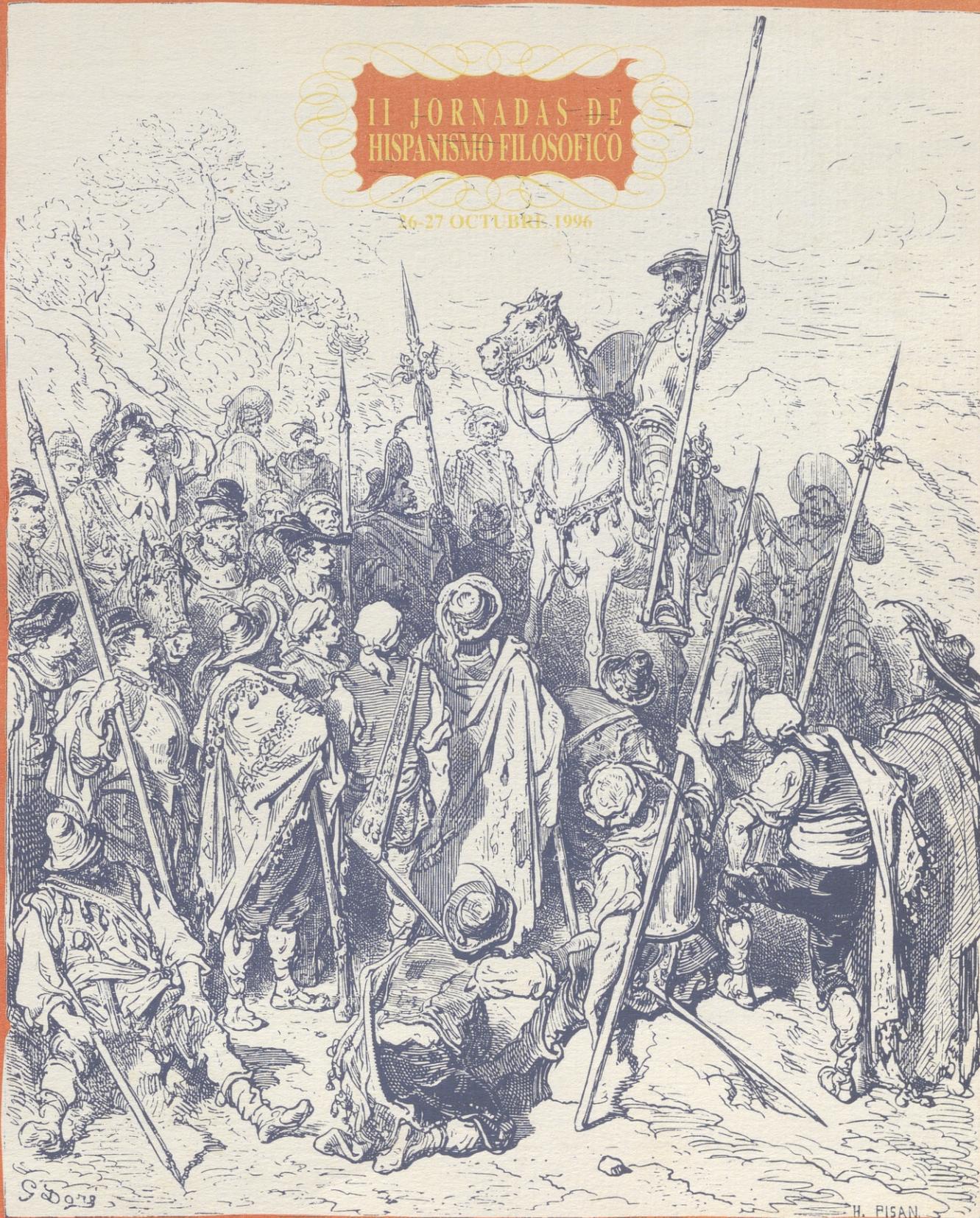


EL BASILISCO

II JORNADAS DE
HISPANISMO FILOSOFICO

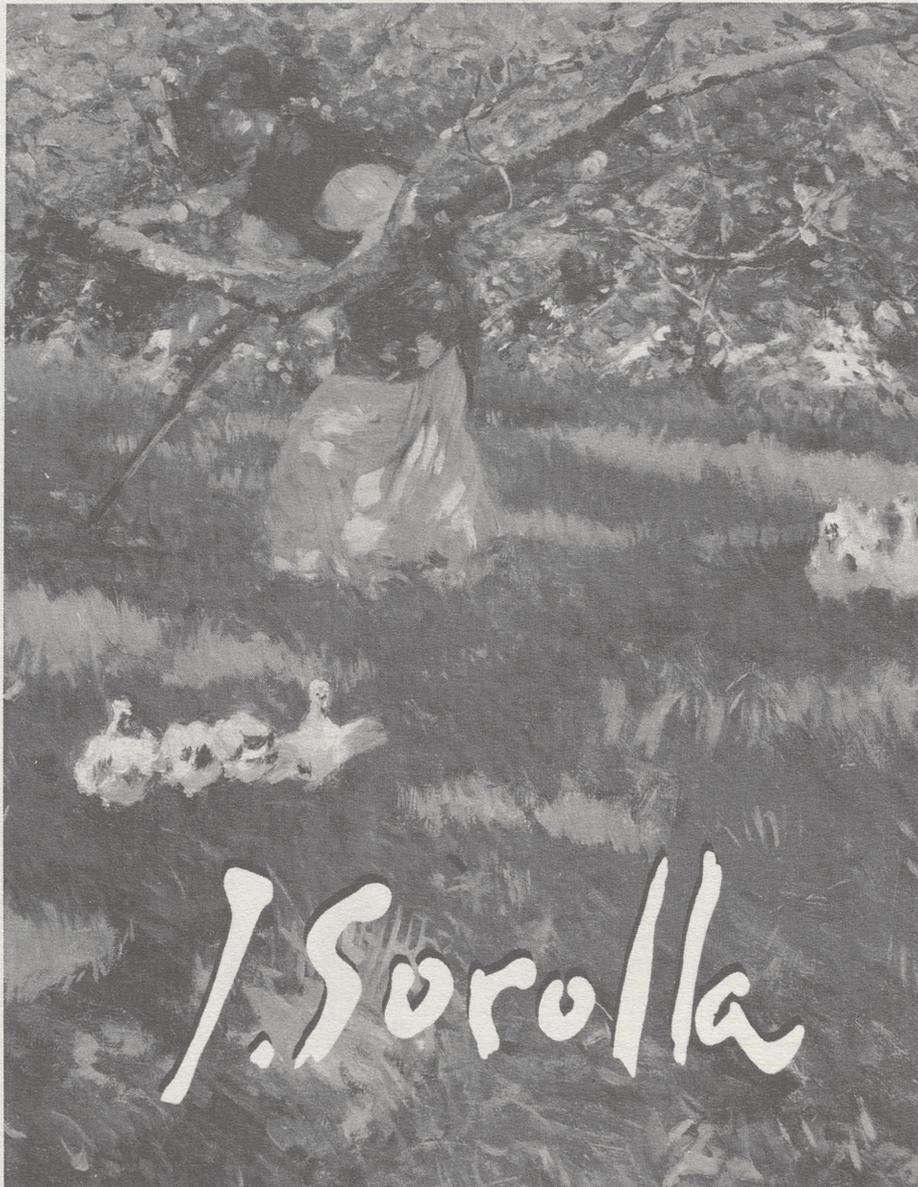
26-27 OCTUBRE 1996



AYUNTAMIENTO DE OVIEDO

ISSN 0210-0088
Segunda Epoca
1.000 PTS.

21



EXCELENTISIMO AYUNTAMIENTO DE OVIEDO



EL BASILISCO

Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura
EL BASILISCO. Segunda Epoca. Número 21. Abril-Junio 1996

Actas de las II Jornadas de Hispanismo Filosófico (26-27 octubre 1995)

Director
Gustavo Bueno

Editor
Gustavo Bueno Sánchez
Adjunto al Editor
Pelayo García Sierra

Consejo Editorial
Carlos Iglesias Fueyo
José Manuel Fernández Cepedal
José María Laso Prieto
Juan José Plans
Secretario de Redacción
Alfonso Fernández Tresguerres

Consejo de Redacción
Gabriel Albiac López
Juan J. Alonso Menéndez
Mercedes Alvarez González
Manuel Alvarez Uría
David Alvarogonzález
Jorge Luis Arias Pérez
Carmen Baños Pino
Alfonso Benito del Pozo
Vicente Domínguez García
Secundino Fernández García
Miguel Ferrero Melgar
Juan Bautista Fuentes Ortega
Tomás García López
León Garzón Ruipérez
Felipe Giménez Pérez
Antonio González Carlomán
Santiago González Escudero
Manuel Asur González
Alberto Hidalgo Tuñón
Pablo Huerga Melcón
Javier de Lorenzo
Marcelino Luna Almarza
Julio Mangas Manjarés
Antonio Martínez Rodríguez
Rosendo Merino Franco
Enrique Moradillos García
José Muñiz Fernández
José V. Peña Calvo
Marino Pérez Alvarez
Victoria Pérez Ramos
Francisco Javier Plquero Alvarez
Eliseo Rabadán Fernández
Teófilo Rodríguez Neira
Elena Ronzón Fernández
Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina
Boris Santana Cabrera
Pedro Santana Martínez
Francisco Sobrino Beneyto
David Teira Serrano
Guillermo Vallejo Seco

Suscripciones
Amparo Martínez Navas

Diseño: Piérides C&S
Composición: riter
Imprime: Baraza, Oviedo

Depósito Legal: O-343-78
ISSN: 0210-0088 / CODEN: BASIET

Edición electrónica:

<http://www.uniovi.es/~filesp>

grupo helicón
EL BASILISCO

Apartado 360 / 33080 Oviedo (España)

Diego Nuñez
Presentación / 3

Elena Cantarino Suárez
Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII (apuntes sobre el estado actual de la investigación) / 4

Ana Azanza Elio
Proyecto de investigación sobre pensadores navarros (filósofos y teólogos). Elenco de principales obras y ediciones / 8

Carmen José Alejos-Grau
Investigaciones del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra, sobre pensamiento hispanoamericano del siglo XVI / 11

Sergio Lucio Torales
Moral económica en «Suma de tratos y contratos» de Fray Tomás de Mercado: estado actual de la cuestión / 14

José Javier Biurrun Lizarazu
Huarte de San Juan: vida y obra en el contexto político y religioso de la España del siglo XVI / 16

Mercedes Alvarez González
Sobre Miguel de Molinos / 18

Simona Langella
Baruzi, Maritain, Morel: tres lecturas acerca de la mística sanjuanista / 20

Alfonso Moraleja
Gracián hoy / 22

Amable Fernández Sanz
La utopía solucionista de Jovellanos / 25

Fernando T. Pérez González
Los periódicos y la literatura efímera como fuentes para la historia del pensamiento español. Referencias a la filosofía alemana en la prensa de 1820 / 28

Roberto Albares Albares
Los primeros momentos de la recepción de Kant en España: Toribio Nuñez Sesse (1766-1834) / 31

Arcadio García Pérez
Las fuentes del pensamiento de Miguel Martel / 34

Ramón Chacón Godas
Don Fernando de Castro y el problema del catolicismo liberal español / 36

María Dolores Díaz Regadera
José del Perojo y Figueras (1850-1908). Neokantismo y reformismo / 39

Fernando Hermida de Blas
Ricardo Macías Picavea y el problema del regeneracionismo español / 41

Juan Antonio Crespo Carbonero
Reforma social y educación en Adolfo A. Buylla / 43

Enrique P. Mesa García
Los orígenes del PSOE. mercancia, positivismismo y socialdemocracia / 46



AYUNTAMIENTO DE OVIEDO

Tomás Mallo Gutiérrez

El impacto del 98 en América y Europa. Ética y política a finales del siglo XIX. El Ateneo de Madrid ante el 98 / 49

Moisés Simancas Tejedor
Las fuentes intelectuales del fascismo español. Génesis y desarrollo del pensamiento de José Antonio Primo de Rivera / 52

José González Sandoval-Buedo
La intuición como percepción del prójimo / 54

José Lasaga Medina
Notas sobre la dimensión metafísica del pensamiento de Ortega / 57

Rafael García Alonso
En torno a Ortega y la estética / 60

Jacinto Sánchez Miñambres
Ortega y el nacimiento de la posmodernidad / 62

Pelayo García Sierra
La idea de Ciencia en Ortega / 64

Ricardo Piñero Moral
Estética y nueva retórica en «Juan de Mairena» / 66

José Ramón Alonso Sarro
María Zambrano: españolidad/europeísmo / 68

Ana Isabel Salguero Robles
Escritos de María Zambrano recuperados / 70

Luis Llera Cantero
María Zambrano en la tradición mística española / 73

Juana Sánchez-Gey Venegas
Sobre la mujer: experiencia y reflexión en María Zambrano / 76

María Luisa Maillard García
La literatura y el vivir literario en María Zambrano / 79

Cristina Hermida del Llano
Sobre la trayectoria de pensamiento de J. L. L. Aranguren / 81

Gerardo Bolado
Consideraciones a propósito de la última filosofía práctica en España / 83

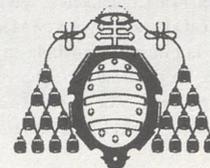
Julio Ortega Villalobos
José Ferrater Mora en Chile: filosofía y exilio / 86

Francisco José Martín Cabrero
La raíz humanista del pensamiento español / 90

Francisco Javier Piquero Alvarez
La formación del vocabulario filosófico en el español / 93

Manuel Lizcano Pellón
La noología de la sobrehumanación. Teoría y campos / 95

María Joáo Monteiro Tavares
Consideraciones a propósito de la especificidad de la filosofía española / 98



UNIVERSIDAD DE OVIEDO

AUTORES EN ESTE NÚMERO

Roberto Albares Albares (1957) Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca (*El krausismo en la Universidad de Salamanca*, 1992), profesor asociado de la Universidad de Salamanca, secretario de la *Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía* (1985-1987) y del *Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana* de Salamanca (desde 1986). Coautor de *El humanismo científico*, Salamanca 1988; *La ciencia del cielo. Astrología y filosofía de la naturaleza en el renacimiento salmantino*, Salamanca 1989; *La ciencia de la tierra. Cosmografía y cosmógrafos salmantinos del renacimiento*, Salamanca 1990; *Pedro S. Ciruelo, una enciclopedia humanista del saber*, Salamanca 1990.

Carmen José Atejos-Grau (1961) Doctora en Ciencias de la Educación y Doctora en Teología por la Universidad de Navarra, profesora en el Departamento de Pedagogía de la Universidad de Navarra, ha publicado *Juan de Zumárraga y su Regla cristiana breve*, Pamplona 1991 y *Diego Valdés, educador de Nueva España*, Pamplona 1994.

José Ramón Alonso Sarro (1963) Licenciado en Filosofía por la Universidad de Salamanca (1989), realiza su tesis doctoral en Salamanca sobre *Estética y armonía originaria en María Zambrano*.

Mercedes Alvarez González (1958) Licenciada en Filosofía por la Universidad de Oviedo, se encuentra realizando una tesis doctoral sobre Miguel de Molinos.

Ana Azanza Elio (1967) Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra.

José Javier Biurrun Lizarazu (1968) Licenciado en Filosofía por la Universidad de Salamanca (1993) y Grado con una tesina sobre *El concepto del ingenio en Huarte de San Juan* (1994). Profesor interino de bachillerato realiza su tesis doctoral en la Universidad de Salamanca sobre Huarte de San Juan.

Gerardo Bolado (1956) Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca (con una tesis sobre Diego de Zúñiga, 1984), ha realizado un postdoctorado en la Universidad de Würzburg (dedicado al estudio de la fenomenología y de Heidegger) y es profesor del IES «Peñacastillo», de Santander.

Elena Cantarino Suñer Doctora en Filosofía por la Universidad de Valencia (*De la razón de Estado a la razón de estado de individuo. Tratados político-morales de Baltasar Gracián*, 1996), ha sido becaria de Investigación PPFI en la Universidad de Valencia y en la de Provenza (Aix-Marseille I). Actualmente trabaja en la Universidad de Valencia.

Juan Antonio Crespo Cabornero (1964) Doctor en Filosofía (*Teoría económica, estructura legal y educación popular para la reforma social en Adolfo A. Buylla, 1850-1927*, 1995) por la Universidad Autónoma de Madrid, es profesor del Instituto Concertado Liceo 3, de Madrid.

Ramón Chacón Godas (1929) Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid (*Fernando de Castro y el problema del catolicismo liberal español*).

María Dolores Díaz Regadera (1969) Doctora en Filosofía (*José del Perojo y Figueras (1850-1908). Neokantismo y reformismo*, 1996) por la Universidad Autónoma de Madrid.

Amable Fernández Sanz (1952) Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense, catedrático de Filosofía del Instituto «Gómez Moreno» de Madrid y profesor de Historia de la Filosofía Española en la Universidad Complutense. Ha publicado: *Utopía y realidad en la ilustración española. Pablo de Olavide y las Nuevas Poblaciones*, Madrid 1990; *Jovellanos*, Madrid 1995.

Rafael García Alonso (1956) Doctor en Filosofía (*Robert Musil y el hombre escindido*), profesor asociado de Estética y Teoría de las Artes en la Universidad Autónoma de Madrid, ha publicado *Ensayos sobre literatura filosófica: Simmel, Musil, Rilke, Kraus, Benjamin, Roth*, Madrid 1995 y colaborado en las revistas *El Urogallo*, *La Balsa de la Medusa*, &c.

Arcadio García Pérez (1941) Licenciado en Filosofía por la Universidad de Salamanca (1968), profesor de Filosofía en el Instituto de Bachillerato «Lucía de Medrano» de Salamanca, realiza actualmente su tesis doctoral sobre el pensamiento de Miguel Martel.

Pelayo García Sierra (1968) Licenciado en Filosofía por la Universidad de Oviedo, prepara en la actualidad una tesis doctoral sobre la filosofía de Ortega. Ha publicado, en esta revista, «La evolución filosófica e ideológica de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias (1908-1979)».

José González Sandoval-Buedo (1945) Doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia (*Superación e intuición como problemas nodales en Ortega*) es profesor del IES «Vicente Mená» de Archena (Murcia) y colaborador del grupo de investigación «Fundamentos antropológicos de la inteligencia artificial» de la Universidad de Murcia.

Fernando Hermida de Blas (1969) Doctor en Filosofía (*Ricardo Macías Picavea y el problema del regeneracionismo español*, 1996) por la Universidad Autónoma de Madrid.

Cristina Hermida del Llano (1967) Doctora en Derecho por la Universidad Autónoma de Madrid (*La filosofía moral y jurídico-política de Aranguren*) es profesora de Filosofía del Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid.

Simona V. Langella (1964) Laurea en Filosofía por la Universidad de Génova y licenciada en Filosofía por la Universidad de Salamanca (1995), donde realiza los estudios de doctorado sobre el tema *Topología del alma en San Juan de la Cruz*. Ha publicado diversos artículos sobre Giovanni della Croce, Miguel de Unamuno...

José Lasaga Medina (1953) Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid (*Sobre Ortega y Gasset*, 1991) es profesor de Filosofía en el I.B. «Lope de Vega» de Madrid.

Manuel Lizcano Pellón (1921) Filósofo y sociólogo de la cultura, discípulo de Zubiri (en sus cursos de filosofía de 1952 a 1970), dirigió entre 1966 y 1970 la revista *Comunidades* y entre 1967-1969 el *Anuario de sociología de los pueblos ibéricos*. De 1969 a 1983 dirige el Instituto privado de Posgrado ISDIBER. Ha publicado *El nuevo proyecto español. Quince tesis sobre la sociedad ibero-americana*, 1977 y *La revolución comunal. Hacia una nueva comunidad ibero-americana*, 1979. Desde 1970 dirige un Seminario interdisciplinario sobre *Mundo hispánico* en el Centro Superior de Estudios de la Defensa, CESEDEN, de Madrid.

Sergio Lucio Torales Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle (Guadalajara, Méjico) y Economía (UNAM), maestro en Ciencias Políticas (Universidad Iberoamericana, Méjico), realiza actualmente el doctorado en la Universidad de Salamanca, sobre *el pensamiento moral y económico de Tomás de Mercado*; ha publicado varios artículos.

Luis Llera Cantero (1958) Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid (*Mística y razón poética. María Zambrano en la tradición mística española*) es profesor en el IEM «Juan de Herrera» de San Lorenzo de El Escorial.

María Luisa Maillard García Doctora en Filología por la UNED (*La literatura como conocimiento en María Zambrano*, 1994) es catedrática de Enseñanzas Medias, en el IEM «Enrique Tierno Galván» de Madrid. Ha publicado el libro *Asociación Española de Mujeres Universitarias (1920-1990)*, Madrid 1990, y participado en otras publicaciones.

Tomás Mallo Gutiérrez (1954) Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, es investigador de plantilla de la Asociación de Investigación y Especialización sobre Temas Iberoamericanos (AIETI). Está realizando su doctorado en la Complutense sobre *Historia del Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid*. Ha publicado (como coautor o coordinador) los siguientes libros: *La Escuela de Madrid. Un ensayo de Filosofía*, Madrid 1991; *Cuba. La perla de las Antillas*, Aranjuez 1991; *La ciencia española en Ultramar*, Aranjuez 1991; *Pedro Henriquez Ureña*, Madrid 1993; *De la ciencia ilustrada a la ciencia «romántica»*, Aranjuez 1995.

Francisco José Martín Cabrero (1961) Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid es investigador en el Departamento de Filología y Crítica de la Literatura de la Universidad de Siena (Italia).

Enrique P. Mesa García (1967) Licenciado en Filosofía por la U. A. de Madrid. Su Memoria de Licenciatura se tituló *José Mesa y Leopart: una monografía*.

María Joáo Monteiro Tavares (1954) Licenciada en Filosofía por la Universidad Clásica de Lisboa, está realizando el Doctorado en la Universidad Complutense sobre *La condición ibérica como origen y fundamento de la especificidad de la filosofía española*.

Alfonso Moraleja (1964) Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid (*Baltasar Gracián: forma política y contenido ético*), fundador y director de la revista *Cuaderno Gris*, ha publicado *Merleau-Ponty y Sartre: fenomenología existencial*, Madrid 1992 y *Gracián hoy*, Madrid 1995.

Julio Ortega Villalobos (1956) Estudió filosofía en la Universidad Austral de Chile y en la Complutense de Madrid. Profesor de filosofía en el IES «Vega de Jarama» de San Fernando de Henares, investiga sobre el exilio español en Chile. Su tesis doctoral estudia la producción filosófica de José Ferrater Mora en su exilio chileno.

Fernando T. Pérez González (1953) Licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense, en la actualidad es director de la Editora Regional de Extremadura y catedrático en excedencia del Instituto «Norba Caesarina» de Cáceres. Esta preparando su tesis doctoral sobre *El pensamiento de José Alvarez Guerra*. Ha publicado *La introducción del darwinismo en la Extremadura decimonónica*, Cáceres 1987; conjuntamente con Diego Nuñez, *Genealogía extremeña de Antonio Machado. Estudios sobre José Alvarez Guerra*, Cáceres 1989; *Tres filósofos en el cajón*, Mérida 1991 y *Juan Alvarez Guerra. Ciencia y conciencia agronómica*, Mérida 1995.

Ricardo Piñero Moral (1965) Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca, profesor ayudante de estética en esa Universidad. Autor del libro *La estética de Plotino*, Salamanca 1995; y de diversos artículos sobre filosofía antigua, estética y teoría del arte españolas, con especial referencia a Antonio Machado.

Francisco Javier Piquero Alvarez (1971) Licenciado en Filosofía por la Universidad de Oviedo, estudiante de Tercer Ciclo.

Ana Isabel Salguero Robles (1965) Doctora en Sociología (*El pensamiento político y social de María Zambrano*, 1994) por la Universidad Complutense de Madrid.

Jacinto Sánchez Miñambres (1969) Licenciado en Filosofía por la Universidad de Salamanca (1994), realiza su tesis doctoral en Salamanca sobre *Ortega y la postmodernidad*.

Juana Sánchez-Gey Venegas (1953) Doctora en Filosofía, profesora en la EU Profesorado de EGB «Santa María», de la Universidad Autónoma de Madrid. Ha publicado *Pensamiento contemporáneo de Canarias, Tenerife 1989. Principales movimientos filosóficos en España*, Madrid 1991, y varios artículos.

Moisés Simancas Tejedor (1966) Licenciado en Filosofía por la U. A. de Madrid. Su Memoria de Licenciatura se tituló *El pensamiento de José A. Primo de Rivera*.



Presentación

Brinda El Basilisco este número a la Asociación de Hispanismo Filosófico, para que pueda difundir los 37 trabajos que se defendieron en sus II Jornadas. El lector dispone así, para bien o para mal, de una muestra suficientemente representativa y variada de la actividad filosófica española actual

EL BASILISCO

Actas de las II Jornadas de Hispanismo Filosófico (26-27 octubre 1995)

Diego Núñez

Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico



Los días 26 y 27 del pasado mes de Octubre de 1995 se celebraron en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense las *II Jornadas de Hispanismo Filosófico*, organizadas por la *Asociación* del mismo nombre. El lector tiene ahora ante sí las actas de las ponencias presentadas. El objetivo primordial de estas Jornadas fue facilitar la comunicación científica entre los socios y colaboradores, intercambiando información y debatiendo sobre nuestros propios trabajos, con el fin de obtener un claro panorama del estado actual de la investigación en nuestro campo. Pensamos que las Jornadas han sido en este sentido muy fructíferas en la medida que nos ofrecen una eficaz radiografía de los ámbitos de investigación más transitados hoy en día.

Es un hecho que la formación de comunidades científicas en España, sobre todo en el terreno de las Humanidades, ha sido un proceso lento y difícil. Diversos factores han contribuido a ello: desde la ausencia de apoyo social e institucional a la ciencia hasta el desencadenamiento —a partir de la segunda mitad del siglo XIX y a raíz de las propias insuficiencias y desajustes reales— de una espiral de creciente ideologización, que acabó por devorarlo y pervertirlo todo. Se llegó a una situación en que se veía como normal que las ideas sólo sirvieran para el combate ideológico, y no como vehículos de ampliar conocimiento. Uno de los síntomas más nítidos de la endebles gnosológica de nuestra cultura lo constituye, por ejemplo, la polémica darwinista. En ningún país occidental se habló tanto como en el nuestro *sobre* el darwinismo, pero al mismo tiempo en ningún país se hizo menos ciencia *desde* el darwinismo ni se practicaron tratamientos tan poco serios y rigurosos sobre el

tema. No cabe duda de que este fenómeno singular fue propiciado en gran parte por la inexistencia de unas plataformas de expresión independientes y secularizadas, y por la falta de una adecuada organización de la actividad científica.

Por todo ello, hemos querido que las Jornadas tengan este otro objetivo: ahuyentar los fantasmas del pasado y fortalecer la conciencia específica de nuestra comunidad de historiadores del pensamiento español. Dentro de este planteamiento, la Junta directiva de la Asociación acordó hace un año crear la figura del colaborador de cara a integrar en ella a jóvenes investigadores sin posibilidades económicas (estudiantes de tercer ciclo, doctorandos, &c.), que trabajan en el marco de nuestra especialidad. También nos podemos congratular de que tal idea haya resultado muy positiva, pues han sido numerosos los colaboradores que han participado en las Jornadas. Para muchos de ellos esta participación ha representado la primera exposición pública de su quehacer.

Es preciso asimismo indicar que, dada la abundancia de ponentes y la escasez de días, hubo de limitarse el tiempo de intervención a quince minutos, lo que explica la breve extensión de las comunicaciones. Por eso, las Jornadas presentan tal vez más el perfil de un encuentro científico, pródigo en debates e intercambios de ideas, que el de un Congreso en el sentido formal del término.

Finalmente, en nombre de la Junta directiva y en el mío propio, quisiera agradecer a la Revista *El Basilisco* y al profesor Gustavo Bueno Sánchez el generoso ofrecimiento que de sus páginas nos ha hecho para editar estas actas.



Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII (Apuntes sobre el estado actual de la investigación)¹

Elena Cantarino Suñer
Valencia

«... escribir contra Machiavelo; cosa que en esta edad han hecho tantos y pudieran aver excusado algunos; porque (...) tomando las armas contra él, le han hecho más nombrado de lo que debieran...»
(Juan Márquez, Prólogo a *El Governador Christiano*, 1612)

La recepción de Maquiavelo



uchas fueron las obras escritas contra el secretario florentino, especialmente desde su condena por la Iglesia y la inclusión de sus obras en el *Índice*². La indiferencia de Maquiavelo frente a la moralidad o inmoralidad de los medios empleados por el gobernante para conseguir sus fines políticos (la conservación y aumento del poder: *razón de Estado*) fue considerada como algo inadmisibles por los pensadores políticos, para los cuales -aun teniendo en cuenta la novedad del Estado barroco y la necesidad de una justificación del poder-, la política no podía pasar por encima de la moral y de la reli-

(1) Atendiendo al propio título de estas Jornadas «Estado actual de la investigación sobre pensamiento hispánico» y considerando también su objetivo primordial, es decir, el de «facilitar la comunicación científica, intercambiando información y debatiendo sobre los propios trabajos, con el fin de obtener un panorama del estado actual de la investigación», presenté durante las jornadas un panorama global sobre la situación de la investigación del pensamiento político y moral del Barroco fundamentalmente a través de los tratadistas que se ocuparon de diversos aspectos teóricos y/o prácticos de la razón de Estado. Esta parte del pensamiento casi siempre ha sido estudiada formando parte de un problema más amplio (p.e.: como parte de la teoría del Estado -J.A. Maravall- o como parte del taci-tismo -Tierno Galván-), o bien, a través del análisis de las obras de determinados autores. Desde mediados de los años ochenta se ha intentado sistematizar y englobar en diversas escuelas a los autores haciéndoles partícipes de una características comunes (p.e.: J. A. Fernández-Santamaría su obra fue publicada por primera vez como *Reason of State and Staterecraft in Spanish Political Thought (1595-1640)*, University Press of America, Boston 1983; la versión en castellano: *Razón de Estado y Política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1986) y se han dado a conocer nuevas investigaciones acerca de la recepción de Maquiavelo (H. Puigdomènech, *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1988) y Tácito en nuestro país (B. Antón Martínez, *El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de receptio*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, Valladolid 1991). Aunque durante las jornadas aporté anexos bibliográfi-

gión cristiana. La actitud de pleno rechazo a las doctrinas del florentino que representaba la posición oficial de la Iglesia, es, sin duda, también la más generalizada entre los escritores políticos; sin embargo, no todas las críticas a Maquiavelo partían del mismo punto y no todo lo que se criticaba abierta y oficialmente se desestimaba luego en la confección de las propias teorías. La reflexión sobre la política que hizo Maquiavelo, fue el punto de partida del pensamiento político español, y en la recepción de su doctrina en España cabe distinguir al menos dos momentos³:

cos y los puse a disposición de los asistentes, en las páginas que siguen, no ofrezco un examen detenido y minucioso del estado de la cuestión desde el punto de vista historiográfico y bibliográfico, aunque apunto algunos datos de esta índole.

(2) En ocasiones ciertas opiniones han mostrado reticencias sobre el posible conocimiento de Maquiavelo por los españoles de la época; sin duda, tales posiciones hacen excesivo hincapié en la España Inquisitorial y olvidan o ignoran que mientras que la obra del florentino apareció incluida en el *Índice* romano de Paulo IV en 1559, en España, por diversos motivos, no se incorporó explícitamente al *Índice* español editado en el mismo año por el inquisidor Valdés. El siguiente *Índice* español fue publicado por el Cardenal Quiroga; su primer volumen, que incluía una lista de libros prohibidos, no salió a la luz hasta el año 1583 y en 1584 apareció el segundo volumen, que contenía una lista de libros expurgados. En el primero de ellos, «por primera vez en España, y de forma inequívoca y machacona, se prohíbe toda la obra de Nicolas Maquiavelo» (Puigdomènech, *Maquiavelo en España...*, pág. 56). Esto permite suponer que la obra del florentino pudo circular por España durante un período de tiempo bastante extenso (desde la publicación de su primera obra en Italia hasta su condena en España pasaron más de 60 años), aun cuando hubiese muy pocas traducciones de sus escritos (sobre éstas véase Puigdomènech, *Maquiavelo en España...*, esp. págs. 81-133 y Maravall, «Maquiavelo y maquiavelismo en España», en: *Estudios de historia del pensamiento español*, III, Cultura Hispánica, Madrid 1984², esp. págs. 45-49), y no existieran ediciones españolas en italiano. Esto significa simplemente que la difusión de su obra fue más bien escasa, pero no que su pensamiento fuera desconocido, dada «la difusión» -como ha observado Maravall- «del maquiavelismo» («Maquiavelo y maquiavelismo en España», pág. 50). Ahora bien, tras la prohibición (a partir de 1583 Maquiavelo fue incluido en todos los restantes índices) «sus obras serán buscadas con ahínco y quemadas o, en el mejor de los casos, almacenadas en la biblioteca de El Escorial, a donde irán a parar un buen número de los libros requisados por la Inquisición» (Puigdomènech, pág. 62). A partir de ese momento la reacción de nuestros tratadistas rechazando su doctrina no se hizo esperar, y durante el último decenio del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII no dejaron de sucederse los escritos en contra de sus enseñanzas.

(3) Una lectura general de las obras en principio más importantes de los tratadistas que mencionamos, no permite calificar ni clasificar correctamente (teniendo en cuenta la influencia mayor o menor del maquiavelismo o lo que tal vez podríamos llamar «grados del maquiavelismo») a los tratadistas. Para ello debería llevarse a cabo un profundo estu-

En un primer momento, coincidente con la prohibición de Maquiavelo en el *Índice* de Quiroga, a finales del siglo XVI se escriben tratados bajo la influencia, en mayor o menor grado, de la obra de Giovanni Botero (*Della Ragion di Stato*, 1589) que incluyen acusaciones directas o indirectas contra el pensamiento y las propuestas del secretario florentino. Es el final del período de la «primera Contrarreforma», que trajo consigo el resurgir de la preocupación moral en política y la defensa de tesis eticistas e idealistas. Esta reacción, que cabe calificar propiamente de *antimaquiavelista*, condena la irreligiosidad y el amoralismo (o la política sin moral) que se creía ver en las doctrinas de Maquiavelo intentando rebatirlas desde presupuestos estrictamente religiosos y morales. Pero no debemos confundirlo con ese otro «antimaquiavelismo» considerado muy frecuentemente como un criterio válido y único para englobar la totalidad del pensamiento español de la Contrarreforma, y que hace de todo él un ataque en masa contra el maquiavelismo sin atender a las características propias y peculiares de las obras y sus autores.

Cabe señalar un segundo momento en la recepción de las teorías del florentino, en el cual ya no es atacado directamente aunque se siguen criticando, más o menos veladamente, las consecuencias negativas de su doctrina y la consideración exclusivamente empírica de la política que se desprende de sus propuestas. Es el momento en el que se introduce a Tácito y se asumen indirectamente propuestas que han sido consideradas por algunos como maquiavelistas, y por ello denominadas como «maquiavelismo encubierto» o «camuflado»: se trata de los autores que reflejan en sus obras posiciones realistas y tacitistas.

La recepción de Botero

La obra de Giovanni Botero fue traducida rápidamente al castellano por Antonio de Herrera⁴ a petición de Felipe II y fue publicada en 1593 con el título *Diez libros de la Razón de Estado. Con tres libros las causas de la grandeza, y magnificencia de las ciudades de Juan Botero. Traducido de Italiano en castellano, por mandato del Rey nuestro señor, por Antonio de Herrera su criado*. En Madrid, por Luys Sanchez. Año MDXCIII (BN: R/25983). La traducción tuvo gran resonancia y sirvió, a la vez que introducía de modo explícito la distinción entre la «buena» y la «mala» razón de Estado, para dar una definición de ésta que fue tomada como base por la mayor parte de los tratadistas españoles⁵. Por otra parte, la versión de Herrera también favoreció que los tratadistas españoles identificaran la

dio de sus escritos, estudio que en la mayoría de los casos está por realizar o resulta insuficiente. Por ello, no es de extrañar que las obras publicadas sobre el maquiavelismo y el antimaquiavelismo en España, generalmente estudios de conjunto, no convengan en el mismo adjetivo para un mismo autor, es decir, ante la dificultad del problema y la falta de estudios específicos sobre la materia, no hay acuerdo unánime entre los estudiosos ni siquiera en ocasiones respecto a los autores más conocidos e investigados. Los estudios más significativos sobre la cuestión hasta los años sesenta han sido los siguientes: A. Cánovas del Castillo, «Sobre las ideas políticas de los españoles durante la Casa de Austria» (en *Revista de España*, VI-VII, 1868-1869, págs. 497-570; 40-99); J. Costa, «Apuntes para la Historia de las doctrinas políticas en España» (en *Estudios jurídicos y políticos*, 1884, págs. 3-123); J. Böcker, *La tradición política española. Apuntes para una biblioteca española de políticos y tratadistas de Filosofía política* (Madrid 1896); R. Fernández de Velasco, *Referencias y transcripciones para la literatura política en España, Historia de la literatura política en España y La doctrina de la razón de Estado en los escritores españoles anteriores al siglo XIX* (todas en Madrid 1925); J.L. Alvarez, «Notas bibliográficas: Sobre Maquiavelo en España» (en *RDP*, III, 1934, págs. 155-160); A. Dempf, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien* (Salzburg 1937); C. Silió, *Maquiavelo y el maquiavelismo en España* (Madrid 1941); J. A. Maravall, «La destrucción del poder: maquiavelismo y tiranía» (en *La teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid 1944, págs. 363-411); G. M. Bertini, «La fortuna di Machiavelli in Spagna» (en *QIA*, 2, 1946, págs. 21-22; 25-26); M. A. Galino Carrillo, *Los tratados sobre educación de príncipes (siglos XVI y XVII)* (Madrid 1948); G. Fernández de la Mora, «Maquiavelo, visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma» (en *Arbor*, XIII, 1949, págs. 417-449); R. Ceñal, «Antimaquiavelismo de los tratadistas políticos españoles de los siglos XVI y XVII» (en *Umanesimo e Scienza Politica*, Milano 1951, págs. 61-67); D. W. Bleznick, «Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries» (en *Journal of the History of Ideas*, XIX, 1958, págs. 542-550).

(4) Antonio de Herrera fue cronista real y escribió varios *Discursos* sobre diferentes materias de Estado y sobre los provechos de la historia, compuso también algunos trabajos sobre Tácito. Además fue el autor de una *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano o «Décadas»* en varias partes (Madrid 1601 y 1612), editada recientemente por M. Cuesta Domingo (Universidad Complutense de Madrid 1991).

(5) Apenas se encuentran estudios sobre Botero y España, y los publicados por autores españoles como Fernández de Velasco (*Referencias y transcripciones para la historia de la literatura política en España*, Madrid 1925) o Truylol y Serra («El *Discorso della*

espresión con la doctrina política de Maquiavelo. La razón de Estado, entendida como la máxima del obrar político, el conjunto de normas que dicen al político lo que debe hacer a fin de que pueda adquirir, aumentar y conservar el Estado, se había convertido en la suprema justificación del poder y sus métodos. La afirmación de que el poder del Estado debe procurarse por todos los medios posibles llevó a poner a la razón de Estado por encima de cualquier consideración ética o jurídica. Por todo ello y, en especial, por hacer de la religión un medio útil para el logro del poder y el mantenimiento del Estado, subordinándola de esta forma a la política, fue tenida entre los escritores españoles por inaceptable. Pero los escritores políticos del Barroco condenaban únicamente la «razón de Estado maquiavélica» o «falsa razón de Estado», puesto que al mismo tiempo consideraban necesaria para la praxis política la razón de Estado en cuanto tal, concebida por ellos como el conjunto de medidas que permiten la conservación del todo político, y que son descubiertas por la propia razón humana. La política no es otra cosa -pensaba la mayoría de ellos- que la razón de Estado llevada a la práctica.

Sin embargo, estos mismos teóricos eran conscientes del triunfo de la teoría de Maquiavelo en la práctica, de que la experiencia cotidiana (y la propia historia) verificaba que en el ejercicio de la política los principios morales se dejan al margen. El pensador político del Barroco no se resignó ante esta evidencia y trató de hallar un procedimiento mediante el cual los principios morales pudieran regir en la práctica y al mismo tiempo se atendiera a las necesidades del Estado. Así, pues, la nueva consideración de la «razón política» venía determinada, por un lado, por el rechazo a los medios propuestos por Maquiavelo y, por otro lado, por la necesidad de proponer medios acordes con las exigencias reales de la política. De esta forma se intentó asimilar la razón de Estado como el «arte de lo posible» en la política. Todos los teóricos se unieron en la búsqueda de una «política moralizada» que fuese realmente una «política cristiana»⁶, una solución intermedia que mediante el esclarecimiento de la naturaleza de la «verdadera razón de Estado»⁷, cuyos límites venían dados por los principios morales de la religión cristiana, permitiera luchar y triunfar sobre los practicantes de la llamada «razón de Estado maquiavélica».

Más ¿cómo acomodar la moral cristiana a las nuevas teorías políticas? Las soluciones fueron diversas y particulares. No hace mucho tiempo Fernández-Santamaría⁸ intentó aglutinar a los autores que escribieron obras sobre razón de Estado en diferentes escuelas. Así, a pesar de que, dada la magnitud de la obra política escrita durante el Barroco español, resulta difícil establecer rígidas acotaciones, se puede, no obstante, estructurar el pensamiento español de finales del siglo XVI y mediados del siglo XVII sobre la «razón de Estado» de la siguiente forma: escuela eticista, escuela idealista y escuela realista⁹.

neutralità de Botero en su relación con la teoría de la neutralidad en Maquiavelo y Bodin», en *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político*, nov-dic 1956, ene-abr 1957, hacen referencia a cuestiones genéricas. El trabajo de Fernández Santamaría titulado «Botero, Reason of State, and Political Tacitism in the Spanish Baroque» -incluido en *Botero e la "ragion di stato"*, Olschki, Florencia 1992- comienza a suplir esta falta de información sobre la influencia en los tratadistas españoles de este jesuita italiano.

(6) «Política cristiana» es «como se llama frecuentemente en nuestros escritores del siglo XVII al conjunto de verdades que el esfuerzo discursivo de la razón, guiada y completada por la fe, nos da sobre el objeto de la política» (Maravall, *La teoría española del Estado en el siglo XVII*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1944, pág. 367). Maravall recuerda que, para comprender este concepto, es necesario recordar la renovación tomista llevada a cabo por la Contrarreforma en materia de teología, renovación que hacía posible acentuar la relación mutua y la concordancia entre las dos fuentes de conocimiento de las que dispone el hombre: la razón y la fe (*idem*, págs. 365-ss.).

(7) La «razón de Estado» debe también respetar la armonía entre la razón y la fe, y así será considerada como «un conocimiento de verdades referentes a la política, y que, por la estrecha relación y ayuda entre verdad y bien, nos permite conseguir un resultado favorable en el gobierno de la sociedad» (Maravall, *La teoría española del Estado...*, pág. 369).

(8) Su estudio está dividido en dos partes: una de ellas está dedicada a la «Ética, religión y 'razón de Estado'»; y la otra trata «Sobre la naturaleza de la política». Existen también otros trabajos anteriores, que abordaron de forma conjunta el pensamiento español sobre estos temas; véase en especial: R. Fernández de Velasco, *La doctrina de la razón de Estado en los escritores españoles anteriores al siglo XIX* (Madrid 1925), pero también los de F. Elías de Tejada, *Notas para una teoría del Estado según nuestros clásicos (siglos XVI y XVII)* (Sevilla 1937), A. Dempf, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien* (Salzburg 1937) y el ya citado de Maravall.

(9) Aunque también nosotros utilizaremos el término «escuela», no consideramos, sin embargo, que pueda entenderse éste en el sentido de la conciencia de un grupo que se reclama de unas doctrinas particulares. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que la clasificación se realiza para resaltar y analizar los rasgos más peculiares y específicos, pero no puede ser tomada estricta y rígidamente. De hecho muchos de los tratadistas políticos participan de las características de varias «escuelas»: en realidad las fronteras entre «eti-

a) Escuela eticista. En España las primeras manifestaciones contra las teorías de Maquiavelo tuvieron una motivación ético-religiosa. Por ello Fernández-Santamaría ha calificado como «eticistas» a los autores que «partiendo de una base que directa o indirectamente se nutre del viejo axioma de que la política debe estar subordinada a la moral, elaboran sus ideas sobre la razón de Estado en función de una postura radicalmente anti-maquiavelista»¹⁰. Todos los eticistas aglutinan sus ataques contra el autor de *El Príncipe* y, percibiendo ya el sentimiento de crisis en la última época del reinado de Felipe II (1556-1598), intentan proponer métodos para dilucidar las causas de ésta y tratar de remediarla. Los eticistas quieren obtener una «verdadera razón de Estado», o mejor, una «cristiana razón de Estado», y para conseguirlo exaltan la figura del príncipe cristiano y critican las enseñanzas de los «políticos» aduciendo que éstos no hacen sino «falsa razón de Estado». Entre los eticistas se encuentran Pedro de Rivadeneira (*Tratado de la Religión y Virtudes que deve tener el Príncipe Cristiano, para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los Políticos deste tiempo enseñan*, 1595), Juan de Mariana (*De rege et regis institutione*, 1599), Juan Márquez (*El Governador Christiano. Deducido de las vidas de Moysés y Josué, Príncipes del pueblo de Dios*, 1612), Juan de Santa María (*Tratado de República y Política Christiana para Reyes y Príncipe, y para los que en el gobierno tienen sus vezes*, 1615), Francisco de Quevedo (*Política de Dios, gobierno de Cristo*, 1626 y 1655), Pedro Barbosa Homen (*Discursos de la jurídica y verdadera Razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del Rey don Juan el II, de buena memoria, Rey de Portugal llamado vulgarmente el Príncipe Perfecto. Contra Machavelo y Bodino, y los demás políticos de nuestros tiempos, sus sequazes*, 1627?), y Juan Blázquez Mayoralgo (*Perfecta razón de Estado. Deducida de los Hechos de el Señor Rey Don Fernando el Católico, Quinto de este nombre en Castilla y Segundo en Aragón. Contra los políticos atheístas*, 1646).

b) Escuela Idealista. Los autores que podemos llamar «idealistas» comparten los principios de los eticistas, pero idealizan de tal modo la monarquía española que ven en ella «el último, y el más perfecto, eslabón en la larga cadena de la evolución política de la humanidad»¹¹. Estos tratadistas consideraban que su obra serviría para anular los malos juicios que de la monarquía española poseía el resto de Europa (recuérdese el reinado de Felipe III (1598-1621)) y no dudaban en juzgar a ésta como la más clara personificación de los principios eticistas. Algunos de los representantes del idealismo político español serían: Juan de Salazar (*Política Española. Contiene un discurso cerca de su Monarquía, materias de Estado, aumento y perpetuidad. Al Príncipe nuestro Señor*, 1619), Claudio Clemente (*El Machiavelismo Degollado, por la Christiana Sabiduría de España y de Austria. Discurso Christiano-Político a la Catholica Magestad de Philippo IV, Rey de las Españas*, 1628); y también Juan de la Puente (*Tomo primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la Precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del Mundo*, 1612) y Gregorio López Madera (*Excelencias de la Monarquía y Reino de España*, 1617).

c) Escuela realista. El carácter de esta escuela queda mucho más difuminado, porque quienes se pueden llamar realistas no constituyen un grupo homogéneo. Aunque algunos autores publicaron sus obras con anterioridad, puede decirse que el florecimiento de esta postura tuvo lugar durante el reinado de Felipe IV (1621-1665). Las características comunes que podemos destacar son las siguientes:

— intentan formular una «verdadera» y a la vez «pragmática» razón de Estado, es decir, pretenden llegar a la verdadera razón de Estado mediante una interpretación pragmática de la política sin olvidar que sea también cristiana;

— la aproximación a la problemática general de la política y de la razón de Estado se realiza teniendo en cuenta la propia realidad contem-

planteada, es decir, asumiendo el reto y los problemas que plantea el Estado del Barroco;

planteada, es decir, asumiendo el reto y los problemas que plantea el Estado del Barroco;

— la crítica directa a Maquiavelo y al maquiavelismo pasa a un segundo orden, pero ello no significa que ignoren las consecuencias negativas de su doctrina. Estos tratadistas siguen aspirando a mantener el control sobre el Estado por medio de la ética, proponiendo una «razón de Estado cristiana»;

— Tácito es la figura que la mayoría de los realistas toman como modelo o fuente de admiración e inspiración. Descubierta en el Renacimiento (en 1458 se imprimieron sus obras), fue, sin embargo, la edición de Justo Lipsio (1574) la que permitió que el autor clásico se convirtiera en el gran maestro de la razón de Estado. Sin duda, su estilo aforístico y conceptual, y su forma de enfocar la política como inmoralidad hicieron que su obra reuniera las condiciones esenciales para agradar al gusto del Barroco.

Dentro de la escuela realista podemos encontrar «escuelas menores» o bien determinados procedimientos que, aun compartiendo los mismo rasgos generales, aportan alguna novedad. Así podríamos hablar de los arbitristas y del tacitismo: los arbitristas¹² -también podríamos hablar de casuismo político y económico¹³- constituyen un grupo importante de autores que se alejan de los aspectos doctrinales de la razón de Estado para descifrar las causas y analizar de forma realista las condiciones económicas y sociales, buscando remedios y soluciones a los males concretos de la sociedad. El objetivo común no es otro que el de encontrar y aportar soluciones a los problemas económicos y demográficos que estaban minando seriamente el poder de la monarquía. Las cuestiones de filosofía política no suelen figurar entre sus preocupaciones. Como arbitristas cabe calificar a Martín González de Cellorigo¹⁴, Sancho de Moncada¹⁵, Pedro Fernández Navarrete¹⁶, Benito de Peñalosa¹⁷ y Mateo de Lisón y Biedma¹⁸.

(12) A comienzos del siglo XVII un grupo de personas fundamentalmente de la sociedad castellana entre las que había clérigos, abogados, mercaderes, funcionarios de la corona, etc., tomaron conciencia de las dificultades financieras del reinado de Felipe III e intentaron proponer soluciones a la política fiscal y económica. Fueron llamadas colectivamente «arbitristas», porque recomendaban arbitrios o remedios en ocasiones con soluciones expeditivas que les valieron el descrédito, por lo que no gozaron de mucho prestigio. De hecho el término «arbitrios» y «arbitrista» poseía en la época un sentido peyorativo como recogía Covarrubias: «y otras veces arbitrio vale tanto como parecer que uno da; y el día de oy ase estrechado a significar una cosa bien perjudicial, que es dar traças como sacar dineros y destruir el Reyno; porque de ordinario los que dan estos arbitrios son gente perdida (...) y entre otros males que hazen es acordar a los que podrían darlos, por el mal nombre que han puesto a este género de suplir necesidades y remediar faltas» (*Tesoro de la lengua castellana o española*, Alta Fulla, Barcelona 1989, pág. 108). Por ello no es raro que los autores recogieran también este sentido; así Quevedo opinaba: «todos vuestros remedios son desta suerte: derribar toda una casa porque no se caiga un rincón» (...). Saavedra Fajardo se desmarca de los «arbitrios especulativos» (*empresas LXVIII y LXIX*) y Gracián afirmaba: «estos son varios discursos de arbitrios en quimeras, que todos son aire y vienen a dar en tierra» (C. II, IV).

Entre los estudios dedicados a los arbitristas figuran: M. Colmeiro, *Discursos de los políticos y arbitristas españoles de los siglos XVI y XVII y su influencia en la gobernación del Estado* (Madrid 1857), J. Vilar, *Literatura y economía: la figura satírica del arbitrista en el Siglo de Oro* (Madrid 1973), E. Correa Calderón, *Registro de arbitristas, economistas y reformadores españoles (1500-1936)* (Madrid 1981), J. L. Abellán, «El arbitrista: conciencia de la decadencia económica» (*en Historia crítica del pensamiento español*, vol. 3, págs. 312-330), y J. I. Gutiérrez Nieto, «El pensamiento económico, político y social de los arbitristas» (*en R. Menéndez Pidal, dir., Historia de España*, xxv: «El siglo del Quijote», Espasa-Calpe, Madrid 1986, I, págs. 235-351).

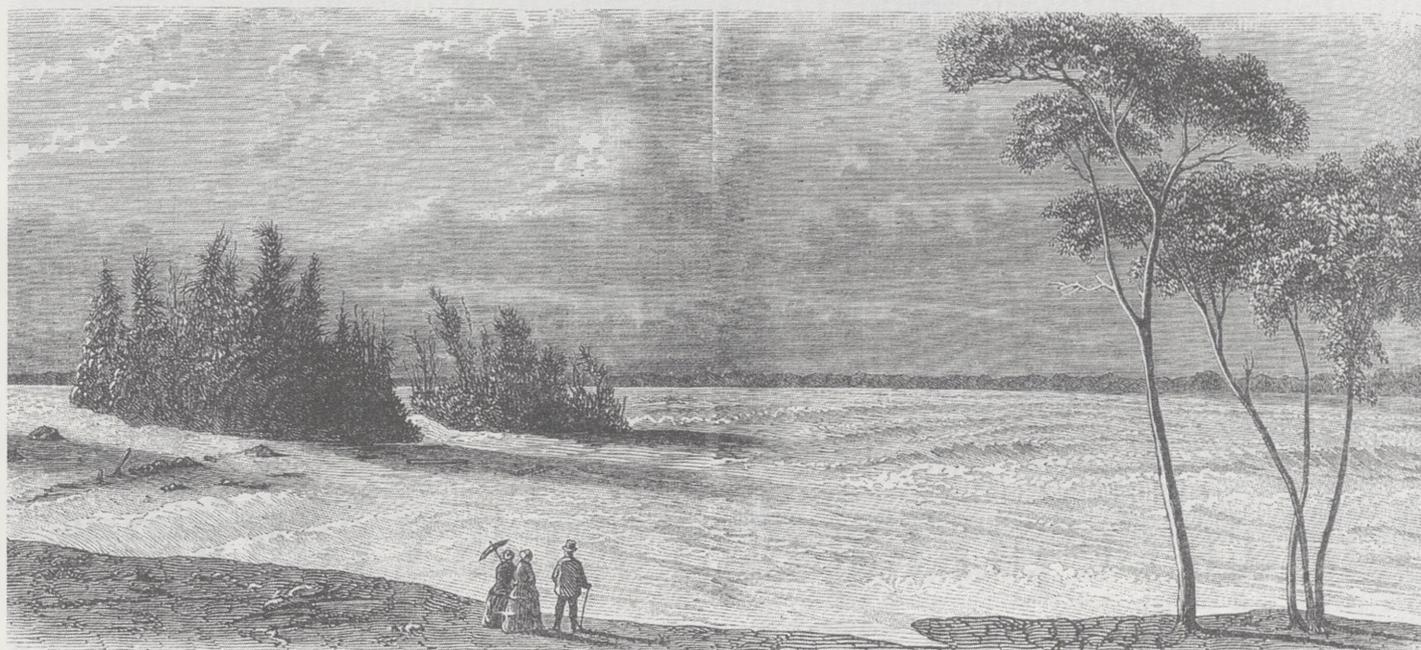
(13) El casuismo político y económico se apoya en la casuística. Esta se hizo famosa por la utilidad que le dieron los jesuitas, quienes añadían como aspecto nuevo «la dirección de la intención» para justificar alguna acción dudosa. El casuismo consiste en «la «acomodación» de la conciencia moral (...) para que el comportamiento elegido satisfaga, a la vez, a la exigencia ética y a la instancia política» (cf. Aranguren, *Ética y política*, Guadarrama, Madrid 1968, pág. 68).

(14) Su obra principal se titula *Memorial de la política necesaria y útil restauración de la república de España y estados della y desempeño universal destes reynos*, Madrid 1600. Además de los estudios colectivos sobre los arbitristas antes citados puede consultarse el de Abellán, «El arbitrista: conciencia de la decadencia económica. 2. Un antecedente: M. González de Cellorigo» (*en Historia crítica del pensamiento español*, vol. 3, págs. 315-317).

(15) Su obra *Restauración política de España* de 1619 ha sido editada por J. Vilar (Instituto de Estudios Fiscales, Madrid 1974) que la introduce con el siguiente trabajo: «Conciencia nacional y conciencia económica. Datos sobre la vida y la obra del doctor Sancho de Moncada». Véase también Abellán, «El arbitrista: conciencia de la decadencia económica. 3. El fundador: Sancho de Moncada» (*en Historia crítica del pensamiento español*, vol. 3, págs. 318-322).

(16) *Conservación de Monarquías y Discursos políticos sobre la gran Consulta que el Consejo hizo al Señor Rey Don Felipe Tercero al Presidente y Consejo Supremo de Castilla* es el título de su más famoso tratado, publicado en 1626. Existe una edición moderna en B.A.E. (tomo XXV), Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, Madrid 1853, págs. 457-546.

(17) Su *Libro de las cinco Excelencias del Español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación*, de 1629, es un conjunto de medidas para la solución de los problemas económicos ocasionados por la despoblación.



2) El tacitismo entra en diálogo con Maquiavelo y acepta su planteamiento realista de la política, pero busca compaginar ésta con la moral, ya que la «verdadera razón de Estado» necesita ineludiblemente de la virtud moral. Los «tacitistas» acuden al autor clásico fundamentalmente para servirse de él e introducir encubiertamente algunos aspectos del maquiavelismo, o bien, porque le consideran el máximo expositor «de la realidad política tal como llega a conocerla la razón natural»¹⁹.

Entre los muchos autores que podemos incluir en esta escuela, figuran, por ejemplo, Fernando Alvia de Castro (*Verdadera Razón de Estado. Discurso político*, 1616) y Antonio de Herrera (*Discurso sobre que Tácito excede a todos los historiadores antiguos y el fruto que se saca de sus escritos*). No

cabe duda de que los más destacados tacitistas fueron Baltasar Alamos de Barrientos²⁰, Juan Pablo Mártir Rizo²¹, Joaquín Setanti²², Benito Arias Montano (*Aphorismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito*), Diego de Saavedra Fajardo²³ y Fadrique Furió Ceriol²⁴, que pasa por ser el autor más maquiavelista de todos ellos.

Como hemos ido señalando, existen trabajos y estudios de conjunto²⁵ y también otros dedicados a algunos de estos autores en particular. Sin duda, entre los más estudiados, figuran Alamos de Barrientos y Saavedra Fajardo; otros, en cambio, son casi desconocidos y sus obras no son de fácil acceso todavía²⁶, y muchas de ellas se encuentran en muy mal estado de conservación en algunas de nuestras bibliotecas universitarias.

(18) Escribió *Desengaño del rey y Apuntamientos para su gobierno* que data de 1623.

(19) Cf. Maravall, *La teoría española...*, pág. 381.

(20) Sus obras principales fueron: *Tácito español ilustrado con aforismos* (escrito en 1594 pero publicado en 1614); *Discurso al rey Nuestro Señor del estado que tienen sus Reinos y señorías y los de Amigos, y Enemigos. Con algunas advertencias sobre el modo de proceder, y gobernar con los unos, y con los otros* (1598); *Norte de Príncipes virreyes, consejeros, y emvajadores, con advertencias políticas muy importantes sobre lo particular y público de una Monarquía, fundadas para el Gobierno de Estado, y Guerra* (1603); *Suma de preceptos justos, necesarios, y provechosos en consejo de Estado* (y 9 discursos más). En la actualidad disponemos de ediciones modernas de algunas de ellas: *Aforismos al Tácito Español* (estudio preliminar de J. A. Fernández-Santamaría, CEC, Madrid 1987) y *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado* (introducción y notas de M. Santos, Anthropos, Barcelona 1990). Sobre el pensamiento de Alamos en general pueden consultarse, entre otras, las obras de M. Fernández Escalante, *El pensamiento político de Alamos de Barrientos* (Sevilla 1967) y *Alamos de Barrientos y la teoría de la razón de Estado en España* (Barcelona 1975).

(21) Entre sus obras más conocidas figuran *Norte de Príncipes* (Diego Flamenco, Madrid 1626) y *Vida de Rómulo* (Francisco Martínez, Madrid 1633). Disponemos de una edición moderna de ambas con un estudio preliminar de J. A. Maravall (CEC, Madrid 1988).

(22) Editó los *Aphorismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito, por el Doctor Benito Arias Montano, para la conservación y aumento de las Monarquías, hasta agora no impresos* (1614), cuya autoría se le otorga en ocasiones confundiendo con Arias Montano. Autor de *Centellas de varios conceptos* (1614).

(23) Entre las obras más conocidas de este autor cabe destacar en relación con la cuestión que nos interesa *Introducciones a la política y razón de Estado del rey Católico don Fernando* (1631), *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas* (1640), donde presenta la «teórica de la razón de estado», y *Corona Gótica, Castellana y Austríaca, políticamente ilustrada* (1646), donde ofrece «la práctica advertida». Todas ellas se encuentran publicadas en el volumen dedicado al autor en B.A.E., tomo xxv, Ediciones Atlas, Madrid 1947; y existen nuevas ediciones en Asociación de Bibliófilos de Barcelona, Barcelona 1984, y en Academia «Alfonso, el Sabio», Murcia 1985. Sobre Saavedra Fajardo pueden consultarse, entre otras, las obras ya clásicas de J. C. Dowling,

El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo. Posturas del siglo XVII ante la decadencia y la conservación de las monarquías (Murcia 1957), A. Joucla-Ruau, *Le tacitisme de Saavedra Fajardo* (París 1977), y M. Segura Ortega, *La filosofía jurídica y política en las 'Empresas' de Saavedra* (Murcia 1984), y F. Murillo Ferrol, *Saavedra Fajardo y la política del Barroco* (Madrid 1989 reimp.).

(24) Su más conocida obra, *El Concejo y Consejeros del Príncipe* (1559), ha sido reeditada por Henry Méchoulan (Tecnos, Madrid 1993). La obra de Furió Ceriol fue traducida al italiano en 1560, al inglés en 1570 y al latín en 1568, 1610, 1666. Sobre ella puede consultarse: J. M. de Semprún, «Fadrique Furió Ceriol, Consejero de Príncipes y príncipe de Consejeros» (en *Cruz y Raya*, 20, 1934; 32, 1935), D. W. Bleznick, «Los conceptos políticos de Furió Ceriol» (en *REP*, 149, 1966), H. Méchoulan, «Raison et altérité chez Fadrique Furió Ceriol. Philosophie politique espagnole du XVI siècle» (es la introducción de su traducción al francés del *Concejo*, publicada en Mouton, París 1973), «Furió Ceriol et Antonio López de Vega, deux hétérodoxes méconnus» (en: *Penseurs hétérodoxes du monde hispanique*, Toulouse 1974) y «Reflexiones sobre un tratado teológico-político del siglo XVI: Bonoia de Furió Ceriol» (en *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, A. Heredia Soriano, ed., Salamanca 1992).

(25) A lo largo de estas breves páginas hemos reseñado algunos de los estudios de conjunto a los que ahora podemos añadir los siguientes: J. Becker, *La tradición política española* (Madrid 1896), J. Beneyto Pérez, *Los orígenes de la ciencia política en España* (Madrid 1949), J. M. Jover, *1635. Historia de una polémica y semblanza de una generación* (Madrid 1949), J. A. Maravall, *Los orígenes del empirismo en el pensamiento político español del siglo XVII* (Granada 1947), H. Parry, *The Spanish Theory of Empire in the Sixteenth Century* (Cambridge 1940), y L. Sánchez Agesta, *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI* (Madrid 1969).

(26) Como anexo a la mi tesis doctoral (*De la razón de Estado a la razón de estado del individuo. Tratados político-morales de Baltasar Gracián (1637-1647)*, Colección de Tesis en Microficha, Valencia 1996), presenté unos apuntes bibliográficos sobre tratados de razón de Estado en España en los que intenté recoger información sobre manuscritos y ediciones desde 1593 hasta 1665.

Proyecto de investigación sobre pensadores navarros (filósofos y teólogos). Elenco de principales obras y ediciones.

Ana Azanza Elío
Pamplona



En 1992 el profesor Josep Ignasi Saranyana me propuso llevar a cabo una investigación sobre pensadores navarros. Tres años más tarde estoy en condiciones de exponer los resultados de mi trabajo, a saber, el catálogo bio-bibliográfico de pensadores navarros y la tesis doctoral en filosofía centrada en la gnoseología de Pedro de Atarrabia. El catálogo al que me refiero pretende ser un estudio global sobre los principales pensadores de todas las épocas nacidos en Navarra. Empecé con una lista de diez autores, pero a medida que avanzaba en el trabajo, descubrí otros nuevos que añadir al elenco. Por ello, la memoria reúne a 14 filósofos y teólogos, cuyas publicaciones se sitúan entre los años 1167 y 1994. Están agrupados en cuatro bloques: medievales, renacentistas, siglos XVII-XVIII y siglos XIX-XX. De cada uno de ellos examino su vida, obras y bibliografía. El proyecto busca, así, establecer la situación de las publicaciones filosóficas de los pensadores navarros.

Una vez expuestos los objetivos de mi investigación, voy a describir la metodología que he seguido para llevarla a cabo. En primer lugar, recurrí a la máxima autoridad científica en esta materia, el doctor José Goñi Gaztambide, archivero de la catedral de Pamplona, conocido por sus minuciosos trabajos sobre la historia de Navarra. El profesor Goñi es el mayor experto de la Comunidad Foral en fuentes y bibliografía referente a los autores objeto de mi estudio. Con su ayuda me ha sido relativamente sencillo localizar una a una las obras de los filósofos navarros.

Procedí a la localización de las fuentes manuscritas e impresas, con el fin de dar cuenta de estos aspectos en el trabajo. Situada cada una de las obras, intenté acceder a ellas para conocer su contenido. Al mismo tiempo, consulté los principales elencos bibliográficos españoles e hispanoamericanos para tener noticia de todas las ediciones de cada obra. Así mismo identifiqué las referencias a los autores navarros que se encuentran en obras de carácter general, como enciclopedias de pensamiento, diccionarios de filósofos, historias de la filosofía y de la teología, y diversos catálogos publicados en España y en el extranjero. Disponía ya de los medios necesarios para acceder a las principales monografías referentes a los pensadores navarros.

Vista la metodología, paso a exponer la estructura del trabajo. La memoria se divide en 14 capítulos, cada uno de ellos dedicado a un autor. Examiné sucesivamente su vida, sus obras, manuscritas e impresas, con

indicación de las bibliotecas y archivos donde las encontré, y la bibliografía. En este último apartado distingo las obras de carácter general de las monografías. El estudio de cada obra consta a su vez de dos subapartados. En el primero indico las principales ediciones y su correspondiente localización, doy cuenta también de las traducciones, y en el segundo subapartado sintetizo el contenido de la obra en cuestión.

Voy a tratar ahora sobre algunos de los resultados de la investigación que considero más interesantes. Los autores estudiados son: Pedro de París, Pedro de Atarrabia, Miguel de Ulzurrun, Sancho de Carranza, Bartolomé de Carranza, Martín de Azpilcueta, Huarte de San Juan, Martínez de Ripalda, Juan de Palafox, Joaquín de Lizarraga, Francisco de Larraga, Marín Sola, García Bacca y Juan Alfaro.

Pedro de París¹, del siglo XII, estudió en la ciudad del Sena. Su obra, *De Trinitate* se conserva en la Biblioteca de Salamanca. El manuscrito fue compuesto en el siglo XIII y lleva el número 2756. En él nombra a Pedro Lombardo. Este y otros indicios me impulsaron a formular la hipótesis de que tal vez Pedro desarrolló su magisterio en París al mismo tiempo que el autor de las *Sentencias*.

Otro medieval es Atarrabia (circa 1275-1342), quizá más conocido por los especialistas en historia de Navarra debido a su papel en la política del Reino a partir de 1328. Para el estudio de Atarrabia recurrí a las publicaciones que sobre él realizó Pío Sagüés². Entre ellas destaca la edición del *In Primum Sententiarum Scriptum* en 1974. El pensamiento de este franciscano, a caballo entre Escoto y Ockham, me impulsó a centrar mi tesis doctoral en su obra. Atarrabia se enfrenta a lo que él considera falsas interpretaciones de Duns Escoto. Algunas de las ideas combatidas por el navarro, las encontramos en la obra de Guillermo de Ockham. Los estudios que he hecho sobre Atarrabia me han llevado a concluir que no conoció la obra de Ockham, a pesar de que ambos maestros franciscanos son contemporáneos.

(1) La bibliografía sobre este autor se puede encontrar en las páginas 36-37 de mi trabajo: Ana Azanza, *Estudio bio-bibliográfico de pensadores navarros (siglos XII-XX)*, Pamplona 1994, pro manuscrito.

(2) Pedro de Atarrabia, *In Primum Sententiarum Scriptum* (ed. Pío Sagüés), CSIC, Madrid 1974. El profesor Vázquez Janeiro ha publicado también sobre Atarrabia, cfr. «Rutas e hitos del escotismo primitivo en España», en *Acta V Congressi scotistici internationalis* (ed. C. Bérubé), Roma 1984, vol. V, págs. 419-436. Así mismo J. Riesco Terrero incluye a Pedro de Atarrabia en su *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, Calatrava, Salamanca 1972, tomo IV, págs. 237-239.



En el siglo XVI destaca Miguel de Ulzurrun, jurista, cuya obra *De regimine Mundi* de 1525 se halla en la Biblioteca Nacional, donde tuve oportunidad de consultarla y obtener el microfilm. Hay otro ejemplar en la biblioteca colombina de Sevilla y en el British Museum³. Luciano Pereña publicó varios estudios sobre Ulzurrun al que cataloga como un predecesor inmediato de la escuela salmantina de derecho natural⁴. Ulzurrun realiza un impresionante esfuerzo en defensa del régimen imperial instaurado por Carlos V. Su propuesta sobre la articulación entre el poder civil y el eclesiástico reviste un gran interés, [como expuse en una comunicación que presenté en la última reunión de la SOFIME en diciembre del año pasado.]

Sancho de Carranza (circa 1474-1531) fue uno de los primeros profesores que tuvo la Universidad de Alcalá a la que se incorporó en 1510. Los manuscritos de Carranza se hallan repartidos entre la biblioteca Colombina de Sevilla, donde fue canónigo magistral, y la biblioteca Nacional de París. El opúsculo *Sobre ciertas anotaciones de Erasmo de Rotterdam* (1522) fue su primer escrito de interés. Carranza participó en el debate sobre el erasmismo, y formó parte de la comisión de expertos reunida en Valladolid en 1527 para examinar las obras de Erasmo⁵.

Martín de Azpilcueta, Doctor Navarro, (1492-1586) es autor de un célebre *Manual de Confesores* que ha sido reeditado en más de cien ocasiones en latín, castellano y portugués. El *Comentario resolutorio de usuras* de 1556 trata de manera sorprendentemente moderna el tema del préstamo a interés. Azpilcueta es consciente así mismo de que existe un mercado internacional en el que hay que establecer equivalencias entre las diversas monedas en curso. Las obras del Doctor Navarro comprenden una treintena de tratados canónicos. He localizado 14 ediciones de sus *Opera omnia*, la mejor de todas es la que se hizo en Colonia en 1616⁶. La publicación⁷ más reciente sobre Azpilcueta es la monografía editada por la Universidad de Navarra en colaboración con la Institución Príncipe de Viana en 1986.

Bartolomé de Carranza (1503-1576), conocido por el proceso inquisitorial en que se vio envuelto, es autor del *Catechismo Christiano* de 1588, conservado en el Archivo Histórico Nacional con el n° 4445. Este catecismo fue el principal motivo de la acusación de herejía. Paradójicamente, el concilio de Trento se inspiró en él para la confección

del Catecismo para párrocos vigente hasta el presente siglo. Existen manuscritos de Carranza en la Real Academia de la Historia, en la Biblioteca Nacional y en la biblioteca Valliceliana de Roma. El profesor José Ignacio Tellechea ha publicado casi un centenar de artículos sobre Carranza, además de haber editado algunos de los documentos del proceso inquisitorial⁸.

Diego de Estella (1524-1578) es autor del *Libro de la vanidad del mundo* (Toledo 1562) y de *Las Meditaciones del Amor de Dios* (Salamanca 1572). Del éxito y la acogida que tuvo el *Libro de la vanidad* dan cuenta las traducciones en todas las lenguas europeas, incluidas las eslavas y el árabe⁹. Las obras de Estella se hallan desperdigadas en media docena de bibliotecas de España, Portugal y Gran Bretaña.

Huarte de San Juan, médico, compuso *El examen de ingenios* de 1575 que resulta ser un libro de psicología. La propuesta de Huarte consiste en establecer la correspondencia entre los caracteres humanos y su disposición para determinadas profesiones. El navarro ha llegado a ser considerado un precursor de Descartes por la vertiente atomista de su pensamiento¹⁰. Existen alrededor de 80 ediciones en castellano, francés, alemán e inglés. Este libro se puede entender como un manual de orientación profesional «avant la lettre»¹¹.

En el capítulo dedicado al siglo XVII sobresale Martínez de Ripalda cuyas obras impresas se hallan en la Biblioteca de la Diputación Foral de Navarra. Fue uno de los teólogos más famosos del seiscientos, en especial por sus controversias con los bayanos. El libro más conocido de Martínez de Ripalda es *De ente supernaturali* (1634-1645), está dividido en tres tomos y

(8) J.I. Tellechea, *Fray Bartolomé de Carranza, Documentos históricos. I. Recusación del Inquisidor General Valdés*, Archivo Documental Español xviii, Madrid 1962; Id., *Fray Bartolomé de Carranza, Documentos históricos II. Testificaciones de cargo*, Archivo Documental Español xix, Madrid 1963; *Fray Bartolomé de Carranza, Documentos históricos III. Testificaciones de abonos, indirectos y tachas*, Archivo Documental Español xxiii, Madrid 1966; *Fray Bartolomé Carranza, Documentos Históricos IV: Audiencias I (1561-1562)*, Archivo Documental Español, Madrid 1975; *Fray Bartolomé Carranza, Documentos Históricos V: Audiencias II (1562-1563)*, Archivo Documental Español, Madrid 1976; *Fray Bartolomé Carranza, Documentos Históricos VI: Audiencias III*, Archivo Documental Español, Madrid 1982.

(9) Cfr. A. Azanza, *Op. cit.*, págs. 196-199. De la primera redacción existen traducciones en italiano, francés, latín, alemán, inglés (de las cuales dos son una adaptación para la iglesia anglicana), checo, polaco, flamenco. De la segunda redacción se tradujo al italiano, francés, latín, croata y árabe.

(10) E. Bullon, *Los precursores españoles de Descartes*, Madrid 1905.

(11) A. Azanza, *Op. cit.*, págs. 219 y ss.

(12) Algunos de esos títulos son: *De gratia, de auxiliis, De predestinatione, de Visione Dei, De Angelis, De voluntate Dei*.

(13) Juan de Palafox y Mendoza, *Obras completas*, Imprenta de Gabriel Remírez, Madrid 1762. En esos 14 volúmenes se han agrupado los escritos palafoxianos bajo los siguientes epígrafes: Cartas Pastorales (tomos I al III), Tratados Doctrinales (tomo IV), Tratados espirituales (tomo V), tratados místicos (VI al IX), Dictámenes Espirituales, morales y políticos (tomo X), Documentación sobre la controversia con los jesuitas de Puebla (tomo XI).

(3) J.M. Sánchez, *Bibliografía aragonesa del siglo XVI*, Zaragoza 1970, pág. 178.

(4) L. Pereña, *Misión de España en América (1540-1560)*, Instituto Franciscano de Vitoria, Madrid 1956; Id., «El concepto de Derecho de Gentes en Francisco de Vitoria», *Revista Española de Derecho Internacional*, 5 (1952), 604; Id., «Miguel de Ulzurrun. El emperador órgano y garantía del derecho de gentes positivo», *Revista Española de Derecho Internacional*, 6 (1953), 313-323.

(5) M. Bataillon, *Erasmo y España*, Fondo de Cultura Económica, México 1950, págs. 122-124, 160, 243, 247-248, 253-254, 257, 271, 361, 363.

(6) A. Azanza, *Op. cit.*, págs. 75-76.

(7) V.V.A.A., *Estudios sobre el Doctor Navarro. En el IV centenario de la muerte de Martín de Azpilcueta*, Eunsa-Gobierno de Navarra, Pamplona 1988.

en total he localizado cinco ediciones diferentes. La universidad de Salamanca conserva por su parte 15 códices inéditos de este teólogo navarro¹².

Los escritos de Juan de Palafox y Mendoza (1601-1659), obispo de Puebla y Osma, fueron recogidas en 14 volúmenes *In folio* en la edición de 1762 impulsada por Carlos III¹³. Sus obras son de orden pastoral, histórico y místico. Los manuscritos de Palafox se conservan en la catedral de Osma, en la universidad de Sevilla, el seminario de San Carlos de Zaragoza, en la Biblioteca Nacional y en la biblioteca universitaria de Valencia. En cuanto a Francisco de Larraga (1671-1724) hay que señalar que de su *Prontuario de teología moral* existen más de 40 ediciones.

En el apartado dedicado al siglo XIX destaca Joaquín de Lizarraga (1748-1835). Quiero señalar el interés de su obra escrita en el dialecto euskérico alto navarro meridional hoy extinguido. Lizarraga se vió obligado a traducir textos de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia al euskera, de ahí su alto valor filológico. De los casi 5000 folios escritos de su puño y letra sólo 400 han visto la luz pública gracias a la labor editorial de Luciano Bonaparte, Juan Apecechea y Dámaso de Inza¹⁴.

Marín Sola (1873-1932) fue profesor en las Universidades de Santo Tomás en Manila, Rosaryville y Friburgo, y Doctor Honoris Causa por la universidad americana de Notre Dame. Marín Sola publicó en 1923 su obra principal *La evolución homogénea del Dogma Católico*. De este libro he localizado cuatro ediciones una de ellas en francés publicada en Suiza¹⁵. Los manuscritos autobiográficos de Marín Sola se hallan en el Archivo universitario de Santo Tomás de Manila, universidad en la que impartió sus enseñanzas durante diez años. Juan Alfaro (1914), profesor de la Gregoriana desde 1949, es conocido por su obra de carácter teológico. También es autor de algunos escritos estrictamente filosóficos¹⁶, como *La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión*.

De García Bacca he encontrado las ediciones de 32 obras originales y una decena de traducciones al castellano de Platón, Aristóteles, Euclides y Heidegger. La obra de García Bacca resulta muy sugestiva por su manifiesto interés en aunar la profundidad del pensamiento con la belleza de la literatura. Tiene varios ejercicios literario-filosóficos sobre economía, moral y antropología. La producción filosófica de este autor está marcada por su actividad profesoral como lo demuestran obras de introducción a la filosofía y en particular a la historia de la filosofía¹⁷. La bibliografía sobre García Bacca es más bien escasa, sólo puedo señalar el número monográfico que le dedicó la revista *Anthropos* en 1992.

Para concluir esta exposición quiero hacer hincapié en lo que creo que el catálogo de filósofos navarros demuestra: la contribución de Navarra a la historia de las ideas en nuestro país. Una aportación tal vez ignorada pero no menos real si estudiamos los diversos autores de los que aquí se ha hablado. Espero que este Catálogo bio-bibliográfico de pensadores resulte de utilidad y sirva de base para futuras investigaciones interesadas en dar a conocer la producción de los filósofos y teólogos navarros.

(14) Joaquín de Lizarraga, *Ureco (gande guztietaraco platicac edo itzaldia Nafarroan, Elcano deritzan errian, bertaco vicario jaun don Joaquín Lizarragac compo du eta predicatuac*, Ignacio Ramón Baroja, Donostia 1846; Id., *Doctrina Christioaren Catechisma. I Fede Christioaren Gain*, Institución Príncipe de Viana-Euskaltzaindia, Pamplona 1979; Id., *Itzgia Doctrina Christioaren gain*, Fragmento publicado por J. Apecechea, *El Ministerio de la Palabra según Joaquín de Lizarraga (1748-1835). La obra manuscrita de un cura rural en vascuence*, Miscelánea José Zuzunegui (1911-1974) II, Vitoria 1975, págs. 98-111; Id., *Praxis vivendi agriculturalum. Praxis vivendi feminarum rusticarum*, Fragmento publicado por Apecechea, *Programa de vida cristiana en una aldea de la zona de Pamplona en el siglo XVII. Tres sermones inéditos de Joaquín de Lizarraga en euskera*, Fontes Linguae Vasconum, 7 (1975), págs. 95-127; Id., *Itzgia Orden Sagratuaren Sacramentuaren gain*, Fragmento publicado por J. Apecechea, *Un texto inédito de Joaquín de Lizarraga sobre el Sacerdocio (año 1803)*, Lekuona'tar Manuel Jaunaren Omenezko Idazki-Obilduma, Vitoria 1977, Tomo II, págs. 23-37; Id., *De Matrimonio: quid a quo...* Fragmento publicado por Juan Apecechea, *Tratado sobre el Matrimonio de Joaquín de Lizarraga*, I, Fontes Linguae Vasconum, 10 (1978), págs. 339-359.

(15) *La evolución del Dogma católico* había aparecido previamente en forma de artículos sueltos en la revista *La ciencia tomista* entre 1911 y 1923. Las ediciones en castellano son todas de la IAC y fueron publicados en los siguientes lugares y fechas: Valencia 1923, Madrid 1952 y Madrid 1963.

(16) Juan Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988; Id., *La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión*, *Gregorianum* 66(1985), 387-403; Id., «Wittgenstein ante la cuestión del sentido de la vida», *Gregorianum*, 67 (1986), 693-744.

(17) Juan David García Bacca, *Antropología y ciencia contemporáneas (curso de 10 lecciones)*, *Anthropos*, Barcelona 1983; Id., *Elementos de filosofía*, Universidad Central, Caracas 1981; Id., *Lecciones de historia de la filosofía*, Imprenta Universitaria, Caracas 1972; Id., *Historia filosófica de la ciencia*, Universidad Autónoma de México, Caracas 1963.

φñ

Proyecto Filosofía en español



Proyecto Filosofía en Español

Filosofía & Administración
Roma

Pío IX

Encíclica *Quanta cura*
Syllabus
(8 diciembre 1864)

Muy Ilustre y Reverendo Señor:

Nuestro Santísimo Señor Pío IX, Pontífice Máximo, no ha cesado nunca, movido de su grande solicitud por la salud de las almas, y por la pureza de la doctrina, de proibir y condenar desde los primeros días de su Pontificado, los principales errores y las falsas doctrinas que corren particularmente en nuestros miserables tiempos, así en sus cartas Encíclicas y Allocuciones Consistoriales, como en otras Cartas Apostólicas dadas al intento. Pero pudiendo tal vez ocurrir que todos estos actos pontificios no lleguen a noticia de cada uno de los reverendos Obispos, determinó Su Santidad que se compilase un Sílabo de los mismos errores, para ser comunicado a todos los Obispos del mundo católico, a fin de que los mismos Prelados tuviese a la vista todos los errores y perniciosas doctrinas reprobados y condenados por Su Santidad; previniéndome luego a mí que hiciese que este Sílabo impreso fuese remitido a vuestra reverencia al propio tiempo y ocasión en que el mismo Pontífice Máximo, movido de su gran solicitud por la salud y bien de la Iglesia católica y de toda la grey del Señor divinamente confiada a su cuidado, creyó deber escribir una carta Encíclica a todos los Obispos católicos. Para cumplir, por tanto, como es debido, con toda diligencia y rendimiento las órdenes del Sumo Pontífice, remito a vuestra reverencia el mismo Sílabo, junto con esta carta; aprovechando la presente coyuntura para daros testimonio de los sentimientos de mi gran reverencia y adhesión, y repetirme, besando humildemente su mano, por su muy humilde y afectuoso siervo,

G. Cardenal Antonelli. Roma 8 de diciembre de 1864

Encíclica de Nuestro Santísimo P. Pío IX, a todos nuestros Venerables Hermanos Patriarcas, Primados, Arzobispos y Obispos que están en gracia y comunión con la Sede Apostólica.

Pío Papa IX
Venerables Hermanos,
Salud y apostólica Bendición.

Con cuanto cuidado y vigilancia los Romanos Pontífices, Nuestros Predecesores, cumpliendo con el oficio que les fue dado del mismo Cristo Señor en la persona del muy bienaventurado Pedro, Príncipe de los Apóstoles, y con el cargo que les fue dado de apacentar los corderos y las ovejas, no han cesado jamás de nutrir diligentemente a toda la grey del Señor con las palabras de la fe, y de imbuirla en la doctrina saludable, y de apartarla de los pastos venenosos, es cosa a todos y muy singularmente a Vosotros, Venerables Hermanos, bien clara y patente. Y a la verdad, los ya dichos Predecesores Nuestros, que tan a pechos tomaron en todo tiempo el defender y vindicar con la augusta Religión católica los fueros de la verdad y de la justicia, solícitos por extremo de la salud de las almas, en ninguna cosa pusieron más empeño que en patentizar y condenar en sus Epístolas y Constituciones todas las herejías y errores, que oponiéndose a nuestra Divina Fe, a la doctrina de la Iglesia católica, a la honestidad de las costumbres y a la salud eterna de los hombres, han levantado a menudo grandes tempestades y cubierto de huto a la república cristiana y civil. Por lo cual los mismos Predecesores Nuestros se han opuesto constantemente con apostólica firmeza a las nefandas maquinaciones de los hombres inicuos, que arrojando la espuma de sus confusiones, semejantes a las olas del mar tempestuoso, y prometiendo libertad, siendo ellos, como son, esclavos de la corrupción, han intentado con sus opiniones falaces y perniciosísimos escritos transformar los fundamentos de la Religión católica y de la sociedad civil acabar con toda virtud y justicia, depravar los corazones y los entendimientos, apartar de la recta disciplina moral a las personas incautas, y muy especialmente a la inesperta juventud, y corromperla miserablemente, y hacer porque caiga en los lazos del error, y arrancarla por último del gremio de la Iglesia católica.

Bien sabéis asimismo Vosotros, Venerables Hermanos, que en el punto mismo que por escondido designio de la Divina Providencia, y sin merecimiento alguno de Nuestra parte, fuimos sublimados a esta Cátedra de Pedro, como viésemos con sumo dolor de Nuestro corazón la horrible tempestad excitada por tan perversas opiniones, y los daños gravísimos nunca bastante deplorados, que de tan grande cúmulo de errores se derivan y caen sobre el pueblo cristiano, ejercitando el oficio de Nuestro Apostólico Ministerio y siguiendo las ilustres huellas de Nuestros Predecesores, levantamos Nuestra voz, y en muchas Encíclicas y en Allocuciones pronunciadas en el Consistorio, y en otras Letras Apostólicas que hemos publicado, hemos condenado los principales errores de esta nuestra triste edad, hemos procurado excitar vuestra eximia vigilancia episcopal, y una vez y otra vez hemos amonestado con todo nuestro poder y exhortado a todos Nuestros muy amados los hijos de la Iglesia católica, a que abominasen y huiesen enteramente horrorizados del contagio de tan cruel pestilencia. Mas principalmente en nuestra primera Encíclica, escrita a Vosotros el día 9 de noviembre del año 1846, y en las dos Allocuciones pronunciadas por Nos en el Consistorio, la primera el día 9 de Diciembre del año 1854, y la otra el 9 de Junio de 1862, condenamos los monstruosos delirios de las opiniones que principalmente en esta nuestra época con grandísimo daño de las almas y detrimento de la misma sociedad dominan, las cuales se oponen no sólo a la Iglesia católica y su saludable doctrina y venerandos derechos, pero también a la ley natural, grabada por Dios en todos los corazones,

<http://www.uniovi.es/~filesp>



Investigaciones del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra: pensamiento hispanoamericano del siglo XVI

Carmen José Alejos-Grau
Pamplona



En otoño de 1985, por la relativa proximidad, entonces, de las celebraciones del Quinto Centenario, el Instituto de Historia de la Iglesia se propuso iniciar una línea de investigación sobre la teología latinoamericana, comenzando por el siglo XVI. Se eligió el siglo XVI, porque estaban publicadas muchas fuentes de este siglo, al menos las principales y, además, acababa de ser editado en Argentina, por Juan Guillermo Durán, el primer volumen de *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*.

Un grupo de los que entonces éramos alumnos del Dr. Saranyana nos sentimos atraídos por este nuevo programa de trabajo, de forma que pronto comenzaron las tesis doctorales, de las cuales se han publicado ya por completo o parcialmente un total de catorce tesis doctorales. En cuanto hubo los primeros resultados interesantes, pudimos iniciar nuestra participación en congresos y simposios, en los que fuimos recibidos con curiosidad y simpatía, porque se trataba de un tema inédito en Europa.

Quizá convenga referirse, ante todo, a la bibliografía sobre nuestra línea de trabajo, para explicar, más tarde, el objeto y método que hemos seguido y los proyectos que albergamos. Interesa citar, en primer lugar, un estudio del Dr. José Carlos Martín de la Hoz,¹ que colaboró cerca de diez años con nuestro Instituto, en que expone cuáles eran los objetivos que nos proponíamos al principio. Realmente eran muy ambiciosos; pero de una forma u otra, con mayor o menor profundidad, las etapas que entonces soñábamos se han ido cumpliendo. Se pretendía analizar la teología subyacente en las Leyes de Indias, las crónicas, los catecismos hispanoamericanos del XVI y en los decretos de los concilios provinciales y sínodos diocesanos de ese mismo período.

La labor realizada por nuestro Instituto durante la década 1985-1995 ofrece unos logros muy positivos que explicamos a continuación.

En 1989 se celebró un Simposio Internacional sobre *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*², cuyas actas se publicaron al año

(1) J. C. Martín de la Hoz, «Investigaciones americanistas del Instituto de Historia de la Iglesia, de la Universidad de Navarra», en *Crítica Storica*, 24 (1987) 385-389.

(2) AA. VV., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, ed. dir. por J.I. Saranyana y otros, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra («Colección Teológica» 68), Pamplona 1990, 1584 págs., 2 vols.

siguiente. Josep-Ignasi Saranyana, Antón Pazos y Primitivo Tineo fueron los directores de esta obra en que setenta y cuatro investigadores abordaron los principales temas relativos a la labor evangelizadora de la Iglesia en América: la reforma española y su sentido evangelizador, la sociedad española en los siglos XV-XVI, la Jerarquía de la Iglesia en Indias durante el primer siglo después de la conquista, el impulso evangelizador de los concilios provinciales hispanoamericanos, el influjo de las órdenes religiosas, el clero secular y los laicos en la evangelización americana, los instrumentos de pastoral, la teología americana en el siglo XVI y la vida religiosa cotidiana americana durante la Colonia.

Además de esta obra, que ha tenido muy buena acogida en los medios americanistas, porque presenta de forma complejiva los temas más importantes de la evangelización americana en el siglo XVI, se han publicado otras que abarcan, de forma más o menos general, la tarea de la Iglesia en América. En la monografía titulada *Iglesia Católica y América*³, los profesores Saranyana y Luque Alcaide relatan, en la primera parte del libro, cómo se llevó a cabo la lenta y profunda purificación de la Iglesia española, que tanto debería pesar posteriormente en América. En la segunda parte estudian con detenimiento, los métodos pastorales que se aplicaron a América, ciertamente tributarios de las experiencias evangelizadoras de las Canarias y Granada, aunque pronto presentaron características propias; y se ofrece una información somera, pero suficiente, de las características de las culturas precolombinas, la erección de las primeras diócesis, la celebración de Juntas, Sínodos, &c. hasta la recepción de Trento en América, principalmente en los Concilios III de Lima, III de México y III de Quito. En la tercera parte de esta obra se analiza la vida cristiana americana. La tesis sostenida por los autores se podría formular en los siguientes términos: el éxito del Evangelio en el Nuevo Mundo se debe fundamentalmente a que la Iglesia española abordó aquella empresa misionera después de haberse purificado por medio de una amplia y profunda reforma, anterior a la tridentina.

El profesor Ismael Sánchez Bella, en su libro *Iglesia y Estado en la América española*⁴, ha publicado por primera vez un estudio, de carácter general, sobre las relaciones Iglesia-Estado, en todo el período español. Esta monografía se inicia con una introducción sobre el regalismo indiano. Seguidamente

(3) E. Luque Alcaide-J.I. Saranyana, *Iglesia Católica y América*, Editorial Mapfre («Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo», 10), Madrid 1992, 371 págs.

(4) I. Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en la América española*, EUNSA, («Colección Historia de la Iglesia», 16), Pamplona 1990, 332 págs.

vienen las dos partes de la obra. La primera, dedicada a la actitud de la Santa Sede ante el Patronato Indiano; y la segunda, mucho más extensa, en que principalmente se analiza el regalismo del siglo XVIII. Como el autor señala, ha dejado expresamente fuera de su libro el estudio de la ingente labor misionera realizada por España en América y Filipinas; tampoco trata la labor civilizadora de la Iglesia en América; ni aborda directamente la historia del Real Patronato. Es una visión panorámica, llena de datos y bien fundamentada en los archivos. El libro analiza muchas fuentes de primera mano, manuscritas e impresas, y ofrece, además, una abundante bibliografía sobre el tema.

El profesor Primitivo Tineo ha estudiado la influencia de las directrices conciliares limenses en la Iglesia latinoamericana, en su libro *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana*⁵. Obra de síntesis, en la que expone cronológicamente y analiza sistemáticamente los principales momentos de la evangelización peruana, durante el siglo XVI. En la primera parte trata los antecedentes del tercer Concilio de Lima, y en la segunda se detiene en el examen de la labor pastoral realizada en el tercer Concilio Limense: los obispos representados, los obstáculos para su celebración, distintas convocatorias y su desarrollo en 1582. De ahí pasa a la exposición de la labor evangelizadora realizada: instrumentos de evangelización, pastoral sacramental, reforma del clero, visitas y visitadores, para terminar con una valoración general del Concilio y con un estudio de las contradicciones posteriores hasta llegar a la aprobación real y pontificia de los derechos y a su impresión en 1592.

La posible influencia del providencialismo y del iluminismo en la evangelización de América, es un tema importante en la discusión actual. Dos libros se han editado en el Instituto de Historia de la Iglesia sobre este tema. En uno de ellos, *Teología profética americana. Diez estudios sobre la evangelización fundante*⁶, el Prof. Saranyana recoge diez trabajos publicados con anterioridad, que se circunscriben a los años transcurridos entre los comienzos de la evangelización americana (1493, aunque más especialmente desde 1511) y la celebración de los concilios III Limense (1582/83) y III Mexicano (1585). Esta obra pretende rebatir dos tesis teológicas ahora muy difundidas. La primera, propugnada por un sector de la americanística francesa y anglosajona y por algunos autores adscritos a la teología de la liberación, estima que los ideales religiosos de los «Doce apóstoles» de México (desde 1524) habrían estado contaminados por planteamientos milenaristas más o menos joaquinistas. La segunda tesis discutida por el autor ha sido planteada por algunos historiadores de la liberación, según los cuales habría habido una teología profética americana de primera hora, fecunda en resultados pastorales, y ahogada por una teología posterior convencional y académica, importada de la Metrópoli. La tesis del autor podría formularse del siguiente modo: los evangelizadores que pasaron América estaban en perfecta sintonía con las tradiciones eclesásticas más antiguas y en comunión con la Santa Sede. Lo que enseñaron en el Nuevo Mundo no supuso en lo substancial-ruptura alguna con la Europa cristiana; en lo accidental, sin embargo, los evangelizadores llevaron a cabo una inculturación ambiciosa, dando lugar a un mestizaje religioso espléndido.

El otro libro sobre el providencialismo, publicado más recientemente por los profesores Saranyana y Zaballa, tiene como título *Joaquín de Fiore y América*⁷. Esta obra se inscribe en el debate que está presente en los círculos americanistas desde los años treinta, que, en parte, ya he descrito más arriba, en el párrafo anterior. En el primer capítulo se discute el supuesto influjo del Florense en los llamados «Doce apóstoles» de México. En el segundo se analiza y critica la afiliación de Francisco de Eiximenis (†1409) al joaquinismo y si éste fue el vehículo que lo transmitió a la segunda generación franciscana de México. En el tercero son estudiados iconológicamente unas pinturas cuzqueñas y sus copias, en las que figura representado el Abad Joaquín en contexto franciscano. En el epílogo se pasa revista a otros fenómenos de adscripción más o menos utópico-apocalíptica -círculos lulianos y arnaldianos- que pudieron influir en el trasplante de la Iglesia española a América. En la segunda edición se han añadido dos nuevos capítulos: uno dedicado al eremita mexicano Gregorio López y otro al dominico Francisco de la Cruz, afincado en el Perú.

El Prof. Antón M. Pazos, en *La Iglesia en la América del IV Centenario*⁸, introduce una cuestión original y rica en virtualidades acerca de qué

pasaba en aquellas Américas a finales de la pasada centuria. En este libro se contempla la evolución histórica del mapa americano, la gestión de los legados pontificios, la labor de los obispos, las dificultades sociales y políticas, la avalancha de las sectas, la masonería, la gigantesca necesidad de clero, los seminarios y, todo ello, con toda una botonadura variadísima que estimula la reflexión histórica. Analiza por primera vez, con una rica y desconocida documentación vaticana y local, la vida religiosa del pueblo cristiano latinoamericano. Evidentemente, también proporciona una buena muestra del fenómeno social, económico y político, de los movimientos de masa, corrientes de ideas y sensibilidades de la América del siglo XIX. Y, sobre todo, ofrece abundantes pistas de trabajo para llegar a un análisis adecuado de la realidad religiosa americana, apartándose de los caminos de la historia constitucional y del estudio de las relaciones Iglesia-Estado.

Debo reseñar también el opúsculo editado por el profesor Saranyana, en 1993, conmemorativo del quinto centenario del efectivo comienzo de la evangelización americana⁹. Como se sabe, los primeros misioneros pasaron a América con el segundo viaje colombino, en 1493. Conmemorando tal efemérides, el autor ha recogido tres ensayos, anteriormente publicados, y ahora corregidos y ampliados, en los que discute una serie de interpretaciones teológicas que se han dado sobre el quinto centenario, y ofrece, en los dos primeros capítulos, sus particulares tesis sobre cómo debería historiarse la vida cristiana americana. Obra de síntesis, que entra en una de las polémicas más vivas del momento. En el tercer capítulo presenta una interesante crónica de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo, octubre de 1992), en la que él intervinó como perito designado por la Santa Sede.

Finalmente una breve referencia a la monografía *Grandes maestros de la Teología*¹⁰, donde el profesor Saranyana estudia el pensamiento de tres teólogos mexicanos del siglo XVI: Alonso de la Vera Cruz, Bartolomé de Ledesma y Pedro de Pravia.

Además de estas obras de carácter general, se han realizado en el Instituto de Historia de la Iglesia otros trabajos más concretos y monográficos. En primer lugar, varias tesis doctorales sobre los primeros instrumentos de pastoral y sobre los concilios americanos, todavía no publicadas, aunque ya han sido aprobadas. Estas son las de Enrique Mira, sobre la Doctrina breve (1543-1544) de fray Juan de Zumárraga; la del uruguayo Héctor Montañés, sobre el catecismo sinodal (1576) de fray Luis de Zapata de Cárdenas; la de Eugenio Molina, acerca de la tarea evangelizadora de los laicos pasados a América, estudiada a partir de veintitrés crónicas americanas del XVI; la del filipino Manuel Gerardo Dulay, sobre evangelización e idolatría en Perú, en el siglo XVI; y, finalmente, la del argentino Diego R. Piccardo, sobre el Concilio Plenario Latinoamericano (1899).

Relaciono a continuación, por orden cronológico, las tesis doctorales sobre la evangelización americana, elaboradas en el Instituto de Historia de la Iglesia y que ya han sido publicadas:

María Graciela Crespo Ponce, ecuatoriana: *Estudio histórico-teológico de la «Doctrina cristiana» de fray Pedro de Córdoba O.P. (†1521)*¹¹. Estudia el origen de esta obra catequética, publicada en México en 1544, y reeditada también allí, en 1548, aunque ampliada y con una nueva estructura. Esta obra resulta muy interesante por su afán de inculturación, al trasladarse de las Antillas a Nueva España, y por la «dramatizaciones pedagógicas» incorporadas, que la autora ha descubierto y analizado.

José Manuel Paniagua Pascual: *La evangelización de América en las obras del Padre José Acosta*¹². Tesis publicada parcialmente, que historia atentamente las líneas de fuerza de la misionología acostiana y sus discrepancias doctrinales con la escuela salmantina.

Ana de Zaballa Beascoechea, Profesora de la Universidad del País Vasco: *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doc-*

(8) A. M. Pazos, *La Iglesia en la América del IV Centenario*, Editorial Mapfre («Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo», 13), Madrid 1992, 429 págs. Segunda edición, corregida y ampliada: Pamplona 1995, 182 págs.

(9) J.I. Saranyana, *El Quinto Centenario en clave teológica (1493-1993)*, Ediciones Eunat («Acta philosophica», 5), Pamplona 1993, 86 págs.

(10) J.I. Saranyana, *Grandes maestros de la Teología, 1. De Alejandría a México (siglos III al XVI)*, Atenas («Colección Síntesis», 7/4), Madrid 1994, 276 págs.

(11) M^a G. Crespo Ponce, *Estudio histórico-teológico de la «Doctrina cristiana» de fray Pedro de Córdoba O.P. (†1521)*, EUNSA («Colección Teológica», 58), Pamplona 1988, XXIV+199 págs.

(12) J.M. Paniagua, «La evangelización de América en las obras del Padre José Acosta», en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, XVI (1989) 395-481.

(5) P. Tineo, *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana*, EUNSA («Colección Historia de la Iglesia», 18), Pamplona 1990, 561 págs.

(6) J. I. Saranyana, *Teología profética americana. Diez estudios sobre la evangelización fundante*, EUNSA («Colección Teológica», 77), Pamplona 1991, 271 págs.

(7) J. I. Saranyana-A. de Zaballa, *Joaquín de Fiore y América*, Ediciones Eunat («Acta philosophica», 3), Pamplona 1992, 132 págs.

trinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sahagún¹³. Analiza esta obra del franciscano Sahagún, uno de los primeros misioneros de México, que, hasta ahora, había despertado justamente la atención de los etnógrafos pero no de los teólogos. Los Coloquios, tal como los conocemos, se terminaron hacia 1564 y estuvieron perdidos hasta comienzos del siglo xx. Zaballa analiza el origen y estructura de la obra, la novedad misionológica de Sahagún y el pensamiento teológico de su autor, en el ámbito que ahora llamaríamos de teología fundamental, o sea, el tema de los cuatro «fundamentos» de la evangelización americana.

La que suscribe ha realizado su tesis sobre Juan de Zumárraga y su «Regla cristiana breve» (México 1547). Autoría, fuentes y principales tesis teológicas¹⁴. La Regla fue la última obra publicada por el primer obispo de México. Aquí analizo la verdadera autoría de la segunda parte de este opúsculo (el «Tripartito»), y concluyo que es una obra de compilación. Estudio, también, algunos fragmentos de obras de diversos autores que aparecen compilados en la Regla. Mediante el examen de la doctrina sacramental que contiene dicha obra se descubre la formación teológica del primer obispo de México, de lo que concluyo que está más influida por la reforma española tridentina que por el humanista Erasmo de Rotterdam, como se ha afirmado hasta ahora. Posteriormente he publicado un trabajo, con el profesor Adeva, extendiendo el estudio a la primera parte (fundamentalmente los «Siete Documentos»), llegando a las mismas conclusiones: que se trata, toda ella, de una obra de compilación¹⁵, ajena a la influencia erasmiana.

José María Riera Sans: *La actividad pastoral de fr. Alonso de Molina (1546-1565). Una aproximación a las fuentes teológicas*¹⁶. Tesis publicada parcialmente. Se trata de un estudio sobre las influencias recibidas por Molina. Robert Ricard ha sostenido, como se sabe, que la fuente de Molina, sobre todo de sus dos catecismos, fue Ramón Lull. Riera afirma que tal influencia no puede probarse.

Daniel Restrepo, colombiano: *Sociedad y religión en Trujillo (Perú), 1780-1790*¹⁷. Un análisis social y religioso de una significativa zona del norte del Perú en las vísperas de la emancipación, que muestra la implantación real de la Iglesia en los habitantes -criollos, mestizos, indios,...- del territorio. Se basa en una amplia documentación tomada de la visita realizada por el conocido obispo Martínez Compañón a su diócesis, y en otros muchos documentos conservados en varias decenas de archivos locales.

Raimundo Romero Ferrer: *Estudio teológico de los catecismos del III Concilio Limense (1584-1585)*¹⁸. En este libro se estudia detenidamente la catequesis en el Perú en el siglo xvi; en concreto, la tarea pastoral realizada por el III Concilio Provincial de Lima, celebrado en esta ciudad en 1582 y 1583. La obra consta de dos partes claramente diferenciadas. La primera es una larga introducción histórico-biográfica y descriptiva, analizando las circunstancias ambientales y la vida de José de Acosta y de santo Toribio de Mogrovejo, protagonistas destacados de aquella asamblea conciliar. La segunda parte se centra en el análisis de la estructura y el contenido de los catecismos limenses, siguiendo una división temática de los artículos del Símbolo.

Jaime F. Bravo Cisneros: *La diócesis de Quito en el siglo xvi. El tercer Sínodo quitense*¹⁹. Aquí se estudia sistemáticamente por vez primera este Sínodo, que casi podría equipararse, por su estructura e influencia posterior, a un concilio provincial. Fundamentalmente se analizan las denuncias proféticas que se recogieron en sus actas.

En otro orden de cosas debo referirme a algunas investigaciones todavía en curso o apenas recién terminadas. El Prof. Ildefonso Adeva ha revisado la edición crítica de la *Regla cristiana breve* de Juan de Zumárraga, realizada

por José Almoyna y publicada en 1951 (Ed. Jus, México). El trabajo²⁰, patrocinado por el Gobierno Vasco, ha aportado muchas sorpresas, corrigiendo y mejorando notablemente la edición crítica anterior. La profesora Luque investiga sobre las cofradías vascas en América en el período colonial, centrándose especialmente en sus actividades religiosas, asistenciales y educativas. Ha publicado recientemente un estudio sobre la cofradía de Aránzazu²¹.

Finalmente el profesor Saranyana acaba de editar un trabajo²² en el que analiza el interés que reviste para todo tipo de historiografía, sobre todo la mexicana y la peruana, una investigación como la que llevamos a cabo. Este texto fue leído en sesión extraordinaria de la Academia mexicana de la Historia, dedicada especialmente a homenajear al insigne historiador mexicano Silvio Zavala.

Por último analicemos el objeto y método de nuestro trabajo, cuando abrimos nuestra línea de investigación, en 1985, el objeto estaba perfectamente delimitado a priori en cuanto su contenido material, pero al avanzar en nuestro trabajo, nos dimos cuenta que no resultaba tan fácil delimitar qué es «teología», para poder separarlo de lo que no es teología; o si, en otro supuesto, el concepto de teología resultaba un género con varias especies. Por ejemplo: ¿es teología el sustrato ideológico de las cartillas y catecismos, o es simplemente karisma o anuncio del mensaje cristiano? Si esto es teología, ¿qué es entonces la especulación de los profesionales que dan clases en los centros superiores de estudios teológicos, existentes desde el siglo XIII en Europa y desde el XVI en América?

De esta forma llegamos a la conclusión de que había que hablar de dos tipos de teología, que hemos llamado, respectivamente, «teología profética» y «teología académica».

Pronto, muy pronto, fuimos criticados por haber adoptado esta nomenclatura, pues algunos historiadores y teólogos latinoamericanos, adscritos o próximos a la teología de la liberación habían elegido la misma o parecida terminología para referirse a las fuentes del siglo XVI, pero con un sentido diverso. Ellos entienden que lo propio de la teología profética es la denuncia de los abusos de la época. La demás teología sería inauténtica o de circunstancias y, por lo tanto, de escaso valor. Además, siempre según tales autores, entre ambas teologías habría habido una oposición dialéctica, hasta el extremo de que la teología profética o de denuncia habría sido aniquilada por la otra teología, practicada por los teólogos supuestamente vendidos a las estructuras eurocentristas y de poder.

Esta coincidencia terminológica con algunos miembros de CEHILA y con otros investigadores latinoamericanos, lejos de suponer un inconveniente, supuso una importante ventaja. Primero por la polémica sobre la decisión que habíamos adoptado; en segundo lugar, porque ya teníamos un «partner» en la investigación, el cual, a pesar de las discrepancias de fondo con nuestro equipo, manifestadas en cuestiones terminológicas, llevaba a cabo trabajos de indudable interés, de los que podíamos beneficiarnos en todo o en parte.

Pasemos ahora al método. Nuestro método de trabajo es fundamentalmente especulativo, pues nos interesan las ideas contenidas en las fuentes. Lo cual no obsta para que de vez en cuando hagamos alguna incursión en la crítica literaria, sobre todo cuando se juzga sobre la autoría de una obra del XVI (por ejemplo, al estudiar las obras del obispo Juan de Zumárraga) y sobre las interpolaciones que se detectan en algunos manuscritos, como el de Pedro de Pravia o en el manuscrito del *Directorio para confesores* del III Concilio Mexicano, de 1585, que ha analizado Luis Martínez Ferrer²³.

Como culminación de estos estudios, en 1994, el Instituto de Historia de la Iglesia decidió abordar dos proyectos de síntesis: un manual de Historia de la Iglesia y otro de Historia de la Teología Latinoamericana que están en proceso de elaboración.

(20) Fray Juan de Zumárraga, *Regla cristiana breve*, edición crítica y estudio preliminar de Ildefonso Adeva, prólogo de Josep-Ignasi Saranyana, Ediciones Eunat («Acta Philosophica», 7), Pamplona 1994, cxvii+314 págs.

(21) E. Luque Alcaide, *La cofradía de Aránzazu en México (1681-1799)*, Ediciones Eunat («Colección Historia de la Iglesia», 25), Pamplona 1995, 405 págs.

(22) J.I. Saranyana, «La Historia de la Teología en la investigación sobre los orígenes de la nacionalidad americana», en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 38 (1995) 147-155.

(23) L. Martínez Ferrer, *El sacramento de la Confesión en el III Concilio Mexicano (1585). El Directorio para confesores y penitentes de Juan de la Plaza*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1995, pro manuscrito. Cfr. sobre esta tesis doctoral y redactada por su autor, una reseña en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 5 (1996) 519-526.

(13) A. de Zaballa Beascochea, *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sahagún*, EUNSA («Colección Teológica», 65), Pamplona 1990, 280 págs.

(14) C.J. Alejos-Grau, *Juan de Zumárraga y su «Regla cristiana breve» (México 1547). Autoría, fuentes y principales tesis teológicas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra («Colección Teológica», 76), Pamplona 1991, 285 págs. Hay otra edición de este libro a cargo del Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, Vitoria 1991, 243 págs.

(15) I. Adeva-C.J. Alejos-Grau, «Fuentes de inspiración de la Regla cristiana breve de Fr. Juan de Zumárraga OFM», en *Archivum Franciscanum Historicum*, 85 (1992) 77-98.

(16) J.M. Riera Sans, «La actividad pastoral de fr. Alonso de Molina (1546-1565). Una aproximación a las fuentes teológicas», en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, xix (1991) 473-532.

(17) D. Restrepo, *Sociedad y religión en Trujillo (Perú), 1780-1790*, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, Vitoria 1991, 2 vols.

(18) R. Romero Ferrer, *Estudio teológico de los catecismos del III Concilio Limense (1584-1585)*, EUNSA («Colección Teológica», 79), Pamplona 1992, 347 págs.

(19) J.F. Bravo Cisneros, «La diócesis de Quito en el siglo xvi. El tercer Sínodo quitense», en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, xxv (1994) 73-152.



Moral económica en *Suma de tratos y contratos* de Fray Tomás de Mercado: estado actual de la cuestión

Sergio Lucio Torales
México/Salamanca



El título «Moral económica en *Suma de tratos y contratos* de fray Tomás de Mercado» corresponde al proyecto de tesis doctoral que en el área de Filosofía estoy realizando. Debido al poco tiempo que llevo trabajando el tema, en ésta ocasión presentaré a grandes líneas la situación en la que se encuentra el estudio

de la vida y obra de éste insigne dominico hispano-mexicano y los objetivos que pretendo alcanzar en este proyecto. El trabajo lo realizaré apoyándome en la bibliografía consultada y seguiré, en la exposición, un orden cronológico.

I. Estado general de la vida y la obra de Tomás de Mercado.

1. Estado actual de la biografía de Mercado

En 1950 Oswaldo Robles expresaba, refiriéndose a Tomás de Mercado, que «pocos datos son los que tenemos de la vida de este fraile ilustre». ¹ En efecto, los únicos datos que se tenían, no sólo hasta la fecha señalada por Robles, sino hasta 1970, año en que aparece la obra de Daniel Ulloa, eran los de Dávila Padilla. Dávila Padilla menciona en tres ocasiones a fray Tomás de Mercado. La primera es cuando habla del padre fray Alonso López, muerto en 1558. ² La segunda referencia es la más importante y es la que más citan los autores posteriores para darnos noticias de la vida y la obra de Mercado ³ y, la última alusión es cuando hace referencia a los religiosos de la provincia de Nueva España que escribieron libros ⁴. Los datos que nos proporciona Dávila se pueden resumir de la siguiente manera: Mercado fue Lector en el convento en 1558; era un hombre de mucho ingenio; fue discípulo, en el convento,

de Pedro de Pravia; afirma que escribió en Sevilla el libro de *Tratos y contratos*, aunque no menciona la edición de Salamanca; las principales resoluciones fueron sacadas en las disputas y argumentos de Santo Domingo de México; Mercado estudió en el convento, no en la Universidad; también compuso la *Lógica y Argumentos*; no menciona la fecha de su retorno a México, sólo señala que cuando volvía a honrarlo, una enfermedad se lo llevó a las vistas del puerto de San Juan de Ulúa en 1575.

La obra de Ulloa vino a completar, en parte, algunas incógnitas e imprecisiones de la vida de Mercado como: sus años de estudio y formación religiosa, el desarrollo de la vida religiosa al interior del convento, el claustro de profesores que integraban el Estudio, los requisitos que tenían que cubrir los frailes para ir accediendo a las distintas etapas de la vida religiosa y su vida docente como Lector en Artes, desde 1558 hasta el curso 1562-1563, fecha en la que se embarcó para España.

En 1987 aparece un artículo dedicado exclusivamente a la biografía de Mercado. En este escrito, Lázaro Sastre ⁵ recoge los datos de Dávila Padilla, de Ulloa y, en base a la consulta de archivos y otros documentos, reconstruye, en buena medida, la biografía de Mercado. Sin embargo, aún quedan interrogantes por resolver e hipótesis por confirmar, tales como: fecha de nacimiento; orígenes familiares; el paso al Nuevo Mundo; su edad y fecha de ingreso a la orden dominicana; reconstruir el currículum de estudios, tanto en Nueva España como en España; aclarar la fecha y lugar en que se graduó de Maestro en Teología; su actividad pastoral y docente en el convento dominicano de la Nueva España y en la universidad de santo Tomás de Sevilla, y corregir las imprecisiones que se han cometido

(5) Lázaro Sastre, «Nuevas aportaciones a la biografía de Tomás de Mercado», en *Los dominicos y el Nuevo Mundo*, Sevilla 1987 (Actas del I Congreso Internacional).

(6) Algunos autores afirman que Mercado nació en 1500, como Alejandro A. Chafuen, *Economía y ética. Raíces cristianas de la economía del libre mercado*, Rialp, Madrid 1992, pág. 31; otros que fue en el año de 1523 como Antonio Ibarquengoitia, *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos*, Porrúa, México 1989, pág. 25; finalmente, otros se inclinan por el año de 1530, como Nicolás Sánchez Alborno en el estudio preliminar a la obra de Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, vol. I, Madrid 1977, pág. x, &c.

(7) Nicolás Antonio, *Biblioteca hispano nova*, tomo II, Madrid 1788, págs. 469-470 y Wilhelm Weber, *Geld und zins in der spanischen sp̄tcholastik*, Münster 1962, pág. 16, señalan que Mercado nació en Nueva España.

(1) Oswaldo Robles, «Fray Tomás de Mercado, traductor de Aristóteles y comentarista de Pedro Hispano en la Nueva España del siglo XVI», *Revista de Filosofía* (México), año IX (1950), págs. 544-545.

(2) Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, Editorial Academia Literaria (reproducción en facsímil de la de 1625), México 1955, pág. 237.

(3) *Ibid.*, pág. 587.

(4) *Ibid.*, pág. 653.

a lo largo de la historia. Algunos de estos errores son: su fecha de nacimiento⁶; su origen sevillano; &c.⁷.

2. La obra y sus ediciones

La primera edición de la obra fue en Salamanca en el año de 1569⁸. Posteriormente, la Suma se reimprimió corregida y aumentada en Sevilla en los años de 1571⁹, 1573¹⁰ y 1587¹¹. Todos los estudiosos de Mercado mencionan las reimpresiones de 1571 y 1587, pero no la de 1573 que totalmente desconocida hasta el momento. La edición de 1569 fue traducida al italiano por Pietro Maria Marchetti en Brechia en 1591. Recientemente se ha vuelto a reeditar la Suma en dos ocasiones. La primera fue editada y preparada por Restituto Sierra Bravo en Madrid en 1975¹² y la segunda por Nicolás Sánchez Albornoz en Madrid en 1977¹³. Es de notar que estos dos autores se preocupan, sobre todo, por los temas económicos.

3. Situación de la vida y la obra a lo largo de los siglos

La influencia de la obra de Mercado se hizo notar rápidamente en el ámbito de la Teología Moral en los teólogos del último período del siglo XVI y primera mitad del XVII. Su presencia se encuentra en los grandes tratados de Teología Moral, en las obras del Arte de los contratos y en los Manuales de confesores¹⁴. En términos generales, el libro es citado en relación con los cambios, el comercio, la tasa del trigo y la esclavitud.

La importancia de la obra de Mercado llega hasta la primera mitad del siglo XVII. Lugo (1642) es el último teólogo que la cita y a partir de esta fecha el escrito queda prácticamente olvidado. Pero, tal vez el olvido no sea del todo cierto si tenemos en cuenta que es a través de Lessio (1554-1623) como el pensamiento escolástico español se transmitió a Hugo Grocio y éste, a su vez, difundió dichas ideas a Pufendorf y Turgot y a la Escuela Escocesa compuesta por Hutchenson (1694-1746), Adam Smith (c.1723-1790) y Ferguson (1725-1816). Si esta afirmación es correcta, faltaría investigar el peso específico que ejerció Mercado en los denominados fundadores de la ciencia económica.

A finales del siglo XIX, la obra de Mercado pasa de ser preocupación de teólogos y filósofos, a ser preocupación de los economistas, principalmente. Colmeiro lo cataloga dentro de los economistas españoles¹⁵. Pero, es a partir del siglo XX cuando la obra es, propiamente, estudiada desde el punto de vista de la economía ya que ven en ella aportaciones interesantes al análisis económico.

En 1928, André Sayous hablando de las numerosas e interesantes obras españolas sobre los cambios, destaca en primer lugar la Suma de Mercado. Dice al respecto: «en el primer rango es preciso poner el Tratado, de Tomás de Mercado, la más importante de las publicaciones sobre España y América, durante la segunda mitad del siglo XVI.»¹⁶

A partir de las referencias que Sayous hace a la Suma, un numeroso grupo de economistas se ocupará de ella. La lista está integrada por franceses, austriacos, ingleses, españoles, norteamericanos, alemanes y,

(8) Un ejemplar de esta edición se encuentra en la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca, con la signatura topográfica: 1/17168.

(9) Ejemplar en la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca, signatura: 1/2240.

(10) Un ejemplar se encuentra en la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca con el número de signatura: 3-115-B/14.100.

(11) Número de colocación: 1/17074-BGUS.

(12) Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, edición preparada por Restituto Sierra Bravo, Editora Nacional, Madrid 1975 (Clásicos para una Biblioteca Contemporánea).

(13) Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, 2 vols., Edición a cargo de Nicolás Sánchez Albornoz, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Hacienda, Madrid 1977.

(14) Los tratados de Teología moral son: Luis de Molina (1593), *De iustia et iure*, Maguncia 1614; Domingo Bañez (1594), *De iure et iustitia decisiones*, Salamanca 1594; Pedro de Aragón (1596), *De iustitia et iure*, Lyon 1596; Fernao Rabelo (1608) y Juan de Lugo (1642), *De iustitia et iure*, en *Opera Omnia*, 7 vols., Venecia 1751 (en especial el vol. 2: «De contractibus in communi et in particulari»). Los manuales son: Bartolomé de Albornoz (1573), *Arte de los contratos*, Valencia 1573; Luis López (1594), *Tractatus de contractibus et negotiationibus*, Lyon 1594; Manuel Rodríguez Lusitano (1594), *Suma de casos de conciencia con advertencias muy provechosas para confesores*, Salamanca 1594. Pedro de Ledesma (1603), Antonio Diana (1629, 1636-1656), Andrés de la Madre de Dios.

(15) Manuel Colmeiro, *Historia de la economía política española*, tomos I-II, Imprenta de Cipriano López, Madrid 1983; *Biblioteca de los economistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII*, prólogo de Javier Márquez, UNAM, México 1983.

(16) Citado por Restituto Sierra en Tomás de Mercado, *Suma de Tratos y contratos*, Editora Nacional, Madrid 1975, pág. 9.

muy recientemente, por argentinos y mexicanos. En términos generales, las menciones a la obra están en relación con los temas de industria, comercio, monopolios, remesas, precios, banca, ferias, intercambios, mohatas, censos, metales preciosos y su duración, &c. En el centro de todas estas referencias se encuentran la teoría cuantitativa del dinero y la formulación de la teoría del tipo de cambio basada en la paridad del poder adquisitivo.

En menor escala, la obra va a ser considerada por teólogos y filósofos. Caben destacar, en el campo de la teología moral, el artículo de Pedro M^a Abellán¹⁷ y en filosofía el de Mauricio Beuchot¹⁸. Así mismo, no dejará de ser registrada por historiadores de diversas disciplinas, bibliógrafos y catalogadores a lo largo de la historia. Sin embargo, todos estos estudios sobre la vida y la obra de Mercado distan mucho de presentarnos una visión completa y profunda de su pensamiento y dejan, como diría Pedro M^a Abellán «campo abierto para futuras investigaciones»¹⁹. Creo que la constatación de este hecho, obtenido de la revisión bibliográfica, es suficiente para que amerite un trabajo de tesis doctoral que hasta el momento no se ha realizado.

II. Líneas generales de nuestro Proyecto

Por lo anteriormente expuesto quedan muchas tareas por realizar en torno a la vida y la obra moral de Tomás de Mercado. Entre las tareas que quedan aun pendientes podemos enunciar las siguientes: completar su biografía para no incurrir en más imprecisiones; presentar un estudio detallado de las distintas ediciones señalando sus semejanzas y diferencias; investigar la influencia que ejerció Mercado en los denominados fundadores de la Economía Política; analizar los calificativos que sobre el dicho autor se han emitido tanto en el ámbito de la Filosofía como de la Economía. En Filosofía lo han catalogado como un tomista ortodoxo y seguidor, en parte, del nominalismo; en Economía lo han clasificado como mercantilista.

Así mismo, profundizar en las relaciones mercantiles entre el Nuevo y el Viejo Mundo; la trata de esclavos; &c. Pero, sobre todo dar a conocer de manera amplia y clara la vida y la obra moral de este ingenioso Sevillano, como atinadamente lo llamara fray Luis de León en la censura que hizo de la Suma. De estos planteamientos podemos extraer los objetivos de nuestra investigación.

1. Objetivo general: Dar a conocer la vida y la obra moral de fr. Tomás de Mercado haciendo énfasis en la relación tan estrecha entre Filosofía Moral y Economía y el significado que tuvo para los hombres del siglo XVI.

2. Objetivos específicos:

- Contribuir a un mayor conocimiento de nuestro siglo XVI Hispano y Novohispano desde el punto de vista de la Filosofía Moral y Económica.

- Dar a conocer la vida y la personalidad de este autor en los aspectos que aún no han sido investigados.

- Ofrecer un estudio crítico de uno de los filósofos hispano-mexicano más importante del siglo XVI que supo ofrecer, en su momento, una guía para el comportamiento moral y económico.

- Analizar la influencia que su obra ha causado en los fundadores de la Economía Política.

- Analizar la obra desde el punto de vista de la Filosofía Moral y establecer sus nexos con sus predecesores.

Finalmente, el marco teórico de referencia será el tomismo profesado en la Escuela de Salamanca en el que los aspectos económicos formaban, sin problema alguno, parte de la moral. La actividad económica era un laboratorio de problemas a los que debían dar respuesta los teólogos moralistas del siglo XVI. De esta manera, la economía cuestiona a la moral y, viceversa, la moral interpela a la economía y exige que vele sobre las conciencias de sus agentes económicos. Este modelo ya no se da en la actualidad. Los economistas rechazan la normatividad de la moral y los filósofos se distancian cada vez más de éste gran laboratorio de problemas morales que suscita dicha disciplina.

(17) Pedro M^a Abellán, «Una moral para comerciantes en el siglo XVI. Significación de la Suma de Fr. Tomás de Mercado en la historia de la Teología Moral», *Miscelánea Comillas*, 15-16 (1951), págs. 81-137.

(18) Mauricio Beuchot, «La justicia en Tomás de Mercado», ponencia presentada en el IX Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana (Salamanca 1994), en prensa.

(19) Pedro M^a Abellán, *op. cit.*, pág. 84.



Huarte de San Juan: Vida y obra en el contexto político y religioso de la España del Siglo XVI

José Javier Biurrum Lizarazu
Salamanca



En primer lugar voy a comenzar adelantando que el primer problema con el que me topo en mi investigación sobre Huarte es una cuestión de método.

En el mes de septiembre del año 1995 asistí a un congreso sobre Huarte que se celebró en Baeza (ciudad en la que el autor vivió la mayor parte de su vida). Y este congreso, dirigido por Guillermo Serés (quien en el año 1989 realizó -a mi juicio- la mejor edición del *Examen de ingenios* que existe), este congreso -decía- se caracterizó por dos cosas. En primer lugar, porque la mayoría de los conferenciantes no eran especialistas en Huarte, sino, más bien, estudiosos de la época en general, por lo que prácticamente no fue apuntado ningún dato novedoso sobre el autor.

En segundo lugar, hubo, especialmente, dos conferenciantes que llegaron a profundizar sobre la obra de Huarte. Estos fueron Domingo Yndurain y Jean-Pierre Etienne. Estos participantes sí que ofrecieron una visión novedosa sobre Huarte, que se podría resumir en los siguientes términos: El *Examen de ingenios* no es para nada un libro de ciencia; Huarte es un autor medieval, escolástico, apologeta de la Contrarreforma y reacio a cualquier tipo de reforma religiosa. Con lo cual, y al margen ya de las conferencias, ambos profesores me llegaron a decir que Huarte era un personaje que les caía muy antipático.

El motivo de esta antipatía y, en definitiva, de esta concepción del autor, está, precisamente, en la metodología utilizada para estudiar la obra de Huarte.

Estos investigadores leen la obra de Huarte al pie de la letra, atendiendo únicamente a su discurso interno, a lo explícito del texto, y dejando de lado las circunstancias de la obra. Y estas circunstancias -por todos sabidas- no son otras que las del escritor de la época que escribe ante la amenaza inquisitorial (y, en efecto, su obra apareció en los índices de libros prohibidos, y fue expurgada en buena medida).

Por tanto, no es de extrañar que una lectura tal de Huarte dé lugar a antipatías, sobre todo, teniendo en cuenta que si leemos el *Examen* al pie de la letra nos topamos con continuas contradicciones internas.

Todo esto lo adelanto no como mera anécdota, sino para dejar claro que mi investigación sobre huarte va a partir de otros presupuestos metodológicos. Voy a ir al texto huartiano atendiendo no sólo a aquello que en él queda explícito, sino, sobre todo, a lo que tras el texto puede quedar implícito.

Esta temática la desarrollé ampliamente en mi tesina *La concepción del ingenio en Huarte de San Juan* (Salamanca, julio de 1994). Y creo que cuando Huarte reforma su edición expurgada del *Examen* (la cual será editada póstumamente) no acepta de buena fe los 'consejos' inquisitoriales (como apuntaron los citados conferenciantes), sino que Huarte sigue en sus trece. Continúa perseverando en la corporeidad del entendimiento y en la negación del libre albedrío; y creo que de esto no puede haber lugar a dudas.

Soy consciente de que esta metodología lleva consigo el problema de los límites. ¿Hasta qué punto puede el investigador decir que cuando Huarte 'dice...', en realidad 'quería decir...'? Quizá entonces alguien diga que este proceder está más cerca de la literatura que de la historiografía. Pero creo que hay ciertos casos claros, como es el de Huarte, en los que el autor escribe con una especie de camisa de fuerza, y se hace necesario indagar e incluso 'figurar' o imaginar las posibilidades del texto.

Siendo, pues, consciente de la dificultad de esta tarea, lo que estoy haciendo es figurar ciertas hipótesis sobre el autor y tratar de que éstas coincidan tanto con las líneas generales del texto, como con los datos biográficos del autor. Se trata, por tanto, de no ceñirme únicamente al texto, sino de compaginarlo con el contexto.

La importancia que metodológicamente le otorgo al contexto hace que la primera tarea sea el estudio minucioso de los pocos datos biográficos que los investigadores de Huarte nos han ofrecido. Y, por costoso que sea, esta tarea requiere una vuelta a indagar en las fuentes originales y especialmente en los archivos.

He comenzado por el principio, esto es, por el origen familiar de Huarte. El motivo de ello es dar respuesta a la pregunta: ¿por qué la familia de Huarte emigra de Navarra a Baeza? Creo que si se consigue dar respuesta a esto, conseguiríamos comenzar a delimitar el contexto próximo a Huarte.

El padre Iriarte nos remite al licenciado Juan de Huarte, que bien pudo ser el abuelo paterno de Huarte, vecino, también, de San Juan del Pie del Puerto y Alcalde de la Corte Mayor del Reino de Navarra. Este dato podría ser significativo y decidí comprobarlo en el Archivo General de Navarra. (Por otro lado, tengo que decir que la referencia que nos da Iriarte es incorrecta. El caso es que parece ser que Iriarte copió mal el nombre del escribano: no se trata de Vergara, sino de Ugarra, y por insignificante que pueda parecer este dato lo cierto es que difícilmente el investigador podrá acceder a dicho documento a no ser que le asista la fortuna o la ima-



ginación, como ocurrió en mi caso.) Entonces, una vez encontrado el documento, pensé que un Alcalde de la Corte Mayor tendría que aparecer en otros archivos. Y que era importante saber qué rey dio el cargo a dicho alcalde y qué rey lo destituyó del mismo (porque en el documento que cita Iriarte se dice que fue destituido con el fin de sustituirlo por un alcalde castellano).

Y encontré que dicho Juan de Huarte fue nombrado alcalde por Fernando el Católico, con fecha de 17 de diciembre de 1512.

Este dato es inquietante porque, precisamente, en esa fecha San Juan del Pie del Puerto y la Baja Navarra ya no están bajo dominio castellano, sino que habían sido reconquistados por el legítimo rey navarro Juan de Labrit.

No quiero adentrarme más en este tema que, realmente, es complejo. Pues en esta época Navarra, y más concretamente la Baja Navarra (y su capital San Juan del Pie del Puerto) fue un hervidero de luchas y cambios políticos, de conquistas y reconquistas. Sin embargo, como muestra de que el tema puede dar mucho de sí, quiero adelantar que descubrí otro documento del año 1509 (esto es, antes de la conquista de Navarra) en el que los Reyes Navarros Don Juan de Labrit y Doña Catalina nombran Ujier del Consejo y Corte Mayor a un tal Johan Huarte. Asimismo, precisamente, en el año 1518, vuelve a aparecer un pago a dicho ujier Juan de Huart.

¿Significa esto que dicho Huarte estuvo jugando a dos bandos, de ujier cuando el ejército navarro recuperaba la Baja Navarra, y de alcalde cuando ésta estaba bajo el dominio castellano?

Quizá fuera así, y posiblemente pudo ser éste el motivo por el que la familia de Huarte fuera, al final, vista con recelo por ambos bandos y, tras la muerte del alcalde Huarte, algunos de sus hijos decidieron dejar aquellas tierras.

Estoy indagando todavía más datos que pudieran dar luz sobre esta cuestión. Pero, de momento, aunque no nos podamos pronunciar con rotundidad sobre la causa de la emigración de la familia Huarte, sí que de estos datos se puede extraer una conclusión no poco significativa:

Si Huarte, como parece ser, era nieto de tal licenciado Huarte, que poseía tan notable cargo en la Corte ¿cómo se le puede atribuir la condición de judío converso?

Desde que Américo Castro le adjudicara a Huarte esta condición (por el simple hecho de que en su libro Huarte hace una -por otro lado inaudita- defensa del médico judío) prácticamente la totalidad de los estudiosos de Huarte han perseverado en atribuirle esta condición de cristiano nuevo.

Pues bien, si Huarte perteneció a la familia que acabamos de ver, parece ser muy difícil que se le pueda atribuir esta condición.

Pero aún hay más. Existe un dato del que nadie se ha percatado y que guarda relación con el contexto que estamos tratando.

Los judíos de Navarra, especialmente los de Tudela (población en la que existía el mayor foco), resistieron siempre a la conquista de Castilla. El motivo es claro: en Navarra no se había puesto en marcha la maquinaria inquisitorial contra los judíos, ni existía el decreto de expulsión. Cuando la familia de Huarte emigra de la Baja Navarra, ésta ha quedado ya independiente del Reino de Castilla y pasa a ser el nuevo Reino de Navarra. Por tanto, ¿cómo es posible que una familia de judíos decida emigrar a tierras en donde saben que van a sufrir persecución?

Yo creo que éste es el principal argumento para descartar ya de una vez esa atribución de la condición judía que se le hace a Huarte.

Baste este botón de muestra para hacer ver por donde voy a dirigir mi investigación sobre Huarte. Y a continuación cito los pasos que pretendo seguir:

1) Voy a intentar extraer de los archivos y fuentes originales toda la información sobre Huarte.

2) Voy a compaginar este tipo de datos externos a la obra con los datos internos.

3) Esto me va a permitir, por un lado, negar algunas de las conclusiones que sobre el autor se han venido manteniendo. Y, por otro lado, y esto es más significativo, abrir nuevas alternativas de interpretación del autor y su obra, pero más a modo de hipótesis, de posibilidades, que de conclusiones.

Voy a mencionar una de estas posibilidades en las que estoy trabajando, y, por sorprendente que parezca, se trata de una lectura calvinista de la obra de Huarte. Aquí no voy a citar los motivos que a ello me han llevado. Y voy a adelantar que en absoluto nunca podré llegar a afirmar con rotundidad que Huarte fuese calvinista. Simplemente pretendo mostrar que hay ciertos datos inquietantes, que están ahí, y que figurándolos y dándoles un cierto orden podrían apuntar a esta consideración.

Por último, y volviendo al tema de la metodología, quiero plantear una pregunta al auditorio de curtidos investigadores:

Con este tipo de autores; de los que apenas existen datos biográficos; de los que vivieron en un tiempo relativamente lejano y en un contexto conflictivo; de los que, como es el caso de Huarte, sólo nos queda una obra también conflictiva, llena de contradicciones internas, que esta obra es, además, un texto cargado de experiencias, en el que vida y obra están unidas...; entonces -como decía- con este tipo de autores ¿es posible proceder del modo que he indicado, construyendo y figurando posibilidades, más que llegando a verdaderas conclusiones definitivas?

El problema que se plantea es que este modo de proceder queda bastante próximo a la literatura, o, por decirlo en terminología huartiana, el problema es que aquí juega un papel importante la imaginativa (y esto, quizá, pueda no parecer adecuado a la hora de hacer rigurosa historiografía).

Pero, si por el contrario, nos ceñimos al sentido literal del texto, entonces nos quedamos con el Huarte medieval, escolástico, contrareformista y contradictorio que consideraba el profesor Yndurain. Y, leyendo el *Examen*, el sentido común o la intuición le dicen a uno que eso no es Huarte.



Artículos

Sobre Miguel de Molinos

Mercedes Álvarez González
Oviedo



Miguel de Molinos nace en la localidad de Muniesa, perteneciente a Teruel, cerca de la provincia de Zaragoza. Fue bautizado el 29 de junio de 1628. A los dieciocho años se traslada a Valencia, gozando de un beneficio de la iglesia de San Andrés que correspondía a los jóvenes munisianos emparentados con su fundador, D. Bernardo de Murcia, y continua sus estudios en el colegio de San Pablo, dirigido por los jesuitas.

En 1649 recibe la orden del subdiaconado, en 1651 es diácono y al año siguiente presbítero. Oposita entre 1655 y 1660 en dos ocasiones a la penitenciaría del colegio del Corpus Christi fundado por San Juan de Ribera, fracasando en ambas. Aunque era tratado como doctor, no esta claro donde consiguió el mencionado título. En 1662 lo encontramos inscrito en la escuela de Cristo¹, y al año siguiente recibe el encargo de ir a Roma con un doble motivo, por una parte hacer de postulador de la causa de beatificación de Jerónimo Simón de Rojos, y por otra sustituir al Arzobispo de Valencia en la visita Ad Limina. Los años transcurridos desde su llegada a Roma hasta la publicación de su obra más conocida, la *Guía Espiritual*, son más bien sombríos y poco conocidos, si bien Miguel de Molinos es cada vez más escuchado en la sociedad italiana (en 1671 ingresa en la Escuela de Cristo en Roma, donde llevo a ser superior).

En 1675 se publica la que se convertirá en su obra más famosa, la *Guía Espiritual que desembaraza el alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*, precedida de una carta de un amigo, San Juan de Santa María, titulada «El que lo saca a la luz». La *Guía* aparece primero en español y poco más tarde en italiano, con un sin fin de aprobaciones por parte de teólogos, clérigos e incluso clasificadores de la Inquisición.²

En 1675 se publica la que se convertirá en su obra más famosa, la *Guía Espiritual que desembaraza el alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*, precedida de una carta de un amigo, San Juan de Santa María, titulada «El que lo saca a la luz». La *Guía* aparece primero en español y poco más tarde en italiano, con un sin fin de aprobaciones por parte de teólogos, clérigos e incluso clasificadores de la Inquisición.²

(1) Hermandad fundada por San Juan Bautista Feruzo en 1653 en Madrid, que se multiplicó rápidamente por España y América. Admitían sacerdotes y seglares.

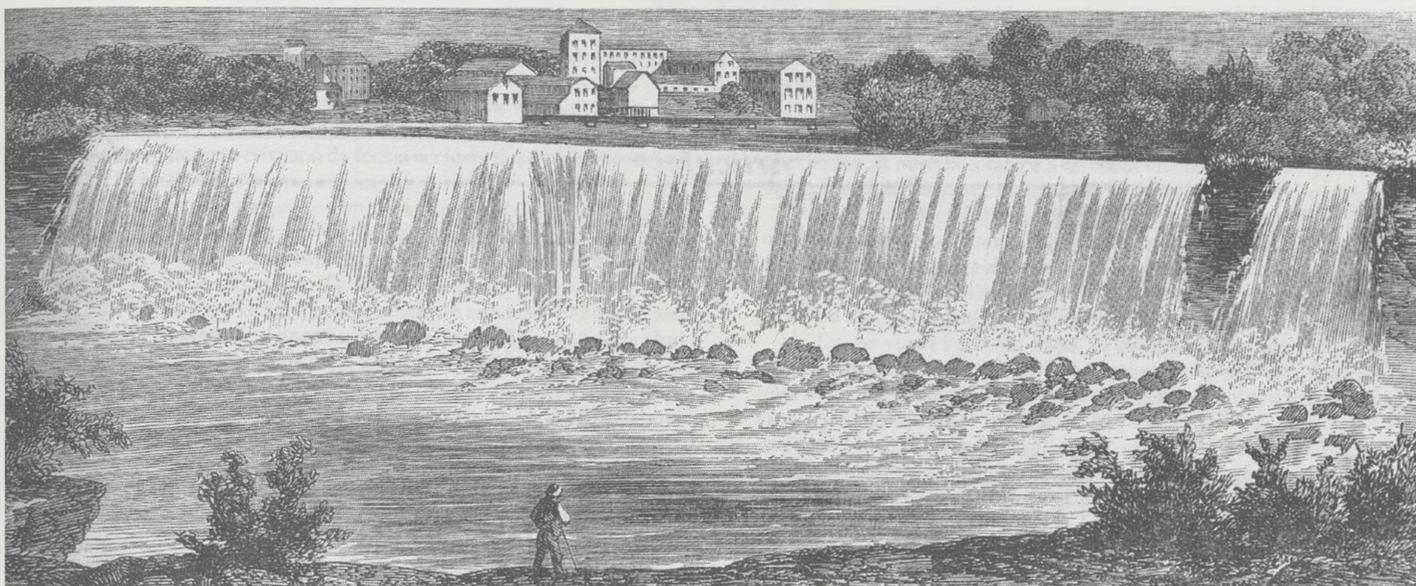
(2) Entre las firmas ilustres que encontramos en la publicación de la *Guía* están el arzobispo Fr. Martín Ibañez, trinitario calzado, calificador de la Inquisición española y doctor por Alcalá, Fr. Francisco de Bolonia, calificador del Santo Oficio, Fr. Domingo de la Santísima Trinidad, calificador de la Inquisición Romana, Fr. Francisco de Jerez predicador real, P. Martín de Esparza jesuita y catedrático de teología en Salamanca, calificador de la inquisición de Valladolid, Fr. Diego de Jesús trinitario descalzo, procurador general de la provincia de España, y por último cono colofón, el maestro del Sacro Palacio Fr. Raimundo Capirucchi, dominico en aquel entonces, y con el tiempo Cardenal.

La *Guía* tuvo una gran acogida en toda Europa, siendo traducida rápidamente a otras lenguas. En Italia se reedita muy pronto en Roma, Venecia y Palermo. En 1680 sale a la luz otra obra de Molinos, la *Defensa de la contemplación*, donde existen frecuentes referencias a San Juan de la Cruz (místico ortodoxo); por esa misma época acaba también su «Scioglimento» o Resolución, donde sale al paso de las críticas hechas a la *Guía*.

El Cardenal Albizzi, dos años antes de ser detenido Molinos, entrega un informe al Santo Oficio, sobre el movimiento quietista en Italia, en el mismo ya aparece el nombre de Miguel de Molinos. El 18 de Julio de 1685, a los diez años de haberse publicado la *Guía*, Molinos es apresado por corchetes del Santo Oficio. La noticia conmociona a la sociedad italiana, y en gran medida a la europea, teniendo un especial eco en el seno del pietismo alemán. Tras dos años de investigaciones se concluye una sentencia: Molinos es condenado a cárcel perpetua y prohibido su libro, la *Guía Espiritual*, que pasa a engrosar el *Índice*. En la Iglesia de Santa María Sopra Minerva se hace pública la sentencia, Molinos pide perdón y lee su abjuración. Poco después el Papa Inocencio XI publica la bula *Caelestis Pastor*, en la que se condenan sesenta y ocho proposiciones de Molinos, quien muere sin llegar a salir de su celda de Roma, pronto se cumplirán los trescientos años, el 28 de diciembre de 1696.

A partir de la condena molinosismo y quietismo tienden a ser utilizados como sinónimos, incluso en las actas de la inquisición (según recoge Henry C. Lea). Pero no es sencillo entender la virulencia de la persecución a Molinos. Al condenarle no sólo se arremetía contra el quietismo, sino contra la mística en general. Nos encontramos además con entremezclados intereses políticos que planeaban sobre la Roma del momento: por una parte su amigo el prologuista de la *Guía*, Fray Juan de Santa María, defendía las pretensiones austriacas a la corona española; por otra, el denunciante ante el Santo Oficio, Cardenal d'Estrées, era representante personal de Luis XVI. En suma: intereses políticos, alejamiento de una ortodoxia que parecía poner en peligro una estructura eclesial que se sentía amenazada, al no dejar papel alguno entre el orador y el objeto de la experiencia mística, rivalidades de jesuitas y dominicos contra carmelitas, &c., están detrás de la condena de Molinos.

Los doscientos años siguientes a la primera edición de la *Guía* ésta fue reeditada, sobre todo en ambientes no católicos, como modelo a seguir desde variadas actitudes confesionales. Mientras, la ortodoxia católica aplicaba a Molinos la ley del silencio, o se limitaba a recordarle como peligroso hereje y heterodoxo («uno de los libros menos conocidos y menos



leídos del mundo, aunque de los más citados», decía don Marcelino de la *Guía*). No deja de ser interesante advertir que la mayor parte de las reediciones españolas durante este siglo lo han sido para vindicar precisamente al perseguido y al olvidado, que era recuperado «desde fuera»: la edición de Urbano en la *biblioteca orientalista*, la de Ovejero en la *biblioteca de filósofos españoles*, las «progresistas» reediciones efectuadas en el tardofranquismo por Juan Cueto y José Ángel Valente, &c. «Desde dentro», sobre todo tras los años del Concilio Vaticano II, es curioso advertir un cambio de actitud hacia la figura de Molinos por parte de quienes se mantienen fieles a la ortodoxia de Roma, abriéndose camino una tendencia que procura «rebautizar» a Molinos, aceptar al místico heterodoxo, restar importancia a la tesis de la contemplación no adquirida que se defendía en la *Guía*, y punto de fricción importante con la mística ortodoxa representada por San Juan de la Cruz (en esta línea toda la labor de José Ignacio Tellechea o Eulogio Pacho).

Nuestra tesis doctoral, en curso de realización, parte de la constatación de la renovada actualidad con que se desarrollan en el presente corrientes de muy diverso tipo que suelen encontrar en Molinos el símbolo y referente. Pero no pretendemos, para poder entender la insistente presencia del interés por Molinos, ni hacer un ajuste de cuentas con el quietismo desde la mística, la teología o la iglesia católica (ni por supuesto desde ninguna otra variación más o menos protestante), en una suerte de «pelillos a la mar»; ni reducirlo al sociologismo, a la psicología (las sociedades actuales son tan despersonalizadas que el sujeto busca el refugio interior) o a la antropología llamada existencial, la que nos habla de la incertidumbre del miedo a la nada, de la angustia..., desde la que algunos han querido ver en Molinos incluso el guía espiritual adecuado (según María Zambrano) para explicar tanta complejidad.

Tendremos presentes, sin duda, los análisis y las consideraciones que en torno al quietismo se ofrecen desde muy diversos campos categoriales. Pero, conscientes de que estos saberes particulares no agotan la capacidad de análisis sobre una tradición tan rica, atravesada constantemente por ideas que los entrecruzan, procuraremos aplicar otro tipo de racionalidad, la filosófica, a la hora de reconstruir el significado histórico y la actualidad de Miguel de Molinos y del quietismo.

Ediciones en español de la *Guía Espiritual*

1675 Miguel de Molinos. *Guía Espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior*, impresa en Roma por Miguel Hércules en 1675.

1676 Miguel de Molinos. *Guía Espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contempla-*

ción y el rico tesoro de la paz interior, impresa en Madrid por Sanz en 1676.

1677 Miguel de Molinos. *Guía Espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior*, impresa en Zaragoza por Lanaja en 1677.

1685 Miguel de Molinos. *Guía Espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior*, impresa en Sevilla por López en 1685.

1911 Miguel de Molinos, *Guía Espiritual*, por Rafael Urbano, Biblioteca Orientalista, Imprenta Juan Torrents y Coral, Barcelona 1911, 200 págs. Prólogo 1-23 págs; Proemio 35-44 págs; texto 45-196; índice 197-200.

1935 Miguel de Molinos, *Guía espiritual*, por Eduardo Ovejero y Mauri, Biblioteca de Filósofos Españoles, Imprenta Galo Sáez, Madrid 1935, 194 págs. Prólogo 1-31 págs, texto 32-190 págs, índice 191-194.

1974 Miguel de Molinos, *Guía Espiritual, precedida de treinta y tres proposiciones heréticas sobre Miguel de Molinos por Claudio Lendínez*, Biblioteca Júcar, Madrid (mayo) 1974, 221 págs. (Treinta y tres proposiciones heréticas, págs. 7-56; Notas, 57-60; Introducción: *El que lo saca a la luz al lector sincero*, por Fray Luis de Santa María, pág. 61; *Guía espiritual al que leyere*, págs. 62-69; Proemio, págs. 73-220; Índice, pág. 221).

1974 Miguel de Molinos, *Guía Espiritual*. Notas y ensayos de José Ángel Valente, Rescate textual, Barral editores, Barcelona (marzo) 1974, 331 págs. (Nota preliminar, págs. 7-8; Ensayo sobre Molinos, págs. 11-54; Texto, págs. 55-252; Índices, págs. 325-331).

1976 Miguel de Molinos, *Guía Espiritual*, Edición crítica, introducción y notas de José Ignacio Tellechea Idígoras, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española (Colección «Espirituales Españoles», Serie A, tomo 23), Madrid 1976, 447 págs. (Introducción, págs. 15-85; texto págs. 87-375; Notas, apéndices, índices págs. 377-447).

1977 Miguel de Molinos, *Guía Espiritual*. Introducción de Santiago González Noriega, Editora Nacional (Biblioteca de la Literatura y del Pensamiento hispánicos), Madrid 1977, 254 págs. Introducción, págs. 7-38; Cuadro cronológico, págs. 39-40; Obras de Miguel de Molinos, págs. 40-41; Bibliografía, págs. 42-44; Texto, págs. 47-254; Índice, pág. 257).

1989 Miguel de Molinos, *Guía Espiritual y Fragmentos de la Defensa de la Contemplación*, Alianza Editorial (Libro de Bolsillo), Sección Clásicos, Madrid 1989, 240 págs. (Anotaciones preliminares, págs. 7-24; Texto, págs. 25-174; Defensa de la contemplación, fragmentos, págs. 179-240; Índice, págs. 243-249).



Baruzi, Maritain, Morel: tres lecturas acerca de la mística Sanjuanista

Simona Langella
Salamanca



En lo que respecta a la lectura filosófica de Juan de la Cruz en la primera mitad del siglo XX, los tres estudiosos más importantes bajo esta perspectiva son Baruzi, Maritain y Morel.

Baruzi ha sido el primer estudioso que ha dado una interpretación filosófica de Juan de la Cruz. Su libro, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*¹, publicado en París en el año 1924, suscitó una vasta polémica². En general, se le acusaba de haber reducido la contemplación a una pura función del conocimiento³. Intelectuales como Laberthonnière, Blondel y Maritain, refutaron su interpretación de la mística sanjuanista en términos neoplatónicos⁴. Ciertamente, aunque la interpretación de Baruzi resulte criticable, no se puede, sin embargo, dejar de reconocerle el mérito de haber abierto una nueva perspectiva en el campo de los estudios sanjuanistas⁵. Como afirma

(1) Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, París 1924 (2ª ed., 1931). La obra de estudioso francés ha sido recientemente traducida al español: Jean Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid 1991. Es de destacar que el importante prólogo a la segunda edición de 1931, donde Baruzi respondía a las críticas suscitadas de la primera edición de su obra (1924), ha sido arbitrariamente omitido.

(2) La obra está dividida en cuatro partes: en la primera Baruzi afronta el problema de la integridad y de la autenticidad de los escritos sanjuanistas; en la segunda reconstruye con fuentes inéditas una biografía del Santo. En la tercera, el estudioso francés afronta, en cambio, la relación entre experiencia y doctrina, mientras que en la cuarta concluye con una síntesis doctrinal. Como subraya José Manuel Martín Portales, la división de la obra revela el presupuesto metodológico de Baruzi: «concebir la experiencia del místico Doctor como una totalidad interrelacionada en la que no es posible deslindar la experiencia interior de su manifestación escrita ni de su biografía concreta.» Cfr. José Manuel Martín Portales, «Jean Baruzi y el problema de la experiencia mística», en *San Juan de la Cruz*, 11 (1993), pág. 132.

(3) José Sánchez de Murillo informa que «Las primeras voces críticas contra Baruzi se alzaron ya dentro de la *Sociedad Francesa de Filosofía*, cfr. *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (París, mai-juin, 1925)». José Sánchez de Murillo, «El pensamiento fundamental de la fenomenología moderna en la doctrina mística de San Juan de la Cruz», en *San Juan de la Cruz*, 6 (1990), pág. 16. Este artículo ha sido publicado con algunas modificaciones, no hechas por el autor, aunque con el título: «La estructura del pensamiento de San Juan de la Cruz. Ensayo de interpretación fenomenológica», en AA.VV., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, págs. 297-334.

(4) En 1931 será publicada la segunda edición de la obra del estudioso francés, el cual revisó su texto en algunos puntos pero sin renunciar a la perspectiva precedente.

(5) Cfr. André Bord, «Lecturas filosóficas de San Juan de la Cruz en Francia», en AA.VV., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Valladolid 1993, vol. III, pág. 205.

Martín Portales: «No nos equivocamos al decir que Jean Baruzi es, posiblemente, el autor más citado del sanjuanismo contemporáneo. Su reflexión ha tenido amplísimas repercusiones en prácticamente todos los campos de análisis, abriendo caminos que se han transitado [...] a lo largo de este siglo XX. Sería imposible sintetizar esas repercusiones o dar una bibliografía, siquiera en español, de los autores que han formado, profundizado o enlazado su propio pensamiento con las grandes intuiciones del autor francés.»⁶

Pero adentrémonos más detalladamente en la interpretación del estudioso francés. Baruzi, puesto que cree en una metafísica de carácter intelectual, resuelve la experiencia del místico español en una purificación igualmente intelectual. Para él, Juan de la Cruz pretende conducir al hombre hacia la trascendencia de la propia naturaleza, a través del conocimiento puro, que brota de la incesante destrucción de todos los datos perceptibles. Para el estudioso francés, esta experiencia, de hecho, es cristiana, pero es una combinación, una síntesis, que tiene lugar entre aquello que esencial y necesariamente depende de la mística y aquello que depende del cristianismo: «El alma desnuda y el Dios sin modo se combinan aquí con el alma tocada de la gracia mística y con el Dios en tres Personas distintas del cristianismo teológico. [...] Esta síntesis se realiza en él [sc. Juan de la Cruz] con más intensidad quizá que en ningún otro místico católico, porque al intenso amor de un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, se une la adhesión pura a la divinidad esencial, a la 'Deidad' y, aunque el término no figure en su lengua, a lo Uno.»⁷

Para Baruzi, por tanto, tal esfuerzo tiene lugar sólo accidentalmente dentro del cristianismo, y va más allá del cristianismo mismo.⁸

Desconociendo la esencia misma de la mística de Juan de la Cruz, no sorprende en absoluto que Baruzi la relacione con la mística de Plotino y que crea que, independientemente de todo problema de influencia, Juan de la Cruz enlaza con el neoplatonismo⁹.

(6) José Manuel Martín Portales, «Jean Baruzi...», en *San Juan de la Cruz*, 11 (1993), pág. 132.

(7) Jean Baruzi, *op. cit.*, pág. 640.

(8) Cfr. Jean Baruzi, *op. cit.*, pág. 246.

(9) Jean Baruzi, *op. cit.*, págs. 641-642. A propósito del influjo del neoplatonismo sobre San Juan de la Cruz, juzgo extremadamente equilibradas estas palabras de Santiago Guerra: «Va quedando cada vez más claro que San Juan de la Cruz es la expresión más sublime de una mística específicamente cristiana en la que el propio neoplatonismo heredado de místicos anteriores fue transformado por una visión radicalmente teologal trinitaria del proceso espiritual, cuyo término es una contemplación que, lejos de ser neoplatonicamente intelectualizada, es vivida como purificación de la fe, la esperanza y el amor y como unión con Dios a través de ellas, como "noticia amorosa" y contacto entre el centro más íntimo del

En esta perspectiva intelectualista, el amor termina por ser simplemente un medio para acceder al único y verdadero conocimiento de lo Absoluto, perdiendo así el significado y la primacía que Juan de la Cruz le había asignado dentro de su sistema¹⁰. Baruzi, por lo tanto, no ha descifrado el verdadero significado de la mística sanjuanista, que no se desarrolla en el pensamiento cristiano de forma accidental, sino que hunde sus raíces directamente en este pensamiento¹¹.

En el mismo año en que se imprimía la segunda edición de la obra de Baruzi, Maritain publicaba un artículo sobre Juan de la Cruz en la revista francesa *Etudes Carmelitaines*¹², reeditado el año siguiente en París en su obra *Distinguer pour unir. Les degrés du savoir*¹³.

De la lectura de Maritain se desprende, de manera evidente, la preocupación por su parte de demostrar cómo la doctrina de Juan de la Cruz no se separa de la posición filosófica tomista. Apelado por esta preocupación suya, el filósofo neotomista distingue un saber especulativamente práctico y otro prácticamente práctico. El primero regula los actos humanos de manera especulativa, con la pura inteligencia. Este saber especulativamente práctico conoce ahora de forma teórica cosas que no sólo se explican sino que se hacen. El saber prácticamente práctico, por el contrario, asigna las reglas próximas a las acciones, organizando todo según las exigencias del acto concreto. Maritain puede afirmar, así, que «con relación a la acción por excelencia que es la pasión de las cosas divinas y la unión contemplativa con Dios, no hay sólo una ciencia especulativamente práctica, que es la ciencia del teólogo, sino también una ciencia prácticamente práctica que no se ocupa tanto en decirnos qué es la perfección cuanto en llevarnos a ella [...]. En esta ciencia práctica de la contemplación Juan de la Cruz es maestro.»¹⁴

El filósofo francés concluye, así, que el discurso tomista se despliega en el primer tipo de saber, mientras que el sanjuanista se articula en relación al segundo tipo de saber, y que las diferencias palpables entre los dos autores reconducen a los diversos planos sobre los que sus respectivos discursos se colocan.

Llegando a tales conclusiones, sin embargo, Maritain parece olvidar que la vida mística no se despliega sólo en el orden de la acción, sino que incluye tanto la acción como el pensamiento, puesto que abarca al hombre en todas sus modalidades¹⁵.

hombre y de la Trinidad.» Santiago Guerra, «San Juan de la Cruz y la Teología mística en el siglo XX», en AA.VV., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Valladolid 1993, vol. III, pág. 187. No se puede, en cambio, negar un influjo del neoplatonismo en el místico español, por ejemplo, a través de la obra del Pseudo-Dionigi, pero no es necesario olvidar, insisto en ello, que tal influjo viene a través de una tradición eminentemente cristiana.

(10) Así se expresa acerca de la interpretación del estudioso francés Martín Portales: «Tengo la seguridad de que si Baruzi no hubiese estado tan atado a su educación filosófica habría llegado a comprender a San Juan de la Cruz como nadie le ha comprendido en este siglo. Su capacidad intuitiva lucha contra su propia racionalidad [...]. La obra del francés pone en evidencia la grandeza y limitación de una metodología estrictamente racional [...]. En suma, no creo que el más grave hándicap de Baruzi fuese su agnosticismo, sino más bien su racionalismo.» Cfr. José Manuel Martín Portales, «Jean Baruzi...», pág. 131.

(11) Maritain, a este respecto, se dirige a Baruzi con estas palabras: «el justo que usted describe no vive de la fe. Tal teópata no sufre las cosas divinas, sino un ataque de Sorbona. La contemplación de los santos no está en el plano de la metafísica sino en el de la religión. Esta suprema sabiduría no depende del esfuerzo del intelecto en busca de la perfección del saber, sino del don del hombre entero en busca de una rectitud perfecta respecto a su fin.» Jacques Maritain, *Distinguir para unir o los grados del saber*, Buenos Aires 1968, págs. 30-31.

(12) Cfr. Jacques Maritain, «Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation», en *Etudes carmelitaines*, 16 (1931), págs. 61-109.

(13) El capítulo VIII de la segunda parte de la obra está totalmente dedicado a Juan de la Cruz, así como la conclusión general, titulada «Todo y nada», y los apéndices ocho y nueve.

(14) Jacques Maritain, *op. cit.*, pág. 497. Además de la preocupación de eliminar los contrastes doctrinales existentes en algunos puntos entre Santo Tomás y Juan de la Cruz, como por ejemplo en el caso de la división de las potencias del alma, Maritain se preocupa también, como especifica Federico Ruiz, «de encontrar a la teología espiritual un campo específico y un patrón, que justificaran su existencia como ciencia autónoma». Cfr. Federico Ruiz, *Introducción a San Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, Madrid 1968, pág. 289. Así, para reafirmar su idea, el filósofo neotomista intenta limitar cualquier autoridad en el campo teológico al místico español. Viendo incluso en San Juan de la Cruz sólo un director espiritual, y atribuyendo a sus escritos un valor exclusivamente pedagógico, privándolos de todo significado ontológico. Ahora bien, como observa Ruiz, «no hay fundamento para establecer esta neta distinción entre guía espiritual y doctor, entre carácter teológico y finalidad pedagógica [...]. La finalidad "dirección" influye en la forma de expresión, en ningún modo descarta el contenido dogmático y teológico». Cfr. Federico Ruiz, *Introducción...*, págs. 289-290.

(15) Cfr. Georges Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, París 1960, vol. II, pág. 30. Morel con su obra quiere afirmar el valor ontológico del sistema sanjuanista.

Tratándose de una experiencia global, la vida mística reasume en sí misma el aspecto práctico tanto como el especulativo del hombre, y no puede coincidir únicamente, por esto, ni con el saber especulativo ni con el práctico¹⁶. El propio Juan de la Cruz afirma que, mientras la teología escolástica conduce al conocimiento de la verdad divina, por el contrario, la experiencia mística conduce a un conocimiento por amor, en el cual las diversas realidades no solo se conocen sino que, juntamente, «se gustan»¹⁷.

En conclusión, puede decirse que la interpretación del filósofo neotomista deja poco espacio al pensamiento del místico español. De hecho, una lectura tan rígidamente tomista como la de Maritain, aunque en general no traiciona el pensamiento de Juan de la Cruz, es reductiva en relación con algunas temáticas originales del pensamiento sanjuanista¹⁸.

De nuevo en París, en 1960, se publicaron, en tres volúmenes, la obra de Morel *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*¹⁹. El primer volumen, subdividido en dos libros, contiene un prefacio a la obra al que sigue un apartado biográfico que ocupa todo el primer libro. El segundo libro, a su vez dividido en dos partes, trata en la primera de ellas acerca de la obra sanjuanista bajo la perspectiva textual, y en la segunda desarrolla algunos temas fundamentales de esta obra. El segundo volumen también se divide en dos libros, de los cuales en el primero, «La structure du mouvement phénoménal», se subraya cómo el movimiento místico sanjuanista parte de la negatividad cognoscitiva para llegar a la plenitud del conocimiento mismo. El segundo libro, «La structure de la vie mystique», afronta, en cambio, ya desde un punto de vista más estrictamente teológico, el problema de la estructura de la vida mística.

El tercer volumen, al fin, afronta de manera magistral el problema del símbolo, para concluir con algunos capítulos sobre las diversas etapas del itinerario del alma hacia Dios.

Aunque no se le puede dejar de reconocer cierto valor a la obra de Morel y a su interpretación en términos idealistas de Juan de la Cruz, queda todavía en duda la certeza, expresada por el estudioso francés en su amplia introducción, de poder establecerse un diálogo fecundo entre la filosofía contemporánea y el sistema del místico español. El riesgo es, en efecto, el de caer en un concordismo ingenuo, que puede impedir la comprensión de la auténtica estructura subyacente al sistema sanjuanista.

Morel, partiendo del presupuesto de que la inquietud metafísica y la mística se sitúan bajo el mismo plano, se esfuerza en demostrar cómo las motivaciones del pensamiento de Juan de la Cruz, Espinosa, Kant y Hegel son las mismas: la nostalgia de la realidad, de la cosa en sí, de lo Absoluto, de Dios²⁰.

Ahora bien, esta nostalgia de lo Absoluto, que efectivamente se hace patente en las obras de estos pensadores, ¿puede considerarse como un elemento verdaderamente suficiente para instituir un diálogo entre estos últimos y Juan de la Cruz?²¹

En lo que concierne, pues, más específicamente a su lectura de Juan de la Cruz en clave idealista, Morel se defiende afirmando que el movimiento a través del cual lo Absoluto se presenta en la realidad finita es, desde otro punto de vista, el mismo movimiento por el cual el sujeto humano puede penetrar en el reino de lo Absoluto²². Además, como la muerte es para Hegel la negación a través de la cual el individuo debe pasar para conocer lo Absoluto como tal, del mismo modo la muerte es en Juan de la Cruz pasaje obligado para entrar en el reino de Dios²³.

El problema, ahora, es si esta idea de lo Absoluto verdaderamente se interpreta unívocamente en Hegel y en el místico español²⁴.

(16) A este respecto escribe Morel: «Nous avons déjà indiqué l'incohérence et la partialité d'une position qui creuse un fossé entre science et expérience, et ne parvient pas à percevoir que la Réalité n'est ni de l'ordre de la théorie ni de l'ordre de la pratique.» Morel, *op. cit.*, vol. II, pág. 270.

(17) Cfr. Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, en *Obras Completas*, Madrid 1988, pág. 583.

(18) Puede observarse, de hecho, que Maritain no comprende el papel que juega la memoria en la mística sanjuanista. Cfr. André Bord, «Lecturas filosóficas de San Juan de la Cruz en Francia», en AA. VV., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Valladolid 1993, vol. III, pág. 206.

(19) Los tres libros de la obra de Morel se titulan, respectivamente, *Problématique*, *Logique*, *Symbolique*.

(20) Morel hace referencia específicamente a la «nostalgie du mystère des choses». Cfr. Georges Morel, *op. cit.*, vol. I, pág. 15.

(21) Cfr. Bernardo María de la Cruz, «Búsqueda de la realidad a través de la experiencia mística sanjuanista. En torno a la obra de Georges Morel», en *Revista de Espiritualidad*, 24 (1965), págs. 96-104.

(22) «[...] le mouvement par lequel l'Absolu se présente dans la Réalité finie, ou, sous un autre point de vue, le mouvement par lequel l'individu humain pourra pénétrer dans le Royaume de l'Absolu.» Georges Morel, *op. cit.*, pág. 27.

(23) Cfr. Georges Morel, *op. cit.*, pág. 103.

(24) Cfr. Bernardo María de la Cruz, *op. cit.*, pág. 103.



Artículos

Gracián hoy¹

Alfonso Moraleja
Madrid



a búsqueda de paralelismos entre el Barroco y nuestra época actual resulta más que sospechosa. Se quiere ver en la cultura barroca, parece ser que en virtud de un inconsciente estructural, no sólo ya el antecedente claro de la cultura contemporánea -algo que hasta cierto punto estaría justificado-, sino el movimiento cultural contemporáneo por antonomasia. Se cree que el Barroco es un movimiento cultural moderno porque se hace una lectura moderna del Barroco. Parafraseando a Adorno diríamos que se ve el pasado en el presente en razón de ver el presente en el pasado. El involucionismo ideológico y la justificación que se hace del presente en esta controversia, curiosamente, tienen poco que ver con la polémica entre antiguos y modernos mantenida en la cultura del Barroco. La sensualidad renacentista y la crisis de valores que hereda el Barroco, y que éste acentúa, conviven con un retorno del aristocratismo y un trascendentalismo medieval. La tensión que sufre el hombre del Barroco, sometido al enfrentamiento entre el plano mundano y el religioso, poco tiene que ver con las tensiones que sufre el hombre contemporáneo. La compartimentación ideológica que nuestras disciplinas proyectan hacia el pasado sólo nos permiten ver -en razón de una disonancia histórica- aquellos elementos intelectuales similares a los nuestros. El ámbito autónomo de la política, por ejemplo, que surge con Maquiavelo -y al que se oponen encarnizadamente todos los tratadistas e intelectuales del barroco español-, se diferencia claramente de la independencia con que goza en nuestros días la política con respecto a la religión. No se busca lo que de contrarreformista pueda tener la cultura del Barroco, sino casi exclusivamente el carácter efímero de la misma, es decir, aquello con lo que más nos sentimos identificados.

A la hora de tratar la cultura del Barroco, se ha encontrado aquello que se buscaba: el carácter mundano, pragmático y mercantil de nuestro presente. No queremos decir que estos elementos no existan en el Barroco, ni mucho menos. Ahora bien, conviene asignarles el lugar apropiado, de lo contrario, no dejarían ver otros aspectos no menos importantes que con ellos convivieron en su día.

Gracián, paradigma de pensador barroco, no escapa a las interpretaciones sesgadas de este período. Giuseppe Patella en *Gracián o della*

perfezione ha visto con acierto la polaridad interpretativa de la que Gracián es víctima: se habla de él desde dos planos aparentemente independientes: el humano y el divino; si se pone el acento en el primero «se legitima un fundamento esencialmente antropológico de la moral graciana, justificando así una autonomía de la moral fundada exclusivamente sobre el plano de la experiencia humana»; si, por el contrario, se hace hincapié en el plano divino, parece que se quiere avalar «una visión del hombre graciano sometido completamente al plano de la trascendencia»². Las dos visiones son sólo verdaderas en su unidad. De la estructuración de ambas depende una visión más acertada de la obra de Gracián.

Nuestra edición

Gracián hoy tiene en principio dos partes: la primera de ellas única por orden cronológico una serie de artículos traducidos y publicados con anterioridad en diversos números de la revista *Cuaderno Gris* (exceptuando el artículo de Herman Iventosch, traducido y publicado por primera vez ahí); la segunda parte se compone de un conjunto de colaboraciones inéditas que, aún constituidas como apéndices, no son algo meramente accesorio, sino verdaderas prolongaciones de esa primera parte. Justificamos ahora brevemente el porqué de las traducciones y colaboraciones que aparecen en el volumen.

El artículo de Victor Bouillier («Baltasar Gracián y Nietzsche») establece la relación entre Gracián y Nietzsche en su sitio. Muchos autores, con distinto acierto, han llevado a cabo la tarea de relacionar estas dos figuras: Azorín, Eckertz, Coster, Rouveyre, Mele y Pelegrín son solo algunos de ellos; no obstante, el artículo de Bouillier sigue siendo la referencia obligada para esa cuestión. Siguiendo el precepto de Gracián «¡Nunca exagerar!», evita los paralelismos excesivos a los que la moderna crítica hermenéutica nos tiene ya tan acostumbrados. Las curiosas afinidades que Gracián y Nietzsche presentan tanto en la forma como en el contenido, no deben impedirnos ver las grandes diferencias que existen entre ellos.

El artículo que presentamos de Spitzer («Los nombres propios en Gracián») es una variación (con muy pocos cambios) de su «'Betlengabor', une erreur de Gracián? (Note sur les noms propres chez Gracián)». Spitzer muestra como la utilización de los nombres propios en apelativos

(1) Resumen de la Introducción a *Gracián Hoy* (volumen prologado por José Luis L. Aranguren), Madrid, Cuaderno Gris-Universidad Autónoma de Madrid, Noviembre 1994-Junio 1995, 177 págs.

(2) Studium, Roma 1993, pág. 45.

es el resultado de la concepción «totalizante del mundo» de Gracián, y que su estructura sintáctica es el reflejo de una visión del mundo barroca e indisoluble basada en una forma antitética de sentir la vida. En su libro *Estilo y estructura de la literatura española*, Spitzer afirma que «el dualismo siempre está allí presente; el tema del barroco por excelencia es el *deseñaño*, el sueño opuesto a la vida, la máscara opuesta a la verdad, la grandeza temporal opuesta a la caducidad. (...) es evidente que ningún pueblo ha mantenido con tanta energía y constancia la polaridad de lo sensual y lo divino como el pueblo español»³. ¿Qué mejor método que el estructuralista para acercarnos a la cultura barroca?

«El Héroe según Gracián» de Paul Hazard fue introducido posteriormente (con alguna ampliación) en su excelente obra *La crisis de la conciencia europea*⁴. José Antonio Maravall ha criticado dos aspectos de esta obra: «el cuadro espiritual de la época, esto es, del último cuarto del XVII, no es tan 'dieciochesco' en el sentido, que él pretende, de una Ilustración laica y materialista, (...) segundo, en que, por el contrario, la influencia de Gracián puede producirse según una corriente de pensamiento mucho más moderna de lo que Hazard considera»⁵. La subordinación de la política a la religión que se produce en nuestro país por esta época no tiene parangón en la Europa de entonces. Ahora bien, a pesar de todo, el artículo de Hazard creo que da en el blanco al señalar dos aspectos muy importantes del Héroe graciano: 1º, su mayor grado de secularización con respecto al *Honnête homme*⁶; y 2º, que el dominio del mundo de este Héroe es solo un medio *ad majorem Dei gloriam*. En este sentido, el segundo aspecto señalado por Maravall debería ser matizado.

En el artículo que presentamos de Benedetto Croce («Personajes de la historia italo-española. El duque de Nocera y Baltasar Gracián»), al margen de las referencias biográficas de ambos, centra su interés en otros aspectos relacionados con la historia de las ideas no menos importantes: «La aportación personal de hombres como Nochera a la lucha española contra la herejía y en pro de la hegemonía española, en defensa de la ortodoxia, dio a los ejércitos y a las guerras españolas en Europa un sentido supranacional, europeo, universalista. Hay como una grandeza trágica es estos soldados 'internacionales', permítaseme la palabra, cual Carafa, al servicio de una causa agonizante, combatiente en los peores teatros de guerra, virreyes un día, encarcelados otro, ejemplos vivos de la mutabilidad de la fortuna»⁷.

Muy criticado fue el artículo de D. M. McGhee que introducimos («El *Cándido* de Voltaire y *El Criticón* de Gracián») por Pierre Mesnard⁸. McGhee -en contra de lo que parece ver Mesnard- se limita a establecer «un indicio de relación» entre *El Criticón* y el *Cándido* basándose en una serie de paralelismos y en el conocimiento que el filósofo francés tenía del pensador español. La misma autora se encarga de subrayar que «no hay una conexión total» entre dichas obras, lo que no significa que no puedan existir ciertas influencias de *El Criticón* en el *Cándido*. Creemos por nuestra parte que las semejanzas existentes entre estas dos obras no son producto de la casualidad.

El artículo que aparece de Vladimir Jankélévitch («Apariencia y manera») es un artículo imprescindible para todos aquellos que quieran investigar los contenidos ético-filosóficos de Gracián. Jankélévitch parece seguir muy de cerca *La littérature de l'âge baroque en France*⁹ de Jean Rousset. En esta obra, la atención también se centra en el apólogo «Hombre de ostentación» de *El Discreto* y en la máxima 130 del *Oráculo manual* que reza así: «las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen. Valer y saberlo mostrar es valer dos veces: lo que no se ve es como si no fuese.»¹⁰ Creemos que de la interpretación de Rousset y Jankélévitch dependen las de Clement Rosset, José Antonio Maravall, Benito Pelegrín y tantas otras. En ningún momento Gracián «sacrifica el ser al parecer» ni hace «del parecer el ser verdadero»¹¹; o, por decirlo con el

vocabulario de Jankélévitch, la filosofía de Gracián no es un mero «impresionismo filosófico» o una «filosofía modal»; en Gracián, ciertamente, hay una «rehabilitación de los modos», ahora bien, ¿implica esta rehabilitación la subordinación de la realidad a la apariencia? Ni muchísimo menos. La apariencia puede llegar a ser tan importante que goce de un estado de ser (un segundo ser); pero en ningún momento se nos dice que tengan la misma relevancia ambos seres: el orden establecido es un orden constituido en la realidad. No es simplemente una cuestión de cantidad; ese «segundo ser» es *cualitativamente* inferior al ser por excelencia. Se nos dice que la ostentación es «como un segundo ser». Este no es el mejor lugar para tratar el problema de la ficción en Gracián; no obstante, insistimos en lo que de particular tiene la introducción de la partícula «como» en esa frase. Cuando Gracián dice que «lo que no se ve es como si no fuese», lo que no se ve *es, existe*, aunque parezca que no. No se quiere decir que «lo que no se ve no existe», sino que lo que es, en caso de adolecer en su manifestación o manifestaciones, *puede* llegar a ser tenido por inapreciable. La segunda parte de la máxima 130 parece responder a esta misma cuestión: «Son muchos más los engañados que los advertidos; prevalece el engaño y júzganse las cosas por fuera; hay cosas que son muy otras de lo que parecen.» A nuestro juicio, la interpretación de Jankélévitch -al igual que la de la mayoría de la crítica contemporánea- se basa en las primeras obras de Gracián (sobre todo en el *Oráculo*), dejando al margen la obra más verdaderamente representativa del pensador aragonés: *El Criticón*. Por otra parte, una interpretación errónea de la prudencia en Gracián, ha impedido que se conozca en su justos términos todo aquello que en el jesuita no sea mundano e incluso mundanal.

Traducir un artículo como el de Iventosch («Los nombres alegórico-morales en *El Criticón*») responde, en primer lugar, al hecho de reivindicar el papel principal que *El Criticón* tiene con respecto a sus obras anterior y posterior. Si queremos referirnos al Gracián más auténtico hemos de remitirnos a *El Criticón*. Aranguren, como sabemos, ha señalado tres planos en los que la meditación de Gracián se desarrolla¹²: un plano moral-utilitario en donde se acepta el *factum* del mundo al que corresponderían a sus primeros tratados, un segundo plano ético-filosófico al que corresponde exclusivamente *El Criticón*, y un tercero y último plano, el religioso, constituido por *El Comulgatorio*. Creo que este esquema diacrónico debería completarse por otro sincrónico que sacara a relucir el carácter sagrado y profano (o para ser más exactos, religioso y mundano) en cada una de sus obras. Un esquema diacrónico tal trataría de responder a la ocultación, e incluso al olvido más absoluto, de que ha sido objeto el plano religioso en los dos primeros niveles referidos por Aranguren. El esquema sincrónico, por otra parte, no sólo eliminaría el carácter de sincretismo que Aranguren descubre con su análisis en la obra de Gracián, sino que además permitiría comprobar hasta qué punto *El Criticón* es la obra central de Baltasar Gracián, posibilitando de este modo cuestionar la supuesta moral estructural, sin contenidos, o «moral sin ética» más propia de Maquiavelo que del jesuita aragonés. Si el casuismo ha sido interpretado a menudo como una mera ética de situación, poniendo el acento en la materialidad de los actos y desatendiendo el carácter direccional de la intención; el tacitismo ha sido calificado de moral económica, olvidándose que éste se constituía más como una ejemplificación histórica *a posteriori* que como una justificación *ad hoc*. Se olvida que la prudencia en Gracián no es enteramente intramundana, y que su optimismo teológico difícilmente puede convivir con un pesimismo radical. *El Criticón* es la gran epopeya de Gracián en donde el Héroe, el Político, el Discreto, el Galante y el Varón Atento se encardinan en un mundo por el que hay que pasar en peregrinación. El desencanto de los tipos ideales de sus primeras obras, así como la problematización que podría existir en ellas entre el plano religioso y mundano, se resuelve en *El Criticón*, verdadero laboratorio del hombre cristiano. Iventosch destaca, además, el carácter religioso de esta obra hasta el punto de considerarla como una obra cercana a la homilía. El pesimismo de Gracián, desarrollado en *El Criticón* mediante el recurso de la «agudeza nominal», encuentra solamente un elemento positivo en el mundo, elemento por otra parte nada despreciable: la virtud.

En dos ocasiones más Maxime Chevalier se ha ocupado con cierta extensión de Baltasar Gracián: en «Gracián y la tradición oral»¹³ y en

(12) «La moral de Gracián», en *Baltasar Gracián en su tercer centenario 1658-1958*, ed. cit., pág. 331 y ss.

(13) *Hispanic Review*, 1976, XLIV, nº 4, págs. 333-355. A este artículo le sigue un pequeño apéndice de este autor titulado «Sobre unas fuentes de Gracián», págs. 355 y ss.

(3) Crítica, Barcelona 1980, págs. 318 y 321 respectivamente.

(4) Alianza, Madrid 1988, págs. 268-271.

(5) «Las bases antropológicas del pensamiento de pensamiento de Gracián», en *Baltasar Gracián en su tercer centenario 1658-1958*, AA.VV., *Revista de la Universidad de Madrid*, 1958, vol. VII, nº 27, pág. 405.

(6) Aspecto en el que coincide Baldensperger en sus *Études d'Histoire Littéraire*, Hachette, París 1907, pág. 49.

(7) Arturo del Hoyo en su estudio preliminar a su edición de las *Obras Completas* de Gracián, Aguilar, Madrid 1967, pág. xlvb.

(8) «Balthazar Gracián devant la conscience française», en *Baltasar Gracián en su tercer centenario 1658-1958*, ed. cit., págs. 355-378.

(9) José Corti, París 1953.

(10) *Obras Completas*, ed. cit., pág. 188a.

(11) *La littérature de l'âge baroque en France*, ed. cit., pág. 221.

«Gracián frente a Quevedo»¹⁴. En la conclusión de este último artículo, se encuentran consideraciones respecto a Gracián muy similares a las del artículo que se ofrece en este volumen («Conceptismo, culteranismo, agudeza»). Para Chevalier, la obra de Gracián «es un eslabón entre el conceptismo del siglo XVI, que vive en estado de inocencia, y la despiadada censura de las 'pointes' y 'ridiculeces' que han de elaborar clásicos y neoclásicos»¹⁵. Me interesa resaltar con Chevalier que Gracián, al igual que otros autores de la época como Cervantes, Calderón o Moreto, comienzan a cuestionar los juegos de palabras, lo que les conduce a hacer una revisión de la agudeza verbal. Ahora bien, los juegos de ingenio en Gracián, adelantándose en ello a *l'esprit* del siglo XVIII que en buena medida codificará Voltaire, no apelan exclusivamente a los sentidos. Siguiendo la metodología de los *Ejercicios espirituales*, los sentidos son las puertas de entrada al intelecto. Si algo reivindica el conceptismo frente al culteranismo es la subordinación de la forma al contenido: «en el fondo -dice Menéndez Pelayo- [la clasificación estrambótica de la *Agudeza*] viene a ser una originalísima tentativa para sustituir a la retórica puramente formal de las escuelas, a la retórica de los tropos y de las figuras, otra retórica ideológica, en que las condiciones del estilo reflejen las cualidades del pensamiento y den cuerpo a los más enmarañados conceptos de la mente.»¹⁶

Creo que son sobradamente conocidas las investigaciones que ha realizado Ignacio Gómez de Liaño en el mundo del arte de la literatura y del pensamiento. Recordemos, no obstante, que es un gran conocedor de la obra de Bruno y Kircher, figuras próximas en el tiempo a Gracián. Ya en su obra *Paisajes del placer y de la culpa*¹⁷ dedicó unas bellas páginas a dos figuras del *Criticón*: Falsirena y Falimundo. En esta ocasión («Gracián o la crítica de la razón simbólica») Gómez de Liaño, a modo impresionista nos muestra hasta qué punto Gracián y sus personajes no viven solamente «en un puro universo físico sino en un universo simbólico»¹⁸. El hombre es para Gracián -adelantándose a Herder y al mismo Ghelens- un ser cultural por naturaleza, siendo el símbolo una de sus claves interpretativas más importantes.

El artículo de Jorge M. Ayala («Tres incursiones en la filosofía de Gracián») parte de tres de sus expresiones: «vivir a lo plático», «el curso de tu vida» y «el hombre de buen gusto». La obra del profesor Ayala me ha interesado siempre por dos aspectos: por reivindicar a Gracián como un pensador no cartesiano (aspecto en común con Mario Perniola¹⁹), y por hacer ver la unidad de pensamiento y acción que conserva la obra de Gracián.

En noviembre del pasado año, tuve el placer de poder conversar, en sucesivas ocasiones, con uno de los especialistas más importantes en la obra de Gracián: Miguel Batllori. La conversación que se presenta («Gracián hoy. Una conversación con Miguel Batllori») recoge alguna de sus intervenciones más importantes, la mayoría de las cuales tuvieron lugar el 17 de noviembre. La idea de presentar esta conversación tuvo lugar precisamente comentando uno de sus últimos trabajos: «El Barroco literario y el político centrados en Baltasar Gracián y en la guerra de 1640-1652.»²⁰ Nadie como él, historiador dedicado en gran medida al Barroco y jesuita, podía responder a las supuestas conflictividades éticas y religiosas de las que Gracián a menudo es objeto. Gracián, quien nunca ha escatimado elogios al arte de conversar, es objeto ahora de conversación; no podía haber mejor propedéutica.

El «Comentario lingüístico y literario de *El Criticón*» de Rafael Lapesa no sólo reivindica el papel principal de *El Criticón* dentro de la obra de Gracián, sino que incluso, en cierta medida, considera a esta obra como una palinodia de sus primeros tratados. A nivel lingüístico, recomendando al lector las páginas que este autor dedica a Gracián en su gran *Historia de la lengua española*²¹. Me interesaría resaltar, no obstante, y aprovechando este comentario de Lapesa, un aspecto que puede pasar desapercibido: el *tempo* de lectura que todo clásico requiere. *La sazón, el*



temple, el sosiego, el reten, la espera e incluso *el recelo* responden en Gracián a una concepción del tiempo más pausada y medida que permite percibir mejor el lugar y el momento oportuno en el que una acción puede desenvolverse.

Recientemente han aparecido editadas en la editorial Turner²² las obras completas de algunos clásicos españoles, entre ellos Gracián. Estas ediciones, creo que destinadas a alumnos de universidades americanas, ejemplifican magníficamente lo que nunca se debería hacer. El colmo de los colmos editoriales lo representa, no obstante, la edición del *Oráculo manual* de la editorial Temas de Hoy²³, traducción del castellano de Gracián al español contemporáneo en donde se ofrece el texto masticado y regurgitado para evitar caritativamente al lector el trabajo de remugar. En Gracián, la forma está subordinada al contenido; ahora bien, dicha forma tiene un valor gnoseológico fundamental: ella es el método con que mejor poder acceder a dicho contenido. Los comentarios de texto y las ediciones críticas de autores clásicos deben reivindicar un espacio y un *tempo* para los que el mundo editorial parece no estar preparado. El «retorno a los clásicos» propugnado por algunos críticos basándose en Italo Calvino, el retorno a la lectura directa de los textos originarios evitando en la medida de lo posible todas las bibliografías críticas, los comentarios y las interpretaciones²⁴ recuerda la ingenuidad de la vuelta a la conciencia husserliana. Ciertamente, en un mundo literariamente tan prolífico, toda discriminación posible debe optar por los clásicos: un par de botas no equivale a Shakespeare. Hasta ahí de acuerdo. Sin embargo, la reducción operada por Calvino (o más bien tendríamos que decir por el Calvino de los críticos, ya que el propio autor italiano realiza introducciones y estudios críticos) nos conduce a una conclusión fenomenológica absurda: los clásicos son posibles aún sin mundo. Una introducción, un aparato crítico y una bibliografía pueden hacer las veces de una cortina de humo, pero también pueden clarificar, hacer más accesible e incluso hacer al texto mismo más clásico, elaborando, por ejemplo, conexiones que hasta el momento habían pasado inadvertidas. Borges, quien primeramente recomendaba a sus estudiantes que tengan poca bibliografía, que no leyeran críticas y que leyeran directamente los libros, dice a manera estructuralista lo siguiente: «he hablado en contra de la crítica y voy a desdecirme (pero qué importa desdecirme). Hamlet no es exactamente el Hamlet que Shakespeare concibió a principios del siglo XVII. Hamlet es el Hamlet de Coleridge, de Goethe y de Bradley. Hamlet ha sido renacido. (...) Los lectores han ido enriqueciendo el libro.»²⁵

(22) Madrid 1994.

(23) *El arte de la prudencia*, Madrid 1993.

(24) Ver de Italo Calvino, *Por qué leer los clásicos*, Tusquets, Barcelona 1995, pág. 16.

(25) «El libro», en *Borges oral*, Bruguera, Barcelona 1985, págs. 25 y ss.

(14) *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 1988, xxxvi, nº 2, págs. 1069-1077.

(15) *Op. cit.*, págs. 1076 y ss.

(16) *Historia de las ideas estéticas en España*, CSIC, Madrid 1974, vol. I, pág. 835.

(17) Tecnos, Madrid 1990, págs. 93-100.

(18) Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, FCE, Madrid 1983, pág. 47.

(19) Ver sobre todo «Saperi intermedi», en *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Post-moderno*, AA.VV. *Aesthetica*, Palermo 1987, nº 18, págs. 95-102 y *Del sentire*, Einaudi, Turín 1991, págs. 76-87.

(20) Tercera conversación de su libro *De la Edad Media a la Contemporánea*, Ariel, Barcelona 1994.

(21) Gredos, Madrid 1981, págs. 357-360.



La utopía solucionista de Jovellanos

Amable Fernández Sanz
Madrid

En el pensamiento de Jovellanos, reformismo y utopía son dos caras de la misma moneda: la creencia en la idea de progreso indefinido. Así, lo utópico no es algo añadido o un recurso meramente literario, sino la culminación de su actitud ilustrada.

1. Claves de comprensión



El tema que nos ocupa requiere algunas precisiones previas, que consideramos claves, para el análisis y comprensión del pensamiento utópico de Jovellanos.

1.1. Jovellanos ha sido muy estudiado desde el punto de vista literario e histórico, pero es todavía hoy una figura a recuperar para la filosofía. Ello ha sido debido al *estrecho concepto de filosofía* imperante

hasta hace bien poco. En este sentido no se ha tenido en cuenta lo que constituye una característica básica de los ilustrados: el intento de socializar la cultura; aspecto, éste, imprescindible para valorar en su justa medida la aportación de Jovellanos. Se amplía el concepto de filosofía y literatura incluyendo en ellas todos los campos del saber. Junto a valores estéticos adquieren tanta o mayor relevancia los aspectos políticos y sociales. Por ello, no debe extrañar que los textos más significativos de autores como Jovellanos sean Informes, Planes o Proyectos. De ahí que la filosofía de Jovellanos, más que un sistema estructurado de ideas abstractas, sea un esfuerzo, un impulso constante por transformar la anquilosada sociedad española. En este intento trata de armonizar la tradición humanista nacional con las «luces» extranjeras, constituyendo este rasgo lo más característico de su pensamiento. Pero aun este equilibrio conseguido en su vida y en su obra no le libró de las críticas, la intriga y los procesos. Ello hizo que sufriera en algunos momentos, y sobre todo en la última etapa de su vida, el desencanto y la duda existencial ante la injusticia y la falta de racionalidad de los hombres, y al ser consciente que la España ilustrada y progresista a que él aspiraba no acababa de despegar, cuando no volvía a posturas claramente tradicionalistas que pretendían nuevamente sumir a España en las «tinieblas».

1.2. Con demasiada frecuencia ha planeado de forma continua la imagen de nuestros ilustrados como apegados meramente al carácter uti-

litario y práctico. Pero la realidad es más compleja y puede demostrarse que en la ilustración española utopía y realidad no son dos polos opuestos, sino complementarios. Así, España no es ajena al profundo utopismo que caracteriza a la Ilustración europea. Junto a las utopías explícitas, hay un fondo de *utopismo* que recorre a todos nuestros ilustrados. Esto, en principio, parece más patente en autores como Olavide, Cabarrús o Meléndez Valdés, pero aquí quiero demostrar que también lo es en Jovellanos. Sobre todo si se va a sus textos con el único fin de «querer saber», evitando los estereotipos, los prejuicios y las opiniones preformadas.

1.3. En Jovellanos, utopía y reformismo se complementan y se funden. Se trata de hacer asumible lo imposible en la posible, lo ideal en lo real. Utopía y reformismo como dos caras de una misma moneda: la creencia en la idea de progreso indefinido. Estamos ante *el reformismo como utopía*, aunque esto requiere que hagamos algunas precisiones.

El reformismo de los siglos medievales, -en España se prolonga hasta bien avanzado el XVI-, está fundamentado en una concepción providencialista de la historia. El éxito de la reforma de los asuntos humanos viene condicionado por las buenas relaciones que mantienen con Dios quienes las llevan a cabo. El reformista es así un mero instrumento divino. La quiebra de este tipo de reformismo suele situarse en los años próximos a la derrota de la Armada Invencible, dando paso a un nuevo modelo reformista, en el cual no se rechaza explícitamente la intervención divina, pero en la práctica se prescinde de ella. Se pasa así a un reformismo más racionalista en que las soluciones están condicionadas a la capacidad y a los medios humanos.

Este reformismo humanista se canaliza hacia dos fenómenos, a veces, concomitantes: *el arbitristismo* y *el utopismo*. A pesar de esta connivencia, puede matizarse que el arbitristismo tuvo en España su auge máximo en el siglo XVII y el utopismo en el siglo XVIII.

El arbitristismo, también llamado *projectismo*, sustituye en España al reformismo providencialista. Se abandonan las soluciones fideistas y se intentan buscar soluciones urgentes a los problemas de la monarquía española mediante arbitrios, o proyectos fáciles para ganar dinero. El desprecio por el arbitristismo llegó a convertirse en tópico y la palabra misma tuvo un carácter peyorativo. El origen literario de la misma se sitúa en el *Coloquio de los perros* (1613) de Cervantes, donde éste no escatimó burlas con los arbitristas. Por lo general esta consideración negativa fue la más común entre los escritores de la época.

En la actualidad, si bien parece que muchos de los arbitristas no establecieron una relación racional entre los problemas planteados y las solu-

ciones ofrecidas, en cuanto que faltaba esa dimensión totalizadora de la racionalidad que liga las soluciones al contexto de los problemas y sus consecuencias, los estudiosos del tema han revalorizado su papel de economistas. En este sentido, el profesor Abellán considera que «en los arbitristas encontramos los antecedentes de un pensamiento económico de carácter científico y muchas veces claramente socialista, que servirá de inspiración y renovación a los grandes *ilustrados* del siglo XVIII»¹.

Con la Sinapia², se inicia un reformismo totalizador, que no tiende a operar sobre aspectos aislados del sistema, sino que busca soluciones racionales *globales*. Estamos, pues, ante una utopía que nos ofrece un modelo distinto de concebir la realidad total. Se intuye que ya no son eficaces las medidas parciales. Se amplía el horizonte reformista estableciendo una España nueva que sea la antítesis de la España real; se busca así un *arbitrio* universal como señal de la conciencia de crisis.

Este sentido de *globalidad* marca, en principio, la diferencia fundamental entre reformismo y utopía. Así lo considera José Antonio Maravall cuando afirma: «Los utopistas colocan en el horizonte un modelo general de sociedad que remueve profundamente la situación, que ofrece un cambio general de la misma, aunque se dé por descontada la imposibilidad de una aplicación total y empírica. Los reformadores, en cambio, proponen remedios, sin apelar a una visión previa de conjunto sobre la sociedad. Para los utopistas les es necesario partir del supuesto de una buena disposición natural del hombre para que su mensaje sea recibido. Los reformadores no cuentan con la natural buena condición humana, de la que ordinario se consideran autorizados a partir los utopistas.»³

A pesar de estas diferencias, el mismo Maravall reconoce que la separación entre los llamados utopistas y reformadores es muy relativa, por cuanto, también, la reforma supone una profunda *disconformidad con un sistema social* y por cuanto se juzga que en él los más desfavorecidos tienen pocas oportunidades y, por consiguiente, se produce una *reflexión crítica* sobre estos males, proponiéndose una serie de reformas diversas y parciales, aunque conjuntas, con el fin de invertir la situación⁴.

En el *siglo ilustrado*, las diferencias entre utopistas y reformadores es, todavía, más relativa. A este respecto debemos tener en cuenta que, junto al ideal de emancipación, el uso metódico de la crítica y el pedagogismo, la *concepción utópica de la realidad* es una de las características básicas del pensamiento ilustrado. Por ello, reformismo y utopismo terminan por complementarse, cuando no fundirse, en una meta común: la felicidad construida por el propio hombre y más inmediata que futura.

El carácter ilustrado de Jovellanos y su intento de armonizar el humanismo cristiano con la modernidad le llevan a apostar por una *utopía solucionista*. Un intento por aunar los ideales de una España nueva y transformada con las posibilidades reales de resolver los problemas, mediante una *continua reforma*, sin tener que recurrir a la revolución.

2. Ideales utópicos

Los ideales utópicos pueden entenderse como «lo que aún no es», o bien, como «lo que no puede ser». En este sentido podemos afirmar que hay *realidades utópicas e ilusiones utópicas*.

El pensamiento utópico jovellanista se sitúa, creemos, en el contexto de las *realidades utópicas*: de lo que aún no es, pero puede ser y es deseable que pueda ser, es decir, en lo que solemos llamar utopías realizables. Así, la meta última de Jovellanos es la realización de unos ideales que posibiliten la construcción de un mundo mejor. Es evidente que los efectos del pensar utópico pueden ser dobles. Imaginar situaciones ideales, sin un deseo real de transformación, puede ser un mero mecanismo de defensa compensatorio, que sirve de refugio y paraliza la acción. Pero hay otro efecto, en el cual insertamos el utopismo jovellanista, que está más en con-

sonancia con el dinamismo y la evolución histórica al tratar de construir y proponer unos ideales con el fin de orientar y estimular la acción sobre el mundo real, en aras de transformarlo. Sólo en este sentido el pensamiento utópico es *progreso*.

Por otra parte, como ya hemos delimitado en una publicación anterior⁵, al pensar utópico propiamente dicho es inherente una triple función: 1) Debe traslucir una crítica de los males que se consideran relevantes en la sociedad presente; 2) debe proponer unos ideales alternativos a esta sociedad; 3) y, finalmente, si pretende ser realizable, debe proponer los caminos de realización, ya sea a través de la reforma-evolución o de la revolución.

En el pensar utópico de Jovellanos, creemos, se dan estas tres condiciones. La crítica a la España de su tiempo, en múltiples aspectos, nos parece evidente y suficientemente demostrado por los estudiosos jovellanistas. En cuanto a los ideales utópicos alternativos y la apuesta por una vía de realización, también, como mostraremos a continuación.

Cuatro serán los ideales básicos que se entrelazan en el utopismo jovellanista: abolición de la propiedad privada, igualdad, unión entre las naciones, paz universal.

2.1. Superación del «tuyo-mío» e igualdad

Para Jovellanos la propiedad privada no es anterior a la sociedad, como ocurría en Locke, sino que más bien deriva de las leyes sociales. Más aun, en el progreso del espíritu humano «es de esperar que el hombre abrace la primitiva *comunidad de bienes*»⁶. Este es el ideal; por ello no es contradictorio que, dadas las circunstancias de su tiempo, Jovellanos, defienda en numerosos textos la propiedad privada e incluso la desigualdad social. Pero junto a ellos, están otros en que defiende abiertamente los principios de una utopía socialista, como metas a conseguir a medida que se van derrumbando los obstáculos, gracias, fundamentalmente, a la ins-trucción.

Algunos de estos textos son muy relevantes y conocidos. En el *Informe sobre la ley agraria*, un tratado eminentemente técnico y que no puede ser tachado de pura ensoñación poética o literaria, afirma: «Es preciso confesar que el derecho de transmitir la propiedad en la muerte, no está contenido ni en los designios ni en las leyes de la naturaleza (...) En el estado de naturaleza los hombres tienen una idea muy imperfecta de la propiedad, y ¡ojalá que jamás la hubieran entendido!»⁷

En la *Epístola a Inarco* (Moratín), una utopía en sí misma, y que merecería un estudio separado, aparecen más explícitamente estos ideales, al afirmar que llegará un día en que la propiedad privada, causa de todas las discordias en el género humano, desaparecerá y todo será común, reinando la igualdad y el amor.

«(...) Pero vendrá aquel día, vendrá, Inarco, a iluminar la tierra y los cuitados mortales consolar. *El fatal nombre de propiedad*, primero detestado, será por fin desconocido. (...) *Todo será común*; será el trabajo pensión sagrada para todos; todos su dulce fruto partirán contentos. Una razón común, un solo, un mutuo amor los atarán con dulce lazo.»⁸

Por otra parte, aunque las desigualdades sociales sean un hecho, el hombre constitutivamente aspira a la igualdad, pues ella dimana de su propia naturaleza. No es extraño, pues, afirma Jovellanos, que el «hombre suspire siempre por su natural igualdad»⁹.

2.2. Paz perpetua y unión entre los pueblos.

Estos ideales están presentes en muchos ilustrados y aunque Jovellanos no redacta ningún escrito específico, al modo del Abate Saint-Pie-

(5) A. Fernández Sanz, «Utopía, progreso y revolución como categorías explicativas en la historia del pensamiento», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 12, Servicio de Publicaciones UCM, Madrid 1995, pág. 172.

(6) *Informe sobre la ley agraria*, en *Obras de Jovellanos*, BAE, tomo 50, Madrid 1952, págs. 136-137.

(7) BAE, tomo 50, pág. 103.

(8) BAE, tomo 46, Madrid 1963, pág. 47.

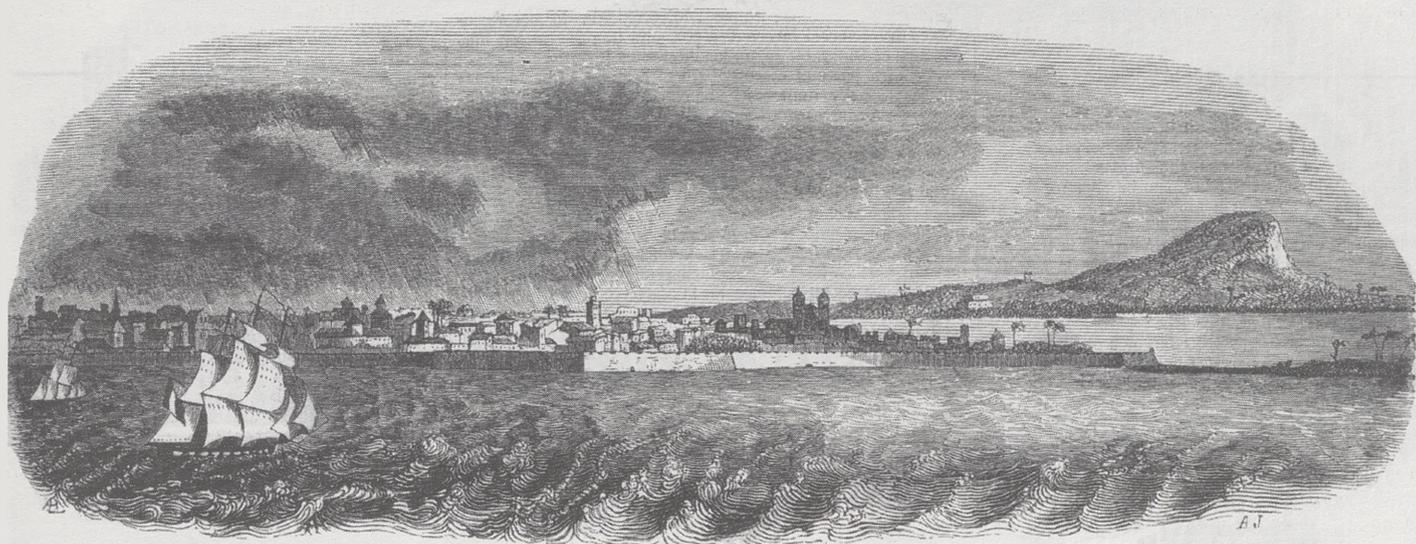
(9) *Diario*, BAE, tomo 85, Madrid 1956, pág. 60.

(1) J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. III (*Del Barroco a la Ilustración*), Espasa-Calpe, Madrid 1988 (2ª edición), pág. 328.

(2) Según Stelio Cro hay que ubicar la composición de esta utopía alrededor de 1682, ya que junto a *Sinapia* ha hallado tres manuscritos más que, por sus características, no ofrecen duda de que son del mismo anónimo autor. Uno es un *Discurso de la educación*; otro, fundamental para fechar *Sinapia*, son una serie de anotaciones traducidas del *Journal des Savans* de 1682, y el último lo constituye una lista de libros. (Cfr. «La utopía en España; Sinapia», en *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, 2-3 (1980), pág. 32 y nota uno).

(3) J.A. Maravall, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid 1982, pág. 26.

(4) *Ibid.*, pág. 25.



re o de Kant, no por ello deja de prestar suma importancia, en algunas de sus obras más significativas, a esta dimensión utópica.

En el *Tratado teórico-práctico*, la obra más filosófica y académica, después de abogar por estrechar los vínculos de comunicación y fraternidad entre los pueblos, concluye con un texto que, por sí sólo, bastaría para comprobar el utopismo progresivo jovellanista: «¿Quién no ve que el progreso mismo de la ilustración conducirá algún día, primero las naciones ilustradas de Europa y al fin las de toda la tierra, a una confederación general, cuyo objeto sea mantener a cada una en el goce de las ventajas que debió al cielo, y conservar entre todas una paz inviolable y perpetua, y reprimir, no con ejércitos ni cañones, sino con el impulso de su voz, que será más fuerte y terrible que ellos, al pueblo temerario que se atreva a turbar el sosiego y la dicha del género humano? ¿Quién no ve, en fin, que esta confederación de las naciones y sociedades que cubren la tierra es la única sociedad general posible en la especie humana?»¹⁰

En la *Epístola a Inarco*, anteriormente citada, se expresan también estos ideales, aspirando a un mundo sin guerras y donde los pueblos se unan como una gran familia, reinando la armonía universal. Así mismo, en el *Oración sobre el estudio de las ciencias naturales*, muestra una concepción muy distante de los nacionalismos en boga y sueña con el enlazamiento de todos los pueblos que habitan la tierra. Cuando los conocimientos, las artes, las riquezas y las virtudes sean comunes a todos los pueblos y cuando hayamos logrado perfeccionar la razón y la naturaleza estaremos preparados «para aquel día tan suspirado de las almas» donde el género humano será como una gran familia asentada en la paz y la amistad, «estableciéndose el imperio de la inocencia»¹¹. La realización de esta utopía, concluye Jovellanos, estará posiblemente reservada a otra generación que esté más preparada y menos corrompida que la actual.

En el *Discurso sobre el estudio de la geografía histórica*, aboga por el conocimiento mutuo de los pueblos como medio de allanar el camino para una paz universal. El recto conocimiento de las ciencias, como la geografía, disipará errores y prejuicios, posibilitando el camino «hacia la época que debe reunir todos sus individuos en paz y amistad»¹².

3. Cambio social y acción histórica

Los ideales utópicos jovellanistas orientan la sociedad hacia el cambio. Tienen la pretensión de transformar la organización social en su conjunto o en algunas de sus partes. Esto puede tratar de conseguirse de un modo inmediato o a largo plazo, es decir, por vía revolucionaria o progresiva. Veamos cuál es la apuesta de Jovellanos.

(10) BAE, tomo 46, Madrid 1963, pág. 255 (el subrayado mío).

(11) BAE, tomo 46, pág. 341.

(12) BAE, tomo 46, pág. 326.

(13) *A desconocida persona* (Hardings), BAE, tomo 50, pág. 366 (subrayado mío).

3.1. Vía revolucionaria

La revolución viene marcada por una ruptura total con una realidad presente que se considera inadmisibile y viene casi siempre acompañada de un alzamiento violento contra el poder establecido.

La experiencia vital y el temperamento de Jovellanos le incitan a poner en cuestión la revolución como alternativa de realización de sus ideales. Ello es patente en numerosos textos, que no es posible analizar aquí; baste con citar el que, creemos, resume mejor su postura: «Lo he dicho ya; jamás concurriré a sacrificar la generación presente por mejorar las futuras. Usted aprueba el espíritu de rebelión; yo no: lo desapruébo abiertamente, y estoy muy lejos de creer que lleve consigo el sello del mérito. Entendámonos. Alabo a los que tienen valor para decir la verdad, a los que se sacrifican por ella, pero no a los que sacrifican otros entes inocentes a sus opiniones, que por lo común no son mas que sus deseos personales, buenos o malos. *Creo que una nación que se ilustra puede hacer grandes reformas sin sangre, y creo que para ilustrarse tampoco sea necesaria la rebelión.* Prescindo de la opinión de Malby, que autoriza la guerra civil, sea la que fuere; yo la detesto, y los franceses la harán detestar a todo hombre sensible.»¹³

3.2. Vía progresiva

Es el camino escogido por Jovellanos. Los ideales utópicos se conseguirán partiendo de lo que cada nación ha adelantado ya, a través de la evolución y la ilustración de los hombres. La felicidad no se consigue de golpe y de forma inmediata, sino de forma progresiva como ocurre en la naturaleza: «Si el espíritu humano es progresivo, como yo creo (aunque esta sola verdad merece una discusión separada), es constante que no podrá pasar de la primera a la última idea. *El progreso supone una cadena graduada*, y el paso será señalado por el orden de sus eslabones. Lo demás no se llamará progreso, sino otra cosa. No sería mejorar, sino andar alrededor; no caminar por una línea, sino moverse dentro de un círculo. La Francia nos lo prueba. Libertad, igualdad, república, federalismo, anarquía... y qué sé yo lo que seguirá, pero seguramente no caminarán a nuestro fin, o mi vista es muy corta. Es, pues, necesario llevar el progreso por sus grados.»¹⁴

Concluyendo, Jovellanos es consciente de que esta dinámica de acción social es lenta, pero no encuentra otra mejor para evitar caer en las consecuencias negativas de la revolución -nótese el impacto emocional que la Revolución francesa causó en nuestros ilustrados-. Algunos de sus ideales han ido plasmándose en la realidad, otros siguen ahí, como desafíos para el cambio. Su *utopía solucionista* no renuncia a la idea de una España mejor, para la que él nos adelantó aportaciones significativas.

(14) *Ibid.*, BAE, tomo 50, pág. 366 (el subrayado mío).



Artículos

Los periódicos y la literatura efímera como fuentes para la historia del pensamiento español

Referencias a la filosofía alemana en la prensa de 1820

Fernando Tomás Pérez González
Cáceres



parece existir hoy, dentro de la naciente comunidad de historiadores del pensamiento español, un consenso generalizado con respecto a la necesidad de investigar más allá del ámbito de las producciones estrictamente filosóficas. Así, por ejemplo, cuando José Luis Abellán comenzaba en 1979 la publicación de su *Historia crítica del pensamiento español*, presentaba esta vasta empresa como una «historia de las ideas», queriendo

indicar con ello que, aun cuando se otorgara una lógica prioridad en sus páginas al estudio de las doctrinas netamente filosóficas, dicha historia habría de estar constituida también «por toda la gama de ideas políticas, literarias, estéticas, &c.» (Abellán, 1979, 79). Similar actitud reflejaban las palabras de Diego Núñez y José Luis Peset, cuando en su estudio sobre *Marginados españoles de los siglos XVIII y XIX* se referían a la necesidad de superar los residuos de la historiografía decimonónica -centrada casi exclusivamente en las grandes figuras-, para ir incorporando a la historia del pensamiento español «las recientes aportaciones de la metodología de la recepción, que nos procurarán la sorpresa de descubrir cómo textos hasta ahora despreciados fueron mucho más leídos y tuvieron más repercusión que algunos otros considerados como hitos esenciales de nuestra historia» (Núñez y Peset, 1983, 15). Más recientemente, y en la misma línea de pronunciamientos, Antonio Heredia Soriano reconocía que la asunción de dicha metodología le había conducido «a una dinámica investigadora centrada en la recuperación de los *tiempos perdidos*, de las *épocas deslucidas*, de los *perfiles difusos*, procurando de esta forma llenar algunos de los huecos más desatendidos de nuestra historia filosófica contemporánea» (Heredia, 1994, 798).

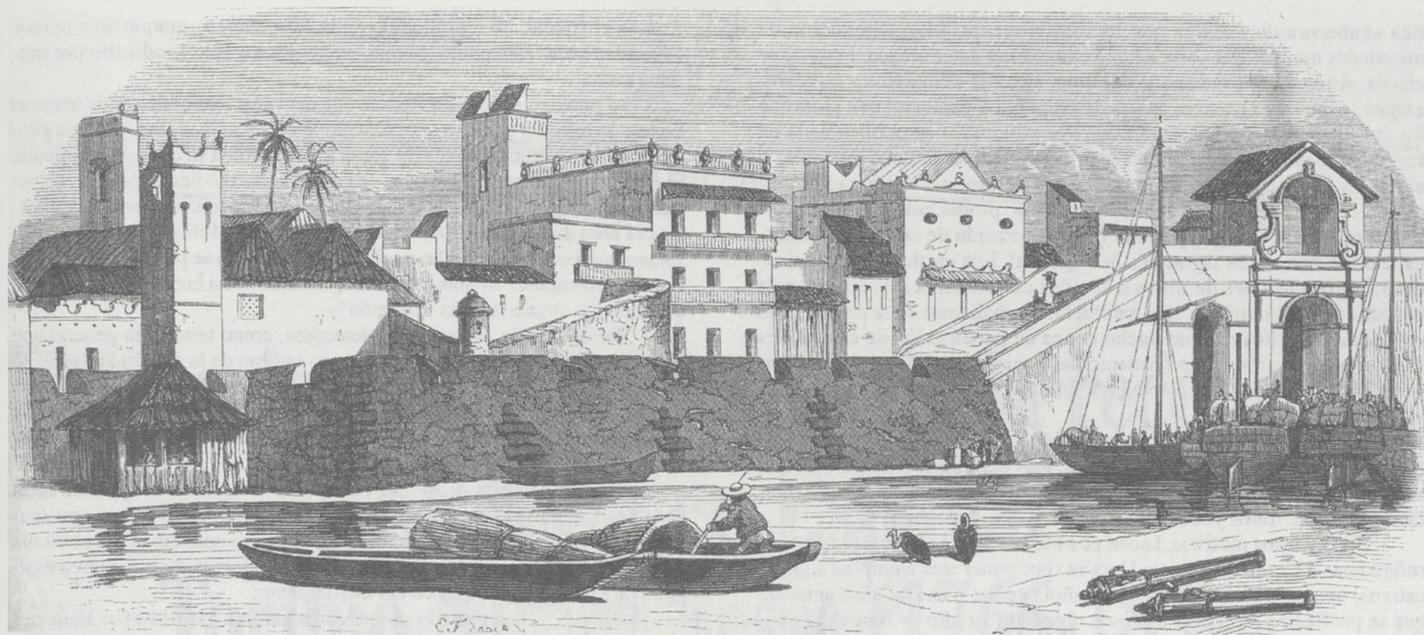
Podríamos seguir acumulando testimonios en el mismo sentido. Y sin embargo, hemos de reconocer que tan generalizado acuerdo metodológico no siempre alcanza a plasmarse en la práctica historiográfica concreta. Las razones de esta resistencia pueden achacarse al tipo de formación académica recibida por esta comunidad y al influjo que sobre ella sigue ejerciendo el modelo de las viejas tradiciones historiográficas.

Francisco Sánchez-Blanco Parody, que también postula la necesidad de rastrear el flujo de las ideas más allá «del canon de los textos propiamente filosóficos», en periódicos, cartas y demás documentos expresivos de las preocupaciones teóricas de una época, ha afirmado, no sin parte de razón, que tal actividad «estaba un poco descuidada en España porque los filósofos de profesión se ocupan con preferencia de los grandes sistemas

extranjeros y los historiadores de la literatura española acotan demasiado estrechamente el terreno de la investigación dejando de lado las implicaciones filosóficas de los textos que analizan» (Sánchez-Blanco, 1991, 12). Es posible que la formación académica de una gran parte de los estudiosos del pensamiento español los haga proclives al modelo -más *historiosófico* que *historiográfico*- que comúnmente suele adoptarse en las grandes historias de la filosofía universal. Para la gran mayoría de los historiadores de la filosofía, el único texto digno de análisis es aquél que ha ingresado en el *corpus* de la historia universal del pensamiento, esto es: el que ha tenido repercusiones dentro del marco estrictamente filosófico, aun cuando no haya alcanzado influjo social fuera de los estrechos márgenes de la comunidad académica. Por ello, tales «historiadores» se limitan al análisis e interpretación de ediciones canónicas y conjuntos doxográficos, con el apoyo exclusivo de las monografías y de la literatura crítica que se haya generado en torno a los autores seleccionados. No acuden a los archivos, no trabajan con las fuentes primarias y apenas se ocupan de profundizar en el estudio del contexto en el que surgieron las diversas doctrinas. Estos historiadores-filósofos, suelen verse a sí mismos como hermeneutas encargados de desentrañar lo que *realmente* quisieron decir los filósofos, desentendiéndose de la recepción social que de los grandes textos hicieron sus contemporáneos. Analizan las grandes obras, buscan relaciones intertextuales, posibles puntos de contacto o los paralelismos entre las distintas producciones filosóficas; pero suelen dejar a un lado los avatares de la difusión de las ideas, las reelaboraciones que éstas sufrieron en el ámbito de la vida social cuando alcanzaron a ejercer un influjo extra-académico, porque entienden que el estudio de ese «subproducto» cultural no les compete a ellos, sino a los historiadores de las ideologías o de las mentalidades.

Es discutible, desde luego, que un historiador de la filosofía *pura* deba proceder así, pero ciertamente es mucho menos admisible que pueda trasladarse este tipo de metodología al ámbito de la historia de la filosofía española, un ámbito que no puede nutrirse exclusivamente del estudio de ideas estrictamente filosóficas. Y sin embargo, hay que reconocer que sobre los hábitos intelectuales de buena parte de nuestra comunidad investigadora, gravita el peso de una formación casi exclusivamente filosófica, que a muchos de sus miembros los hace refractarios al manejo de las fuentes primarias, de las series documentales, de los fondos archivísticos y en general cualquier género de manuscritos.

Pero quizá influya también el peso excesivo de una cierta tradición decimonónica. Porque, en efecto, los grandes maestros, los fundadores de



la historia del pensamiento español (Menéndez Pelayo, Gumersindo Laverde, Bonilla y San Martín, &c.), bibliófilos eminentes todos ellos, solían componer sus libros utilizando con preferencia obras -en su mayoría impresas- de autores que podían consultar directamente en sus ingentes bibliotecas particulares. Una excesiva dependencia de las líneas trazadas por estos venerables predecesores, explicaría también que los investigadores de hoy se centren en las fuentes bibliográficas mayores y descuidando los folletos o la prensa, dejen prácticamente inexploradas las riquísimas fuentes documentales manuscritas.

Creo, finalmente, que existe un cierto miedo a la pérdida de identidad profesional, a ser confundidos con los historiadores de la literatura, de las ideologías o de las mentalidades. Y es cierto que las fronteras epistemológicas de la historia del pensamiento no están nítidamente trazadas, que es muy difícil determinar en qué proporción debe ser la suya una tarea *histórica* o en qué medida debe ser una actividad netamente *filosófica* (Antonio Pintor-Ramos, 1978, 54). Pero esta posible coincidencia con sectores historiográficos próximos (en cuanto al método, o en cuanto al objeto de conocimiento), debería estimular la interdisciplinariedad en vez de provocar una retracción defensiva hacia los orígenes gremiales.

Por lo demás, la ausencia de grandes sistemas, e incluso de tradiciones filosóficas genuinamente españolas, nos obliga a los miembros de la naciente comunidad de investigadores del pensamiento español -sean cuales fueren las tendencias particulares de origen de cada uno de nosotros- a acotar un objeto de estudio que rebasa el ámbito de la filosofía *pura* y se solapa con el de la historia de la literatura, de las ideas políticas, pedagógicas, religiosas, científicas, &c. Por ello, pensamos que la diferencia que debe distinguir a la historia del pensamiento español de estas otras disciplinas ha de concretarse en el enfoque, más que en la metodología propiamente dicha, o en la selección de las fuentes. Y de igual manera que los historiadores de la literatura (por ejemplo) no desprecian a los autores secundarios o a las obras menores, ni ahorran tampoco esfuerzos en hacer revisiones sistemáticas de fondos hemerográficos, diarios personales, correspondencias privadas, documentos manuscritos y demás papeles inéditos, también sería aconsejable que la historia del pensamiento español discurriera por similares cauces de investigación.

Por otra parte, el atender a los fenómenos de recepción, transmisión y uso social de las doctrinas, no impide que el investigador atienda también al estudio de la articulación personal y existencial que todo sistema de pensamiento comporta cuando se lo considera individualmente o en sus relaciones con otros textos del mismo género. Un enfoque personalizado y una atención preferente por las ideas especulativas (metafísicas, morales o estéticas) aun cuando no tuvieran un influjo significativo sobre los comportamientos colectivos, son quizá los signos de identidad que deben caracterizar la historia del pensamiento español, diferenciándola de la historia de las ideologías o de las mentalidades.

Sobre toda esta cuestión, Antonio Elorza ha hecho unas acertadas advertencias que, aunque se refieran a la esfera del pensamiento político, vienen al hilo de lo que venimos diciendo y muy bien pueden aplicarse al conjunto de la historia del pensamiento español. Insiste en ellas sobre el peligro que corremos de desvirtuar el análisis histórico si lo restringimos a los textos impresos, o seleccionamos solamente a aquellos que adquieren formato de libro. Dice Elorza, que esta tendencia restrictiva a utilizar «como fuente única de selección la supervivencia del texto (lo que privilegia a «la galaxia Gutenberg» y, dentro de ella, al libro) ha venido provocando anacronismos y desviaciones» (Antonio Elorza, 1976, 77).

El segundo objeto de nuestra comunicación es, precisamente, el de aportar algún ejemplo concreto de este desenfoque que se produce cuando reducimos el objeto de estudio a los libros, desatendiendo las fuentes hemerográficas. Para ello hemos seleccionado algunos ecos tempranos de la filosofía idealista alemana, recogidos en la prensa del Trienio Liberal, que pasaron inadvertidos para quienes han estudiado la recepción de estas doctrinas en España. Se trata, desde luego, de citas muy puntuales, pero en absoluto irrelevantes, puesto que reflejan, ya desde estas fechas, la incipiente demanda social de una filosofía espiritualista, armonizable con el cristianismo y que al mismo tiempo respondiese a los intereses de una burguesía secularizada y liberal. En este sentido, podría hablarse ya del inicio de esa corriente de simpatía o de interés por la filosofía germana, que culminaría con la adopción del pensamiento krausista como uno de los elementos vertebradores del reformismo español.

Cierto es que las dos referencias no constituyen sino un modestísimo reflejo del gran universo filosófico que encierra la filosofía postkantiana, universo que seguramente habría sido entrevisto someramente gracias al célebre libro de Madame de Staël *De l'Allemagne* (Londres, 1813). Pero al comunicar estos dos hallazgos queremos, ante todo, poner de manifiesto esta necesidad de abrir la retícula de análisis, dando cabida a textos de cultura que se recogen en lo que podríamos llamar «literatura efímera», esto es: periódicos, folletos, memorias, panfletos, hojas volanderas, &c. *Literatura efímera* es, en efecto, al menos en relación con aquella otra que se configura como libro y que es «físicamente perenne» por su factura o condición material (de impresión, volumen, calidad del papel, encuadernación, &c.), menos vulnerable al paso del tiempo, a la labor de expurgo de los humanos o a la «crítica» demoledora de los ratones. Es indudable que, incluso en los casos en que el interés de un libro no sea excesivo, tiene éste -por su mera condición de libro- más oportunidades de sobrevivir a la destrucción y el olvido que cualquier folleto o cualquier periódico, por muy valioso que sea su contenido.

El periódico, sobre todo el diario editado en formato «tabloide», constituye la «literatura efímera» por excelencia, la que es verdaderamente caduca y difícilmente se conserva para la posteridad. Sin embargo, este tipo de fuentes hemerográficas han de ser tenidas muy en cuenta a la hora de analizar los fenómenos de tráfico intelectual de las ideas filosóficas o políticas, puesto que, con frecuencia, llegan a ser una auténtica

tica «cabecera de puente» que facilitó la recepción y asimilación de novedades teóricas por parte de una comunidad determinada. Porque, en efecto, sistemas de producción del libro, siempre complejos y costosos, exigen la previa existencia previa de un público potencial que amortice los costes de este tipo de empresas. Por ello nunca se publica nada en formato libro sobre temas que sean completamente desconocidos, o carezcan de interés para una comunidad determinada. En cambio, el periódico o la revista, por su menor coste de producción y por su naturaleza miscelánea, sí que permite la incorporación de novedades, intercalándolas con temas de interés más general. Los «artículos comunicados», las reseñas de libros o reseñas de conferencias recogidas de los periódicos extranjeros, que habitualmente hallamos en la prensa culta española, constituyeron un ancho cauce de penetración de novedades filosóficas, actuaron como fermento del interés social y como elemento generador de un público posible para futuros libros sobre tal o cual tema, en principio minoritario.

Es, por otra parte, un hecho innegable que la censura sobre la prensa fue, por comprensibles razones técnicas, más permeable a la introducción de novedades heterodoxas que la que se ejercía, con más tiempo y minuciosidad, sobre libros y folletos.

Unos y otros motivos, hacen posible la explicación del por qué las referencias a Comte, Krause o Darwin (por poner tres ejemplos significativos) aparecieron en la prensa española veinte o treinta años antes de que se publicaran sus obras o fuesen objeto de estudio en libros y monografías.

* * *

La primera mención que hemos encontrado a la filosofía postkantiana apareció en el número 93 de la *Miscelánea de comercio, política y literatura*, correspondiente al 1 de junio de 1820, y se halla contenida en un resumen de ciertos sermones patrióticos pronunciados por magistral de Antequera Pedro Muñoz Arroyo, en los que se citaron los nombres de Fichte y Schelling, que el periódico transcribía, por cierto, con ortografía incorrecta.

El director o redactor principal de la *Miscelánea* era el célebre Francisco Javier de Burgos, antiguo afrancesado y futuro ministro (de Fomento en 1833, de Gobernación en 1843), que le dio inicialmente a este periódico un tono de reformismo moderado, tono que se iría degradando con el curso de los acontecimientos del Trienio Liberal, hasta terminar confluyendo con los corifeos de la contra-revolución. En opinión del historiador Gil Novales (1027-7), fue éste uno de los periódicos más influyentes del momento: se cree que llegó a tirar de 8 a 10.000 ejemplares, que según los cálculos propios, efectuados en diciembre de 1820, llegarían a 4 o 5.000 lectores. La *Miscelánea* se contó -junto con *El Censor*, órgano también de los antiguos afrancesados- entre los periódicos que mejor atendieron a las novedades filosóficas, haciendo gala de una notable calidad literaria e intelectual.

La cita de estos sermones se hizo a propósito de una reflexión sobre la conveniencia de alentar los pronunciamientos del clero a favor de la Constitución. Muchas de las noticias aparecidas en la prensa de la época testimonian una fuerte resistencia de la mayoría de los sacerdotes a cumplir con la disposición gubernamental que ordenaba explicar la Constitución en las iglesias; pero de vez en cuando se recogían también, como casos ejemplarizantes, iniciativas patrióticas llevadas a cabo por eclesiásticos (algunos de ellos beneficiarios directos de la desamortización y venta de propiedades del clero regular) que ensalzaban desde el púlpito las excelencias evangélicas del código constitucional, o trataban de demostrar su «armonía y conformidad» con la religión católica (Gil Novales, 509).

¿Era el magistral de Antequera uno de estos clérigos significados por su liberalismo? Así lo creía, al menos, el redactor de la *Miscelánea*, quien destacaba entre otros sermones patrióticos «dos que ha predicado el magistral de Antequera D. Pedro Muñoz Arroyo, de los cuales extractamos algunos pasajes, no tanto para hacer elogio de ellos ni de su autor, cuanto para presentar a nuestros lectores reflexiones útiles y oportunas».

En el *Diccionario Biográfico del Trienio Liberal* se dice que Muñoz fue diputado a Cortes por Granada (1820-1822) y autor de varios sermones, uno de ellos, efectivamente, aparecido en 1820. Posiblemente a este opúsculo (que publicó en Granada, en la imprenta de J. M. Puchol, con el título de *Cuestión moral religioso-política. ¿Qué es la verdad con relación a los gobiernos? Sermón predicado en los Dominicos de Pasión*) per-

tenecía el fragmento reproducido en la *Miscelánea*, aunque no tenemos seguridad sobre este punto, porque no hemos logrado localizarlo por ninguna parte.

Al parecer, el sermón comenzaba desvaneciendo los vanos temores de que la religión pudiera ser perseguida en España, como lo había sido en Francia revolucionaria, y lo hacía recurriendo a la tesis (reivindicada por la filosofía idealista alemana) de que cada pueblo tiene, como elemento vertebrador de su constitución nacional, su propia idiosincrasia, y la nuestra era bien distinta de la francesa. En opinión de Muñoz Arroyo «nuestra fisonomía (pues que todas las naciones la tienen) no se parece a la de aquella, nuestro carácter es más reflexivo. ¿Cuándo se ha hecho moda entre los españoles la impiedad y la irreligión?»

Por otra parte, el magistral detectaba, como tendencia general que se estaba dando en toda Europa, un cierto retorno de la espiritualidad. Este era el signo de los nuevos tiempos, porque, a su juicio, «los hombres a fuerza de reflexionar se han convencido ya de que no hay grandeza, elevación de alma, heroicidad, patriotismo, nobleza de sentimientos ni virtudes saliendo fuera del cristianismo.»

Pero las palabras de Muñoz Arroyo, no se referían al contexto de la reacción tradicionalista que se estaba produciendo en la Francia postnapoleónica (de Maistre, de Bonald, &c.), sino que apuntaban al panorama filosófico germano, intuyendo la posible conciliación de este nuevo espíritu con la esencia evangélica del cristianismo:

«Las luces han tomado su tendencia natural: los filósofos alemanes de nuestros días han hecho en esta parte un servicio importantísimo a la religión cristiana y a la moral del Evangelio. Ellos lo han asociado a sus grandes sistemas filosóficos, y le han hecho presidir con dignidad las teorías de todo lo bello y sublime. Los nombres de un Fichte [sic] y de un Schelling [sic] serán pronunciadas con respeto y ternura por todos los pensadores religiosos.»

Posiblemente, la fuente de información sobre las nuevas corrientes idealistas las obtuviese Muñoz Arroyo a partir de esa gran obra divulgativa que es *De l'Allemagne*, de Madame de Staël, obra inicialmente prohibida en Francia por Napoleón, pero que tras su derrota se difundiría no sólo en aquel país, sino en toda su área de influencia cultural. La tercera parte de este libro versa sobre «la filosofía y la moral» y constituyó la primera visión panorámica asequible sobre el idealismo alemán, aunque incompleta y sesgada, pues no hay ni una referencia a Hegel. De las ediciones de 1813 y 1818 se conservan ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid, y es de creer que el libro habría circulado ampliamente entre los españoles cultos antes de 1820.

El interés que la nueva filosofía suscitaba lo pone de manifiesto el hecho de que, dos días después de aparecer las opiniones de Muñoz Arroyo en la *Miscelánea*, hallaban cumplida réplica en *El Conservador*. Este periódico, a pesar del equívoco voluntario que introducía su nombre, era portavoz del liberalismo exaltado, y sin embargo, uno de sus redactores (posiblemente Ramón de la Sagra, colaborador asiduo del mismo y hombre muy al tanto de la actualidad filosófica) ponía en duda la posibilidad de conciliar el catolicismo con la filosofía germana, y condenaba expresamente a la *Miscelánea* por la difusión de tales novedades heterodoxas:

«De qué modo se asocia la Religión cristiana con el sistema de Fichte, en el cual todos los seres no son más que productos de la actividad del espíritu, y no reales y existentes? ¿Cómo su moral puede ser compatible con la del Evangelio, cuando él mismo asienta que fuera de nosotros nada hay existente, recurriendo a la mente humana para la formación de los seres? Finalmente su idealismo, el más riguroso que se ha conocido, y por el cual llegó a su entender al último límite de la inteligencia filosófica ¿puede hermanarse jamás con la moral del Evangelio? Esto nos parece imposible. Si el sistema de Fichte conduce a un espiritualismo absoluto, el de Schelling propende a un materialismo puro, no menos perjudicial. Por mil puntos de contacto se une al panteísmo de Espinosa, dotando a la naturaleza de los atributos de la Divinidad. Esta filosofía -concluye diciendo- se ve que no podrá nunca apoyar al cristianismo.»

Aun cuando estas dos referencias al idealismo postkantiano -las únicas que hasta ahora hemos hallado- no lleguen a alterar en lo esencial la cronología establecida por los estudiosos de la recepción de la filosofía alemana en España, creo que han de ser tenidas en cuenta, por lo bien que alcanzaron a intuir algunos rasgos esenciales de este género de pensamiento, tan distinto de la tradición empirista y enciclopedista que había dominado hasta entonces la conciencia intelectual del liberalismo español.



Los primeros momentos de la recepción de Kant en España: Toribio Nuñez Sesse (1766-1834)

Roberto Albares Albares
Salamanca

1



omando como referencia el artículo «Kant in Spanien» publicado por Lutoslawski en los *Kant-Studien* en 1897, prácticamente la totalidad de los trabajos bibliográficos acerca de la difusión de Kant en España coinciden en señalar que su recepción en el siglo XIX fue, además de tardía, débil y esporádica. De manera general, podemos decir que desde entonces

para acá se han venido dando por sentadas e indiscutibles las siguientes afirmaciones, que afectan tanto al hecho de la introducción de Kant en España, como a los vehículos y fuentes para el acceso a la filosofía de Kant, y al tipo de recepción e interpretación que de ella se realizó en España: 1) Kant es conocido de nombre y lo más que se tiene de su filosofía, al menos en la primera mitad de siglo, son meros testimonios, por lo que muy bien puede concluirse que es prácticamente desconocida; 2) El conocimiento que se tiene de la filosofía de Kant no es directo, sino a través de obras francesas; 3) Aun cuando, especialmente en el último tercio de siglo, exista algún pensador kantiano, se pone en duda que a sus ideas filosóficas se les pueda apellidar de kantianas en sentido estricto. Esto ha servido para que se haya llegado a afirmar que en España no ha habido auténtica recepción filosófica de Kant hasta bien entrado el presente siglo¹, considerándose, a la vez, poco menos que inútil toda investigación en torno a su recepción en el siglo XIX, dado que para dicho siglo todavía hoy seguirían vigentes las tesis de Lutoslawski.

De esta última aseveración se desmarca Juan Miguel Palacios quien, precisamente después de realizar una investigación sobre la filosofía de Kant en la España del siglo XIX, se manifestaba al respecto en los siguientes términos: «Tras esta fatigosa correría rastreando las huellas de la filo-

(1) «Si tuviera que resumir en dos palabras la recepción de Kant en España, yo creo que podría calificarse de tardía pero esperanzadora. Efectivamente, hasta comienzos de este siglo hay un desconocimiento prácticamente total de la obra y el significado de la filosofía kantiana. En torno a los años veinte, y con los trabajos de Morente y Ortega, se abren una serie de perspectivas que van a quedar posteriormente frustradas. Tras un vacío de décadas, la incorporación definitiva tiene lugar en torno a los años setenta, coincidiendo con una revitalización general de la filosofía española.» J.L. Molinuevo, «La recepción de Kant en España», en C. Florez Miguel y M. Alvarez, *Estudios sobre Kant y Hegel*, Universidad / ICE, Salamanca 1982, pág. 99.

sofía de Kant en la España decimonónica, nos hallamos acaso en mejores condiciones que Humboldt y Lutoslawski para evaluar la magnitud de su influencia sobre los españoles del pasado siglo, aunque aún de manera insuficiente, pues ello exigiría ciertamente una labor que solo pueden hacer quienes cultivan la historia de la Filosofía en España.»² En estas palabras se pone pues de manifiesto la existencia de una laguna en el conocimiento, y la necesidad de realizar una labor investigadora que cubra tal laguna. De paso se nos caracteriza esta labor de árdua y difícil, toda vez que un mero rastreo sin mayor profundidad, se le ha presentado al autor como tarea «fatigosa».

En su estudio, que constituye sin duda la exposición más completa hasta el momento sobre la recepción de Kant en España en el siglo XIX³, Palacios distingue cuatro períodos en el siglo XIX en que se hace manifiesta una «cierta presencia» del pensamiento de Kant en el ámbito de la vida española: 1) 1800-1820 (conocimiento de oídas); 2) 1833-1868 (pri-

(2) J.M. Palacios, «La filosofía de Kant en la España del siglo XIX», en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*, Instituto de Filosofía del CSIC / Tecnos, Madrid 1989, pág. 707. Este estudio fue publicado por primera vez en la obra colectiva: J.E. Doti, H. Holz y H. Radermacher (eds.), *Kant in der Hispanidad*, Lang, Berna 1988, págs. 171-207.

(3) No obstante, Juan Miguel Palacios omite toda referencia y análisis de los artículos publicados en 1819 por Ramón de la Sagra en la *Crónica Científica y Literaria*. Otros estudios sobre la recepción de Kant en España, aparte del ya mencionado de Lutoslawski, son los siguientes: L.E. Palacios, «Kant en España», en *El juicio y el ingenio y otros ensayos*, Prensa Española, Madrid 1967, págs. 155-165; J.L. Molinuevo, «La recepción de Kant en España», en C. Florez y M. Alvarez, *Estudios sobre Kant y Hegel*, Universidad/ICE, Salamanca 1982, págs. 99-114; J.M. Palacios, «La filosofía de Kant en la España del siglo XIX», en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*, Tecnos/Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid 1989, págs. 673-707; A. López, «Consideraciones históricas del kantismo en España. Primeras manifestaciones», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 3 (1986), págs. 339-415; D. Nuñez, «Neokantismo y Nueva Crítica», en *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Tucur, Madrid 1975, págs. 139-161; J.M. Palacios, «Kant en España», *Anales del Seminario de Metafísica*, 9 (1974), págs. 195-202; J.L. Molinuevo, «Breve bibliografía en castellano sobre Kant (1930-1973)», *Anales del Seminario de Metafísica*, 9 (1974), págs. 203-213; J.E. Doti, H. Holz y H. Radermacher (eds.), *Kant in der Hispanidad*, Peter Lang, Berna 1988. En esta obra, aparte de los estudios de Juan Miguel Palacios y de Angeles López, ya citados, tratan sobre el tema los siguientes trabajos: J. Arana, «Matías Nieto Serrano y el influjo de la filosofía natural kantiana sobre el pensamiento español», págs. 11-30; I. Falgueras, «Kant en la filosofía española de los años sesenta (1960-1970)», págs. 73-96.

meras exposiciones generales a través de manuales); 3) 1875-1885 (etapa neokantiana caracterizada por su preocupación polémica); 4) 1885-1900 (se inicia la comprensión de la filosofía kantiana). Respecto al primer período, cuyo colofón constituye precisamente la referencia de Toribio Núñez a la filosofía kantiana, afirma que «sólo cabe encontrar en España meras alusiones a la existencia de la persona y de la obra filosófica de Kant, precedentes en su totalidad de fuentes francesas»⁴. Vemos, pues, que Palacios defiende para este período las dos primeras tesis de la historiografía de la recepción kantiana en España. La pretensión de este trabajo no es otra que la de tratar de aportar mi grano de arena a esta tarea que Palacios asigna a los historiadores de la filosofía española, mediante microinvestigaciones que, poco a poco, creo obligarán a matizar y, en su caso, revisar algunas de las tesis hasta ahora mantenidas.

2

A pesar de pasar por ser el más autorizado expositor de las ideas de Bentham en España, puede decirse, en general, que la figura y pensamiento de Toribio Núñez⁵ son prácticamente desconocidos dentro y fuera de nuestro país; pero este desconocimiento es especialmente significativo en lo

(4) J.M. Palacios, *op.cit.*, pág. 676.

(5) Toribio Núñez Sessé (Coca 1766-Sevilla 1834). Tras realizar los estudios de latín en Arévalo, y una vez fallecido su padre, se traslada a la edad de 14 años con su familia a Salamanca, donde bajo la protección de la esposa de Meléndez Valdés cursará los estudios universitarios de Artes, Cánones y Jurisprudencia entre 1780 y 1792. Sustituyó durante tres años varias cátedras de Humanidades y Cánones y opositó, sin éxito, a distintas cátedras de Filosofía, Derecho Eclesiástico, Colecciones Canónicas y a la de Instituciones Canónicas en dos ocasiones (1792 y 1794). Para paliar un tanto la contrariedad producida por estos fracasos, la Duquesa de Alba le confía la administración de sus bienes y casa de Sevilla, donde se dedicará a los negocios y al comercio, obteniendo rentas suficientes para, una vez sin trabajo, retirarse «a vivir entre las sierras de Castilla donde conservaba parientes y amigos», pudiendo entonces dedicarse a lo que siempre fue su gran afición, la lectura. En 1812 es nombrado Bibliotecario de la Universidad de Salamanca, cargo desde el que intentará poner todos los medios posibles al alcance de la juventud estudiosa para lograr su instrucción en los ideales modernos. Prueba de este compromiso será su participación en el Informe de la Universidad de Salamanca sobre Plan de estudios, ó sobre su fundación, altura y decadencia, y sobre las mejoras de que es susceptible: con cuyo motivo presenta un proyecto de Ley sobre la Instrucción Pública, elaborado en 1813, presentado a las Cortes en 1814, olvidado durante seis largos años, y publicado finalmente en Salamanca, precedido de un discurso preliminar escrito por el propio Núñez con posterioridad a 1814, en la imprenta de Vicente Blanco, en 1820. De la participación real que cupo a Núñez en la elaboración del mismo, da cuenta éste a su maestro Bentham, en los siguientes términos: «Acepto y espero con ansia la oferta que me haceis de vuestras obras, y os remito en agradecimiento, porque no puedo llamarlo recompensa, ese plan de estudios que se presentó por esta Universidad á las Cortes del año 14, en que tengo mucha parte, y en que está extendido por mi el bosquejo de nuestra historia literaria y el discurso preliminar del mismo proyecto. En él vereis que vuestros principios están acomodados al estado de nuestras luces y costumbres desde aquella época (...); y que en él se proponen para la enseñanza de nuestra juventud vuestros elementos de jurisprudencia y legislación.» (T. Núñez, *Carta de Núñez a Bentham*, Imp. de Vicente Blanco, Salamanca 1822, pág. 10). Será precisamente en este «Discurso preliminar» al Informe donde Núñez recomendará por primera vez no separarse de la vía abierta por Kant. Este Proyecto salmantino no fue aprobado por las Cortes, y el inmediato regreso al poder de Fernando VII dio, momentáneamente al menos, al traste con todos estos intentos de introducir en el país las ideas modernas y liberales. Inmediatamente se ordenó una visita a la Universidad de Salamanca, que trajo consigo la consiguiente depuración de los principales elementos ilustrados y liberales de la Universidad, Miguel Martel, Juan Justo García y Toribio Núñez, para quienes se dispone en R.O. de 16 de septiembre de 1816, que sean separados de la Universidad. Esta separación se prolongará durante cuatro largos años, hasta el día 13 de junio de 1820 en que se ordena la reintegración de dichos profesores a sus anteriores puestos, que en el caso de Núñez tardará un año más en llevarse a cabo. Durante estos años Núñez se retiró a la Villa de Piedrahita donde se dedicó principalmente a leer y escribir. Como fruto de su trabajo, apenas restaurada la Constitución en 1820, saldrán a la luz su *Espíritu de Bentham. Sistema de la Ciencia Social*, exposición general de la doctrina de Bentham, que se presenta, a su vez, a modo de introducción a la publicación de las obras del juriconsulto inglés, que Núñez pensaba publicar, refundidas al castellano, por el sistema de suscripción, y al año siguiente el primer tomo de estas obras bajo el título *Principios de la Ciencia Social o de las Ciencias Morales y Políticas*. Durante el Trienio liberal redactará un informe sobre el Código Penal de 1822, siendo además elegido diputado por la provincia de Salamanca, formará parte de la Comisión encargada de formular el Código de procedimientos. Siguiendo en su peregrinar a las Cortes, Núñez se trasladará a Sevilla donde, tras la disolución de las mismas, vivirá con su familia, en estado de bastante indigencia, hasta 1834 en que fallece víctima del cólera. Acerca de Núñez pueden consultarse los siguientes trabajos: L. Silvela, *Discursos leídos ante la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en la recepción pública del Excmo. Sr. D. Luis Silvela el día 8 de abril de 1894*. Imp. de los hijos de M.G. Hernández, Madrid 1894; con el título «Exa-

que respecta a su aportación a la recepción de Kant en España, a pesar de lo pronto que su nombre aparece en la historiografía kantiana en España. Efectivamente, el nombre de Toribio Núñez aparece en la literatura científica relativa a los primeros momentos de Kant en España ya en 1891, cuando en su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencia Morales y Políticas, titulado «De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant», Menéndez Pelayo lo menciona como uno de los primeros difusores de Kant, transcribiendo un pasaje de su obra *Sistema de la Ciencia Social* (1820) en el que se recomienda el estudio y utilidad de la filosofía kantiana como base de toda metafísica futura⁶.

Como acabamos de decir y se puede corroborar a través de la lectura de sus obras, Toribio Núñez es un declarado benthamista, pero ante todo es un pensador preocupado por introducir a la juventud de la Nación española en los ideales y principios ilustrados y modernos, por «dirigir la razón de la amable juventud para que sirva después á la Nación y al género humano». El instrumento adecuado para tal fin le parece a Núñez que no es otro que la doctrina de Bentham, eso sí, ajustada al modo de ser y costumbres españolas; labor ésta de acomodación intelectual a la que dedicará buena parte de su vida y esfuerzos. Ello le lleva a exponer la doctrina de su maestro, pero no dogmáticamente, sino en diálogo, más o menos polémico, más o menos retórico, con otros pensadores-cumbre y clave de la época, especialmente con Kant, aceptando, en algún caso, y corrigiendo y completando en otros las doctrinas kantianas con las de Bentham, en el marco de una preocupación primordialmente «social» y «moral». Así, ya en su obra de 1820, al exponer los principios benthamistas, no duda, aunque brevemente y en la página final, en hacer pública su decidida apuesta por Kant, en detrimento de las corrientes sensualistas y empiristas, en las cuestiones relativas al hombre, en el pasaje citado por Menéndez Pelayo, anteriormente aludido⁷.

Núñez, consecuentemente con sus ideas y con su propia recomendación, quiere predicar con el ejemplo y toma a su cargo el establecimiento de un diálogo y debate con la filosofía kantiana, desde su posición claramente benthamiana. Esta discusión la lleva a cabo en su obra *Principios de la Ciencia Social ó de las Ciencias Morales y Políticas*, que ve la luz pública en Salamanca, en la imprenta Nueva de D. Bernardo Martín, en 1821. En esta obra, al tratar el tema de los «Delitos contra la condición del Estado por faltas del poder judicial», cree necesario Núñez introducir toda una amplia e interesante reflexión sobre la nueva situación española y sus exigencias, concluyendo en la necesidad de introducir una lógica de la moral o lógica de la voluntad. Así, en poco más de ochenta páginas (pp. 438-522), presenta y desarrolla una interesante hipótesis, en forma de un diálogo a la vez polémico y ficticio entre él, defensor de Bentham, y Kant, que condensada en pocas palabras perfiláramos de la manera siguiente: Admirado Núñez por los principios teórico-especulativos de la filosofía trascendental kantiana tal y como son expuestos en la *Crítica de la Razón Pura*, que parece comprender perfectamente y de los que da la impresión es perfecto seguidor, trata de ser más consecuente que el propio Kant en la aplicación de estos principios especulativos a la razón práctica, al descubrir en este

men crítico del Sistema de Bentham», este discurso se publicó también en la *Revista de España*, números 578-580, vol. 146 (1894). J. Sánchez-Rivera, *El Utilitarismo. Estudio de las doctrinas de Jeremías Bentham. Su expositor en España*, Reus, Madrid 1922. P. Schwartz, «La influencia de Jeremías Bentham en España», *Información Comercial Española*, nº 517 (septiembre, 1976), págs. 37-57.

(6) Cfr. M. Menéndez Pelayo, «De los orígenes del Criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant» [1891], en *Ensayos de Crítica Filosófica*, CSIC, Madrid/Santander 1948, pág. 210, nota 2. El texto citado por Menéndez Pelayo corresponde a la obra de T. Núñez, *Espíritu de Bentham. Sistema de la Ciencia Social*, págs. 138-139. Desde entonces para acá, las referencias a Núñez aparecen prácticamente en todos cuantos se han dedicado al tema, repitiendo una y otra vez lo dicho por Menéndez Pelayo pero sin añadir nada nuevo, salvo si acaso, algún error de identificación, como es el caso de Angeles López quien confunde a Toribio Núñez con Isaac Núñez de Arenas (Cfr. A. López, «Consideraciones históricas del kantismo en España. Primeras manifestaciones», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 3 (1986), pág. 407, nota 40).

(7) Cfr. supra, nota nº 6. En esto Núñez es plenamente fiel a las ideas expuestas en el «Discurso Preliminar» al Informe de la Universidad de Salamanca anteriormente mencionado en la nota 5, donde leemos: «Desde que Locke, Newton y Kant guiados por el análisis, la analogía, y la experiencia, han abierto un camino tan seguro, y dirigido con tanto acierto la marcha de las ciencias, sería una temeridad separarse de sus guías, y salir de aquel sendero que el adelantamiento ulterior de los conocimientos ha acreditado.» T. Núñez, «Discurso preliminar», en *Informe de la Universidad de Salamanca sobre Plan de Estudios, o sobre su fundación, altura y decadencia, y sobre las mejoras de que es susceptible: con cuyo motivo presenta un Proyecto de Ley sobre la Instrucción Pública*, Vicente Blanco, Salamanca 1820, págs. XXII-XXIII.

punto cierta inconsecuencia kantiana, por lo que se cree en la necesidad de superar al filósofo de Königsberg, cuya filosofía práctica considera inferior a la de Bentham, con los principios de éste. En el fondo, la pretensión de Núñez consiste en completar y sintetizar la filosofía social y moral de Bentham con la filosofía kantiana de la naturaleza, aprovechando los principales logros de ambos pensadores, ya que para Núñez Bentham había descubierto las leyes de la conciencia, de la psicología y del mundo moral, y Kant había descubierto los elementos y leyes de nuestro conocimiento del mundo físico. Así, piensa Núñez que la aplicación coherente de estos principios kantianos (lo que él denomina «lógica del saber») a la moral o a la práctica daría como resultado una «lógica del querer» que sería la base segura que haría posible el que la ciencia social y moral o ciencia de las leyes sea susceptible de una exactitud y certidumbre apodíctica semejante a la que Kant asignaba a las matemáticas⁸. Esto es, una vez conocidas y llevadas al summum del éxito las formas del método matemático, y una vez averiguadas y establecidas sus bases, su aplicación a los asuntos humanos permitirá suministrar a la ciencia social el rango o grado de ciencia exacta, que Kant sin embargo le había negado. Por ello, una vez concluido su diálogo con Kant colocará Núñez, al final de su obra, la tabla de las categorías de la «Lógica trascendental» de Kant («Lógica del saber»), base de la percepción del mundo físico, añadiendo en cursiva para complementarla y completarla una tabla de categorías, obtenidas mediante el análisis benthamista, que constituyen la «Lógica del querer», base de la percepción del mundo moral y social. «Entre tanto y para aliviar el pensamiento de la juventud, que es para quien escribo, colocaré al fin de este volumen la tabla de las categorías de Aristóteles, rectificadas por Kant; a la cual van añadidas las observaciones e ilaciones que he juzgado pueden convenir para razonar bien sobre la moral pública y privada por los principios de Bentham. Lo que yo puedo asegurar a mis lectores es que les indico el camino, que yo mismo he andado para llegar al resultado de estos principios, y del orden en que ahora se presentan.»⁹ Este es, en pocas palabras, el intento de Núñez que, sin embargo, guiado por cierto optimismo ilustrado y por una especie de «compromiso pitagórico» en pro de una ciencia social, no duda en radicalizar y llevar su hipótesis hasta los últimos extremos, afirmando: «Digo más: que acaso debe ser ella (la ciencia social y moral ó ciencia de las leyes) la primera de las ciencias exactas, su base el equilibrio moral, sus fines la justicia aplicada á las acciones humanas, y su fin el castigo del crimen y el premio de la virtud.»¹⁰

El análisis y diálogo de Núñez con Kant y su crítica a éste ponen de manifiesto un conocimiento de la filosofía kantiana que va más allá de esas «meras alusiones a la existencia de la persona y de la obra filosófica de Kant» con que hasta ahora se ha caracterizado la recepción kantiana en España en esta época. De aquí que una de las conclusiones de este estudio sea poner de manifiesto que la primera de las afirmaciones indiscutible hasta el momento, ha de ser revisada por completo, afirmando que la figura y filosofía de Kant es conocida desde principios del siglo XIX en España, y que la suya es una filosofía con la que se ha de contar y que se considera útil, «salvatis salvandis», para la reforma y modernización de España.

3

Una vez puesta de manifiesto la existencia de este conocimiento, interesa abordar el tema relativo a las fuentes mediante las cuales tiene acceso Núñez a los principios de la filosofía kantiana. Al respecto podemos afirmar que Núñez entra en contacto con dicha filosofía, no directamente leyendo las obras de Kant en alemán, lengua que no conoce, ni en francés, ya que todavía no existen traducciones francesas de las obras de Kant, sino a través de las exposiciones francesas de la filosofía de Kant, que seguramente llegarían a sus manos en 1807, al igual que sucediera con las obras de Bentham, al pasar por Salamanca el ejército francés camino de Portugal. Así se lo recordará Núñez a su maestro Bentham: «No tuve noticia de ellas [de las obras de Bentham] hasta que pasando por Salamanca á Portugal el ejército francés en 1807 tomé, entre otros libros que traía de venta, vuestros principios de legislación civil y penal.»¹¹ Posiblemente entre esos

«otros libros» a que se refiere Núñez, vendría también la obra de Charles de Villers, *Philosophie de Kant ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendente*, publicada en Metz en 1801, que sin duda es la obra fundamental de información sobre Kant para Núñez, a cuyo autor se refiere en tono claramente laudatorio a lo largo del diálogo que Núñez sostiene con Kant, con las siguientes palabras: «Mr. Carlos Villers el único entre los franceses que haya hecho saber á la Europa que se cultiva en Alemania una filosofía trascendental muy digna de atención y muy capaz de hacer tomar un nuevo vuelo á las ciencias.»¹² Núñez pretende imitarle y hacer lo propio en España mediante cierto «elixir social o moral» resultante de aderezar los principios de Bentham con el modo kantiano de razonar y de dar evidencia a los principios morales y con el talante socrático.

Lo dicho pone, pues, de manifiesto que por lo que respecta a las fuentes de acceso al conocimiento de la filosofía de Kant en esta época, sigue siendo válida y, por lo tanto, hay que seguir manteniendo la tesis defendida hasta ahora por los estudios anteriores, a saber, que el conocimiento que se tiene de Kant no es un conocimiento directo adquirido en las propias obras del filósofo, sino que se trata de un acceso indirecto a través de sus expositores y comentaristas franceses; en este caso concreto a través de la obra de Charles de Villers.

4

Finalmente, quisiera hacer una breve referencia al tipo de recepción o interpretación que Núñez realiza, cuestión esta que estaría relacionada con la tercera de las afirmaciones de la historiografía kantiana a que aludíamos al principio de este trabajo. ¿Qué Kant conoce Núñez y qué de Kant, y para qué, le interesa a Núñez? Al respecto cabe afirmar, en primer lugar, que Núñez pretende utilizar y poner la filosofía kantiana al servicio de la reforma y progreso del país, como única vía que asegure el compromiso entre tradición y progreso; y, en segundo lugar, que lo que le interesa de Kant es su método de razonar y de dar evidencia a los principios morales para, unido con los principios de Bentham, utilizarlos en bien de la Patria. Así, no duda en proponerlo a los jóvenes en una especie de prólogo, titulado precisamente «A la juventud española», que antepone a *Principios de la Ciencia Social ó de las ciencias morales y políticas* (1821), en los siguientes términos: «Todas las ideas arquetypas de las ciencias morales son *schemas* del poeta que se intelectualiza según se expresa Kant. Este filósofo nos ha suministrado el modo de razonar y de dar evidencia á estos principios. Unid a Sócrates con Bentham por medio de Kant, y no abandonéis este método. Vosotros vais á juzgar con su auxilio de lo que mas interesa á los hombres con mayor seguridad, que se ha juzgado hasta aquí: á vosotros, pues, os toca el propagarle por el bien de la Patria, introducirle en sus aulas y en sus templos de paz y de justicia y elevarle al Santuario de su legislación.»¹³

Este texto constituye, junto con el pasaje del «Discurso Preliminar» al *Informe y Plan de estudios* presentado por la Universidad de Salamanca citado anteriormente, la primera recomendación pública de la necesidad de introducir el método y la filosofía kantiana, así como los principios de Bentham, en las aulas en calidad de «filosofía del futuro y del progreso».

¿Existe o se puede pedir en ese momento en España un mejor proyecto de kantismo? Difícil saberlo. Lo que sí podemos constatar es que este de hecho fue el que Núñez formuló, de la mano de la filosofía de Bentham, y aunque el proyecto se frustró a corto plazo por las circunstancias históricas del país, una treintena de años más tarde Sanz del Río conseguirá poner en práctica, ya desde las aulas, otro proyecto de inspiración kantiana de la mano de la filosofía de Krause, filosofía ésta que pretende situarse, en dicho momento, como la más pura tradición kantiana.

(12) T. Nuñez, *Principios de la Ciencia Social...*, pág. 475. Creemos que esta obra inspiró también a Núñez la idea de presentar la discusión de las doctrinas kantianas en forma de diálogo, dado que en ella se inserta en apéndice una parte del libro segundo de *El destino del Hombre* de Fichte (diálogo entre «Yo» y «El Espíritu»), que Villers presenta como diálogo entre un empirista y un filósofo trascendental.

(13) *Ibid.*, págs. XI-XII.

(8) Cfr. T. Nuñez, *Principios de la Ciencia Social...*, pág. 470.

(9) *Ibid.*, págs. 547-548.

(10) *Ibid.*, pág. 478.

(11) T. Nuñez, *Carta de Nuñez a Bentham*, pág. 7.



Las fuentes del pensamiento de Miguel Martel

Arcadio García Pérez
Salamanca

Introducción



Miguel Martel, nacido en la villa de Madrid en el año 1754, es el prototipo de clérigo ilustrado, liberal y profesor de la Universidad salmantina de los comienzos del siglo XIX. Su nombre va inevitablemente unido al de Muñoz Torrero, Juan Justo García, Toribio Núñez, Ramón de Salas, Meléndez Valdés, y un largo etcétera, cuyas ideas y presencias nutrieron las

Cortes de Cádiz y las del Trienio Liberal.

Como clérigo, Martel bebió en las fuentes del cristianismo y la tradición escolástica; como liberal e ilustrado conoce las corrientes del pensamiento moderno y se afana en incorporar a España a la cultura de la Europa de las luces.

Su obra filosófica *Elementos de Filosofía Moral* se publicó en 1820 junto con *Prenociones fisiológicas sobre el alma del hombre y la existencia de Dios*. En ella se combinan elementos procedentes de dos fuentes principales: la teología y filosofía escolásticas y el sensismo. En cuestiones concretas como la educación, la economía, el derecho de propiedad oprivada, la tolerancia, &c. hay signos suficientes como para vislumbrar que su dependencia está en autores como Helvetius, Locke, A. Smith...

1. Fuente primera: teología y filosofía escolásticas.

1.1.- Pensamiento religioso

Su condición de clérigo y su formación dentro de la orden teatina le sitúan en el centro de la más estricta ortodoxia católica. Así lo demuestran sus escritos tanto teológicos como filosóficos. Aquellos tienen su fuente en los textos bíblicos y en la tradición. Sus comentarios se atienen a la más pura doctrina de la Iglesia. Su pensamiento se cimenta en la fe. Pero esta actitud se mantiene incluso en su obra filosófica transgrediendo el ámbito de la razón, la cual queda constantemente tutelada y como al amparo de aquella. Por un lado esgrime argumentos racionales sobre las que considera bases de la moral (inmortalidad del alma y existencia de Dios), pero por otro, reclama las verdades reveladas como absolutamente indispensables.

«Convengamos, pues, -dice en *Elementos de Filosofía Moral*- que el hombre necesita una regla infalible de conducta; que esta no puede venirle sino de la religión revelada, y que esta es indispensablemente necesaria.»¹

Si ya en la tradición escolástica se aceptaban unos límites de la razón, más allá de los cuales sólo la fe podía penetrar, el empirismo y sensismo se encargaron de traer aún más acá aquellos. Llega a afirmar: «Sin la revelación el hombre no hubiera podido conservarse y la especie humana hubiera desaparecido en su cuna.»²

Su dependencia del núcleo de creencias cristianas es manifiesta, y su sistema moral queda atrapado por ellas.

1.2. Pensamiento filosófico escolástico.

El texto que regía en la facultad de Artes de la Universidad de Salamanca desde 1788 para las explicaciones de la Filosofía Moral era el de *Fundamentos de Filosofía Moral*³ del P. Jacquier. De manera que el Maestro Martel estaba obligado a seguirlo en sus clases. Reconoce en la Introducción a *Elementos*:

«Los elementos del P. Jacquier que me servían de texto contienen las materias más esenciales a esta signatura...»⁴

Ella es, en consecuencia, la fuente principal de sus *Elementos de Filosofía Moral*. Si de hecho la escribió fue para evitar los escollos de la mala metodología de Jacquier, que inducía a errores a los alumnos, así como de cierta mezcolanza temática que hacían este texto oscuro y confuso⁵.

Con solo seguir los títulos de los capítulos y epígrafes se puede comprobar que hay entre ambas obras una estructura similar, y una temática común en la mayor parte de ella. También existen profundas coincidencias doctrinales en los temas fundamentales, como Dios es el origen y principio de la moral, la ley natural se funda en la ley eterna, los deberes del hombre expresados en la ley natural abarcan a Dios, a sí mismo y al prójimo,...

Sin embargo, las diferencias son notorias. En la obra de Jacquier todavía se sigue el método escolástico de exposición de tesis, objeciones, respuestas y conclusiones, que lo hacen pesado, lento, aburrido; mientras

(1) M. Martel, *Elementos de Filosofía Moral*, Imprenta que fue de García, Madrid 1820, cap. XIII, pág. 139.

(2) M. Martel, *Op. cit.*, pág. 104.

(3) *Institutiones philosophicae ad studia theologica postissimum accommodatae*, Valencia 1782-1794.

(4) M. Martel, *Op. cit.*, pág. xxiv.

(5) Cfr. *Ibid.*, págs. xxiv-xxv.

que el estilo de Martel es ligero, breve,...; en una palabra, respira moderación. Jacquier acepta la teoría de las ideas innatas, Martel la rechaza. Otra diferencia visible es la existencia de los capítulos II-VII de la primera parte. En ellos se trata de establecer los fundamentos de la moral sobre la naturaleza humana aceptando como principios naturales de la motivación humana el placer y el dolor, las pasiones, deseos y necesidades, y estableciendo la educación como imprescindible ayuda de la razón en el discernimiento de las leyes que han de regir la conducta moral. Estos capítulos no encuentran un correlato en la obra de Jacquier y revelan una fuente bien distinta. Descubrir ésta constituye el objetivo principal de este trabajo.

2. Segunda fuente: la filosofía moderna.

2.1. Testimonios.

2.1.1. Testimonio de los historiadores.

La comprobación de las listas de los libros que por los años 1787-89 llegaron a la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, así como el testimonio de los historiadores que se han referido a su ambiente cultural, induce a concluir que la mayor parte de las obras de autores modernos europeos y en especial los franceses pudieron ser conocidos por los profesores de aquella universidad y en concreto por Martel. Dos simples datos pueden servir para corroborarlo: la existencia en la ciudad de una librería especializada en libros franceses (Librería Alegría y Clemente) y la suscripción a la revista francesa *Decada literaria*⁶ para conocer cuanto de novedoso se publicaba más allá de los Pirineos.

2.1.2. Testimonio del autor en su obra.

En la «Introducción» a *Elementos de Filosofía Moral* pasa revista a todos los sistemas morales comenzando por el de Pitágoras y terminando en los modernos. De los antiguos y medievales sostiene que todos son falsos y sus conclusiones «contradictorias» y «perniciosas».

De los modernos no tiene mejor opinión. Rechaza a los que fundan la moral en ideas innatas o en un especial *sentido moral* y a los que, prescindiendo de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, defienden una moral exclusivamente natural. Sin embargo, algunos de los modernos le han proporcionado material de trabajo: «...alguno entre ellos ha sido mi guía y mi maestro en la elección de materiales para la formación de este escrito.»⁷

No hay más referencias, pero de pasada hace un juicio favorable sobre Aristóteles y con calificativos aún más elogiosos sobre Locke y Condillac⁸ por el hecho de poner y defender la sensación como fuente del conocimiento.

En la página 31 de la misma obra llama «grandes metafísicos» a los que han destruido los sistemas de las ideas innatas.

Es, por tanto, manifiesto su acuerdo con los principios epistemológicos del empirismo y sensismo.

2.1.3. Elementos de verdadera Lógica de Juan Justo García.

Esta obra se ha revelado como clave para delimitar las fuentes inmediatas y concretas del pensamiento no escolástico de Miguel Martel. El Maestro Juan Justo García escribe *Elementos de verdadera lógica* en 1821. Aunque publicada un año después de *Elementos de Filosofía Moral*, este hecho carece de importancia, dada su gran amistad, pues había sido escrita con anterioridad.

La obra es una síntesis de los *Elementos de Ideología* de Destutt de Tracy. En ella aparecen las tesis del sensismo que Martel adopta y pone en práctica especialmente en las *Prenociones fisiológicas sobre el alma del hombre y la existencia de Dios* que acompañan a los *Elementos de Filosofía Moral*. Esta fue también la razón de su existencia. Fueron ade-

más las doctrinas epistemológicas y metodológicas las que condicionaron el Plan de estudios de 1807 de la facultad de Filosofía y el que presentó la Universidad en 1813. Con ellos la Metafísica y Lógica tradicionales desaparecen y quedan sustituidas por una gramática y una lógica moderna, al modo como lo pretendieron en sus obras Condillac y Destutt de Tracy.

2.2. Contenidos.

A continuación ofrecemos, a modo de breve muestra, algunos textos, tomados de las *Prenociones* y de los *Elementos*, que recogen algunas de las tesis sensistas defendidas por Martel.

2.2.1. Prenociones...

Desde las primeras líneas de este tratado se percibe la influencia sensista, pues con él pretende el autor ahorrar a los cursantes de Artes un año de Metafísica (esta era la razón de la traducción-resumen que J.J. García hizo de la *Ideología* de Destutt). Esto es ya de por sí significativo, pues expresa la idea que tiene de metafísica. Pero sigue diciendo:

«debiendo enseñarse en la lógica y gramática general, todo lo correspondiente a la generación y análisis de las ideas, y omitirse todas las cuestiones abstractas e inútiles con que se ha embrollado esta parte de la Filosofía.»⁹

En estas líneas se hace una declaración de principios, los cuales ponen de manifiesto las tesis epistemológicas fundamentales del sensismo, así como el método analítico de las ideas según lo entendió Condillac, para el que analizar «consiste en observar el orden sucesivo de las cualidades de un objeto, a fin de darles en el espíritu el orden simultáneo bajo el cual existen». Consecuente con estos principios, Martel inicia las pruebas de la espiritualidad del alma y la existencia de Dios, desde esta actitud analítica.

«Yo procuraré -dice- investigar esta importante verdad por la única senda que puede conducir a ella, el análisis de las ideas.»¹⁰

Cualquiera que haya hojeado a Condillac puede entender el significado.

2.2.2. Elementos de Filosofía Moral

Esta obra fue redactada con anterioridad a *Prenociones*, pero ya en ella se detecta la influencia del empirismo y sensismo.

Más arriba se han mencionado varios capítulos cuya dependencia sensista es manifiesta, pues en ellos se revela cómo la sensación es la fuente originaria de todos los fenómenos psíquicos tanto del conocimiento como de la sensibilidad o sentimiento, cómo la naturaleza debe ser guía y maestra en el estudio de la moral, y en fin, cómo el placer y el dolor han de ser tenidos en cuenta como motivadores naturales de la conducta.

En el capítulo IV de la primera parte, dedicado a las pasiones deseos y necesidades, manifiesta expresamente su deseo de seguir los principios de la buena metafísica, que son los que únicamente pueden garantizar el éxito. «Suponemos todos los principios de la buena metafísica, sin los cuales parecería oscura esta explicación, y será fácil formar falsas ideas sobre esta materia.»¹¹

No hay la menor duda de que Martel conoce la distinción de Condillac sobre la metafísica¹². E igual que hiciera luego en *Prenociones* rechaza la tradicional, que por ambiciosa había embrollado con cuestiones abstractas e inútiles la filosofía, y adopta los principios de la nueva, que consiste en el análisis del origen de las ideas y sentimientos.

Todo el capítulo guarda una similitud con el modo de proceder y de establecer el origen de las pasiones de la *Logique* de Condillac. La sensación es el origen de todos los fenómenos psíquicos.

El recurso al estudio de la naturaleza humana como guía del conocimiento de la verdadera moralidad, que impregna todo el tratado se entiende como otro elemento de la influencia sensista. Es la idea que domina toda la *Lógica Elemental* de Condillac y los *Elementos de Ideología* de Destutt de Tracy.

(9) M. Martel, *Prenociones fisiológicas sobre el alma del hombre y la existencia de Dios. Para servir de introducción al estudio de la Filosofía moral*, Imprenta que fue de García, Madrid 1820, págs. 3-4.

(10) *Ibid.*, pág. 6.

(11) M. Martel, *Elementos de Filosofía Moral*, pág. 21.

(12) «Es preciso distinguir dos especies de Metafísica. La más ambiciosa, quiere penetrar todos los misterios: la naturaleza, la esencia de los seres, las causas más escondidas: he aquí lo que la lisonjea y promete descubrir; la otra, más moderada, acomoda sus investigaciones a la debilidad del espíritu humano y tan poco cuidadosa de aquello que debe escapársele, como deseosa de lo que puede coger, sabe contenerse en los límites que le son señalados.» E. Condillac, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos...*, Reus, Madrid 1922, págs. 5-6.

(6) El nombre completo es el de *Decada philosophique, litteraire et politique*.

(7) M. Martel, *Elementos de Filosofía Moral*, pág. xviii.

(8) «Parece increíble que hombres ilustrados, en cuyos escritos se impugnan victoriosamente las cavilaciones de los meros Escolásticos, que debían conocer la fuerza de la antigua proposición sentada en los libros de Aristóteles, *nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu*, proposición analizada con la mayor exactitud por el profundo Lock [sic], y después por Condillac, y otros sabios fisiologistas, se obstinasen en mantener un sistema que estribaba sobre palabras sin significación...» (M. Martel, *Elementos de Filosofía Moral*, pág. xv).



Comentario-resumen de mi tesis sobre Don Fernando de Castro y el problema del catolicismo liberal español

Ramón Chacón Godas
Madrid



Don Fernando de Castro fue seminarista excomulgado, sacerdote, Vice-rector del seminario de León, Capellán de honor de la Reina, Catedrático y Rector de la Universidad Central, Académico de la Historia, Senador, Caballero de la Real Orden de Carlos III, fundador y presidente de varias instituciones, como las dedicadas a los pobres, a la abolición de la esclavitud y, sobre todo, por su importancia, la Asociación para la Enseñanza de la Mujer. Creemos que podemos considerarle uno de los representantes más destacados del catolicismo liberal español del siglo XIX, influido por el krausismo de su amigo y maestro Sanz del Río.

Este movimiento representaba la búsqueda por el progreso de la sociedad en muchos casos, mediante el desarrollo de la educación; lo cual significaba un choque con la Iglesia aferrada a lo contrario, por miedo a perder su poder e influencia en la sociedad. El Concilio Vaticano I en 1870 contribuyó a este malestar general con la declaración de la infalibilidad del Papa, frente al positivismo, materialismo, idealismo alemán, anticlericalismo francés y del catolicismo liberal con Lamennais, Montalembert en los Congresos de Malinas. La encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus* de Pío IX, en 1864, supuso una intolerancia incomprensible ya que condenó el catolicismo liberal y representó la cerrazón de la Iglesia en sí misma frente a todo adelanto científico o progreso intelectual, según condenó la proposición 80 del referido *Syllabus*.

Las luchas que tuvo que mantener Fernando de Castro para defender sus ideas liberales, le supusieron una serie de críticas no sólo por algún miembro de la Iglesia, sino sobre todo por parte de los neocatólicos y ultramontanos, como el insigne «polígrafo español» D. Marcelino Menéndez Pelayo, que fue prácticamente el «inquisidor» de D. Fernando en su afán de defender la pureza del catolicismo a ultranza con un dogmatismo e intransigencia, fuera de lugar y de todo rigor científico; creemos que lo juzgó injusta y anticatólicamente, con falta de sensibilidad y casi con saña, atentando al rigor histórico, y con supuestos exentos de prueba.

Consideramos que debido a esta causa y al prestigio de D. Marcelino, no se ha investigado con todo cuidado la vida y el pensamiento de Castro, que ha sido condenado prácticamente al ostracismo. En los últimos años se ha publicado una serie de biografías breves y a veces no bien documentadas, con la excepción de la *Memoria Testamentaria*, del Dr. Abellán, y la obra del jesuita Díaz de Cerio, muy completa especialmente en el análisis y juicio de D. Fernando como filósofo de la historia, pero con algún punto que no estamos de acuerdo.

Los neocatólicos y los ultramontanos pretendieron utilizar la religión como un partido político. El peor de ellos fue D. Marcelino Menéndez Pelayo, que consideramos fue el culpable de que se le condenase a D. Fernando a un ostracismo histórico, haciendo no se investigase debidamente. Galdós expresó con mucha precisión el neocatolicismo definiéndole como: «La gran aberración religiosa, y por tanto, la encarnación misma de la irreligiosidad.»

Pretendemos explicar las tensiones espirituales que tuvo que soportar D. Fernando de Castro, la injusta persecución en la Universidad y en la prensa neocatólica, unido a sus deseos de conocer la verdad, y tratar de cumplir con su sagrado ministerio de sacerdote, así como de hacer el bien a todos y sobre todo a los más débiles, hizo que entrase en una crisis espiritual que es el fundamento de su militancia en el movimiento denominado catolicismo liberal.

El mismo resume su vida y su pensamiento, en la conclusión de su *Memoria Testamentaria*, documento que consideramos veraz, escrito poco antes de morir y que nos servirá de base documental para el análisis y estudio de su vida, conocimiento de su evolución religiosa y crisis final, junto a los otros escritos, aunque observaremos que hay criterios diferentes en escritos de la misma época, lo cual se ha producido por la falta de información del propio Castro y puede dar origen a dudas en el orden cronológico y, sobre todo, en el orden de su pensamiento en una misma época. Todo ello es debido, como el mismo Castro veladamente declara, a que en sus escritos no manifiesta su estado de ánimo, escondido por respetos humanos o falta de valor ante la sociedad que vivía. Da la sensación que se siente presionado por «el qué dirán».

El origen de la crisis religiosa de Castro y por tanto del catolicismo liberal fue la transformación lenta pero segura de su conciencia, independiente de las dudas sobre los dogmas, sobre la historia de la Iglesia, sobre el catolicismo, sobre el papado, sobre la religión. Dice:

«La transformación lenta pero segura que en mí se venía preparando desde largo tiempo, convirtiéndome en el fuero interno de mi conciencia, de católico romano en hombre real y verdaderamente religioso, según el espíritu del cristianismo, en lo que no se opusiese a la razón universal humana, adorando a Dios privadamente en espíritu y verdad, esperando hacerlo en público...»

Pero la raíz de este catolicismo liberal está fundamentalmente en: 1) la falta de libertad de conciencia religiosa; 2) la falta de justicia de la Iglesia Romana; 3) el Vaticano I con la infalibilidad del Papa, que la mayoría

de los intelectuales no admitía; 4) los viajes que hizo al extranjero, viendo la libertad y comprensión en que vivían los católicos, los ortodoxos, los judíos, los protestantes; 5) los ataques en la prensa neocatólica y en la Universidad; 6) pero, sobre todo, la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus*, con su proposición 80 que condenaba a toda ciencia y progreso humano. Todo esto determinó que entrase en esa crisis espiritual.

Su deseo constante fue la separación de poderes de la Iglesia y el Estado, junto con pedir esa libertad en todos los ordenes.

Señalamos que el criterio de veracidad que sigue Castro es un principio moral típicamente krausista, aprendido de su maestro Sanz del Río, él mismo declara, que a veces ha podido existir contradicción entre sus ideas (escritos) y su vida, pidiendo perdón si ha causado escándalo. No obstante en estos últimos momentos al escribir su *Memoria* todo es verdad y sin engaño. Concretamente lo expresa así:

«Declaro y pido por último, si durante un período de mi existencia ha podido haber contradicción entre mi idea y mi vida, que me perdonen todos aquellos a quienes mi conducta haya parecido menos digna, y sepan mi propósito de que en estos últimos momentos todo sea verdad, y de que no haya nada de ficción ni disimulo a las puertas de la muerte.»¹

Los dos hechos fundamentales en los que discrepamos de la mayoría de los biógrafos y que éstos se transcriben sucesivamente son:

Primero. La manifestación de que D. Fernando fue cesado como Capellán de la Reina, como consecuencia de la predicación del Sermón del terremoto o de las barricadas en 1861, y esto originó su crisis religiosa y por lo tanto el fundamento de su catolicismo liberal.

Segundo. Que de igual modo la crisis religiosa de D. Fernando hubiera sido motivada por su despecho a la Iglesia al no ser nombrado Obispo, hacia 1850.

En este *segundo* aspecto destacan F. Rivero, Marcelino Menéndez Pelayo, Vicente Cacho Viu y Díaz de Cerio. Los criterios de estos cuatro autores y otros que no nombramos por tratarse de diccionarios biográficos, &c., los consideramos faltos de fundamento, porque no nos parece motivo suficiente el despecho para que una persona de la hondura religiosa y de la personalidad de Fernando de Castro abandone sus creencias.

También nos atenemos, como hemos dicho, al principio de verdad que practicaron todos los que tuvieron la influencia de Sanz del Río y que el propio Castro manifiesta clara y contundentemente:

«... si me aparté de ella (la Iglesia)... no fue por ambiciones frustradas... sino por al contrario, por no ser ambicioso, por tener en mí más fuerza las ideas que los honores e intereses mundanales.»²

Respecto al *primer* aspecto. Ni Labra, ni Ferrer del Río, ni Cacho Viu, ni Díaz de Cerio, que se apoya en los anteriores, se equivocan al decir que la última vez que predicó en la Corte fue en noviembre de 1861, ya que permaneció como Capellán de Honor hasta el 14 de octubre de 1863, en cuya fecha fue su renuncia, aceptada ésta por S.M. según carta autógrafa del anexo 18 de esta Tesis. Igualmente se equivoca estrepitosamente D. Marcelino Menéndez Pelayo, que dice: «El sermón (de las barricadas) desagradó, y D. Fernando de Castro hizo al día siguiente dimisión de su plaza de capellán de honor.»³

El Sermón del Terremoto o de las barricadas era un amonestación a todas las clases sociales, incluyendo la Reina, Nuncio y varios prelados que estaban presentes, considerado como revolucionario, por eso alguien lo llamó «de las barricadas», como un terremoto en lo social. Parece que no gustó a una parte del auditorio, quizá por eso D. Fernando dice:

«La libertad de mis explicaciones en la cátedra no halló buena acogida en Palacio; no recibí favores de la Corte, más en cambio supe conquistarme a fuerza de prudencia y circunspección un respeto y aprecio poco comunes.»⁴

Jiménez Lozano, al referirse al Sermón, comenta que Castro mostraría más adelante «lo que Menéndez Pelayo llama *soberbia* y Jiménez Landi *sobreestimación*, juicios muy seguros y absolutos, ambos, creo yo».⁵ Cacho Viu considera al Sermón de «verdadera soflama progresista»⁶; éste no agradó y fue la causa de su dimisión como Capellán de Honor.



Labra, Ferrer del Río, Cacho Viu, Díaz de Cerio, Menéndez Pelayo y otros se precipitaron en un juicio supuesto.

Ver el inicio de su crisis en la proclamación de este Sermón, es también erróneo. Es un sermón moral, socializante, de acuerdo con el más puro evangelio, recuerda los deberes a los ricos y a los pobres, lleno de sencillez, prudencia, pureza e intención y apolítico, como él mismo dice; utilizando la influencia, eso sí, de su sacerdocio, de acuerdo con los tiempos que se viven, advirtiéndole a la Reina, con afecto, de que es su deber como sacerdote anunciarle, con verdadero profetismo, la revolución social que se avecina, que compara con los terremotos, y que ocurrirá si el estado actual de España no cambia, ya que el origen de estas revoluciones es el olvido del origen divino de la autoridad y el atraso y la injusticia social en que vive el pueblo, pues hoy hay más «de los que piensan».

Le anuncia a la Reina que están «en vísperas de una gran revolución» y esta se cumplió al cabo de 7 años, perdiendo el trono. También le indica su deber en ese momento y su ejemplo. Quizá estas palabras fuesen duras para aquella época, pero muy sinceras y veraces. Anima a la Reina diciéndole, que el pueblo está con ella, a pesar de las dificultades, de que se haya perdido la honradez y la hidalguía castellana y de que se viva una indiferencia religiosa. Le pide que sea la fundadora de la unidad moral y política lo mismo que fue Isabel la Católica la que forjó la unidad material de los pueblos de España.

Se inicia el comienzo de su crisis religiosa, o como él dice: «Testimonio claro de tan radical transformación...» fueron sus escritos *Carácter práctico de la filosofía en relación con la Historia* (1862), el 1º y 2º tomo del *Compendio razonado de la Historia General* (1863 y 1866) y los *Caracteres de la Iglesia Española*, discurso ante la Academia de la Historia (1866), siendo estos los más importantes como católico liberal y también como historiador, sin olvidar su *Memoria Testamentaria*, que, como hemos dicho, es verdadero documento donde narra su vida, su evolución religiosa y su crisis final, que manifiesta

(1) *Memoria testamentaria*, pág. 11.

(2) J.L. Abellán, *Fernando de Castro. Memoria Testamentaria. El problema del catolicismo liberal*, pág. 75.

(3) M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, vol. II, 1978, pág. 960.

(4) J.L. Abellán, *Fernando de Castro...*, pág. 87.

(5) J. Jiménez Lozano, *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, pág. 147.

(6) V. Cacho Viu, *La Institución Libre de Enseñanza: orígenes y etapa universitaria*, pág. 123.

claramente con motivo del sermón, en Mallona (Bilbao), diciendo: «éste será el último sermón de un sacerdote que la perdido la *virginidad de la fe*, pero que ha ganado la *maternidad de la razón*, y una nueva creencia en Dios».

Pierre Jobit nos refiere⁷ el verdadero drama humano y religioso de Castro, ya que tanto él como otros liberales y krausistas (Azcárate, Tapia, Sanz del Río, Canalejas, Giner de los Ríos, &c.) son católicos, disidentes, heterodoxos sin duda, pero no incrédulos ni impíos; su filosofía es esencialmente religiosa; aún más, en el caso de Castro es casi una religión. Pierre Jobit los considera premodernistas, pues el verdadero modernismo constituye la segunda época del catolicismo liberal cuando se establece el «espantoso dilema» entre ciencia y fe e Iglesia y mundo moderno, querían siendo católicos sin dejar por ello de ser liberales. Está claro que su fe religiosa requería al mismo tiempo un deseo de libertad, que está reñido con los dogmatismos que tienen como objeto el perenne ataque a la ciencia moderna, y que impiden, por tanto, el progreso de la razón.

Para poder analizar y tratar de juzgar con todo rigor histórico y religioso, como requiere el problema del catolicismo liberal en Fernando de Castro, es necesario no sólo buscar, como hemos hecho durante años, la documentación requerida, si no que es preciso comprenderla a través de su vida y escritos, con una cierta sensibilidad religiosa para poder interpretar un alma de una delicadeza muy acusada, con un gran amor a Dios y a sus semejantes, sobre todo a los más débiles, observando el gran hombre que fue en todos los sentidos y que por su coherencia religiosa llevó una vida atormentada, llena de dudas ante el intransigente dogmatismo de la Iglesia, hasta llegar a la separación, pues tenía una concepción real y profética de la libertad de los hijos de Dios, manifestada a través de toda su vida. Su salud siempre débil, se agravó al final de su vida, quedando además casi ciego y sordo. En esta época se empeñó en crear una iglesia universal, no una religión, para poder seguir adorando a Dios como necesidad imperiosa de su espíritu y remedio de regeneración de la Patria al elevar el carácter moral, junto a la libertad de conciencia religiosa y de cultos.

Hemos tratado en todo momento de dignificar la figura de D. Fernando, tan maltratada por tantos, sujetándonos también a un criterio de verdad en cuanto a su religiosidad, amor a la ciencia y a la Patria. No hemos olvidado su generosidad con todos los seres que le rodearon, sobre todo con los más necesitados, su honestidad intelectual y personal con un espíritu de liberalidad y tolerancia, pretendiendo para España una renovación religiosa, intelectual, social y política, moral y económica.

La constante de toda su vida, proclamada también en sus últimos momentos, fue el principio de la libertad religiosa de conciencia y de cultos, manifestando que a pesar de los cambios de conciencia en medio de congojas y combates interiores que le han atormentado, ha sido feliz dentro de lo posible; pero lo hubiese sido más en un país con esa libertad religiosa. Esto se aprobó en el Concilio Vaticano II y que él vaticinó exactamente 100 años antes, en el Discurso de entrada como Académico de la Historia en 1866.

Igualmente defendió los criterios del honor y grandeza para España; así les dice a las mujeres en el discurso inaugural de las Conferencias para la Mujer:

«¡Que cuando se escriba la historia de nuestro actual renacimiento, se diga, que postrada de tres siglos España, se levantó, con vuestro auxilio, a una nueva vida *libre y con la honra!*»⁸

Nuestra empatía con el autor no está exenta de un cierto distanciamiento necesario para un estudio lo más objetivo posible.

Esperamos que este trabajo, haya contribuido un poco a que D. Fernando de Castro ocupe un lugar más digno en la historia, como decía Azorín⁹:

«Entre todos los 'intelectuales' que forman dicho grupo (liberal-krausista) merece especial mención D. Fernando de Castro. Hoy en los manuales de historia y literatura apenas si se consigna su nombre; y, sin embargo, cuando se haga una historia detenida y escrupulosa, la figura de D. Fernando de Castro habrá de ocupar en ella un lugar distinguido.»

(7) P. Jobit, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, Ed. E. de Boccard, París 1936, tomo I, cap. V.

(8) F. de Castro, *Discurso en la inauguración de las Conferencias Dominicales para la educación de la mujer que leyó D. F. de Castro, Rector de la Universidad, el 21 de febrero*. Imp. de Rivadeneyra, 1869, pág. 12.

(9) Azorín, «Don Fernando de Castro», en *Clásicos y modernos*, Losada, Madrid 1971, págs. 79-82.

φñ

Proyecto Filosofía en español



Proyecto Filosofía en Español

Textos electrónicos

Anónimo, *El libro de los doze sabios o tratado de la Nobleza y Lealtad*.

Comienza el libro de la nobleza y lealtad

Al muy alto y muy noble, poderoso y bienaventurado señor rey don Fernando de Castilla y de León. Los doze sabios que la vuestra merced mandó que viniésemos de los vuestros reinos y de los reinos de los reyes vuestros amados hermanos para vos dar consejo en lo espiritual y temporal: en lo espiritual para salud y descargo de la vuestra alma y de la vuestra esclarecida y justa conciencia, en lo temporal para vos decir y declarar lo que nos parece en todas las cosas que nos dijiste y mandaste que viésemos. Y señor, todo esto os hemos declarado largamente según que a vuestro servicio cumple. Y señor, a lo que ahora mandades que vos demos por escrito todas las cosas que todo príncipe y regidor de reino debe haber en sí, y de como debe obrar en aquello que a él mismo pertenece. Y otros de como debe regir, y castigar, y mandar, y conocer a los del su reino, para que vos y

los nobles señores infantes vuestros hijos tengáis esta nuestra escritura para estudiarla y mirar en ella como en espejo. Y señor, por cumplir vuestro servicio y mandado hizose esta escritura breve que vos ahora dejamos. Y aunque sea en sí breve, grandes juicios y buenos trae ella consigo para en lo que vos mandaste. Y señor, plega a la vuestra alteza de mandar dar a cada uno de los altos señores infantes vuestros hijos el traslado della, porque así ahora a lo presente como en lo de adelante por venir ella es tal escritura que bien se aprovechará el que la leyere y tomare algo della, a pro de las almas y de los viciados. Y señor, El que es Rey de los Reyes nuestro Señor Jesucristo, que guió a los tres reyes magos, guíe y ensalce la vuestra alteza y de los vuestros reinos, y a todo lo que más amades y bien queredes.

Y señor, pónese luego primeramente en esta escritura de la lealtad que deben haber los hombres en sí. Y luego después de la lealtad se pone la codicia que es cosa infernal, la cual es enemiga y mucho cortaría de la lealtad. Y después vienen las virtudes que todo rey o regidor de reino debe haber en sí, y que tal debe de ser, y que a todo regidor de reino cumple de él ser de la sangre y señoría real, y que sea fuerte y poderoso y esforzado, y sabio y cúbico, y casto, y templado y sañudo, largo y escaso, amigo y enemigo, piadoso y cruel, amador de justicia y de poca codicia, y de buena audencia a las gentes. Y adelante está como se entiende cada una destas condiciones y por qué manera debe usar de cada una dellas.

I. De las cosas que los sabios dicen y declaran en lo de la lealtad.

Y comenzaron sus dichos estos sabios, de los cuales eran algunos dellos grandes filósofos y otros dellos de santa vida. Y dijo el primero sabio dello: «Lealtad es muro firme y ensalzamiento de ganancia». El segundo sabio dijo: «Lealtad es morada por siempre y hermosa nombrada». El tercer sabio dijo: «Lealtad es ramo fuerte y que las ramas dan en el cielo y las raíces a los abismos». El cuarto sabio dijo: «Lealtad es prado hermoso y verdura sin sequedad». El quinto sabio dijo: «Lealtad es espacio de corazón y nobleza de voluntad». El sexto sabio dijo: «Lealtad es vida segura y muerte honrada». El séptimo sabio dijo: «Lealtad es vergel de los sabios y sepultura de los malos». El octavo sabio dijo: «Lealtad es madre de las virtudes, y fortaleza no corrompida». El noveno sabio dijo: «Lealtad es hermosa armadura y alegría de corazón y consolación de pobreza». El décimo sabio dijo: «Lealtad es señora de las conquistas y madre de los secretos y confirmación de buenos juicios». El undécimo sabio dijo: «Lealtad es camino de paraíso y vía de los nobles, espejo de la hidalgua». El duodécimo sabio dijo: «Lealtad es movimiento espiritual, íon mundanal, arca de durable tesoro, apuramiento de nobleza, raíz de bondad, destruyimiento de maldad, profesor de seso, juicio hermoso, secreto limpio, vergel de muchas flores, libro de todas ciencias, cámara de caballería».

II. De lo que los sabios dicen en lo de la codicia.

Desque hubieron hablado en lo de la lealtad, dijeron de codicia. Y dijo el primer sabio: «Codicia es cosa infernal, morada de avaricia, cimientto de soberbia, árbol de lujuria, movimiento de envidias». El segundo sabio dijo: «Codicia es sepultura de virtudes, pensamiento de vanidad». El tercer sabio dijo: «Codicia es camino de dolor y simiente de arenal». El cuarto sabio dijo: «Codicia es apartamiento de placer, y vasca de corazón». El quinto sabio dijo: «Codicia es camino de dolor, y es árbol sin fruto, y casa sin cimientto». El sexto sabio dijo: «Codicia es dolencia sin medicinas». El séptimo sabio dijo: «Codicia es voluntad no saciable, pozo de abismo». El octavo sabio dijo: «Codicia es fallecimiento de seso, juicio corrompido, rama seca». El noveno sabio dijo: «Codicia es fuente sin agua, y río sin vados». El décimo sabio dijo: «Codicia es compañía del diablo, y raíz de todas maldades». El undécimo sabio dijo: «Codicia es camino de desesperación, acerrana de la muerte». El duodécimo sabio dijo: «Codicia es señoría flaca, placer con pesar, vida con muerte, amor sin esperanza, espejo sin lumbrre, fuego de pajas, cama de triateza, rebatamiento de voluntad, deseo prolongado, aborrecimiento de los sabios».

III. Que el rey o regidor de reino debe ser de la sangre real.

Primeramente dijeron estos sabios que fuese de la sangre real, por cuanto no sería cosa cumplidera ni razonable que el menor rigiese al mayor, ni el siervo al señor. Y más razón es que el grado dependa de la persona que la persona del grado. Y cualquiera que ha de regir reino, requiere a su señoría que sea de mayor linaje y de más estado que los que han de ser por él regidos, porque a cada uno no sea grave de recibir pena o galardón por el bien o mal que hiciere, y no hayan a menguar los silditos a su regimiento de ser regidos y castigados por él, ni de ir su bandera cuando cumpliere.

<http://www.uniovi.es/~filesp>



José del Perojo y Figueras (1850-1908). Neokantismo y reformismo

María Dolores Díaz Regadera
Madrid



En el contexto histórico-cultural de finales del pasado siglo y comienzos del presente, destaca un buen número de intelectuales hispanos de relevancia. No obstante esta diversidad enriquecedora, la historiografía continúa en gran medida centrando sus investigaciones en autores considerados de «primera fila», como Unamuno u Ortega y Gasset, a la vez que des-

cuida otras figuras que, no por ser menos conocidas, carecen de interés. Entre ellas merece una atención especial José del Perojo y Figueras, cuyo caso produce una cierta perplejidad, puesto que resulta sorprendente que carezca hasta el momento de una monografía quien fue el introductor del neokantismo en España y facilitó a sus conciudadanos el conocimiento de autores y tendencias de pensamiento vigentes en Europa.

Precisamente con el objetivo de conceder a Perojo un estudio amplio y detenido que nunca ha sido realizado, nos propusimos la elaboración de esta Tesis Doctoral que aspira a poner de manifiesto el valor de este filósofo en su época y a buscar el significado de su amplia labor cultural y política. Para ello, hemos dividido nuestro trabajo en cuatro partes:

* Primeramente, reconstruimos la accidentada biografía de este autor cubano, materia apropiada para una novela o, mejor aún, para una película. Según parece, su hijo más joven, el renombrado Benito, debió percibirlo así y supo sacar rendimiento en sus producciones cinematográficas a algunos detalles biográficos, particularmente a aquéllos que le llegaron a afectar más profundamente, en relación con el reconocimiento de paternidad por parte de su progenitor.

Esta primera tarea que hemos realizado, ha sido ciertamente ardua, dada la ausencia de datos que ha rodeado de tinieblas la vida de Perojo. En realidad, no ha sido fácil encadenar los distintos episodios sueltos que han llegado a nuestro conocimiento a través de archivos históricos, prensa y libros varios. Sin embargo, a pesar de estos obstáculos, hemos de indicar que los resultados obtenidos han superado las expectativas que inicialmente nos habíamos forjado y que la fortuna ha acompañado nuestro esfuerzo. Así, tras sucesivas indagaciones, hemos podido presentar una reconstrucción biográfica coherente y bastante completa, que es la primera aportación de esta Tesis Doctoral.

Tras este necesario esbozo biográfico, nuestra investigación se reparte en distintos bloques que atienden a tres niveles complementarios, centrados respectivamente, aunque no con exclusividad, en la *filosofía*, la *política* y la *pedagogía*. A la hora de establecer esta división hemos pro-

curado respetar el orden cronológico y poner de relieve la consistencia apreciada en los diferentes textos de Perojo, en los cuales los diferentes temas se entremezclan y prestan mutuo apoyo:

1) La primera etapa de su actividad pública es fácil de separar y se extiende entre los años 1875 y 1879, durante los cuales revela la multiplicidad de fuentes de las que se nutre su pensamiento filosófico. En este período hemos examinado su libro más conocido, *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania* (1875), en busca de su adscripción al neokantismo y de sus más tempranas manifestaciones de rechazo a la escuela krausista y a favor de la libertad de pensamiento.

También nos hemos acercado a aquélla de sus publicaciones periódicas que goza de mayor fama, ganada a pulso, la *Revista Contemporánea*, cuyo análisis profundo daría por sí solo motivo para redactar otra Tesis Doctoral. Sin querer limitarnos a estas dos obras, encontramos en esta época otros textos editados en prensa, de los cuales también damos noticia, así como de la casa editorial que impulsa este antillano emprendedor con la cooperación de su hermano Emilio. Por último, hemos descubierto una segunda revista de sugerente título, *La Naturaleza*, que hasta hoy había permanecido ignorada sin que se vinculara su nombre al apellidado Perojo.

2) Después de acercarnos a la formación intelectual de Perojo y al asombroso despliegue cultural que lleva a cabo, en la segunda parte de nuestro trabajo nos ocupamos de su carrera e ideas políticas y establecemos en ellas la siguiente división:

- 1879-1898: a lo largo de estas dos décadas, sus preocupaciones se reparten entre Santander y, sobre todo, los territorios coloniales, especialmente Cuba. Sin embargo, en este lapso de tiempo no descuida el político otros asuntos y escribe sobre temas tan variados como la corriente pesimista, los avances tecnológicos en Amsterdam, el socialismo científico o cuestiones económicas y financieras.

- Una segunda fase no se abre hasta 1905 y se extiende hasta la muerte del diputado. En ella descubrimos su defensa de otras dos localidades: Cataluña y Las Palmas de Gran Canaria, circunscripción esta última por la cual resulta elegido en las Cortes de 1905 y 1907.

Los dos retos más significativos que nos hemos propuesto al analizar este nivel han consistido, por una parte, en recomponer su carrera política, inaugurada en el año 79 con su candidatura por el Partido Liberal Cubano, debida principalmente a su amistad con Rafael Montoro. Para esclarecer su trayectoria política, el *Diario de las sesiones de las Cortes*



ha supuesto una ayuda esencial y ha servido para completar el conocimiento de las gestiones y propuestas de este pensador cubano que enseñó a militó en el Partido Fusionista de Sagasta, se decidió en los años noventa por la opción autonomista y terminó, a principios de siglo, por seguir los pasos de Maura, cuando éste se puso al frente de los conservadores.

Por otra parte, no ha sido sencillo rescatar diversos artículos desperdigados en prensa, cuando en ocasiones no disponíamos en principio de ninguna pista que orientara nuestra búsqueda. Muchas veces, todo lo más que había llegado a nuestros oídos era su colaboración en un periódico concreto o su papel de director al frente de algún diario, sin que se indicara la fecha exacta en que estos acontecimientos tuvieron lugar. Además de examinar su segundo volumen, publicado en 1885 con el título de *Ensayos sobre política colonial*, ha sido preciso rastrear las huellas de Perojo en publicaciones como *El Progreso*, *El Imparcial*, *El Liberal*, *La Ilustración Española y Americana*, *Revista de España*, *Gaceta Universal*, *La Opinión* y, por supuesto, *(El) Nuevo Mundo*, otra de sus revistas de mayor éxito, nacida bajo un criterio autonomista con el cometido de diagnosticar los males que aquejaban a las colonias y prevenir su pérdida.

Todo este material de Perojo que hemos conseguido reunir evidencia la continuidad y relación mutua existente entre sus ideas filosóficas y políticas. De hecho, la coherencia entre las sucesivas etapas de su vida se demuestra en un ejemplo revelador, como es la decisión de publicar de nuevo, en 1884, uno de sus ensayos del año 75, titulado «Teoría de los partidos políticos». De otro lado, no se puede olvidar que la influencia de la doctrina darwinista a la que Perojo fue sensible, alcanza su mayor intensidad cuando en los años ochenta la aplica resueltamente al ámbito político.

3) Una vez cumplida la aproximación a las concepciones filosóficas y políticas de este dinámico pensador hispano, hemos creído oportuno

abordar en otra sección sus últimas empresas culturales dominadas por sus reflexiones pedagógicas, siguiendo la corriente mayoritaria del nuevo siglo.

Decepcionado por el Desastre del 98 y convencido de que sus advertencias y cooperación no habían cosechado el éxito esperado, se retiró temporalmente de la actividad parlamentaria para encontrar refugio en el periodismo, otra de las actividades a las que se dedicó ampliamente. En este último capítulo hemos estudiado las tres revistas de las cuales fue fundador y cuyo rumbo dirigió con éxito: *Nuevo Mundo*, *Por Esos Mundos* y *El Teatro*. Nuestra investigación constata que son publicaciones aptas para un público no especializado en algún campo de la cultura en particular y que el mismo afán popularizador que late en ellas es palpable en su último tomo de ensayos, de 1907: *Ensayos sobre Educación*.

Por lo que se refiere a los objetivos que han guiado nuestra monografía, pueden resumirse en descubrir a un autor de enorme repercusión en su momento histórico. Hemos tratado de proporcionar la mayor información que ha sido posible obtener sobre su biografía y sus numerosos trabajos publicados bien en prensa, bien en libros, sin olvidar los elocuentes discursos pronunciados en las Cortes.

Con el apoyo que brinda este vasto material, fundamentalmente de carácter primario como es de suponer, hemos perfilado una imagen de José del Perojo caracterizada por unos atributos que permiten situar a este polifacético y excepcional personaje al lado de otros coetáneos suyos con equivalentes inquietudes por eliminar las condiciones que mantenían el atraso de España, tanto a nivel cultural, como político o educativo:

- La primera impresión que suscita el estudio de este filósofo, es que nos hallamos ante un gran *divulgador* de pensamientos ajenos sin que, desde luego, se agote su función en esta interesante faceta.

- Su carácter emprendedor y dinámico, que lo convierte en un luchador infatigable, es perfectamente comprensible si nos fijamos en una conexión en absoluto casual que el análisis de Perojo pone de manifiesto: nos referimos a la relación entre sus simpatías por el *neokantismo* (impregnado de positivismo o darwinismo) y el *reformismo* que preside toda su vida y hace de él un filósofo con voluntad de ofrecer constantemente soluciones *prácticas*.

- Su tendencia *uropeizadora* explica que se enamore de un Continente que sigue otros derroteros que la aletargada España, rasgo éste que se ilustra incluso en un detalle aparentemente tan trivial como es la adopción del modo de vestir inglés.

- Al lado de estas peculiaridades, se advierte que Perojo se conforma con «lo fenoménico», esto es, con el terreno donde operan las ciencias particulares, al tiempo que desprecia las explicaciones de sabor metafísico.

Esta sana intención de hallar remedios viables concede al autor un valor y una actualidad singulares y hace de sus escritos interesantes objetos de reflexión en nuestros días, ya que nos ayudan a entender el complejo período histórico que le tocó vivir. Así mismo, a la luz de la vida y obra de Perojo se comprende mejor el cambio de mentalidad operado a finales del siglo XIX y del que fue, en buena medida, responsable, en la doble función de partícipe directo y promotor, animando a otros a seguir su ejemplo.

El mensaje reiterativo de este «*liberal reformista*», como él mismo se define, consiste en que las mejoras son posibles porque los males que afectan al país son relativos y en absoluto inherentes a una pretendida «esencia» del pueblo español, contra la cual no tendría sentido luchar porque sería imposible modificarla, por definición. Cabe atribuir a Perojo este mensaje que alimenta la esperanza en un futuro próspero para España y que parece desprenderse de sus propuestas, entre las cuales hay que excluir, obviamente, el pernicioso influjo alcanzado por el darwinismo social.

No queremos concluir sin reafirmar que, si dejamos al margen ciertos desafortunados textos inspirados por ideas derivadas de la corriente *positivista*, podremos considerar a Perojo junto a otros pensadores españoles que no han sido escuchados como merecían y que nos advierten que no debemos incurrir en el error de adoptar una actitud pesimista -y aún derrotista- que explique las deficiencias apreciadas en España, apelando a diferencias intrínsecas entre el carácter de la sociedad española y el de otras sociedades más avanzadas, de modo que se cerraría la puerta a la posibilidad de cambio y, en definitiva, se negaría la propia libertad humana.



Artículos

Ricardo Macías Picavea y el problema del regeneracionismo español

Fernando Hermida de Blas
Madrid



Es un hecho reconocido, aunque tal vez no lo suficiente, la importancia que tiene el movimiento regeneracionista dentro del pensamiento español. Por ello mismo, resulta sorprendente que desde los últimos estudios acerca de la figura y la obra de Joaquín Costa no se haya avanzado demasiado en la correcta comprensión de los literatos vinculados a esta

corriente intelectual. Semejante carencia de una investigación de base ha sido originada, aparte de por las dificultades que siguen existiendo en el Estado español para acceder a las fuentes primarias de los autores, por motivos ajenos al ámbito más estricto de la historiografía: tales motivos han sido, primordialmente, de carácter mental, ideológico y filosófico. A su vez, la falta de un fundamento sólido en los análisis realizados sobre estos escritores ha propiciado, bien de forma inconsciente, bien con plena consciencia, el sostenimiento de una serie de mitos o leyendas acerca del regeneracionismo; mitos y leyendas que hacen referencia a los ámbitos político, social, histórico o filosófico: los regeneracionistas son prefascistas, el regeneracionismo ha nacido al hilo del Desastre del 98, los regeneracionistas son krausistas, el regeneracionismo es un movimiento eminentemente político, existe una identidad entre regeneracionismo y *costismo*, los regeneracionistas son pesimistas, etcétera.

El caso de Ricardo Macías Picavea, quien es tenido junto con Costa por el principal representante del regeneracionismo, es uno de los mejores ejemplos de esta manipulación: denostado por comentaristas que no compartían sus presupuestos filosóficos o políticos, o que simplemente querían emplearlo como excusa para entablar una polémica con sus rivales ideológicos; reivindicado por aquéllos que, merced a la tergiversación de su pensamiento, pretendían convertirlo en el sostén intelectual del anterior régimen, o que únicamente deseaban desprestigiarlo a los ojos de los sectores más progresistas. Sin embargo, ninguno de quienes han hablado de Picavea, tanto en tono de elogio como de censura, parece haber llegado a conocerlo verdaderamente, pues no ha podido, o no se ha preocupado de, elaborar una monografía crítica sobre él. Por eso, la necesidad de una investigación seria, rigurosa y objetiva acerca de la biografía y la obra de Macías Picavea es absolutamente imprescindible si se aspira a abordar con exactitud el sentido real de la problemática regeneracionista.

El estudio que hemos realizado ha comenzado, consiguientemente, por la reconstrucción de la biografía personal e intelectual de Picavea, tanto a partir de los datos aportados por terceras personas, cuanto, muy

especialmente, de documentos relacionados con este autor del siglo XIX y de sus propios manuscritos. Los seis puntos en los que nos hemos centrado respecto a este asunto han sido:

1) Primero, averiguar la fecha exacta de su nacimiento, sobre la cual existía un misterio no resuelto antes por ningún comentarista.

2) Segundo, dilucidar las incógnitas existentes acerca de los estudios que cursó.

3) Tercero, aclarar cuál fue su participación en los acontecimientos históricos de su tiempo, primordialmente en los que condujeron a la Revolución de Septiembre, y cuál fue la auténtica trascendencia de esa participación.

4) Cuarto, descubrir qué actividad desarrolló desde su posición de profesional de la enseñanza y de la cultura.

5) Quinto, constatar la evolución ideológica sufrida por él, tanto en lo que atañe a su participación institucional en la política de la época, cuanto a su militancia activa en el seno de las posturas más avanzadas del momento.

6) Sexto, ofrecer una cronología lo más completa posible de aquéllos de sus escritos referidos a temas que competen a la historiografía del pensamiento.

Una vez cumplido este primer propósito, el segundo paso era, inevitablemente, proceder a analizar críticamente esos mismos escritos.

Hasta ahora, los autores que se han interesado por la obra de Macías Picavea se han limitado exclusivamente, y casi sin excepción, a tomar en consideración *El problema nacional*, que es el último libro publicado por Picavea y que constituye una de las obras cumbre del regeneracionismo. Mas, ni el pensamiento de Macías Picavea se agota en las ideas expuestas en *El problema nacional*, ni esas ideas han sido tratadas con la debida objetividad, ni se ha tenido en cuenta que *El problema nacional* no era producto de la genialidad o de una súbita inspiración, sino el fruto de toda una vida de meditaciones expresadas en varios libros y en numerosos artículos periodísticos.

En este punto, nuestra labor se ha encaminado a la consecución de dos grandes objetivos:

1) Primero, recuperar y analizar todos aquéllos de sus escritos que habían sido olvidados durante años: principalmente su Tesis doctoral, nunca editada, y sus artículos aparecidos en el periódico *La Libertad*, de Valladolid, del cual fue socio fundador y director; artículos indispensables para entender no sólo su pensamiento social y político, sino también la transformación que con el paso de los años sufrieron sus presupuestos filosóficos.

2) Segundo, indagar con rigor y seriedad cuál es el significado de las reflexiones contenidas tanto en los libros de texto que publicó para la segunda enseñanza, como en el programa de reforma educativa que elaboró, cuanto en la novela que dedicó al estudio del problema agrario y de la *cuestión social* en Castilla, o en *El problema nacional* mismo.

Por otro lado, hemos mostrado en este apartado cómo Picavea evolucionó ideológicamente desde el republicanismo liberal progresista hasta una actitud humanitario-socialista francamente próxima al movimiento obrero; cómo alguno de sus escritos editados más de una década antes de 1898 incluía ya muchos contenidos típicamente regeneracionistas; cómo la influencia krausista que recibió fue mucho menor que la proveniente del positivismo y de la Ilustración del XVIII, y al final se centró en las aportaciones pedagógicas recogidas del institucionalismo krausopositivista; cómo su pensamiento, tanto en su parte analítica cuanto en la de los remedios propuestos a los males padecidos por el Estado español, tuvo en cuenta temas que no se limitaban a la esfera política, sino que también hacían referencia a los ámbitos material, geográfico, económico, histórico, social, cultural, religioso, ético, educativo, filosófico, &c.; cómo Macías Picavea fue tan influyente o más que Costa en multitud de aspectos de la vida nacional; cómo, siendo ambos regeneracionistas, existió un distanciamiento entre ellos provocado por diferencias que van más allá de la simple estrategia política práctica, hasta alcanzar el terreno ideológico más profundo; cómo Picavea, conforme profundizaba en su postura regeneracionista, iba rechazando más rotundamente cualquier determinismo, fatalismo o esencialismo a la hora de abordar la *cuestión española*. Con esto, creemos haber refutado suficientemente esas leyendas que pesaban sobre el regeneracionismo.

El tercer paso de nuestra investigación no podía ser otro que el de recoger y analizar los testimonios más trascendentales que -sobre Macías Picavea- nos han brindado multitud de comentaristas, algunos tan prestigiosos como Marcelino Menéndez Pelayo, Juan de Valera, Rafael Altamira, Emilia Pardo Bazán, Gumersindo de Azcárate, Miquel dels Sants Oliver, Luis Legaz y Lacambra, Pedro Laín Entralgo o Enrique Tierno Galván. Con lo que, indirectamente, hemos acabado presentando una síntesis de la evolución que el pensamiento español ha seguido a lo largo del último siglo a propósito del regeneracionismo, en general, de Ricardo Macías Picavea, en concreto, e incluso de la problemática española en su conjunto.

Una característica común a la mayoría de los críticos que han hablado acerca de Picavea, y que se impone por encima de las discrepancias que pueda haber entre ellos, es la de manejar un concepto bastante ambiguo de regeneracionismo. En efecto, unos reducen exageradamente la lista de autores que, en su opinión, han de ser considerados regeneracionistas, mientras que otros la amplían excesivamente hasta contener a todos aquéllos que simplemente hayan usado en sus escritos los términos «regeneración», «regeneracionismo» y otros relacionados. Nosotros, en cambio, hemos procurado aplicar un criterio más restrictivo que este último a fin de determinar con objetividad quiénes han sido realmente regeneracionistas y quiénes, aunque hayan hablado de «regeneración», no lo han sido; pero ello sin dejar de manifestar que, a nuestro juicio, el regeneracionismo fue un movimiento bastante plural y con tendencias francamente diversas, especialmente en lo que se refiere a la ideología de sus miembros.

La división de esta parte de nuestra Tesis en tres secciones ha respondido a la existente entre las etapas que han ido conformando las sucesivas interpretaciones ofrecidas acerca de Macías Picavea.

1) La primera de ellas, que va de 1896 a 1922, se podría subdividir de acuerdo con dos elementos: filosofía e ideología. Por un lado, en ella destacaron las diatribas contra Picavea efectuadas por quienes, o bien profesaban una ideología más conservadora que la suya, o bien estaban adscritos a una escuela filosófica enfrentada a la línea de pensamiento en la cual se englobaba el regeneracionismo. Por el otro, también hubo en ella un grupo de autores, fundamentalmente progresistas, que trataron de ser objetivamente críticos con los escritos de Macías Picavea y mostrar lo que estimaban acertado o equivocado de su pensamiento.

2) La segunda, de 1943 a 1979, se significó por el paso a un segundo plano de las controversias filosóficas, mientras que lo ideológico llegó a adquirir una primacía absoluta e indiscutida, muy probablemente como resultado del tan traumático proceso histórico seguido por la sociedad y por el Estado españoles. Fue en este período cuando se consolidó la manipulación y la tergiversación de las que fue objeto el pensamiento de Picavea; manipulación y tergiversación que, realizadas por personajes provenientes de orientaciones ideológicas antagónicas, consiguieron sin embargo cumplir un fin común: ocultar profundamente al público el pensamiento pica-

veano, en concreto, y el pensamiento regeneracionista, en general. Una vez aclarado este punto básico, sería preciso señalar que la limitada variabilidad interna presente en los comentarios de esta fase pasó simplemente:

2.1) Primero, por la escisión que se produjo entre aquellos tradicional-fascistas que pretendieron convertir a Macías Picavea en la base intelectual del franquismo, al tiempo que hacerlo caer en el descrédito ante los sectores ideológicamente más avanzados, y quienes lo denostaron por ser plenamente conscientes de que su pensamiento no se compadecía con los principios, valores e ideales tradicional-fascistas.

2.2) Segundo, por la controversia generada entre aquellos progresistas que, en general desde el exilio, reconocieron el mérito y la vigencia de algunas de las aportaciones de Picavea y los que, principalmente desde el interior del Estado, simplemente lo utilizaron como excusa para entablar una polémica con los tradicional-fascistas, sin preocuparse lo más mínimo por determinar cuál era realmente el sentido del regeneracionismo picaveano.

2.3) Tercero, por el fallido intento de ruptura de esta dinámica manipuladora por parte de ciertos críticos de talante liberal, quienes no fueron capaces de sustraerse totalmente al afán *ideologizante* de sus coetáneos, sino que, una vez más, acabaron hablando de Macías Picavea meramente como pretexto para defender su propio proyecto político.

3) La tercera, de 1980 a 1994, guardó una menor coherencia interna que las otras dos; porque si por un lado buscó tímidamente recuperar en sus estudios sobre Picavea el rigor y la seriedad de quienes décadas atrás acometieron la tarea de analizar su figura y su obra, por el otro, continuó dependiendo excesivamente de las opiniones subjetivas de los autores de la época anterior, de suposiciones carentes de una debida base sólida, de intuiciones poco fiables y de inferencias decididamente atrevidas. En resumen, en esta tercera etapa, los puntos de vista expresados por los comentaristas dependieron todavía mucho más de factores personales que de factores filosóficos o ideológicos.

En cuarto lugar, hemos procedido a reconstruir sintéticamente el pensamiento de Ricardo Macías Picavea a propósito de los males más importantes que padecía la España de su tiempo: su evolución filosófica, su postura ante la *Polémica de la Ciencia Española*, ante la *europización* y la *españolidad*, ante la modernización y la tradición, ante el problema político y la *cuestión social*, ante la confrontación entre el Estado y la sociedad civil, ante el problema de la organización del Estado y ante el problema religioso.

Para terminar, y volviendo al comienzo de esta introducción, la presente Tesis doctoral no tiene exclusivamente el interés de cubrir una considerable laguna de la historiografía sobre el regeneracionismo, sino que también permite reflexionar acerca de unas propuestas de Ricardo Macías Picavea que, si bien en algunos casos han quedado desfasadas y obsoletas o merecen no pocas críticas objetivas, en otros aún poseen una evidente utilidad práctica en un momento en el cual el Estado está viviendo una apresurada, vehemente y conflictiva modernización. El regeneracionismo, y en particular el estudio íntegro de los problemas nacionales por parte de Picavea, se muestra mucho más operativo que otras corrientes intelectuales de la época, más apegadas a planteamientos ontológicos o esencialistas. Así, tal vez sería posible preguntarse si los liberales de principios del siglo XIX fracasaron porque se apoyaron en los franceses, y el *nacionalismo* del pueblo español no pudo soportar ni a los extranjeros ni a sus amigos, o si la monarquía absoluta supo hacerse más simpática a los ojos de ese pueblo; si los liberales que sobrevivieron a ese período tan conflictivo, se fueron acomodando *de facto* a la situación, hasta que estuvieron tan integrados en el caciquismo como los propios tradicionalistas; si los krausistas, a pesar de la valentía que manifestaron al enfrentarse al escolasticismo neocatólico, integrista y teocrático, no dejaron de instalarse en un discurso teológico-idealista incapaz de encarar los problemas prácticos de la España de su tiempo; si los miembros de la llamada «generación del 98», no obstante realizar obras de gran belleza estética y artístico-literaria, no parecieron cerrar la puerta a cualquier solución al pensar que las causas de la decadencia nacional se encontraban en fallos del *carácter español*.

Por fin, Macías Picavea en concreto y los regeneracionistas en general encontraron las causas de esa decadencia en problemas de índole geográfica, económica, política, social, histórica, religiosa, intelectual, educativa, mental, ética..., todos ellos más fácil o difícilmente modificables, e incluso suprimibles; y no en defectos intrínsecos de ese hipotético *carácter español*, que al ser algo tan oscuro e inasequible habría conducido a un puro y simple fatalismo. Tal es la actitud que inevitablemente adoptaron estos optimistas herederos de la Ilustración del XVIII y del positivismo.



Reforma social y educación en Adolfo Alvarez Buylla

Juan Antonio Crespo Cabornero
Madrid



Adolfo A. Buylla (1850-1927) fue uno de los krausoinstitucionistas más críticos del individualismo socioeconómico y más comprometidos en la reforma social de su tiempo; su obra puede considerarse, pese a su evidente sencillez e insuficiencias, como una de las manifestaciones más lúcidas en la historia social y educativa en España del proceso democratizador

que debía asumir el liberalismo decimonónico para superar sus propias contradicciones.

El programa democratizador que presenta señala tres áreas de intervención sobre las que debe organizarse, conjuntamente, la transformación social, éstas son la democratización de los aspectos o actividades económico, jurídico y *educativo*. Aquí nos referiremos sólo a la tercera pieza clave del rompecabezas de la reforma social, a la socialización y renovación de la educación.

Para Buylla la miseria que caracteriza la existencia de los asalariados y pequeños propietarios rurales, y el peligro latente de revolución violenta que ésta supone en los albores del siglo XX, tiene una de sus causas principales en la ignorancia del obrero, en su falta de instrucción. En los análisis sociales que elabora, denuncia la ignorancia general del trabajador como la mayor barrera para su propia emancipación y como un instrumento que los empresarios, desde la deshumanización que les impone su propia incultura, utilizan para someter al asalariado al estado de disponibilidad servil en que se encontraba (y se encuentra).

En su obra, sin descuidar el carácter integral de la educación, reclama, como paso prioritario y elemental para toda reforma social consistente, que se amplíe la enseñanza básica y la instrucción profesional a través de la organización de la educación popular, creando escuelas de artes y oficios, universidades populares y actividades de extensión universitaria.

Su defensa de la formación profesional se materializó tanto en el apoyo incondicional que prestó a la ampliación de la enseñanza profesional a la obrera, animando la creación de escuelas de artes y oficios para mujeres; como en diversos acuerdos de colaboración que se alcanzaron entre la Escuela de Artes y Oficios de Oviedo y los maestros artesanos y fábricas de esta ciudad, para que los alumnos pudieran realizar prácticas en condición de aprendices en empresas, mientras no existieran en dicha escuela talleres e infraestructura suficientes. Y en la creación de un museo

industrial y recursos de apoyo para la profesionalización de los trabajadores en la misma Escuela, perteneciente a la Sociedad Ovetense de Amigos del País.

A diferencia de otros autores representantes del reformismo democrático de esta época, Buylla no se olvida de criticar en sus textos cualquier propuesta educativa dirigida a hacer de la actividad humana, y en especial de la formación profesional o del trabajo, un medio que no esté al servicio del fin mismo que atribuye al concepto de educación, o sea, denuncia y rechaza el uso (abuso) que se hace de la formación profesional al servicio de intereses ajenos a la persona misma del educando.

Buylla fue uno de los principales artífices del auge social que experimentara la Universidad de Oviedo a finales del siglo XIX y comienzos del XX, situándose a la cabeza de las innovaciones educativas en las universidades españolas, y como uno de los centros europeos de renovación pedagógica más prestigiosos. Participó en la fundación y desarrollo de las colonias escolares para niños pobres; en la promoción de excursiones escolares con fines «pedagógicos»; en la creación de seminarios de investigación, como la Escuela Práctica de Estudios Jurídicos y Sociales, donde se establece una relación educativa directa entre profesores y alumnos para afrontar los aspectos más relevantes del momento histórico del que participan; en la creación de cursos para obreros animados por la Universidad y en la organización de escuelas en los centros obreros, todo ello dentro del importante movimiento de extensión universitaria que surgió en la Universidad de Oviedo, y que para Adolfo A. Buylla representó una oportunidad, que debía aprovecharse, para desmonopolizar el poder cultural que la burguesía ejercía sobre la universidad, ampliando el campo de acción universitario a la enseñanza de la clase obrera y aproximando a los trabajadores al ámbito cultural universitario. Para Buylla, los intelectuales, entre ellos los profesores universitarios, representaban, después de los obreros, el grupo social más comprometido en el proceso de equiparación social necesario para poder acceder a un estado social democrático.

En conexión con la democratización del espacio educativo, Buylla impulsa con su obra una serie de transformaciones pedagógicas que siguen la orientación educativa marcada por F. Giner de los Ríos. Conforme al racionalismo práctico del krausoinstitucionismo, atribuye a los seres humanos unas propiedades y facultades inherentes de cuyo desarrollo depende la formación de su personalidad. La educación representa la importan-



sima tarea de posibilitar adecuadamente la formación integral («omnilateral») y armónica de las personas capacitándolas para actuar de acuerdo con su conciencia, al tiempo que facilita el desenvolvimiento de las aptitudes específicas o vocacionales.

Buylla concibe la educación, no como un fin en sí mismo, sino como *un medio* en función de un fin ulterior, que consiste en satisfacer las necesidades de un ser humano ampliamente desarrollado. Señala que la educación no debe entenderse como una actitud específica para un período inicial, más o menos amplio, de la infancia o juventud, sino que es un aspecto esencial de la vida a lo largo de toda su existencia; y, por tanto, requiere que la enseñanza asistida que habitualmente se recibe en el primer período de la vida, para considerarse verdadera formación integral, necesita capacitar a las personas para educarse cuando cese la formación asistida que recibe de otros, o sea, debe infundir en el educando el deseo de perfeccionar progresivamente su personalidad.

Resume lo anterior afirmando que «la enseñanza ha de ser siempre educadora, y la educación es una preparación para la vida». El sentido que Buylla otorga a esta frase contiene una de sus aportaciones más interesantes al ámbito educativo. En este contexto, *educación para la vida* significa, como decíamos, educación integral, pero muy especialmente *formación ética*, que adquiere el sentido de *coherencia* entre aquello que se enseña y se vive (entre el contenido y significación del aprendizaje y los hechos reales o circunstancias que envuelve la educación), y capacitación del alumno para actuar conforme a su razón, de acuerdo a una conciencia debidamente formada; esto es, habilitar al alumno para vivir esforzándose por armonizar la realidad que le envuelve con aquella que la razón le indica que debiera darse; realizando un ejercicio de síntesis entre el ser y el deber ser, la realidad y el deseo, las ideas y el comportamiento.

Junto a la coherencia, la formación moral necesita fundarse en la enseñanza de la justicia, el espíritu de tolerancia, el sentimiento de igualdad y el cumplimiento del deber desinteresado. Respecto a la enseñanza de *la justicia*, Buylla señala que el profesor debe transmitir a sus alumnos el sentimiento de justicia no por medio de «disertaciones floridas» y cuantiosos datos, sino «produciendo una poderosa corriente jurídica, mostrando en los actos y modos de vida, de maestro a discípulo, de discípulo a maestro». Del espíritu de tolerancia, comenta que es completamente necesario en la educación que se legitima desde y para la convivencia: «no menos recomendable, no menos esencial en la vida -dice-, es el espíritu de tolerancia, que procede naturalmente del

sentimiento de justicia: porque la libre prestación de condiciones para la realidad de nuestros fines, el concurso y la cooperación necesaria que se advierte entre los hombres y de la cual pende la sociedad, pide el respeto, la consideración a nuestros semejantes, cada uno de los cuales, si ha de cumplir su vida propia con la libertad e independencia que implica su autarquía, o llámese el predominio de su voluntad conscia, debe merecer la tolerancia más acentuada de los que lo rodean.» Se refiere al *sentimiento de igualdad* en la actividad educativa como a «la ausencia de toda pasión y orgullo, de todo inmoderado afán y dominación, de toda aspiración absurda al ejercicio de un poder desatento e inspirado en el erróneo concepto de creerse unos hombres distintos de otros hombres en sus elementos integrantes y en sus fundamentales propiedades». *El cumplimiento del deber desinteresado*, el deber por el mero respeto a la razón, es la clave que utiliza para criticar la educación que se impone como fin esencial la consecución de dinero, sin reparar en los medios.

Adolfo A. Buylla trató en diversos artículos de subrayar el valor que ocupa la formación física dentro de la educación integral. Dos de sus aportaciones más originales, en este orden, son las que relacionan la formación física con la apreciación estética medioambiental y con el rechazo de la violencia. Atribuye gran importancia a la influencia de las condiciones estéticas y medioambientales en las que se integra el centro de enseñanza y el conjunto de actividades educativas. Piensa que es decisivo saber integrar el espacio educativo en un paisaje acorde a la naturaleza, y no sólo por requerimientos decorativos, sino porque considera que el aprendizaje se desarrolla en mutua interconexión con el paisaje, y cree que existe relación entre la enseñanza en el respeto a la naturaleza, la capacidad de admirar la belleza natural del paisaje, y el respeto a sí mismo y al otro, o la capacidad para descubrir la belleza en sí y en los otros. Por otra parte, estima que la formación física posee un matiz creativo, dinámico y «vitalizador» del sujeto como individuo y miembro de la sociedad, que le induce a rechazar la dimensión destructiva del deporte, en especial aquella que convierte al ser humano en un simple medio o instrumento, despreciando su naturaleza inalienable, su condición exclusiva de fin en toda acción deportiva. De ahí, que manifieste su rechazo hacia la instrucción militar.

Junto a las ideas expuestas, Buylla también colabora con el enriquecimiento y desarrollo de los conocimientos educativos de su época informando y escribiendo sobre: la importancia de atender e incorporar en la práctica cotidiana de *la educación infantil* un sistema educativo que sintetizara las teorías de Herbart y Froebel, y tuviera en cuenta las investigaciones sobre «los centros de interés» expuestos por Louch (y Decroly); *la necesidad de dignificar y revalorizar la labor de los maestros*, reclamando para éstos más y mejor preparación, mayor apoyo institucional (junto a la preparación profesional, destaca como cualidades importantes del magisterio la imaginación y el buen humor); otro tema constante en sus textos pedagógicos es la información sobre *los progresos del magisterio femenino* y la participación de la mujer en la universidad; también llama la atención en sus estudios sobre el interés de *la literatura y la historia* para estimular la reflexión y facilitar el estudio de las ideas y las emociones; y presta especial atención al apoyo de *la coeducación* y a la crítica de *los exámenes*. Sin embargo, sin llegar a disminuir el valor de estos últimos apuntes, posiblemente sean sus notas sobre *el método* y la forma de concebir «*la clase*» en la universidad el aspecto más revelador de las ideas pedagógicas de Buylla para la reflexión educativa actual. Para Álvarez Buylla la universidad no puede entenderse como una mera escuela profesional, tiene una misión más amplia y compleja: educar a la sociedad a la que pertenece. Coincidiendo con Cossío, señala que en la universidad, como en el resto de niveles educativos, el método es el alma de la educación, y, en este sentido, defiende una enseñanza que se base en la participación activa y reflexiva del alumno, en la conversión de las clases en «talleres» de investigación que requieran participación y razonamiento crítico, una didáctica que entienda que el educador debe intervenir lo menos posible en favor de la participación de los alumnos. Dos de los aspectos claves que reclama para la educación universitaria se recogen en frases como «la educación para la juventud se conecta con la preparación para la vida», y «se debe enseñar de tal forma que la educación universitaria repercuta directamente en *hacer pensar al pueblo*».

El pensamiento educativo de Adolfo A. Buylla es susceptible de las mismas críticas que se han hecho al krausoinstitucionismo en gene-

ral, críticas dirigidas al idealismo ideológico que alcanza tanto a la teoría educativa que ofrece, como al concepto de naturaleza en que ésta se fundamenta. La clave de este idealismo reside en el esencialismo y se halla en presentar los conceptos krausistas de educación y naturaleza humana como nociones ahistóricas, como realidades universales y eternas que, por sí mismas, niegan valor y validez a cualquier otra opción, como ideales objetivos que convierten a sus representantes en simples descubridores y legítimos intérpretes del único saber verdadero. Ampara una operación ideológica que consiste en elaborar una teoría que defiende sus intereses y creencias, presentándolas como una realidad preexistente a ellos mismos, como la única verdad objetiva para todos.

Pese a todo, este hecho no niega la enorme significación del krausoinstitucionismo, y en concreto de Buylla, para la historia de la educación en España. Y menos aún, si se es consciente de que la clave para esta trampa idealista se encuentra en el desarrollo socializador (igualitario) de la misma teoría institucionista, que representa la obra de Álvarez Buylla. De hecho, toda la reflexión institucionista parte de la crítica, iniciada por F. Giner de los Ríos, al *idealismo* del eclecticismo que sostiene ideológicamente al liberalismo doctrinario. El problema se instala cuando se descubre que existe un idealismo ideológico que alimenta el liberalismo progresista, y se corrige en la medida en que es capaz de reconocerse como tal, y busca transformarse continuamente en una ideología realmente democrática, que se identifique con la consecución de progresivo bienestar en la inmensa mayoría de la población buscando corregir, de raíz, las causas de los males que alimentan la miseria de cada época, convirtiendo las relaciones sociales en un sistema de recíproca condicionalidad humana que mida el progreso personal particular por el progreso de los demás, en especial de los más débiles.

Para Buylla la miseria de su tiempo se originaba en la desigualdad y alienación que provocaban las condiciones en que se establecían las relaciones de producción entre empresarios y asalariados, y la solución a este hecho pasaba por el desarrollo social de la educación junto al de la economía y el derecho, auxiliado por el poder «educador» de un Estado con carácter «previsor».¹

(1) El proyecto pedagógico de Buylla se haya disperso por toda su obra. En sus discursos, introducciones, artículos, libros de diversos temas, en todos suele haber alusiones al ámbito de la educación. Pese a todo, existen algunos textos específicos de carácter educativo:

- «Las escuelas de artesanos», *Revista de Asturias*, iv, 1881, págs. 57-59.
- «Educación física y moral en las universidades», *BILE*, (i), ix, n.º 202, 15 de julio de 1885, págs. 202-207; (ii) ix, n.º 203, 31 de julio de 1885, págs. 213-216; (iii) ix, n.º 204, 15 de agosto de 1885, págs. 227-231.
- «Sobre la reforma universitaria», *BILE*, x, n.º 275, 3 de julio de 1888, págs. 181-185.
- «Otro voto en favor de las reformas pedagógicas», *BILE*, x, n.º 284, 15 de diciembre de 1888, págs. 289-293.
- «El libro de Daryl sobre la educación física (fragmentos de un estudio)», (i), xiii, n.º 296, 15 de junio de 1889, págs. 261-268; (ii) xiii, n.º 307, 30 de octubre de 1889, págs. 356-361; (iii) xiv, n.º 310, 15 de enero de 1890, págs. 11-12; (iv) xiv, n.º 312, 15 de febrero de 1890, págs. 39-43; (v), xiv, n.º 313, 30 de febrero de 1890, págs. 50-54.
- «Nota sobre los juegos corporales», *BILE*, xiv, n.º 330, 15 de noviembre de 1890, págs. 325-330.
- «La Escuela de Artes y Oficios», *BILE*, xx, n.º 431, 1896, págs. 37-41.
- «El método monográfico en la Universidad ovetense», *BILE*, xxi, n.º 240, 30 de septiembre de 1897, págs. 211-215.
- «Una república infantil», *BILE*, xxi, n.º 450, 30 de septiembre de 1897, págs. 276-279.
- «Proposiciones al Congreso Hispano-Americano» (colaborador), *BILE*, xxiv, n.º 486, 30 de septiembre de 1900, págs. 269-273.
- «Leopoldo Alas, sus ideas pedagógicas y su acción educadora», *BILE*, xxv, n.º 498, 30 de septiembre de 1901, págs. 263-174.
- «Más contra los exámenes», *La lectura*, septiembre-diciembre 1906, págs. 136-138.
- «Resumen» de las *Conclusiones de la 2ª Sección del Cuarto Congreso Internacional de Educación Popular sobre enseñanza agrícola*, Madrid 1913.
- «Introito», *Estudios Pedagógicos*, i, n.º 3, 13 de febrero de 1913.
- Cursillo de Autoeducación*, Imp. L. Parera, Barcelona 1915.
- «Prólogo» a *La orientación profesional. Determinación de las aptitudes. Análisis de las profesiones, y la enseñanza profesional*, por Rodolfo Tomás Samper, Imp. F. Beltrán, Madrid 1924.

Colaboró en la sección *Revista de revistas*, del *BILE*, en el apartado reservado para Inglaterra, con «The Journal of education», con traducciones comentadas y resúmenes durante los años: 1891, 1897-1903, 1905-1912, 1915-1916.

Tampoco se pueden olvidar los numerosos discursos leídos en la apertura de los cursos de la Escuela de Artes y Oficios.

φñ

Proyecto Filosofía en español



Proyecto Filosofía en Español

Filosofía & Administración
España

(Varios Catedráticos de Metafísica son transformados en Catedráticos de Estudios superiores de Psicología y Lógica) 20 julio 1867

Universidad de Barcelona

Instrucción pública. Excmo. Señor. Para llevar a debido cumplimiento las prescripciones del Real Decreto de 9 de octubre último, que organiza los estudios de la Facultad de Filosofía y Letras, y previo acuerdo del Real Consejo de Instrucción pública, la Reina (q.D.g.) se ha servido disponer consultando al mejor servicio de la enseñanza y distribución de las asignaturas de la citada Facultad en la Universidad de Barcelona, que D. Antonio Bergnes de las Casas, que es numerario de la asignatura de Literatura clásica griega y latina pase a desempeñar uno de los cursos en que está dividido el estudio de la Lengua griega, y de que anteriormente ha sido numerario; que D. Jacinto Diaz, Catedrático de Literatura clásica griega y latina en la Universidad de Sevilla se traslade a Barcelona a desempeñar la misma enseñanza, que D. Francisco Javier Llorens desempeñe en vez de la de Metafísica, la de Estudios Superiores de Psicología y Lógica; que D. Manuel Ramón Garriga, catedrático de Lengua hebrea en la Universidad de Santiago, pase a encargarse del otro curso de Lengua griega, que D. Mariano Viscasillas que lo es también de Hebreo en Zaragoza se encargue de la misma asignatura en la referida Facultad de Barcelona; que D. Jose María Anchoriz, catedrático de Historia Universal en Valencia se traslade a dicha Escuela a desempeñar la de Historia de España; y que D. Pablo Gil, numerario de la de Historia Universal en Valladolid se encargue, por ahora, de la de Geografía histórica y Literatura española; debiendo continuar los demás Catedráticos de la referida Facultad y Escuela en el desempeño de las asignaturas de que respectivamente son numerarios y conservando todos este carácter y el sueldo y ventajas que actualmente disfrutan. De Real orden lo digo a V.E. para su conocimiento y demás efectos. Dios guarde a V.E. muchos años. Madrid, 20 de julio de 1867. Orovió. Sr. Director General de Instrucción pública. Es copia para el escalafón. Escudero.

Universidad de Granada

Instrucción pública. Excmo. Señor. Para llevar a debido cumplimiento las prescripciones del Real Decreto de 9 de octubre último, que organiza los estudios de la Facultad de Filosofía y Letras, y previo acuerdo del Real Consejo de Instrucción pública, la Reina (q.D.g.) se ha servido disponer consultando al mejor servicio de la enseñanza y distribución de las asignaturas de la citada Facultad en la Universidad de Granada, que D. José Somoza, Catedrático de la asignatura de Metafísica, pase a desempeñar la de Estudios Superiores de Psicología y Lógica; que D. José Pardo, que desempeñaba la de Literatura española en la Universidad de Valladolid, pase a desempeñar la de Literatura Latina y Literaria griega; y que D. José Fernández Sánchez, Catedrático de Historia universal en la de Santiago, se traslade también a Granada a desempeñar la asignatura de Historia de España, debiendo continuar los demás Profesores en el desempeño de las Cátedras de que respectivamente son numerarios y conservando todos este carácter y el sueldo y ventajas que actualmente disfrutan. De Real orden lo digo a V.E. para su inteligencia y efectos consiguientes. Dios guarde a V.E. muchos años. Madrid, 20 de julio de 1867. Orovió. Sr. Director General de Instrucción pública. Es copia para el escalafón. Escudero.

Universidad de Salamanca

Instrucción pública. Excmo. Señor. Para llevar a debido cumplimiento las prescripciones del Real Decreto de 9 de octubre del año último que organiza los estudios de la Facultad de Filosofía y Letras, y previo acuerdo del Real Consejo de Instrucción pública, la Reina (q.D.g.) se ha servido disponer consultando al mejor servicio de la enseñanza y distribución de las asignaturas de la citada Facultad en la Universidad de Salamanca, que D. Esteban Ortiz tome a su cargo en vez de la asignatura de Metafísica que ahora desempeña la de Estudios Superiores de Psicología y Lógica; que D. Santiago Usoz, que es numerario de la de Literatura clásica griega y latina de la Universidad de Santiago se traslade a la de Salamanca a encargarse de uno de los dos cursos de la Lengua griega; que D. Manuel de Cuelo se traslade asimismo a la de Sevilla a igual asignatura de Lengua hebrea que desempeña en Salamanca, pasando a ocupar esta última enseñanza que resulta vacante D. Timoteo Alfaro, numerario de igual asignatura en Oviedo; debiendo continuar los demás Catedráticos en el desempeño de las enseñanzas de que respectivamente son numerarios, y conservando todos este carácter y el sueldo y ventajas que actualmente disfrutan. De Real orden lo digo a V.E. para los efectos consiguientes. Dios guarde a V.E. muchos años. Madrid, 20 de julio de 1867. Orovió. Sr. Director General de Instrucción pública. Es copia para el escalafón. Escudero.

Universidad de Sevilla

Instrucción pública. Excmo. Señor. Para llevar a debido cumplimiento las prescripciones del Real Decreto de 9 de octubre del año último que organiza los estudios de la Facultad de Filosofía y Letras, y previo acuerdo del Real Consejo de Instrucción pública, la Reina (q.D.g.) se ha servido disponer consultando al mejor servicio de la enseñanza y distribución de las asignaturas de la citada Facultad en

<http://www.uniovi.es/~filesp>



Los orígenes del PSOE: mercancía, positivismo y socialdemocracia

Enrique P. Mesa García
Madrid



uenos días señoras y señores. Mi nombre es Enrique Mesa García y soy estudiante de Tercer Ciclo de la UAM. Voy a hablar de lo que va a ser mi tesis doctoral, titulada «Los orígenes del PSOE: mercancía, positivismo y socialdemocracia».

Mi tesis doctoral está dirigida por el profesor Pedro Ribas, a quien desde aquí agradezco su apoyo, y en esta ponencia me dispongo a resumir sus puntos fundamentales. Para dicho resumen me permitiré prescindir de todo aparato crítico así como de citas originales que puedan apoyar mis palabras con vistas a poder expresar esquemáticamente las ideas que en ella pienso defender.

En el capitalismo nos encontramos, para los fundadores del PSOE, con una explotación del obrero por parte del capitalista. Apenas aparece la idea de producción de capital en un sentido general, de reproducción del sistema y acrecentamiento del mismo, sino que siempre se trata de una relación de explotación particularizada, es decir: los dos protagonistas son el obrero, que vende su fuerza de trabajo en el mercado, y el empresario, que se la compra al mínimo precio posible.

Por ningún lado, aparece el Capitalismo como algo diferente del mero beneficio económico del capitalista. El Capitalismo, lejos de tener una realidad propia que se impone, incluso, sobre la clase burguesa, aparece como un producto constreñido a su forma social. Efectivamente, el capitalismo, una vez descubierta que su célula fundamental es la relación de la compra-venta injusta de trabajo, pasará a ser un organismo multicelular a costa de generalizar dicho proceso. Así, el capitalismo pasará a ser un número más o menos considerable de burgueses que en la compra de trabajo producen capital a través del sueldo de los obreros.

Es una importancia concedida al trabajo en cuanto trabajo remunerado, y no como traición de algo que es la Praxis. Los socialistas españoles hablan del trabajo del obrero desde el punto de vista del mismo capitalismo, y por eso deben acabar concluyendo que lo más importante de todo esto es el pago que se da a dicho trabajo. Sin pretender la noción de la praxis traicionada, la única fuente para juzgar el trabajo realizado se convierte en el salario. Sitúan así el capitalismo como una cuestión meramente económica, pero económica tal y como la propia economía capitalista, a la cual pretenden combatir, presenta lo económico. Se transforma la economía en un cálculo de beneficios y deudas, de salarios justos y de retribuciones injustas, entrando en la parcelación de la realidad.

La individualización de las relaciones sociales, y con ella, la reducción del capitalismo a un mero marco de relaciones laborales injustas, lleva necesariamente a admitir que la justicia o injusticia de la relación socio-comercial efectuada entre un comprador y un vendedor es la base de toda el conglomerado social y de la propia crítica a dicha sociedad. Parece así como que si realmente hubiera una justicia en la retribución del precio pagado por la fuerza de trabajo, el Capitalismo no sería injusto. El mismo Capitalismo, queda presentado como una parcialidad de la misma vida, como una realidad que aparece sólo vinculada a la producción económica concreta y cuyo máximo representante es el salario. Al quedar todo supeditado a la relación establecida de compra-venta de trabajo, la clave del capitalismo queda reducido a la relación entre el que compra y el que vende. Y por tanto, y como veremos a continuación, la medida de la justicia para dicha relación queda supeditada a esa idea de comprar y vender de forma tal que la relación comercial sea equitativa.

De acuerdo al análisis previamente apuntado, el salario cobra una importancia capital a la hora de analizar el propio sistema capitalista. Y la cobra por dos fenómenos característicos de la socialdemocracia: la ley férrea de los salarios y la devolución al trabajador del producto íntegro de su trabajo. No es aquí importante ver que relación guarda la ignorancia de la obra de Marx con la defensa de estos dos principios. El hecho de desconocer de forma más o menos completa la obra de Marx no exime que el socialismo español muestre una coherencia en su discurso. De lo que se trata es de ver y analizar dicha coherencia.

La Ley Férrea de los salarios no sólo se presenta como una realidad social sino como una ley de inexorable valor científico. Evidentemente, parece claro que el sueldo de los obreros no puede crecer por encima del mínimo de subsistencia. Pero la Ley férrea de los salarios no sólo explica que no se den en la actualidad sueldos por encima de la mera subsistencia del obrero y su prole, sino también que es imposible que esto se produzca. La Ley férrea de los salarios, el salario de subsistencia, implica pues un criterio de injusticia, una crítica muy estricta y limitada. Aparece la injusticia en la propia relación mercantil establecida entre un comprador y un vendedor.

La relación que así aparece no es, en ningún momento, generadora de contradicciones reales, no crea nada que haga realmente imposible la existencia humana, como tal, en el interior del sistema capitalista, sino, si acaso, la necesidad de una reforma en una parcela exclusiva de la producción social. Será esta una de las claves de la imposición de un paulatino reformismo político. Efectivamente, al fijarse exclusivamente en las

relaciones comerciales de compra-venta, lo que quedará como criterio de justicia o injusticia del sistema será la elevación o no del salario sobre lo que se considera un nivel de subsistencia. Al considerar dicha subida imposible, se impone la revolución. Pero debe quedar claro que es únicamente como consecuencia de la imposibilidad de dicha elevación, debido a la Ley férrea de los salarios, por lo que se debe realizar el cambio de sistema. Es así una protesta sobre unas condiciones de vida y no sobre la vida tal y como ésta se manifiesta y se produce.

Por esto, la necesidad de la medida concreta y particular de la restitución del producto íntegro del trabajo, como medida de justicia evidente ante lo anteriormente expuesto, no es únicamente un tema, pues, que caiga en el error económico y por eso haya que despreciarlo sino que detrás suyo esconde una determinada ideología. Los socialistas españoles se ven obligados a defenderlo por ese análisis previo del cual parten como criterio real de justicia frente a la realidad injusta del capitalismo.

La emancipación de la clase obrera, estructurada de acuerdo a un criterio economicista de la realidad del sistema capitalista, convierte al propio sistema en una especie de patrón limitado a un estrecho campo de la realidad social. El Capitalismo solamente aparece en tanto en cuanto existe una relación económica de por medio, es un mero sistema productivo exclusivamente, y de forma excesiva, limitado a una realidad únicamente económica. La emancipación obrera aquí planteada es algo de un contenido puramente económico.

Surge así el tema de la división antagónica de la sociedad en sólo dos clases. Efectivamente, si la base de todo el edificio capitalista era la cuestión de la compra-venta de trabajo, es lógico pensar que una parte fundamental del análisis socialista se refiera a aquellas clases que actúan en dicha realidad de compra-venta. Una, como la compradora del trabajo ajeno; y, otra, como la clase que debe vender su fuerza de trabajo para garantizar su propia subsistencia.

El antagonismo de clases cobra así una trascendencia en el esquema de los socialistas. La reducción de la sociedad a dos clases realmente existentes, procede precisamente de ese afán de positivización, de factualización, de buscar hechos que amparen las ideas acerca de la esencia ya enunciada del Capitalismo. La necesidad de encontrar un principio que se dé realmente, entendiendo por real sólo lo positivo, en la sociedad ha llevado a los socialistas españoles a fijarse en el salario, y éste a su vez obliga a tomar el hecho de las clases sociales como decisivo. Y al no comprender verazmente el Capitalismo, al no situar lo concreto del mismo en su abstracción más aparente, la mercancía en cuanto su trabajo apropiado sin racionalidad, por algo ajeno a lo humano, deben buscar actores de carne y hueso, y no es ninguna metáfora, para poder explicar al sistema. Los socialistas necesitan, pues, situar en su análisis a gentes que realicen las condiciones de existencia del sistema capitalista. Al mantener la tesis del capitalismo como el resultado del capital expropiado por la burguesía en la compra del trabajo al obrero, necesitan ese conjunto de personajes que intervienen en esa relación, como si dijéramos que necesitan los factores para poder llegar al producto, para poder demostrar de forma eficaz y positiva que el Capitalismo es eso. Y dicho sumatorio, de un lado los capitalistas dueños de los medios de producción, y, del otro, los proletarios desposeídos de toda la riqueza que no sea su fuerza de trabajo, da como resultado final las relaciones de compra-venta de trabajo, o lo que es lo mismo: el capitalismo.

Volvemos a ver aquí una vieja visión más cercana a la economía política liberal que al propio Marx. Resulta que la sociedad tal y como está constituida no es el fruto de la existencia de un proceso productivo que se impone sobre los mismos hombres, que produce su vida, sino que es el resultado de las relaciones que los hombres ya formados entablan entre sí: como un comprador y un vendedor en un mercado. Así, la creencia es que al ser el capitalismo el resultado de la compra-venta del trabajo, de los capitales, está formado por la clase burguesa y la clase proletaria, los que participan, y por nada más. Es decir, las clases que forman el sistema asalariado del capitalismo. La suma de dichas partes, pues, forma la compra-venta, y ésta el propio capitalismo, pero no existe la inversa. El capitalismo como objetividad no existe como algo por encima de las relaciones sociales entre los grupos, sino que viene conformado por dichas relaciones. El Capitalismo es la relación social entre la burguesía y el proletariado.

Se consigue así que el sumatorio de la sociedad sea efectivamente el sistema social concreto que representa al Capitalismo. Efectivamente, conseguir un resultado positivo es básico, es lo primordial, del análisis. Si el capitalismo no es nada más que la relación establecida de la compra-

venta de trabajo, entonces, para que exista el propio Capitalismo, deben existir los elementos que le conforman. Es esa visión estática la que da como uno de sus resultados la idea de la necesidad de la exclusiva existencia de dos clases sociales: capitalista y obrera.

Las consecuencias resultantes de los dos análisis anteriormente expuestos, sobre los temas de la idea del salario (capitalismo) y del antagonismo de clases, señalan bien a las claras que la intervención política en forma de partido que participa en las instituciones, va a unirse a los otros elementos analizados.

Lo primero que nos llama la atención en el estudio del problema de la política es, precisamente, el desprecio que hacia todo aquello que sea político se encuentra inmerso en el discurso socialista. Observamos como los socialistas españoles mantienen una relación estrecha entre el propio interés económico de una clase y sus actuaciones políticas. Pero, no se trata de una unión entre las condiciones productivas concretas, el sistema productivo, y una conciencia determinada. Efectivamente, al igual que el capitalismo se ha personalizado en las propias figuras sociales, lejos de plantearse su existencia como algo superior a dichas personalidades, la ideología va a ser reducida a una razón personalizada y meramente ideal, a una serie de pensamientos que, de mala fe, sostienen los burgueses. La ideología no se enraiza en el sistema como parte integrante del mismo, sino que consiste en un aditamento externo que se introduce en aquel para lograr preservarlo. Esta idea de la ideología, más cercana a los planteamientos maquiavélicos que a los marxistas, desvela una vez más la idea que sobre el capitalismo domina en la socialdemocracia española.

El sistema, de carácter estrictamente económico, carece de cualquier realidad que no pertenezca a dicha esfera, se trata única y exclusivamente de un hecho producido entre un vendedor y un comprador, puros ambos en cuanto a dicho ejercicio y que nunca aparecen como elementos sociales completos. De esta forma, que la ideología vaya por un lado y la realidad económica y productiva por otro, tiene como consecuencia el hecho de que los fundadores del partido socialista no sean capaces de situar correctamente el análisis social, colocando una serie de compartimentos estanco que muy a su pesar niegan las características reales de dicho sistema productivo. El capitalismo se convierte en un elemento negativo para el desarrollo de los seres humanos, en cuanto que lleva en sí la explotación del hombre, pero, y no es una paradoja, el Capitalismo es ideológicamente neutral.

Se produce así una subjetivización de un problema como el de la ideología que en principio debía de ser tratado objetivamente. La ideología es un proceso guiado por la «astucia y la fuerza», en concreto de la clase burguesa, pero no algo desarrollado desde el sistema sino desde fuera. Al colocar el problema en las personas concretas y además en su mala fe se le da a la realidad, por pasiva, el título de verdadera, de ser lo que verdaderamente tiene que ser. Y una vez más se ve ese pensamiento en cuanto que lo que pretende el sujeto es una adecuación a una realidad que ya está ahí o que ha de venir, un pensamiento que está, indudablemente, influido por el objeto, pero que no influye en el mismo más que desde la posición de verlo de otro modo. La verdad la marca el objeto, y lo que debe hacer el sujeto es relacionarse correctamente con él. Al ser esto así, la realidad no puede ser en sí misma ideológica, es algo que ni se plantea, pues el criterio de verdad entonces sería exclusivamente el de la propia falsedad de la realidad, es decir: la adecuación con la realidad debería, pues no se aceptaría la Praxis, ser la mentira si la propia realidad fuera falsa.

De esta manera, la realidad es neutral, ni verdadera ni falsa, y el desprecio hacia la acción humana es una consecuencia lógica de este criterio de verdad. El mero reflejo de las condiciones sociales como criterio de verdad sitúa esta en un terreno aparentemente científico, sin contenido moral.

La vieja disputa filosófica entre la relación del ser y el deber ser se resuelve entre los socialistas españoles a través de la aceptación del ser como única realidad, como lo positivo y verdadero, siendo tachado todo lo demás de quimérico. Pero al unir, precisamente, el Ser, lo que hay, a la verdad final, se encuentran con la imposibilidad de hallar algún argumento favorable para cambiar lo que hay, como no sea precisamente lo que de forma positiva ya hay. El análisis se pretende realizar como científico, sólo atento a los hechos que se están dando y nada más que a ellos, pero precisamente al estar atentos a los hechos que se dan positivamente, y a nada más, no pasa de ser una descripción falsa que el propio capitalismo hace de sí mismo a través de su propia, y por esto mismo ideoló-

gica, representación social. Es captar, como consecuencia lógica de todo el proceso seguido, el fetichismo como realidad positiva, es decir: verdadera, y deslindar así los dos campos, el social por un lado y el económico, el capital, por otro, de forma tan clara que al final el social apenas tiene que ver con el económico, y éste es solamente la relación establecida en el propio proceso de trabajo asalariado. Y es precisamente éste un problema que arrastrará el socialismo a la hora de situar los elementos que hacen necesaria una revolución. Efectivamente, y como ya veremos, ésta sólo puede realizarse echando mano de un trascendente, pues la realidad no indica ninguna causa, ninguna contradicción que lleve a la necesidad del derrocamiento.

Como este trascendente aparece el Mercado, el lugar, darwiniano, de la libre concurrencia de mercancías donde el desarrollo y expansión capitalista se enfrenta a un muro infranqueable. El Mercado es un lugar que el Capitalismo no controla, es un producto que aparece como ajeno a él y en el que, sin embargo, el modo de producción capitalista no tiene más remedios que acudir para conseguir un beneficio. Unido a esto está el ya conocido aumento constante de la producción y, al tiempo, un aumento proporcionalmente inmenso de las mercancías producidas. Si el Capitalismo no quiere agotar sus días en una crisis de innumerables consecuencias el consumo debe crecer también de forma proporcionalmente inmensa. Luego, el capitalismo, si quiere sobrevivir, debe poder poner las condiciones para que dicho consumo se realice. Pero, el consumo de las mercancías está condenado a ser algo más bien escaso, reservado a las clases privilegiadas. La ley férrea de los salarios impide a la clase trabajadora comprar productos por encima del límite de subsistencia. De esta forma, continúa el análisis, el exceso de producción tiene necesariamente que ir en aumento aún cuando ya sea conocido que no tiene ningún tipo de salida.

La consecuencia de todo esto es que, necesariamente, la crisis potencial, provocada por dicho proceso, debe cumplirse más tarde o más temprano y cada vez con más violencia. El capitalismo cava su propia fosa. Con esto, y de forma casi paradójica, el Capital se presenta como incapaz de satisfacer las necesidades básicas de la gran mayoría de la población. Precisamente, por esos grados de pobreza a los cuales la población está condenada, la revolución social, realizada y acuciada por el hambre, está servida.

Es una, otra, ley inexorable que anuncia, sin ningún género de dudas, la necesaria caída del sistema de producción capitalista. La reducción del capitalismo juega, pues, aquí un papel fundamental a la hora de estudiar el Mercado. El Capitalismo es injusto en su relación de compra-venta de trabajo. A su vez, él mismo es esa relación de compra-venta personificada, de acuerdo al esquema general que se pretende corresponder fielmente con la propia realidad del modelo de la producción capitalista.

Pero, el Capitalismo sólo aparece en el mercado, es incapaz de constituirlo, de darle forma. El Capitalismo no presenta, ni tan siquiera, una pretensión de totalidad. Exclusivamente busca un beneficio económico inmediato que se encuentra personificado en la propia clase burguesa. Va a morir necesariamente arrastrado por su exceso productivo en comparación a la limitación que él mismo, necesariamente, ha impuesto al mercado. La zona de libre concurrencia de mercancías no es libre por la pobreza de la población, y no porque se halle dominado por el Capitalismo. Esa necesidad de un lugar que se presente por encima del capitalismo, pero a la vez limitado por el capitalismo es el trascendente de las teorías socialistas.

El mercado, aún sin pretenderlo, cobra una importancia de primera magnitud dentro del esquema revolucionario socialista. Y es un esquema revolucionario que se gesta desde fuera, en ningún momento desde el núcleo de la propia entidad capitalista del trabajo. La distinción entre formas de trabajo capitalistas, donde el proceso productivo de explotación parece surgir con gran fuerza, y formas de distribución y comercialización de las mercancías, que aparentemente es libre de cualquier condición de sumisión al sistema, será la clave, al menos una de las principales, para entender el reformismo defendido posteriormente. Dicha distinción llevará necesariamente a la paradoja de tener que defender el mercado como fórmula revolucionaria, pero que lo es por la propia limitación del capitalismo como realidad no totalitaria. El capitalismo va a morir, necesariamente y arrastrado por su exceso productivo en comparación a la limitación que él, necesariamente, ha impuesto al mercado. Un estado social capaz de garantizar el consumo y de producir científicamente sería así justo. El reformismo, como defensa del capitalismo de mercado, está servido.

φñ

Proyecto Filosofía en español



Proyecto Filosofía en Español

Información actualizada a 5-Marzo-1996
Se ruega su colaboración para mantener esta página actualizada

Asociación de Hispanismo Filosófico, AHF.

Constituida el 23 de Septiembre de 1988, la Asociación de Hispanismo Filosófico busca llegar a convertirse en la institución que agrupe a todos aquellos que se dediquen a asuntos relacionados con la historia de la filosofía, del pensamiento y de las ideas, en el ámbito del hispanismo (tanto desde perspectivas históricas, sociológicas, educativas, bibliográficas, etc., como propiamente filosóficas).

En la actualidad, su Junta Directiva está formada por **Diego Núñez** como Presidente, José Luis Mora como Secretario, Ángel Casado Marcos de León como Tesorero y Antonio Jiménez García, Pedro Ribas y Roberto Albares Albares como vocales. La AHF ha nombrado a **José Luis Abellán** como su Presidente honorario.

La Asociación de Hispanismo Filosófico cuenta con 150 socios.

El 26 y 27 de Octubre de 1995 celebró sus **II Jornadas de Hispanismo Filosófico** (estado actual de la investigación sobre pensamiento hispánico), en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid en las que se presentaron 40 comunicaciones.

En 1995 publicó el Número 7 de su **Boletín**, teniendo previsto para 1996 promover una nueva revista especializada.

Para mayor información:
Asociación de Hispanismo Filosófico, AHF
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid
Ciudad Universitaria de Cantoblanco, 28049 Madrid (España)
Teléfonos: (91) 3975000 / (91) 3974925

José Luis López-Aranguren Jiménez

(9 junio 1909 / 17 abril 1996)

Cronología & Diccionarios

1. Cronología de José Luis López-Aranguren Jiménez.
2. 1965 Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* (5ª edición)
3. 1976 Quintanilla (dir.), *Diccionario de filosofía contemporánea*
4. 1979 Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* (6ª edición)
5. 1991 Gonzalo Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*
6. 1992 Garzanti & Ediciones B, *Enciclopedia de la filosofía*
7. 1993 Editorial Acento, *Los filósofos*.

Selección de comentarios ante su muerte

1. Gabriel Albiac, *Necrofugias* (El Mundo)
2. Gustavo Bueno, *¿Quién fue Aranguren?* (El Mundo)
3. Victoria Camps, *Amigo y maestro* (El País)
4. Francisco Carantiña, *Bueno contra Aranguren, o el sistema contra la anarquía* (El Comercio)
5. Enrique Miret, *El compromiso de un cristiano heterodoxo* (El País)
6. Javier Muguerza, *Los puntos suspensivos* (ABC)
7. Javier Neira, *Al revés* (La Nueva España)
8. Carlos Paris, *Un espíritu socrático* (El Mundo)
9. Fernando Savater, *Un profesor diferente* (El País)
10. Francisco Umbral, *Un cristiano* (El Mundo)

Cronología de José Luis López-Aranguren Jiménez

1909
junio. Nace en Avila, ciudad donde transcurren los primeros años de su vida.

1914
1 enero. Muere su madre.

1918-1923
Internado en el colegio de Nuestra Señora de El Recuerdo (Chamartín, Madrid), de los jesuitas.

<http://www.uniovi.es/~filesp>



El impacto del 98 en América y Europa. Ética y política a finales del siglo XIX. El Ateneo de Madrid ante el 98.

Tomás Mallo
Madrid



os científicos sociales contemporáneos, se han visto «desbordados» en los últimos años por lo que parece ser una evidencia indiscutible: que los fenómenos que acontecen en nuestro planeta, por muy lejanos que parezcan estar espacial y temporalmente, guardan sin embargo entre sí una cierta interdependencia.

Ante dicha evidencia, se pueden extraer muy variadas consecuencias, de las que ahora nos conviene resaltar la que sigue: en primer lugar, si aceptamos aquella evidencia, es obvio que la realidad contemporánea sólo podrá ser comprendida con objetividad, si se aborda su estudio de forma global: en segundo lugar, reconociendo claramente que vivimos una época marcada por la interdependencia y la globalidad, es obvio que la ciencia tendrá que tomar otros derroteros, pues se pone de manifiesto, entre otras cosas, por ejemplo, que la «especialización» puede no servir para conocer objetivamente la realidad¹; en tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, se deduce que el actual sistema de clasificación de las especialidades científicas, está obsoleto, dada la incapacidad de los científicos para obtener resultados positivos a la hora de resolver los graves problemas que tiene la humanidad.

Vistas así las cosas, cabría la posibilidad de plantearse, con sentido radical, y al menos, como hipótesis, si la globalidad y la interdependencia, consustanciales a los fenómenos de la realidad contemporánea, no habrán gozado de ese mismo condición con respecto a los fenómenos de todas las épocas. Varios argumentos podrían contribuir a dar validez a esta hipótesis: 1) que siendo consecuentes a lo manifestado anteriormente, podemos deducir que la especialización historiográfica, podría haber contribuido al oscurecimiento de la globalidad y de la interdependencia presentes en los fenómenos producidos en distintas épocas históricas: 2) que la «insuficiente» tecnología de la comunicación -si la comparamos con la de nuestros días-, podría haber favorecido también dicho oscurecimiento: 3) la evidencia de que muchos fenómenos históricos, han sido manipulados ideológicamente en todas las épocas, perdiendo así la historiografía la

(1) Efectivamente, la especialización quiebra la «sistematicidad» y la «multidimensionalidad» de los fenómenos, incapacitando al científico para pensar y comprender la «complejidad» planetaria. En consecuencia, y utilizando la terminología de Edgar Morin en su trabajo «El desafío de la globalidad», discurso pronunciado en la Sociedad Europea de Cultura en 1993; se hace necesario desarrollar un pensamiento «del contexto» y «de lo complejo», pensando los fenómenos en términos planetarios, reconociendo la unidad y la diversidad; labor que necesariamente ha de ser «radical», rectificadora y basada en la incertidumbre.

«radicalidad» y la «incertidumbre» necesarias para conocer aquellos objetivamente; y 4) la constatación de la polémica existente en nuestros días sobre los límites de las especialidades historiográficas; polémica que, cuando menos, muestra que el saber histórico es un asunto complejo y exigente, un saber más «inteligente» que los saberes «aplicados».

Dichos argumentos, podrían, sin lugar a dudas, contribuir a hacer convincente la hipótesis, pero no servirían, desde luego, para verificarla. Para esto, se requiere la actividad compleja de la investigación histórica. He aquí, pues, una de las razones por las que en el seno de una entidad como la Asociación de Investigación y Especialización sobre Temas Iberoamericanos (AIETI), nos hemos decidido a desarrollar un proyecto de investigación con el título de «El impacto del 98 en Europa y América. Ética y Política a finales del siglo XIX», pues entendemos, a tenor de lo dicho anteriormente, que alrededor de 1898 se producen una serie de fenómenos, que guardan entre sí una interdependencia, lo que demostrado, nos autorizaría a defender la globalidad en aquella época de la historia. Pero, además, para que ello sea posible, esta investigación, en sus expresiones formales, ha de tener la capacidad de contextualización exigida, por lo que en lo que se refiere a esta intervención de hoy, he optado por presentar algunas conclusiones extraídas del estudio de un fenómeno histórico local, poniéndolas en relación -en ocasiones, estrecha relación- con la realidad global de aquella época. Me refiero, a las actividades que se desarrollan en el Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid, alrededor de la fecha señalada. De ahí, que al título del proyecto que desarrolla la AIETI, hayamos añadido en esta ocasión la referencia «El Ateneo de Madrid ante el 98». Así pues, me centraré a continuación, en señalar algunas consideraciones tendentes a demostrar la interdependencia que se produce entre los fenómenos que acontecen hace un siglo, para posteriormente señalar algunas otras tendentes a dilucidar, las relaciones existentes entre aquellos y las actividades que se desarrollan en el Ateneo de Madrid.

Alrededor de 1898, se está produciendo una reordenación en la correlación de fuerzas existentes en nuestro planeta, que se aproxima a lo que podríamos denominar un «nuevo orden internacional». En dicho proceso, merece la pena destacar dos tendencias: la primera, la expansión colonial de las potencias europeas hacia África; la segunda, la expansión «neocolonial» de los EE.UU. hacia el hemisferio Sur y hacia el Pacífico, con actuaciones militares determinantes en el Caribe y en Filipinas.

Alrededor de 1898, se están produciendo también, en muchos países procesos tendentes a «reformular» las estructuras políticas, sociales y



económicas. Ello, ha dado pie a caracterizar este período histórico como una época de tránsito entre Tradición y Modernidad, lo que de hecho supone que estamos ante una serie de ensayos de transformación que provocan, en algunos casos, situaciones de incertidumbre. Con solo referirnos a fenómenos sociopolíticos como el federalismo, el nacionalismo, el autonomismo o el anexionismo, que se manifiestan «radicalmente» en esta época en distintos puntos del planeta, podemos admitir claramente el tránsito histórico que se está produciendo. Y seamos conscientes de que dichos fenómenos, están marcados por los condicionamientos económicos derivados de un mayor desarrollo industrial y de un incremento de las operaciones comerciales, y de forma muy importante, las que se realizan a escala internacional.

Pero además, como efecto del choque entre formas tradicionales y modernas, la sociedad «civil» comienza a jugar un papel importantísimo al ser considerada como objeto de movilización en apoyo de las nuevas demandas. Reparemos en este sentido, por ejemplo, en movimientos sociales configurados a partir de las ideas socialistas y anarquistas; o, desde la perspectiva de la sociedad burguesa, en los movimientos sociales en favor de las reformas educativas, de las reformas de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, de las reformas militares, de las reformas corporativas y profesionales.

Y para que se produzcan estos movimientos de transición, necesariamente tenían que jugar un papel importantísimo la prensa y las tribunas públicas, utilizadas a modo de «cajas de resonancia» para conformar en conjunto eso que denominamos «opinión pública». En este proceso de mentalización y de concienciación, están actuando los «intelectuales», no sólo desarrollando nuevas tendencias en todos los órdenes de la sociedad, sino también ejerciendo una función más específica, la de ser «agentes de opinión». Los intelectuales, pues, al tiempo que se mueven en torno a las «polémicas de ideas» características de la época, actúan también en ámbitos más concretos de indudable carácter sociopolítico.

A la vista de todo esto, necesariamente intuimos que con la nuevas tendencias se están incorporando nuevos valores, o viejos valores, que en cualquier caso, comienzan a actuar en la conciencia colectiva de las pueblos.

En cuanto al segundo aspecto, podemos afirmar que en una institución como el Ateneo de Madrid, en torno a 1898, se está produciendo: 1º) Un debate de ideas sobre el Positivismo. 2º) Un debate sobre el tema de España, en el que se forjarán, por ejemplo, el Regeneracionismo y la Generación del 14. 3º) Un debate sobre el africanismo español. 4º) Un debate

sobre el sistema político. 5º) Un debate sobre las reformas militares. 6º) Un debate sobre los movimientos sociales, especialmente sobre el impacto del obrerismo socialista y anarquista. 7º) Un debate sobre las reformas educativas y religiosas. 8º) Un debate sobre corrientes literarias como el Naturalismo o como el Modernismo.

Pero el debate más impactante y definitivo, pues agudiza y activa todos los demás, será el debate sobre las Antillas, y más concretamente sobre la situación que se vive en la Isla de Cuba. Es, además, un debate «radical», pues ya desde la fundación del Ateneo había estado presente en sus actividades. En enero de 1895, tiene lugar un ciclo de conferencias sobre el problema antillano, en el que intervienen sucesivamente Rafael María de Labra, Eliseo Giberga, Tiburcio Pérez Castañeda, Eduardo Dolz, Rafael Montoro, Emilio Terry, José Antonio del Cueto, y Moret. Eran conferencias pronunciadas por cubanos de distintas tendencias, aunque con predominio autonomista, con las que Moret y Labra pretendían llamar la atención cuando el Gobierno estaba debatiendo las reformas en la Isla. El día 9 de noviembre, Moret en su discurso como presidente del Ateneo², se refiere a las esperanzas que suscitaron aquellos conferencias, quedando entonces impresionado el Ateneo «...por su adhesión a la patria, por su confianza en el porvenir, y por su fe en la libertad.»³

Pero, claro está, aquellas esperanzas contrastaban con los tristes sucesos que se vivían ahora -ya había estallado la guerra-, la otra página de la historia que se escribía con sangre en las montañas de Cuba. Así se expresa Moret sobre estas dos páginas históricas: «Ambas son verdad y ambas tienen su razón de ser, sus antecedentes y su explicación; pero de la que aún está escribiéndose, no me es lícito hablar en estos momentos; y de la que aquí escuchasteis, sólo debo decir que ahora, como entonces, creo será la definitiva, fundando mi creencia en que lo que hay de permanente y fundamental en la civilización cubana, eso no puede ser borrado ni por el odio, ni por la conspiración de los intereses, ni por las maquinaciones de encontradas políticas, capaces sí de producir la desolación y la guerra, pero impotentes para crear nada estable ni duradero. Pero si hoy no es prudente volver sobre aquellos temas, abrigo la esperanza de que en cursos ulteriores podrá el Ateneo estudiar con tranquilidad y calma los antecedentes y las causas de la presente insurrección, los elementos que en ella han entrado y las enseñanzas que encierra para el futuro gobierno de nuestras preciadas Antillas.»⁴

Al final del discurso de Moret, se palpa el estado de ánimo que debía embargar a los ateneístas en aquellos momentos: «Tampoco hubiera podido hacer otra cosa; tampoco me hubiera sido posible desarrollar esta noche ante vosotros, como lo intenté en alguna ocasión no lejana, un tema, dentro del cual se elevara vuestro espíritu hacia las alturas de la filosofía, o se moviera en los vastos horizontes de la sociología moderna. Ni a vosotros, ni a mí, nos lo permite el estado actual de los espíritus. Por grande que sea la fuerza de abstracción de vuestra inteligencia, y pocos podrán blasonar de aventajarla, no es posible sustraerse ni al medio social, ni a la atmósfera en que se mueve el espíritu, sobre todo cuando el alma nacional, triste y dolorida, asiste a la enconada y fratricida lucha que la disputa la unidad del territorio y la continuidad de las más gloriosas tradiciones de nuestra historia. En los momentos en que la incertidumbre del porvenir agita los corazones, y en que los anhelos de la impaciencia roban la calma a los espíritus, sería inútil empeño el pretender encerrarse en la serena región de las especulaciones científicas. Aún esforzándome por hacerlo, mi pensamiento se vuelve al otro lado de los mares, y los siniestros relámpagos que cruzan los horizontes de las Antillas, prestando extraña luz a todos los objetos, revisten de sombrío colorido los mejores productos del esfuerzo intelectual.»⁵

El Ateneo vivió algunas escenas de patriotismo y de irrealidad, acusando como el resto de la sociedad española aquél tremendo impacto. Ese sentimiento de dolor, tristeza e inseguridad ante el futuro, que denotaban las palabras de Moret, tan poco favorable a las tareas propias del Ateneo; será el punto de partida de José Echegaray en su discurso presidencial, pronunciado el 10 de Noviembre de 1898: «Cuando el corazón late demasiado a impulsos del dolor, no hay reposo en el cerebro, ni claridad en el pensamiento.»⁶ Un estado de ánimo, que se hace angustioso: «De suerte señores, que al dirigiros la palabra, ni sé qué deciros, ni qué temas escoger, ni puedo desprenderme de las hondas preocupaciones que a todos

(2) Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1895.

(3) *Ibid.*, pág. 5.

(4) *Ibid.*, pág. 6.

(5) *Ibid.*, págs. 46-47.

(6) Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1898, pág. 6.

nos torturan desde hace tres años, pero que en este último y funesto en que aún vivimos, si esto es vida, se han convertido en angustias como jamás las había experimentado nuestra generación, con haber sido tantos y tan profundos y tan trascendentes los trastornos que han agitado el seno de la madre Patria.»⁷ Un estado de ánimo, denotativo de la «crisis de fin de siglo»: «...ni de la esperanza podemos abusar mucho en este para nosotros fin trágico del siglo XIX.»⁸

Esa especie de fatalismo, le hace plantearse como tema de su discurso: ¿Qué es lo que constituye la fuerza de las naciones?; en otras palabras, ¿qué hay que hacer para que una nación sea poderosa? No se refiere Echegaray exclusivamente a una fuerza material, a una institución militar firme, disciplinada y enérgica, sino también, y en primer lugar, a una fuerza espiritual que debe gobernar las sociedades y que puede hacer que las naciones sean grandes, respetadas y duraderas en la Historia: «La fuerza verdadera, la que dura en el individuo como en las sociedades, es la que resulta del equilibrio armónico entre todas las partes del organismo humano o del organismo social... En esa fuerza de armonía y de equilibrio está la verdadera regeneración de los pueblos y aún es la que en un momento dado les permite desarrollar mayor número de energías, y aún de energías físicas y persistentes.»⁹ La fuerza que hace grande y poderosa a una nación, hay que buscarla pues, en el individuo y en la organización y concertación de los individuos que las componen, respetando su libertad, su espontaneidad y su capacidad. Por eso afirma Echegaray: «...los pueblos no se regeneran ni se han regenerado nunca con la dictadura. La dictadura podrá servir en momentos dados, para reconcentrar fuerzas en la lucha, para contener desbordamientos, para encauzar pasiones; pero para regenerar a un pueblo, jamás. Un pueblo se regenera a sí mismo, o no lo regenera nadie.»¹⁰

Para lograr la perfección de los individuos, hay que prestar atención, en segundo lugar, a la ciencia y al trabajo: «Una nación que cultive la ciencia, y al cultivarla la posea desde sus más elevadas regiones hasta sus regiones más modestas, desde la ciencia pura hasta las aplicaciones industriales, desde el ideal abstracto hasta la práctica positiva; una nación que trabaje y que acumule trabajo, y que se enriquezca y que acumule riquezas en forma de capital, que es la más poderosa palanca de la civilización, será una nación fuerte y poderosa y duradera en la Historia...»¹¹ Ahí está una de las principales causas del Desastre español: «Los hechos son como son; son tristes, son brutales, pero son indiscutibles; la ciencia, una ciencia superior a la nuestra -no hay que negarlo-; la industria, ramificación de la Ciencia pura, una de las primeras industrias del mundo; la riqueza, una riqueza abrumadora, un capital inmenso; tales son los elementos contra los cuales hemos luchado y por los cuales hemos sido vencidos.»¹² Y añade Echegaray: «Sólo afirmo lo que hoy todo el mundo reconoce, si no le ciega la pasión o el patriotismo, ceguera noble y simpática esta última, pero ceguera al fin, a saber: que de antemano estábamos vencidos.»¹³

Y en tercer lugar, además de la inteligencia y la riqueza, para asegurar el porvenir de los pueblos y de los hombres, es necesario otro elemento, una fuerza impalpable pero directiva, la más real para el hombre y las asociaciones de los hombres, la idea del Deber. Echegaray, en este sentido, no sólo se refiere a la indisciplina social española: «Somos moralmente, sustancialmente, indisciplinados, y cada individuo lo es dentro de sí mismo. Tendemos fatalmente a la división, a la subdivisión, a la dispersión total.»¹⁴ sino también a una cierta unidad, respetando la diversidad: «...yo armonizo estos tres principios: la libertad individualista, la organización libre y el sacrificio espontáneo de su propio derecho en aras del deber. Sacrificio que es la prueba más alta de la libertad individual.»¹⁵

En consecuencia, las naciones serán más perfectas cuanto más se aproximen a este ideal.

A la vista de todo lo expuesto, cobra un cierto sentido -al menos, por el momento- ese camino que va señaladamente de la Política hacia la Ética a finales del siglo XIX, y que queremos recorrer con este proyecto de investigación que os hemos presentado.

(7) *Ibid.*, págs. 6-7.

(8) *Ibid.*, pág. 8.

(9) *Ibid.*, pág. 11.

(10) *Ibid.*, pág. 21.

(11) *Ibid.*, pág. 25.

(12) *Ibid.*, pág. 27.

(13) *Ibid.*, pág. 27.

(14) *Ibid.*, pág. 30.

(15) *Ibid.*, pág. 32.

φñ

Proyecto Filosofía en español



Proyecto Filosofía en Español

Información sobre el 10 Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana Actualizada a 12-julio-1996

10 Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana

Salamanca, 23-27 de septiembre de 1996

Los Seminarios de Historia de la Filosofía Española de Salamanca comenzaron su andadura en 1978, gracias al impulso y la tenacidad del profesor Antonio Heredia Soriano. A partir de su sexta edición (1988) modificaron su nombre por el de Seminarios de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana. Caso excepcional en nuestro entorno, la iniciativa salmantina alcanza este año su décima edición. Antonio Heredia Soriano, con la colaboración en las últimas ediciones de Roberto Albares Albares, han sabido además superar todas las dificultades y pueden enorgullecerse de contar con ediciones impresas de las actas de todos los Seminarios.

El 10 Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana se celebrará en Salamanca del 23 al 27 de septiembre de 1996, prestando especial atención al tema *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*.

Programa

Lunes, 23 de septiembre de 1996: *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*

- 9.15 h.: Recogida de información.
 9.30-11.15 h.: Sesión inaugural. Moderador Roberto Albares
 «La lengua española como proyecto de pensamiento intercultural» José Luis Abellán (Madrid)
 11.45-13.45 h.: Moderador: José Luis Gómez Martínez
 «Filosofías nacionales y diálogo intercultural: El caso luso-brasileño» Pedro Calafate (Lisboa, Portugal)
 «Identidad cultural y diálogo generacional en la última filosofía española» Gerardo Holadofate (Cantabria)
 16.45-18.15 h.: Moderador: José Luis Abellán
 «Mundo hispánico y diálogo intercultural en la filosofía práctica» Armando Savignano (Trieste, Italia)
 «Filosofía y Cultura Iberoamericana: diálogo intercultural desde la antropología hermenéutica» Andrés Ortiz Oses (Deusto)
 18.45-20.45 h.: Moderador: Noboru Kinoshita
 «Filosofía hispánica o filosofías hispánicas: Reflexiones desde la filosofía de las ideas» Michelle Pallotini (Parma, Italia)
 «La ascensión del pasado indígena por los criollos novohispanos» Roberto Heredia (UNAM, México)
 «Hacia una cultura planetaria» Enrique Rivera de Ventosa (Salamanca)

Martes, 24 de septiembre de 1996: *Iberoamérica*

- 9.15- 11.15 h.: Moderador: Angel Espina Barrio
 «El estallido de la identidad. Pluriculturalidad en identidad múltiple» Fernando Ainsa (Paris, Francia)
 «Lo cultural indígena como realidad intercultural» José Luis Gómez Martínez (Athens, Georgia, EE.UU.)
 «Las tradiciones indígenas como desafío a la investigación filosófica en América Latina» Raúl Fomet Betancourt (Aachen, Alemania)
 11.45-13.45 h.: Moderador: Manuel Alcántara
 Mesa redonda: «Filosofía latinoamericana o filosofías latinoamericanas» (Horacio Cerutti Fernando Ainsa, J.L. Gómez Martínez, Raúl Fomet)
 16.15-18.15h. Moderador: Carmen Ruiz Barrionuevo
 «El pensador cubano José del Perrojo (1850-1908)» M^a Dolores Díaz Regadera (Madrid)
 «Corrientes de la filosofía en Cuba en el siglo XX (1900-1960)» Pablo Guadarrama (La Villas, Santa Clara, Cuba)
 «La filosofía en Cuba desde 1960 hasta hoy» Jorge Acanda (La Habana, Cuba)
 18.45-20.45 h.: Raúl Fomet Betancourt
 Mesa redonda: «Filosofía cubana en Cuba y fuera de Cuba hoy» Pablo Guadarrama, J. Acanda, Ignacio Delgado, Raúl Fomet, Carmen Ruiz Barrionuevo

Miércoles, 25 de septiembre de 1996: *Recepción y Proyección*

- 9.15- 11.15 h.: Moderador: José Luis Mora García
 «Juan Márquez (1565-1621) y la recepción de Jean Bodin en España» Javier López de Goicoechea (Bilbao)
 «Aranguren y los filósofos actuales en Francia» Alain Guy (Toulouse, Francia)
 «Un proyecto paralelo a al ILE en Japón» Noboru Kinoshita (Nagan, Japón)
 Hispanismo filosófico
 11.45-13.45 h.: Moderador: Diego Núñez
 Mesa redonda: «Problemas de investigación en Hispanismo Filosófico» (Gustavo Bueno Sánchez, Diego Núñez, Horacio Cerutti Enrique Rivera)

<http://www.uniovi.es/~filesp>



Las fuentes intelectuales del fascismo español. Génesis y desarrollo del pensamiento de José Antonio Primo de Rivera

Moisés Simancas Tejedor
Madrid



ste es el título de nuestra futura tesis doctoral, enmarcada en el ámbito de la Historia del Pensamiento Español, y dirigida por el catedrático don Diego Núñez Ruiz, del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. A continuación, vamos a presentar la memoria de nuestro proyecto de investigación, que, esperamos, permitirá

obtener al lector un panorama del estado de la cuestión y de lo que puede aportar nuestro trabajo.

1. Sinopsis:

Un estudio sobre el pensamiento de José Antonio Primo de Rivera, desde sus primeros escritos de interés político (hacia 1925) hasta el final de su trayectoria vital y política (1936), y de las fuentes, intelectuales y políticas, que se articulan en torno a la génesis de su pensamiento; por considerarlo la clave del fascismo español.

2. Justificación del objeto de la investigación:

Consideramos que, todavía hoy, es necesario un proyecto de investigación sobre el pensamiento de José Antonio -en nuestra opinión, la expresión más destacada y acabada del fascismo español-, por las siguientes razones: 1) debido a las circunstancias que rodean el proceso de edición de sus textos: las que pretendían ser sus *Obras Completas* no aparecieron hasta 1976, y después de esta fecha, en 1993, han aparecido textos inéditos de José Antonio que son claves para el análisis de su pensamiento; por tanto, *algunos de los materiales con los que trabajamos no pudieron conocerlos los estudiosos que nos han precedido*; 2) es un hecho que, desde diversas ópticas y en función de intereses distintos, se han ignorado, mutilado o sacado de contexto parte de los textos que eran conocidos; así, pues, *pretendemos ofrecer una visión completa de José Antonio, más allá de la antología tópica de partidarios hagiógrafos y detractores implacables y el consiguiente conocimiento simplista de su pensamiento*; 3) *no existe un estudio sistemático y crítico de los textos de José Antonio*, desde sus primeros escritos de interés político (en torno a 1925, si bien es cierto que los textos anteriores al año 1930 son muy pocos) hasta el final de su trayectoria política (1936), *mostrando a la vez sus fuentes intelectuales y políticas* -aspecto que, hasta el presente trabajo, había sido tratado superficialmente o de modo fragmentario- *así como su*

contexto biográfico, político e histórico; 4) *la etapa del pensamiento de José Antonio anterior a la fundación de Falange Española ha sido poco o nada estudiada* -es preciso señalar que la mayor parte de los textos de José Antonio anteriores al 29 de octubre de 1933, no salieron a la luz hasta fecha tardía: entre 1956 y 1968-; y, sin embargo, en nuestra opinión, sin esta primera etapa, o etapa pre-fundacional, en la que asistimos a la génesis y formación del pensamiento joseantoniano, no es posible entender plenamente la que será, después, doctrina de la Falange, *razón por la cual le dedicamos en nuestro estudio especial atención*.

3. Metodología y Plan de trabajo:

3.1. Metodología:

Entendemos por «pensamiento» de José Antonio el que aparece en sus textos, esto es, las ideas y temas que él hace suyos. Para la comprensión de esos textos, realizamos un *estudio sistemático* de los mismos dentro de su *contexto biográfico, político* -el de la organización «Falange Española» y la corriente ideológica del nacionalsindicalismo- *histórico* -las condiciones de España y de Europa en esa época- y de sus *fuentes* intelectuales y políticas. Pero este estudio no estaría completo sin la puesta en marcha de un *aparato crítico*, mostrando los «*focos de tensión*» presentes en el discurso joseantoniano: se trata de poner de manifiesto las tensiones existentes entre la propias ideas de José Antonio y entre éstas y la realidad social que pretenden interpretar o transformar.

3.2. Plan de trabajo:

Nuestra exposición del tema objeto de la investigación se va a dividir en dos partes: la *primera*, versa sobre el pensamiento de José Antonio en la etapa anterior a la creación de la Falange (1925-octubre de 1933), de la cual, aunque sólo de modo provisional, ya nos ocupamos en nuestra tesina; y la *segunda*, de la etapa que va del 29 de octubre de 1933 a noviembre de 1936. Ambas partes se dividen a su vez en *capítulos*, en función de diversos acontecimientos, de índole personal o pública, que jalonan la actividad política de José Antonio; a la par que hemos establecido una serie de *temas-básicos*, en torno a los cuales articular los textos, pero sin hacer de ellos rígidos compartimentos estancos, que hubieran quitado flexibilidad al desarrollo de la exposición y violentado la necesaria interconexión que existe entre dichos temas-claves del pensamiento de Primo de Rivera.



3.2.1. Índices correspondientes al plan de trabajo:

Índice Cronológico:

Parte I. Etapa anterior a la fundación de Falange Española (1925-octubre de 1933).

1. Primeros escritos de interés político-abril de 1931.
 - 1.1. Primeros escritos (1925-marzo de 1930).
 - 1.2. José Antonio y la Unión Monárquica Nacional (25 de marzo de 1930-abril de 1931).
2. Proclamación de la Segunda República Española (14 de abril de 1931)-octubre de 1933.
 - 2.1. La proclamación de la República.
 - 2.2. José Antonio, candidato a las Cortes Constituyentes de la República. La elección del 4 de octubre de 1931.
 - 2.3. De la derrota en las elecciones a marzo de 1933.
 - 2.4. José Antonio y la revista *El Fascio* (16 de marzo de 1933).
 - 2.5. Preliminares a la fundación de Falange Española (marzo-octubre de 1933).

Parte II. Etapa falangista (29 de octubre de 1933-20 de noviembre de 1936).

3. Fundación de Falange Española (29 de octubre de 1933)- febrero de 1934.
 - 3.1. La fundación de F.E.
 - 3.2. Las elecciones del 19 de noviembre de 1933. José Antonio, diputado a Cortes por Cádiz en el segundo Parlamento de la República.
 - 3.3. Primeros pasos de Falange Española.
4. Fusión de Falange Española y las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista (13 de febrero de 1934)-enero de 1935.
 - 4.1. La fusión de F.E. y J.O.N.S.
 - 4.2. José Antonio y Fe de las Jons de febrero a octubre de 1934.
 - 4.3. Primer Consejo Nacional de Fe de las Jons (4 de octubre de 1934). José Antonio es elegido jefe nacional.
 - 4.4. José Antonio y Fe de las Jons de octubre de 1934 a enero de 1935.
5. Escisión de Ramiro Ledesma Ramos (16 de enero de 1935) - febrero de 1936.
 - 5.1. La escisión de Ramiro Ledesma Ramos.
 - 5.2. José Antonio y Fe de las Jons de enero a junio de 1935.
 - 5.3. Reunión de la Junta Política de Fe de las Jons en Gredos (15 y 16 de junio de 1935).
 - 5.4. José Antonio y Fe de las Jons de junio a noviembre de 1935.
 - 5.5. Segundo Consejo Nacional de Fe de las Jons (15 y 16 de noviembre de 1935). Ante las elecciones de 1936.
6. Triunfo del Frente Popular (16 de febrero de 1936) - noviembre de 1936.
 - 6.1. Del triunfo del Frente Popular en las elecciones del 16 de febrero a marzo de 1936.

6.2. José Antonio es detenido y encarcelado en Madrid (14 de marzo-junio de 1936).

6.3. José Antonio es conducido a la prisión provincial de Alicante (5 de junio de 1936).

6.4. La Falange y el 18 de julio.

6.5. «España: germanos contra bereberes» (agosto de 1936).

6.6. El proceso de Alicante (noviembre de 1936).

Índice Temático:

Parte I (1925-octubre de 1933):

1. Juicios sobre el «antiguo régimen» y la Dictadura.
2. El Derecho. Lo Justo. La legitimidad.
3. Los intelectuales. La universidad.
 - 3.1. Educación «Nacional».
4. La Unión Monárquica Nacional.
5. La República.
6. Ética y «estilo».
 - 6.1. La poesía.
 - 6.2. La violencia.
 - 6.3. Los «valores espirituales tradicionales».
7. Orientaciones hacia un nuevo Estado. El fascismo.
8. España, Nación, Patria.
 - 8.1. Los nacionalismos.
 - 8.2. Castilla y España.
9. Liberalismo. Capitalismo.
10. Socialismo. Marxismo.

Parte II (29 de octubre de 1933-noviembre de 1936):

11. Estado. Individuo. Libertad.
 - 11.1. Concepción del hombre.
 - 11.2. Religión.
12. Fascismo. Nacionalsocialismo.
13. Economía. Justicia social.
14. Interpretación de la historia. Concepto de «generación». La «minoría selecta» y la revolución.
 - 14.1. Juventud.
15. Derechas e Izquierdas.
16. Monarquía y República.
17. Anarquismo. Sindicalismo.

Índice de Fuentes intelectuales y políticas:

- 1) Las realizaciones e ideario del general Miguel Primo de Rivera.
- 2) La Filosofía del Derecho y el Derecho Político.
- 3) El pensamiento «tradicionalista» español.
- 4) El fascismo.
- 5) La doctrina jonsista.
- 6) Las ideas políticas, sociales e históricas de José Ortega y Gasset.
- 7) El «regeneracionismo».

4. Bibliografía

Actualmente tenemos fichados, entre libros, artículos, &c., cerca de 700 títulos dedicados expresamente al nacional-sindicalismo; por tanto, se trata de la bibliografía más completa que existe sobre el tema.

4.1. Esquema de la bibliografía

A) Bibliografía sobre el nacional-sindicalismo:

a₁. *De* José Antonio (recojo el proceso de edición de sus textos).

a₂. Repertorios bibliográficos.

a₃. *Sobre* José Antonio.

a₄. La Falange y el nacional-sindicalismo en general.

a₅. Prensa nacional-sindicalista.

a₆. Material adjunto (entrevistas, documentos, &c.)

B) Bibliografía sobre el contexto histórico español y europeo de ese período.

C) Bibliografía de y sobre las fuentes intelectuales y políticas de José Antonio:

c₁. La dictadura del general Miguel Primo de Rivera.

c₂. Las fuentes jurídicas de José Antonio.

c₃. El pensamiento «tradicionalista» español.

c₄. El fascismo.

c₅. Las ideas políticas, sociales e históricas de José Ortega y Gasset.

c₆. El «regeneracionismo».



La intuición como percepción del prójimo

José González-Sandoval Buedo
Murcia

I. Consideraciones generales



La intuición, en el pensamiento de Ortega, puede ser considerada como uno de los personajes de una obra dramática que aparece y desaparece con distintos ropajes y diferentes funciones, sin llegar a constituirse de manera definitiva. Esta paradójica situación manifiesta, por un lado, una actitud de recelo hacia el término —consecuencia de las influencias antimísticas de su maestro Cohen y Natorp—, claramente expresa en *Investigaciones Psicológicas*¹, lo cual no le impide llegar a considerar la pasiva e irracional intuición como el fundamento de todo conocimiento racional en «Ni racionalismo ni vitalismo», establecer la evidencia intuitiva como único criterio de verdad en *¿Qué es filosofía?*, el único modo de percibir los valores en *El tema de nuestro tiempo*, o el camino más directo de conocer el alma del prójimo en «La percepción del prójimo», y, por otro, del peculiar modo con el que elabora su sistema de filosofía.

A pesar de dicha actitud dubitativa, podemos afirmar que la intuición constituye el corazón y los ojos del sistema raciovitalista, y que su tratamiento conforma la manera genérica de hacer frente a las cuestiones problemáticas de la ciencia, por parte de Ortega. Este método consiste en tratar cuestiones aparentemente sin importancia —o no desarrollados totalmente en el sistema de referencia—, pero claves en el sistema en cuestión, según sucesivas confrontaciones dialécticas. Este tipo de problemas —entre los cuales se encuentra la intuición— son determinados, en *Investigaciones Psicológicas* con el nombre de «problemas nodales»².

Como consecuencia de la aplicación de esta peculiar metodología, en conjunción con la personal interpretación, y uso, del método sintético de la dialéctica hegeliana y el sintético-intuitivo de la fenomenología —bases del método de la razón vital—, hemos podido determinar, después de llevar a cabo la biografía de la intuición en los tres campos en los que

Ortega recurre a la intuición como modo de conocimiento —intuición sensible, intuición de valores e intuición del prójimo—, que el camino recorrido por el pensador madrileño, en cada uno de estos ámbitos, es siempre el mismo, y podemos ajustarlo a los cuatro momentos a través de los cuales se explicita el método de la razón vital, como pensar dialéctico-sintético —*pararse, seguir, conservar, integrar*³—, en su intento de «superar» los respectivos planteamientos⁴. En el primer momento, Ortega presenta la problemática contenida en el pensamiento, o campo, que pretende «digerir», interpretándola desde sus presupuestos previos; en las obras en las que se concreta este momento Ortega utiliza el término, según el significado que de él da el autor que está analizando, que no significa la admisión de la función, y no se compromete con la solución propuesta, si bien, a veces, hace indicaciones al respecto y algunas admisiones —pero siempre serán de aspectos parciales y no de la totalidad—. En un segundo momento, Ortega continúa la investigación de la temática analizada, desde el nivel alcanzado en el momento precedente; este estado se concreta en series de confrontaciones dialécticas, que se establecen entre pares de posiciones contradictorias, entre las que incluye, prioritariamente, la solución insinuada en el momento precedente; estas series de confrontaciones sirven para determinar y eliminar, de manera progresiva, los aspectos considerados erróneos y conservar los acertados, de cada una de las soluciones enfrentadas a lo largo del proceso. El tercer momento, es consecuencia inmediata de los dos anteriores y, si bien, no siempre está explícito en una obra concreta, se pone de manifiesto en escritos posteriores, en los cuales Ortega formula una nueva solución, en cuya composición se pueden detectar los elementos asimilados y los rechazados, de la posición precedente. En el último momento, de manera sistemática, Ortega tiende a utilizar un nuevo término en el que venga recogida su posición personal, mediante la

(3) «'Pararse', 'seguir', 'conservar' e 'integrar' son pues, las cuatro acciones que el pensar dialéctico ejecuta.» Ortega, *Origen y epílogo de la filosofía*, O.C., IX, 374-375.

(4) Al igual que Ortega, entendemos «superación» en el sentido de la *Aufhebung* de la dialéctica hegeliana, proceso mediante el cual lo superado no es negado en su totalidad, sino *parcialmente conservado*. A lo largo de la obra de Ortega el término «superar» viene transformado en otros afines como «asimilar», «digerir» o el de «absorber» de *Origen y epílogo de la filosofía*: «Esta aventura de las ideas que mueren, no por aniquilación, sin dejar rastro, sino porque son superadas en otras más complejas, es la que Hegel llamaba *Aufhebung*, término que yo vierto con el de 'absorción'. Lo absorbido desaparece en el absorbente y, por lo mismo, a la vez que abolido, es conservado.» Ortega, *Origen y epílogo de la filosofía*, O.C., IX, 359.

(1) «Pero es este vocablo tan peligroso que haríamos mejor en dejarlo por hoy quieto en un rincón: es una palabra que puede dispararse por la culata y, en efecto, se ha disparado no pocas veces a lo largo de la historia europea.» Ortega, *Investigaciones psicológicas*, O.C., XII, 378. Cito por las *Obras completas* editadas en Madrid, por Alianza Editorial, correspondientes a las siguientes ediciones: tomos II, III, IV, edición de 1987; tomo IX, edición de 1989; tomo XII, edición de 1988.

(2) Ortega, *Investigaciones psicológicas*, O.C., XII, 343.

cual ofrece una solución integradora de la problemática planteada, si bien, siempre en estrecha relación con el nivel de su pensamiento, entre el asunto tratado y el resto de las cuestiones internamente conexas en su sistema, en ese momento.

Aunque, por imperiosas razones de espacio no pretendamos llevar a cabo un exhaustivo análisis de las diferentes posiciones, con relación a los comentaristas de Ortega que han hecho alguna referencia a la intuición, consideramos pertinente dejar constancia de unas breves indicaciones, al menos para tener una visión general del estado de la cuestión. En primer lugar, poner de manifiesto que, en la actualidad, no existe ningún estudio monográfico que analice el concepto de intuición, referido a la totalidad del sistema racionista; en segundo lugar, la mayoría de las referencias son ocasionales, no unificadas y, en algunos casos, relativas a una sola obra, o un solo momento de su pensamiento; en tercer lugar, en líneas generales estos parciales análisis son relativos a la percepción sensible, casi siempre con la animosidad de buscar la fuente de donde procede la solución adoptada, y sin hacer distinción de si Ortega está exponiendo sus ideas o está presentando la cuestión, según el pensamiento de otro autor que pretende «asimilar». Como consecuencia, estos tratamientos han originado interpretaciones parcialmente correctas, pero que, al ser generalizadas a la totalidad del sistema, han generado graves errores interpretativos, y complicado la comprensión adecuada sobre la posición de Ortega, en un asunto tan importante en su pensamiento.

II. La intuición como percepción del prójimo

1. Presentación de la problemática en «La percepción del prójimo»

La conferencia pronunciada en 1919, publicada con el título «La percepción del prójimo» constituye el primer momento del tratamiento de esta temática. En esta conferencia, y siguiendo la estructura metodológica indicada, el asunto es delimitado como problema y se exponen las diferentes soluciones dadas, incluida la más novedosa —que en este caso se trata de la teoría de Scheler—, a las que Ortega hace algunas objeciones. Sin embargo, en estas páginas el tema queda en suspenso, pues al comenzar a plantear las objeciones referidas a la posibilidad de percibir al prójimo como otro yo, e indicar que las teorías al respecto —«razonamiento por analogía» e «introyección»— dejan sin resolver el asunto, ya que parten de dos exageraciones que son dos errores —la proximidad que cada cual tiene de sí mismo y nuestra distancia del prójimo—, Ortega se «desvía» ligeramente del tema en cuestión, y concluye la conferencia desarrollando una sugerente teoría sobre la *feminidad*.

Hemos de pasar a 1925 para encontrar un nuevo ensayo —«Sobre la expresión fenómeno cósmico»— en el que Ortega, al mismo tiempo que continúa con el planteamiento iniciado, establece las bases sobre las que va a llevar a cabo sucesivas «superaciones». En dicho ensayo, y teniendo como referencia implícita los tres elementos constitutivos de la estructura individual que conforman la *persona* —módulo individual de existencia, forma concreta de humanidad según una estructura dinámicamente abierta— establecidos en «Vitalidad, alma, espíritu», Ortega plantea la interrogante de si «cuando vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre?»⁵. Para dar respuesta a la misma, Ortega indica las diferencias en el modo de percibir un objeto material y un ser vivo; diferencias que, en el caso de un hombre, se complican, ya que, además de percibir su corporeidad, y su vitalidad, nos comunica, o parece que percibimos, otro yo, otro ser semejante a nosotros que siente, sufre, ríe, piensa... como nosotros.

Según Ortega, estas progresivas diferencias de percepción se deben a que en el caso del ser vivo prevemos algo más de lo que vemos. En el mineral todo es exterioridad, y lo interno se hace externo, superficial; en cambio, lo interno del ser vivo es pura intimidad, es un verdadero dentro a lo que llamamos vida, que nos hace adoptar esa diferente actitud; en el caso del hombre, esa intimidad de lo vital se incrementa de manera sustancial, merced a la existencia añadida de su alma y de su espíritu. El cuerpo, y los gestos del hombre, nos remiten al alma, son metáforas esenciales, pantomimas del alma⁶. Esta funcionalidad simbólica transforma al cuerpo, y los gestos —a través de los cuales se exteriorizan las emocio-

nes— en metáforas somáticas, en esa relación alma-cuerpo que no es física, sino cósmica.

De esta manera, los gestos y las formas corporales, a través de los cuales se manifiesta el alma, constituyen todo un repertorio de actitudes y movimientos que, aunque son individualizados en cada uno de los seres humanos, se repiten dentro de unos parámetros genéricos, que hacen posible, y necesaria, la elaboración de una «semiótica universal»⁷ mediante la cual podamos conceptualizar, analizar y ordenar el tesoro de las *intuiciones fisiognómicas* recibidas en esa primera «impresión» —saber primario o inexpresso—, que nos queda en nuestro primer contacto con todo ser humano, pero que la censura ejercida sobre ella, o la imposibilidad de comunicarlo conceptualmente, le impide llegar a la perfección⁸.

Esta capacidad de estar «viendo» el alma abierta ante nosotros de aquel con quien conversamos, en este momento de la obra de Ortega, es un modo de *intuición* que brota de nuestra mente —por tanto constitutiva de la psique humana—, y que, al igual que la facultad estimativa, unos seres humanos la poseen en mayor medida que otros: «Cuando hablamos con alguien estamos «viendo» su alma como un mapa marino abierto ante nosotros. Y elegimos lo que se puede decir y excusamos lo que se debe callar, esquivando así los arrecifes de aquel alma, cuya figura nos parece palpar con unas manos místicas que de nuestra mente brotan. Y no es sino una prueba más de que esta intuición es constitutiva de la psique humana el hecho de que unos la poseen en mejor medida que otros y haya ciegos y zahoríes en la percepción del alma ajena»⁹.

2. Primera «superación» del planteamiento inicial: la *perspicacia*.

Si en «Sobre la expresión fenómeno cósmico», Ortega propone la elaboración de una Semiótica general, en «Para una psicología del hombre interesante», la propuesta es la constitución de una nueva disciplina que denomina Conocimiento del hombre, o Antropología filosófica¹⁰. Pero la transformación que lleva a cabo en este ensayo, no es sólo el nombre de la disciplina —que enseñaría que las almas, como los cuerpos, tienen formas diferentes—, sino también el nombre de la facultad mediante la cual percibimos las diferentes configuraciones humanas y puede dar lugar a la elaboración de dicha disciplina: la *perspicacia*.

La *perspicacia* se constituye como un tipo especial de intuición que consiste en esa primera «impresión» mediante la cual *sentimos* las diversas configuraciones íntimas de cada persona¹¹, que nada tiene que ver con la inteligencia, pues aunque Ortega admite que es más probable se presencia en hombres de mente clara, no descarta que pueda existir en hombres casi imbeciles, y que suele darse más en la mujer que en el hombre —según D. José, al revés que el don del intelecto—.

La posesión de tal facultad es el primer talento, la primera condición —junto a las condiciones de emoción y de constitución—, que Ortega propone como ingrediente del amor de enamoramiento¹² —«prototipo y cima de todos los erotismos»¹³—. La presencia de estos tres talentos son necesarios para la sublime constitución del amor auténtico, si bien, pueden darse dos de estas condiciones y carecer por completo de la tercera, pero en este caso el amor echará en falta la carencia, y nunca llegará a configurarse de manera definitiva. En todo caso la *perspicacia* es imprescindible, pues nos hace patente la persona del prójimo, que es donde el sentimiento halla las razones para nacer o aumentar, si nuestra constitución, y nuestro estado emocional, están preparados para ello. Por

(7) Ortega, O.C., II, 589.

(8) «La censura que automáticamente ejercemos sobre nuestra mejor sabiduría, sobre nuestro saber del prójimo, le impide llegar a su perfección. La imposibilidad de comunicarlo hace que al recibir una «impresión» del prójimo no nos esforcemos en formularla... La expresión verbal precisa y purifica todo saber primario o inexpresso. Sobre todo es condición para que pueda ser luego sometido a las grandes elaboraciones, sin las cuales no alcanza ningún saber su plenitud. La principal de estas elaboraciones es la sistematización.» Ortega, «El silencio gran brahmán», O.C., II, 628.

(9) Ortega, «Sobre la expresión fenómeno cósmico», O.C., II, 589.

(10) Ortega, «Para una psicología del hombre interesante», O.C., IV, 467.

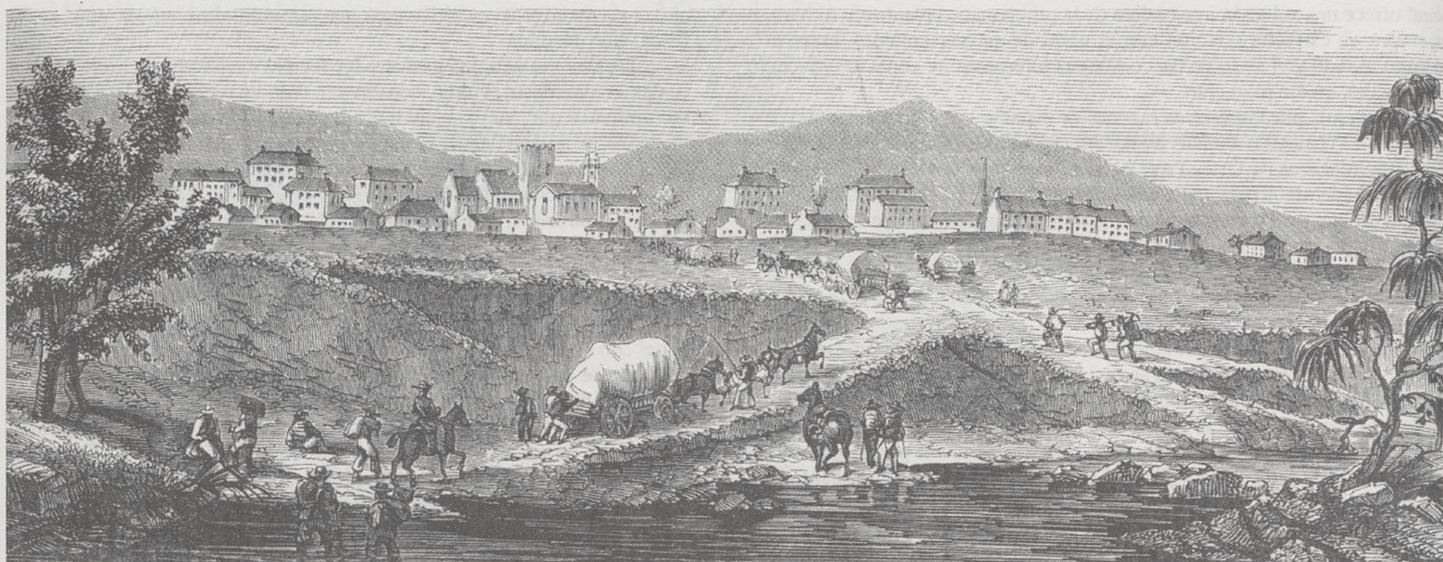
(11) «Con más o menos claridad, según la *perspicacia* de cada uno, percibimos todos en el trato social, esa diversa configuración íntima de las personas, pero nos cuesta mucho trabajo transformar nuestra evidente percepción en conceptos claros, en pleno conocimiento. Sentimos a los demás, pero no los sabemos.» Ortega, O.C., IV, 467.

(12) «Y tal *perspicacia* es ya el primer talento y dote extraordinaria que actúa como ingrediente en el amor. Se trata de una especial intuición que nos permite rápidamente descubrir la intimidad de otros hombres, la figura de su alma en unión con el sentido expresado por el cuerpo.» Ortega, O.C., IV, 478.

(13) Ortega, O.C., IV, 471.

(5) Ortega, «Sobre la expresión fenómeno cósmico», O.C., II, 577.

(6) «El gesto, la forma de nuestro cuerpo, es la pantomima de nuestra alma.» Ortega, O.C., II, 579.



ello, el amor no es ciego, para Ortega, no nace porque sí, sino que tiene su fuente en las calidades del objeto amado que percibimos de manera clara y distinta —si somos perspicaces—. Otro caso es que padezcamos error por carecer de las condiciones precisas para ser perspicaz o porque lo amable no sea tal; en esta situación el error no está en nuestro convencimiento de creer, o sentir que lo amado es, en efecto, amable, sino en nuestro propio error de percepción —al igual que podemos errar al pensar que la realidad es de una manera determinada y equivocarnos en nuestra apreciación—.

La perspicacia, pues, comparte con la visión corporal el ser otro modo de «ver», con la facultad estimativa el ser otro modo de intuición, y con la inteligencia el poder errar. Esta posibilidad de errar, es el motivo de que muchos casos de anomalía amorosa son confusiones en la percepción de la persona amada, si bien, a veces, originadas por nuestras personales necesidades y deseos que nos producen ilusiones, y espejismos, no más extraños que los que cometemos con nuestros ojos al percibir el mundo que nos rodea, o tan corrientes como equivocarse la ordenación de los valores, orientados por nuestras preferencias y deseos personales, sin que por ello nos declaremos ciegos, ni para lo uno ni para lo otro. Por ello, aún reconociendo que se equivoca, a veces, D. José propone devolver al amor el atributo de la visión¹⁴.

3. Segunda superación: la experiencia.

Si la solución precedente es conseguida superando el pensamiento de Scheler, contenido en *Esencia y formas de la simpatía*, en *El hombre y la gente*, lo lleva a cabo desde el pensamiento de Husserl contenido en *Meditaciones cartesianas*, lo cual supone una nueva ordenación de su pensamiento.

Desde este nuevo contexto, Ortega estructura de manera diferente su teoría de la percepción de los «otros» humanos, lo cual le obliga a eliminar algunos de los presupuestos mantenidos en obras anteriores, al mismo tiempo que mantiene otros. Esta nueva ordenación, o nuevo modo de percibir el «Otro», bajo la influencia del pensamiento de Husserl, posee un marcado carácter «cósico» y lógico, en detrimento de la humana y emotiva perspicacia que, bajo la influencia de Scheler, hemos visto era considerada facultad mediante la cual percibimos la intimidad de las personas, como si de manos místicas se tratara.

Desde esta nueva manera de «ver», el ser humano, en vez de ser perspicazmente percibido como persona en su intimidad más absoluta, pasa a ser percibido como «cosa», y el «saber» de su profunda consistencia personal es posible en base al nivel de «conocimientos» y a la experiencia del sujeto percipiente. De esta manera, los perspicaces individuos se transforman en hombres experimentados e intelectualizados, y son las experiencias sistematizadas las que permiten elevarse del grado cero de intimidad, al grado máximo, y el «otro» —entendido como intimidad abso-

luta— no es presente como tal, sino copresente a través de experiencias previas y por medio de sus gestos y movimientos: «Precisemos, pues: del puro otro, en cero de intimidad, no tengo más que la visión de su cuerpo, de sus gestos, de sus movimientos, en todo lo cual creo ver un Hombre, pero nada más. Creo ver un hombre desconocido, un individuo cualquiera, no determinado aún por ningún especial atributo. A esto añado algo que no es intuición directa de él, sino la experiencia general de mi trato con los hombres hecha de generalizaciones sobre el trato instintivo con muchos que me fueron más próximos, por tanto, algo puramente conceptual, diríamos teórico —nuestra idea genérica del Hombre y de lo humano—. Esta comprensión del prójimo, formada por dos fuentes distintas de conocimiento —la intuitiva de cada individuo y la racional, teórica, resultado de mi «experiencia de la vida»— van a aparecernos en todos los otros grados más positivos de intimidad»¹⁵.

Esta intuición directa e individual, a la que llega Ortega en esta obra, y por último en «El mito del hombre allende la técnica», no es facultad especial alguna —como lo era la intuición original, o la perspicacia—, sino simple «visión» de su cuerpo y de sus gestos, a la que es necesario añadir los datos adquiridos en nuestras experiencias personales, sistematizadas y mantenidas en la memoria, para ascender del grado cero de intimidad a otros grados más positivos, y permite construir la teoría sobre el hombre.

III. Final

Aunque, por evidentes razones de espacio, sólo nos ha sido posible efectuar estas breves referencias al concepto de intuición, entendido como percepción del prójimo, debido a la importancia del término en la paradójica y dialéctica epistemología orteguiana, es conveniente dejar indicado que la intuición, en la obra de Ortega, es un género que tiene muchas especies, y, si bien, en el campo analizado más arriba se despliega desde la progresiva doble «superación» de Scheler y Husserl, y en la percepción de valores también es Scheler el superado, y la intuición de valores es transformada en una problemática facultad «estimativa»; sin embargo, mucho más complejo, significativo e importante es el proceso superador en la percepción sensible. En este campo el recorrido se complica y diversifica, desplegándose desde un inicial uso del término en sentido neokantiano, en sus primeras obras, para pasar a una posterior interpretación kantiana —intuición sensible—, ampliada a todo orden de «cosas» bajo la influencia del Husserl de *Investigaciones* y de *Ideas* —que permanecerá como telón de fondo en toda su obra—, hasta llegar a la identificación de sensación aristotélica con la intuición sensible del Husserl de *Experiencia y juicio*, llevada a cabo en *La idea de principio en Leibniz*, pasando por períodos de abandono del uso del término, que es transformado en el menos peligroso «ver» de *Meditaciones del Quijote*, o el metafísico y trascendental «ver ejecutivo» de «Ensayo de estética a manera de prólogo» y *¿Qué es conocimiento?*

(14) «Precisamente porque el amor se equivoca a veces —aunque muchas menos de las que se dice—, tenemos que devolverle el atributo de la visión.» Ortega, O.C., iv, 480.

(15) Ortega, *El hombre y la gente*, O.C., vii, 183.

Notas sobre la dimensión metafísica del pensamiento de Ortega¹

José Lasaga Medina
Madrid



En los últimos años la filosofía ha decaído tanto en sus presunciones de racionalidad que ya a nadie puede extrañar que se la encuentre en la equívoca compañía de la literatura y hasta de la poesía y que parezca que anda «en buenas compañías». Sin embargo hace veinte años -que no es nada, a juicio del tango- la filosofía viva y activa en lengua española era en sus nueve décimas partes «cientificista», y se pensaba en la mente de sus practicantes como un discurso científico -o con aspiraciones de serlo- desde posiciones metodológicas firmes y seguras de sí mismas. Lo era, en primer y más patente lugar, la filosofía analítica. Última pervivencia del positivismo de la segunda mitad del XIX, tacha de «metafísico» todo aquello que sobrepase los límites del control «científico» del significado y, amparándose en una lectura cicatera de Wittgenstein -como luego se ha demostrado- abandona toda pretensión de filosofar en positivo, limitando su actividad a disolver malentendidos y «curar» la indomeñable confusión que genera siempre el encuentro entre las palabras y la vida.

El marxismo nació con la ambición de ser no una sino la (definitiva) interpretación científica de la historia universal. Como es sabido, su *praxis* en el plano de lo real obligó a sus seguidores y cultivadores a numerosos reajustes, añadidos *ad hoc*, «teoremas» auxiliares, &c., principiando por el reconocimiento de que no se podía hablar de *Marxismo* sino de múltiples marxismos. Por referir la lista que se solía hacer a mediados de los setenta: el racionalista de Althusser, el utópico de la escuela de Frankfurt, el humanista de los lectores del Marx juvenil, el soviético, el maoísta, el gramsciano y el de la escuela de Budapest, inspirado en Lukács. (La lista deja fuera a los independientes.) Semejante proliferación no deja de ser incómoda para una teoría que aspira a ser científica y que, además no ha olvidado las pretensiones de totalidad explicativa con que nació en su cuna hegeliano-marxiana².

(1) Las citas de Ortega se dan por la edición de *Obras completas* en doce volúmenes. Revista de Occidente en Alianza, Madrid 1983. El romano refiere al volumen y el árabe a la página.

(2) Una de nuestros mejores filósofos marxistas, Jacobo Muñoz, salvaba la unidad subyacente a tanto marxismo defendiendo lo que llamaba «un concepto superior de 'método'» y que explica en los siguientes términos: «Podría hablarse así de 'método marxista' a propósito de un método cuyo objeto es el conocimiento científico de la realidad histórico-social (que consigue mediante el aparato teórico vigente en su propio paradigma), pero no necesariamente sólo con él) y la transformación de la misma de acuerdo con un fines revolucionarios no inconscientes de su naturaleza de tal y específicamente clasistas.» (*Diccionario de*

El halo de prestigio que desde Hume y Kant tiene todo lo que se presenta como saber racional fuerte, esto es, científico, benefició sin duda a los teóricos -filósofos, historiadores, críticos literarios- del marxismo. Prueba de ello y vínculo con la tercera corriente de pensamiento dominante en los años setenta es el mencionado Althusser, autor que aun en sus ambiciones teóricas la tradición del marxismo como ciencia con la innovación estructuralista. En efecto, el estructuralismo aspiró a sistematizar el estudio del hombre descargando el programa kantiano de sus adherencia «humanistas». Quiso ser una reedición de las ciencias del espíritu, pero sin espíritu, ese muchacho incómodo que se comportaba como el rufián que se cuela en la fiesta sin invitación, pero del que es muy difícil deshacerse sin provocar un escándalo. El movimiento estructuralista creyó haber dado con la fórmula: estructuras lingüísticas, psíquicas, sociales, simbólicas en vez de espíritu³.

Lo escrito hasta aquí es una caricatura -aunque espero que la escasez de los trazos, propia del género, no excluya alguna familiaridad con el original- de la versión hispana, muy años setenta, de la filosofía occidental. Y viene al caso porque sólo sobre este transfondo ideológico es posible comprender que todavía hoy sea cuestión disputada la naturaleza filosófica del pensamiento de Ortega y Gasset. Y que, aceptada ésta a regañadientes, se pase a discutir si es su pensar sistemático, qué relación guarda su producción filosófica con lo publicado en los periódicos, si Ortega era «filósofo» cuando dictaba cursos y «político» cuando hacía editoriales en *El Sol*, y así sucesivamente. Por mi parte, creo que en su obra hay un núcleo filosófico central, de carácter sistemático, que encierra una pretensión interpretadora de lo real como totalidad. Sus opiniones, juicios de valor y descripciones en general, sobre tantos y tantos motivos que acogió en sus páginas, en estética, teoría del conocimiento, ética, historia, sociología o política no pueden comprenderse adecuadamente sin inser-

Filosofía Contemporánea, «Marxismo», Sígueme, Salamanca 1976, pág. 302. La primera cursiva no está en el texto citado). En artículo terminaba con esta improbable, según sabemos ahora, predicción: «De 'envejecimiento' del marxismo sólo cabrá hablar, ciertamente, el día en que toda sociedad *antagónica* y toda cultura *clasista* hayan sido superadas» (Ibid.).

(3) «Diremos -y es la única manera de no caer en la confusión- que con el nombre de *estructuralismo se reagrupan las ciencias del signo, de los sistemas de signos.*» Y como cuadra a esta pretensión científica, la filosofía tenía que aceptar como tema central de reflexión «¿dónde se encuentra el discurso filosófico, después del advenimiento de las ciencias estructurales, en la actualidad?» François Wahl, *¿Qué es el estructuralismo?*, Losada, Buenos Aires 1975, pág. 12 y pág. 17 respectivamente.

tarlos en la trama de tesis sobre la realidad radical que desarrolla en sus obras más específicamente filosóficas. En este sentido, su filosofía es una teoría metafísica, significando el término «metafísica» que se toma por objeto del discurso filosófico «lo que hay» en sus formas más radicales u originarias. Y no se piense que Ortega, después de haber denunciado el imperialismo de la física, aspira a montar el imperio de la filosofía: «Es forzoso que la filosofía se contente con ser la pobrecita cosa que es y dejar vacantes las gracias que no le son propias para que se ornen con ellas los otros modos y clases de conocimiento» (VII, 337). La radicalidad de la filosofía se caracteriza aceptar el primado del problema sobre la solución y carecer de seguridades: «El filósofo, pues, a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como tal» (VII, 308).

2. Hay acuerdo en que la filosofía de Ortega alcanza un primer grado de madurez en *Meditaciones del Quijote*. En ella aparece ya el concepto de vida humana y lo que constituye el programa al cual se va a mantener fiel a lo largo de toda su obra: la elaboración de un pensamiento metafísico que aspira a una «superación» de la Modernidad.

Precisar este aserto exige aclarar el sentido que tienen en Ortega los términos *Metafísica*, *Modernidad* y *Superación*.

3. Metafísica significa un modo de pensar radical sobre las cosas: el que va a la raíz. En efecto, la filosofía sólo se entiende en Ortega como el tipo de discurso que satisface estos dos requisitos que describe en *¿Qué es filosofía?*: el de *autonomía*: el pensar filosófico encierra «el compromiso de pensar sin supuestos». De ahí que la operación que más sistemáticamente ha de realizar el filósofo es la de «evacuar de creencias recibidas su espíritu» (VII, 335). Ortega retiene de Descartes la exigencia de la duda, pero ampliándola de «metódica» a «vital» y al mismo tiempo reconoce su filiación como «filósofo moderno»⁴. También se evoca en el principio de autonomía a Bacon con su doctrina de los *idola fori* y a Kant, naturalmente, con su programa crítico.

Pero al añadir a este primer principio el de *panonomía* -«frente al principio ascético de repliegue cauteloso que es el principio de autonomía, actúa un principio de tensión opuesta: el universalismo, el afán intelectual hacia todo, lo que yo llamo *panonomía*» (VII, 336)- se reclama también de una visión de la filosofía más afín a la de los «antiguos», aunque excepcionalmente fuera asumida sin miedo (y quizá sin prudencia) por los pensadores alemanes postkantianos. La posibilidad está en Kant, aunque él mismo no se decidiera a dar el paso. Ortega es plenamente consciente de dónde ancla su punto de partida cuando termina su «Filosofía pura. Anejo a mi folleto a Kant» con las preguntas: «Pero... no es esto 'nuestra vida' como tal? Mi vivir consiste en actitudes últimas -no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teóricas. *Toda vida es incondicional e incondicionada*. ¿Resultará ahora que bajo la especie de 'razón pura' Kant descubre la razón vital?» (IV, 59).

¿Qué es filosofía? es un texto formado por dos partes perfectamente diferenciadas. La primera dedicada a exponer, precisamente, la respuesta a la pregunta del título y la segunda a una puesta en ejecución de las tesis allí vertidas, esto es, una aplicación de los principios de autonomía y panonomía operando en conjunción. En virtud del primero, Ortega procede metódicamente a revisar la *creencia* construida por la modernidad: la razón idealista. En un ejemplo práctico de «razón histórica» traza la génesis de la convicción típicamente moderna: que la razón impone sus determinaciones a lo real, tesis que se origina en el escepticismo antiguo y en la concepción del alma que propició el cristianismo. Y en aplicación del principio de panonomía, el movimiento de la razón no se detiene en este análisis crítico, sino que busca más allá de él, detrás de la creencia recibida, otra interpretación más radical o universal que aquella sobre la que reposa el sistema conceptual de la modernidad: la vida humana como realidad radical, significando «realidad radical» no un primer principio, causa o fundamento de *lo que hay*, sino la condición misma de todo acontecer y de todo aparecer. Ambos rasgos son recogidos en la primera descripción categorial que hace de la vida humana, en la somera definición: *vida humana es lo que hacemos y lo que nos pasa* (VII, 414)⁵.

(4) Sólo se puede dejar de ser lo que se ha sido. Y sólo se puede dejar de ser algo a fondo cuando se ha vivido a fondo eso que se era.

(5) Es evidente que el limitado espacio de este artículo, así como sus pretensiones no permiten desarrollar, si quiera en síntesis, lo implicado en esta somera descripción de la vida humana como realidad radical. Véase, entre otros muchos lugares, las dos últimas lecciones del curso que venimos analizando o las primeras páginas de *Historia como sistema* (VI, 13 y ss.).

Entre otras novedades, surge en este giro la ambición de abandonar el análisis de lo real basado en la categoría de cosa-substancia para ir a una metafísica del acontecer en la que el análisis de la temporalidad de la vida humana cumple el papel de bastidor categorial que en el idealismo realizaba la razón pura. Para entender qué sentido tiene el adjetivo «metafísico» aplicado al pensamiento de Ortega, es menester insistir en que la razón vital o histórica no busca ya un fundamento último, universal, absoluto a «lo que hay», sino que es, por contra, clara conciencia de que ha terminado una época del pensamiento que podría describirse como de «necesidad del fundamento» y que penetramos en otra que sabe que tal fundamentación, sea la que sea, queda ya sustraída al poder de la razón humana. Cabe seguir hablando de *metafísica* o de *filosofía primera* porque hay preguntas que la condición humana no puede dejar de hacer. La vida humana no es «realidad fundante» que se propone donde antes se ponía «Dios» o «Razón» sino el ámbito de aparición de lo que hay -interpretado desde Grecia como el ser-, manifestación de lo que acontece y que da al hombre que pensar.

4. En definitiva, la modernidad encierra una interpretación metafísica: el idealismo, nacida de la contracción sobre lo real que practican Galileo y Descartes: lo que cuenta -y recuérdese que *contar con* es el modo en que, según Ortega, lo real se manifiesta al viviente- lo que cuenta, digo, es aquello que puede ser objetivado de acuerdo al método. Dicho de otro modo, *modernidad* es la razón físico-matemática y las poderosas determinaciones que ésta lleva a cabo sobre «lo que hay» en un proceso de idealización que sólo puede terminar en el postulado de la identidad entre lo «real» y lo «racional», tal y como dictaminara Hegel. Ya en *Meditaciones del Quijote* observa Ortega: «La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir a la vida» (I, 353).

El muy ambiguo término «modernidad» se perfila en estos dos sentidos: en primer lugar, «moderno» es el idealismo epistemológico que prima lo subjetivo sobre los «derechos» de la cosa, reducida a representación, espectro, copia, mero resto que está ahí para que la razón le dicte las condiciones de su existencia. Y, en segundo, «moderno» es el proyecto de Ilustración acogido a la seguridad y confianza que la razón cobra en sí misma. Si puede imperar sobre la naturaleza, ¿por qué no sobre la historia? De ahí el progresismo y utopismo que esta interpretación de la razón genera cuando, olvidado el límite que lo extrarracional impone, cree que lo real se rendirá a la voluntad humana. Estas dos notas citadas, que tan bien describen el espíritu del proyecto ilustrado, sirven al mismo tiempo para precisar el contorno de lo que Ortega rechaza: la falta de sentido histórico, la creencia en que el hombre no vive preso en la gleba de su cuerpo y de su época, la convicción de que basta con desear algo, por más que ese deseo sea «justo» y «bueno», para que sea posible su realización.

El proyecto de superar el idealismo pasa necesariamente por arrojar luz sobre la pregunta ¿cuál es el destino de los ideales ético-políticos de la Ilustración? Ortega distingue entre el mesurado y «educador» siglo XVIII y el insincero y petulante siglo XIX. La última palabra de este siglo, la herencia desde la que tendrán que vivir las generaciones del XX es un pesimismo reactivo al optimismo con que se inauguró la época moderna. No se han querido reconocer límites al poder de la razón humana y eso se paga con una sistemática falsificación de ideas e ideales. El rencor y el resentimiento florecen en una Europa que no halla cumplimiento a las promesas de felicidad, bienestar, democracia y justicia que se predicaban por doquier. En un temprano artículo, *Nada «moderno» y «muy siglo XX»* hace Ortega un primer diagnóstico de la «enfermedad» decimonónica: el siglo se declara a sí mismo «moderno» y «progresista», ignorando que también pueden envejecer esos ideales: «El siglo *progresista* no concibe que se dé el progreso en otra forma que en estado de alma *progresista*» (II, 23). Esta confianza en el progreso infinito «es una permanente invitación a que seamos desleales con el presente y lo que hay, a cuenta del futuro y de lo imprevisto» (IX, 548).

En efecto, el espíritu moderno en cuanto *progresista*, utópico y culturalista desarbola y falsifica la estructura temporal de la vida humana pues quita realidad al presente, cuyas dificultades serán «superadas» en el futuro, inutiliza el pasado como tesoro de soluciones, fondo ejemplar de la vida humana al que cabe volverse para encontrar respuestas y lo fía todo al futuro, que aparece en esta concepción *progresista* de la vida como previsible y asegurado, tierra prometida de realización efectiva de ideales. Pero no. El futuro es de suyo lo oscuro e impredecible -una de las dimensiones de «destino» de la vida humana. Se consumaba así una inversión

de papeles entre el pasado y el futuro, las orillas entre las cuales vive el hombre su presente, único suelo sobre el que puede anclar su existencia. El pasado se ha vuelto oscuro pero en el siglo XX el futuro ya no es luminoso. Reflexionando sobre la crisis europea en la sintomática fecha de 1932, escribe Ortega: «Si el europeo hace con alguna perspicacia balance de su situación, advertirá que no desespera del presente ni del futuro, sino precisamente del pretérito...» (IV, 396) El europeo capaz de reflexionar así, habría tenido que abandonar lo que hemos llamado antes «estado de alma progresista», girado la mirada desde el futuro hacia el pasado para hallarlo ahora devastado por el sueño utópico de la razón.

En este contexto de crisis, la razón histórica es, a la vez, un modelo teórico de razón y una «revelación» que acaso permita reorientar la forma de entender el sentido de la vida humana.

5. ¿La razón histórica como «superación» de la modernidad?

Superar es levantar o elevar a otro nivel de complejidad un concepto, un análisis, un principio. Hasta aquí Ortega coincide con Hegel, aunque, como hemos visto, no le acompaña en la seguridad de que esa complicación sea necesariamente a mejor.

Superación es la misión del hombre sobre la tierra, misión que le es conferida por su doble condición de heredero y de naufrago. Por la primera el hombre comienza a vivir sobre un cierto nivel de soluciones que él no produce, sino que encuentra ya ejecutadas. Es lo que llamamos vulgarmente cultura. Por la segunda resulta que el sistema de soluciones no está asegurado, que puede fallar en cualquier momento. Toda cultura es fronteriza, amenazada por lo que acampa más allá de lo que ella ilumina. De ahí que tenga el hombre, cada hombre y cada época, que reprimir, actualizar las soluciones heredadas. Pero puede desertar de su misión por exceso de confianza, por fatiga o por cualquier otra causa. Y, claro está, puede también no acertar. La filosofía de la historia orteguiana carece de genio tutelar, Providencia, Mano invisible o Ley intrínseca. El quehacer humano está confiado a una racionalidad emergente y contingente. No hay *a priori* que excluya los desvíos, los retrocesos o las catástrofes.

Lo decisivo en el hombre no es su razón sino su libertad. Al fin y al cabo, la tan cacareada facultad racional no es más que imaginación disciplinada por algunos métodos que respecto de algunas zonas de lo real y durante algún tiempo se muestran eficaces. La famosa tesis orteguiana: «el hombre no tiene naturaleza sino historia» equivale a esta otra: «el hombre no tiene ser porque es libertad de ser», en el bien entendido de que esa libertad no es absoluta, sino condicionada en todo momento por una circunstancia histórica. De ahí que no haya más posibilidad de salvación que la de volver al pasado, la dimensión de la vida humana que constituye la «tierra de soluciones».

En este sentido, Ortega es moderno -porque ése es su pasado- es decir, nada postmoderno. Y al mismo tiempo y por paradójico que pueda parecer mantiene que el futuro de la filosofía -si es que puede caberle unopasa por no ser sólo moderno. O dicho con otra paradoja: la salvación pasa por la invención de la tradición.

No ha pasado desapercibida la proximidad de algunas tesis del pensamiento orteguiano a ese confuso movimiento de ideas que desde hace años damos en llamar Postmodernidad. Aunque las dificultades que salen al paso de la pregunta ¿es Ortega postmoderno?, empezando por la de precisar el significado del término, no permiten responderla aquí, deseo hacer algunas observaciones. Ortega coincide con los postmodernos en lo que rechazan y no tanto en lo que afirman. Reconocer con Lyotard que vivimos un tiempo en que los grandes relatos legitimadores de la modernidad resultan «increíbles» y que, en consecuencia, no es posible estar de acuerdo con Habermas en que cabe retomar y completar el proyecto emancipador de la modernidad, es perfectamente congruente con la posición de Ortega⁶. Sólo que Ortega no concluye que sea imposible la creación de un nuevo relato legitimador. Por el contrario, la historia vive en la alternancia de épocas en crisis -deslegitimadoras- y épocas «clásicas» en que se restituye la capacidad de creencia de la sociedad.

Con Vattimo puede coincidir en que ya no es posible aspirar a una filosofía que alcance una fundamentación última y definitiva o que no podemos seguir defendiendo una ética del deber; también en que es preciso ir a una recuperación del pasado, una nueva *pietas* hacia los envíos de la tradición. Pero nunca en la tesis de que la verdad «no posee una naturaleza metafísica o lógica sino retórica»⁷. Ortega sugeriría que la consistencia de la verdad tiene que seguir vinculada al «logos» y a la actividad



humana de «dar razones», aunque su validación no pueda ya defenderse en términos absolutos, sino, justamente, históricos.

El giro «en contra de la teoría y hacia la narrativa» defendido por Rorty no puede ser, incluso en su expresión, más afín a la tesis central de una razón histórica que se resuelve en «razón narrativa»: «Una cultura historicista y nominalista como la que concibo -escribe Rorty- se conformaría, en cambio, con narraciones que conecten el presente con el pasado, por una parte, y, por otra parte, con utopías futuras». Pero, al mismo tiempo, se renuncia «al intento de reunir todos los aspectos de nuestra vida en una visión única, de describirlos mediante un único léxico»⁸. La primera cita refleja el punto de coincidencia de Rorty con Ortega y la segunda el de su divergencia, pues el filósofo español sí cree que la razón humana, consciente de su historicidad, puede intentar -otra cosa es que lo consiga- determinar qué léxico expresa mejor la época y decir de uno que encierra más verdad que otro. Rorty parece deslizarse desde la contingencia a la arbitrariedad en su insistencia de que no hay forma de privilegiar unos léxicos sobre otros. Ortega mantiene que los léxicos de los individuos y de las culturas obedecen a una lógica interna que puede descubrirse con arreglo al sistema de categorías propio de la vida humana, si bien hay que apresurarse a decir que este sistema categorial es él mismo histórico, dado en el tiempo y por ello cambiante, lo que no quiere decir que, además, sea arbitrario.

La historia no es sólo la forma específica en que la vida se da al hombre, sino el sistema de soluciones que la hace posible. Toda «superación» ha de venirnos del pasado. El hombre europeo ha dejado a sus espaldas posibilidades inéditas. Para la circunstancia española, una de éstas, por ejemplo, se llama Cervantes. Cuando Ortega escribe: «Si supiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado» (I, 363), está dándonos la clave de su proyecto filosófico. ¿Era Cervantes moderno o premoderno? Poco importa con tal de que seamos capaces de ver en su estilo la incitación a seguir pensando.

(7) «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil» en *El pensamiento débil*, G. Vattimo y A. Rovatti eds., Cátedra, Madrid 1990, pág. 38.

(8) *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona 1991, pág. 18

(6) *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, París 1986, págs. 38 y ss.



Artículos

En torno a Ortega y la estética

Rafael García Alonso
Madrid



Los trabajos sobre la historia del pensamiento español son relativamente recientes. Uno de los aspectos claves de mi libro *Ensayos sobre literatura filosófica*. G. Simmel, R. Musil, R.M. Rilke, K. Kraus, W. Benjamin y J. Roth (Siglo XXI) era el análisis de la relación atención / distracción en la experiencia estética.

A este respecto se aludía a una observación de Ortega y Gasset. En mis primeros años de carrera mis lecturas de este autor me habían hecho comprender que la filosofía no estaba necesariamente emparentada con la oscuridad. Sin embargo, fue el estudio de algunos aspectos de la estética de Georg Simmel los que me animaron a estudiar la de Ortega. A ello contribuyó decisivamente la invitación en 1993 de los profesores Jacobo Muñoz Veiga y Jaime de Salas -con la mediación de la profesora Ana María Leyra- para participar en el proyecto «Estética y filosofía de la cultura en Ortega y Gasset». Asistí a varios Seminarios que se celebraron en la Fundación Ortega y Gasset así como a unas Jornadas celebradas en Toledo en mayo de 1995. He dedicado también un curso anual y otro cuatrimestral a la estética de Ortega en la Universidad Autónoma de Madrid.

Los frutos de tales actividades han sido hasta el momento los siguientes: El artículo «De lo uno a lo otro. De Antonio Machado a José Ortega y Gasset», publicado en la revista *Cuadernos Hispanoamericanos* (nº 548, febrero 1996). La redacción del libro *El naufrago ilusionado. La estética de Ortega y Gasset*, que será publicado por la editorial Siglo XXI en el primer trimestre de 1997. Un borrador de este libro, junto a otros seis títulos, fue considerado en la última votación del Premio Anagrama de Ensayo del año 1994. La editorial Siglo XXI ha tenido la amabilidad de permitir que uno de los subapartados del primer capítulo sea publicado en este número de *El Basilisco*. Como justificación de este estudio cabe decir que, por sorprendente que parezca, la estética de Ortega y Gasset no había sido estudiada en profundidad hasta ahora. Existían artículos, pero ninguna monografía que se ocupara de analizar en qué consiste lo que Ortega denomina el «orbe estético», incluyendo su estructura, proceso de formación, o la relación al artista y su época. He intentado analizar el hilo subterráneo que recorre la estética dispersa -pero coherente y de gran interés- del filósofo madrileño.

Con el tercer fruto de los estudios que he dedicado a la estética de Ortega en la Universidad Autónoma de Madrid mi aportación se reduce a dirigir los de la becaria Gemma del Olmo Campillo. Gemma se ha plan-

teado como tema de investigación la presencia de la estética y de las artes plásticas en la primera época de la Revista de Occidente (1923-1936). En primer lugar ha clasificado los artículos, reseñas y noticias referidos -de forma directa o indirecta- a esos temas. En segundo lugar, está identificando los autores que realizaron ilustraciones para aquella primera etapa de la Revista. En tercer lugar, se propone realizar un estudio pormenorizado sobre la presencia de la estética y de las artes visuales -incluyendo el cine- en el período citado.

Transcribo a continuación el texto prometido. Cito por las obras completas.

Proximidad del artista al filósofo

Una de las cualidades unánimemente reconocidas de Ortega es la extraordinaria calidad de su prosa. Sobria, clara, rica en ejemplos, amena, y llena de atractivas imágenes. La vocación de la escritura de Ortega es, empero, filosófica y su riqueza artística le está subordinada. Como esteta, el filósofo reflexiona fundamentalmente sobre las creaciones artísticas. Pero, pese a que artista y filósofo no deben confundir sus funciones, les une un cierto parentesco derivado de su carácter de «contempladores», el cual se cumple en cada uno de ellos de forma diferente. Es más, esa afinidad les coloca, en cuanto actúan como tales, en una situación inusual respecto a la vida cotidiana. Como es sabido, según Ortega permanentemente el hombre tiene que «hacer» su vida para poder sobrevivir. De continuo, y hasta para abordar el instante siguiente, ha de hacerse proyectos coincidentes o no con el auténtico e íntimo proyecto vital. Se lleve a cabo o no tal proyecto, se ejecute o no, la vida nos impele continuamente a la acción. La realidad nos urge a actuar, y haciéndolo nos obliga a «entrar nosotros en ella y quedamos absorbidos en su poder, entregados a sus violentos influjos» (II, 90). Actuamos para modificar la realidad garantizando nuestra supervivencia e intentando llevar a cabo nuestros propósitos. Pero para realizar éstos, hemos de partir, incluso si queremos modificarlo, del mundo que nos es circunstancial. La *vida activa* exige, pues, actuar siendo el *fin* más inmediato el de sobrevivir en esa misma realidad. De ahí, el político es un caso paradigmático, que se actúe *para* algo, pendientes de las consecuencias (II, 17) de la acción. La *actitud*, pues, usual, es la del «utilitarismo vital» (II, 311), el cual al hacer *dependiente* nuestra conducta de sus resultados exige de nosotros

una «participación sentimental» (III, 369) que nos hace inevitablemente subjetivos. No tenemos interés a este respecto en la realidad en sí misma, sino porque nos es útil *para* otras cosas.

Por el contrario, «en la *vida contemplativa* parece más bien que el individuo absorbe [...] la realidad... dentro de sí, la *desrealiza* (...) convirtiéndola en imagen o idea» (II, 90) Ya está, pues, implícito en este texto de 1910, lo que en 1914 constituirá el núcleo sintético, el *tema* por decirlo de forma orteguiana, de la filosofía de nuestro autor. A saber, la relación entre el yo y la circunstancia. En el celebre texto de *Meditaciones del 'Quijote'*: «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (I, 322) se vislumbra que se prefiere absorber la circunstancia que ser absorbido por ella. Que se prefiere, y se considera mejor, la vida contemplativa a la activa, aún admitiendo que ésta última es la básica e imprescindible. Ahora bien, lo esencial de la vida contemplativa es que en ella no se realiza la realidad, sino que se *desrealiza*, bien sea en forma de imagen, que es lo que hacen los artistas, o en forma de idea, que es lo que hacen los filósofos. Lo característico, en suma, de la *vida contemplativa* y de los contempladores es que se distancian de la realidad con el *fin* de reflejarla (II, 90), se lee en el mismo texto de 1910. Pero, pese a que se aluda a la finalidad, no hay nada de utilitarismo. En la contemplación la realidad queda modificada, ante todo, en cuanto forma de conciencia. Se pasa de la cosa material, sensible, real, al objeto inmaterial, insensible e irreal que son tanto la imagen como la idea. Gracias precisamente al desinterés, a la distancia instaurada, a la no imbricación sentimental, se hace posible la contemplación de «las realidades vividas (...) en su pureza objetiva» (III, 369).

Los contempladores son, señala acogiéndose a Platón, los «amigos de mirar» (II, 17). Los artistas, lo sensible. Los filósofos, los teorizadores, lo inteligible. En ambos casos «interesan las cosas aparte de sus consecuencias» (II, 17), y por contraposición al hombre -a ellos mismos- en su actuar cotidiano su actitud favorece la objetividad. Ahora bien, aunque ni la imagen ni la idea sean cosas, sino objetos desmaterializados, ambos tipos de contempladores deben ascender dialécticamente hasta ellos a partir de lo sensorial. Es más en el poeta, dice en un texto sobre Machado aplicable al artista en general, siempre estará presente -y no así en el filósofo- «esta dimensión de la sensualidad» (I, 572). Es decir, de lo fenoménico. En ambos casos, con todo, se trata de profundos contempladores que se hacen preguntas esenciales. «El pintor comienza por preguntarse *qué* elementos del Universo son los que deben trasladarse al lienzo; esto es, *qué* clase de fenómenos son los pictóricamente esenciales. El filósofo, por su parte, se pregunta qué clase de objetos es la fundamental» (IV, 456) En ambos casos, la actividad contemplativa deriva en una peculiar actividad -o realización, o ejecución- des-realizadora. Es decir, los contempladores al reabsorber la circunstancia dan lugar a objetos contruidos -no a fenoménicos y encontradas cosas- según cada uno su peculiar proceder. Los artistas construyen entes artísticos. Los sistemas filosóficos, más pretenciosos, aspiran a «reeditar conceptualmente el Cosmos partiendo de un cierto tipo de hechos que se consideran como los más firmes y seguros» (IV, 456).

Ni a la actividad artística ni a la filosófica les está vedada otra forma de sensualidad, el *goce* obtenible en su propio ejercicio, es decir, el contemplativo. Así, el arte es «un deleitarse en la contemplación» (III, 304). Pero también, y con peculiar énfasis, Ortega nos anima a dejarnos llevar por «la delicia de intentar comprender» (III, 386). En algunos de sus textos, se hace patente incluso -algo que el filósofo no se permite habitualmente- la expresión de una «alegría intelectual» (V, 298) que tiene por asiento la convicción de que «la vida humana es maravillosa» (II, 232). Casi, si se nos perdona la exageración, una cierta forma de mística. No la wittgensteiniana del asombro ante el hecho de que las cosas sean, sino del gozo ante la curiosidad y la locuacidad que pueden suscitar en nosotros: «¡Son de tal suerte maravillosas las cosas todas del mundo! ¡Hay tanto que decir sobre la menor de ellas!» (II, 308). De la satisfacción, dice al introducir una conferencia, de hablar «a ustedes de algo» (VII, 433). Y, con ello, de la singular generosidad, y del comedido orgullo, de ofrecer «posibles maneras nuevas de mirar las cosas» (I, 318). Nuevas perspectivas gracias a la renovación y ensanchamiento del mundo mental. En este sentido, los dos tipos de contempladores compartirán otro aspecto: su autoprohibición de repetirse. Como veremos, en arte la repetición -de otros, de un estilo o de sí mismo- es una falta intolerable. Paralelamente, y pese a la tendencia de la filosofía a tejer sistemas, resultaría intelectualmente insoportable que no quedara nada por decir o investigar, y que debiéramos conformarnos con «la aburrida faena de repetir» (VIII, 557).

La certeza de que el mundo es un filón de succulentos enigmas en el que el filósofo puede adentrarse se da la mano con la satisfacción de que ninguna realidad puede «ser trivial ante el entendimiento» (VIII, 588). Con que ninguna de ellas puede ser desdeñada, que todas merecen ser *atendidas*. Y de que es obligación del filósofo -en la peculiar forma de desrealización que opera gracias a la sistemática organización de los conceptos- procurar que una vez seleccionado un hecho éste sea llevado «por el camino más corto a la plenitud de su significado» (I, 311), tal como se nos dice en las *Meditaciones del 'Quijote'*. Profundizar en él. Ahora bien, se nos dice en el mismo ensayo, la profundidad de algo es «lo que hay en ello de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás (...) El 'sentido' de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás» (I, 351). Y la misión de esos «pedantes de oficio» (V, 243) que son los filósofos, reside en que como resultado de su contemplación deben ofrecer definiciones. «Definir lo que es» (III, 423). Y, para ello, analizar la interconexión del universo, conscientes del peculiar punto de vista desde el que se habla o escribe. No está de más precisar que no todos los escritores realizan esta labor. Ortega se pronuncia con crudeza contra la datofagia que perpetran eruditos y, a menudo, «entendidos» en -por lo que nos interesa especialmente- arte. Frente al positivismo que había triunfado en algunas de las generaciones anteriores, Ortega explicita que la misión de la filosofía no consiste en acumular hechos, sino en «pura síntesis» (I, 317) entendiendo por ello, tal como estamos viendo, averiguación de sentidos, interconexión, profundización. Tal posición se deja percibir en otras esferas que ahora nos limitamos a introducir. En ontología: pues las materias fenoménicas que nos hacen frente se hallan estructuradas por formas esenciales. En epistemología: pues, el investigador no debe limitarse a los datos con que cuenta sino que debe «imaginar hipótesis que los expliquen, que los interpreten porque todo hecho es por sí equívoco» (VII, 514). En antropología: pues, más allá del cuerpo y del alma podemos hablar del yo.





Ortega y el nacimiento de la posmodernidad

Jacinto Sánchez Miñambres
Salamanca



Esta espinosa cuestión de las posibles conexiones de nuestro paisano con la corriente contemporánea denominada «Posmodernidad» surgió en mí de una forma espontánea, como un chispazo. Me encontraba leyendo la obra de Ortega que es objeto de mi investigación, *El tema de nuestro tiempo* (1923), cuando la propia obra me sugirió varios puntos de encuentro

con dicha corriente suscitando de tal forma mi interés que me obligó a replantearme los objetivos iniciales de mi tesina.

De momento mis aspiraciones se limitan a establecer las posibilidades que este pequeño ensayo tiene de poder considerarse como uno de los textos de referencia de la incipiente posmodernidad, aunque a largo plazo, «si las circunstancias me lo permiten», pretendo elaborar mi tesis doctoral en torno a la idea de que la filosofía orteguiana puede ser analizada como antecedente de dicho movimiento.

Por otro lado, parece bastante evidente que algo tendrá que aportar nuestro autor a dicha corriente si nos fijamos en un hecho incuestionable; Ortega mamó, filosóficamente hablando, hasta la saciedad de los dos autores que son considerados canónicamente como introductores de la posmodernidad: Nietzsche y Heidegger. Del primero es obvio; basta con reparar en las referencias de que es objeto en varias de las obras del filósofo madrileño; con respecto a Heidegger de todos es conocida la polémica que mantuvo con él a partir de la publicación de *Ser y Tiempo* en 1927. Al respecto, pueden ser ciertas o no las afirmaciones de Regalado en su controvertida obra¹, pero tales enfrentamientos entre los dos autores se deben más a la viabilidad de las soluciones que a los problemas.

Añadamos a lo dicho la afirmación de Vattimo en su obra *El fin de la modernidad* que reza «Nietzsche y Heidegger y junto con ellos *todo ese pensamiento que se remite a los temas de la ontología hermenéutica* son considerados aquí -aún más allá de sus propias intenciones- como los pensadores que echaron las bases para construir una imagen de la existencia en estas nuevas condiciones de no historicidad o, mejor aún, de poshistoricidad.»² Si esto es así, permitiéndome incluir a Ortega entre estas coordenadas, poseo un argumento de peso en favor de mi investigación.

(1) A. Regalado García, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid 1990.

(2) G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Planeta-De Agostini, Barcelona 1994, pág. 13.

No obstante sigue siendo muy osada esta afirmación, pero mi punto de partida adquiere más consistencia gracias a la problemática intrínseca de la posmodernidad. El propio Vattimo afirma en la introducción del texto citado: «Sólo en relación con la problemática nietzscheana del eterno retorno y con la problemática heideggeriana del rebasamiento de la metafísica adquieren, en verdad, rigor y dignidad filosófica *las dispersas y no siempre coherentes teorizaciones del periodo posmoderno*»; y continúa «como se verá, todos estos problemas, aun a través del carácter en modo alguno sistemático y definitivo de este libro, están más bien ilustrados y profundizados y no resueltos».³ En otras palabras, el propio autor es consciente de las dificultades que plantea este movimiento, sobre todo porque no está resuelto; pues bien, este problema es un punto más a mi favor para afirmar decididamente que Ortega puede aportar su granito de arena para contribuir a la plenitud de dicho movimiento, ya que las líneas de investigación están muy abiertas. Cuestión a discutir será la importancia real de su papel.

Pero no quiero hacer de adivino, por lo que voy a intentar abrir algunas puertas remitiéndome a la obra anteriormente citada, *El tema de nuestro tiempo*.

La primera pregunta que debo contestar es la siguiente: ¿Por qué *El tema de nuestro tiempo*? ¿Qué tiene de especial dicha obra para que sea objeto de tal investigación?

Como ya he reconocido, en principio no fue un objetivo consciente. Pretendía simplemente analizarla porque me parecía una obra trascendental de nuestro insigne autor. Sólo cuando entré a fondo en ella aparecieron las consideraciones que actualmente me asaltan. Podría citar una cantidad de textos interminable, pero en aras de la brevedad y la simplicidad me limitaré a algunos de especial relevancia.

En uno de los artículos de dicho ensayo llamado «Relativismo y racionalismo» Ortega nos propone una superación de ambas formas de filosofía, lo que pienso personalmente es una de las aspiraciones fundamentales de la posmodernidad (aunque hoy en día se manifiesta mediante multitud de fórmulas). Concretamente Ortega se expresa en ese texto de la siguiente manera: «*Es inconsecuente guillotinar al príncipe y sustituirle por el príncipe*. Bajo éste, no menos que con aquél, queda la vida supeeditada a un régimen absoluto. Y esto es precisamente lo que no puede ser: ni el absolutismo racionalista -que salva la razón y nulifica la vida-, ni el

(3) *Ibid.*, págs. 9 y 20 respectivamente.

relativismo, que salva la vida evaporando la razón. *La sensibilidad de la época que ahora comienza se caracteriza por su insumisión a ese dilema. No podemos satisfactoriamente instalarnos en ninguno de sus términos.*»⁴

Dos son los rasgos que me interesa destacar del texto. El primero es su referencia a la imposibilidad actual de aferrarnos a legados irracionales (príncipe) o racionales (principio) en el sentido tradicional, lo que nos acerca a posiciones pragmáticas u ontológicamente débiles en el sentido de Vattimo, y a una decadencia de los metarrelatos en palabras de Lyotard. El segundo es consecuencia de lo anterior y se manifiesta como consciencia de que el pensamiento está viviendo un cambio inconmensurable respecto del pensamiento moderno, revelándose Ortega como uno de los autores que más pronto y de forma más insistente afirman el agotamiento de esta forma de sensibilidad, cosa que hoy día es un incuestionable axioma posmoderno, como su propio prefijo indica. Así comienza el ensayo de Vattimo: «Este libro se propone aclarar la relación que vincula los resultados de la reflexión de Nietzsche y Heidegger, por un lado, reflexión a la que constantemente se remite, con los discursos más recientes sobre *la fin de la época moderna y sobre la posmodernidad*, por otro lado.»⁵ Análogamente, el mismo título de la obra orteguiana es bastante elocuente; *El tema de nuestro tiempo* significa implícitamente que hay un tiempo que nos pertenece y un tema que será la cuestión básica en lo que dicho tiempo perdure, y coincidirán ustedes conmigo en que todavía seguimos en tal disyuntiva.

Para acabar me referiré de pasada a un par de temas que son objeto de debate central en el texto de Ortega y que nos sirven de orientación para afrontar la posmodernidad.

El primero de ellos es la quiebra del concepto absoluto de verdad. «Se trata antes bien -sostiene Vattimo- (y éste es uno de los constantes temas del presente libro) de abrirse a una concepción no metafísica de la verdad, que la interprete, no tanto partiendo del modelo positivo del saber científico como (de conformidad con la proposición característica de la hermenéutica), partiendo de la experiencia del arte y del modelo de la retórica por ejemplo.»⁶ Dicho aspecto se muestra en Ortega, probablemente en una forma rudimentaria, como perspectivismo historicista tal y como podemos apreciar en este texto: «Con heroica audacia, Descartes decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le considera, en cierto modo, como ilusorio. Ciertamente que la ilusión está tan sólidamente fundada en nuestra naturaleza, que no basta reconocerla para evitarla. El mundo de los colores y los sonidos nos sigue pareciendo tan real como antes de descubrir su tramoya... Pero se comprende que una inversión tan completa de la perspectiva espontánea no fue en Descartes y en las generaciones siguientes un resultado imprevisto a que súbitamente se llega en vista de ciertas pruebas. Al contrario, se comienza por desear, más o menos confusamente, que las cosas sean de una cierta manera, y luego se buscan las pruebas para demostrar que las cosas son, en efecto, como nosotros deseábamos.»⁷

Así pues quiebra el concepto de verdad. El segundo tema está relacionado directamente con esta tesis. Si la ciencia pierde terreno la historia y las ciencias humanas en general asumen un papel fundamental, aunque sea como revisión de los propios postulados metahistóricos. En Lyotard tal revisión se muestra como crítica de los metarrelatos; como leemos en su libro *La posmodernidad (explicada a los niños)*, «En estas condiciones, ¿cómo pueden seguir siendo creíbles los grandes relatos de legitimación? Esto no quiere decir que no hay relato que no pueda ser ya creíble. Por metarrelato o gran relato, entiendo precisamente las narraciones que tienen función legitimante o legitimatoria. Su decadencia no impide que existan millares de historias, pequeñas o no tan pequeñas, que continúen tramando el tejido de la vida cotidiana.»⁸ Por otro lado, Vattimo lo expresa como fin de la historia mientras que en Ortega puede hablarse de una auténtica «redención del error» a tenor de afirmaciones como las siguientes: «Pero no se comprende por qué la razón no ha descubierto, desde luego, el universo de las verdades. ¿Cómo es que tarda tanto? ¿Cómo permite que la humanidad se entretenga milenariamente en sestear



abrazada a los más variados errores? ¿Cómo explicar la muchedumbre de opiniones y de gustos que, según las edades, las razas, los individuos han dominado la historia? Desde el punto de vista del racionalismo, la historia, con sus incansables peripecias, carece de sentido, y es propiamente la historia de los estorbos puestos a la razón para manifestarse. El racionalismo es antihistórico.»⁹

Habría mucho más que decir, pero creo que mi planteamiento ha quedado claro. No obstante, antes de finalizar he de hacer referencia a un hecho relevante. Me sorprende sobremanera el que hayan sido muy pocos los estudiosos que se han dedicado hasta la fecha a esta cuestión concreta; no se si porque el tema no es interesante o porque no ha sido aún tematizado. Se cuentan con los dedos de una mano los artículos que he encontrado referidos a esta cuestión y solo la aportación de Javier San Martín me parece realmente ilustrativa en la relación Ortega-Posmodernidad¹⁰; la sorpresa proviene de que esta sería una buena línea para poner a nuestro autor de candente actualidad a nivel incluso supranacional. Personalmente así lo creo, y por ello pretendo continuar abriendo brecha en este sentido. Sin embargo es muy pronto para hacer afirmaciones más concretas; mi única intención con estos breves apuntes ha sido descubrir como factible la relación Ortega-posmodernidad, sobre todo en la medida en que permite conjugar tesis radicales de dos autores tan diversos en su cercanía como Lyotard y Vattimo. En la medida que les haya convencido de ello será un buen principio para continuar con entusiasmo esta labor que, por otro lado, será larga y ardua.

(9) Ortega, *Op. cit.*, pág. 92.

(10) En su artículo «Ortega, filosofía alemana y posmodernidad», *Agora*, nº 10 (1991), págs. 13-33, y en su libro *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid 1994.

(4) J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1987, págs. 96-97.

(5) Vattimo, *Op. cit.*, pág. 9.

(6) *Ibid.*, pág. 19.

(7) Ortega, *Op. cit.*, pág. 94.

(8) J.F. Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona 1995, pág. 31.



La idea de Ciencia en Ortega

Pelayo García Sierra
Oviedo



Buenos días, me llamo Pelayo García Sierra y soy de la Universidad de Oviedo. Puedo decir que mi actividad académica se desarrolla enteramente en el contexto de la filosofía *en español*. Así, por ejemplo, mi «memoria de investigación» consistió en el análisis de los aspectos ideológico-filosóficos que determinaron el nacimiento de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, así como la evolución posterior que ésta experimentó, y ha sido publicado en la revista *El Basilisco* (2ª época, nº 15). En la actualidad estoy realizando, bajo la dirección de Gustavo Bueno Sánchez, profesor de Historia de la Filosofía Española en la Universidad de Oviedo, una tesis doctoral sobre la filosofía de Ortega.

De lo que voy a hablar aquí *no es tanto de los posibles resultados* (algunos de ellos avanzados, otros menos) a los que he llegado, *sino que voy a presentar la metodología y las coordenadas filosóficas* desde las cuales estoy reexponiendo a Ortega.

La tarea en la que estoy inmerso es, por tanto, analizar la obra de Ortega, y no de cualquier modo... Estoy estudiando a Ortega «desde» las coordenadas que ofrece el sistema filosófico conocido como *materialismo filosófico* que Gustavo Bueno viene desarrollando a lo largo de su obra.

Este análisis de la obra de Ortega lo estoy haciendo desde dos perspectivas: la ontológica y la gnoseológica.

Para el análisis ontológico estoy utilizando la Ontología materialista expuesta por Gustavo Bueno en varios lugares: *Ensayos materialistas* (Taurus, Madrid 1972), *La metafísica presocrática* (Pentalfa, Oviedo 1974) y *Materia* (Pentalfa, Oviedo 1989).

Los «parámetros» que voy a seguir, como digo, son los de una ontología materialista. Según ella, el *Ser*, «lo que hay» es la materia...; pero la materia «se dice» de muchas maneras. En primer lugar *materia* es *materia determinada*, es decir, materia en sentido *ontológico especial*. La materia determinada es aquello que puede tomar formas distintas (a,b,c o m,m,r) en los procesos tecnológicos...

Ahora bien: la multiplicidad de materialidades determinadas suscita la cuestión de su clasificación, es decir, nos remite a diversos *círculos de materialidad* disyuntos e irreductibles entre sí. La materia determinada se nos da según tres géneros, a saber:

Primer género de materialidad (que representamos como M_1), que comprende a las materialidades físicas-químicas, dadas en el espacio y en el tiempo.

Segundo género de materialidad (M_2), que engloba a las materialidades de orden subjetivo, aquellas que se dan antes en el tiempo que en el espacio.

Tercer género de materialidad (M_3), que incluye los sistemas ideales de índole matemática, lógica, &c., que propiamente no son ni espaciales ni temporales.

Estos tres géneros de materialidad determinada u ontológico especial, pueden ser puestos en correspondencia con tres acepciones del término materia establecidos a lo largo de la historia de la filosofía... Pero se han dado múltiples formas de entender y de establecer las relaciones entre estos tres géneros... La mayor parte de las cuales se han caracterizado por lo que llamamos *formalismos*, es decir, por la tendencia a reducir unos géneros en otros. Gustavo Bueno (en *Ensayos materialistas*) ofrece una clasificación de doce tipos de formalismos, en la que se puede ir clasificando a los distintos sistemas filosóficos. Vamos a referirnos, por brevedad, únicamente a los *formalismos unigenéricos*. Éstos consisten en reducir o subordinar toda la materia determinada a un solo género, que es considerado como el verdadero contenido de la materia determinada.

El *formalismo primogenérico*, comprende aquellas concepciones para las cuales la materia se reduce a materialidad física, considerando a los otros dos géneros como inmateriales. Ejemplo prototipo: el *De corpore* (1655), de Hobbes.

El *formalismo segundogenérico*, comprende aquellas concepciones que reducen todas las realidades a determinaciones subjetivas. Ejemplo: *El mundo como voluntad y representación* (1819), de Schopenhauer.

El *formalismo terciogenérico*, engloba aquellos sistemas en los que la materia se reduce a la materialidad terciogenérica, considerando a las materialidades del primer género como meros fenómenos, en los que se manifiestan determinadas estructuras matemáticas. Ejemplos: *Análisis de la materia* (1927), de B. Russell; *¿Qué es la materia?* (1918), de H. Weyl.

Materialismo, en el plano ontológico especial, se opone a cualquier tipo de formalismo.

Aplicado al caso de Ortega: lo que estoy haciendo es determinar qué ideas, dentro del sistema de Ortega, son coordinables con los tres géneros de materialidad y analizar el tipo de relaciones que Ortega establece entre ellos para, sirviéndome de la clasificación a la que he aludido, situar a Ortega en algún punto de esa clasificación.

No obstante, la idea de Materia no se agota en el ámbito de la ontología especial. En efecto, a lo largo de la historia de la filosofía se han dado, asimismo, tratamientos de la idea de Materia en los que ésta no se

reduce a la materia ontológico especial, sino que, partiendo de ella y como límite regresivo crítico suyo, se ha alcanzado una idea de Materia que rebasa los círculos de materialidad ontológico especial, obteniendo así una idea de Materia indeterminada, caracterizada por la pluralidad y la infinitud, cuyo tratamiento corresponde a la Ontología general.

Desde el punto de vista del «materialismo ontológico», todo sistema que no considere la posibilidad de alcanzar una idea tal de Materia que rebase la materia en sentido ontológico-especial se opondrá al materialismo (en el plano Ontológico general), incurriendo en *mundanismo*, o lo que es lo mismo, en *monismo*, puesto que el *mundanismo* se funda en la consideración del mundo como un todo dotado de unidad, mientras que el materialismo (ontológico general) constituye la afirmación de la pluralidad y la infinitud de la materia.

El *mundanismo*, es decir, la subordinación de la materia ontológico general a la materia ontológico especial, puede llevarse adelante de modos diversos, en función, a su vez, de los tipos de reduccionismos que se den en el plano ontológico especial. Gustavo Bueno ofrece otra clasificación de los modos en que pueden llevarse a cabo estas reducciones en el plano ontológico general, en la que pueden insertarse los distintos sistemas filosóficos históricamente dados.

Aplicado a Ortega: Lo que hago es ver si hay alguna idea que pueda ponerse en correspondencia con la idea de Materia ontológico general, y, si no la hubiera, se trata de situar a Ortega dentro de la clasificación a que me he referido más arriba.

Por último, para terminar esta parte, sólo me queda indicar dos estudios (al margen de las obras de Gustavo Bueno) ya realizados bajo las coordenadas de la ontología materialista. El de Vidal Peña sobre Espinosa (*El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid 1974) y, el más reciente, de Manuel F. Lorenzo sobre el «último» Schelling (*La última orilla*, Pentalfa, Oviedo 1989). En ambos casos, los autores han mostrado que, tanto en Espinosa como en Schelling, se encuentran presentes los tres géneros de materialidad especial, y la idea de materia en sentido ontológico general.

En cuanto a la perspectiva gnoseológica, me referiré únicamente a algunos aspectos esenciales.

Ante todo debo señalar que la perspectiva gnoseológica, tal como aquí la entendemos, hace referencia a las cuestiones que tienen que ver con la idea general de la Ciencia (Gnoseología general). La idea de Ciencia que aquí voy a tomar como punto de referencia es la que se desarrolla en la *Teoría del cierre categorial* de Gustavo Bueno, cuya versión definitiva se viene publicando desde 1992 en la Editorial Pentalfa de Oviedo. Hasta el momento se han publicado 5 tomos, y está previsto que ocupe 15. (También puede consultarse *¿Qué es la ciencia? La respuesta de la teoría del cierre categorial. Ciencia y Filosofía*. Pentalfa, Oviedo 1995, 112 págs.)

Una de las cuestiones más importantes que se nos suscitan en este punto es la de determinar el origen científico-tecnológico de las Ideas filosóficas. En efecto, una de las tesis fundamentales del *materialismo filosófico* es aquella según la cual la filosofía se caracteriza por su trato con las Ideas, mientras que las ciencias tratarían con conceptos (véase, en este sentido, el libro de Gustavo Bueno recién publicado: *¿Qué es la filosofía? El lugar de la filosofía en la educación. El papel de la filosofía en el conjunto del saber constituido por el saber político, el saber científico y el saber religioso de nuestra época* (septiembre 1995), 2ª ed. ampliada, Pentalfa, Oviedo (noviembre) 1995, 125 págs.)

En consecuencia, uno de mis objetivos principales es determinar la ciencia o ciencias que Ortega pudo tener presentes y cómo influyeron éstas en la conformación de las Ideas-eje que constituyen su filosofía.

Respecto a la *idea de Ciencia* que Ortega pudo tener, vamos a atenemos a las siguientes consideraciones.

En primer lugar, hay que establecer los distintos sentidos que Ortega da al término ciencia en función de las cuatro acepciones que, según Gustavo Bueno, tiene el término «ciencia», a saber:

1ª Ciencia como *saber hacer* (un hacer común al *facere* y al *agere*), comprendiendo tanto el «saber hacer una mesa», como la «ciencia militar».

2ª Ciencia como «sistema de proposiciones derivadas de principios».

3ª Ciencia como *ciencia moderna*, es decir, en tanto que se distingue de la filosofía. Ciencia, según este sentido, se refiere a las ciencias en sentido estricto: Matemáticas, Física, Química, &c.

4ª Ciencia en sentido administrativo, es decir, en tanto que el uso del término ciencia se ha extendido a otras «Facultades», tales como «Facultad de Ciencias de la Información», «Facultad de Ciencias Políticas», &c.

Desde la perspectiva de la *teoría del cierre categorial*, en cuanto que se presenta como una teoría (filosófica) de la ciencia, la acepción de cien-

cia que toma como referencia es la 3ª, esto es, la ciencia considerada en su sentido moderno... Ahora bien, la «escala» en la que se mueve la *teoría del cierre categorial* en el análisis de la ciencia, se distingue de otras «escalas» que no se considerarán filosóficas sino más bien «científicas» (*categoriales*). En este sentido, Gustavo Bueno distingue *siete enfoques* en el análisis de la ciencia de los cuales sólo uno es considerado propiamente filosófico, a saber, el enfoque llamado «gnoseológico». Los otros seis enfoques son: el «enfoque lógico formal», el «psicológico», el «sociológico», el «informático», el «epistemológico», y el «histórico».

Frente a éstos, como digo, se sitúa el «enfoque gnoseológico» como el pertinente para el análisis de la ciencia. Ahora bien, la característica principal que distingue a una teoría de la ciencia que se mantiene a una escala «gnoseológica» es la distinción, dentro del «cuerpo mismo de las ciencias», entre una *materia* y una *forma* gnoseológicas, distinción que puede rastrearse efectivamente a lo largo de toda la tradición de teorías de la ciencia. Este criterio permite abordar la cuestión de la *unidad y distinción* de las ciencias, en tanto que uno de los objetivos principales de una teoría (gnoseológica) de la ciencia será dar cuenta de la conexión entre las *materias* de las ciencias y su *conformación*, en la medida que esta *conformación* determina *verdades* en los ámbitos de las distintas ciencias. Las ciencias, según esto, se distinguirán en virtud de la naturaleza de las verdades que brotan en la inmanencia de las materialidades diversas que constituyen su campo, y la propia unidad de cada ciencia se dará, a su vez, a través de las verdades que se hayan *conformado* en su seno.

Sin embargo, dentro de la escala «gnoseológica» es posible distinguir diversas teorías de la ciencia en función, precisamente, de cómo se interprete el tipo de conexión que media entre la *materia* y la *forma* de las ciencias. Dicho de otro modo: es posible establecer una *teoría de teorías gnoseológicas* de la ciencia según cómo se interprete la conexión entre la *materia* y la *forma* de las ciencias... Teoría de teorías que constituye un *sistema polémico alternativo de teorías de la ciencia*, en la medida en que permite clasificar teorías de la ciencia, de suerte que, las relaciones que median entre ellas serán de naturaleza polémica, por cuanto cada teoría de la ciencia, dentro del sistema, se define por la *negación* de las demás alternativas.

El sistema de cuatro alternativas *básicas* de teorías de la ciencia que se nos abre según el modo de entender la conexión entre la *materia* y la *verdad científica* es el siguiente:

Concepciones decripcionistas de la ciencia: la verdad brota de la materia independientemente de la forma, la idea de verdad característica es la verdad como *aletheia*.

Concepciones teoreticistas de la ciencia: la verdad brota de la forma independientemente de la materia: verdad como *coherencia*.

Concepciones adecuacionistas de la ciencia: la verdad brota de la yuxtaposición de materia y forma: verdad como *correspondencia*.

Concepciones circularistas de la ciencia: la verdad científica brota en contextos en los que desaparece la distinción entre materia y forma: verdad como *identidad sintética*. En ésta última se inserta la *teoría del cierre categorial*.

Pues bien, **aplicado al caso particular de Ortega**, lo que estoy haciendo es rastrear la idea de Ciencia que mantuvo, en función de esta clasificación de cuatro teorías gnoseológicas de la ciencia que Gustavo Bueno trata a lo largo de los volúmenes 3 a 5 de su *Teoría del cierre categorial*. Además, también estoy teniendo en cuenta la naturaleza polémica de dicha clasificación, en la medida en que podemos determinar, a su vez, las referencias polémicas que el propio Ortega tuvo presentes... Es decir, situado en alguna de las cuatro alternativas, ver cómo se enfrenta a las otras.

Para terminar. Quiero hacer referencia a un libro recientemente publicado en el que se muestra la capacidad del *materialismo filosófico* para reexponer a Ortega. Me refiero al libro de Alfonso Tresguerres, *Los dioses olvidados. Caza, toros y filosofía de la religión* (Pentalfa, Oviedo 1993). En él, Alfonso Tresguerres, analiza las «teorías» de Ortega sobre la caza y el toreo aplicando la filosofía de la religión de Gustavo Bueno. En este libro, Tresguerres, demuestra la incapacidad de Ortega para construir una «verdadera» teoría filosófica sobre el toreo, en la medida en que su sistema de Ideas carecía de los instrumentos conceptuales suficientes para determinar la *esencia* del toreo. Una incapacidad manifiesta puesto que, además, Ortega nunca llegó a escribir su tan prometida teoría sobre el toreo. Por otra parte, Alfonso Tresguerres, sirviéndose de las coordenadas que proporciona la filosofía de la religión de Gustavo Bueno, logra ofrecer una novedosa y original interpretación sobre el toreo, entendido como una *ceremonia angular* (religiosa), cuando la religión es entendida al modo materialista (Gustavo Bueno, *El animal divino* (1985), 2ª ed. aumentada y corregida, Pentalfa, Oviedo 1996, 438 págs.)



Estética y nueva retórica en *Juan de Mairena*

Ricardo Piñero Moral
Salamanca

«El que pretenda ser retórico es necesario que sepa las formas que el alma tiene...» (Platón, *Fedro*, 271 d)



adie mejor que un poeta sabe las formas que el alma tiene, aún más cuando la poesía misma deviene filosofía *apócrifa*. Por ello debemos partir de una hipótesis, a saber: que en esta obra de Machado poesía, retórica y filosofía se implican de una manera tan sobria y tan radical que se funden en un único destino para el hombre que busca no sólo la verdad de

las cosas, sino el modo de comprenderlas, expresarlas e incluso de crearlas. Porque «hay hombres que van de la poética a la filosofía; otros van de la filosofía a la poética. Lo inevitable es ir de lo uno a lo otro»¹, y ese tránsito inevitable es la retórica.

La Retórica que Juan de Mairena enseña de modo apócrifo se nutre de ese ir y venir *inevitable* que es en sí mismo «un acto vidente, de afirmación de una realidad absoluta, porque el poeta cree siempre en lo que ve, cualesquiera que sean los ojos con los que mire»². El poeta es un visionario, un metafísico *fracasado*, y el filósofo un poeta que cree en la realidad de sus poemas... En ambos el punto de encuentro, su lugar de redención ontológica y gnoseológica es creer... En la *creencia* filosofía y poesía encuentran su camino de ida y vuelta, su procesión y su conversión, su «próodos» y su «epistrophé»... Ese camino de ida y vuelta nada lo *refleja* mejor que la imagen del espejo, que el género del autorretrato. Espejo y retrato son -como dirían los místicos- como un centro sin centro, como una espiral tan perfecta que nos es muy difícil advertir si es ascendente o descendente, siendo las dos cosas a un tiempo. «La retórica que Mairena pretende enseñar-construir está estrechamente vinculada a la producción de un pensamiento poético, que,

por contraposición al pensamiento homogeneizador de la lógica racional»³ «quiere ser creador»⁴.

La nueva retórica es un pensamiento poético, vivo, tan fecundo como la lengua del pueblo, tan dinámico como los «dichos en los que la lengua del pueblo late»⁵, es en fin, una auténtico diálogo socrático que consta de un momento «negativo, desrealizador» y de un segundo momento «creador»⁶. Negativo en el sentido de que sin una *crítica* previa el filosofar corre el peligro de adoptar posiciones poco ponderadas, tesis infundadas que posteriormente acarrear consecuencias no queridas, para solventar las cuales no es ni siquiera suficiente ningún *ardid de la razón*. Creador porque la propia esencia de la «poíesis» es un movimiento constructivo, aún más, generativo que intenta conformar un nuevo modo de implicarse con la realidad y explicarla.

Dando un paso más es como observamos que la lengua viva del pensamiento -a un tiempo negadora y creativa- se hace literatura, deviene literatura como consecuencia lógica de ese doble movimiento de procesión-conversión. La lengua viva se hace literatura en el ejercicio hablado de la retórica, porque lo importante «es hablar bien: con viveza, lógica y gracia»⁷. Esta dinamicidad es una condición necesaria, pero no suficiente para que la retórica nazca. Porque, a pesar de esa literaturización de la lengua, Machado por boca de Mairena sigue insistiendo: «Yo nunca os aconsejaré que escribáis nada, porque lo importante es hablar y decir a nuestro vecino lo que sentimos y pensamos. Escribir, en cambio, es ya la infracción de una norma natural y un pecado contra la naturaleza de nuestro espíritu. Pero si dais en escritores, sed meros taquígrafos de un pensamiento hablado»⁸.

La retórica es, pues, *pensamiento hablado*, y en ese hablar se expresa la verdadera naturaleza del espíritu que es algo que siempre fluye, algo dinámico que no quiere ser apresado por nada. La escritura es la cárcel del lenguaje, como el cuerpo es la cárcel del alma. Una vez que la lengua se detiene, se congela, pierde su estado natural, disfraza su verdadera esencia siempre heterogénea. La única posibilidad válida

(1) A. Machado, *Juan de Mairena*, Madrid 1986, XXIII, pág. 166. En esta formulación «ir de lo uno a lo otro» aparece uno de los axiomas fundamentales del pensamiento machadiano: la *esencial heterogeneidad del ser*, como muy bien constata el trabajo de B. Sese, *Claves de Antonio Machado*, Madrid 1990, en su capítulo titulado «Filosofía», págs. 251 y ss. No es casual que la esencial heterogeneidad del ser aparezca tratada en el mismo ámbito que la retórica. Ambas constituyen un sólo conjunto a partir del cual se despliega su pensamiento. La esencial heterogeneidad del ser es un axioma cuya naturaleza incide en la *forma de pensar*, y la retórica es una forma de pensar que representa la entidad, el alcance y la expresión de dicho axioma.

(2) *Ibidem*, xxx, pág. 203.

(3) V. García de la Concha, «La nueva retórica de Antonio Machado», en *Antonio Machado Hoy*, Sevilla 1990, vol. 1, pág. 20.

(4) Machado, *Juan de Mairena*, xiv, pág. 127.

(5) V. García de la Concha, *op. cit.*, pág. 20.

(6) Machado, *Juan de Mairena*, xii, pág. 115.

(7) *Ibidem*, i, pág. 66.

(8) *Ibidem*, XLVIII, pág. 299.

de la literatura está en transcribir fluidez, en traducir pensamiento hablado con el menor número de rémoras posibles. Por eso la nueva retórica aspira a ser diálogo y a no dejar de serlo nunca. La filosofía primera fue diálogo, no es que se construyera a partir del diálogo, es que su esencia era dialógica, buscaba el *logos primero*, que paradójicamente era inefable. Juan de Mairena intenta restaurar en su Escuela Popular de Sabiduría Superior sólo dos cátedras: la de Sofística y la de Metafísica. Fuera prejuicios, fuera matices peyorativos, porque el propósito de Mairena es lograr precisamente aquello que da nombre a su escuela: *sabiduría superior*, y «lo superior no sería la escuela, sino la sabiduría que en ella se alcanzase»⁹. Sofística y Metafísica, pero vayamos por partes.

«Los sofistas tuvieron éxito al hacerse con el monopolio del discurso público, abandonado por los especialistas de lo enigmático. La batalla contra la sofística se saldó con un trágico reparto del territorio, vigente todavía en muchos aspectos de nuestra cultura: los demagogos se quedaron con el espacio del entretenimiento, con lo interesante y divertido, con el humor y la ironía, con el discurso apasionado; los filósofos se quedaron con las palabras serias, con lo esotérico y aburrido, en el reservado de su propia jerga. De ahí que lo obtuso haya gozado de un extraño prestigio, como si el ser incomprendido fuera siempre una garantía de que se tiene razón (y no más bien un indicio de todo lo contrario). La antítesis de verdad e influencia -de la que se sirve Platón para criticar a los sofistas- arrastra también la justificación de la retórica como tal. No es lícita la retórica si verdad e influencia se excluyen mutuamente. Pero es una contraposición superficial, pues la influencia retórica no es la opción alternativa a un conocimiento que también se podría tener, sino a una evidencia que no se puede tener, o todavía no, o no aquí y ahora. Ante esta dificultad, surge la ineludible retórica. De la necesidad de no poder decirlo todo surge la virtud de hablar convincentemente. Si lo supiéramos todo, probablemente no habríamos hecho los dos mejores descubrimientos del discurso humano: la brevedad y la elegancia.»¹⁰

La retórica no anula el conocimiento de la verdad, es un instrumento decisivo para su consecución. La sofística es una especie de artificio cuya misión es ponernos en camino hacia la verdad, hacia una verdad no conocida, pero que suponemos que se puede conocer. Ese es el espíritu de la nueva retórica machadiana. No se trata de elegir lo oscuro de los sistemas filosóficos, sino de hallar la claridad del filosofar. Y esa claridad si no se da en el lenguaje es que no se ha dado en el pensamiento. Donde se dice claridad dígame brevedad y elegancia y estaremos ante los axiomas de una nueva retórica de la que Mairena es no sólo maestro, sino testimonio.

Aun así debemos permanecer vigilantes en estas clases de retórica, porque «la sencillez del estilo de Juan de Mairena es, en realidad, un señuelo que disimula una gran diversidad de procedimientos, de tonos, de ritmos en las frases, de enlaces entre ellas, de niveles de lengua»¹¹. El arte del lenguaje es a la vez el arte del pensamiento. Sólo en el correcto desarrollo de la retórica encontraremos el recto filosofar, sólo en el arte del lenguaje podremos despojar a la filosofía de su manto esotérico y aburrido y la convertiremos en algo interesante y divertido, en algo *popular*, en la entraña misma del pueblo, «pues lo que los filósofos hacen no es algo completamente distinto de lo que los hombres son, les interesa o preocupa»¹².

Por otro lado, Machado está convencido de que sin refundar el lenguaje no se puede hacer metafísica. Husserl y Heidegger también lo habían percibido. La Sofística es la propedeútica de la Metafísica. Mairena afirma «y es de las pocas afirmaciones que hace- que su «pensar pretende ser pensar de lo infinito»¹³. Y sólo en la mutua implicación de lo finito y lo infinito surge la metafísica. La refundación del lenguaje desencadena, por tanto, la refundación de la realidad. Por eso la retórica es una ciencia de asombros, una especie de *docta ignorancia* que el talante escéptico obtiene como fruto de su duda sobre lo dado. El lenguaje pregunta a las cosas lo que son y ha de contestar él mismo. Todo saber ficticio ha de dejar paso a una «ignorancia admirativa»¹⁴ que constituye la esencia dinámica del lenguaje que interroga a la realidad.



La metafísica machadiana -constitutivamente estética y retórica- se aleja de los tratados de ontología entendidos como una ciencia de apresar las cosas, de determinarlas hasta negarlas, y se aproxima más a un poema en el que las cosas manifiestan lo que son siendo. Al igual que la lengua viva rehuye la escritura, la vitalidad de la realidad desprecia la esclerosis que padece en las conceptualizaciones racionalistas.

Las dos cátedras -Sofística y Metafísica- de la Escuela Popular de Sabiduría Superior se funden en una enseñanza que las trasciende superándolas: la nueva retórica. La *vieja retórica*, como la *vieja filosofía de la razón* son a la *nueva retórica* y al *nuevo filosofar* como Aquiles a la tortuga. «Es seguro que Aquiles, el de los pies ligeros, no alcanzaría fácilmente a la tortuga, si sólo se propusiera alcanzarla, sin permitirse el lujo de saltársela a la torera. Enunciado en esta forma, el sofisma eleático es una verdad incontrovertible. El paso con que Aquiles pretende alcanzar, al fin, a la tortuga no tiene en nuestra hipótesis mayor longitud que la del espacio intermedio entre Aquiles y la tortuga. Y como, por rápido que sea este paso, no puede ser instantáneo, sino que Aquiles invertirá en darlo un tiempo determinado, durante el cual la tortuga, por muy lenta que sea su marcha, habrá siempre avanzado algo, es evidente que *el de los pies ligeros* no alcanzará al perezoso reptil marino y que continuará persiguiéndolo con pasos cada vez más diminutos, y, si queréis, más rápidos, pero nunca suficientes. De modo que ese sofisma eleático puede enunciarse de la forma más lógica y extravagante: Aquiles puede adelantar a la tortuga sin el menor esfuerzo; alcanzarla, nunca.»¹⁵

Entre la nueva retórica y la antigua filosofía existe una distancia cualitativa -casi tanto como la filosofía antigua y cualquier otra- que no se puede salvar si no se recrea desde el paradigma que este maestro apócrifo nos brinda. Por eso la filosofía de la razón se empeña en atacar y desdeñar la retórica sin caer en la cuenta de que, en el fondo, «el rechazo de la retórica es retórico»¹⁶, porque ésta no es algo añadido o ajeno al pensamiento, sino su misma expresión.

Tras la retórica, e incluso desde su interior, el poema sustituye al sistema, la poesía redime la impotencia de la razón complementándola¹⁷. La poesía es su reverso, que es lo mismo que afirmar que la filosofía se cura en su espejo, saliendo de sí, dejando de ser ingenua y/o presuntuosa, convirtiéndose en saber. Nos encontramos con una especie de *fe poética* que desencadena no sólo la vitalidad de la razón, sino que desata la posibilidad de un sentimiento admirativo ante el flujo constante de una realidad que no se detiene. Aún más, la fe poética instaura el padecimiento de la otredad y de lo uno, nos sitúa ante la esencial heterogeneidad del ser y ante el propio ser del hombre.

En la búsqueda de ese modo de ser, ante la necesidad de encontrar el auténtico «éthos» del hombre, es cuando Machado nos marca el camino que hemos de seguir: «a la ética por la estética.»¹⁸ Que ¿cómo llegamos a la estética? La respuesta es unívoca: por la nueva retórica. Sólo ésta nos libera de ese «fantasma de mala sombra»¹⁹ que persigue y atemoriza a toda actividad del pensamiento transportándonos más allá de oposiciones y contrarios. Lo que se nos presenta, en el fondo, es la necesidad de una nueva «paideia», tal vez una nueva educación que no puede ser más que una educación estética que nos enseñe a amar la sabiduría, es decir, que nos haga filósofos...

(15) *Ibidem*, XLII, pág. 268.

(16) D. Innerarity, *op. cit.*, pág. 85.

(17) Cf. A. Sánchez Barbudo, *El pensamiento de Antonio Machado*, Madrid 1974, págs. 61 y ss.

(18) Machado, *Juan de Mairena*, vi, pág. 93. Bernard Sesé afirma a este respecto que «el poeta añade a su arte un componente ético, que se une al estético, aunando así los dos componentes fundamentales del alma de Antonio Machado: belleza y verdad», *op. cit.*, pág. 289.

(19) *Ibidem*, XXXVIII, pág. 249.

(9) *Ibidem*, xxxv, págs. 230-231.

(10) D. Innerarity, *La filosofía como una de las bellas artes*, Barcelona 1995, págs. 82-83.

(11) B. Sesé, *op. cit.*, págs. 293-294.

(12) D. Innerarity, *op. cit.*, pág. 83.

(13) Machado, *Juan de Mairena*, xxv, pág. 176.

(14) *Ibidem*, XLII, pág. 267.



María Zambrano: españolidad/europeísmo

José Ramón Alonso Sarro
Salamanca

«Hombre occidental
tu miedo al Oriente, ¿es miedo
a dormir o a despertar?»

A. Machado



María Zambrano, meditadora en sentido profesional y poetisa vocacional, es la verdadera inspiradora de estas notas que aquí se exponen y que son, ante todo, vivencias, acto de fe.

Queremos recuperar el lugar natural del saber español, y al mismo tiempo acabar con la sentencia de que España es el problema y Europa la solución, sentencia que ha pesado como una losa en nuestro saber. Ahora estamos inmersos en lo que se ha dado en llamar «Crisis de Occidente», que no es ni más ni menos que el resultado de la crisis del pensamiento occidental, crisis de 2.400 años de supremacía de la razón, de una forma de conocimiento que envió a los arrabales a todo aquel tipo de saber que no compartía su orientación; envió a la poesía, envió al mytho; fue la pérdida de un sentir originario, fue la pérdida de esa posición originaria a la que en el fondo todos pretendemos volver, incluidos los fi-ló-so-fos.

La aparición de la pregunta sobre el qué de las cosas, provocó una situación radicalmente nueva. La fi-lo-so-fí-a como razón será, desde ese momento, búsqueda. La poesía es encuentro, don, hallazgo por la gracia, como bien nos dice María Zambrano.

*La filosofía nace en verdad, de una paradoja de la naturaleza humana. La naturaleza del hombre es la razón. Esta identificación de nuestra naturaleza humana y razón, es una de las batallas decisivas que Platón gana, y gana por tantos siglos como de él nos separan.*¹

Y la crisis actual por la que pasa la cultura occidental no es ni más ni menos que la crisis de esta idea platónica hecha creencia en la conciencia europea. La naturaleza humana es la razón. Es esto, según María Zambrano, lo que muchos hombres se rebelan a aceptar.

Es una civilización basada en la dialéctica, en el sistema, basada también en un gran espíritu ordenador que pretende definir, pretende encasillar y poner en su «justo» lugar todo lo que nos rodea. Salvar condenando. El pensamiento identificó el ser con el pensar; hacer añicos esta identi-

cación es el verdadero heroísmo, «confiamos en que no será verdad todo lo que sabemos», dice Antonio Machado.

La fi-lo-so-fí-a (razón) es creer lo que se piensa; la filosofía (amor a la sabiduría) es pensar lo que se cree. En la situación de búsqueda todo tipo de saber que no requiera estar despierto queda relegado al olvido.

*El «saber desinteresado», el «más noble», «hijo del ocio y de lo maravilloso», y también el más «divino», la filosofía, vino a desplazar a los saberes todos -sabiduría, inspiración, misterios- del Mundo Mediterráneo.*²

María Zambrano reconoce, a menudo, que España tiene una situación muy peculiar en el orbe europeo, determinada por nuestra forma de ser, por nuestro carácter. Escribe:

*De los misterios de la vida occidental pocos como el que presenta la vida española.*³

Ella misma en su libro *España, sueño y verdad*, reconstruye una visión muy particular de lo español a partir de algunas de sus más eminentes figuras. Comentando *La ciencia española* de Menéndez Pelayo, nos dice que éste pretende demostrar la existencia de una filosofía y una ciencia española, pero más bien logra convencernos de algo extraño:

*...que habiendo habido filósofos no haya existido la filosofía en España.*⁴

Claramente, por tanto, parece que una filosofía con orden y concierto no hemos tenido. Una filosofía como la germana, a pesar del intento de muchos, no ha sido posible en nuestro país. No significa que no tengamos nada que comunicar, ni que no tengamos pensamientos que ofrecer, sencillamente no hemos construido grandes escuelas filosóficas; nuestros sentires se han mostrado a través de individuos. España no ha tendido a fundar escuelas, las escuelas han venido del septentrión, no del mediodía, del sur. Estamos situados el lado de la diada que termina con una -idad, no con un -ismo. Nuestra es la hispanidad y no el hispanismo, nuestra es la personalidad y no el personalismo, y nuestra es la españolidad como biografía del ser, es autoridad propia del individuo; no es nuestro el europeísmo que representa la bibliografía del ser, la autorización; así podríamos continuar hasta el final de los tiempos.

(2) M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid 1992, pág. 88.

(3) M. Zambrano, *España, sueño y verdad*, Siruela, Madrid 1994, pág. 58.

(4) *Ibidem*, pág. 87.

(1) M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, FCE, México-Madrid 1987, pág. 52.

*El libro fundamental
es «el libro de la vida»
la luz más orientadora,
también «la luz de la vida».*

*La vida es lo originario
El insustancialismo estima
mucho más la biografía
que la docta bibliografía.⁵*

Para los perseguidores de un pensamiento racional, el sujeto esta frente al objeto, el sujeto determina al objeto, tiene vida éste a partir del otro, es clara fi-lo-so-fí-a, es fotograma, es método, es dialéctica, es tiempo histórico, es digitalidad. España no ha tenido como base el conocimiento racional. España, con alma poética, nunca a renunciado a vivir, a la vida, nunca ha renunciado al misterio o al sacrificio, y nuestros sentires y saberes no pueden ir encajados dentro de un sistema filosófico al uso. Los vemos mejor situados, incluso, en los refranes o en las coplas, es decir, en el saber popular. Definen más al pueblo español dichos populares como: «matar el tiempo», «quedarse viendo visiones», «armarse de paciencia» que ningún sistema estructurado de pensamiento; estos dichos son heroicos y correlatos de la tragedia y el sacrificio. Son reflejo del sentir español.

La historia de España no sigue al resto de Occidente; nuestro tiempo no es su tiempo, no sabemos si vamos antes o después o antes y después a la vez.

España no tiene y no puede tener sistemas filosóficos, sin suponer esto una privación. España ha expuesto todo su pensamiento, todas sus vivencias, a través de otros géneros literarios, como son la pintura, la novela -y su forma mas vivencial- la poesía. María Zambrano es muy clara al recordarnos este aspecto:

Al no tener pensamiento filosófico sistemático, pensar se ha vertido dispersamente, ametódicamente, en la novela, en la literatura, en la poesía.⁶

En otro de sus últimos libros refiriéndose a España dice:

La poesía -genéricamente- parece sea su más clara, alada revelación; y la pintura, su más luminoso y oscuro misterio.⁷

España se quedo embebida en la luz, esa luz que metafóricamente tanto se ha tratado posteriormente. España es la auténtica heredera de esa cultura Mediterránea que tanto vivió por la luz y en la luz. Sin temor a ser violentos en nuestra afirmación, creemos que fue la fi-lo-so-fí-a, como pensamiento puro, la que originó la verdadera tragedia; nos situó en el concepto y con ello perdimos la capacidad del ensueño; toda realidad debe ser ensoñada para ser realidad maravillosa y verdadera.

El amor de España a la luz, es adoración que la rinde esclava de ella⁸, dice María Zambrano.

Ver y ser visto es el camino, ha sido siempre el ansia del ser humano, sentirse mirado sin saber por quién ni cómo. En *Claros del bosque* podemos leer: «Hay que dormirse arriba en la luz. Hay que estar despierto abajo en la oscuridad, intracorporal de los diversos campos que el hombre terrestre habita; el de la tierra, el del universo, el suyo propio.»⁹

Y es que los que están en su ser no piensan, no necesitan de ello. España no ha pensado, salvo raras excepciones. Los filósofos, como se han entendido en el resto de occidente, se han dado de manera aislada en nuestro país. España ha transmitido su saber a través de otros medios. Ejemplos claros y que son fuente de inspiración de María Zambrano, son todos nuestros novelistas, poetas y pintores, San Juan de la Cruz, Miguel de Molinos, Calderón, Cervantes, Zurbarán, Machado o Miguel de Unamuno.

Este último en su *Del sentimiento trágico de la vida* nos anuncia:

Pues abrigo cada vez mas la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, esta líquida y difusa en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística y no en sistemas filosóficos.¹⁰

Por tanto creemos con Zambrano que España no ha tenido filosofía al estilo germano, pues no la ha necesitado; el español sólo es capaz de encontrar el equilibrio y conservar su vida por la poesía, pues:

(5) S. Pérez Gago, *A la escucha de la luz* 1, San Esteban, Salamanca 1995, pág. 90.

(6) M. Zambrano, «Pensamiento y poesía en la vida española». En *Obras reunidas*, Aguilar, Madrid 1971, págs. 292-293.

(7) M. Zambrano, *Algunos lugares de la pintura*, Acanto/ Espasa Calpe, Madrid 1989, pág. 91.

(8) *Ibidem*, pág. 4.

(9) M. Zambrano, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 1977, pág. 39.

(10) Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Austral, Espasa Calpe, Madrid 1980, pág. 256.

(11) M. Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, págs. 295-296.



Si se hace racionalista se encierra, pierde su fluidez y se hace absolutista; reaccionario, enemigo de la esperanza.¹¹

La razón de la filosofía Moderna es la más violenta y la más exigente que haya existido y por supuesto no lleva dentro de sí la razón de la Esperanza humana.

La novela, la poesía y otros artes sacros han representado nuestro pensamiento. España, poblada de catedrales, no ha hecho catedrales de conceptos; sus castillos no han sido de pensamientos. Sólo la de Avila defendió castillos interiores.

Pero, ¿por qué España no ha necesitado filosofía al estilo germano, por ejemplo? La solución es clara. Anteriormente hemos mencionado cómo la historia no ha sido la misma para nosotros, y no lo ha sido porque no podía serlo; mientras Europa y con ella sus filosofías basadas en el absolutismo de la razón, pretendían hacer constantemente renacimientos del hombre, el español siempre pretendió desnacer, seguir la estela del sabio oriental, que está muerto en vida, pues solamente se puede renacer en un tiempo histórico, desnacer es relativo al tiempo originario, a un tiempo unitario, un tiempo sin interrupciones, un tiempo total. Encontrar la quietud es el deseo del poeta, del hombre tocado por la gracia, esa quietud que Zurbarán de manera magistral en sus cuadros reflejó. Quietud que ha sido expresada de manera muy gráfica en el arte del toreo; el profesor Pérez Gago subraya:

*... el arte de torear,
que es de profunda cultura:
«citar, templar y mandar»
desde la inmovilidad.*

*La quietud no es otra cosa.
Al fondo, la obra de gracia,
germen de toda cultura
y de toda autoridad.¹²*

Añoramos el centro donde todo es armonía, anterior a la ruptura. No tenemos angustia, tenemos nostalgia; la angustia se da en el tiempo histórico, la angustia es producto de la filosofía; nosotros tenemos nostalgia de un tiempo originario, pretendemos suspender la pregunta, esa pregunta que creyeron constitutivo de lo humano.

Melancolía y no angustia es lo que late en el fondo de la vida española.¹³

El personaje más simbólico y representante de la vida y el sentir español no fue de carne y hueso, fue una ilusión; Don Quijote de la Mancha, Don Quijote de España pues bien podría haber sido de cualquiera de sus tierras. Don Quijote, ejemplo, héroe, nos dejó toda una estética, toda una lógica, toda una religión, todo un método, toda una epistemología y sobre todo, una esperanza en lo absurdo racional. Siendo vencido, venció. Es su locura su mayor enseñanza, esa locura que en otros tiempos se llamó mal sagrado.

Nuestra queja, pues es lo que estas líneas son, también la encontramos en forma de maravillosa poesía, palabra sagrada.

Dice A. Machado en *Coplas mundanas*:

Poeta ayer, hoy triste y pobre/ filósofo trasnochado,/ tengo en monedas de cobre/ el oro de ayer cambiado.¹⁴

Instigar a los fi-ló-so-fos a que se vuelvan filó-sofos, cambiando en filo-sofar la peste so-fis-te-rí-a, llamada fi-lo-so-fí-a, que no es mas que un encefalograma plano.

Y por último, recordar con María Zambrano que falta el heroísmo mejor y como ella misma dice, cargada de esperanza:

Del conocimiento poético español puede surgir «la nueva ciencia» que corresponda a eso tan irrenunciable: la integridad del hombre.¹⁵

(12) Pérez Gago, *op.cit.*, pág. 145.

(13) M. Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, pág. 340.

(14) A. Machado, *Poesía y Prosa*, tomo II, *Poesía completa*, ed. crítica de Oreste Macrí, Espasa Calpe / Fundación A. Machado / Clásicos Castellanos, Madrid 1988, pág. 490. xcv (Coplas mundanas).

(15) M. Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, pág. 298.



Escritos de María Zambrano recuperados

Ana Isabel Salguero Robles
Madrid



En 1994 finalizaba mi tesis doctoral, cuyo objeto de estudio fue *El Pensamiento Político y Social de María Zambrano*. Investigación que recuperaba varios de los escritos publicados por la autora pero desconocidos por las bibliografías de la obra de Zambrano realizadas hasta la fecha¹. La relación es la siguiente:

- «Castilla a solas consigo misma», *Segovia republicana*, 29 de julio de 1931².
- «Teatro y Universidad», *Compluto* (Madrid), 2 (1932).
- «Frente Español», *Luz*, 7 de marzo de 1932.
- «Problema entre el individualismo y el Estado», *El Sol*, 8 de abril de 1934.
- «La mujer en la historia» y «La crisis de la cultura occidental», *Universidad de La Habana*, 49 (1943), págs. 310-317. [Resúmenes de dos conferencias pronunciadas por María Zambrano y comentadas por Humberto Piñera Llera].
- «Josué y el pensar», *Semana* (San Juan de Puerto Rico), 9 de octubre de 1963, pág. 7.
- «Cuerpo y alma», *Semana*, 16 de octubre de 1963, pág. 7.
- «De nuevo los astros», *Semana*, 23 de octubre de 1963, pág. 4.
- «Los caminos del pensamiento», *Semana*, 30 de octubre de 1963, pág. 4.
- «Introducción a la pintura: mitos y fantasmas», *Semana*, 6 de noviembre de 1963, pág. 4.

- «El lugar de la razón», *Semana*, 13 de noviembre de 1963, pág. 4.
- «Los cuatro elementos», *Semana*, 27 de noviembre de 1963, pág. 4.
- «Los símbolos», *Semana*, 11 de diciembre de 1963, pág. 5.
- «La cueva de la pintura», *Semana*, 29 de enero de 1964, págs. 7 y 8.
- «De nuevo los astros (II)», *Semana*, 5 de febrero de 1964, pág. 4.
- «Mozart, un milagro musical», *Semana*, 12 de febrero de 1964, pág. 9.
- «Quevedo y la conciencia en España», *Semana*, 19 de febrero de 1964, págs. 5 y 12.
- «Recuerdo de Alfonso Reyes», *Semana*, 26 de febrero de 1964, pág. 5.
- «Las cenizas de Giordano Bruno (secretos de Roma)», *Semana*, 4 de marzo de 1964, pág. 6.
- «La plegaria silenciosa», *Semana*, 11 de marzo de 1964.
- «Cuerpo y alma. Sombra y luz», *Semana*, 1 de abril de 1964, págs. 5 y 12.
- «La Sombra y el Ángel», *Semana*, 8 de abril de 1964, pág. 4.
- «El Espejo», *Semana*, 15 de abril de 1964, págs. 7 y 10.
- «La ciudad, creación histórica», *Semana*, 22 de abril de 1964, pág. 4.
- «El señor De La Aurora», 29 de abril de 1964, pág. 6.

En esta ocasión nos detendremos en los textos de la década de los años treinta.

Algunos de estos escritos, en concreto «Castilla a solas consigo misma», «Problema entre el individualismo y el Estado» y el manifiesto fundacional del grupo político «Frente Español» firmado entre otros por María Zambrano³, fueron dados a conocer en la comunicación «El pensamiento político de María Zambrano» presentada en el *II Congreso sobre la vida y Obra de María Zambrano* celebrado en Vélez-Málaga en noviembre de 1994.

En esta ocasión sólo nos detendremos en los textos de la década de los años treinta.

El 29 de julio de 1931, después del triunfo republicano, Zambrano escribe «Castilla a solas consigo misma» en el diario *Segovia Republicana*. Para la autora la República proclamada el 14 de abril de 1931 significó «levantar la losa que axfisaba al cuerpo español». Un cuerpo ame-

(1) «Bibliografía de y sobre María Zambrano», *Anthropos*, 70-71 (1987), págs. 81-93. «Nota biográfica y bibliográfica», en M. Zambrano, *Senderos*, Anthropos, Barcelona 1986, págs. 270-276.; «Bibliografía» en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes*, Anthropos, Barcelona 1988, págs. 77-84; «Bibliografía de y sobre María Zambrano» en *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes*, Ministerio de Cultura, Madrid 1988, págs. 127-136; «Bibliografía de y sobre María Zambrano», *Jábega*, 65 (1989), págs. 70-79; «Bibliografía», en M. Zambrano, *La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano*, Siruela, Madrid 1993, págs. 631-652. Tampoco aparecen recogidos en la que es hasta la fecha la bibliografía más completa conocida por mí, y que no ha sido publicada todavía. Me fue proporcionada en 1992 por la Fundación «María Zambrano». Va firmada por dicha Fundación y por Fernando Ortega Muñoz. En ella aparecen más de cien nuevos artículos. A partir de esta bibliografía realicé mi tesis doctoral que amplió con los artículos que doy a conocer en el presente trabajo.

(2) La existencia de este texto me fue dada a conocer por el profesor José Luis Mora.

(3) Dicho manifiesto fue publicado en el periódico *Luz* el 7 de marzo de 1932 y no el 14 de marzo como afirma Aquilino Duque en su libro *El suicidio de la modernidad*. Bru-guera, Barcelona 1984, pág. 173.

nazado por el enfrentamiento entre clases sociales -peligro ya señalado por Ortega y Gasset junto con el auge de los nacionalismos periféricos-. Zambrano cree que «la unidad es algo que se crea... por obra de un alto ideal a realizar» y no por la concurrencia de factores geográficos, lingüísticos, religiosos, &c. La abulia histórica en que cayó Castilla la hizo olvidar que una nación es un plebiscito diario.

Para María Zambrano es la lucha de clases y no los nacionalismos periféricos, la verdadera amenaza a la integridad de España como proyecto:

Más, ¿cómo lograr la unidad en una nación de tan diversos folklores? No hay más unidad que la del espíritu, la misma variedad de dialectos, geografía y caracteres, nos avisa de que no será por lo emocional y privativo por donde se llegue a la España Universal, no podrá ser más que como fue, por obra de un alto ideal a realizar. (...)

Pero Castilla se durmió, ya en el siglo XVII, con el cetro en las manos. Su soberbia le hizo creer que el imperio era algo consustancial con su existencia, le hizo olvidar que la unidad es algo que se crea, el regir algo que se gana. (...)

Mas, han cambiado los tiempos: ya no hay países que descubrir, ni reformas que ahogar. Y más que regiones y provincias, hay hombres y problemas. (Hombres del infierno andaluz ¡para ellos también la unidad!)

No son las regiones, son las clases sociales las que hondamente están en disgregación y guerra, es la economía, el régimen capitalista que mundialmente está en crisis.

¿Castilla? ¿Cataluña? No está ahí la médula del hoy. Son esos hombres hambrientos y desesperanzados, es el destino de España -de España íntegra- que intenta por segunda vez cuajarse en la historia.⁴

En octubre de 1932 aparecía el primer número de la revista *Compluto*, revista de la Asociación Profesional de estudiantes de Filosofía. En el número dos colaboran P. Bosch Gimpera, J. Martínez Santa Olalla, Lázaro Alcala, Matilde Muñoz, Joaquín Entrambasaguas y María Zambrano con el texto «Teatro y Universidad».

La Federación Universitaria Escolar (F.U.E.) -asociación de estudiantes surgida a finales de los años veinte-, tenía como uno de sus objetivos organizar profesionalmente a los estudiantes. Así, en cada facultad fueron surgiendo las Asociaciones Profesionales de Estudiantes, incluida la facultad de Filosofía cuya Asociación publicó la revista *Compluto* en la que María Zambrano colabora con el citado artículo. No obstante, la colaboración de Zambrano con la F.U.E., no se redujo a un escrito. Había ingresado en dicha agrupación estudiantil al final del curso 1927-28, en un momento en el que ya había acabado sus estudios de Filosofía, y se estrenaba como profesora ayudante en el Instituto-Escuela. Creados por miembros de la F.U.E., nacen los grupos «Nueva Generación» (1928-1929)⁵, ante la necesidad de dar respuesta política a la circunstancia española del momento y mantener así la pretendida, pero no conseguida «neutralidad política» de la F. U. E. Los estudiantes de las asociaciones lucharon contra la dictadura de Primo de Rivera y a favor del advenimiento de la II República. Una vez proclamada, se convocó en noviembre de 1931 el Congreso extraordinario de la Unión Federal de Estudiantes Hispanos⁶, para decidir la orientación de la Asociación estudiantil. Sobre este Congreso escribe Zambrano:

En el Otoño de 1931, la Unión Federal de Estudiantes Hispanos convocó un Congreso de todos sus elementos, que a mi ver tenía este sentido de reajustarse con la nueva situación: examinar los problemas que ésta planteaba y salir de allí con un ánimo nuevo, renovado. (...) Allí mismo luchó la escisión, los dos elementos que mezclados, habían vivido en los años inmediatos al advenimiento de la República luchaban y se separaban. El afán universitario y el afán político: el que deseaba una Universidad renovada y fecunda y el que deseaba ponerla -aun antes de creada- al servicio de fines políticos.⁷

De la participación de Zambrano en aquel Congreso queda el recuerdo de Andrés Nerja que nos relata Manuel Andujar:

Andrés Nerja apela a un recuerdo, vivido por juvenil, y dado su relieve de gesto y grito trágicos. 1931: salón de sesiones del Senado, uno

de los plenos del Congreso de la Unión Federal de Estudiantes Hispanos, para propuesta articulada de una imperativa reforma de la enseñanza; una disparidad de competencia y jurisdicción, Economía y Comercio en pugna, derivó una ruidosa, encrespada controversia. Allí, recriminándolos, pues había degenerado en 'espectáculo escandaloso', la figura de súbito acrecida de María Zambrano, en aspas los brazos. Y su mutis, tras exponer con el restallar de una frase su condena, la sensibilidad de 'alma partida'.⁸

A principios de marzo de 1932 aparece «Frente Español», un grupo político «mas o menos inspirado por Ortega»⁹, cuyo manifiesto es firmado por María Zambrano Alarcón, Eliso García del Moral y Bujalance, Salvador Lissarrague Nóvoa, José Antonio Maravall, Antonio Riaño de Lanzarote, José Ramón Santeiro, Abraham Vázquez y Saénz de Hermúa. Alfonso García Valdecasas participaría también en la fundación de «Frente Español»¹⁰.

Su nacimiento fue la respuesta a dos tipos de problemas: primero a un problema que Ortega y Gasset denominaba «desnacionalización» causado por la acción de intereses partidistas y lucha de clases. Por eso «Frente Español» se presentaba como un grupo político por encima de izquierdas y derechas con el propósito de representar los intereses de toda la nación y subsanar la división de clases, producto de una economía, también, partidista:

La Constitución ha sido el producto transaccional de partidos de aluvión que no representan la voluntad ni las necesidades de España. La idea de la Nación española, el sentimiento de una común empresa de la totalidad del pueblo español, ha estado ausente de ellos. Han ignorado que el interés de España está por encima de las combinaciones de partido. Al mismo tiempo una serie de medidas económicas carentes de unidad, de prudencia y de valentía, provocan una parálisis en la producción, que es hambre en el pueblo y aniquilamiento de la sociedad. Y mientras la crisis se agudiza florecen de nuevo los más viejos tópicos parlamentarios, la más hueca fraseología política, la peor demagogia que en una turbia propaganda social desvía al pueblo en las rutas más estériles.

Y en segundo lugar «Frente Español» fue una réplica a la crisis del Estado de *laissez-faire* criticado también por comunistas y algunos liberales:

Es la política que hoy padecemos. La del liberalismo y la democracia naturalistas del siglo XIX. Una política que no consiguió salvar el único valor perenne de la idea liberal: el sentido de respeto o la dignidad espiritual del hombre. que consiguió, en cambio, romper la unidad del cuerpo social, desencadenar las luchas de clases, entregar inermes a los hombres a fuerzas económicas ciegas hipertrofiadas en crisis catastróficas. Política que nunca supo que el Estado tenía por fin y deber ineludibles representar y servir al bien común con todos sus medios. Que, por el contrario, cifraba su perfección en cruzarse de brazos, en 'dejar hacer y dejar pasar' cuanto en la sociedad tuviera a bien ocurrir. Aterrada, 'impotente ante las fuerzas subterráneas que evocó su conjuro', esa misma política lanza con posterioridad al Estado a un intervencionismo sin plan y sin medida. Inútil traición a sus propios principios, pues la formación política y el proceso económico no dejaban de seguir entregados al 'libre juego de la naturaleza'.

Y he aquí los resultados a que tal política está conduciendo a España. El parlamento no ha sabido organizar la República Española. La Constitución ha sido el producto transaccional de partidos de aluvión que no representan la voluntad ni las necesidades de España.

No obstante, para otros autores como Ian Gibson, el interés de «Frente Español» reside en el papel que jugó en la génesis de «Falange Española» que se apropia, tras un intento frustrado de José Antonio de fusión entre el «movimiento Español Sindicalista» y «Frente Espa-

(8) M. Andujar, «Una aproximación personal a la obra de María Zambrano», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 413 (1984), pág. 16.

(9) Palabras de María Zambrano en la entrevista realizada por Juan Carlos Marsset en *ABC* el 23 de abril de 1989. De hecho, concretaba el proyecto de un movimiento nacional, por encima de derechas e izquierdas propuesta en numerosas ocasiones por Ortega y Gasset, por ejemplo en la conferencia «Rectificación de la República» del 6 de diciembre de 1931. Denuncia Ortega que lo que fue un triunfo «Nacional», había sido aprovechado por intereses particulares. El estudio del significado de «Frente Español» permite comprender mejor el proyecto político del filósofo español que algunos han calificado de fascista.

(10) Alfonso García Valdecasas en la fecha en que se publicó el manifiesto de «Frente Español» aún pertenecía a la Agrupación al Servicio de la República, disuelta el 29 de octubre de 1932. Por el estudio de I. Gibson sabemos de su participación en «Frente Español». (I. Gibson, *En busca de José Antonio*, Planeta, Barcelona 1980, pág. 59).

(4) M. Zambrano, *op. cit.*, pág. 1.

(5) A través de las páginas del periódico *La Libertad* y, después, en la sección «Aire Libre: De la nueva generación» de *El Liberal*, el grupo de Madrid al que pertenecía Zambrano, irán desgarrando sus preocupaciones. Quince son las colaboraciones de la autora en el periódico *El liberal*.

(6) La U.F.E.S. tenía como fin coordinar las actividades de la F.U.E. a nivel nacional a través de Congresos.

(7) M. Zambrano, «El año universitario», *Almanaque literario*, 1935.

ñol»¹¹, de sus iniciales, de sus estatutos y de algunos puntos programáticos como el carácter militante de la vida, la crítica al estado de *laissez-faire*, la condena del materialismo marxista y su propósito de estar por encima de derechas e izquierdas. A pesar de ello, las diferencias entre ambos movimientos son irreconciliables cuando comparamos sus posturas hacia el régimen republicano. «Frente Español», a pesar de su crítica a la política particularista de los partidos políticos, no propugnaba la disolución del sistema de partidos ni cuestionaba al régimen republicano, democráticamente elegido por el pueblo:

El advenimiento de la República fue una coyuntura sin igual para que España recobrara su ruta histórica, para que crease un Estado capaz a un tiempo de responder a la intimidad de su espíritu y de afrontar los tremendos problemas que agitan a la sociedad actual.

Las instituciones del Estado, los partidos políticos, tienen sólo valor instrumental; su forma y existencia quedan supeditados a las necesidades del bien común.

Sin embargo, José Antonio Primo de Rivera sí defendía la instauración de una dictadura personal:

De ahí vino el sistema democrático, que es, en primer lugar, el más ruinoso sistema de derroche de energías. Un hombre dotado para la altísima función de gobernar, (...), tenía que dedicar el ochenta, el noventa o el noventa y cinco por ciento de su energía a sustanciar reclamaciones formularias, a hacer propaganda electoral, a dormir en los escaños del congreso, a adular a los electores, a aguantar sus impertinencias, porque de los electores iba a recibir el Poder; a soportar humillaciones y vejámenes de los que, precisamente por la función casi divina de gobernar, estaban llamados a obedecerle; y si, después de todo eso, le quedaba un sobrante de algunas horas en la madrugada, o de algunos minutos robados a un descanso intranquilo, en ese mínimo sobrante es cuando el hombre dotado para gobernar podía pensar seriamente en las funciones substantivas de Gobierno¹²

El último artículo de la década de los años treinta es la conferencia de María Zambrano «Problema entre el individualismo y el Estado», publicada en *El Sol* en abril de 1934. Conferencia que tuvo lugar en la primera reunión entre estudiantes españoles y franceses, patrocinada por la Interayuda Universitaria Internacional. Dicha organización venía actuando en Europa desde 1920 y desde el año 26 sus esfuerzos se centraban en la investigación universitaria, la asistencia material y cooperación intelectual. Para fomentar la cooperación intelectual realizaron encuentros entre profesores y estudiantes de todos los países a través de un Congreso Anual, a los que habían asistido los españoles José Castillejo, Antonio María Sbert y otras personas de la U. F. E. H. De estos Congresos anuales surgían encuentros entre dos o tres grupos nacionales, como el que tuvo lugar en 1934 entre Francia y España. El grupo francés estuvo presidido por Paul Montoux, ex-director de la Sección política de la Sociedad de Naciones y director del Instituto de Altos Estudios Internacionales en Ginebra. El grupo español estuvo presidido por Antonio María Sbert. Por parte española participaron intelectuales tan conocidos como Recaséns Siches, Medina Echevarría, Zubiri, Bergamín y Fernando de los Ríos y María Zambrano.

La conferencia de Zambrano versó sobre su concepción de lo político. Señalamos como más destacado su rechazo a la política de partidos porque:

(...) escinden al hombre en moral y político, y esto no es posible. El hombre es uno, y cuando pone su vida en una tarea lo hacen íntegramente.

Hay en la política de partidos una desconfianza y una falta de valor de entrega, que les hace a la hora presente estériles e ineficaces.¹³

(11) Sobre los contactos entre José Antonio Primo de Rivera y miembros de «Frente Español» consultar A. Duque, *El suicidio de la modernidad*, Bruguera, Barcelona 1984; I. Gibson, *En busca de José Antonio*, Planeta, Barcelona 1980, y la entrevista de Juan Carlos Marset a María Zambrano en *ABC*, 23 de abril de 1989.

(12) J.A. Primo de Rivera, *Obras Completas*, Delegación Nacional de Sección Femenina, Madrid 1952, pág. 62.

(13) M. Zambrano, «Problema entre el individualismo y el Estado», *El Sol*, 8 de abril de 1934.

φñ

Proyecto Filosofía en español



Proyecto Filosofía en Español

encuentros de filosofía en gijón

1996

organizados por:
Agrupación de Estudiantes de Filosofía
Revista El Basilisco

patrocinados por:
Ayuntamiento de Gijón
Fundación Príncipe de Asturias
Caja de Asturias
Universidad de Oviedo, Vicerrectorado de Extensión Universitaria

Lugar de celebración:
Colegiata del Palacio de Revillagigedo
Gijón (Asturias, España)

Fechas:
del 22 al 24 de julio de 1996.

Escribía Jovellanos en 1796 en una carta a Godoy:

«Cuando se medita sobre el estado político de una nación y se vuelven los ojos a las varias, innumerables y casi imperceptibles fuentes de que puede nacer su elevación o decadencia, parece imposible reducirlos a un sistema ordenado de meditación y discusión. En consecuencia, el político se contenta con ir aplicando remedios al paso que va descubriendo los males, y de aquí proviene sin duda la variedad de rumbos que se advierten en el modo de proceder a la prosperidad de las naciones. Cual, mirando a la tierra como la fuente más inagotable de riqueza, quiere hacer a la suya agricultora. Cual, convencido de que la industria ocupa inmenso número de brazos que consumen una parte de los productos de la tierra y dan valor a la otra, trata solo de hacerla industrial. Cual, navegadora y comerciante. Aún para llegar a estos fines, son varios y encontrados los medios por donde quieren conducirla a ellos. Unos quieren hacerlo todo a fuerza de leyes y reglamentos, otros, a fuerza de privilegios, gracias y estímulos, y otros, en fin, a fuerza de instrucción, dirigiendo la opinión pública con discusiones y escritos. De aquí tanta variedad de providencias, tanta multitud de proyectos, tanta mercedumbre de principios y máximas, y, sobre todo, una perpetua vacilación, una continua vicisitud en los medios de promover el bien, que para de ordinario en perpetuar el mal, si acaso no lo agrava.»
Doscientos años después, en un mundo mucho más complejo del que conoció Jovellanos, se inician en Gijón estos encuentros. No se trata de convocar una reunión más de especialistas para especialistas, sean estos técnicos o científicos, ni se busca divulgar saberes de este tipo. Se pretende facilitar que se pueda meditar y discutir sobre el estado de las cosas en general, en un sistema de meditación y discusión dado a otra escala, no por ello menos rigurosa, crítica o racional: aquella en la que se mueven la política y la filosofía que efectivamente lo sean.

Programa

Lunes 22 de julio

- 10:00 hrs. Inauguración
- 10:15 hrs. El evolucionismo en la actualidad (Modera: Pelayo García Sierra)
David Alvargonzález
- 11:45 hrs. Descanso
- 12:00 hrs. Filosofía política en el presente (Modera: José María Laso)
Felipe Giménez, Panorama de la Filosofía política en el presente
José Manuel Fernández Cepedal
Eusebio Rabadán
- 19:00 hrs. Gustavo Bueno, El sentido de la vida

Martes 23 de julio

- 10:00 hrs. La tradiciones espiritualistas (Modera: Secundino Fernández García)
Alberto Hidalgo, Descartes en contexto
Luis Marbuez de Velasco, Kant y el materialismo filosófico
Fernando Pérez Herranz, La gnoseología "circularista" de Pascal...
- 11:45 hrs. Descanso
- 12:00 hrs. Dios y la Física (Modera: Pablo Huerga Melcón)
Alfonso Tresguerres, Estado de la cuestión
Félix Fuentes
- 19:00 hrs. Mesa Redonda: La docencia de la filosofía.
Santiago González Escudero
Tomás García López
Victor Vázquez Quiroga

Miércoles 24 de julio

<http://www.uniovi.es/~filesp>



María Zambrano y la tradición mística española

Luis Llera Cantero
San Lorenzo del Escorial



vivimos dentro del acto del discurso y, sin embargo, no podemos pretender reducir toda nuestra realidad intelectual o emocional a esa matriz verbal; hay acciones de nuestro espíritu que requieren para su manifestación una estructura sonora no lingüística, o bien, se enraizan simplemente en el silencio. Es, en este último caso, cuando nos vemos obligados, para

lograr su interpretación, a incurrir en las paradojas propias de lo inefable; ya que, por un lado, esa silenciosa manifestación del espíritu expresa la limitación, la insuficiencia propia de nuestro lenguaje y, por otro, abre al hombre el horizonte de una indefinida posibilidad. Tiene, pues, el silencio, tal y como aquí lo estamos considerando, el carácter de un límite.

Lo que parece indudable es el hecho de que en los últimos tiempos hemos asistido a un resquebrajamiento de la palabra que tiene, no obstante, antiguos precedentes tanto en la tradición mística occidental como en las viejas sabidurías orientales. En estas tradiciones el acto contemplativo exige, de algún modo, el abandono de la palabra. Sólo al derribarse las murallas de la palabra se puede acceder a un entendimiento total e inmediato. «Cuando se logra ese entendimiento, la verdad no necesita sufrir ya las impurezas y fragmentaciones que el lenguaje acarrea necesariamente.» No tendría, por ejemplo, esa visión que adecuarse a la concepción lógica y lineal del tiempo que impone la sintaxis. «En la verdad última, pasado presente y futuro se abarcan simultáneamente.»¹

Pero no basta sólo con reconocer la imposibilidad del lenguaje para acceder a esa verdad última, que parece reclamar para su desvelamiento una palabra perdida, una palabra de verdad sobre la que se articulase todo el lenguaje humano²; el silencio pone, a su vez, de manifiesto el hecho de

que si pretendiésemos habitar sólo dentro del régimen del lenguaje, el habla humana se precipitaría en una muchedumbre de palabras sin eco alguno, sin posibilidad, tan siquiera, de respuesta. En ese régimen el silencio habría sido desalojado de la palabra y serían éstas las que pretenderían ocuparlo todo. Un mundo, es cierto, descifrado mediante el artificio de los signos lingüísticos, representado; pero no propiamente mostrado; es decir, hecho presente al hombre³. El lenguaje es, pues, la figura, el armazón lógico de los hechos que configuran el mundo; pero el lenguaje, al menos en su uso denotativo, no proporciona ningún acceso a esta auténtica pulsación del ser; al menos a aquello que pudiéramos considerar la verdad viva⁴. El propio Wittgenstein lo reconocía, a propósito de su *Tractatus*, en una carta dirigida a su amigo Ludwig Ficker, fechada a finales de Octubre o principios de Noviembre de 1910: «Mi obra tiene dos partes: la que aquí ha sido presentada y todo lo que no he escrito. Y es precisamente esta segunda parte la que más me importa.»

La palabra despojada del silencio olvida la palabra de la que brota; pretende fijar la realidad relegando al silencio a todo aquello que, por su condición, es inexpresable.

En un bello artículo del año 1967, publicado en la revista *Asomante* de Puerto Rico, habla Zambrano de los dos polos del silencio; es decir, de la positividad del silencio que crea la palabra, convirtiéndose en condición de toda desvelación o descubrimiento; permitiendo que la palabra, inspirándose en el silencio, nos haga presente el mundo; y, también, de

se da como epojé, como instante de la epojé de uno y otro, y por eso siempre queda perdido, imposible de recuperar porque nunca llegó a ser otra cosa que interrupción, pausa. Instante de discontinuidad en el centro de toda continuidad, discontinuidad engendradora de continuidad.» Gerhard Poppenberg, «Prefacio al inicio. El pensamiento auroral de María Zambrano», en *Philosophica malacitana*, vol. iv, Málaga 1991, pág. 227.

(3) «Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico.» Wittgenstein, *Tractatus* 6.522. Alianza, Madrid 1979, pág. 203.

(4) «Es como si al irme involucrando en la literatura, hubiese utilizado todos los símbolos posibles sin haber penetrado realmente su significación. Ha dejado de tener cualquier significación vital para mí. Las palabras han matado a las imágenes o las está ocultando. Una civilización de palabras es una civilización perpleja. Las palabras crean confusión. Las palabras no son la palabra. El hecho es que las palabras no dicen nada, si lo puedo expresar de ese modo... No hay palabras para la experiencia más profunda. Cuanto más trato de explicarme a mí mismo, menos me comprendo. Por supuesto, no todo es indecible en palabras, solamente la verdad viva.» Fragmento del diario de Ionesco, citado por Steiner en «Privacidad del habla», *Lecturas, obsesiones y otros ensayos*, Alianza, Madrid 1990, pág. 518.

(1) George Steiner, «El abandono de la palabra», en *Lenguaje y silencio*, Gedisa, Barcelona 1982, págs. 34-35: «El Koan zen -conocemos el sonido de dos manos que dan palmas: ¿cual es el sonido de una sola?- es un ejercicio de verdaderos principiantes en el abandono de la palabra. La tradición occidental sabe también de trascendencias del lenguaje hacia el silencio. El ideal trapense se remonta a abandonos del habla tan antiguos como lo de los estilistas o los Padres del desierto. San Juan de la Cruz expresa la austera exaltación del alma contemplativa al romper las ataduras del entendimiento verbal común.»

(2) «La palabra de verdad es la palabra perdida, que es el vacío en torno del cual se articula todo el lenguaje humano. La palabra de verdad así sería el instante de la epojé entre una palabra y otra palabra. (...) La perdida palabra de verdad, pues, en el instante de la epojé del silencio engendradora de todo lenguaje, lo que misterioso y místico sólo es en el sentido estricto de la palabra 'myo' - mudéz en el centro de todo hablar. El inicio, pues,

su negatividad, cuando el silencio se ejerce coactivamente sobre la palabra, como expresión de poder. Pero, en verdad, en este último caso son ciertas palabras, determinados discursos, los que pretenden silenciar otras voces.

Imponer el silencio, en estos casos, supone impedir que el propio silencio hable. Pretender, pues, acabar con el silencio supone querer abarcarlo todo de una vez para siempre; son las palabras contenidas en las proclamas de los poderosos, en los lenguajes totalitarios.

El olvido de la palabra perdida, del lógos primigenio, ha llevado al hombre a querer suplantarla. Y, así, nos dice nuestra pensadora, el hombre no rechaza el poder de esa palabra, de ese saber absoluto inmerso en el lógos; antes bien, lo postula «ya que lo necesita, ya que con él tendría el dominio sobre todas las demás presencias, cuya manifestación conocería y aún dictaría, que es lo que apetece»⁵.

El silencio viene, por tanto, a hacer explícita una imposibilidad, aquella que reconoce la incapacidad de crear con la sola palabra; el hombre al pretender arrogarse el Fiat del Creador se ha limitado, simplemente, a reduplicar la creación, reproduciéndola en el interior de su mente. Desde esta perspectiva la palabra pierde su vitalidad para transformarse en un espejo en el que se refleja un mundo deformado.

Palabra, pues, superpuesta que desea encubrir o suplantar la presencia del lógos.

Busca, pues, el hombre dictar la presencia del ser, «más este dictado únicamente en el silencio positivo puede producirse»⁶. Sólo entonces la palabra quebrada por el silencio nos remite al ser, al orden del mundo al que la propia palabra pertenece. «El quebrantarse de la palabra hace aparecer el ser como el darse de la cosa misma, pero de una manera paradójica ya que el ser no se da como algo que está más allá de la palabra, como algo anterior a ella e independientemente de ella, sino que se da como 'efecto de silencio'. Heidegger no pierde de vista lo que la fenomenología concibe como un encuentro con la cosa misma, sólo que lo ve como un efecto de silencio. Tener acceso a las cosas mismas no significa tratarlas como si fueran objetos sino que es encontrarlas en un juego del naufragio del lenguaje en el que el ser experimenta ante todo su propia mortalidad.»⁷

También nuestra pensadora afirma que la verdad necesita de un gran vacío, de un silencio donde pueda aposentarse, sin que ninguna otra presencia se entremezcle con la suya desfigurándola⁸. El fundamento de esa verdad pertenece a la zona silenciosa de lo inexpresable, y sólo podría dársele alcance en una «dimensión no separadora, más allá de la palabra»⁹.

El silencio, que constituye un límite, es, a sí mismo, una invitación. María Zambrano se atreverá a traspasar la frontera de lo decible, de lo lógicamente expresable, en aras de una razón poética; para ello deberá contar con los recursos que le brinda la propia inefabilidad. Sólo estos recursos, cercanos al misticismo, posibilitarán la fe y el sueño creador de la poesía, «la sabiduría del silencio».

La inefabilidad dará lugar, en ocasiones, a la ruptura de las condiciones lógicas dentro de las cuales se sitúa el discurso y así, por ejemplo, San Juan de la Cruz llevará a cabo la imposible superposición de contrarios en un mismo sujeto para mostrar cuán violenta, cuán total y clamorosa es esa ruina del conocer. Denegando así, afirma Baruzi, en el trasunto de su experiencia, su básica formación doctrinal; y la destructora atribución de contrarios en un mismo sujeto le sirve de aniquiladora fórmula de expresión de lo inefable¹⁰.

Pero no sólo la cancelación del principio de identidad, sino también, el balbucir será un recurso estilístico de quienes, como Zambrano, se adentran en ese terreno de lo indecible. Del no saber vine el balbucir, el estar embebido, «en tenebrosa nube».

Son los efectos del entender no entendiendo, de esa ignorancia con la que se trasciende toda ciencia. El santo carmelita ha condensado los medios expresivos de la vaguedad y la ignorancia, así como de la trascendencia que nos invade, en esas Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación: Entréme donde no supe, /y quedéme no sabiendo, / toda ciencia trascendiendo. A su vez, nuestra pensadora se pregunta si no será «ese no sé que» la señal de identidad propia de toda criatura; su lugar natural, su atmósfera. «La Aurora misma balbucea, al par que todas las criaturas, un reino de luz y color, de espacios no habidos, de tiempos poblados por no se sabe qué.»¹¹

La propia inefabilidad reclama un *intelligere incomprehensibiliter*, ya que la forma de ese decir remite esencialmente al indecible en que se funda.

Empieza la palabra del místico o del poeta en el punto o límite extremo en que se hace imposible todo decir. «Postula un imposible, decimos, la palabra del místico. Pero también decimos que tal es, y no otra, la raíz última o cierta de la palabra poética en cuanto decir de lo imposible, de lo indecible, que lleva la palabra a su tensión máxima -arco infinitamente tendido que contiene su flecha y su blanco- al forzarle a decir en su misma precariedad, y sólo ella la imposibilidad del decir.»¹²

Como en el Cántico, la palabra de María Zambrano se resiste a la fijación del sentido, hasta el punto de que los elementos más triviales del significante, más aún las imágenes de las que está plagada su obra, son portadores de una sobrecarga semántica que los desborda. Es un lenguaje polivalente en su significación y discontinuo en su formalización; emerge de él una equivalencia de lo contradictorio o paradójico y no una equivalencia de lo idéntico. De lo que se quiere hablar no es algo que pueda ser fácilmente abarcado en un término, por el contrario es algo que carece de término; es el suyo un lenguaje que se entretiene como la narración de una experiencia luminosa que, tal y como asevera Ramón Xirau, se dirige al aparecer visto, no como apariencia, sino como aparecer¹³.

«Parece natural que toda locución explicativa o declarativa o de continuidad argumental se quiebre en el preciso punto en el que trata de reducir o retrotraer al sentido lo que por naturaleza le excede, lo que sólo o precisamente se produce en el exceso del sentido. 'Excessus mentis', estados de conciencia dilatada, que no cabe abreviar, pues sólo existen en su natural anchura.»¹⁴ Por tanto, el recurso a la inefabilidad debe entenderse no como una trivial manifestación de impotencia, sino como una experiencia lingüística del límite. Así, cuando San Juan de la Cruz, en sus comentarios a la Llama, logra analizar altísimos estados místicos casi no desea ya dar con una traducción verbal para que «no se entienda que aquello no es más de lo que se dice», añadiendo que «el propio lenguaje es entenderlo para sí y sentirlo y gozarlo y callarlo el que lo tiene».

Se trataría, pues, de narrar esa experiencia desde el propio silencio de la palabra, anterior a cualquier manifestación verbal, sin que hubiese sido todavía circunscrita al cerco del discurso. La palabra vendrá luego, cuando el místico sienta el deseo de comunicar lo vivido, pero siempre precedida y como envuelta por su inefabilidad originaria.

(11) María Zambrano, *De la Aurora*, pág. 78.

(12) J.A. Valente, «Verbum absconditum», *Variaciones sobre el pájaro y la red. Precedido de La Piedra y el Centro*. Tusquets, Barcelona 1991, pág. 203.

(13) R. Xirau, «María Zambrano: en torno a lo divino», *Philosophica Malacitana*, vol. IV, 1991, págs. 263-269.

(14) J.A. Valente, «Verbum absconditum», *op.cit.*, pág. 216. Y en otro artículo, que lleva por título «Sobre la lengua de los pájaros» en clara alusión a un texto del Corán (Azora xxvii, 15), expone que esa palabra mística o poética, de la que hablamos, lo es del límite, del borde o de la inminencia. «La palabra poética no es propiamente el lugar de un decir, sino de un aparecer. El poema, al igual que el Señor del Oráculo, no dice, no afirma ni niega, sino que hace signos; significa, pues, lo indecible, no porque lo diga, sino porque lo indecible en cuanto tal aparece o se muestra en el poema, lugar o centro o punto instantáneo de la manifestación. Por eso el poema, la palabra poética o el lenguaje poético no pertenecen nunca al continuum del discurso, sino que supone su discontinuidad o su abolición radical. Y de ahí que sea propio de la palabra poética quemarse o disolverse en la luz o en la transparencia de la aparición. Lugar el poema donde se cumple la nostalgia de la disolución de la forma, donde el lenguaje queda en suspenso (un no sé que quedan balbuciendo), detenido o deslumbrado por lo que en él se manifiesta, y donde, junto con el lenguaje, entran en su disolución las nociones de espacio, tiempo o la noción del sí mismo o del yo.» *Op.cit.*, pág. 241.

(5) María Zambrano, «La palabra y el silencio», en *Asomante*, San Juan de Puerto Rico, octubre-diciembre de 1967. Recogido en *Anthropos*, marzo-abril de 1987, pág. 116. Entresacamos, así mismo, de este artículo el siguiente fragmento por creer que expresa adecuadamente el sentido de nuestro comentario: «Condensa el silencio y lo rompe violentándolo con palabras que van cargadas con la pretensión de ser una, una sola palabra que acabe con todas las demás, y aun con el silencio mismo, ocupándolo de una vez para siempre.»

(6) María Zambrano, *art. cit.*, pág. 116.

(7) Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1987, pág. 67. Vattimo alude a la obra de Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (1959), traducción italiana de A. Caracciolo y M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milán 1973. Ese efecto de silencio es lo que Heidegger llama «Gelaut der Stille», «El sonido del silencio».

(8) María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, pág. 126.

(9) Chantal Maillard, «Ideas para una fenomenología de lo divino en María Zambrano», en *Anthropos*, n.º monográfico 70-71, *María Zambrano. Pensadora de la Aurora*, marzo-abril 1987, pág. 126. Véase asimismo Ortega Muñoz, «Fenomenología y poética en María Zambrano», *Philosophica Malacitana*, vol. II, págs. 177-178.

(10) Baruzi, *op.cit.*, págs. 289-290.

Paralizado por el hiato que existe entre la naturaleza de su contemplación y las «heladas generalidades del habla», el poeta o el místico caen en el silencio. Ese mutismo puede ser leído como demostración de los límites de la palabra; pero, también, como constatación de una profundidad difícilmente expresable mediante signos. Es ese fondo estable, al que se alude con el término *Einfühlen*, que ha de concebirse como reino de comunión.

Ya anunciaba Abenarabí que no alcanzaría el grado supremo de la contemplación quien pretendiese llegar a él a través del mundo. Y Molinos advertía que ese camino de contemplación era de pocos puesto que supone la muerte de los sentidos y no son muchos los que así quieren vivir; sólo aquellos que se recogen en el interior de la soledad y de su silencio podrán recorrerlo: «Tres maneras hay de silencio. El primero es de palabras; el segundo, de deseos, y el tercero, de pensamiento. En el primero, de palabras, se alcanza la virtud; en el segundo, de deseos, la quietud; en el tercero, de pensamiento, el interior recogimiento. No hablando, no deseando, no pensando, se llega al verdadero y perfecto silencio del místico, en el cual habla Dios con el ánima, se comunica y le enseña en su más íntimo fondo la más perfecta y alta sabiduría.»¹⁵ Nombra con frecuencia Zambrano a Miguel de Molinos y es en este escritor en el que acaso pueda observarse con mayor nitidez lo que ella llama el desierto de la palabra. «En el texto sin parénesis, sin puntos suspensivos, sin subrayados, adquiere transparencia y fluidez precisamente a partir de una particular sintaxis sobre fondo desértico, sobre un claro o un vacío.»¹⁶

Pero esta vía interior dio, curiosamente, lugar a la más valerosa afirmación de las cosas y de las criaturas; partiendo humildemente de la infabilidad de la experiencia íntima se consigue uno de los grandes triunfos del hombre sobre el lenguaje. Todo un orbe, en palabras de Jorge Guillén, se alzaría dentro del alma en la mayor plétora de intimidad que se haya sentido.

Ahora bien, una vez que se trata de establecer un modelo de lenguaje, el silencio es, a todas luces, un callejón sin salida. Debemos, por tanto, buscar una solución que pase inevitablemente por la creación de un nuevo lenguaje, tal y como han pretendido los novísimos de todas las vanguardias literarias; o bien, dotar al lenguaje ya existente de recursos estilísticos que le otorguen una mayor riqueza, una más honda imaginación simbólica. Es decir, someterlo a un proceso de sacralización o de trascendencia de tal modo que las palabras puedan quedar refundidas o metamorfoseadas hasta el punto de permitir trasladar a lo divino lo meramente humano.

Hofmannsthal anhela conocer el vocabulario de una lengua mediante la cual le pudiesen hablar las cosas mudas, una lengua que le llevara a su propio ser y al sosiego más profundo. Esta empatía no es ajena, tampoco, a la escritura zambrana; aunque resulte difícil, en ocasiones, distinguir si se trata de un lenguaje totalmente privado o bien es el lenguaje propio del silencio.

«Todo lo que la palabra dice dentro de los confines, y lo que queda más allá del confín último, del silencio y de lo indecible, por ella, al fin, revelado como tal. Ya que la derrota de la palabra viene a ser, al cabo, su más resplandeciente victoria; patentizar lo no dicho todavía, y lo indecible. Y al que esto siente, aunque otro religioso sentir no tenga en principio, se le revela ya un más allá del verbo, de donde parece llegar el verbo mismo. (...) Pues que el dado a la palabra la encuentra brillando en la oscuridad, y a veces la arranca de ella como un diamante de su yacimiento. Ya que la palabra que es en sí misma don, gracia, acarrea lucha, con la palabra y su sombra; con la oscuridad que la envuelve y con el silencio que tiembla cuando se le arranca y luego resiste.»¹⁷

(15) Miguel de Molinos, *Guía Espiritual*, Espasa Calpe / Imprenta de Galo Sáez, Madrid 1935, libro I, cap. xvii (129), pág. 65.

(16) Sánchez Robayna, «En el texto de María Zambrano», en *La luz negra*, Júcar, Madrid 1986, pág. 117. «En este desierto y paraíso, nos dice Molinos, se deja Dios tratar, y solamente en este interior retiro se oye aquella maravillosa, eficaz, interior y divina voz. Si quieres entrar en este cielo de la tierra, olvida todo cuidado y pensamiento, desnúdate de ti mismo, para que viva el amor de Dios en tu alma.» *Guía Espiritual*, libro III, cap. XII (115), pág. 149.

(17) María Zambrano, «La sabiduría poética de Unamuno», en *España, sueño y verdad*, EDHASA, Barcelona 1965, pág. 130.

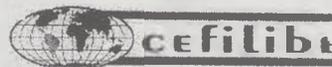
φñ

Proyecto Filosofía en español



Proyecto Filosofía en Español

Edición electrónica del Boletín de información
CEFILIBE (México)



cefilibe
Centro de documentación en
Filosofía Latinoamericana e Ibérica
Boletín de Información
Año 1 • N° 1 • Diciembre de 1995

División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía
Área de Filosofía de las Ciencias Sociales

Contenido

- Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa

Sección Editorial

- Presentación
- El Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica de la UAM-I
- Crear una comunidad filosófica en lengua castellana

Bibliografía

- Libros filosóficos publicados en los últimos tres años en México
- Revistas
- Otras publicaciones filosóficas
- Publicaciones principales en EU, sobre filosofía latinoamericana e ibérica

Información

- Información sobre coloquios realizados
- Coloquios y congresos próximos
- Seminario permanente de filosofía política
- Coloquio "Filosofía e Historia en América Latina"

Homenajes

- Adolfo Sánchez Vázquez, 80 años.

Asociaciones

- Círculo mexicano de profesores de filosofía, A.C.

Investigación

- Investigación sobre la filosofía mexicana en el S.XIX UNAM Facultad de F. y L.
- Perfil de la Bibliografía Filosófica Mexicana del Siglo XX

Reseñas y Comentarios

- Luis Villoro. El Pensamiento moderno, filosofía del renacimiento
- Juliana González. El héroe en el alma
- Fernando Savater. Nietzsche
- Laura Benítez. El mundo en René Descartes
- Varias Autoras/es. Estudios de género
- Enrique Dussel. Historia de la filosofía y filosofía de la liberación
- Gabriel Vargas Lozano. Más allá del derrumbe.

<http://www.uniovi.es/~filesp>



Artículos

Sobre la mujer: experiencia y reflexión en María Zambrano

Juana Sánchez-Gey Venegas
Madrid



hablar de la mujer en María Zambrano es intentar separar lo que está unido: una mujer que escribe, con una escritura nunca acerca de sí misma y siempre desde sí misma; no siempre sobre la mujer aunque sí en algunos casos. El acercamiento de María Zambrano a este tema es una de sus preocupaciones más sobresalientes en los años 40. En estas fechas -según

hemos dicho en otra ocasión¹- María Zambrano se interesa por la forma del pensamiento, la realidad europea y la mujer. Hemos estudiado la forma del pensamiento, ahora veremos sus artículos sobre la mujer. Estos son:

«Mujeres de Galdós», *Rueca* (México) 1942, año I, n° 4, otoño, págs. 7-17.

«Eloísa o la existencia de la mujer», *Sur* (Madrid) 1945, año XIV, n° 124, febrero, págs. 35-58.

«A propósito de la *Grandeza y Servidumbre de la mujer*», *Sur* (Buenos Aires) 1947, n° 150, abril, págs. 58-68.

«Delirio de Antígona», *Orígenes* (La Habana) 1948, año I, n° 18, págs. 14-21.

Comentaremos también otros escritos de los años 30, dos en los 50, uno en los 60... todos ellos acerca de la mujer.

«Lou Andreas Salomé: Nietzsche», *Revista de Occidente* (Madrid) 1933, Tomo xxxix, n° 115, enero, págs. 106-108.

«Misericordia», *Hora de España* (Valencia-Barcelona) 1938, n° XXI, septiembre, págs. 29-52.

«Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis», *Orígenes* (La Habana) 1950, vol. 7, n° 25, págs. 11-15.

«Nina o la misericordia», *Insula* (Madrid) 1959, n° XIV, n° 151, junio, pág. 1.

«Palabra y poesía en Reyna Rivas», *Cuadernos Americanos* (México) 1962, vol. 121, n° 2, marzo-abril, págs. 207-212.

En esta tempranas fechas de 1933, escribe en *Revista de Occidente* el titulado «Lou Andreas Salomé: Nietzsche». Lo hemos elegido porque tiene nombre de mujer, aunque en realidad el tema trata acerca de una comentarista de un filósofo. Sin embargo, desde las primeras palabras puede observarse con nitidez el entrelazamiento del pensar y sentir zambranianos nucleados en una problemática: la relación de la subjetividad

con el otro y el conflicto presente, en muchos casos, en la comunicación. Dicho conflicto surge por el afán de comprensión de la total realidad y la parcialidad concreta, sin embargo, en cada comunicación². Con esta escritura entrelazada de racionalidad y sensibilidad se desarrollan distintas problemáticas como la personalidad de un genio, como Nietzsche, el destino del hombre, la relación espíritu/forma. La reflexión zambranianiana tiene dos momentos: la misión que atribuye a Lou Andreas Salomé «creadora de orden» y la exclusión de la tarea de la mujer como sólo naturaleza, lo cual impediría la verdadera actividad libre del espíritu.

En *Misericordia* (1938) menciona las cualidades que, se nos antojan, propias de lo femenino: la razón despegada de la vida, la fecundidad y la misericordia ... y no nos estamos refiriendo a la condición meramente biológica, pues sin querer hablar propiamente de la mujer, María Zambrano presenta modelos de vida, busca la raíz que motive los auténticos asuntos humanos, los cargados de espíritu, porque sólo ellos mueven a vivir la razón que vale, aquella que exalta el amor, el desinterés... Dice de Nina «... la literatura se había presentado a su alma y vivía en ella bajo figura de mujer»³

En 1942 publica *Mujeres de Galdós*. En este artículo entra a fondo en el debate acerca de la situación de la mujer y, concretamente, el papel de la mujer en la vida española. Creemos que estas páginas se centran en tres ideas:

- a) Deja a un lado el debate feminista.
- b) Rechaza un tratamiento genérico dualista.
- c) Apoya la existencia individual de la mujer.

En efecto, María Zambrano no se recata en afirmar que a ella no le interesa el «debate feminista»⁴; sin embargo, denomina a Galdós como hombre moderno, porque sabe tratar individualmente a la mujer y le da la misma realidad ontológica que al varón.⁵

No obstante, el cumplimiento del destino es el signo trágico de la vida y éste ha sido, en ocasiones, muy duro para la mujer porque ha sido condenada a vivir de modo genérico. «Son tipos, tanto más sumidos en lo genérico cuanto más altas y bellas ... y esto, sin comentario, que yo sepa, es grave, sumamente grave y delator para la idea de lo que ha sido la mujer

(2) M. Zambrano, «Lou Andreas Salomé», *Hacia un saber sobre el alma*, pág. 155.

(3) M. Zambrano, *España, Sueño y Verdad*, pág. 44.

(4) M. Zambrano, «Mujeres de Galdós», *Asparkia*, pág. 129.

(5) *Ibidem*, pág. 130.

(1) J. Sánchez-Gey Venegas, «María Zambrano y la filosofía de los años 40», *II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Vélez-Málaga 1994 (en prensa).

en la vida española. Apenas se le ha dado la individualidad; son tipos, tipos genéricos. Y la que alcanza estatura heroica casi siempre es una de estas dos cosas: reina o madre, o ambas cosas juntas.»⁶

Por esta razón, elogia a Galdós pues nos presenta un mundo moderno «cuya máxima realidad estriba en la multiplicidad de destinos individuales»⁷, en este mundo no hay abstracción, ni uniformidad sino la compleja realidad multiplicándose dinámicamente, la cual ofrece una variada imagen siempre renovadora.

Sin embargo, critica la novela galdosiana porque cae en una trampa y habiéndoles dado existencia individual les «hace depender ... de una pasión sin rango alguno»⁸. Y así, aunque los personajes femeninos sean más decididos y arrojados, sin embargo, su pasión es, en muchos casos, banal. Sólo Fortunata vive un amor que no se refiere a cosas sino que tiene «una idea entre sí»

Fortunata es idéntica a su idea, la que llevaba «entre sí», entre sí y no fuera. Cuando nuestra idea camina fuera de nosotros tenemos que decir: «Yo soy otro.» Sólo llevándola entrañas adentro llegaremos a ser nuestra idea en viva unidad⁹

Y como Fortunata también sucede en Benigna. Para Nina primero está lo que piensa luego lo que es; porque Nina crea la realidad, la inventa, según estime¹⁰. Sorprende también ver en este artículo escrito en *Rueca* o en el más amplio -aunque recoge el mismo tema de *Las mujeres en la España de Galdós*- los problemas claves de la reflexión zambrana, la cual va siempre por los derroteros de la filosofía y la literatura. La incidencia se encuentra en dos preocupaciones: la creación y el realismo. La fuerza que le arrastra a estos problemas es su honda vocación filosófica que desea conjugar el misterio y la realidad, sabe que la creación poética desvela y subraya la novela española como desentrañadora de la realidad, dejando siempre libre el misterio. Porque lo contrario, atrapar el misterio es perderse en el saber, dejar de ser persona y quedarse reducido a una razón que sólo es violencia. Por esto, María Zambrano no quiere saberlo todo, desea una razón que no avasalle a la realidad sino que sea recreadora. Así sucede en la novela y en sus personajes más queridos : Don Quijote, Nina, &c. Dice de Nina:

En sus humildísimos menesteres, ha alcanzado la creación, pues saca de la nada lo que su ama, pobre señora, necesita no sólo para sustentarse sino para el mantenimiento de su dignidad desheredada que va a heredar de nuevo; de «cesante» de la herencia¹¹

Crear es saber mirar en lo que hay, reconocer que la realidad es susceptible de transformación como lo es el ser humano y porque se puede añadir nueva vida, la realidad natural y la humana se comunican, dicen siempre algo más de lo que aparece. Pero la raíz no es tan sólo esta comunicación sino el amor que acompaña. Benigna cree que la ley que rige el mundo es la benevolencia, la misericordia, ...

Nina pide limosna con la naturalidad de quien piensa que el pedir y el dar es ley del mundo, de quien no cree en la justicia sino en la misericordia¹²

Desde esta creencia de la creación, que recuerda el «crear es crear» unamuniano, María hace un canto a la mística como actitud de respeto profunda ante una realidad que sobrepasa a la persona, de confianza, de donación.

Por eso la verdad y la mentira -piensa ella- no las sabemos y todo puede esperarse porque todo puede ocurrir. «Las verdades han sido antes mentiras muy gordas.» La realidad es creación, zarza ardiente que no se acaba, fuego sin ceniza; resurrección ...¹³

Tres años más tarde (1945) publica *Eloísa o la existencia de la mujer*. Permanece en María Zambrano la necesidad de narrar con voz propia la existencia de la mujer. Y vuelve sobre el tema del destino y la forma de cumplirlo. Insiste que es preciso vivir la fuerza de una pasión, esto es, la heroicidad ya sea porque la inventas o porque aceptas con integridad tu destino. De este modo, se desarrolla la heroicidad de Eloísa en el espacio concreto de su propia intimidad, porque es el único espacio que se le ha confiado.

De ahí también, lo oculto de los padeceres y logros de la mujer; no han trascendido los linderos de lo meramente íntimo y personal; no han llegado a lo histórico ni a lo objetivo¹⁴



Eloísa traspasa el lindero meramente privado por medio de la entrega. Se salva a sí misma dándose. Esta es la única razón que hay que descubrir: la fuerza de su entrega es el amor a Abelardo. En este sentido, María Zambrano aprovecha para hablar de las torpezas de la época y también de todos aquellos que no han descubierto el horizonte que Eloísa ha vislumbrado. De este modo atiende:

a) Al momento histórico-cultural que hace factible el conflicto y su expresión en el drama, porque la ausencia de conflictos es exponente, muchas veces, de superficialidad.

b) Al papel del cristianismo que no arrastra al hombre a la soledad, como había sucedido en el mundo griego. Conviene traer a la memoria a Edipo para tomar conciencia de la tragedia griega, porque en ella los personajes están desprovistos de esperanza y viven una soledad truncada, sin ninguna clase de recursos liberadores.

c) Y la dificultad en el desarrollo del cristianismo: «A pesar de que la iglesia Católica, en uno de sus primeros Concilios, decidiera -por mayoría de votos- la posesión de un alma por la mujer, la igualdad metafísica no se verificó.»¹⁵

Dicho lo anterior, recorre algunas distinciones como espíritu/alma; masculinidad/feminidad; lo divino/lo sagrado; &c. Estos dualismos muy expresivos por su descripción reductiva, son desatados por Eloísa, que representa la vivencia de su identidad de mujer. Su amor no lo condiciona a las circunstancias, sino que se impone a ellas.

Viviendo ella este amor... quiso a su amante por encima de su amor¹⁶
No consumida por el amor humano, transfigurada ya, subiría, paloma en libertad, hacia el amor eterno¹⁷

Desde la mujer, María Zambrano reflexiona, como muy pocos pensadores lo hacen y descubre que la paciencia, el ofrecimiento, la libertad, el misterio... como punto de partida de un pensamiento que avanza gracias a la reflexión de estas íntimas realidades, en la medida en que se expresan, ¿no será éste el espacio a conquistar desde la mujer?

En 1947 publica *A propósito de la «Grandeza y servidumbre de la mujer»*. Este artículo es una reseña a un libro de Gustavo Pittaluga y aprovecha para plantear, de nuevo, que «la cuestión feminista» está debatida. Ahora interesa la reflexión teórica y la centra en los siguientes puntos:

a) rechaza la cuestión de lo sagrado, sinónimo de la mujer como misterio.

(15) *Ibidem*, pág. 372.

(16) *Ibidem*, pág. 378.

(17) *Ibidem*, pág. 378.

(18) M. Zambrano, «Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis», *Anthropos*, pág. 33.

(6) *Idem*.

(7) *Idem*.

(8) *Ibidem*, pág. 131.

(9) *Ibidem*, pág. 135.

(10) *Ibidem*, pág. 135.

(11) M. Zambrano, *España, sueño y verdad*, Edhasa, Madrid 19, pág. 88.

(12) *Ibidem*, pág. 88.

(13) *Ibidem*, pág. 89.

(14) J. Moreno, *La razón en la sombra*, Siruela, Madrid 1993, pág. 370.

b) Analiza el concepto de género y lamenta que sólo se haya atendido al género masculino.

c) Es necesario esclarecer ambos papeles y, sobre todo, culminar en la pareja humana, cuya unidad es la verdadera protagonista de la historia.

De este modo, aunque podría parecer que va asintiendo a una historia dualista: verdad/valores; tiempo/presencia ... María Zambrano propone:

a) La mujer como mediadora.

b) Mediadora porque una y otra vez ha fracasado y desde el fracaso encuentra la fuerza y grandeza de un pueblo y de una cultura.

c) El sacrificio como forma de realización del destino.

El tema de la mediación es básico en la reflexión zambrana como también es muy querido, el de guía. María significa así a la mujer porque puede acometer ese papel de modelo de vida que se requiere para que otros puedan vivir mejor. La mediación es símbolo del sentir que alcanza la universalidad y guía es la existencia concreta y realidad unificadora. Razón acogedora, en fin, que revela y es creadora, porque la potencia de lo real es ilimitada y la persona debe ahondar en esa infinitud y no sustraer un aparente caudal, creyendo que lo sabe todo. De aquí que busque comunicar esta palabra y en esta necesidad propone una metodología, no formalista, sino entrañada con el vivir; metodología que da cuenta de guías mediadores, es decir, modelos de vida, personas que explican con sus vivencias las verdades que nuestro espíritu anhela. Par llegar a ese descubrimiento nuestra racionalidad -como se afirma en nuestros días- tiene un modo de expresión: la narración, es decir, contar y sobre todo contarnos quienes somos. Así, la confesión constituye la mejor narración por implicarnos totalmente en lo que nos vamos contando.

Cuando María Zambrano prologa libros de poesía como *Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis* (1950) o *Palabra y poesía en Reyna Rivas* (1962) atiende al conocimiento poético como distinto del intelectual, pues aquel recrea desde la libertad, sin embargo éste exige «la unidad del ser»¹⁸ y apresa las ideas. La palabra poética, por el contrario, libera. Libera porque orienta, lo cual la ciencia no proporciona porque no es sabiduría. Poético, además, significa misterio, leyenda, cuentos narrados y un afán por entender que la *poiesis* revela estados del alma dinámicos y a la vez quietos, como la esperanza. Por eso la palabra originaria es luz, centro de las cosas a donde se llega por medio de la conciencia, que no es razón racionalista sino descifrar lo que se siente.

En *Nina o la Misericordia* Zambrano revela -una vez más- su condición de poeta y filósofa, la raíz se encuentra en el preguntarse a sí misma en el albor de la realidad, aurora eminentemente filosófica porque busca saber acerca del ser, y responde que el ser es agua (Nina) y es luz (Mordejai) y también es misterio. La pregunta filosófica es la de una realidad dinámica, múltiple que es tan real que es sin formas. He ahí el misterio. De este modo, el pensamiento analítico, discursivo no aprisiona dicha realidad; el pensamiento poético, intuitivo puede captarla. Ontología zambrana que también una y otra vez se humaniza y comprende, por tanto, el todo del universo, el ir y venir de las personas, pues ella es quien contribuye a un modo de vivir humanizante, solidario, virtuoso... La persona no es sólo la condición circunstancial de un tiempo, ni de una clase social, ni de un género. A María Zambrano le interesa una ontología humana que rezuma sabiduría del vivir.

Conclusión

En resumen, el núcleo de su reflexión en este tema -como en tantos otros- consiste en que su tratamiento no lo realiza desde lo externo. Queremos decir que se enfrenta a la cuestión radical y más esclarecedora, esto es, su propia experiencia entreverada con la realidad. Y desde ahí se pregunta por cuestiones no resueltas.

Por esto, es indudable que a María Zambrano le interesó pensar y sentir desde su propia condición de mujer. Prueba de ello son sus numerosos artículos que tratan la realidad de la mujer, su papel en la historia, su papel en la literatura, ... Sin embargo, es fácil observar que se coloca en una posición singular. El lugar no es un espacio material sino más bien aquel que la persona recrea y esta creación del espacio es, según creemos entender, una dádiva, un don que reciben aquellos que están dispuestos a dejarse hablar y decir por las cosas, por los demás y por sí mismos.

Entonces, más bien, le preocupa la persona y lo que tiene que ver con libertad creadora, con el arte, ... porque nadie se entretiene con un tema, si no lo vive; ni atiende a ideas que no provengan de una razón sentida íntimamente, así más que construir y producir interesa irse creando a sí misma. Su saber como filósofa y como mujer responde a una convicción, que apunta a la necesidad de preguntarse por un mejor vivir.

φñ

Proyecto Filosofía en español



Proyecto Filosofía en Español

Anuario Hispano Cubano de Filosofía
«el diskette transatlántico»

Gaos y los estudios de la filosofía en América Latina

Pablo Guadarrama González / Santa Clara / 18 octubre 1995

La huella del asturiano José Gaos (Gijón 1900-México 1969) en la recuperación crítica de la memoria histórica del pensamiento de los países latinoamericanos, especialmente de sus ideas filosóficas, es indudablemente significativa. Su labor entroncó armoniosamente con la preocupación proveniente del siglo XIX proclamada ya por Juan Bautista Alberdi sobre la necesidad de una filosofía americana [1], y por José Martí en relación con la necesidad de una enseñanza de la cultura de Nuestra América: [2]

Ni en Alberdi ni en Martí, como en otros tantos pensadores latinoamericanos que compartieron tales ideas, se albergaba al respecto la más mínima postura sectaria o chauvinista. Tampoco la consideración de que la filosofía o el pensamiento debiesen reducir su objeto a temas de circunscripción nacional o regional. El argentino se previno de posibles confusiones al sostener que: «La filosofía, como se ha dicho, no se nacionaliza por la naturaleza de sus objetos, procedimientos, medios, fines. La naturaleza de esos objetos, procedimientos, &c. es la misma en todas partes... En este sentido, pues, no hay más que una filosofía» [3] en tanto el cubano en franca declaración receptiva universal acentuaba: «Injérese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas.» [4]

Solamente se trataba de destacar la idea sobre la necesaria perspectiva latinoamericana, esto es, correspondencia, función y utilidad, que debía tener el planteamiento de múltiples problemas tanto de la filosofía como de otras formas del pensamiento, las ciencias, las artes, &c. Esta preocupación se mantuvo e incrementó en otros prestigiosos intelectuales como José Enrique Rodó, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, &c.

Gaos, destacado discípulo de Ortega y Gasset, profesor de filosofía en Zaragoza que llegó a ocupar el rectorado en Madrid en los conflictivos años de la República, se vio precisado al exilio en México, donde se consideró un transfelado junto a un prestigioso grupo de intelectuales españoles que por entonces llegaron a América y la mayoría permanecieron en ella hasta sus últimos días.

El papel desempeñado por los profesores españoles emigrados a tierras americanas a la caída de la República ha sido muy significativo especialmente en el terreno filosófico. Además de Gaos los nombres de Joaquín y Ramón Xirau, José Manuel Gallegos Rocafall, María Zambrano, Eduardo Nicol, Eugenio Imaz, Joaquín Álvarez Pastor, Luis Recaséns Siches, Juan Roura Parella, Jaime Serra Hunter, Francisco Carmona Nenclares, Manuel Granel, Domingo, Martín Navarro Flores, José Ferrater Mora, José Medina Echavarría, Juan David García Bacca, Wenceslao Roces, Adolfo Sánchez Vázquez, &c. forman ya parte inexcusable de la vida filosófica latinoamericana del presente siglo. «El exilio español de 1939 en sus aspectos filosóficos, literarios y artísticos -plantea Gabriel Vargas Lozano- constituye uno de los movimientos migratorios de intelectuales más significativo del siglo XX.» [5] Al menos para la cultura filosófica latinoamericana constituyó un hecho trascendental en esta centuria.

Al llegar a América Latina Gaos encontró en aquellas ideas reivindicadoras de su pensamiento el caldo de cultivo favorable para desarrollar su visión historicista y «circunstancialista» de la filosofía

Desde temprano él había manifestado preocupación por algunos síntomas de olvido respecto a la herencia espiritual que trana por doquier la vida moderna, a diferencia de épocas anteriores. Así en 1944 sostenía con añoranza de los viejos tiempos: «La humanidad ha vivido tradicionalmente en convivencia con sus muertos. ¿Nos damos cuenta de lo que significa nuestra vida? Porque somos nosotros unos primeros humanos vivientes sin muertos. Nosotros ya no tenemos lo que nuestros antepasados llamaban nuestros difuntos. Hay quienes han vivido en la solidaridad con los difuntos la patria... Por eso nosotros, todos nosotros, seremos apátridas.» [6]

Por suerte, aunque en verdad existen y proliferan aún tales síntomas, no era absolutamente cierta tal idea de Gaos y mucho menos en México donde cualquier síntoma de amnesia histórica puede ser tan fatal en el destino de ese pueblo. También esto atañe a otros latinoamericanos que con la modernización -y lo que es todavía peor la amenaza de ser postmodernos sin ser aún plenamente modernos- son inducidos a desarmar múltiples pilares y valores de sus culturas, en especial el pensamiento más soberano y progresista.

Al planteamiento de la actitud ante el pasado en Gaos no dejan de serle necesarios algunos retoques y rectificaciones especialmente frente a la actitud a asumir ante un posible presente extraño, como ha sugerido Horacio Cerutti [7], pero en él subyace fundamentalmente el firme criterio de que el cultivo de la conciencia histórica es la premisa indispensable para asumir el futuro.

Convencido de la necesidad de contribuir a la recuperación de la conciencia histórica, Gaos se dio a la tarea de inculcar esa idea en sus alumnos y discípulos más cercanos, entre los cuales, sobresalió Leopoldo Zea, quien ha proseguido esa labor de manera encomiable. [8]

Gaos se percató de que su traslado se había efectuado a un pueblo que luchaba por mantener vivo el amor a las tradiciones patrióticas y culturales frente a la amenaza del vecino poderoso que le había enajenado no sólo elementos espirituales, sino la mitad de su territorio. Y en aquellas condiciones su labor concientizadora contra los imperialismos culturales y el colonialismo mental fue extraordinaria, como destacó otro de IOB que continuaron muy dignamente esa labor, el panameño Ricaurte Soler. [9]

<http://www.uniovi.es/~files>



La literatura y el vivir literario en María Zambrano

María Luisa Maillard García
Madrid



El interés de María Zambrano por la Literatura va unido a la primera dificultad de su pensamiento para un lector contemporáneo: su apuesta sin reservas por la trascendencia y su intuición de que el trato del hombre con lo sagrado, una vez desprendido éste del tronco de las grandes religiones, halló un refugio privilegiado en los diversos géneros literarios¹.

El estrecho maridaje entre literatura y trascendencia, señalado en fechas recientes por G. Steiner (1989), implica en Zambrano la certeza de que ciertas realidades que ella considera básicas en la estructura de la vida humana, no han encontrado acomodo en la conciencia sino en los sueños, las fábulas y el mito². Y es que la filosofía racionalista, al eliminar, desvirtuar o descalificar palabras como alma y amor, privó a realidades como la esperanza y el anhelo de un espacio capaz de propiciar su aparición.

La esperanza es para Zambrano el vacío activo de un ser indigente que aspira a una unidad posible y es, además, la primera manifestación de la vida³. Por ello puede analizar desde su ausencia esa asignatura pendiente de la cultura occidental que el crítico G. Steiner (1977) no deja de recordarnos: cómo fue posible el surgimiento de lo inhumano en el corazón de la cultura humanista. El hombre europeo se caracterizó en su historia por vivir en una esperanza de raíces cristianas que derivó en el esfuerzo y la tensión hacia un horizonte siempre inalcanzado; pero en el último tramo del idealismo esa esperanza se desplazó desde su arraigo en la vida a las alturas del ideal, lo que humilló la vida del hombre al vedarle el camino de la experiencia que conduce a la total hombría. Ésta se rebeló entonces, desesperanzada y soberbia y en uno de sus extremos surgió el fascismo -desde la perspectiva actual deberíamos hablar de ideologías totalitarias- como un estallido ciego de vitalidad que pretendió fundar la realidad en un acto de violencia destructora⁴.

También G. Steiner (1977) buscó una posible respuesta al totalitarismo en aquellos resortes de la modernidad que condujeron al intento de acabar con

la conciencia moral heredada del judeocristianismo, para edificar una historia a la medida de los instintos materiales del hombre de una sola dirección: un hombre nuevo basado ya en la raza ya en la organización económica de la sociedad.

El diagnóstico sobre el malestar profundo de la cultura europea en la primera mitad del siglo XX, nos parece semejante en el caso de Steiner y de Zambrano: el olvido de aspectos básicos de la vida humana macerados en la tradición y que van a arrastrar en su caída la pérdida de la palabra por su incapacidad de hacerse carne y alimento del alma. Diagnóstico que cobra plena vigencia en este fin de siglo en el que el hombre no se enfrenta ya al poderío del racionalismo y del idealismo sino a su confusa dispersión en un relativismo cuya dirección es la opuesta a la demandada por Zambrano: la retirada de la palabra humanista ante el avance de otros lenguajes como el de las matemáticas, la lógica simbólica, la jerga informática y el argot banalizado de los medios de comunicación de masas, donde la pregunta ética y metafísica cae en saco roto. «En tiempos -dice el escritor húngaro Peter Esterhazy⁵- se discutía si se podía escribir poesía después de Auschwitz. Hoy no se lo pregunta nadie, yo tampoco, si se pueden escribir novelas cuando pasa lo de Sarajevo. (Y dejemos el hecho de que son dos cosas bien diferentes). Se puede, claro que sí. ¿Por qué no se va a poder? Ahora todo es posible. ¡Díganme algo que no se pueda hacer!»

¿Sigue siendo válida en este contexto la temprana intuición de Zambrano de que uno de los reductos de resistencia frente a los intentos de mutilación de la vida plena del hombre, ha sido desde la época lejana de la tragedia griega, la palabra creadora? ¿Sigue siendo válida esta apuesta para el último de los géneros definido por Zambrano por su ambigüedad, la novela, y que se da ya «en la fría claridad de la conciencia»? Una respuesta afirmativa se alza hoy a contracorriente de la mentalidad contemporánea reflejada en la actual crítica literaria que tiende a olvidar el sentido de los textos para buscar fórmulas próximas al lenguaje científico y psicológico que le procuren un pasaporte de modernidad y que refleje de forma muy gráfica el escritor polaco Kazimiers Brandys⁶ al contar una anécdota que le sucedió con un crítico francés. Al leer éste una novela corta de un narrador polaco se partía de risa ante el personaje de un insurrecto polaco que, herido, vuelve al campo de la batalla perdida, ¡para morir con honor! «-¿Con qué? ¿con honor? Pero si esto es contrario a la psicología, ¡nadie actuaría así en la vida real!-» El escritor finaliza reclamando la extensión de la «justicia poética», que Joseph Conrad reivindicaba para el mundo visible, al mundo de lo invisible.

Creo que esta anécdota de Kazimiers Brandis ilustra con bastante facilidad la mentalidad actual de los críticos respecto a estos asuntos no comprensibles desde

(1) «Desprendidos de las grandes religiones, con existencia ya autónoma aparecen los grandes géneros de creación por la palabra que vienen a ser como pasos de esta procesión de ensueños, de este irreprimible trascender del ser humano.» (Zambrano 1986:77).

(2) El crítico Paul Ricoeur también reconoció los límites de la conciencia para acoger ciertas realidades cuando se enfrentó al problema del mal en *Finitud y culpabilidad* (1960).

(3) «La vida es este haber de trascender que se revela como esperanza, cuya primera manifestación, fenómeno es la esperanza. La esperanza y no el instinto, y no la inteligencia.» (Zambrano 1992:10).

(4) «Del alma estrangulada de Europa, de su incapacidad de vivir a fondo íntegramente una experiencia, de su angustia, de su fluctuar sobre la vida sin lograr arraigarse en ella, sale el fascismo como un estallido ciego de vitalidad que brota de la desesperación profunda, irremediable, de la total y absoluta desconfianza con que el hombre mira el universo.» (Zambrano 1986:37).

(5) Declaraciones en *El Urogallo*, Marzo de 1993, 54-57.

(6) Declaraciones en *El Urogallo*, Marzo de 1993, 26-31.

la lógica o la psicología. No es posible pensar que halla algún valor superior a la vida, superior a nuestra existencia corporal, una vez reducida el alma a «hecho psíquico» y el amor a «higiénica función orgánica». Nada que nos levante por encima de nosotros mismos: «sólo lo humano nos mide, sólo lo humano», dirá con pesadumbre Zambrano (1965:19).

Este reduccionismo del hombre a «lo humano» que se profundizó andando el siglo por el camino del relativismo al derrumbarse la centralidad de la razón, rechaza como arcaico el término de jerarquía a la hora del análisis estético, ya que ni la razón ni la subjetividad pueden proporcionar universales válidos, y de ahí el eco suscitado por el apasionado libro de H. Bloom, *El canon occidental* (1994), una de cuyas muestras la encontramos en España en el debate propiciado por la Revista *El Urogallo* en el que la idea de valor estético es subliminalmente ligada a inconfesables tendencias antimodernas y reaccionarias⁷. Las más recientes escuelas literarias derivadas del estructuralismo, descartan de raíz el recurso al mito y los universales estéticos en aras de un modelo muy cercano al lenguaje lógico y concretamente a la idea de sistemas complejos no lineales, en el que el estudio del «hecho literario» se basaría en el análisis de las determinaciones históricas dentro de la variabilidad de los factores integrados en el sistema: el producto, el consumidor, el mercado, la institución, &c.

Lo que hemos intentado mostrar hasta aquí es cómo la voz de Zambrano se adelanta a esta problemática de fin de siglo reivindicando la jerarquía en su sentido más fuerte por el camino de unir estética y conocimiento. Sólo la palabra creadora es capaz de ofrecer un cauce a aquellos sueños de la persona en los que aparece una realidad que no ha sido asumida por la conciencia, pero sin la cual tenemos que hablar de mutilación de la vida humana. Los famosos «universales estéticos» no estarían basados en el gusto ni en la tradición, sino en la posibilidad de transmitir una verdad válida para la vida, idea que comparte el crítico García Berrio (1989) para quien las obras literarias que perduran «son ante todo testigos del hallazgo estético de alguna verdad esencial, honda e interesante para el hombre» (G. Berrio 1989:46-47).

No por tanto toda la literatura entraría dentro de los análisis de Zambrano, sino sólo aquella capaz de revelar alguna forma de verdad y que ella llama *poesía* para diferenciarla de literatura como ficción o creación de universos imaginarios. Vamos a poner un ejemplo refiriéndonos a su expresión «el vivir literario» que ella usa para hablarnos de la evolución de la vida de las entrañas en los autores contemporáneos y que tal vez sirva para ilustrar, no sólo el problema que nos ocupa, sino la evolución de ese hombre que ha renunciado a la esperanza.

El sueño de la razón con el que se abre el período moderno, nos dice Zambrano, halla su reflejo en el sueño de la libertad con el que se inicia la novela. El personaje de novela, a diferencia del trágico que no puede salir del círculo mágico de su vida sino en el acto del reconocimiento, es un personaje con un sueño propio que se inscribe en el más amplio de la libertad: la elección de un proyecto de ser.

Una de las primeras revelaciones que alumbró esta libertad recién descubierta, es la existencia del horizonte que en su primer alborar se presenta como una apertura y un ensanchamiento, tal como acontece en *El Quijote*; pero lo suyo del horizonte es el ser inalcanzable, el desplazarse conforme se avanza en el camino. Y eso es lo que no acabó de aceptar el hombre europeo, que el horizonte fuera inalcanzable.

La originalidad de la conciencia propia que dio nacimiento al hombre nuevo, no sólo abrió el camino de la libertad, sino también el del immanentismo y la soledad de un hombre que ya no se considerará hijo de nadie. El idealismo tendrá pronto su contrapartida. La originalidad del corazón reclamará su independencia y su lugar propio aquí y ahora. El hombre ya no tendrá que transformarse a la búsqueda de su unidad posible, sólo tendrá que expresarse. Es la apuesta de J.J. Rousseau y la que abre según Zambrano el camino del «vivir literario» en el sentido de invención de una vida imaginaria acorde con el propio movimiento del deseo y desligada de la realidad, incluso de su propio objeto, pues su única realidad y su único objeto serán su expresión.

Herederos de este corazón natural serán los creadores del alborar del siglo, esos hombres geniales -Lautreaumont, Baudelaire, Rimbaud, Nietzsche, Kierkegaard, Dostoyevsky-, que ella en su libro *Confesión: género literario* (1980), llama «hombres subterráneos», hombres cuya única dote era la originalidad de su «yo» y que descienden a sus abismos alucinatorios en una soledad axfisiante porque las creencias de su mundo habían eliminado ese espacio de apertura que antes se llamaba alma y que ahora ha quedado reducido a «hechos psíquicos» o «hechos de conciencia». Dicho espacio no es, según Zambrano, propiamente conocimiento, pues no tiene que ver con seres ni con cosas, aunque lo antecede. Es una especie de instinto que nos permite orientarnos en el mundo y tratar con regiones de lo real no desveladas por el pensamiento propiciando la entrada en espacios antes cerrados: «esos nudos que se desatan, y esos muros que sin ruido se derrumban y esa anchurosidad que sobreviene.» (Zambrano 1988:69).

La originalidad del yo en soledad, desconfiado ante cualquier manifestación de la vida no asumible por la conciencia, continuará su marcha ascendente, en la

(7) *El Urogallo*, marzo de 1996, 34-56.

narrativa y la poesía, hacia la creación de universos personales y muchas veces incommunicables encontrando su contestación, ya en estas postrimerías del siglo en las que la relativización de todo valor es un pasaporte de modernidad, en una progresiva reducción del lenguaje literario a las simplicidades de los media.

Zambrano deja sobre el tapete una pregunta fundamental que Steiner posteriormente subrayará: ¿Es posible el mantenimiento de la palabra creadora una vez que ésta se desprenda de la memoria, de la tradición, en cuanto suelo de significación vivida y de la trascendencia, abandonando su aspiración a la unidad y con ella hacia un horizonte siempre inalcanzado, para limitarse a reflejar el «vivir literario» del hombre contemporáneo, necesariamente disperso y escindido en múltiples «yoes»?

Zambrano contesta lógicamente que no y en su esfuerzo por recuperar la palabra en su especificidad propia y en toda su potencia creativa, señala dos caminos que aún considera transitables:

1) La comprensión del símbolo como lugar de mostración de ciertas realidades no asequibles conceptualmente, unida a su opción por una forma específica de percepción de lo real. Para Zambrano la inmersión en la particularidad del sentir es la única que nos puede hacer alcanzar esa forma de universalidad que es el encuentro con aquello que nos unifica, lo que para el hombre se convierte en irrenunciable y la vía de expresión del sentir es el símbolo. Los mecanismos del símbolo no se agotan en un análisis lingüístico porque están relacionados con la recuperación de la memoria como potencia creativa, memoria no circunscrita al recuerdo ni al individuo, aunque se dé en él; sino vertida a la recuperación de todo aquello que a lo largo de la historia no logró alcanzar el ser. El símbolo y la memoria restituyen, son capaces de «presentizar» el pasado, de abrir el tiempo a su multiplicidad y de abolir la distancia entre sujeto/ objeto porque la inmersión en esa zona de profundidad de la psique que se manifiesta en sueños y se muestra en símbolos es sentida por el hombre como una exterioridad absoluta.

2) La superación del «vivir literario» mediante la inclusión de la narración en su anclaje mítico, recuperando la noción de mito como fábula en cuanto construcción de la trama -que tan brillantemente realiza Ricoeur- y deslindando este término de la estrecha definición de «historia de dioses» con la que se ha venido considerando en los últimos siglos. La desvaloración del mito en la contemporaneidad corre paralela a la sufrida por el símbolo. La inicial separación llevada a cabo por Aristóteles entre mito/logos se consolida en Occidente hasta el siglo XVIII en una comprensión del mito como infancia del conocimiento o esbozo de pensamiento racional, es completada a partir de esta fecha con la separación mito/fábula llevada a cabo por la mitología comparada, el funcionalismo y el estructuralismo que reduciría el mito a su dimensión religiosa y fundante cortando el cordón umbilical que une la palabra creadora contemporánea con sus orígenes.

La narración es heredera del mito, nos dice Zambrano, en la misma medida que todos los géneros literarios son herederos de ese trato con lo sagrado que se encontraba depositado en las grandes religiones. Y si se le aparece capaz de escalear la vida del hombre -algo que había dicho Ortega (1981) y desarrolla Ricoeur (1987) para quien el tiempo sólo se hace tiempo humano en el relato-, es porque es el lugar en el que se puede producir esa apertura del tiempo que hace anidar los sueños de la persona en forma de revelación, abriendo la vida humana a la posibilidad de un tiempo múltiple. La fidelidad al sueño es lo único que puede deshacer la congénita novelaría⁸ de la vida humana y la de los personajes de novela⁹ y vencerla por la vocación de «un más que se esconde tras la libertad y desde ella llama» (Zambrano 1986:114).

Referencias bibliográficas:

- Bloom, H. (1994) *El canon occidental*. Barcelona: Anagrama.
García Berrio, A. (1989) *Teoría de la Literatura*. Madrid: Cátedra.
Ortega y Gasset, J. (1981) *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza.
Pozuelo Yvancos, J.M. (1989) *Teoría del lenguaje literario*. Madrid: Cátedra.
Revista *El Urogallo*, nº 82, marzo de 1993; nº 118, marzo de 1996.
Ricoeur, P. (1969) *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus. (1987) *Tiempo y narración II*, Madrid: Ediciones Cristiandad.
Steiner, G. (1976) *En el castillo de Barbazul*. Barcelona: Labor. (1982) *Lenguaje y silencio*. Barcelona: Gedisa. (1989) *Presencias reales*. Madrid: Destino.
Zambrano, M. (1965) *España sueño y verdad*. Barcelona: Edhasa. (1986) *El sueño creador*. Madrid: Turner. (1986) *Senderos*. Barcelona: Anthropos. (1987) *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Endymion. (1988) *La confesión: género literario*. Madrid: Mondadori.

(8) El término novelaría es entendido por Zambrano como el encadenamiento a un proyecto de ser nacido de forma exclusiva de la conciencia.

(9) «Ya que sin ellos (sueños remotos) el personaje literario flota privado de ese oscuro peso que al par sustancia y carga dramática.» (Zambrano 1965:59).



Artículos

Sobre la trayectoria del pensamiento de J. L. L. Aranguren

Cristina Hermida del Llano
Madrid



Aranguren es un pensador esencialmente crítico por talante, profesional del inconformismo y agitador de conciencias por convicción. Siempre inserto y, a la vez, incómodo en su contemporaneidad, se le ha considerado exponente esclarecido de la España democrática, exigencia y necesidad social de un mundo falseado y corrompido, e incluso, como el pensador más influyente en la España de los últimos cuarenta años. Este hombre de quien Pedro Laín destacó los cuatro rasgos de la sutileza, la independencia, la ironía y la bondad, verdaderamente constituye en nuestro país un buen ejemplo de crítica moral y social siempre exenta de compromisos específicos.

Su participación en los momentos más críticos y difíciles de los años del franquismo y de la posterior democracia le convierten en testigo activo de las situaciones y temas más vigentes y comprometidos. Puede afirmarse que la mayor parte de su obra es producto de una rebeldía contra un ambiente y unas circunstancias. J.L. Abellán ha escrito en la «Introducción» a *La filosofía de Eugenio d'Ors* (1945): «Sólo cuando se piensa en lo que fueron los primeros años de la dictadura franquista y en las actitudes profundamente retrógradas de la misma hacia la cultura, se sitúa la obra de Aranguren en el contexto sociopolítico que explica ese fondo de inconformismo permanente y radical que tiñe toda su actitud y que impregna de arriba abajo su acción intelectual.»

Como la de otros intelectuales de la época, su obra se ha ido forjando en permanente diálogo con la circunstancia española. Esto no quiere decir, en modo alguno, que se trate de apostillas o comentarios circunstanciales; puesto que siempre de sus escritos se deduce un pensamiento arraigado en el que vida y pensamiento forman una trabazón indisoluble. Como él mismo ha precisado en *Memorias y esperanzas españolas* (1969): «La vida es fluencia, cambio, movilidad. Ser fiel a la vida requiere pues, una cierta 'infidelidad', en cuanto lo contrario de fijación; cambiar con la vida, aprendiendo continuamente de ella y de los otros, especialmente de los más jóvenes; estarse liberando constantemente de las viejas ataduras, para ayudar a los demás a ser creadoramente libres.»

Aranguren mantuvo siempre un rechazo por las vanidades del poder así como una piadosa tolerancia por los partidos políticos y los políticos en general. Basta pensar en el hecho de que tras cuarenta años sin vendimia electoral (como él la denominó), cuando por fin se produjo ésta, hablase de ellos como «un mal inevitable». Su actitud es de radical inconformismo, de infidelidad hasta con la propia biografía. En el libro *Conversaciones en Madrid* de Salvador Paniker (1969) señalaba: «Yo soy un poco infiel a mí mismo. Pienso que es más importante la fidelidad al tiempo que la fidelidad a uno mismo.»

Aunque Aranguren no pretendiera formar discípulos en sentido estricto, con su magisterio a través de las lecciones actuó como un auténtico maestro, pues

consiguió transmitir un modo de vida, una actitud ante la existencia. Como señala M.A. Quintanilla, se puede afirmar que la enorme influencia que ha ejercido sobre generaciones más jóvenes de la filosofía española hay que comprenderla no tanto en un sentido doctrinal, como en un sentido «socrático». J.L. Abellán también escribe sobre ello: «Es un hecho, pues, que sin constituir escuela, ni ser jefe de ninguna de ellas, Aranguren está presente como iniciador y promotor de muchos de los grupos que se han dedicado a la filosofía a partir de su instalación en la cátedra.»

Los intelectuales españoles no han asumido la misma tarea ni contado con el mismo protagonismo en uno u otro momento histórico porque el permanente y continuo cambio de las circunstancias, muy desfavorable para muchos a partir del 36, provocó que la producción de ideas se encontrara siempre sujeta a unos determinados condicionantes. Esta versatilidad permite comprender que una misma persona sea, en realidad, distintos personajes según el momento en que se inscribe. Un claro ejemplo de ello es Aranguren, quien si en su primera etapa muestra un talante profundamente religioso, años más tarde, manifestaría un creciente interés por los temas éticos; hasta convertirse, en su última etapa de pensamiento, en un profundo y riguroso pensador sociopolítico. De todos es conocido que se trata de un personaje en constante evolución. Él mismo, en numerosas ocasiones, así lo ha reconocido; por ejemplo, en la «Introducción» a las *Obras selectas* de 1965 dejó escrito: «Me doy perfecta cuenta de mis cambios, de que no soy lo mismo que hace veinte años. Pero también me doy cuenta de que sigo siendo el mismo; de que, pese a la evidente evolución, no ha habido en mí solución de continuidad; de que, en lo más profundo, he sido fiel intelectualmente a mí mismo. Diría más: el cambio, que naturalmente ha repercutido en mí, ha procedido originariamente de la realidad misma: del contexto filosófico general y del contexto sociopolítico español. He escrito siempre sobre la cambiante realidad española, procurando atenerme a ella, aun al precio -pagado con gusto- de cambiar yo mismo con ella.» A ello hay que añadir su resistencia a modificar lo ya impreso, teniendo en cuenta que para él la obra de un escritor ha de ser su autobiografía intelectual. Aranguren escribe en el «Prólogo» de *Erotismo y la liberación de la mujer* (1972): «La preferencia por unos temas u otros, la manera de tratarlos, la forma de los escritos, según las épocas de la vida, puede decirnos mucho sobre su autor, en cuanto a sus preocupaciones y la evolución de sus preocupaciones, no sólo las estrictamente intelectuales, sino también las humanas en general; y sobre si esas preocupaciones son individualmente suyas, o compartidas, comunes a muchos de sus contemporáneos. Por ello, intentar cambiar la vida decantada en obra es, diría yo, como hacerse trampas a sí mismo.»

Por consiguiente, me gustaría, con el único propósito de clarificar, «reordenar» su vida y obra en diferentes etapas hasta la actualidad. Para Enrique

Bonete Perales, la filosofía moral de J.L. Aranguren atraviesa diferentes etapas que se entienden bien si recurrimos a los tres condicionamientos de la libertad que, según señala en su tratado de *Ética* (cap. XXII), se dan necesariamente en la vida de cada hombre: el condicionamiento de nuestra estructura psicobiológica («talante»), el de nuestros hábitos adquiridos (con los que se crea un determinado *ethos*) y el de nuestra situación (no sólo personal, sino sobre todo «situación social»). De acuerdo con esto, destaca distintas etapas dentro de su pensamiento, considerando las obras y conceptos característicos de cada una de ellas. La primera etapa, literario-religiosa, abarca desde sus primeros artículos de 1945 hasta su tesis doctoral de 1954. La obra más significativa sería *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952), en la que, justamente, Aranguren se ocupa del estudio del condicionamiento psicológico de la libertad entendido como «talante». La segunda etapa, ético-filosófica, incluiría desde su tesis doctoral, *El protestantismo y la moral* (1954), hasta el año 1960 en que se publican una serie de artículos en la *Revista de la Universidad de Madrid* de carácter sociológico, recogidos en su libro *La juventud europea y otros ensayos* (1961). La obra fundamental de esta etapa es su *Ética* (1958), que constituye un tratado general sobre el segundo condicionamiento de la libertad, el de nuestros hábitos adquiridos, gracias a los cuales se va formando la figura de nuestra personalidad moral o *ethos*. La tercera y última etapa, siempre según E. Bonete, denominada socio-política por el contenido de sus escritos, llega hasta la actualidad; en la mayoría de sus libros, artículos y conferencias aparecen tratados temas de índole sociológica y política, aunque siempre desde una perspectiva ética. Sus textos tienen un carácter de crítica moral a nuestro contexto cultural. Su obra principal es *Ética y política* (1963) donde analiza el tercer condicionamiento de la libertad: la «situación» en sentido social.

Estas tres etapas de su pensamiento tienen como eje central la *Ética* de 1958. Como ya señaló E. Bonete, es en ella donde culmina la primera etapa, las reflexiones sobre el «talante» y, por otra parte, es desde ella de donde emerge la tercera etapa: las reiteradas críticas a nuestra situación social y política.

Otros autores como J.L. Abellán o como Feliciano Blázquez se fijan en otros criterios y señalan distintas etapas a las que aquí he descrito de acuerdo con la clasificación hecha por E. Bonete.

En mi opinión, la complejidad de la vida y obra de Aranguren hace siempre discutibles las diferentes etapas en que se clasifica su trayectoria de pensamiento, como por lo demás ocurre en casi todos los intelectuales de obra importante. J.L. Abellán ha apuntado en la «Introducción» a *La filosofía de Eugenio d'Ors*: «Es un escritor enormemente prolífico y su extensa obra está llena de complejidades y dificultades que hacen muy difícil reducirla a una unidad de sentido. En ella se alternan los libros, los ensayos, los artículos de periódico, las conferencias, las ponencias y las comunicaciones en Congresos, &c., y todo ello dentro de una impresionante variedad temática, donde lo mismo se tratan cuestiones éticas que políticas, sociológicas que culturales. A veces se alternan textos puramente literarios con análisis filosóficos o disquisiciones históricas; incluso desde el exclusivo punto de vista formal, un libro de Aranguren lo mismo puede ser un tratado filosófico que una mera recopilación de artículos periodísticos. En este conjunto se habla de cuestiones que no pueden ser más heterogéneas, mezclándose en ellas la teología con la historia, la religión con la ética, la moral con la sociología, la política con la filosofía, y así sucesivamente.»

Con todo, me parece necesario asumir, siempre con cierta flexibilidad, unos criterios determinados que sirvan de guía a la clasificación. Desde mi punto de vista, resultan más claras y acertadas las clasificaciones de J.L. Abellán y F. Blázquez, puesto que la de E. Bonete parece descontextualizar el pensamiento de Aranguren de la realidad social española al centrarse principalmente en el contenido temático de sus escritos. Ahora bien, a mi modo de ver, J.L. Abellán ignora un dato en su clasificación que resulta, a todas luces, relevante; pues no distingue entre el Aranguren anterior al advenimiento de la democracia y el posterior a tan decisivo acontecimiento de la historia de nuestro país. Por consiguiente, aunque considero acertado tomar como hilo conductor la clasificación de Abellán, trataré de completarla abriendo una cuarta etapa dentro de su trayectoria de pensamiento, etapa que, sin embargo, sí recogía el especialista en la obra de Aranguren, Feliciano Blázquez, en su clasificación, bajo el título de «Etapa el retorno». Se podrían distinguir, por tanto, estas cuatro grandes etapas, partiendo siempre del momento de su primera publicación: 1) de 1945 a 1955; es decir, desde la publicación de su primer libro hasta su nombramiento como catedrático de Universidad; 2) de 1955 a 1965; son los años de acción universitaria que terminan con su expulsión de la Universidad, junto con los también entonces catedráticos Enrique Tierno Galván y Agustín García Calvo; 3) de 1965 hasta 1976; etapa que transcurre en el exilio académico; y 4) de 1976 hasta la actualidad; sobre todo, son años de acción moral realizada ahora sobre el cuerpo social a través de los medios de comunicación.

El mismo Aranguren ha reconocido haber realizado una múltiple función a lo largo de su vida, que yo considero acertado dividir en: acción católica, acción universitaria, acción moral y acción social. Pues, a mi juicio, esta cuádruple acción transcurre sucesivamente a través de las cuatro etapas mencionadas. En la primera etapa parte de un catolicismo tradicional, contrarreformista, que

somete a revisión, tratando de acercar a los católicos un modo secular y no confesional de instalación en el mundo. En la segunda etapa sus investigaciones tienen un tono más académico sí, pero muy influyente en la sociedad y, principalmente, pasa a estudiar en profundidad la ética y la moral en sentido amplio con vistas a un público prioritariamente universitario. En la tercera etapa, consciente de la desdichada situación política y social que sufría España, se sintió en la obligación de pasar de las reflexiones teóricas al compromiso moral concreto. Se produce lo que denominaré «segundo rejuvenecimiento» por el estrecho contacto que tuvo, por aquel entonces, con la juventud. Por último, en la cuarta etapa, consecuente con su papel de intelectual, se erige en «conciencia crítica de la sociedad»; ya no se dirige a un tipo de lector específico, sino al público en general, a través de aquellos medios de comunicación social que tienen una incidencia más directa sobre el gran público: el artículo periodístico y la conferencia. Cabe decir, teniendo en cuenta estas cuatro etapas, que la obra de Aranguren tiende hacia la secularización, por ser precisamente ésta el sentir objetivo de la época actual.

Siguiendo a H. Carpintero, se puede sostener que Aranguren perfila su propia figura personal a través de tres instancias de diferente orden: un ejemplo, un lugar y un problema. El ejemplo es Xabier Zubiri; el lugar, la cátedra universitaria; el problema, la clarificación de dos realidades muchas veces confundidas entre sí: la religión y la moral. Me detendré a examinar brevemente estas tres instancias caracterizadoras.

En cuanto al influjo de Zubiri, si cabe hablar de la existencia de un núcleo intelectual dependiente estrechamente del pensamiento de Xabier Zubiri, J.L. Aranguren será uno de sus más destacados representantes. El magisterio de Zubiri influyó principalmente sobre él en dos sentidos: el filosófico (es notable su explícita dependencia respecto de la metafísica de aquél) y el religioso. Zubiri encarnaba la realización de una religiosidad intelectual que se distanciaba de la religiosidad patética propia del luteranismo. Concebía al hombre como un ser constitutivamente abierto a la realidad, en la que de hecho encuentra su fundamento. En su opinión, el ejercicio de la inteligencia nos posibilita buscar a Dios hasta encontrarlo a través de la realidad. Tal ejercicio en la medida en que se logra, instala al hombre en la verdad, sabiendo que vivir en la verdad es ya filosofía. Esta profunda imbricación entre filosofía y religiosidad fue lo que atrajo a Aranguren, preocupado por dar contenido a su proyecto inicial de ilustración católica. El pensamiento más científico y filosófico, más sólido y actual, orientado hacia la meta de la divinidad, es lo que la enseñanza de Zubiri representaba para Aranguren. Si sus iniciales inquietudes le condujeron al orsismo, posteriormente éstas encontrarán fortalecimiento y apoyo en la obra de Zubiri.

La segunda instancia es la cátedra universitaria. Es en 1955 cuando consigue la cátedra de *Ética y Sociología* de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid. H. Carpintero escribe en *Cinco aventuras españolas*: «En el marco de la Universidad, Aranguren perfila su proyecto intelectual y personal en una doble línea: por un lado, como teórico especializado en cuestiones éticas, capaz de desarrollarlas con rigor académico; por otro, como moralista, hombre firmemente asentado en su tiempo y preocupado por la vida concreta que le rodea, a la que pretende servir de conciencia o espejo revelador de aciertos y, sobre todo, de torpezas y errores.»

En cuanto a la tercera instancia, Aranguren trató de disipar el equívoco de confundir la moral con la religión. La atribución a la religión de juicios morales, nacidos de concepciones parciales, discutibles e históricas; conducía, según Aranguren, a una deformadora comprensión del cristianismo, y de Dios mismo, a la medida de las convicciones y usos de la sociedad, o de sus grupos predominantes. También por el lado de la moral era forzoso devolver diaphanidad a la relación con la religión. H. Carpintero escribe sobre ello en su libro *Cinco aventuras españolas*: «Frente a una religiosidad inerte, otra más crítica y depurada; frente a un catolicismo ligado a fórmulas culturales pretéritas, una defensa del carácter grandioso, sobrenatural, de su mensaje religioso, imposible de encerrar en silogismos, formas literarias o artísticas determinadas, abierto por el contrario a multitud de expresiones, de tradiciones históricas, de razas y de sistemas filosóficos.»

Por consiguiente a la hora de adentrarse en el estudio del Profesor abulense, resulta necesario enmarcar, siquiera sea sumariamente, su extensa y rica obra objetiva en su biografía personal. Toda filosofía aparece siempre inscrita en una determinada situación histórica e histórico-filosófica. Pues como nuestro autor ha escrito en la «Nota previa» a *La ética de Ortega*: «Una obra filosófica no es nunca un orbe cerrado que pueda ser estudiado haciendo abstracción de la circunstancia histórica en que ha surgido, de los sistemas que en ella han influido positivamente y aquellos otros frente a los cuales se ha levantado, así como de los esfuerzos filosóficos cumplidos paralelamente en el orden cronológico.» Es más, en su opinión, resulta imposible encerrar la vida en un archivador o fichero que determine nuestra personalidad en un entorno fijo; necesitaríamos más bien servirnos de un caleidoscopio que nos diese una imagen múltiple, cambiante y móvil. De hecho, en su libro *Sobre imagen, identidad y heterodoxia* (1982) escribiría y concluyo: «Podemos -y no podemos evitar hacerlo- hilvanar esas cambiantes imágenes de uno mismo. Pero hilvanar es sujetar provisionalmente con un hilván, y no coser. Si «cosemos» nuestra vida, le imponemos una «identidad» y despachamos así, poco reflexivamente, el problema en que ésta consiste.»



Consideraciones a propósito de la última filosofía práctica en España

Gerardo Bolado
Santander



La última filosofía práctica desde la perplejidad (A) ha quedado reducida a una filosofía moral individualista (B), en anomía, que, sin una clarificación de la cuestión de la racionalidad y del poder (C), se ha desarrollado como un sucursalismo formalista y académico (D), separada de la teoría política y de la filosofía del derecho (E), y desconectada de las necesidades de clarificación institucional, legal y moral de una sociedad en cambio como la nuestra. En este trabajo¹ insistiré en algunas consideraciones relativas al punto (E).

(A) Javier Mugüerza dictó una pauta para expresar la perplejidad en términos kantiano analíticos en su obra *Desde la perplejidad*: la razón práctica debe ser autónoma y universal; pero si es autónoma entonces no es universal, y si es universal entonces no es autónoma, e.d. la razón práctica o es autónoma o es universal. Donde hay un «o» tendría que haber un «y», de ahí la perplejidad. En la mencionada obra, lejos de proyectarse alguna vía de superación de la perplejidad, se la adopta como estado originario de la «razón práctica»: hagamos ética desde la perplejidad. La dialéctica es negativa y la razón práctica es disidente.

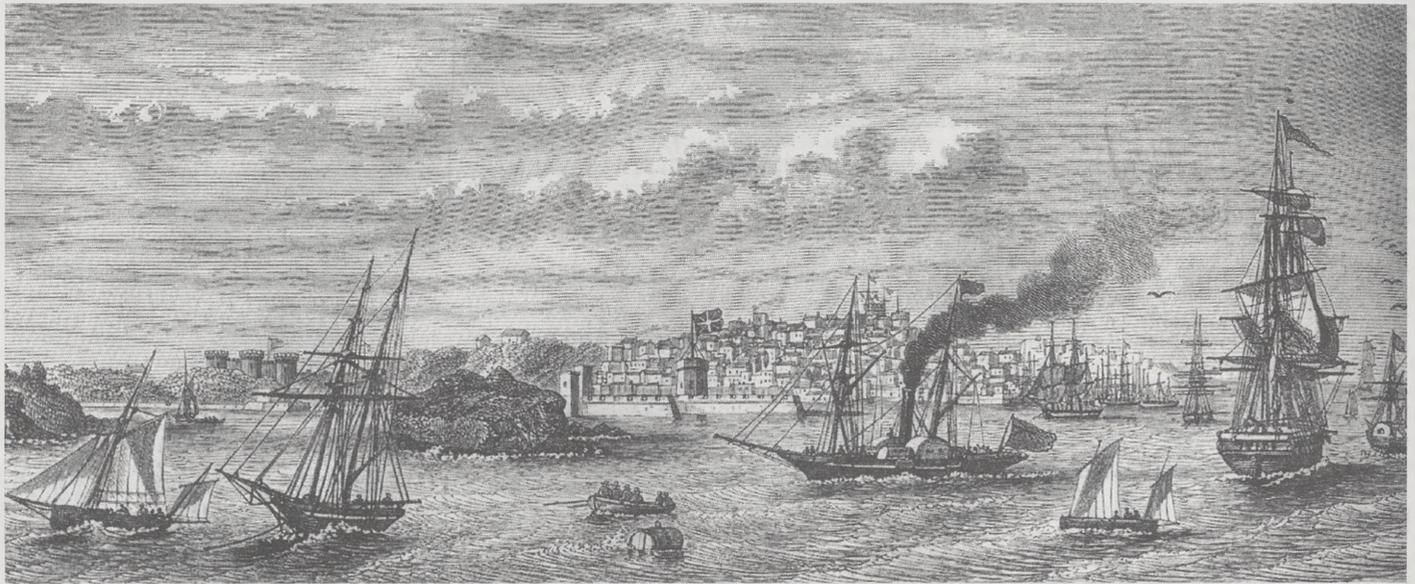
(B) Habida cuenta de que se trata de las perplejidades de la razón práctica, dentro de una perspectiva kantiana, su tratamiento había de llegar necesariamente al estudio de la filosofía jurídico política kantiana, hacer un replanteamiento del clásico binomio de la filosofía idealista «Moralität- Sittlichkeit». ¿Cómo realizar las exigencias de la conciencia moral en las costumbres, las instituciones, y las leyes?, ¿Cómo desarrollar las exigencias de la voluntad buena en el Estado justo? Sin embargo, la cuestión no ha sido desarrollado en este sentido. Más bien, se adoptó la vieja distinción replanteada por la Ética de Aranguren entre *etica docens* y *etica utens*, con distintas determinaciones, para justificar un espacio teórico y académico dedicado a los temas morales. Una cosa sería la moral vivida y otra la necesaria «reflexión» filosófica sobre aquella, cuya función se interpreta de distintas maneras según las corrientes.

Este olvido de la cuestión que relaciona a la conciencia moral con las costumbres, las instituciones y las leyes de la sociedad en que se integra, está conectado con una posición decididamente individualista, algunos de cuyos rasgos característicos serían: a. Que concentra el protago-

nismo moral en el pensamiento del individuo humano, único «sujeto ético», bien sea en línea de principio, al rechazar que pueda llegar a representar ese papel ninguna otra entidad social o política, bien sea como consecuencia de su posición metodológica, al hacer depender las concepciones morales de facultades o virtudes teóricas propias del individuo, y no tomar en consideración suficiente el modelo de racionalidad ejecutivo vigente en las sociedades occidentales; b. Que ante la necesaria fundamentación racional de esa individualidad, o bien niega esa necesidad (Camps, Ventós), bien se esfuerza por ganar claridad en la cuestión del fundamento moral (Cortina, Guisán), o bien se postula un pseudo fundamento, una voluntad egoísta e inmoral (Savater), o se vuelve a la idea cristiana de persona (C. Díaz), o bien se busca alguna concepción de sujeto libertario (Mugüerza); la carencia de fundamento hace que sus planteamientos deriven en anomía; c. Que no toma en consideración la entidad del poder emergente de la unión de individuos (en sociedad), y, en consecuencia, niegan que la moral tenga algo que ver con cualquiera de las ideas conformadoras de semejante entidad (de Estado). O moral o política, y una fórmula como «Estado ético» (un Estado de Derecho que cumpla con las exigencias morales de justicia) se analizaría como contradictoria; d. Que se tiene tal temor a que la moral venga absorbida por el derecho y las costumbres, que queda anulada la necesaria mediación moral para la constitución ética de los mismos; e. Que tienen una concepción ingenua, meramente moral, altruista de reconocimiento; incluso hasta la contradicción, como es el caso de las éticas egoístas que adoptan una concepción altruista de reconocimiento; e. Que discuten de manera insuficiente el problema de la racionalidad, lo que les lleva a otorgar una primariedad ejecutiva y una positividad a la «imaginación», o a «la razón práctica», o a la «voluntad egoísta» del individuo, que en realidad no posee.

(C) La cuestión de la racionalidad práctica, cuya clarificación requiere arriesgar una teoría, no podrá nunca ser despejada por estos autores, que renuncian de entrada a la determinación teórica, y no toman en consideración el principio económico-tecnológico, dominante en la vida económica, política y cultural (ocio y espectáculo) de nuestras sociedades. Tengo la impresión de que han pasado del primado de la acción al primado de la razón práctica, cuando no a la reducción de la filosofía a moral, y desde el dogma de la falacia naturalista han abierto un discurso de racionalidad específicamente moral, el ámbito propio de los valores decisivos en la praxis humana, no sólo frente a las ciencias y técnicas naturales, sino frente a ciencias y técnicas históricas y humanas. Cuando los poderes polí-

(1) G. Bolado, «Filosofía como moral o la conciencia desgraciada en la joven filosofía española», *Revista Agustiniiana*, n.º 112, 1996.



ticos institucionalizan en sistemas tecnológicos las ciencias y las técnicas, que los poderes económicos han instrumentalizado ya como fuerzas de producción.

Estos autores discuten el modelo de racionalidad vigente desde la escuela de Frankfurt cuestionando el imperio de la racionalidad instrumental. Ante dicha cuestión estos autores han entendido que la razón práctica empieza donde la racionalidad vigente acaba, siendo ésta una de medios y aquella una de fines o valores desde donde negar y disentir (Mugüerza); o han pensado que no cabe separar medios y fines, pero remitiendo lo moral a un campo de fenómenos irreductibles, que hace relación a lo emotivo imaginativo, al cálculo prudencial que según los medios dispone los fines, a la retórica (Camps); bien han valorado su seguridad y eficacia considerándola paradigma de acción racional y generalizable (Mosterín); bien han proyectado una utopía racional que la instrumentaliza en un modelo socialdemócrata de justicia social (Quintanilla). En relación a la racionalidad vigente, por tanto, este discurso moral, o bien pretende un ámbito propio, precisamente el de los valores (utopía vertical); o discurre paralelo aplicándose a momentos no racionalizables de la acción humana; o bien pretende utilizarla como metodología de una utopía donde el poder político rectifica en el sentido de la justicia los desequilibrios sociales producidos por su libre ejercicio (utopía horizontal).

Este pensamiento moral ha pactado consciente o inconscientemente el imperio público de la racionalidad económico-tecnológica, firmando una adaptación que se refugia en un ámbito interior contrafáctico, posición más propia del escritor comprometido que del teórico de la razón práctica. Y vistas las cosas desde el individuo, parecería que la cuestión de los valores se juega en el pensamiento de cada cual, donde parece tener una vía de solución más emotivo-imaginativa, y prudencial, que estrictamente racional.

Sin embargo, la «razón práctica» tendrá que mediar el principio económico tecnológico, propio de la racionalidad vigente, que nos guste o no domina directamente la vida económica, e indirectamente la política, e, incluso, la cultural. O bien tratar la razón práctica de manera formal y procedimental, y construir un modelo de racionalidad procedimental complementario, que de vigencia pública a las exigencias de la conciencia moral y de las diferencias éticas y culturales. Pretender construir la «razón práctica» al margen del imperio de aquella razón, refugiándose en alguna interioridad abstracta, o proyectar utopías políticas que pretendan instrumentalizarla, como si de métodos y conocimientos asépticos se tratara, son dos extremos inaceptables a la hora de discutir la cuestión de la racionalidad de las teorías morales y políticas.

(D) En estos autores la carencia de proyecto propio ha quedado cubierta por un esfuerzo de normalización y recepción, que ha llenado nuestro mercado con traducciones y comentarios académicos de autores analíticos, de la ética del discurso, o de la teoría de la justicia. Sin duda han cumplido una función académica, y hay que resaltar lo acertado, por contemporáneo, de las corrientes elegidas; pero no creo que estemos ante una adecuada recepción, sino más bien ante un sucursalismo académico y formalista. Sucursalismo, en el sentido acuñado por Ferrater Mora, en

cuanto que no hacen desarrollos propios que sean tomados en consideración por los creadores o representantes de las corrientes recibidas. Académico, en cuanto no hay una labor de adaptación a la propia realidad social, quedan sin traducción, y, en consecuencia, no han tenido repercusión en el momento ético político de nuestra sociedad. Formalista, por el carácter formal de las corrientes recibidas.

(E) Esta Filosofía moral se ha desarrollado al lado de la Filosofía del derecho y negando la posibilidad de una filosofía política, cuando en realidad el problema de la acción humana y su solución racional (la razón práctica) requieren el desarrollo teórico conjunto de esos tres aspectos. Cuando el desarrollo moderno de la filosofía práctica deja bien claro que el momento sociopolítico de la razón práctica requiere un tratamiento jurídico-político, porque la razón sólo puede hacerse normativa con alcance universal mediante las leyes y a través de la acción política.

1. La teoría política, que está siendo desarrollado por autores que rechazan el transfondo individualista de la filosofía práctica aludida, se quiere definir como una filosofía práctica con perfil propio (por lo específico de sus problemas y de su función constructiva y crítica, de su método y bibliografía) entre la filosofía moral y la filosofía del derecho. Todavía la separación institucional no es profunda, por lo reciente de su establecimiento, pero sí hay una creciente especialización bibliográfica y una voluntad decidida por consolidarla -en autores como José Rubio Carracedo, y, sobre todo, F. Vallespín- que está supliendo la falta de justificación teórica y metodológica suficientes en las obras de esos autores que he consultado.

José Rubio Carracedo, en su obra *Paradigmas de la Política*, constata el renacimiento de la filosofía política, con un número importante de autores y obras, principalmente en torno a la obra de J. Rawls y de J. Habermas. La Filosofía política no se dejaría reducir a ciencia política, porque la validez normativa no se identifica con la validez fáctica, y presentaría perfiles propios frente a la Filosofía moral y a la Filosofía del Derecho. Para ello distingue entre obligación jurídica y obligación política, objeto de la Filosofía política, e intenta definir el paradigma del Estado legítimo. Pues todavía no se dispone de una serie de tesis comunes, aceptadas por los principales autores que trabajan en ese campo, suficientes para definir un campo teórico.

Según el paradigma del Estado legítimo a la Filosofía política actual le incumbiría la tarea inacabable de debatir la mayor o menor plausibilidad normativa de los modelos democráticos alternativos, el desarrollo y discusión del Estado legítimo: constitucional, legitimado por consenso, autorizado por la ley, enmarcado por la Ética, con talante general legitimista, con división de poderes y primado del legislativo, con valores supremos (autonomía en la comunidad, justicia procedimental, libertad e igualdad conciliadas), régimen democrático, sociedad civil emancipada.

Fernando Vallespín en su obra *Nuevas teorías del Contrato social: J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanan*, que es una reconstrucción de una tesis leída en la facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, entiende por Filosofía política una teoría normativa de la sociedad y la política ajustada a nuestro tiempo. Esa teoría normativa no sería una dis-

ciplina académica, en filosofía o en políticas, sino una investigación para dar sentido y cierre moral a las ciencias sociales: «La vuelta a la teoría política lo que propugna es precisamente eso, suscitar el replanteamiento de tales (nuestras) premisas normativas». Postula el establecimiento de una ciencia política en su sentido aristotélico de «ciencia maestra», de síntesis de filosofía moral y social, como actividad que no solo abarca y «explica» todas las ciencias de la sociedad, sino que las dota de cierto «orden» y «sentido», encauzándolas hacia fines y metas susceptibles de posibilitar o, cuando menos, de intentar hacer posible, la «vida buena». De lo que se trataría en el fondo es de hacer que el «sentido» deje de ser un «recurso más y más escaso cada vez»².

En *La Historia de la teoría política*, obra coordinada por él y publicada por Alianza en vi volúmenes (entre 1990 y 1995), entiende por teoría y filosofía política un tratamiento de la vida política que integre los aspectos empíricos, normativos e históricos. Acepta de la UNESCO, sin hacer cuestión teórica de ello, que la teoría política es una área de conocimiento independiente dentro del curriculum universitario, como subdivisión específica dentro de la rúbrica general de Filosofía o Teoría política. Su pretensión de «recomponer la historia de la teoría política desde el momento de reflexión actual» se ve obligada a hacer de cajón de sastre.

En esta historia de la teoría política se intenta incorporar una historia de las ideas políticas en España y en Hispano-américa. Sin entrar en una valoración de las colaboraciones particulares, se trata de un intento con un alcance limitado, al menos por dos motivos: por el predominio total de la perspectiva del historiador, sobre la perspectiva del historiador de las teorías jurídico políticas; por una inadecuada distribución de los temas y períodos históricos. Piénsese que en el siglo XVI-XVII no se habla de nuestra aportación al iusnaturalismo y al Derecho Internacional, y se incluyen dos trabajos con la perspectiva del historiador, uno dedicado a Saavedra Fajardo y otro a la conquista; el siglo XIX se cubre con un trabajo dedicado a la historia del socialismo de 1835 a 1936, y con uno dedicado al pensamiento conservador español en el siglo XIX: de Cádiz a la Restauración (aunque encontremos algunas referencias en el trabajo de Elorza dedicado a la Ilustración, y en el trabajo de Menéndez Alzamora a la Generación del 14). No es una historia de teorías, ni logra una reconstrucción histórica adecuada y ponderada. Más bien se queda en la incorporación de una serie de trabajos, entre los cuales se cuenta el ya mencionado de Antonio Elorza, y uno de Elías Díaz dedicado al Régimen del General Franco.

2. La escisión entre Filosofía moral y Filosofía del derecho es teórica y metodológica, institucional y profunda en el tiempo. De facto hay un reparto de papeles. Juristas de formación se ocupan de la Filosofía del Derecho, de la razón práctica en lo que se refiere al momento social de la justicia, en relación a las leyes y las costumbres determinantes de la vida económica y política. Los filósofos de formación quedan reducidos a filósofos morales en el tratamiento de la razón práctica, es decir se ocupan de ésta en lo que tiene que ver con la vida de los individuos, lo que en las sociedades actuales significa ocuparse del tema de la felicidad individual. La cuestión del Estado y las Leyes es competencia de los filósofos del Derecho, siendo competencia del filósofo el tema de las virtudes ciudadanas, o, si es el caso, la afirmación de los individuos y los grupos frente a los excesos del Estado y las Leyes. Este desgarramiento institucional de la razón práctica es uno de los factores más a tener en cuenta al explicar el individualismo, en el sentido por mí criticado. Es como si esa escisión institucional hubiera sido interiorizada por esa generación de filósofos morales en su actitud visceral de negación del momento jurídico político, y de afirmación del liberalismo y la disidencia. Se sitúan en una línea ahistórica y cosmopolita, sin mostrar ningún interés teórico por el sistema económico y político de la sociedad de que viven. Es como si la deformación profesional de los filósofos en materia de razón práctica fuese la negación del momento jurídico político, cuando el avance de la modernidad ha ido imponiendo a éste como único sustituto ante la progresiva e ineludible pérdida del momento ético político.

Hasta el siglo XIX la Facultad de Filosofía o Artes era una facultad menor, preparatoria para las facultades mayores, entre ellas la de Leyes. En ella se estudiaba una Filosofía moral aristotélica escolástica ordenada al estudio del Derecho. La introducción de la filosofía jurídico política de la Ilustración, a través de una materia dedicada al derecho racional, antecedente de la Filosofía del Derecho, se hizo directamente en la Facultad de derecho, sin conexión con la Facultad de Filosofía. La forma de Estado

y la Administración, instituciones, leyes y costumbres eran cosa de juristas, no de filósofos.

El origen de la Filosofía del Derecho en España no está vinculado a particulares desarrollos de la filosofía neoescolástica en la facultad de filosofía, ni tampoco a la introducción (ya proyectada por Mayans) del Derecho natural y de gentes en el siglo XVIII, sino a una recepción de filosofía idealista por parte de un jurista convencido del entronque ético del Derecho, precisamente en el momento de reforma de las facultades en que surge la Facultad de Filosofía: Sanz del Río. El padre del krausismo español, entonces profesor de la naciente Facultad de Filosofía, fue el promotor y sería el primer profesor de Filosofía del Derecho en España, para lo cual afronta la recepción del idealista alemán Krause. El krausismo tiene en su núcleo el origen y la génesis de la Filosofía del Derecho, tendente a mantener el punto de vista armónico de lo universal en la constitución de las instituciones, las leyes y las costumbres en nuestra sociedad. Ciertamente, el iusnaturalismo neoescolástico predominará en la docencia de esa materia y en las publicaciones en el siglo XIX, y tendrá una amplia representación en el siglo XX.

El predominio del positivismo y los éxitos de las investigaciones de las ciencias histórico sociales pronto dejaron relegada la primera Filosofía del Derecho krausista entre los restos de idealismo, e hicieron inclinarse el Derecho público del lado de ciencias positivas como la Economía, la Sociología, &c. La Filosofía del Derecho quedó dentro de las Facultades de Derecho, sin atención en las Facultades de Filosofía, y desarrollada por juristas de formación. Los filósofos del Derecho que forman parte de la historia de esa materia en España, sean de inspiración idealista, utilitarista, o iusnaturalista neoescolástica, siempre han mantenido y siguen manteniendo la tensión ética de la filosofía práctica, el punto de vista axiológico específico a la hora de ordenar normativamente lo positivo, sin reducir la ley al producto de una técnica de análisis de la experiencia sociohistórica en el sentido de lo meramente efectivo³.

Aunque en la actualidad hay un área de trabajo conjunto entre Filosofía ético-política y la Filosofía del Derecho, y hay buenas relaciones personales entre los juristas y los filósofos que se dedican a esas materias, lo cierto es que existe la fractura institucional y la desconexión de los desarrollos teórico metodológicos entre unos y otros. Desde el ámbito de la Filosofía del Derecho tiende a verse la Ética como una reflexión filosófica sobre la obligación moral, que hace relación a la conciencia del individuo humano sin consideración del momento de las instituciones, las leyes y las costumbres. En los filósofos morales se echaría de menos, junto a una falta de formación jurídica, una adecuada comprensión del momento jurídico político esencial al desarrollo social del vivir humano. Lejos de encontrarse una figura filosófica que con su teoría conecte la Filosofía con el Derecho, como en el caso de Ortega y Gasset con Luis Recaséns Siches, nos encontramos ante autores que no tienen ninguna teoría que ofrecer, o que no incorporan sus recepciones académicas de teorías de otros filósofos europeos o americanos.

II. Con el restablecimiento de la Democracia y la incorporación al Mercado Europeo se han venido produciendo cambios radicales en España, acompañados de un desarraigamiento de la vida ciudadana. En una sociedad tradicional como la nuestra, donde la vida moral y cívica de los individuos y las instituciones disponía de raíces políticas y religiosas, semejante desarraigamiento había de traer consigo un inevitable vacío ético. Entre nosotros se hace necesaria una Filosofía práctica integradora que, más allá de la mera moral, contribuya teórica y críticamente a construir las instituciones y leyes de un Estado social y democrático de Derecho. Además, las leyes están teniendo entre nosotros una función pedagógica, de constitución de costumbres y actitudes, que sólo podrán cumplir si tiene vitalidad la Filosofía del Derecho, la conexión de la Filosofía con el Derecho.

La necesidad de los tiempos está imponiendo la exigencia de un trabajo conjunto entre la experiencia política, la técnica jurídica y la ideación filosófica, y esto tanto en el ámbito de la enseñanza como en los de la investigación y la creación. La filosofía práctica tiene que fundar y edificar las formas jurídico políticas justas para los nuevos poderes sociales surgidos de la elaboración económica tecnológica de las fuerzas naturales. El punto de vista moral habrá de proyectarse a través del Derecho y las instituciones en una labor de configuración e integración social justa.

(2) F. Vallespín, *Nuevas teorías del contrato social: J. Rawls, R. Nozick, J. Buchanan*, 1985, pág. 32.

(3) Guido Fassó, *Historia de la Filosofía del Derecho. Siglos XIX y XX*, (Apéndice del Pr. Lórcia Navarrete), 1988.



José Ferrater Mora en Chile: filosofía y exilio

Julio Ortega Villalobos
San Fernando de Henares

«De aquella época, arrancaron muchas cosas que fructificaron luego. Mi residencia en Chile fue una etapa significativa y significativa de mi obra, y una además, que recuerdo con particular cariño.»

José Ferrater Mora¹



La producción filosófica de José Ferrater Mora durante su estancia en Chile, entre los años 1941 y 1947, es casi desconocida en la historia de la filosofía española y americana. Su caso, sin embargo, no constituye una excepción dentro de la diáspora cultural que provocó la guerra civil. Medio siglo después todavía no existe un estudio sobre su paso por aquel país Iberoamericano y, en especial, de la filosofía que cultivó. Sólo el trabajo realizado por Carlos Bascuñán y Sol Serrano, *La idea de América en los exiliados españoles en Chile*², se ocupa brevemente del tema. Por otro lado, además de la ignorancia existente sobre esta etapa de su vida, prevalece también la idea de que la calidad de su obra no es relevante. La aseveración, sin duda, es grave. Durante su estancia escribió un total de once libros y más de sesenta artículos y ensayos. Siendo los más conocidos *El sentido de la muerte*³ y la segunda edición del *Diccionario de Filosofía*⁴. En suma, más de dos mil páginas.

1. Exilio en Chile

La guerra civil española, según José Ricardo Morales, dramaturgo y exiliado que llegó a Chile a bordo del *Winnipeg*, obligó dramáticamente al bando republicano a optar por una de estas tres alternativas: 1) estar enterrado; 2) permanecer aterrado o 3) vivir

desterrado⁵. José Ferrater Mora optó por la tercera opción... nada más acabar la guerra, el año 1939, pasó a Francia, cruzando los Pirineos. Se va a vivir unos meses a París, con Renée, su mujer, a quien había conocido cuando estuvo de traductor y guía de los extranjeros que visitaban el frente republicano del Este. Luego se marchó a La Habana, Cuba, donde permaneció hasta 1941. Durante su permanencia impartió varios cursos y dictó conferencias en las principales instituciones culturales como la Universidad de La Habana, Club Liceo, Instituto Hispano-Cubano de Cultura, Colegio Libre de La Habana, El Ateneo, entre otros. Los problemas de salud (nunca logró adaptarse al clima insular), el escaso ambiente cultural y, en especial, los serios problemas económicos que padeció, afectaron seriamente su estancia y su vida.

Su viaje a Chile, en 1941, se gestó a través de Alfonso Rodríguez Aldave, marido de María Zambrano y ex secretario de la embajada de España en Chile, que le propuso en La Habana trasladarse a Chile. Le entregó unas cartas de recomendación para que se las diese a conocidos e influyentes directores de periódicos chilenos con el propósito de buscarle una ocupación profesional de acuerdo a su valía intelectual.

Ferrater optó por viajar a Chile porque, además de un motivo económico, el país andino le interesaba cultural, social y políticamente. Le atraía ante todo el sistema democrático:

Chile, se diferenciaba del resto de los países Iberoamericanos por su tradición democrática. El Frente Popular, la reacción del gobierno chileno oponiéndose al alzamiento militar de Franco, la postura ante la guerra civil española, la traída de exiliados en el barco *Winnipeg* por mediación de Pablo Neruda, &c., evidenciaban la madurez constitucional de que gozaba⁶.

Su imagen sobre la cultura chilena era positiva. A pesar de la distancia geográfica que existe con Europa, afirmará que «Chile era uno de los países más desarrollados, culturalmente, de América»⁷. Conoce

(1) Carta de José Ferrater Mora dirigida al autor del presente trabajo, fechada el 4 de diciembre de 1986.

(2) Carlos Bascuñán y Sol Serrano, *La idea de América en los exiliados españoles en Chile*, Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile 1986.

(3) José Ferrater Mora, *El sentido de la muerte*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1947.

(4) Id. *Diccionario de Filosofía*, 2.ª ed., Atlante, México 1944.

(5) José Ricardo Morales: «José Ferrater Mora y su obra literaria». Conferencia ofrecida en el Encuentro Homenaje a la memoria de José Ferrater Mora, en los Cursos de Verano 1991 de la Universidad Complutense de Madrid, San Lorenzo del Escorial, julio de 1991.

(6) Julio Ortega Villalobos, «Entrevista con José Ferrater Mora sobre su estancia en Chile», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, diciembre de 1992, pág. 89.

(7) *Ibid.*, pág. 88.

a Juan Gómez Millas, rector de la Universidad de Chile, la más importante del país, que le invitó a colaborar en la restructuración de los planes de estudios. Se relacionó con Jorge Millas, uno de los pensadores más notables que ha tenido Chile y a quien le hizo una crítica de su libro *La idea de la individualidad*, a través de un artículo que tituló *Sobre un libro de filosofía*, publicado en la revista *Atenea*, el año 1943. También se relaciona con Enrique Molina, destacado filósofo y rector de la Universidad de Concepción. Gracias a él, pudo publicar en la revista *Atenea*, donde también escribieron otros pensadores e intelectuales españoles como María Zambrano, Augusto Pescador, Francisco Alvarez González y Eleazar Huerta.

Colaboró activamente en la editorial *Cruz del Sur*, fundada en 1942, junto a intelectuales españoles en el exilio: Arturo Soria, José Ricardo Morales, Mauricio Amster y algunos escritores chilenos como José Santos Vera, Manuel Rojas, Mariano Latorre, Pedro Prado, Ricardo Latchman y Juvencio Valle. Desde una misma perspectiva histórica y cultural marcada por el desgarramiento de la guerra civil y del exilio, estudian y potencian los temas que afectan a España, América y a sus propios intereses culturales. Frente a otras empresas editoriales llevadas a cabo por los exiliados españoles en tierras americanas, se diferenciará por la visión humanista que irradiaba. Su director era Arturo Soria, y estaba estructurada en doce colecciones. Ferrater dirigió dos colecciones: *Razón de Vida y Tierra Firme*, que según sus objetivos

Se propone destacar del pensamiento universal de todas las épocas, aquellas obras en las que se defienden esas cosas frágiles que están constantemente zozobrando y que en nuestros días bracean desesperadamente para no hundirse: el respeto a la verdad, la tolerancia humana, la libertad de la persona...⁸

En calidad de profesor, impartió clases en la Universidad de Chile, Universidad Técnica Santa María, Universidad de Concepción y Universidad Católica, de Santiago. En la primera se hizo cargo de las asignaturas de filosofía moderna y lógica. También dictó cursos y conferencias en la Sociedad de Amigos del Arte, Sociedad de Escritores de Chile, Sociedad Pro-Arte de Viña del Mar, Centro Catalán, y otras instituciones destacadas. Por otro lado, algunos profesores chilenos, especialistas en lógica, como Manuel Atria Ramírez, sostienen que Ferrater fue uno de los pioneros a la hora de introducir la lógica simbólica en Chile. Con anterioridad a él, sólo se conocía y estudiaba la lógica aristotélica. Su contribución fue decisiva en el desarrollo y conocimiento de la lógica formal.

A pesar de estar a gusto en Chile, el exilio, el sentirse desterrado, determinará su vida y sus preocupaciones intelectuales. La nostalgia y el destierro prevalecen durante su estancia, sobre todo en su primera etapa. Por eso su obra, la filosofía que cultiva, tiene la complejidad propia de un exiliado. La nostalgia surge como consecuencia de lo que había perdido, lo que había dejado, tornándose en vacío. Su libro *España y Europa*⁹, publicado en 1942, será el mejor testimonio donde se refleja la añoranza y el desgarramiento por la pérdida de la tierra abandonada. *Las formas de la vida catalana* (1944), *Unamuno: bosquejo de una filosofía* (1944), *Cuestiones españolas* (1945), *La ironía, la muerte y la admiración* (1946), y algunos artículos y ensayos, revelan igualmente, su conciencia de extrañamiento, de extrañeza.

A raíz de lo anterior, sus intereses filosóficos sufrirán un cambio significativo. Su preocupación por la filosofía de la historia, que conservará de sus años en Barcelona, dará paso a una filosofía más antropológica y existencial. Su filosofía se convierte en la propia encarnación de su vida.

Ferrater, formado en la llamada Escuela de Barcelona, en sus comienzos su pensamiento y su filosofía estarán determinados por los temas que afectan a la cultura y a la sociedad de su tiempo, es la época de esplendor de la filosofía de la historia. En esta etapa, 1932-1936, recordemos que su preocupación principal girará en torno a la filosofía española, la reinterpretación del ser y del destino de Cataluña, de España y de Europa, y asimismo de las diversas naturalezas de la experiencia vital. La influencia de Joaquín Xirau, Jaume Serra Hunter, del ambiente cultural que se respiraba por aquellos años, así como la herencia de Una-

munio, Ortega y Gasset y D'Ors, en su pensamiento era evidente. Así, por ejemplo, en el prefacio de su libro *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, señala:

No se trata, simplemente, de la elección de «tres maestros»: Unamuno, Ortega y Ors son para mí, además de esto, ejemplos vivos de tres actitudes fundamentales del espíritu de Occidente. De estas actitudes, Unamuno representa, casi hasta la exasperación, el momento que podríamos llamar provisionalmente del «alma»; Ors representa el momento de la «forma»; Ortega el de la «conciencia».¹⁰

Es, pues, la guerra civil, que él prefería llamar «la sinrazón de las contiendas inciviles»¹¹, junto con el exilio, lo que provocará un paulatino alejamiento de los temas que cultivaba en Barcelona. Sus inquietudes y reflexiones filosóficas ya no serán las mismas.

2. Producción filosófica

La producción filosófica de Ferrater Mora durante su estancia en Chile va a estar marcada por la filosofía de principios de siglo, los temas universales y, en mayor medida, por su propia circunstancia y biografía. Los libros *España y Europa*, *Cuestiones españolas*¹², y el ensayo *Introducción al tema iberoamericano*¹³, que reflejan sus años de formación en la Escuela de Barcelona y el sentimiento de desgarramiento que padece por su condición de exiliado, son una buena muestra. Por otro lado, resulta curioso comprobar el lenguaje y el estilo que utiliza, así como los temas que le interesan. Por ello no es de extrañar que en la Confesión preliminar de sus *Obras Selectas*¹⁴, refiriéndose a los contenidos y al estilo que cultiva durante estos años, se sienta intimidado al volver a leerlos.

Mientras Chile redefinía su devenir histórico y social, como consecuencia de los avatares de la segunda guerra mundial, del surgimiento de un sindicalismo y una clase obrera cada vez más influyente, de la experiencia política del Frente Popular que llevó a la presidencia del país a Pedro Aguirre Cerda, José Ferrater Mora no será ajeno a estos acontecimientos y se esforzará en encontrar las claves de la identidad y del destino de Iberoamérica.

En su *Introducción al tema iberoamericano*, publicado en 1947, queda patente su interés por aclarar que la identidad y el destino de Iberoamérica es una magna cuestión, una labor que, en primer lugar implica redefinir unos términos geográficos y lingüísticos. ¿Cómo podemos establecer una similitud con lo europeo si en el mejor de los casos su vinculación es con España que representa sólo un fragmento de la realidad europea? Incluso llega a decir que ni siquiera podemos sostener, «en el rigor de los términos, que España sea estrictamente europea»¹⁵. La influencia de Miguel de Unamuno es patente.

La publicación de los libros *España y Europa* (1942) y *Cuestiones españolas* (1945), constituyen su esfuerzo más significativo por reencontrar el papel y el destino que debe asumir España frente a Europa e Iberoamérica, como a su propia naturaleza histórica.

Cualquier referencia a España e Iberoamérica refleja la dimensión humana más auténtica, los sentimientos y el verdadero sentido de la vida. Lo europeo, en cambio, representa la esencia, la razón y el mecanicismo. Por eso no es de extrañar que lo hispánico se interese por el hombre como persona y lo europeo por el realismo más objetivista. Son dos modos de vida diferentes, marcados por un interés distinto.

España e Iberoamérica, en cambio, están unidos no sólo por la historia y la lengua, sino también por el mutuo interés que manifiestan por el hombre como persona. Esto queda patente en Ferrater Mora cuando señala en la *Introducción al tema iberoamericano* que,

Si miramos a vuelo de pájaro el ancho continente iberoamericano y prescindimos de sus múltiples diferencias internas, reparare-

(10) Id. *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Losada, Buenos Aires 1944, prefacio.

(11) Id. *Obras Selectas*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1967, vol. I, pág. 234.

(12) Id. *Cuestiones españolas*, El Colegio de México, México 1945.

(13) Id. «Introducción al tema iberoamericano», en Eduardo Hamuy, *Dos ensayos americanos: América ibera, continente en penumbras*, Misión de la Universidad Americana, Santiago de Chile 1947.

(14) Id. *Obras Selectas*, op. cit., pág. 11.

(15) Id. «Introducción al tema iberoamericano», op. cit., pág. 11.

(8) Editorial Cruz del Sur, Colección Tierra Firme, prólogo. Santiago de Chile 1942.

(9) José Ferrater Mora, *España y Europa*, Cruz del Sur, Santiago de Chile 1942.

mos, a poco que ahondemos en su constitución, que esta misma orientación hacia la persona (que sería la característica distintiva más radical de España), es lo que forma la parte tal vez más substancial de su entraña.¹⁶

América, por tanto, necesariamente debe enmarcarse dentro del contexto ibérico, ya que no es indígena ni europea, sino hispánica. En este sentido, un claro ejemplo de sus ideas podemos advertir en *Cuestiones Españolas*, cuando afirma que el desafío más importante que deben asumir los españoles para superar su

... provinciano vivir, es colaborar, sin menoscabo de su pertenencia a Europa, al fortalecimiento y pulimiento de ese mundo hispánico que se extiende por todas las tierras de Iberoamérica. Este es el sentido de su misión y la más alta gesta posible de su historia.¹⁷

El propósito de Ferrater a diferencia del discurso franquista de aquellos años, es sensiblemente distinto. A él no le interesa recuperar un pasado imperial, ni concebir una dominación cultural española sobre América, como tampoco hablar de cruzadas religiosas y de empresas de conquista. España e Iberoamérica no son antagonistas, pues comparten una misma condición, la de iberoamericanos o hispánicos, que les diferencia a su vez de otras idiosincrasias existentes en Occidente.

Su pensamiento sobre la conveniencia de aceptar lo hispánico como un modo de vida compartido por peninsulares y americanos, con independencia de su nacionalidad, se fundamenta en su interpretación de España, en lo hispánico, que nada tiene que ver con barreras espacio-temporales, sino más bien con carencia de límites culturales. En su libro *España y Europa*, su pensamiento no deja lugar a dudas cuando manifiesta:

La ausencia de límites, no sólo geográficos, más también culturales, hace, pues, de España, si queremos llevar las cosas a un extremo, algo que se parece muchísimo a esa entidad celestial y eterna de que Miguel de Unamuno nos ha hablado, que a realidad histórica. Tal vez sería aquí donde podríamos encontrar la razón de que, pese a las mismas realidades históricas violentamente impuestas en el curso de su vida, España haya podido dar origen en América no a un conjunto de colonias, sino a un enjambre de naciones. En realidad, el que sea auténticamente español no puede sentir la pérdida de América como la desintegración de un imperio, como un desastre, sino como un parto. Y el parto no se mide por su dolor, sino por su fecundidad, aunque esta fecundidad represente dar origen a seres independientes y separados, como lo es inevitablemente todo hijo.¹⁸

España, por tanto, no tiene porqué sentirse la guardiana de Iberoamérica, ni siquiera la «madre patria», como reiteradamente se repite. Su verdadera misión no es ésa, sino hacer a los demás partícipe de sus principios y de su ser, esto es, la defensa y el florecimiento del humanismo.

Cataluña tampoco va a estar ausente en la producción filosófica de Ferrater durante su estancia en Chile. Fue uno de los primeros exiliados que reflexionó sobre «el ser de los catalanes». La huella del destierro se refleja fielmente en las meditaciones acerca de su tierra de origen que no están exentas de melancolía y a veces de un costumbrismo romántico de lo que fue y podría haber sido su porvenir histórico. Es probable que su vinculación con los exiliados españoles en Chile, como Arturo Soria, José Ricardo Morales, Antonio Rodríguez Romera, Vicente Salas Viu, Leopoldo Castedo, y en especial los exiliados catalanes Joan Oliver (Pere Quart), Javier Benguerel, Domènec Guansè, Francesc Trabal, José Salamo, Antoni Pi, José M. Casasses, Celestí Morlaus, C.A. Jordana, entre otros, repercuta en el cultivo de su filosofía. En la capital del país andino todos ellos frecuentaban el Centre Català, la Agrupación Patriótica, el Centro Republicano, donde a través de las tertulias y el recuerdo de España, compartían un destino común.

La revista *Germanor*, que se publicó desde el 1º de septiembre de 1912 hasta el 30 de diciembre de 1951, se constituye en la manifestación más significativa de la literatura catalana del exilio en Chile. En los años anteriores a la II República y al estallido de la guerra civil



de 1936, tendrá un marcado acento reivindicativo del acervo cultural catalán y del importante papel que podían cumplir los emigrantes catalanes en tierras americanas. A partir del año 1939, con la llegada de los exiliados, los contenidos y el tono serán diferentes. El control gradual que los exiliados irán ejerciendo sobre la revista se manifestará en su preocupación política, la defensa y el destino de Cataluña, y la situación de los propios exiliados. La mayoría son ensayos históricos, literarios, cuentos y poemas, que con frecuencia se mezclan con artículos políticos que expresan el desgarramiento del destierro. En ella colaboraron todos los exiliados importantes. Otra publicaciones, revistas y boletines que merecen destacarse son *Senyera*, *L'Emigrant*, *Catalunya*, *Clar i Català*, *Butlletí Informatiu del Centre Català de Santiago de Xile*, *Front*, *Retorn*, *Vencerem*, *Montaña*, &c. De igual modo fundaron una editorial que llamaron *El Pi de les Tres Branques*. Emitieron programas radiofónicos, como *l'Hora Catalana* y *Per Catalunya*. Cabe agregar por último, como muestra inequívoca de la presencia catalana en la cultura chilena que, desde el año 1942, los escritores catalanes son acogidos por los intelectuales chilenos en su P.E.N. Club, lo que permitirá la creación de una sección catalana autónoma y, posteriormente, una institución conjunta como lo fue el Instituto Chileno-Catalán de Cultura, constituido el 20 de agosto de 1945. Su presidenta de honor fue Margarita Xirgú.

En el plano político, fundaron y tuvieron representación los principales partidos que existían en Cataluña, como por ejemplo, Esquerra Republicana de Cataluña, Partido Socialista Catalán, Frente Nacional, P.S.U. de Cataluña y el Frente Nacional Catalán.

La unidad de intereses llevada a cabo por los exiliados catalanes en Chile no significa, sin embargo, mantener ideas y criterios comunes. Cada uno de ellos tenía una interpretación propia de las circunstancias vividas que afectarían decisivamente a sus reflexiones relativas al pasado, presente y futuro de Cataluña y España. El caso de Ferrater Mora es ilustrativo en este sentido. Su desmarcamiento es evidente cuando intenta redefinir lo que él llama «condicionales contrafácticos», esto es, interrogarse por el destino de Cataluña, sobre sus posibilidades y frustraciones históricas, al señalar que, a pesar de todo lo que se dice y se siente, no son preguntas tan relevantes como parecen, pues sólo revelan una cierta insatisfacción referida a la propia realidad.

En la vida -advierde- no se trata de si las cosas 'debían' o 'no debían' haber sucedido como sucedieron; se trata de saber lo que se puede hacer o no hacer en vista de lo que efectivamente sucedió. En la vida y en la historia, los hechos cuentan. La historia no es simplemente la realización de ciertas posibilidades, o el truncamiento de otras, sino que es la realidad misma, algo así como la pura actualidad que se va

(16) *Ibid.*, pág. 12.

(17) *Id. Cuestiones españolas, op. cit.*, págs. 59-60.

(18) *Id. España y Europa, op. cit.*, págs. 49-50.

desarrollando -sin 'posibles' que amortigüen el choque- de acto en acto.¹⁹

Ferrater apuesta por la historia porque para él no es sólo una ventana al mundo, o la apertura a ciertas posibilidades, sino porque constituye la única y legítima realidad capaz de configurar y dar sentido a los pueblos. Que en el caso español nos permite establecer relaciones y diferencias entre Cataluña y el resto de España a través de su grado de desarrollo y continuidad, que no están exentas de polémica y complejidad. Más que hablar de separación o identificación, es conveniente utilizar el vocablo «diferencias». De igual modo, la historia sirve para superar la «enfermedad del pasado», es decir, el estéril esfuerzo de redefinir el destino histórico de los pueblos españoles por medio de hipotéticos cambios que por una u otra razón no sucedieron.

En su ensayo *Las formas de la vida catalana*, señala que tres estilos de vida humana colectiva han influido sobre la existencia de Cataluña: la hispánica, la europea y la mediterránea. Las tres han sentido en alguna ocasión a los Países catalanes como parte integrantes de su propia existencia. No es de extrañar entonces que Cataluña haya sido considerada hispánica por los hispanos, europea por los europeos y mediterránea por las zonas cercanas al noreste de la península ibérica. Esto permite, indica Ferrater, que los catalanes vivan en una situación de prolongación y de confluencia, ya que

... el vivir catalán es simple combinación más o menos afortunada de diversas formas de vida, y que una vez averiguado en qué consisten éstas podría descansadamente deducirse aquélla.²⁰

Otro aspecto meritorio de su ensayo radica en el esfuerzo por configurar la idea de Cataluña a través de cuatro constantes que se darían en la idiosincrasia del pueblo catalán: la continuidad, el seny, la mesura y la ironía.

El libro más importante que escribió José Ferrater Mora en Chile fue *El sentido de la muerte*, publicado el año 1947. En esta obra podemos ya advertir una demarcación de la filosofía de la historia, el tema de España, lo hispánico e Iberoamérica. Es, sin duda, el punto de arranque de un tipo de filosofía distinta, que yo llamo antropológico-existencial. Su interés por la naturaleza biológica y finita del hombre, su estar en el mundo como realidad natural y sujeto humano, así lo evidencian.

Su libro es interesante e innovador. Recrea las distintas naturalezas de la muerte a través de una gran variedad de imágenes, que son irreducibles las unas a las otras, así como sus interpretaciones filosóficas. Después de la notable introducción y el final del capítulo inicial, en la que propone una ontología general de la realidad, Ferrater estudia sucesivamente la muerte en la naturaleza inorgánica, en la naturaleza orgánica y en la humanidad. Sus conocimientos biológicos son abundante y sugerentes. Las experiencias de la muerte ajena, que describe a partir de tres vivencias personales (la muerte de su abuela materna, la de un soldado anónimo en la guerra civil española, y la de las víctimas civiles de un bombardeo), le llevan a expresar que

Al aparecer la muerte queda elevado a testigo, a mártir, no sólo aquel que testimonia, sinceramente o no, ante una causa, sino todo el que fallece.²¹

La muerte personal, por su parte, aporta a nuestra vida el único sello definitivo de autenticidad, su carácter intransferible, que permite desarrollar la creatividad y la inteligencia. Desde este punto de vista, es legítimo, por tanto, tener en cuenta el presentimiento de los artistas y poetas. Sólo adoptando expresamente una filosofía de la persona, negando una filosofía del ser, el hombre deja de ser, no es, sino que deviene, es decir, se convierte en un proyecto. La filosofía de la historia se hace presente una vez más en la obra de Ferrater, pero en esta ocasión cargada de simbolismo ontológico. Su partida de Chile, coincidirá con la renovación de sus intereses filosóficos.

(19) Id. *Obras Selectas*, Reflexiones sobre Cataluña, op. cit., págs. 276-277.

(20) Id. *Las formas de la vida catalana*, Ediciones de la Agrupación Patriótica Catalana, Santiago de Chile, 1944, pág. 16.

(21) Id. *El sentido de la muerte*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1947, pág. 247.

φñ

Proyecto Filosofía en español



Proyecto Filosofía en Español

Filosofía & Administración
España

ORDEN de 14 de abril de 1939 aprobando los Cuestionarios de Enseñanza Media (Boletín Oficial del Estado de 8 de mayo de 1939, Suplemento al número 128)

Cuestionario de Filosofía

PRIMER CURSO. Temas de Introducción a la Filosofía

a) **Lógica I.** La Filosofía y las Ciencias particulares. (Enumeración y objeto de las principales disciplinas filosóficas, así de aquellas que no son incluidas en el plan del Bachillerato, como la Cosmología y la Teodicea. Nociones introductorias acerca de la relación de la Filosofía con las ciencias particulares).

II. La simple aprehensión. (El concepto; su división; oposición de conceptos. El término. La definición y la división. Los predicables y predicamentos).

III. El juicio. (El juicio y la proposición. División de las proposiciones. Proposiciones modales. La suposición de los términos en la proposición. La oposición, conversión y equivalencia de las proposiciones).

IV. El raciocinio deductivo. (Raciocinio y argumentación. El silogismo: leyes, figuras y modos. Clases del silogismo).

V. La inducción. (Los problemas de la generalización de la experiencia. Inducción completa e incompleta, suficiente e insuficiente).

VI. Los sofismas. (Sofismas de nombre y de cosa).

VII. La demostración, los principios demostrativos y la ciencia. (Demostración *quod propter quid*, a priori a posteriori. Las proposiciones inmediatas o principios demostrativos evidentes por sí. La ciencia: subalternación y clasificación).

b) Psicología

VIII. La Psicología y sus métodos.

IX. La sensibilidad: sentidos externos. (División de los sentidos en internos y externos. Localización y objeto de los sentidos externos. Sensación y percepción. Relación entre el estímulo y la sensación: ley de Weber-Fechner).

X. La sensibilidad interna. (La conciencia sensible o sensorio común; la imaginación o fantasía; el ánimo o estimativa; la memoria sensitiva).

XI. El apetito. (Noción general del apetito y clasificación del apetito sensible. Las pasiones o emociones. La potencia locomotriz).

XII. El intelecto en sí y en relación a su objeto. (El intelecto como potencia anorgánica. Objeto primario del intelecto en estado de unión con el cuerpo. Diferenciación entre la imagen y la idea. Conocimiento intelectual directo y reflejo).

XIII. La voluntad. (La voluntad como potencia anorgánica. La propiedad de la voluntad o libre albedrío. Libertad de ejercicio y de especificación. Influxo de la voluntad en las demás potencias del alma).

XIV. El alma humana. (Su origen, modo de su unión con el cuerpo y atributos: sustancialidad, simplicidad e inmutabilidad).

c) Ética

XV. El conocimiento moral.

XVI. La ley moral: obligación y sanción.

XVII. La conciencia moral.

SEGUNDO CURSO. Temas de Teoría del conocimiento y Ontología

a) Teoría del conocimiento.

I. El conocimiento y sus diversas formas. (Esencia del conocimiento. La inmaterialidad como raíz del conocimiento. Conocimiento sensible e intelectual. Conocimiento y verdad).

II. La verdad y la certeza. (La verdad y el juicio. La certeza y sus clases. La opinión y la duda).

III. Posibilidad del conocimiento. (El escepticismo universal y particular: relativismo y pragmatismo. Capacidad de la mente humana para legitimar la certeza).

IV. Modos de llegar a la certeza y problema del método. (La duda real y la duda ficticia o metódica. Papel de las proposiciones evidentes por sí y origen de su evidencia en el ser).

V. El origen del conocimiento. (Empirismo, racionalismo, criticismo, intelectualismo).

VI. La trascendencia del conocimiento. (Idealismo y realismo).

VII. Causas y criterios de la certeza. (Principales criterios de verdad. La evidencia de credibilidad y la evidencia de verdad. Veracidad de las potencias cognitivas y evidencia objetiva).

<http://www.uniovi.es/~filesp>



La raíz humanista del pensamiento español

Francisco José Martín
Siena



La presente comunicación pretende ser la descripción de un marco teórico capaz de proponerse (y de sumarse a los válidos intentos ya habidos en este campo) como eficaz contribución metodológica para el estudio del pensamiento hispánico. Se trata de ver éste como parte integrante de un proceso y de un modo de hacer y de entender la filosofía distinto del que han venido marcando las corrientes predominantes del pensamiento en la historia de la filosofía. Para ello nos vamos a servir del camino que ha dejado abierto la interpretación del humanismo desarrollada por el filósofo italiano Ernesto Grassi¹.

La historia de la filosofía no es un desarrollo unitario, aunque muchas veces sus exposiciones tiendan a hacémoslo creer, sino que presenta una serie de modelos o formas del pensamiento que se han ido afianzando históricamente².

(1) Ernesto Grassi (Milán 1902-Munich 1991), alumno de Piero Martinetti, amplió estudios en Francia, bajo la guía de Blondel, y después en Alemania, con Heidegger. bajo cuya dirección y estímulo permanecería un buen número de años. Su vida académica se desarrolla por entero en las universidades alemanas: impartió su magisterio en Berlín y en Munich, en cuya universidad llegó a ser director del importante Instituto de Estudios Humanísticos y Filosóficos. El carácter específico y, a veces, un poco contracorriente de su obra, unido a su condición de «extranjero» en la lengua en la que por circunstancias académicas se veía obligado a publicar, ha dado lugar a la dispersión en que se encuentran sus publicaciones, repartidas entre el alemán y el inglés -de reciente es el empeño italiano de ofrecer la obra de Grassi en su lengua materna. Damos a continuación una breve lista de sus principales obras (cuando ello ha sido posible, directamente en su traducción castellana): *Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*, Schauberg, Colonia 1970; *Humanismo y marxismo. Crítica de la independización de la ciencia* (1973), Gredos, Madrid 1977; *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Athenäum, Königstein/Ts. 1979; *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, The Pennsylvania State University, 1980; *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton, Nueva York 1983; *La metáfora inaudita*, Aesthetica, Palermo 1990; *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, Peter Lang, Nueva York 1990; *La filosofía del humanismo* (1986), Anthropos, Barcelona 1993.

(2) A este propósito -y teniendo presente que el objeto que nos reúne en estas Jornadas es el hispanismo filosófico- no estaría de más recordar las brillantes páginas en las que Ortega desarrolla su concepción de la constitución histórica de la filosofía, cfr. cap. X («Origen histórico de la ocupación filosófica») de su *Origen y epílogo de la filosofía*. Pocas páginas atrás había definido la *historicidad* como el carácter constitutivo del ser humano: «La historicidad parece traer consigo que toda cosa propiamente humana nace un buen día y muere otro. Nada propiamente humano si es algo real y, por tanto, concreto, puede ser permanente», *op. cit.*, *Obras completas*, vol. IX, Alianza Editorial/Revista de Occidente, Madrid 1983, pág. 396.

Esto mismo, vuelto del revés, tiene otra lectura no menos interesante: históricamente, formas o modelos del pensar han sido sometidos y abandonados en la periferia de ese gran edificio que ha sido siempre la filosofía imperante³. (No se construye, claro está, ningún imperio desde la tolerancia y el respeto, sino, más bien, desde la imposición y el sometimiento).

Esta filosofía dominante, hija del racionalismo cartesiano y del idealismo alemán, ha manifestado, con arrogancia excesiva en ocasiones, que el mundo hispánico carecía de filosofía, o que adolecía de un desarrollo de la misma que se pudiera equiparar al de las naciones germánicas, francesas o anglosajonas -en el mejor de los casos, se llegaba a afirmar que nuestra filosofía era deficiente y estaba por debajo de los grandes desarrollos europeos.

Disponemos ya, hoy día, de todo un largo camino, ensayado con más o menos acierto, de estudios que se contraponen a estas voces y a cuyo través se ha ido perfilando algo que viene llamándose la *especificidad del pensar hispánico* (pueden verse, entre otros, los trabajos de J. Gaos, G. Fraile, A. Guy, J.L. Abellán, J.L. Gómez-Martínez, A. Heredia). Decía Foucault que la historia tiende a dejar oír sólo la voz de los vencedores; ahora bien, una historiografía que de verdad quiera serlo tiene que dar cuenta también de las corrientes del pensamiento que no han logrado el predominio, o que habiéndolo logrado durante algún tiempo han sido, después, vencidas y sepultadas. La especificidad del pensar hispánico tiene, sin duda, varios aspectos que, de vez en vez, han ido saliendo a la luz a medida que se ha ido desarrollando y/o consolidando esta disciplina que aquí nos reúne (hispanismo filosófico): alternancia entre períodos de aislamiento y comunicación, permanente insolidaridad con el pasado y existencia de una decadencia española, a lo que hay que añadir la configuración católica de la realidad española⁴. Estos caracteres, siendo externos al pensar, repercuten en él dotándolo de una propia singularidad o especificidad; es decir que, desde esta comprensión del fenómeno, resulta que la *especificidad* del pensar hispánico procede de elementos externos al propio pensar.

Sin restar valor de verdad a esta línea de investigación que se apoya en la fortuna que ha tenido en la cultura española contemporánea la his-

(3) En la misma línea trazada por la nota anterior, María Zambrano representa un buen ejemplo de ese interés hermenéutico en rescatar los saberes históricamente vencidos; a este propósito se revela fundamental su lectura/interpretación del «mito de la caverna» que atraviesa de principio a fin su libro *Filosofía y poesía*, FCE, Madrid 1987 -véase también el cap. I de *Pensamiento y poesía en la vida española*, Endymion, Madrid 1987.

(4) Cfr. J.L. Abellán, «El problema de los caracteres de la filosofía española», *Historia crítica del pensamiento español*, vol. I, Espasa Calpe, Madrid 1979, págs. 106-148.

toria de las mentalidades, me voy a referir seguidamente a otro respecto o carácter del pensamiento español, que es, en este caso, interno al mismo pensar, es decir, que su especificidad no procede de fuera, sino que tiene que ver con un modo de principiar el ejercicio del pensamiento, con un modo de afrontar el conocimiento de lo real. Este carácter es, creo, la *conformación humanista* del pensamiento español.

El humanismo tuvo su momento de gloria en las cortes italianas renacentistas; pero a su auge sucedió un lento declino y una progresiva pérdida de influencia en la cultura europea. Sus propias características, acaso, le hacían poco apto para *imperar*. El racionalismo cartesiano y la razón físico-matemática fueron, poco a poco, ocupando las zonas de poder del pensamiento -pero recuérdese con cuánto ahínco y afán Giovanbattista Vico, verdadera síntesis del humanismo, atacaba a los cartesianos. La marcha que iba a tomar posteriormente la filosofía (predominio de la metafísica, ciencia rigurosa del pensamiento a la búsqueda de leyes o principios inmutables, sistematicidad de la exposición y método deductivo) acabaría alejando la corriente humanista del seno del filósofo. Humanismo iba a ser sinónimo de erudición y de sabiduría clásica, y se iba a circunscribir su dominio a las artes literarias y al estudio de las lenguas. Las interpretaciones tradicionales que del humanismo se han dado en nuestro siglo (Cassirer, Kristeller, Garin⁵) insisten exclusivamente en el reconocimiento de su valor histórico y cultural, pero niegan al humanismo -o no la valoran suficientemente- una decisiva significación filosófica. El humanismo se reduce, en estas interpretaciones, a una nueva valoración del hombre en toda su entereza, como el intento de comprenderlo *en* su mundo, que no es el de la escolástica sino el de la naturaleza y la historia; se concibe, por tanto, como una antropología que implica problemas particulares de carácter epistemológico. El alcance filosófico del humanismo queda reducido a la recuperación y al repensamiento de Platón y Aristóteles -recuperando al primero y liberando al segundo de las incrustaciones que había depositado en sus textos la escolástica. Desde estas *perspectivas*, el humanismo sería algo así como un movimiento cultural de transición, un puente entre la Edad Media y la Edad Moderna, entre la escolástica y el racionalismo.

La obra de Ernesto Grassi, a través de un minucioso estudio de la bibliografía humanista, con un verdadero comportamiento humanista hacia sus textos (es decir, en diálogo con ellos, dejando que sean los textos los que muestren su verdad), ha puesto de manifiesto que las interpretaciones tradicionales del humanismo tienden a rechazar o silenciar problemas de primerísimo interés filosófico, tales como el de la relación entre *res* y *verba*, el de la importancia filosófica de la poesía o el del valor de la retórica. Y sin embargo, son precisamente estos problemas los que van a conducir a Grassi a afirmar con extrema rotundidad el verdadero alcance y el significado principalmente filosófico del humanismo. Para Grassi, el problema central del humanismo no es el hombre, sino la cuestión del *contexto originario*, el horizonte o apertura en que comparecen el hombre y su mundo. Pero la cosa más sorprendente que descubre Grassi es que el pensamiento humanista no trata estos problemas mediante una confrontación lógico-especulativa con la metafísica tradicional, sino que lo lleva a cabo en términos de análisis e interpretaciones del lenguaje -y en modo especial del lenguaje poético.

El problema del lenguaje hace surgir la cuestión fundamental de la relación entre palabra y objeto, entre *verbum* y *res*. Pero además, permite que empiece a abrirse camino la idea de que sólo en la palabra y por medio de la palabra (*verbum*) la cosa (*res*) revela su auténtico significado. Para Grassi el «problema» que se afronta desde el humanismo es de índole radicalmente diversa del que afrontaba tradicionalmente la filosofía (griega o escolástica que fuese): el humanismo ya no se interroga por la relación lógica entre cosa y pensamiento, o por la verdad lógica de los enunciados filosóficos, sino por el histórico comparecer de la cosa *en* y *por* el lenguaje. El lenguaje filosófico no se entiende ya, con los humanistas, como



lenguaje racional, sino como lenguaje en el cual y por el cual se produce un «esclarecimiento» (*Lichtung*). En vez del problema de la verdad lógica como adecuación (*adaequatio*), hay que considerar el problema del «emerger» y del «aparecer»; en vez del problema de la *ratio* y del método deductivo, el humanismo se cuestiona por la estructura del *ingenium* -problema que llegará a ser el argumento principal del pensamiento barroco desarrollado por Gracián, Tesauro, Pellegrini o el mismo Vico. Y éste es el problema del «des-cubrimiento» o del «des-velamiento» de lo real.

Hay, como puede notarse, una clara influencia heideggeriana en la terminología -y no sólo- de Grassi⁶. Pero más allá de este hecho, lo cierto es que la interpretación grassiana del humanismo, la atenta y minuciosa lectura del mismo, nos revela una auténtica *revolución copernicana* en el plano filosófico: precisamente allí donde las interpretaciones tradicionales no habían sabido ver más que formas de renacimiento y desarrollo de la antigüedad clásica, Grassi nos desvela la auténtica subversión del orden del filosofar que se produce en el seno del humanismo -y todo ello por partir de la atención principal al lenguaje y colocar las palabras en un lugar preeminente del ejercicio del pensamiento. «Los humanistas señalan que no es la razón, sino el ingenio, la facultad inventiva del hombre. Gracias al ingenio somos capaces de remediar incesantemente el desorden y el vacío significativo, creando los nuevos mundos exigidos por las múltiples necesidades o situaciones históricas. Fueron Vives y Gracián quienes, adelantándose a Vico, precisaron el alcance filosófico del ingenio, del lenguaje y del pensamiento ingeniosos y de su función cognoscitiva, retórica, literaria y moral. Descubriendo las relaciones de semejanza entre las cosas, el hombre ingenioso hace concepto agudo y sutil de aquella realidad nueva que no puede ser deducida racionalmente. En este sentido el lenguaje propio, la imagen y la metáfora no afloran de un pensamiento abstracto, sino que son el presupuesto inevitable de todo discurso que pretenda representar plásticamente el devenir del ser que nos envuelve.»⁷

Basten estas palabras como apretado resumen de las tesis de Grassi sobre el humanismo. A parte del valor filosófico y hermenéutico que en sí misma encierra, esta interpretación abre una vía metodológica de estu-

(5) E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Florencia 1935; *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, La Nuova Italia, Florencia 1967; *Storia della filosofia moderna*, vol. 1, Einaudi, Turín 1952. P.O. Kristeller, *La tradizione classica nel pensiero rinascimentale*, La Nuova Italia, Florencia 1965; *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, La Nuova Italia, Florencia 1978; *Otto pensatori del Rinascimento italiano*, Ricciardi, Nápoles 1970. E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari 1952; *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Bari 1954; *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Florencia 1961; *La cultura del Rinascimento*, Laterza, Bari 1967; *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Nistri-Lischi, Pisa 1970. Para un breve pero sustancioso repaso crítico de estas interpretaciones «clásicas» del Renacimiento, véase E. Grassi, «El rechazo del significado filosófico del humanismo», *La filosofía del humanismo*, op. cit., págs. 19-25.

(6) Téngase presente que Grassi estudió bajo la dirección de Heidegger -al que siguió en su traslado de Marburgo a Friburgo-durante más de diez años. Como dato curioso hay que recordar que fue el propio Grassi el editor de *Brief über den Humanismus* en 1947, al filo de la cual y en contraposición a la misma Grassi desarrollaría y aquilataría eficazmente sus propias ideas sobre el humanismo y la tradición latina del pensamiento.

(7) E. Hidalgo-Serna, «Grassi y la primacía de la palabra en el humanismo», prólogo a E. Grassi, *La filosofía del humanismo*, Anthropos, Barcelona 1993, pág. ix. Hidalgo-Serna, alumno y colaborador de Grassi durante más de una veintena, es quien más decididamente ha recogido su herencia; de él merecen ser destacados los siguientes escritos: *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*, Anthropos, Barcelona 1993; *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J.L. Vives*, Guerrini e Associati, Milán 1992; «Per una revisione del concettismo spagnolo», *Studi di Estetica*, 8/9, Bologna 1986; «Thomasius, König y la raíz del gusto en la Ilustración alemana», *La Ilustración en España y Alemania*, R. Mate y F. Niewöhner (coords.), Anthropos, Barcelona 1989. A Emilio Hidalgo-Serna, maestro y amigo, y al recuerdo de los días transcurridos en Nápoles, se quiere dedicar este humilde trabajo.

dio que, en el caso del pensamiento hispánico, viene a dar solidez y a fundamentar un camino ya iniciado a través del estudio de las relaciones entre nuestra filosofía y nuestra literatura. Ahora bien, estas relaciones no se explicarían ya, por ejemplo, desde un posible *conflicto* personal de determinados autores (un Ortega, por ejemplo, que se debate entre una férrea voluntad de estilo y un ansia de profundidad y de sistematicidad germánicas) o como una relación interna e inherente a la metodología subyacente a la *historia de las ideas*, sino que se explicarían como la continuación de la tradición humanista del pensamiento. Desde la perspectiva humanista, las relaciones entre la filosofía y la literatura, entre el pensamiento y el estilo, no son objeto de un nuevo interés de la filosofía, sino que son relaciones internas e inherentes al mismo ejercicio filosófico. La insistencia de los humanistas en quererse llamar retóricos no hay que entenderla como si éstos considerasen su propia labor como distinta de la filosofía o como no-filosófica; se trataba, más bien, de tomar distancia *contra* el modo escolástico de concebir la filosofía y, a la vez, de afirmar un nuevo modo de entender el ejercicio de la filosofía: el que empieza su reflexión precisamente por el lenguaje, por la retórica.

Pese a la condena platónica de la poesía (*República*, x, 595a-608b), y pese a las más severas condenas que en nuestra modernidad sufrieron las *humanae litterae* del estricto racionalismo cartesiano y del horizonte abierto por éste, filosofía y literatura no pueden seguir considerándose como si fueran compartimentos estancos y separados: el lenguaje en el que se expresa el pensamiento no es un simple medio o instrumento del pensar, sino que es parte integrante de la misma experiencia del pensamiento. La *forma* del pensamiento no es adorno o accesorio, sino que es filosóficamente significativa. Ahora bien, para un adecuado estudio del pensamiento hispánico como continuación de la tradición humanista debemos proveernos de las categorías de análisis adecuadas. Confiar, como se ha hecho, en las viejas categorías de la metafísica o de la ciencia modernas nos ha llevado a la *condena del pensamiento hispánico* de que hablábamos al principio de este trabajo; y es que analizar algo con categorías inapropiadas puede iluminar algún aspecto pero suele ocultar lo esencial de ese algo que se quiere analizar -y ello porque las categorías de análisis no operan en absoluto, sino sólo en base al dominio para el que han sido creadas. Determinados juicios sobre la cultura hispánica (el cuestionamiento, por ejemplo, de la existencia de un Renacimiento español) hubieran debido servirnos para desvelar las insuficiencias de las categorías con las que se analizaba el pensamiento hispánico; no se puede -porque es metodológicamente ilegítimo- extraer las categorías de análisis de un determinado proceso o forma del pensamiento para después enjuiciar y valorar con ellas otros procesos o formas del pensamiento ajenas a las mismas. Creo que, en nuestro caso, tenemos que mirar hacia la tradición humanista para extraer las categorías de análisis más adecuadas y capaces de iluminar algunas zonas oscuras de nuestro pensar hispánico; volver los ojos al *ingenio*, a la *agudeza*, a la *metáfora*, etc.: elementos éstos todos brillantemente desarrollados por Vico o por Gracián, elementos todos potentísimos a la hora de dar cuenta de la experiencia del pensamiento que parte de la *preeminencia de la palabra*. Es decir, categorías capaces de corresponder a la inescindibilidad entre pensamiento y estilo -recuérdese que Ortega definía la metáfora como un instrumento del conocimiento («Las dos grandes metáforas»). Leyendo a Ortega, a Gracián, a Jovellanos o Feijoo, cobra de nuevo sentido aquella sentencia de los humanistas según la cual la filosofía debe empezar precisamente por la retórica, es decir, por el lenguaje, por el bien hablar o escribir.

La exigencia filológica de los humanistas no es, pues, como hemos visto, un prurito disciplinar, sino pura y simple necesidad filosófica: a su través se desvela el carácter histórico del hombre, su consustancial *historicidad*, los lazos que mantienen viva su relación con el pasado -lazos que, por un lado, le conectan con el pasado, y, por otro, le distinguen de él. La exigencia filológica del humanismo no se agota en la necesidad de descubrir los textos antiguos y de restituirles en su forma auténtica, sino que comporta sobre todo la necesidad de alcanzar/liberar su auténtico significado. Por otro lado, la atención que prestaban los humanistas al *sermo communis* iba a resultar decisiva para que su valoración de la historia no quedara aislada, sino que conectara con los ideales pedagógicos de una cultura al servicio de la vida. En este sentido, el *Oráculo manual* de Gracián, por ejemplo, no está constituido por reglas de moral provisional (Descartes) válidas sólo en espera de que se funde metódicamente la ciencia que habrá de establecer la frontera y el límite precisos y ciertos del comportamiento humano, sino que se trata de un modo humanista de afrontar el dominio de la ética: no desde la ciencia, sino desde la agudeza y el ingenio.

φñ

Proyecto Filosofía en español



Instrucciones metodológicas

a) Orientación fundamental.

El marco pedagógico donde el Estado español quiere ver encuadradas las disciplinas filosóficas es, en cierta medida, tan amplio y tan múltiple como puedan serlo las diversas direcciones y tendencias introducidas en la enseñanza por la habilidad y apéndice de los señores Profesores de esta materia. La índole de la Filosofía no puede cristalizarse en moldes hechos de antemano, cuya aceptación debía imponerse desde la cátedra a los alumnos, o a su vez desde la magistratura del Estado a los señores Catedráticos. Esto sería tanto como venir a matar el germen de espontaneidad que la admiración de las cosas debe suscitar en el hombre para convertirle en filósofo. Acorotar los límites del horizonte a la especulación filosófica sería incapacitar de antemano a los jóvenes mentes para sentir estraneza ante lo desconocido e impedirles esa mirada inquieta dirigida a la totalidad de las cosas y al seguimiento de sus causas, que es la característica más neta de la vocación por la filosofía.

Esto no obsta para que el Estado español, de principios hondamente arraigados en la tradición viviente de nuestra Patria, aspire a recabar para sí la dirección más general y, por así decir, suprema que deben seguir los estudios de esta importantísima parte de la Enseñanza Media española. Y esto no apelando a ninguna suerte de arbitrariedad, en la que sin duda caerían los que dejasen en nombre del liberalismo sin dirección ni rumbo la espontaneidad del pensar filosófico sino en virtud de una opción sólidamente enlazada a la evidencia universal de la razón y a la autoridad y consejo de la Iglesia Católica.

Es evidente que ninguna postura filosófica podrá satisfacer las aspiraciones docentes del nuevo Estado, si no posee suficiente poder asimilador para recoger en el seno de una doctrina sólida y firme todo lo que de positivo se ha dicho en el mundo acerca de las cosas. Aquí podemos recordar la célebre frase de Leibniz, cuando medita sobre lo que debía ser la *Philosophia perennis*: que los sistemas son a menudo y aun generalmente verdaderos en lo que afirman y falsos en lo que niegan. Eso, que ocurre siempre que las afirmaciones no son negaciones disfrazadas, ha posibilitado ulteriormente para calificar de filosofía perenne el sistema inspirado en los principios de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, que se abre a la verdad sin descuidar ninguno de sus aspectos, como fiel transcripción conceptual de la realidad entera. No siendo recomendable para la enseñanza el método historicista, que puebla los entendimientos juveniles de erudición sin sostén formativo, se ha pensado que sólo acudiendo a esta orientación escolástica fundamental puede conseguirse la armonía y la claridad del saber filosófico en los jóvenes.

b) El Cuestionario y las disciplinas filosóficas.

La Introducción a la Filosofía está constituida por un mínimo de temas correspondientes a Lógica, Psicología y Ética. Abren paso en ella los de Lógica, porque en su noble tradición aristotélica, ha tenido siempre esta disciplina entre sus características la de ser instrumento del saber, "órgano" del conocimiento. Y aunque hayan discutido los autores si la Lógica es necesaria para el estado imperfecto de la ciencia, como lo afirmaba en el siglo XVII nuestro Agustín, pocas excepciones hay que no estén de acuerdo en que al menos es imprescindible para el estado perfecto, al que ya deben aspirar los alumnos de la Enseñanza Media a partir del quinto año de sus estudios secundarios.

Nadie pondrá en duda el carácter formativo de la Lógica, ni la importancia que se da a sus ejercicios prácticos en estas Instrucciones. Los alumnos que se enfrenten con ella por primera vez, lo harán después de haberse formado contacto durante los años anteriores con la realidad que constituye el objeto de las demás ciencias. Al encontrarse ahora con una que tiene por objeto formal el mismo acto de la razón, con el que aprendieron y demostraron sus conocimientos anteriores, se darán cuenta de la extraordinaria importancia que ha de revestir una disciplina que al tratar del curso del entendimiento se extenderá como éste a todo lo real y lo posible, y que ordenando la razón y sus conceptos ordenará todos los actos que procedan de ella: esto es, todo lo específicamente humano.

Alguna vez quiso desterrarse la Lógica de los estudios filosóficos del Bachillerato, por juzgar, los que así la entendían, que esta disciplina se reduciría a exponer el contenido de los métodos de cada una de las ciencias particulares, cosa que ya se hacía en el preámbulo de cada una de ellas y a lo largo del curso de sus argumentos. Pero en realidad el contenido de la Lógica es mucho más extenso que el de una pura metodología, que su última instancia sería sólo una parte de la Lógica, con su mismo carácter de ciencia independiente, ya que siempre será verdadera aquella palabra de Aristóteles en el libro segundo de su *Metafísica*: "es absurdo buscar a la vez la ciencia y el modo que le conviene".

Pero también hay que salir al paso de la objeción opuesta, de los que dan tan imprescindible importancia a esta disciplina que postulan su inserción desde el primer año del Bachillerato. El nuevo plan de la Enseñanza Media se ha precavido también contra el error de este otro extremo, estimando que por muy importante que sea la Lógica, su objeto no es fácilmente aprehensible por los adolescentes antes de llegar a la madurez del quinto año de sus estudios medios. El carácter de la Lógica, arte o ciencia directiva del propio acto de la razón, que ella dirige mediante la ordenación de los conceptos objetivos, requiere para su estudio una reflexión del intelecto sobre sí mismo y sobre sus operaciones y el producto de éstas, -las relaciones de razón-, para cuya inteligencia no se encuentran capacitados por lo general los niños, cuyo conocimiento, como el humano entero, comienza por el ente real y extrínseco a que tiene nuestra inteligencia directamente por medio de los sentidos. "Si el desarrollo primitivo, dice Balmes, en esto de acuerdo con la gran tradición aristotélica, fuese por reflexión, la fuerza reflexiva sería grande, y, sin embargo, no sucede así, son muy pocos los hombres dotados de esta fuerza, y en la mayor parte es poco menos que nula. Los que llegan a tenerla la adquieren con asiduo trabajo, y no sin haberse violentado mucho para pasar del conocimiento directo al reflejo". (Filosofía fundamental, L. I., Cap. 3, número 18).

Como se verá por la lectura de los temas de Psicología, los problemas referentes a la "Psicología experimental" no ocupan un lugar especial. Se ha estimado que la práctica de los experimentos psicológicos de laboratorio, muy valiosa para el desarrollo empírico de esta ciencia, tiende, en cambio, a desorientar a los alumnos del Bachillerato, y en vez de proporcionarles bases de ulteriores especulaciones, les distrae con hechos que no saben interpretar debidamente, apartándolos así de lo más importante y formativo.

En el estudio de los temas de Ética se cuidará de dar una visión que exceda siempre el carácter normativo de que pudiera revestirse la disciplina moral, y que en definitiva deba estar basada en un recto carácter especulativo.

<http://www.uniovi.es/~filesp>



La formación del vocabulario filosófico en el español

Francisco Javier Piquero Alvarez
Oviedo



El objeto de esta exposición es presentar, con breves rasgos, la línea de investigación que, sobre la formación de vocabulario filosófico en nuestro idioma, estamos desarrollando en Oviedo en estos últimos meses.

Hasta el momento hemos ensayado las distintas opciones metodológicas abiertas para desarrollar un

estudio de este tipo, desde la óptica de la historia de la filosofía en la que nos movemos.

Hemos decidido iniciar nuestro estudio analizando los primeros textos que se conservan escritos en romance. Es obvio que deberemos servirnos de herramientas comunes a otros acercamientos posibles a este material (el que hacen filólogos, historiadores del idioma y la literatura...), pero sin perder la perspectiva que nos anima: profundizar en el estudio de la formación de un vocabulario filosófico específico.

En un primer momento, a modo de ensayo y definición de la metodología que utilizaremos, hemos iniciado el análisis de tres de los textos más antiguos que se conservan en nuestra lengua, escritos en romance del siglo XIII: *El Libro de los Doze Sabios*, *Flores de Filosofía* y *El Libro de los Engaños*. Suelen presentarse los dos primeros como pertenecientes a un género «didáctico-moral¹»; hemos escogido el tercero con la intención de que pueda ejercer de contrapunto respecto a los anteriores, dado su carácter más cercano al género fabulístico. Es cierto que este tercer texto, siguiendo también a los hermanos Carreras y Artau, podría ser incluido también en ese género didáctico-moral, pero, de cualquier modo, las diferencias entre los dos primeros textos, *El Libro de los Doze Sabios* y *Flores*

de Filosofía, respecto de *El Libro de los Engaños*, son notables, quizá consecuencia, si damos por buena la suposición de Amador de los Ríos, de que los dos primeros son «libros de texto» compuestos para la educación de un príncipe (el futuro rey Alfonso X el Sabio), mientras que el tercero sería una traducción del árabe realizada por iniciativa del infante D. Fadrique².

Las ediciones de las tres obras que hemos utilizado son las siguientes:

- *El libro de los doze sabios o Tractado de la Nobleza y Lealtad* (1237), Edición crítica por John K. Walsh, Real Academia Española de la Lengua (Anejos del Boletín de la Real Academia Española, xxxix), Madrid 1975, 180 págs.

- *Flores de Filosofía* (siglo XIII), edición de German Knust, incluida en el libro *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de manuscritos de la Biblioteca del Escorial*, tomo xvii de los publicados por la «Sociedad de Bibliófilos Españoles», Madrid 1878 («Introducción», págs. 3-9; texto págs. 11-83).

- *El libro de los engaños* (1253), Edición de John Esten Keller, University of North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, nº 20, Chapel Hill 1959 (*revised edition*, la 1ª en 1953), xix+88 págs. Hay una edición del mismo año en Castalia, Valencia (el mismo lugar donde se imprimió de hecho la edición americana).

La elección de estas obras, responde, aparte de a la circunstancia general que les confiere su condición de primeros textos de interés filosófico en romance, a una circunstancia particular: la adquisición, por parte de la Universidad de Oviedo, de un nuevo código, hasta ahora desconocido, que contiene el *Libro de los doze sabios*³, «novedad» que obligaría, por ejemplo, a revisar la edición crítica de Walsh, y es la que nos ha movido a interesarnos por esta temática.

Hemos distinguido tres partes en nuestro estudio sobre estos textos:

Fase primera. Selección de textos, determinación de las ediciones críticas que se adoptarán y tratamiento informático de los textos:

Fase segunda. Análisis particular de cada término del vocabulario de interés filosófico seleccionado, teniendo en cuenta la época en la que es utilizado y la tradición filosófica previa.

(1) «Finalmente, en este mismo reinado de Fernando III aparecen las primeras muestras de la literatura filosófica en lengua vulgar, a imitación de los modelos orientales. Pertenecen al género didáctico-moral y están redactadas en forma sentenciosa, la más a propósito para instruir a gentes rudas en sus deberes tanto públicos como privados; por esto han sido bautizadas acertadamente con el nombre de «catecismos político-morales». Los más antiguos son el *Tratado de la Nobleza y Lealtad* y las *Flores de Filosofía*. El primero se denomina usualmente *Libro de los doce Sabios*... porque finge en su comienzo una asamblea de doce sabios, «alguno dellos grandes filósofos, e otros dellos de santa vida», convocada para redactarlo. La ficción es típicamente oriental, y el mismo origen tiene probablemente la mayoría de los materiales utilizados en el cuerpo de la obra; pero algunas ideas y expresiones netamente cristianas inducen a asignarle autor español...» Tomás y Joaquín Carreras Artau, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, tomo I, AEPG, Madrid 1939 (firmado en 1935).

(2) «... y el *Sendebár*, que a iniciativa del infante D. Fadrique, hermano de Alfonso, fue traducido en 1253, con el título de *Libro de los enganos e assayamientos de las mugeres*. Estas colecciones de cuentos y fábulas suelen exteriorizar intenciones moralizadoras, por lo cual se las puede tomar por verdaderos ejemplarios morales; y como, además, en algunas se intercalan abundantes máximas y sentencias de sabios y moralistas, resulta patente su parentesco con las obras incluidas en el género didáctico-moral». *Ibidem*, pág. 16.

(3) Gustavo Bueno Sánchez, *El código Oviedo del Libro de los doce sabios* (noticia de un «nuevo» manuscrito), *El Basilisco*, 2ª época, nº 14, Oviedo 1993, págs. 91-96.

Fase tercera. Valoración comparativa del vocabulario de interés filosófico presente en textos españoles del siglo XIII, respecto al latín y otras lenguas romances.

Dentro de este proyecto nos encontramos, en la actualidad, en la fase segunda definida. Vamos aquí a exponer brevemente el trabajo que llevamos realizado hasta el momento, y las líneas que nos proponemos seguir.

Fase primera

Los criterios de selección de estos tres textos ya han sido definidos. Podrían haberse escogido otros, y sin duda, en momentos más avanzados de nuestro estudio, deberemos incorporar al análisis nuevos textos de interés filosófico (no solo de tipo didáctico moral, sino científicos, políticos...)

Las ediciones críticas adoptadas lo fueron después de estudiar, caso por caso, cuales eran las más adecuadas en función del estado respectivo de la investigación literaria.

Los textos adoptados como base fueron trasladados a soporte informático: en dos casos mediante el teclado directo (el *Libro de los doze sabios* y *Flores de Filosofía*), en el tercero pudimos servirnos de la tecnología del reconocimiento óptico de caracteres OCR para facilitar esa conversión a un tratamiento de textos.

Para facilitar la localización ulterior de los términos se hacía necesario dividir el texto en líneas y numerarlas de forma correlativa (que posibilite la realización de concordancias). De las tres ediciones manejadas, solamente la de Keller contaba con una numeración de líneas que sirviese para nuestros propósitos (nuestra numeración de líneas se corresponde en este caso a la de Keller). Pero la edición de Walsh reinicia la numeración de sus líneas cada capítulo, y la edición de Knust no numera las líneas. Se hizo necesario renumerar las líneas de la edición de Walsh y numerar la de Knust (pues se mantuvo la partición de líneas de esta edición, así como, por supuesto, las líneas de texto de las otras dos).

Advertiremos nuestro inicial respeto escrupuloso a los modos ortográficos seguidos en cada edición (sirva como ejemplo que en *Flores de Filosofía* no se utiliza la letra «ñ», sino la «n» geminada). Más adelante nos vimos obligados a uniformar variantes ortográficas en que aparecían términos idénticos. Señalaremos también que en el texto de Walsh eliminamos la fórmula «Cap.» que antecede al título de cada capítulo y que no aparece en los manuscritos conservados.

Una vez procesados los textos, divididos en líneas y numeradas éstas, disponíamos ya de un texto base sobre el que proseguir nuestro estudio (este texto es utilizable para ulteriores ediciones e incorpora códigos que facilitan su maquetación..., en nuestro caso nos servimos de la procesador WP 5.1 para PC). Los textos íntegros pueden ser copiados vía Internet, de forma gratuita, a través del «Proyecto Filosofía en Español»⁴.

A partir del texto base pudimos ya realizar las concordancias y los índices de términos, herramienta fundamental para avanzar en nuestro trabajo. Para la realización mecánica de las concordancias de los tres textos nos servimos del programa *Conc CGP* (desarrollado por el *Summer Institute of Linguistics*), que en la versión por nosotros disponible corre en ordenadores Mac.

Una vez hecho esto teníamos a nuestra disposición los textos base, las concordancias completas y los índices de términos (ordenados de forma alfabética y según la frecuencia con la que aparece cada término). Como curiosidad ofrecemos las cifras globales de cada uno de los tres textos estudiados:

Tabla 1 / Palabras de cada texto y términos diferentes

	<i>Sabios</i>	<i>Flores</i>	<i>Engaños</i>
Palabras	11482	9563	14690
Términos	1981	1595	2081

El tipo de concordancias que hemos realizado ofrecen cada término del texto en el contexto de la frase en la que aparece, por orden alfabético y mención al número de línea (es obvio que, en algunos casos, para precisar el sentido en el que utiliza un término se hace necesario recurrir al texto).

Como ejemplo de la utilidad de las concordancias ofrecemos las correspondientes a las seis veces que a parece el término *alma* en el texto del *Libro de los doze sabios*.

71	Dios, e rruegale por tu	alma.	e por él cobrarás lo que
263	commo el cuerpo e el	alma	no son vna cosa, despues que
439	al cuerpo e á la	alma,	la tercera: que sufra pesar por
558	á su cuerpo e á su	alma.	E es marauilla cómo se puede
702	faga omne bien por su	alma,	e en esto onrra su cuerpo e su
918	Dios, e fas bien por tu	alma.	que sabes que has de finir

Estas tareas se realizaron para cada texto por separado. Posteriormente se generó un único índice de términos presentes en los tres textos, con la frecuencia de aparición respectiva (o, por supuesto, la no presencia). Este *índice Mix* constituye la última de las herramientas que ha parecido necesario construir.

Una vez concluida esta parte del trabajo, consistente en la elaboración de los elementos de estudio y herramientas de las que nos serviremos en fases posteriores, procedimos a seleccionar todos aquellos términos representativos que pudieran, con criterios muy amplios, entrar a formar parte de un **Vocabulario filosófico de la época**.

Al objeto de afinar la metodología, en un primer momento hemos limitado el análisis a una selección de estos términos, aquellos que tienen una relación directa con la especificidad de los textos analizados, es decir, su índole moral o pedagógica. Hemos dejado al margen, por ahora, el análisis de otros términos, que deberá abordarse en momentos posteriores y, necesariamente, teniendo presentes un mayor número de textos.

La razón de esta selección vino determinada por el propio carácter de los textos analizados. Hemos buscado en todo momento partir de los propios textos, evitando cualquier otro criterio anacrónico o ajeno. De aquí que esta selección inicial la hagamos consistir en dos grupos de términos, los que se refieren a virtudes y los que definen vicios. Ofrecemos dos tablas en las que figuran las frecuencias respectivas de aparición de los términos seleccionados:

Tabla 2 / Relación de las virtudes

	<i>Sabios</i>	<i>Flores</i>	<i>Engaños</i>	Total
Justicia	35	18	2	55
Lealtad	20	5	0	25
Fortaleza	22	1	0	23
Castidad	17	3	0	20
Nobleza	11	8	0	19
Templanza	17	0	0	17
Piedad	12	0	2	14
Largueza	14	0	0	14

Tabla 3 / Relación de los vicios

	<i>Sabios</i>	<i>Flores</i>	<i>Engaños</i>	Total
Avaricia/Codicia	2	16	1	19
Sañá	11	5	3	19
Soberbia	5	4	0	9
Braveza	0	8	0	8
Cobardía	3	4	0	7
Pereza	0	6	0	6

Fase segunda

En el momento presente estamos todavía trabajando en esta fase de nuestra investigación.

Una vez seleccionados los términos hemos procurado determinar el sentido en el que son utilizados en cada uno de los distintos textos, procurando distinguir los significados diferentes que pudieran adoptar. Aunque hemos tenido presentes diccionarios especializados, al observar en varios casos manifiestos anacronismos a la hora de definir los sentidos que pudieran adoptar tales términos, hemos preferido considerar cada término por separado en el contexto de las tradiciones filosóficas emparentadas con la producción literaria del siglo XII. De esta manera, en el momento presente, estamos procurando establecer la filogenia de cada una de esas ideas, a partir de su utilización anterior en otras lenguas (y en relación a las concepciones filosóficas que les pudieran afectar).

Con este objeto estamos analizando la presencia de esas ideas morales en fuentes que necesariamente pesaban en el contexto de la época: por ejemplo los textos bíblicos (fuente imprescindible en la tradición de la filosofía moral cristiana) o las *Etimologías* de San Isidoro; pero también los textos y las concordancias de las obras de Séneca, fundamentalmente las *Epístolas morales a Lucilio* (para rastrear la posible influencia del estoicismo), de Cicerón o de Aristóteles.

Fase tercera

Más adelante, quizá tenidos en consideración un número mayor de textos, procuraremos comparar la importancia relativa del vocabulario de interés filosófico definido en este período de la producción literaria en romance castellano con respecto a otros vocabularios de otras lenguas vulgares coetáneas.

No se nos escapan las dificultades que encontraremos en esta fase, pero tampoco dudamos del interés que tal análisis comparativo puede ofrecer.

(4) Proyecto Filosofía en Español. Dirección Internet: <http://www.uniovi.es/~filesp>. Correo electrónico: filespp@dana.vicest.uniovi.es



La noología de la sobrehumanación. Teoría y campos

Manuel Lizcano
Madrid

El surgimiento de la noología de la sobrehumanación: desde Anaxágoras a Zubiri



Respecto al resto de la vida terrestre, tanto caracteriza al viviente humano la dimensión lógica y racional de su inteligencia, expresada en una de las acepciones más clásicas del *logos*, el decir, el lenguaje, como su igualmente intrínseco libre espíritu. Por lo demás, la intuición del *nous*, el pensar, la intelección, en tanto que esa misma inteligencia-espíritu del hombre, hace su aparición en el temprano origen mismo del pensamiento griego, y en consecuencia, del occidental.

Es un hecho tan temprano por lo menos como el orto del propio *logos*. Sin pararnos a atar aún muchos cabos, que no dejará de haber tiempo de hacerlo, digamos ahora en breve síntesis que ese momento de la aparición del *nous* lo tengo localizado en Anaxágoras (ca 499-428 aC), a partir de su clara percepción de que el conocimiento del «ser» y del hombre exigía añadir a la reflexión sobre la materia una cierta teoría del *nous*, esto es, de la mente en su nivel profundo: del espíritu.

Una segunda recepción eminente del tema podemos fijarla, casi ocho siglos después, en el egipcio Plotino (205-270), con su especulación sobre las emanaciones o hipóstasis en que se proyectaría el Uno divino, absoluto y simplicísimo. Entre el Uno y el conjunto de la realidad humana y material se habrían producido dos emanaciones intermediarias. Una, muy próxima al Uno, sería el *Nous* o lo Inteligible. La otra, de cara a nuestro mundo real, sería el Alma del Mundo. Esta segunda recepción capital de nuestro tema que centramos en Plotino, redundante como es lógico en su propio entorno. Por lo pronto, en sus dos continuadores Porfirio (ca 232-340) y Proclo (410-485). Pero tampoco deja de remontarse al complejo pensamiento del judío helenizado Filón de Alejandría (de entre el 13 o el 25 aC a nuestro año 50, aproximadamente), contemporáneo riguroso de Jesús de Nazaret. Es de notar aquí que en este período de los tres primeros siglos de nuestra era se ha producido un hecho decisivo: la recuperación de la antigua sabiduría, que veo estrechamente conexas con la reaparición plotiniana del tema del *nous*.

La ocultación de la sabiduría antigua es una grave cuestión que preocupó seriamente a nuestro contemporáneo Giorgio Colli. El vio como la sabiduría en tanto que enseñanza oral, interpersonal, profunda, transformadora de la vida, de maestro a discípulo, se extinguía en Grecia con Platón.

Pues a esto equivalía su sustitución platónica por un saber secundario en la búsqueda de la enigmática verdad metarracional y fundamentante; esto es, la sustitución que hace Platón de la sabiduría por la filosofía. Un saber éste que siempre se detendrá en el mero umbral de aquélla, limitándose a admirarla de lejos y a especular por escrito pareceres que el pensador emite desde la distancia a su lector anónimo sin responsabilizarse con éste en nada. No obstante, hay que considerar que la sabiduría había seguido cultivándose, dentro del mismo escenario del Cercano Oriente mediterráneo, en el pensamiento judío. Por otro lado, cobra quizás su más asombrosa expresión universal en el maestro palestino Jesús de Nazaret. Y adquiere perfiles nuevos en esos tres siglos posteriores a él, hasta, modelar una idea del *Nous* sapiencial que, a través del Islam oriental y andalusí, de la cristiandad latina y del remoto asentamiento sefardí en Hispania, terminará por culminar en la mística y construcción de la Modernidad española de los siglos XVI y XVII.

Creo que puede ser oportuno puntualizar aquí un esbozo de periodización de esos grandes saltos o tiempos de crisis, a través de los cuales la aventura del libre espíritu, de la aparición, ocultamiento y reactualización sucesivos del *nous* sapiencial, ha venido rebotando hasta nuestra famosa gran crisis occidental y mundial del siglo XX. Momento primordial, en este sentido, estaría siendo el ya señalado V siglo aC de Anaxágoras. Un segundo momento, de nueva emergencia de la sabiduría en cuanto *nous*, lo vemos en el plotiniano del siglo III de nuestra era. Quizás deba subrayar en este aspecto un hecho capital, ya apuntado por nuestros medievalistas, como Cruz Hernández y Martínez Lorca: que el depósito de la cultura y la ciencia griegas, tanto al menos como a la Roma clásica, pasa íntegro después a la cultura y la ciencia islámicas. No así a la sociedad latina, y menos a la germánica, de la Europa antigua y medieval. Este hecho va a contribuir poderosamente a que la España cristiano-sefardí-andalusí, desgajada desde el principio de la restante «latinidad» europea, transfiera un riquísimo y singular haber cultural al siglo XVI español. Con lo que la Modernidad hispánica pasaría a albergar al fin contenidos espirituales contrapuestos a los de la Europa autofundamentada, marginal a toda experiencia sapiencial y mística. El tercer momento crítico en esta periodización la constituiría, pues, el tiempo del Renacimiento mudéjar-Reforma católica-Barroco indiano de nuestros siglos XVI y XVII, de la Modernidad hispánica.

Por último, la cuarta secuencia de tan radical fenómeno histórico la tendríamos en esta época en la que estamos de lleno, y que tan sólidamente han asumido, a estos efectos, Eucken y Zubiri. En 1915 es cuando Rudolf Eucken (1846-1926) con *El hombre y el mundo*, da cuerpo a la investiga-

ción básica contemporánea que funda ya de modo explícito una noología capaz de encabezar en su verdadero sentido las ciencias del hombre y de la sociedad, todavía inmaduras por su incorrecta modelización naturalista y positivista. Ante lo que también es de resaltar que para entonces ya llevaba seis años publicado, en la misma dirección, el unanimitismo *Del sentimiento trágico de la vida*. Es decir, que el gran tema perenne de la inmortalidad o *ab-solutidad* humana había vuelto a quedar sobre la mesa, justo en la pleamar del tiempo de la autofundamentación y el poder enmascarado tras el mito del Progreso, a la vez que por ciega reacción, arremetían en el otro extremo los malos vientos integristas del antimodernismo católico.

El método noológico propugnado por Eucken constituye una forma de aprehensión intelectual que penetra la profundidad del *nous*, del espíritu, comprende la vida espiritual en su íntegra totalidad y permite abrazarla enteramente, una vez logramos desprender la inteligencia de todos los modernos prejuicios naturalistas y racionalistas que ahora habitualmente la bloquean. Ya tendremos ocasión de analizar con algún detalle su obra (*El hombre y el mundo* principalmente, en «Obras escogidas», Madrid, 1957). Pero en este momento nos hemos de limitar a dejar advertido cómo Xavier Zubiri (1898-1983), superada de raíz la tradición idealista en que aún se movía el pensamiento de Eucken -junto con la conocida superación zubiriana de las tradiciones escolástica y científicista, husserliana y heideggeriana-, revisa a fondo el método racional del conocimiento y abre allende la aprehensión primordial de las cosas, de los hechos, la triple remisión a la que nuestro *nous* queda abocada desde esa misma aprehensión primordial. La remisión mediante el *logos* y la razón, a la realidad del mundo sensible. La remisión, mediante el sueño creador a la experiencia de absoluto (religación). Y la remisión, mediante la libertad (voluntad), y el amor (sentimiento) a la construcción comunal del mundo social, histórico y artístico. Así Palacios y Cruz Hernández han devuelto su operatividad a las cuatro formas erótico-divinas o físico-espirituales del amor en Ibn Arabi: 1) la *simpatía* en el encuentro, el trato, la mirada; 2) el *afecto* que se hace consciente de la simpatía y la cultiva; 3) la *pasión amorosa* que se entrega de lleno al afecto a quien se ama, con total prioridad o incluso exclusión de cualquier otro; y 4) el *cariño* que hace de la unión y su gozo o éxtasis, el ámbito que vacía de sentido toda dedicación a construir realidades concretas, o bien da a estas todo su sentido.

A partir de aquí ya nos queda abierto un campo dilatadísimo. No tenemos más que continuar el mismo proceso de heterogenia de los fines que Zubiri dejó franqueado allende la escolástica y más allá también del idealismo y del Husserl y el Heidegger de su época. -Tras la que, efectivamente, como nos ocurre con nuestra propia sombra, nadie puede saltar-. Es decir, que nos encontramos, como siempre, ante el consabido reto que emplaza a la inteligencia humana. Reto que en nuestro caso consiste en hacer dar de sí a este mismo sistema del pensamiento que nos fundamenta la nueva construcción de una noología madura, en términos que en buena parte hubieran resultado inexplicables desde el sistema de partida.

La automorfosis: constitución y experiencia del libre haciéndose

La noología, en tanto que intelección del *nous* o del espíritu, se diseña así como el saber cuyo campo de competencia es la sustantividad del hombre, del libre haciéndose; esto es, constituye el pleno y definitivo reencuentro moderno con la sabiduría. Pero no al modo religioso del Oriente preoccidental, sabiduría. Pero no al modo religioso del Oriente preoccidental, ni según el desvío metafísico y racionalista del Occidente teológico -igual que del autofundamentado-, sino desde el descubrimiento abierto con el triple horizonte radical de las remisiones del *nous*. Aunque la consiguiente nueva versión del «sabio» antiguo tampoco es ya el intelectual del tiempo de la autofundamentación progresista, de la burguesía y el marxismo, sino el *libre*, el libre haciéndose. El sentido de cuya vida pasa a ser la construcción del mundo de libres, del perenne ideal del hombre nuevo en la humanidad nueva. Hecho que no implica en nada que no siga habiendo sitio en adelante para el hombre sabio, el místico, el religioso, el científico o el intelectual clásicos; sino simplemente que ha emergido un nuevo tipo de constructor de la vida común. Con quien habrá que contar cada vez más desde ahora, precisamente en este aborrecido tiempo en que estamos entrando.

Lo cual equivale a entrever también que el ingreso en el nuevo territorio noológico va a exigir una vida intelectual no retirada sino

implicada de distintos modos en la vida activa. Un estar abierto simultáneamente tanto a la transformación interior o espiritual de la respectiva intimidad como hacia la creación de las realidades que la intemperie social e histórica nos impone imperativamente construir. Decisivo sería a este respecto entender lo que hemos querido decir al denominar antes *ab-solutidad humana* al constitutivo hacerse libre del hombre. Aludimos con ello al fundamental hecho de experiencia que comporta la propia metamorfosis libre de cada intimidad personal, desde los niveles de animalidad inteligente -de inteligencia sentiente- de los que es oriunda hasta los más altos de su espléndido soporte masculino o femenino en marcha. Ahora bien, para entrar en ese campo de autorrealización o automorfosis, -de metamorfosis libre a realizar en la propia vida- que es ya el del hombre en tanto que libre sustantivo, será preciso dar un paso más allá del método espiritualista, «científico-espiritual», propugnado por Eucken.

Lo que necesitamos en este nuevo terreno es transitar la senda que Zubiri postula lo mismo si se trata de la creciente transformación íntima de la persona que del trabajo teórico-experimental del investigador. Una vez aprehendidos sensorial y primordialmente la «cosa» o el hecho de los que partimos, y que lanzan a nuestra razón desde esa aprehensión primordial allende ella, lo que el método racional va a retener de ese punto de partida será el «sistema de referencia» en el cual se nos han dado los datos: esa cosa o hecho real en sí, cuyo «de suyo» actualizamos en la aprehensión. El paso siguiente será situarse a la distancia crítica indispensable de tal sistema de referencia; la distancia que nos permita construir un «esbozo» racional de lo que esa primaria realidad considerada podría estar siendo. Por último, la «experiencia», entendida como probación o prueba física de realidad, retornará a la realidad para verificar o falsar si ella aprueba nuestro esbozo, hipótesis, teoría explicativa o, en última instancia, sueño transformador o transmutador de tales cosas o hechos en realidad nueva.

Mediante estos tres pasos, lo que la intelección ha seguido es una marcha que va desde la aprehensión allende ella. Desde el sistema de referencia empírico al esbozo que la razón construye y la experiencia falsa o aprueba. Y nos hemos puesto a las puertas de la creación de cuanto el hombre ha soñado y hecho, tanto en la mismidad de cada uno mismo como en el lapso de la entera evolución histórica. La verdad racional y el sueño creador o transmutador de lo que hay, surgirán de este haberse visto la inteligencia no transfísica sino físicamente lanzada *hacia*: desde la realidad hacia su fundamento. Y desde los fundamentos racionalmente alcanzables hasta donde ya no se puede seguir. Aquello que en cualquier caso termina por fundar u originar a la inteligencia. Que en su última remisión se nos va a mostrar al fin como fundamento auténtico; esto es, como fundamento de todo fundamento o inesquivable *enigma* *ab-soluto*, suelto de todo: como el fundamento sin fundamento.

Ese enigma o fundamento último de la realidad está dado en la aprehensión primordial misma, como lo suelto de la cosa o del hecho reales. Como la *ab-solutez* no subyacente sino subterráneo respecto del fondo de esa realidad. Con lo cual quedamos ante un estar lanzada la intelección humana *desde* la realidad *hacia* el fondo de toda realidad; hacia lo que en lo hondo de la cosa o el hecho reales ya no es propio de ellos, sino que de ellos se des-pega intrínsecamente; y enigmáticamente los funda. Esto es justamente lo que se abre paso como verdad racional, como sueño transformante de toda realidad-actualidad y experiencia de *ab-soluto*, y como libertad constructora del mundo, en la intelección noológica. Zubiri describe rigurosamente lo esencial de este proceso en *Inteligencia y razón* (1983). Poco más tarde lo comentó y recapituló minuciosamente Diego Gracia en *Voluntad de verdad* (1986). Diego Gracia viene trabajando en hacer explícita la importancia creciente que en el pensamiento del último Zubiri adquiere la noción de *actualidad*, hasta el punto de pasar a ser el concepto clave a través del cual habría que entender ya la clásica *realidad* zubiriana. «Realidad» que a su vez había dejado reflejado antes a un uso muy secundario la categoría metafísica tradicional del «ser».

Si advertimos de paso que la *sustantividad* que construye Zubiri consiste en el conjunto de rasgos que forman el «de suyo» en que toda realidad compleja se me actualiza -a diferencia de la arcaica «sustancia» que pretendía referirse a la estructura de la cosa en sí-, de lo que tendremos necesidad también será de decir qué sea precisamente la estructura real del libre haciéndose. Desde que se reemplaza, en efecto, la metafísica, como tal especulación abstracta sobre el «ser» y los «entes», por la intelección experiencial de la constitución humana, vimos que quedábamos radicalmente atenidos a la triple remisión del *nous*. Dicha remisión nos aboca a

su vez a los tres campos de realidad que considero noológicamente constitutivos del libre haciéndose.

Primero lo más inmediato: el campo de nuestro cuerpo pensante, vida inteligente o inteligencia sentiente en cuanto lenguaje que dice y razón que explica todo el mundo de la realidad sensible. En segundo lugar, por estar siendo lo que contrasta de raíz con lo anterior, el campo de nuestra propia ab-solutidad o soltamiento intrínseco respecto de todo lo real; o lo que sería lo mismo, nuestra filética metamorfosis libre desde el absoluto que nos funda hasta nuestra sobrehumanación compartida, íntima y utópica en marcha; el *más* insaciable de nuestro vigilante sueño creador, o mejor «poiético» y transmutador que, a modo de *conato* o energía esencial, está impeliendo al libre a dar de sí cuantos constructos hemos creado y creamos para dar forma a nuestras intimidades y utopías sustantivas y sobrehumanadoras. Y en tercer término, el campo en que se mezclan los otros dos: el de la libertad que une todo lo diverso, lo múltiple y lo opuesto, y que en definitiva nos une, comunaliza o mancomuna en el amor y en la creación práctica del mundo histórico. Siempre, claro está, que tan descomunal negocio no se nos vaya de las manos y en lo que vengamos a dar sea en nuestro escenario cotidiano, en el mal sueño de nuestra propia destrucción y parodia.

Y en cuanto a esos ejes de nuestra automorfosis creadora, o sea, en cuanto a los constructos sustantivos que acabamos de aludir, digamos todavía -en esta vertiginosa concepción provisional en que seguimos de momento- que lo que el *nous* aprehende en cuanto sueño transmutador de realidad es la fuerza subtensante que alimenta sin cesar nuestra libre sobrehumanación en marcha; tanto en el caso de nuestra intimidad como en el de nuestra utopía sustantivas. Entendemos así por intimidad sustantiva de cada libre femenino o masculino, el sueño de sí que construye la propia vida física y mental, convivida y transformante. Y en su fondo, transmutante; ya que no sólo estamos ante un fenómeno psicológico por el que uno se cambia o muda a sí mismo, sino ante una transmutación específica del libre, que le cambia experiencialmente de hombre a sobre-hombre. En tanto que por utopía sustantiva entendemos un sueño del mundo que social y culturalmente construye una singular forma de vida, significativa para el entero proceso de la historia humana. Teniendo en cuenta, por supuesto, a efectos conceptuales, que todo sueño de sí o del mundo son lo que ya hemos dicho: formas de sueño vigilante, creador o transmutante de la vida real, que dinamizan la total sustantividad íntimo-utópica del hombre. Con lo que se distinguen radicalmente del sueño dormido, del soñante que se abandona al descanso cerebral y el automatismo onírico que a él va asociado. Todas las utopías sustantivas habría que concebirlas, pues, como formas de lenguaje que tratan de decir y hacer forma de vida la utopía única: el dar realidad en algún lugar de la historia a lo mejor del hombre. El pensador que ha planteado esta unidad incesantemente nueva de la utopía humana es Jesús de Nazaret, con su evangelicidad del *reino*, del mundo de libres.

Al fin y al cabo, remitidos a lo más hondo del fundamento, del mundo espiritual en el que -sin saber con claridad lo que decimos- podemos decir que enigmáticamente se alimenta nuestra ab-solutidad constitutiva, cabría incluso hablar, con no poca razón quizás, de cierta «intuición politeísta», que una vez espiritualizada hasta el límite podríamos verla hoy como el tosco antecedente evolutivo de nuestra actual vivencia de la Trinidad a partir del discurso de Jesús de Nazaret. Igual que cabría hablar también de una «intuición panteísta» que, agotada la idea moderna del Dios-Naturaleza spinoziano, encontraría asimismo su traducción adecuada en la condición filética eminente de los libres, de los hijos humanos de la familia de Dios. O incluso podríamos pensar en una «intuición hilemórfica» pagana y metafísica, cuya creencia bloqueaba el paso desde la «materia prima» a una física de partículas o a la teoría del campo. Lo mismo que impedía con su idea de la «sustancia» el paso experiencial a la sustantividad inteligida por Zubiri. Con lo que podríamos llegar a hablar, en este aspecto, de lo hilemórfico del *automorfos*; de lo que en el hombre está aconteciendo tanto del microcosmos como de microdios o microteos en marcha. Mi tarea será distinguir y caracterizar en su momento las tres sustantividades radicales de la actualidad, del *estar*, del estar presente, a las que el *nous* queda remitido desde el acto de la aprehensión primordial: 1) la actualidad de la realidad, del mundo, del universo, cosmos o Naturaleza; la actualidad del ab-soluto, Dios, Teos o Tao; y 2) la actualidad del hombre o el libre, microcosmos-microteos haciéndose. Cada una de cuyas tres actualidades se compacta con algo de lo que está siendo o haciéndose el libre humano. Pero de ninguna de las cuales cabe decir que sea recíprocamente reducible a las otras dos.

Los campos que abarca una noología de la sobrehumanación

En resumidas cuentas, y deteniéndonos aquí para ir ahora a lo nuestro: ¿cómo podemos cambiar el mundo? (¿Y para qué lo queremos cambiar?, porque ésa es otra.) Si nuestra época, en medio de todo, tiene un gran sentido, es la deslumbrante certeza con que se nos muestra, quizás claro como nunca, que la historia es un incansante replanteamiento del hombre, de lo que nos ha salido mal hasta ahora y lo mejor del hombre que nos queda por hacer; de que todo está preparado ya para reactualizarlo como tenía que ser, para volver a sacar del fondo de su actualidad de su presencia constante y viva, cuanto estábamos por hacer hasta ahora de nuestra experiencia de vida común en la parte de la evolución real del hombre histórico que ahora nos concierne. Como observa agudamente Putnam, es interesante ver cómo los filósofos se olvidan de sus teorías siempre que comienzan a hablar de algo que no sea filosofía; y cómo, cuando lo que tenemos ante nosotros es el fracaso de las representaciones sobre las que se construyó el mundo que dejamos atrás, con mucha más razón lo que hemos de considerar en el debate de ideas son nuestra vida y nuestras posibilidades precisamente de cambiar el mundo.

Dejando apuntado el antecedente fuerte que la noología tiene en Teilhard y la gran aportación, -aunque necesite ser empujada por encima de su horizonte naturalista- que ha elaborado Edgar Morin, vengamos ahora en fin a dejar esbozados los campos a los que el lenguaje intelectual de la sabiduría redescubierta nos aboca. La cuestión merece todo el desarrollo que sería absurdo escamotearle. Pero ahora, al cabo de las consideraciones anteriores, hemos de limitarnos a recordar su mero esbozo anterior. La sabiduría noológica necesita trabajar transdisciplinariamente a partir de cualquier campo sistemático de las ciencias humanistas y sociales, pero rehuyendo siempre ese tipo de especialista que se ha caracterizado como alguien que sabe más y más sobre menos y menos. De esta forma, las tres remisiones del *nous* nos sitúan ante los tres sistemas de referencia a cuyos campos de conocimiento queda lanzada nuestra intelección sapiencial: el campo de la experiencia racional de la realidad en cuanto tal y de la ciencia, el campo de la indecible experiencia de ab-soluto y el dar de sí sobrehumanador de nuestra ab-solutidad íntima y utópica; y el campo de las representaciones simbólicas y lingüísticas, con parte de las cuales construimos y acompañamos artística o literariamente este mundo mismo en cuya construcción nos sobrehumanamos con una mano al tiempo que nos destruimos con la otra.





Consideraciones a propósito de la especificidad de la filosofía española

María Monteiro
Madrid



Históricamente, la dominación de paradigmas centroeuropeos conduce el pensamiento filosófico ibérico a una caída en un regionalismo subvalorado acompañado de un afán notorio en el seguimiento de categorías y sistemas importados desde fuera, como modelos de razonamiento. Porque la realidad histórico-social, y luego cultural de la Península asume en su diacronía caracteres radicalmente distintos de la Europa continental, lo que designamos por filosofía ibérica -en su doble dimensión lusa e hispana- peca en dos líneas fundamentales, a saber:

- una, por su atraso en el reconocimiento puntualizado de su valor como quehacer espacio-temporalmente determinado, distinto y distanciado de ese otro que se presenta y actúa como universal y universalizador;

- otra, por perseguir categorías de un pensar que por haber sido introducido inadecuadamente en una realidad distinta de la que lo produce, queda deficiente en el contenido.

El balance final de las 2 vías se salda por mantenernos atados a un *logos* en lo cual nunca nos hemos visto reconocidos noblemente, sino como hermanos menores. Si algún fallo hay en el cuerpo de la filosofía occidental es el de no haber nunca saludado a sus distintas ramas como hijas de una misma madre heleno-cristiana, concediéndoles el derecho de diálogo. Por supuesto el diálogo supone ya una condición de igualdad y el *logos* dominante lo ha sido todo menos un *logos* dialógico: su carácter impositivo olvida todas las diferencias en sus ansias de universalidad.

Tentación y tendencia a la unicidad especulativa y razonante, el problema remite a su vez a la confrontación entre identidad y diferencia. Categoría asumidamente posmodernista, la de la diferencia, presenta tradicionalmente contornos de insuficiencia, de carencia, de minusvalía.

Es el producto empobrecido, de consumo local y ahí mismo tímida y moderadamente, porque siempre comparado al brillo y gloria del otro que se muestra e impone no como diferente, sino como el mejor, como la luz radiante que ilumina y ofusca donde todo lo demás es sombra. O sea, la verdad absoluta de una realidad que se quiere absolutizar.

Entra aquí un tercer error metodológico en la construcción de la filosofía europea como tronco compuesto de distintas ramas: la situación de minoridad de las diversas filosofías surge no tanto de sus contenidos respectivos, sino más bien de un vicio en la postura de los que con ellas están comprometidos. En la persecución de una filosofía que es un producto de una realidad que no es la nuestra, como arquetipo a copiar o a ajustar a un

mundo extraño, hemos postulado una concepción de unidad que no actúa por integración, sino por reducción del otro o lo mismo.

Funcionando como ideal un modelo valorativo dado desde fuera, opera ya implícitamente una devaluación de la esencia misma de la filosofía ibérica. La postura adoptada por los nuestros no es tanto una postura de afirmación de acoplamiento, sino más bien de rebajamiento.

Al establecer una jerarquía ante lo extraño, que se postula como más valioso ya se está introduciendo la minoridad en el pensamiento filosófico hispánico.

Los saberes no pueden, no deben de ser comparativos, sino complementarios. Comparar conlleva ya un valorar y la valoración así tratada es el hueco de una actitud anti-filosófica.

No hay mejores ni peores filosofías, como no hay paradigmas o sistemas de mayor o menor validez. Todos son interdependientes y complementarios. Todos son portadores de su novedad. Y de esa dinámica sigue viviendo la filosofía. Todavía sigue. En su relación es como se constituye la filosofía como *logos* humano.

No es tanto la comparación para valorar cualitativa o cuantitativamente sus contenidos sino ponerla en diálogo consigo misma y fundamentalmente considerar e integrarle lo diferente. Nuestro *logos* ibérico tampoco supo a su tiempo alzarse a la condición de interlocutor válido y capacitado de contribución novedosa para ampliar la universalidad de la categoría de filosofía.

En el universo de las diferencias ignoradas por la identidad dominante, nuestra diferencia confirma la especificidad que se reivindica para la filosofía española. Especificidad determinada por nuestra condición ibérica la cual entraña la raíz misma y el fundamento de nuestro ser y de nuestro pensar.

Se impone desde luego analizar cual es la condición ibérica, qué rasgos la determinan y de qué formas se reviste en nuestro pensamiento.

Antropológicamente, la categoría de ibérico conlleva la referencia originaria a un espacio geográfico distinto del continental. Porque la naturaleza envolvente marca todo hombre en ella creado es por lo que tenemos ya una primera nota de distinción. Si la categoría espacial deja esa huella originaria acompañante del quehacerse uno hombre-naturaleza, no es menos verdad que lo humano social es el producto de una dinámica surgida de diversos factores radicados en la temporalidad: relación intersubjetiva, relación sujeto-instituciones, cuadro político situacional, relación yo-divino, en fin, lo histórico. Espacio y tiempo, raza y razón, articulados,

constituyen el hacerse uno mismo hombre. Ser uno peninsular e ibérico apunta ya a estas dos categorías constitutivas y determinantes de distinción. Mientras una permanece esencial, la otra, en su devenir, en su fluir dinámico, opera por construcción y des-construcción.

Sujeto-naturaleza y sujeto-histórico determinan al hombre como hombre en su identidad y en sus diferencias. La diferencia radica en lo geo-histórico. Esto es lo constitutivo de lo que consideramos «condición ibérica» y en ésta, lo que ontológicamente consideramos ser el Ser ibérico.

La esencialidad ibérica determina un vivir, un actuar, un pensar propios. La pregunta por la vida, por el Ser radica en un pensamiento introspectivo, meditativo; el carácter individualista de lo ibérico surge así expuesto en la filosofía. Alejado de las preocupaciones científicas, sistematizadoras o racionalistas, el *logos* ibérico busca las respuestas al «porqué» y al «para qué» en la práctica del vivir. En el enfrentamiento con la vida, la búsqueda de respuesta conlleva el sentirla y desde ahí el interrogarla.

Esta modalidad de sentir posee una fuerza vital de absorción, de integración en una naturaleza que lo determina como ser, «la mater natura». Una inmanencia originaria que el devenir temporal histórico no diluye, al contrario, acentúa. *Tierra* es concepto que en lo ibérico asume contornos de poder. Un poder entrañado, constitutivo de una doble dimensión, cuerpo-alma.

La relación naturaleza-yo / yo-naturaleza siendo fundamentalmente antropológica, vitalista en su quehacer, arraiga en una relación de interioridad absoluta. De mí para mí, de mí frente al mundo, de mí relativamente a Dios en mí, trayendo a Dios a mi mundo haciéndome yo mismo un dios humanizado como protagonista de mitos y leyendas, héroe caballero o monje predicador, el *logos* así postulado es un *logos* individualizado, introspectivo, mediativo, más arquetípico de una sabiduría que de un saber tachado de racionalista.

Nos movemos, pues, más bien en una sabiduría intuitiva -que anticipa, determina y complementa lo racional. Un *logos* de los sentidos que no apunta todavía a un empirismo, sino a una absorción inmediata de la realidad.

No significa esto una reducción de toda nuestra filosofía al empirismo puro. No se trata aquí de una investigación gnoseológica, sino de indagar los fundamentos de un tipo de postura frente al mundo. Una postura que no abandona el sentir a un racionalismo a secas, más que todo al contrario, confirma el contenido de la «inteligencia sentiente» zubiriana. Es así, igualmente, que mística y metafísica son dimensiones que en la filosofía española cobran un valor raciocognitivo que no entra con igual peso en la tradición europea.

La escisión operadora en Europa dentro del «corpus» filosófico entre cuerpo y alma, sentimiento y razón, es fenómeno que no aparece en toda su radicalidad en nuestra filosofía. Puede que tienda más a un lado o al otro pero, en el filósofo hispano, siempre se encuentran presentes los dos.

El hombre es como un todo. Y es como un todo que plantea sus interrogaciones hacia lo horizontal y hacia lo vertical. La ligación -relación establecida dialécticamente a uno y a otro es puramente subjetiva. La vive uno por sí y por sí mismo la nutre. Y a partir de sí la piensa. Su vivir y su sentirse en y para, determinan un tipo de quehacer filosófico que se presenta más como cavilación, más cercano al pensar oriental, que a la desgastada y desgastante categoría del saber, construida en todos sus distintos y variados matices por el occidente, a lo largo de milenios.

La categoría griega de sabiduría, abandonada en nombre de un afán sistematizante, por un mundo cada vez más preocupado por traducir la humanidad por racionalidad, retoma sentido en el constructo hispánico de filosofía.

Una filosofía que no cobra valor como ciencia, (ya que no tiene por serlo) perdiendo así su esencialidad más pura y originaria, cerrada en sistemas lógico-matemáticos ordenados, sino más bien como una categoría abierta: al vivir y en el vivir. ¿Un saber? Por supuesto, mas un saber desde la vida y de la vida misma; es donde debe ser, brotar y caber toda y cualquier filosofía.

El *logos* ibérico es ante todo un *logos* de raíz antropológica y existencial. Y desde ahí marca una racionalidad que no dejando de serlo y tampoco reduciéndose a una conceptualización terminológica, arraiga en una estrecha ligación tridimensional: vertical ascendente hacia Dios, horizontal yo hombre-mundo/ mundaneidad y vertical descendente yo hombre/naturaleza madre.

En esta triple relación se constituye el sujeto de ese *logos* específico de Iberia.

φñ

Proyecto Filosofía en español



Proyecto Filosofía en Español

Filosofía & Administración
España

Consejo de Instrucción Pública

Sesión del día 12 de Diciembre de 1876
Presidencia del Señor [Manuel] Ríos y Pedraja

Señores:

Presidente [Manuel Ríos Pedraja]
[Joaquín] Hysen
[Eugenio de la] Cámara
[Antonio María] García Blanco
[Miguel] Bosch [y Juliá]
[Francisco] Alonso
[Santolú] Pineda
[Matías] Nieto Serrano
[Francisco de Paula] Márquez
[José] Moreno Nieto Director Gral de I.P.
[Juan] Magaz [y Jaime]
[José] Amador de los Ríos
[Manuel] Colmeiro
[Vicente] Barrantes
[Emilio] Arrieta] Abierta la sesión a las tres y media fue leída y aprobada el acta de la anterior.

Excusaron su asistencia los Sres. Presidente y Aguilar por ocupaciones del servicio y el Sr. Silveira por hallarse indispuesto.

Continuando la discusión del Proyecto de bases para la Ley propuso el Sr. García Blanco que en la primera de ellas se preceptuase la creación de escuelas de Madres, pero habiendo replicado el Sr. Director general que idea tan plausible debía venir de la iniciativa particular, no insistió en su proposición.

Leída la base 2ª, el Sr. Director general, a quien cesó la palabra el Sr. Amador de los Ríos, se apresuró a decir que admitía la enmienda de que este señor le había hablado antes, esto es, que en lugar de literatura se dijera elementos de literatura. Admitida también por el Consejo fue modificado el primer párrafo de la base en los siguientes términos:

La segunda enseñanza comprende latín, lenguas vivas y elementos de literatura, de filosofía y de ciencias

Discutiendo después acerca de la utilidad y necesidad de otras enseñanzas, el Sr. Arrieta propuso que se adiciesen al programa con la de música vocal, el Sr. Alonso con los estudios de griego y el Sr. García Blanco con las desahucadas materias y lenguas antiguas, pues su proyecto comprendía la gimnasia, la música, latín y griego y lenguas orientales.

El Sr. Magaz, haciendo uso de la palabra para defender la base, aceptó la música vocal, pero la considera comprendida en el segundo párrafo de la primera base, con lo cual se da por satisfecho el Sr. Arrieta. Considera también muy útiles los estudios de griego, pero es de opinión que no siendo posible todo lo útil ni aun lo necesario, debe darse preferencia a lo más fácil, más cómodo y más provechoso, como las lenguas vivas.

El Sr. Alonso insistió en que las nociones de griego en la segunda enseñanza son indispensables.

El Sr. Moreno Nieto expone asimismo la necesidad del griego, pero no acepta el árabe y el hebreo.

Replicó por fin el Sr. Magaz y puesta a votación la enmienda sobre el griego no fue estimada.

El Sr. Pineda, considerando que no solo se trata de instruir sino también de educar, escha de menos en el programa algunas materias como la gimnasia, el dibujo y la continuación de la gramática castellana, cuyos estudios reconozca y cree necesarios. No está conforme con la calificación de enseñanza literaria con que se designa uno de los dos órdenes de estudios, ni se tampoco con claridad bajo que fórmula están comprendidas la geografía y la historia.

El Sr. Magaz, a pesar de la importancia de las observaciones del Sr. Pineda, no puede admitir la enmienda. Es útil la gimnasia pero no es posible todo lo útil. Lo mismo sucede con el dibujo, cuya enseñanza además se da en la mayor parte de los Institutos sin hacerla obligatoria. El estudio de nuestro idioma se halla comprendido entre las lenguas vivas. La significación de la palabra literaria para designar uno de los órdenes de estudios, es clara y precisa.

El Sr. Pineda replica que no ha dicho que fuese útil la gimnasia, sino necesaria, indispensable.

El Sr. Moreno Nieto estaba en la inteligencia de que en la comisión no se había tratado de enumerar las asignaturas de la 2ª enseñanza, sino de expresar el conjunto de los estudios por medio de fórmulas generales que dejasen bastante amplitud para comprender todos los necesarios, pues de otra manera hubiera podido que se incluyesen en el programa varias asignaturas, indicando entre ellas la religión y moral, y las bellas artes.

El Sr. Director general extraña que habiéndose ocupado la comisión más de un mes en el examen de las bases, dudase el Sr. Moreno Nieto que se había hecho la enumeración de las asignaturas. Afirma que se excluyen el griego, la gimnasia y las bellas artes. No se habla de la lengua castellana porque se trata de que se estudie bien en la primera enseñanza y se cultiva además nuestro idioma en la 2ª con la traducción de los clásicos latinos.

Hay enseñanzas de dibujo y convendría introducir la de música, pero sin ser obligatoria, porque no puede darse mayor extensión a este orden de estudios. La gimnasia, aunque útilísima, debe dejarse a la iniciativa privada y al cuidado de los padres. Cree que puede considerarse comprendida la historia en la enumeración hecha, si bien no tiene inconveniente en que se exprese, aunque no hace falta, y que la palabra literaria, en su acepción general, está bien aplicada.

El Sr. Moreno Nieto creyendo entretar un cargo en las palabras del Sr. Director, manifestó que había cumplido con sus deberes, que no le pareció demasado tiempo un mes para tan arduo asunto, que está siempre dispuesto a modificar su opinión si se le persuade de su error y que entiende que en la comisión se usó solo de fórmulas

<http://www.uniovi.es/~filesp>

el sentido de la vida

seis lecturas de filosofía moral

derechos humanos libertad
 igualdad persona
 ética
 eutanasia muerte
 fraternidad tolerancia

Gustavo Bueno

¿Qué es la filosofía?

El lugar de la filosofía en la educación.

El papel de la filosofía en el conjunto del saber constituido por el saber político, el saber científico y el saber religioso de nuestra época.

Gustavo Bueno

2ª edición amplificada

Pentalfa

¿Qué es la ciencia?

La respuesta de la teoría del cierre categorial.

Ciencia y Filosofía.

Gustavo Bueno

Pentalfa

Gustavo Bueno el animal divino

ensayo de una filosofía materialista de la religión

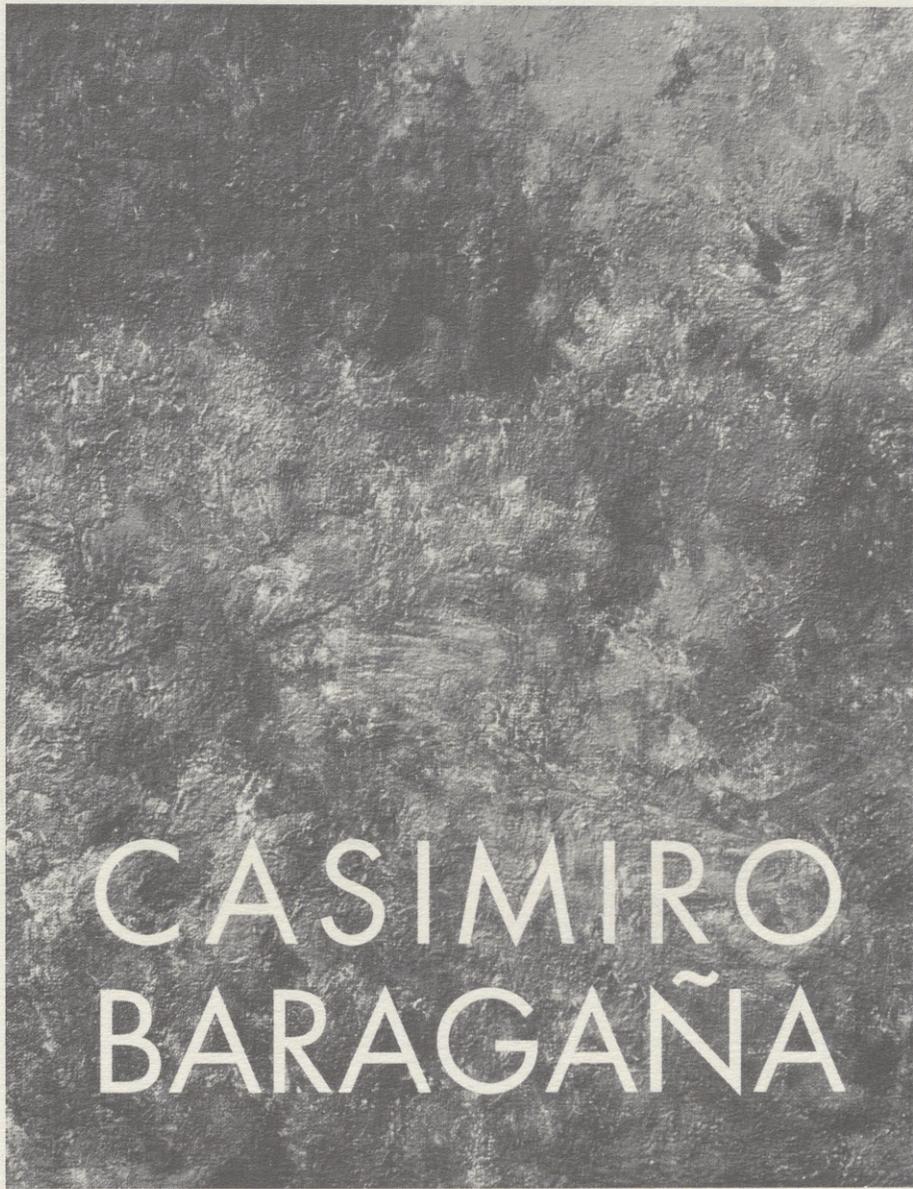
PENTALFA

Pentalfa Ediciones

Apartado 360 / 33080 Oviedo (España)
 Teléfono [34-8] (98) 598 53 86 Fax [34-8] (98) 598 55 12

Índice

Prólogo	7	II. El concepto de persona en contextos científico-técnicos	120
Lectura primera. Ética y moral y derecho	15	III. Crítica a las concepciones de la persona desarrolladas en contextos mundanos y científico-técnicos	136
I. El conocimiento mundano de la moralidad y su alcance	15	IV. Planteamiento del problema filosófico de la persona humana	141
II. El conocimiento científico de la moralidad y su alcance	22	V. El sistema de las seis ideas de persona como sistema dialéctico	145
III. Tratamiento filosófico de la moralidad: tipología de las cuestiones que la moralidad plantea al análisis filosófico	33	VI. Teoría de las teorías filosóficas de la persona humana	164
IV. La cuestión de la fundamentación de la moral: formalismo moral y materialismo moral	38	VII. La idea de persona como idea trascendental	170
V. El materialismo filosófico como perspectiva «trascendental»	49	VIII. Dialéctica de la persona como principio de un regressus	177
VI. La distinción ética/moral desde la perspectiva del materialismo trascendental	56	IX. Dialéctica de la persona como término de un progressus	183
Lectura segunda. Sobre el concepto de «Espacio Antropológico»	89	X. Libertad, Igualdad y Fraternidad	189
1. El concepto geométrico de «espacio» puede generalizarse	89	XI. Muerte y Fallecimiento. El problema de la eutanasia	200
2. Los «ejes» del espacio antropológico no son sus «fuentes». El dilema antropológico	90	Lectura cuarta. La libertad	237
3. Razón de la necesidad de introducir un espacio antropológico	92	I. El concepto de libertad en contextos mundanos y científicos	237
4. Fundamentación de un espacio antropológico tridimensional coordinado por tres ejes: circular, radial y angular	94	II. La perspectiva filosófica	243
5. Los términos situados en uno solo de los ejes no son existencialmente separables de los términos situados en otros ejes, sino sólo esencialmente	101	III. Dos modelos de una Idea dialéctica de Libertad	257
6. Dos capas del material antropológico: la capa p y la capa j	102	IV. Una tipología de las concepciones filosóficas de la libertad	266
7. La capa j no se reduce a la Naturaleza (como ligada a la herencia genética), ni la capa p se reduce a la Cultura (como ligada al aprendizaje)	104	V. Sobre la tolerancia	279
8. Heterogeneidad de los contenidos dados en el espacio antropológico	109	VI. Libertad y «Ciencia media»	304
9. Correspondencias entre los tres ejes del espacio antropológico y las dos capas de contenidos del mismo	111	VII. La idea de libertad desde el materialismo filosófico	330
10. Cotejo de la teoría del espacio antropológico con otras concepciones antropológicas	112	Lectura quinta. Los «derechos humanos»	337
11. Espacio y campo antropológico	113	I. La consideración de los derechos humanos, ¿corresponde a la Ética (o a la Moral) o bien a las Ciencias Jurídicas? Presupuestos ontológicos para una decisión gnoseológica	337
12. Categorías antropológicas lineales, bidimensionales y tridimensionales	113	II. Análisis de diversas teorías sobre los derechos humanos	344
13. Posibilidad de utilizar el espacio antropológico para el análisis y clasificación de determinadas teorías antropológicas	114	III. Sobre el fundamento de los derechos humanos.	352
Lectura tercera. Individuo y persona	115	Lectura sexta. El sentido de la vida	377
I. La idea de persona en contextos mundanos de nuestra cultura como punto de partida para el planteamiento filosófico de la cuestión de la persona humana	115	0. La pregunta por el sentido de la vida	377
		I. Análisis de la idea de sentido. La idea de «sentido ontológico»	377
		II. Aplicación de la idea de sentido ontológico a la vida humana	385
		III. La idea de religación y sus cuatro géneros	396
		IV. La religación según sus géneros immanentes y el sentido antropocéntrico de la vida	403
		V. La religación, según sus géneros trascendentes y el sentido de la vida. El sentido religioso de la vida en su acepción estricta	408
		VI. El sentido de la vida como proceso dialéctico	412
		Glosario	419
		Índice Onomástico	425



CASIMIRO BARAGAÑA



EXCELENTISIMO AYUNTAMIENTO DE OVIEDO



AYUNTAMIENTO DE OVIEDO



EL BASILISCO



UNIVERSIDAD DE OVIEDO