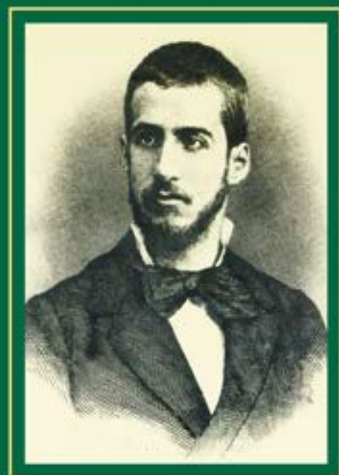


Actas de las
V Jornadas
de Hispanismo
filosófico

16 al 18 de abril de 2001. Santander.



Nuevos estudios sobre Historia del Pensamiento español

Antonio Jiménez García, Rafael V. Orden Jiménez y Xavier Agenjo Bullón (eds.)

MADRID
FUNDACIÓN IGNACIO LARRAMENDI
ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

• 2005 •

**NUEVOS ESTUDIOS SOBRE
HISTORIA DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL**

ACTAS DE LAS
V JORNADAS DE
HISPANISMO FILOSÓFICO

Antonio Jiménez García
Rafael V. Orden Jiménez
Xavier Agenjo Bullón
(eds.)

**NUEVOS ESTUDIOS SOBRE
HISTORIA DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL**

ACTAS DE LAS
V JORNADAS DE
HISPANISMO FILOSÓFICO

MADRID

Fundación Ignacio Larramendi
Asociación de Hispanismo Filosófico

2005

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

Nuevos estudios sobre Historia del Pensamiento Español: (Actas de las V Jornadas de Hispanismo Filosófico) / Antonio Jiménez García, Rafael V. Orden Jiménez, Xavier Agenjo Bullón (editores). – Madrid : Fundación Ignacio Larramendi : Asociación de Hispanismo Filosófico, 2005.

D.L.: M-1669-2005 – ISBN: 84-932739-3-7

1. Filosofía española-Historia-Congresos y asambleas. I. Jiménez García, Antonio. II. Orden Jiménez, Rafael V. III. Agenjo Bullón, Xavier. IV. Título. 1 (460 (091) (063))

© De los textos: Los autores

© De esta edición: Fundación Ignacio Larramendi

ISBN: 84-932739-3-7

Depósito Legal: M-1669-2005

Imprime: Star Ibérica. Madrid.

— ÍNDICE —

PRESENTACIÓN

por Antonio JIMÉNEZ GARCÍA Y Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ..... 13

NOTA PRELIMINAR

por Xavier AGENJO BULLÓN 15

Americanismo

MYTHOS Y LOGOS EN EL PERÚ PRECOLOMBINO

por Mariano MARTÍN ISABEL 21

UN INDIGENISTA OLVIDADO:

JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA Y SU OBRA
“DE LA NATURALEZA Y VIRTUDES DEL INDIO”

por Tomás SÁNCHEZ JAIME 45

Renacimiento y Barroco

LA TEORÍA DE LA CAUSALIDAD DE FRANCISCO SÁNCHEZ,
EL ESCÉPTICO

por Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ 61

“AGUDEZA Y ARTE DE INGENIO” DE BALTASAR GRACIÁN

por Jorge M. AYALA..... 81

LA FILOSOFÍA CORTESANA DE GRACIÁN
Y EL CORTESANO DE CASTIGLIONE

por Luis JIMÉNEZ MORENO 93

Ilustración

LOS NOVADORES ESPAÑOLES DEL SIGLO XVIII Y LA
REVISIÓN DEL PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO

por Julián LÓPEZ CRUCHET..... 109

GREGORIO MAYANS Y LA EVOLUCIÓN DEL DERECHO
EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII

por Salvador RUS RUFINO..... 121

EL ÚLTIMO OLAVIDE, ¿UN ILUSTRADO O UN REACCIONARIO? por Amable FERNÁNDEZ SANZ.....	141
EL ILUSTRADO CÓNsul JOVE Y LA INQUISICIÓN DE GALICIA por Martín GONZÁLEZ FERNÁNDEZ.....	155
SOBRE LA FILOSOFÍA DE PÍNDARO, VIRGILIO, HORACIO Y LUCANO: LA CARTA DE ESTEBAN DE ARTEAGA A ANTONIO PONZ por Ricardo PIÑERO MORAL	165
Espiritualismo y Krausismo	
EL PROYECTO FILOSÓFICO ESPIRITUALISTA DE NICOMEDES MARTÍN MATEOS (1806-1890) por Roberto Albares Albares	183
LAVERDE, CORRESPONSAL DE SANZ DEL RÍO Y MARTÍN MATEOS por Joaquín EGOZCUE ALONSO	203
KRAUSISTAS Y NEOCATÓLICOS ANTE LA EDUCACIÓN CLÁSICA Y EL HUMANISMO RENACENTISTA LATINO: VISIONES DIVERGENTES SOBRE ALFREDO ADOLFO CAMÚS por Francisco GARCÍA JURADO.....	221
LA PROYECCIÓN DEL KRAUSISTA TIBERGHIEEN EN ESPAÑA E IBEROAMÉRICA: TEXTOS Y PRETEXTOS por Antolín C. SÁNCHEZ CUERVO	233
LAS CONFERENCIAS DOMINICALES EN LA ASOCIACIÓN PARA LA ENSEÑANZA DE LA MUJER por Juana GARCÍA ROMERO	245
ORÍGENES DE LA SOCIOLOGÍA EN ESPAÑA. AZCÁRATE Y LA ESCUELA DE ESTUDIOS SUPERIORES DEL ATENEO por Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL	253

Otros autores y temas del siglo XIX

ROQUE BARCIA: “TEORÍA DEL INFIERNO, Ó LA LEY DE LA VIDA” por Sergio ESCOT MANGAS.....	273
LA SIGNIFICACIÓN CULTURAL DE LA PSICOLOGÍA EN LA ESPAÑA RESTAURADA por Florentino BLANCO Y JORGE CASTRO.....	293
LATINO COELHO Y LA IDEA DE IBERIA por Maria João MONTEIRO TAVARES.....	309

Clarín y Galdós

“ELECTRA”: UN EPISODIO SIGNIFICATIVO Y CIRCUNSTANCIAL DE LA RELACIÓN ENTRE EL 98 Y GALDÓS por Angel CASADO MARCOS DE LEÓN	321
GALDÓS Y CLARÍN: EL RECUERDO DE UN MUTUO RECONOCIMIENTO* por José Luis MORA GARCÍA.....	339
CLARÍN Y GONZÁLEZ SERRANO por Antonio JIMÉNEZ GARCÍA.....	353

Unamuno

APUNTES CRÍTICOS PARA LEER ENTRE LÍNEAS “AMOR Y PEDAGOGÍA” A LOS CIENTO AÑOS DE SU PUBLICACIÓN por Bénédicte VAUTHIER	373
CORRESPONSALES GERMANOHABLANTES DE UNAMUNO por Fernando HERMIDA DE BLAS.....	387
UNAMUNO Y EL PENSAMIENTO DE H. G. WELLS por Rafael CHABRÁN	407
SENTIDO Y SINSENTIDO DE LA FINITUD: UNAMUNO Y HEIDEGGER SOBRE LA MUERTE por Dezső CSEJTEI.....	419

Ortega y Gasset

EL CONOCIMIENTO BIOGRÁFICO EN ORTEGA Y GASSET por Alejandra MORENO BENÍTEZ	437
LA FIGURA DE MIRABEAU EN ORTEGA Y NIETZSCHE Alfonso MORALEJA y Moisés SIMANCAS	451
LA INSPIRACIÓN PICTÓRICA DE UNA FILOSOFÍA: ZULOAGA Y ORTEGA Y GASSET por José Luis ABELLÁN.....	463

Exilio

GAOS Y EL PERSPECTIVISMO NIETZSCHEANO: ANTROPOLOGISMO BIO-PSICOLÓGICO por Ángel RODRÍGUEZ DE LA VEGA.....	475
JOSÉ GAOS EN CUBA por Teresa RODRÍGUEZ DE LECEA	489
ACERCA DE “LA FIESTA NOCTURNA DE LOS MUERTITOS”: LA CUESTIÓN DE LA MUERTE Y LA MUERTE EN CUESTIÓN A TRAVÉS DE AGUSTÍ BARTRA por Antoni MORA	495
EDITORIALES Y PUBLICACIONES DEL EXILIO ESPAÑOL EN CHILE por Julio ORTEGA VILLALOBOS	509

Zambrano

EL MITO DE DON JUAN COMO MOTIVO NIHILISTA: ORTEGA, MAEZTU, ZAMBRANO por José LASAGA MEDINA	519
EL PROBLEMA DEL REALISMO ESPAÑOL. MARÍA ZAMBRANO FRENTE A LAS VANGUARDIAS por María Luisa MAILLARD GARCÍA.....	527
LA FILOSOFÍA COMO BIOGRAFÍA: LA CONFESIÓN EN MARÍA ZAMBRANO por Juana SÁNCHEZ-GEY VENEGAS.....	537

LA POÉTICA DEL 27 Y LA OBRA DE MARÍA ZAMBRANO: UNA APROXIMACIÓN COMPARATIVA por Alfonso BERROCAL BETÉS	545
Otros autores y temas del siglo XX	
“DON RAMÓN DE LA SAGRA, REFORMADOR SOCIAL”: PRIMER ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO DE D. MANUEL NUÑEZ DE ARENAS por Almudena CASADO GARCÍA	559
EL “CÉZANNE” DE EUGENIO D’ORS. CÉZANNE EN LA NOVELA por Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ	573
Historiografía del pensamiento español	
LA PRESENCIA EXPLÍCITA DE FILOSOFÍA ESPAÑOLA EN UNIVERSIDADES ALEMANAS por Nicole HOLZENTHAL	585
LUCES Y SOMBRAS DE LA ÚLTIMA HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA EN ESPAÑA Gerardo BOLADO	601
UN PASO MÁS EN LA DIFUSIÓN DEL PENSAMIENTO HISPÁNICO: < http://ahf.filosofia.net > por Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ y Sergio ESCOT MANGAS	621
Otros	
EL “ASEO ONTONOÉTICO”. PROCESO DE IDENTIDAD E INTEGRIDAD PERSONAL por Inmaculada TERÁN SIERRA	629
DEL CANTE JONDO A LA ESTHÉTICA ORIGINARIA: HACIA UNA FILOSOFÍA COMO AMOR A LA SABIDURÍA por José Ramón ALONSO SARRÓ	643

PRESENTACIÓN

Del 16 al 18 de abril de 2001 tuvo lugar en la Sociedad Menéndez Pelayo de Santander la celebración de las V Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico cuyas actas, con notable retraso por una serie de circunstancias que no son del caso explicitar, ven ahora por fin la luz.

Corría el año 1988 cuando un grupo de personas interesadas por el pensamiento español e iberoamericano, que desde diez años antes nos reuníamos en la Universidad de Salamanca convocados por Antonio Heredia Soriano en torno a un Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana (seminario que ha venido celebrándose bienalmente desde entonces, habiendo cumplido en 2004 su XIV convocatoria), fundamos en Madrid la Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF), de carácter internacional, con el objetivo de fomentar el estudio y la investigación en los campos que dicho nombre propone.

En sus diecisiete años de existencia, la AHF ha realizado, entre otras actividades, seis reuniones científicas, y ya están convocadas las VII Jornadas de Hispanismo Filosófico que se celebrarán en mayo de este mismo año con el objetivo de facilitar la comunicación científica y el debate filosófico entre socios y colaboradores para componer el mapa del estado presente de nuestro campo científico y las posibilidades de futuro.

Conviene recordar aquí los cuatro volúmenes de actas publicados hasta la fecha y que, con el presente que el lector tiene entre sus manos, contienen una parte importante, sin lugar a dudas la que más, de la memoria histórica de la AHF. Son los siguientes: *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo*. I Jornadas de Hispanismo Filosófico coordinadas por José Luis Abellán (Madrid, Editorial Trotta, Asociación de Hispanismo Filosófico, 1994, 432 págs.); *Actas de las II Jornadas de Hispanismo Filosófico (26-27 octubre 1995)*, coordinadas por Diego Núñez y publicadas por *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura* (2ª Época, nº 21, Abril-Junio 1996, 100 págs.); *Estudios sobre Historia del Pensamiento Español*. Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico coordinadas por Antonio Jiménez García (Santander, Asociación de Hispanismo

Filosófico, Fundación Histórica Tavera, Sociedad Menéndez Pelayo, 1998, 406 págs.); y, por último, *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española*. Actas de las IV Jornadas de Hispanismo Filosófico coordinadas por Gonzalo Capellán de Miguel y Xavier Agenjo Bullón (Santander, Asociación de Hispanismo Filosófico, Sociedad Menéndez Pelayo, 2000, 538 págs.).

Las presentes actas recogen, como hemos señalado, las contribuciones hechas en las V Jornadas por hispanistas procedentes de distintos países europeos y americanos, no publicándose aquellas pocas que los propios autores solicitaron su no inclusión. Hemos ordenado los distintos artículos en bloques históricos para localizar con mayor facilidad aquello que pueda interesar a cada lector. Esta ordenación sirve también para comprobar la diversidad de los intereses investigadores de los miembros de la AHF, sin dejar al margen ninguna época histórica, pero permitiendo comprobar también los temas o autores que mayor atención suscitan, como son el krausismo en el siglo XIX, y Unamuno, Ortega y María Zambrano, además del exilio republicano, en el siglo XX. Asimismo, al cumplirse en el año 2001 el primer centenario de la muerte de *Clarín* y el centenario del estreno de *Electra* de Galdós, se solicitaron intervenciones sobre estos autores a especialistas de reconocida solvencia, que componen un apartado específico.

No queremos concluir esta presentación sin un emotivo recuerdo a la persona de Ignacio Hernando de Larramendi, cuya Fundación ha venido acogiendo con entusiasmo nuestros proyectos. Unos meses antes de morir asistió a estas Jornadas y siguió con interés las intervenciones, dirigiéndonos en la clausura unas afectuosas palabras de gratitud y de reconocimiento por la labor que la AHF viene desempeñando.

Asimismo, queremos dar nuestro más profundo agradecimiento a Xavier Agenjo por su apoyo como Director de la Biblioteca Menéndez Pelayo para la organización de las Jornadas, así como el que nos ha prestado como Director de Proyectos de la Fundación Hernando de Larramendi para la edición de estas Actas.

Antonio JIMÉNEZ GARCÍA
Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ

NOTA PRELIMINAR

Con la publicación de estas *Actas*, editadas conjuntamente por la **Asociación de Hispanismo Filosófico**¹ y la **Fundación Ignacio Larramendi**² (pues este es el nombre definitivo que ha adoptado la anteriormente llamada **Fundación Hernando de Larramendi**), se da cumplimiento al compromiso que don Ignacio Hernando de Larramendi y Montiano³ contrajo con los asistentes a las *V Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico*, que tuvieron lugar en Santander en la Biblioteca de Menéndez Pelayo y en su histórica Cátedra, que dos años antes ya había sido escenario de las *IV Jornadas* en 1999 y que se desarrollaron tan brillantemente del 16 al 18 de abril de 2001.

Al igual que ha ocurrido con la serie de *Encuentros sobre Historia de la Restauración* que también organizaba en su momento la Sociedad Menéndez Pelayo, no ha sido posible contar con ella a la hora de publicar estas *Actas*. Así, aquel Tercer Encuentro⁴ ha sido publicado por Marcial Pons⁵ y la Fundación Práxedes Mateo Sagasta⁶ al cuidado de Manuel Suárez Cortina, organizador de aquel encuentro junto con el entonces Director de la Biblioteca y Secretario de la Sociedad Menéndez Pelayo.

El caso, como digo, se repite y en esta ocasión son la Fundación Ignacio Larramendi y la Asociación de Hispanismo Filosófico las que dan cabo al proyecto.

¹ <http://ahf.filosofia.net>

² <http://www.larramendi.es>

³ <http://www.filosofia.org/ave/001/a151.htm>

⁴ **Suárez Cortina, Manuel.** *Las máscaras de la libertad : el liberalismo español, 1808-1950* / Manuel Suárez Cortina (ed.). - [Madrid] : Marcial Pons, Historia ; Madrid : Fundación Práxedes Mateo Sagasta, 2003. - 516 p. : mapas ; 23 cm. - (Coediciones) Índice DL M 43845-2003. - ISBN 84-95379-63-5

⁵ <http://www.marcialpons.es>

⁶ <http://www.fundacionsagasta.org/>

Una valoración crítica del contenido de las distintas ponencias y comunicaciones la lleva a cabo en su *Introducción* el profesor Antonio Jiménez García en otras páginas de este libro, por lo que yo voy a demorar-me siquiera brevemente en alguno de los aspectos más destacados que sucedieron durante la celebración de las Jornadas.

Creo que sin lugar a dudas hay que mencionar destacadamente la puesta en marcha, ya definitiva, de la que en aquel momento era la *Biblioteca Virtual de Menéndez Pelayo*⁷, cuyo objetivo es el de preservar y difundir mediante correctas ediciones críticas, cuando ello sea posible, el pensamiento español, *leit motiv* de su actividad fundamental.

Más tarde, la Biblioteca Virtual Menéndez Pelayo se vio acompañada, gracias a la certera intuición de Ignacio Hernando de Larramendi, por otras tres Bibliotecas Virtuales más, La Biblioteca Virtual Andrés Bello de Polígrafos Hispanoamericanos⁸, la Biblioteca Virtual Francisco Manuel de Melo de Polígrafos Portugueses⁹ y la Biblioteca Virtual José Anchieta de Polígrafos Brasileños¹⁰, según se relata en el libro *Mecenazgo Cultural de Ignacio Hernando de Larramendi y Montiano*, que publicó la Fundación MAPFRE Tavera en el año 2002¹¹.

Quizá, no esté de más recoger directamente lo que allí se decía:

[...] don Marcelino emprendió en paralelo una acción extraordinaria; reunir en una biblioteca, en su biblioteca, todos aquellos clásicos olvidados del pensamiento español que pudo conseguir. Y al final de su vida los legó al Ayuntamiento de Santander, pues consideraba que allí estaba reunida en gran parte la Ciencia española, es decir una de las raíces de la personalidad de España. De su biblioteca decía que era la única de sus obras de la cual no se declaraba completamente insatisfecho. Sin embargo, y pensando en el entorno del siglo XXI, era necesario dar un tercer paso en la metodología de don Marcelino; el primero había sido redactar una bibliografía, el segundo reunir las obras citadas en aquella bibliografía y el tercero ... Abí me interrumpió Ignacio que lo había comprendido instantáneamente: (dijo), hay que digitalizar todos esos fondos para hacerlos accesibles internacionalmente y de forma muy especial en Hispanoamérica y además, continuó, incluir una amplia bibliografía sobre cada uno de los temas y, por último, añadir la digitalización de libros modernos que aclarasen aquellos autores clásicos.¹²

⁷ <http://www.larramendi.es/BVMPELAYO.htm>

⁸ <http://www.larramendi.es/BVBELLO.htm>

⁹ <http://www.larramendi.es/BVMELO.htm>

¹⁰ <http://www.larramendi.es/BVANCHIETA.htm>

¹¹ *Mecenazgo cultural de Ignacio Hernando de Larramendi y Montiano : crónica y testimonios*. - Madrid : Fundación Mapfre Tavera, [2002]. - 283 p. ; 27 cm. Libro homenaje a Ignacio Hernando de Larramendi. DL M 48699-2002. - ISBN 84-8479-036-3

¹² *Op. cit* 11, Pag 69

Efectivamente, en esa línea ha avanzado la Fundación Larramendi que, precisamente, durante las V Jornadas presentó el prototipo del que sería finalmente el *Gregorio Mayans y Siscar digital* y que, posteriormente, se puede consultar en línea en la Biblioteca Valenciana Digital¹³, donde también está a punto de publicarse la edición bilingüe de Juan Luis Vives, tan caro a don Marcelino .

Se han publicado también las ediciones digitales de Andrés Bello y Alfonso Reyes y están en preparación las de Carlos Sigüenza y Góngora, Alejandro de Humboldt, Esteban Echevarría, Juan María Gutiérrez, Juan Bautista Alberdi, Miguel Luis Amusátegui, Fernando Ortiz, etc., como también lo están Ibn Pâqda o Juan Valera, que se incluirá en la Biblioteca Virtual de Andalucía¹⁴, diseñada por Digibis¹⁵, la empresa que como buen empresario Ignacio Hernando de Larramendi consideraba imprescindible para apoyar sus iniciativas.

La Biblioteca Virtual de Castilla-La Mancha, la Biblioteca Virtual de Derecho Aragonés o la Biblioteca Virtual de Clásicos Tavera son iniciativas que permiten a la Fundación Larramendi en colaboración con un amplio y destacado conjunto de profesores y especialistas en la Filosofía Española ir construyendo, poco a poco de forma cooperativa y de modo intertextual, ese gran Corpus que forman los textos profundamente imbricados entre sí, que configuran la Historia del Pensamiento Español, desde Séneca a Zubiri, y hasta los tiempos presentes.

Señalaba yo al principio, que la primera de las acciones de don Marcelino había sido la preparación de una gran bibliografía que le permitiera delimitar el alcance de su proyecto, fijar sus correctas coordenadas y edificar la biblioteca (y a nosotros su biblioteca virtual). En efecto, ya he indicado que su Bibliografía titulada *De Re Bibliographica*, y publicado por mi en la *Antología Completa*, constituye un elemento esencial porque Menéndez Pelayo dibujó un mapa, quizá el primer mapa que se había hecho, aunque se puedan encontrar antecedentes previos, que le permitió ver dónde había una abundante vegetación o dónde los campos no estaban ni siquiera roturados.

Justamente por ello, la Fundación Ignacio Larramendi está publicando de forma continuada un estadio de la cuestión que se irá perfeccionando sucesivamente, tanto en su sitio en la red, como en su tercera edición en

¹³ <http://bv2.gva.es/>

¹⁴ <http://www.juntadeandalucia.es/cultura/bibliotecavirtualandalucia/inicio/inicio.cmd>

¹⁵ <http://www.digibis.com>

papel, un *nuevo inventario de la Ciencia Española* que nos permita prever el esfuerzo. Quizá no esté demás decir aquí que en la actualidad la Fundación Larramendi prepara una ontología para la web semántica en torno a su biblioteca de polígrafos en la que se irá incorporando todo el conocimiento, pero semánticamente relacionado, no ya de una bibliografía si no de una base de datos. De todo aquello se habló en aquellos felices días en Santander en los que se pasó análisis, como digo, al pasado, se revisó el presente y se aventuró el futuro. La biblioteca Menéndez Pelayo ya dio un paso de gran importancia cuando logró incorporarse y allegar fondos europeos para el proyecto COVAX¹⁶ durante esa misma temporada, con el que tanto se pudo aprender a la hora de digitalizar y etiquetar textos filosóficos, colecciones de revistas, epistolarios, etc.

Dentro de sus posibilidades, y buscando siempre la colaboración con terceros, la Fundación Larramendi, como hace ahora al editar estas Actas junto a la Asociación de Hispanismo Filosófico, va construyendo poco a poco ese nuevo corpus de la Historia de la Filosofía Española que pueda permitir a los especialistas manejar los textos de una forma enormemente potenciada y sin dificultades de ubicación o difícil acceso, para que sobre esas bases seguras pueda construirse una nueva Historia Crítica del Pensamiento Español.

Xavier AGENJO BULLÓN
Director de Proyectos de la
Fundación Ignacio Larramendi

¹⁶ <http://www.covax.org/>

AMERICANISMO

MYTHOS Y LOGOS EN EL PERÚ PRECOLOMBINO

Mariano MARTÍN ISABEL

1. ETNOLOGÍA DE LOS DIOSES ANDINOS

El Perú es un país atravesado de norte a sur por la cordillera de los Andes. Como una espina dorsal, ésta divide al país en tres regiones características: la costa, la sierra y la selva. La extraordinaria altitud de sus montañas impide cultivos extensivos como los que se han dado en Europa; lo accidentado del terreno determina unos pisos ecológicos que alcanzan los 6000 metros sobre el nivel del mar. En la mente de sus pobladores esta circunstancia geográfica determinó que la verticalidad del terreno fuera más importante que su horizontalidad; así Hanan (arriba) y Urin (abajo) son elementos centrales del pensamiento andino. En este contexto aparecieron los primeros dioses.

Dice María Rostworowski que en el mundo andino “no existió la idea abstracta de Dios, ni palabra que lo expresara”¹; al menos hasta la llegada de los incas. Se utilizaba el término “huaca” para designar lo sagrado. Huaca era una figurilla, pero también un templo, y una fuerza sagrada que envolvía el mundo. Vamos a estudiar las huacas haciendo tres altos en el camino: el primero para estudiar la geografía de los dioses: no la de su biografía mítica, sino de las etnias que los imaginaron; a esta geografía le seguirá una historia (étnica, no mítica) que abrirá sus puertas a una posible teogonía.

A. *La geografía étnica de las huacas.* Cada etnia tenía sus huacas, y cada huaca defendía a su pueblo. En la sierra norte, por Cajamarca, se extendió sobre un amplio territorio el culto al dios Con; en la sierra centro, próxi-

¹ María Rostworowski, *Estructuras andinas del poder*, Lima, IEP, 1988, p. 9.

ma a Ayacucho, encontramos a Huari y Pachacámac (este último también es un dios costeño); y ya en el sur, en el Cuzco, descubrimos un antiguo culto a Tunupa y Viracocha: culto al que sucederá rápidamente el culto al sol (Inti). Hay multitud de otros dioses menores, pero éstos son los más importantes.

B. *Historia étnica de las huacas*. Se observa que, salvo Tunupa, los dioses más recientes se sitúan cada vez más al sur. ¿Qué significa esta correlación entre el espacio y el tiempo? Si observamos la sucesión de culturas a través de la historia, caemos en la cuenta de que el culto a Con coincide con la geografía de Kotosh, que alberga uno de los templos más antiguos de América del Sur. Más al sur, próxima a Ayacucho, se desarrolla a finales del segundo milenio la cultura Chavín: centro de influencia de los dioses Huari y Pachacámac, entre otros. Todavía más al sur, junto al lago Titicaca, se desarrolla la cultura Tiahuanaco, centrada en torno a Huiracocha, que adoptarán los incas antes de entronizar al dios Sol. Tunupa tiene en el sur una antigüedad semejante a la que tuvo Con en el norte.

Tales correlaciones apoyan la tesis de Julio C. Tello sobre un origen selvático de las culturas andinas: procedentes de los arawacs, y emparentados con los chibchas², los primitivos pueblos fueron descendiendo por la sierra hacia el sur; las culturas más meridionales serían también las más recientes. Un dato que lo corrobora es la figura del jaguar en las construcciones de la cultura Chavín.

Pero la antigüedad de Con en el norte y Tunupa en el sur corroboran también la teoría de Max Uhle: a tenor de la cual el origen de las culturas andinas estaría en los mayas, que habrían penetrado en el norte del Perú, dando lugar a la cultura protochimú; y por el sur, generando la cultura protonazca. Todo ello hace pensar, más que en un horizonte panandino, en un horizonte panamericano; aunque esta hipótesis choca con el descubrimiento reciente en el Perú de un asentamiento humano anterior en dos milenios a los primeros que se levantaron en América central.

C. *Teogonía*. Dado que toda religión no es en definitiva más que superposición de unos dioses sobre otros más antiguos, cabe la posibilidad de articular una teogonía que siga de cerca la historia social y política del Perú precolombino. Veámoslo.

² Raphael Girard, *Historia de las civilizaciones antiguas de América, III*, Madrid, Istmo, 1977, p. 1972.

³ María Rostworowski, *ibídem*, p. 43.

⁴ *Ibídem*, p. 51.

1°. En el mito, Pachacámac luchó contra Con, autor de una primera generación de seres humanos³; y sabemos que “Con, antigua divinidad nor-teña, celeste y solar, (...) fue desplazada por el culto a Pachacámac.

2°. Huari tiene, en opinión de Duviols, su centro principal en Chavín de Huántar⁴. Es un dios muy antiguo que forma una huaca de dos caras, como la cabeza de Jano: lo que lo emparenta a su vez con Pachacámac.

3°. Huiracocha, procedente de Tiahuanaco, era llamado Con Tici Huiracocha, “hecho que indica”, en opinión de María Rostworowski, “una pervivencia, un recuerdo y una superposición de dioses”⁵. Por otro lado, “el mito de Viracocha parece confundirse con el de Tunupa”⁶; “los mitos de Tunupa y Huiracocha confundidos y yuxtapuestos, vinculados con el aymara”, concluye Rostworowski, “permiten suponer una estrecha relación entre los grupos étnicos del Collao con los del Cuzco”⁷. En cuanto al Cuzco, “existía un contrapunteo entre el culto a Viracocha y el del Sol”⁸; el triunfo del Sol hace pensar que “quizá el dios Viracocha fue una antigua divinidad perteneciente a un grupo o a una facción que quedó desplazada a consecuencia de las victorias alcanzadas por Pachacútec⁹ (R1: 31).

4°. *Tunupa* fue, como sabemos, un antiguo dios del sur andino relacionado con el agua y el fuego. Según la leyenda procedía del Brasil y Paraguay, de donde llegó al altiplano. Al hilo de sucesivas conquistas sufrió al menos dos metamorfosis: en la primera lo cuzqueños lo transforman en Huiracocha, como ya sabemos; y en la segunda, los españoles lo convierten en el apóstol Santo Tomás o en San Bartolomé¹⁰.

Con estos datos en la mano podemos reconstruir una genealogía de los dioses que sea como la sombra de la historia de los pueblos que los produjeron. Franklin Pease establece la sucesión Cámac (Pachacámac) – Huiracocha – Sol, pero él mismo reconoce que este esquema admite variaciones¹¹. Creo que se puede proponer la secuencia Con-Cámac Æ Pachacámac (hacia el segundo milenio antes de nuestra era) Æ Huari (año –1000) Æ Huiracocha (hacia el +1000) Æ Inti-Sol (+1200 ó +1300). Huiracocha se relacionaría con un dios Tunupa muy anterior que merecería la pena estudiar cómo se le hace en el mito ser contemporáneo del dios Con.

⁵ Ibídem, p. 32.

⁶ Ibídem, p. 35.

⁷ Ibídem, p. 38.

⁸ Ibídem, p. 30.

⁹ Ibídem, p. 31.

¹⁰ Ibídem, p. 29.

¹¹ Franklin Pease, *El pensamiento mítico*, Lima, Mosca azul, 1982, p. 23.

2. MYTHOS Y LOGOS

Las presencias no son abstracciones. La presencia por la que se manifiestan las cosas ante nosotros (número, figura, posición, fuerza) habla de su existir; sus sucesivas apariencias nos hablan de su ser; cuando separamos el existir de su ser obramos una abstracción matemática, mientras que si nos quedamos con el ser prescindiendo del existir estaremos haciendo una abstracción de la experiencia externa, propia de las llamadas ciencias empíricas. Con arreglo a estas premisas podemos distinguir dos grandes clases de ciencias:

- (1) Ciencias de la existencia. Se ocupan de abstracciones matemáticas, relativas al significado del aparecer.
- (2) Ciencias de la esencia. Desarrollan abstracciones sobre el significado de los objetos que aparecen.

El mito es un depósito de razones, sólo que su lógica es inconsciente. Aunque el pensamiento mítico contiene reflexión y ésta se ajusta al criterio de coherencia, prima en él el relato, que se centra en torno al espacio y al tiempo. La conciencia mítica requiere una lógica secuencial guiada por el principio de causalidad. El instrumento metodológico ideal para el manejo del tiempo es la gramática del relato.

Prueba de que el mito no es obstáculo para el desarrollo del pensamiento es el tratamiento que hicieron los andinos del espacio. La explicación mítica no excluye la actividad racional; por el contrario, las grandes civilizaciones (Egipto, Mesopotamia) han conjugado matemáticas y religión sin parasitismo de éste en perjuicio de aquélla; y hasta Kepler, en pleno siglo XVII de racionalismo europeo, construyó una astronomía potentísima sin cortar del todo el cordón umbilical que la ligaba a la astrología y la mística. La mitología de los Andes va hermanada con una astronomía matemática que produjo interesantes reflexiones. Veámoslo:

La constelación de la cruz del sur “destaca en el cielo nocturno entre los meses de marzo y agosto y puede (observarse) prácticamente toda la noche hasta junio y especialmente en el mes de mayo. Está constituida por estrellas brillantes y es visible desde el polo sur hasta el ecuador”¹². Sus cuatro estrellas (Alfa Cruz, Beta Cruz, Delta Cruz y Gamma Cruz) están dispuestas en forma de cruz¹³ (M3: 35); esta forma es puramente casual¹⁴.

Los cuatro extremos de la cruz “están casi orientados hacia los cuatro puntos cardinales en su culminación superior, es decir, cuando el eje mayor

¹² Carlos Milla Villena, *Génesis de la cultura andina*, Lima, Amáutica, 1992, p. 38.

¹³ *Ibíd.*, p. 35.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 17; véanse los gráficos de la p. 33.

de la constelación está vertical en el zénit”¹⁵. “La longitud de sus brazos menor y mayor están en la misma relación que el lado de un cuadrado y su diagonal”¹⁶; “si el lado de un cuadrado era el brazo menor, el mayor salía siendo la diagonal exacta”: surgió así la proporción andina”¹⁷.

He aquí la hipótesis que asume Carlos Milla: el método que utilizaron los amautas “para encontrar un valor de p podría estar relacionado con (...) la cruz cuadrada”, que puede a su vez “estar relacionada con las proporciones del lado cuadrado y su diagonal, inmanentes en las magnitudes de los brazos de la constelación de la Cruz del Sur, que parecen ser elementos básicos en el sistema ritual matemático andino”¹⁸. Es sólo una hipótesis, pero reposa sobre numerosas evidencias y ha alcanzado importantes corroboraciones. Sobre esas bases parecen los amautas haber hallado soluciones interesantes a problemas como los de la cuadratura del círculo y la rectificación de la circunferencia¹⁹. También sobre estas bases se construye el rectángulo andino, similar, pero no idéntico, al rectángulo áureo de los griegos. El rectángulo andino se genera por el giro de la diagonal del cuadrado unitario²⁰.

La tesis central del presente trabajo es la siguiente: en el pensamiento andino se dieron las circunstancias para que la razón se empezara a desligar de las cadenas míticas unidas al poder político. Veremos que, junto a un incipiente proceso de abstracción, planeaban en los últimos amautas ciertas dosis de escepticismo. Esto plantea el problema del marco social sobre el que puede desarrollarse el rigor en el pensamiento.

3. ¿CULTURAS MEDIAS O ALTAS CULTURAS?

Llamamos formativo al estadio que sigue al de la agricultura incipiente y precede al de las altas culturas: hablaremos entonces de culturas medias²¹. El formativo americano fue calificado en 1969 por James Ford de horizonte, porque se extiende desde el sureste de Norteamérica hasta el noroeste de la Argentina, con exclusión del Brasil. Todas las culturas del Formativo

¹⁵ *Ibíd.*, p. 35.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 17.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 25.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 73.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 79.

²⁰ *Ibíd.*, p. 108.

²¹ Raphael Girard, *ibíd.*, p. 1913.

emanan, según esta tesis, de un tronco común²²; por eso hablamos de horizonte de las culturas Medias o Formativas. Tradicionalmente se distinguen dos periodos:

1°. *Formativo Temprano*. Llega al Perú hacia el año –2000. Corresponde al Kotosh, Chavín y Paracas.

2°. *Formativo Tardío*. Corresponde a nuevas oleadas de un formativo más avanzado que llegan al Perú hacia el año –900 y “absorben o desplazan a las culturas anteriores”²³. Corresponde a las culturas mochica, chimú, Nazca, Paracas, el último Chavín o Tiahuanaco. A pesar de haber alcanzado “un alto nivel tecnológico y artístico”, Raphael Girard niega que alcanzaran las culturas andinas el nivel de las altas culturas: “ninguna”, enfatiza, “puede compararse a la cultura maya del periodo clásico”²⁴, y sentencia: “las culturas de los Andes centrales se encuentran en la misma fase de desarrollo que la cultura maya prehistórica”. Ni siquiera los incas, imitadores más que creadores, incapaces de impulsar un “renacimiento artístico o científico durante el imperio”, fomentaron ninguna “promoción de valores que enriquecen el espíritu”²⁵.

Los rasgos básicos de una cultura media son los siguientes²⁶ (G1: 1916):

- a) Importancia socioeconómica de la mujer.
- b) Culto a la diosa madre.
- c) Erotismo religioso.
- d) Calendario de fases lunares.

Y algunas más. Veámoslo en el caso del Perú:

- a) Es verdad que, en la cultura nazca, “las mujeres parecen haberse encontrado en mayor rango que los hombres”²⁷; y que en la época de las behetrías (cuarta edad de Guamán Poma) los pueblos “se quitaban a sus mujeres (capital-trabajo en una sociedad femenina)”²⁸. Aun hoy persiste “la tradición serrana de que la mujer es el elemento activo”²⁹.
- b) “El arte mochica es la expresión de una sociedad femenina que se rige por el derecho materno, el culto a la diosa Madre y el calendario lunar”; rasgos que han pasado a la cultura chimú y han llegado hasta la época colonial³⁰.

²² *Ibidem*, p. 1914.

²³ *Ibidem*, p. 1915.

²⁴ *Ibidem*, p. 1922.

²⁵ *Ibidem*, p. 1921.

²⁶ *Ibidem*, p. 1916.

²⁷ *Ibidem*, p. 1877.

²⁸ *Ibidem*, p. 1703.

²⁹ *Ibidem*, p. 1800.

³⁰ *Ibidem*, p. 1854.

- c) “Característica de las culturas femeninas era la sodomía, el culto al falo, la masturbación y el erotismo religioso, que se expresa en una verdadera exuberancia sexual en la cerámica mochica”³¹.

Pues bien, hay investigadores que no comparten la tesis de Raphael Girard. María Rostworowski sostiene que el Estado inca desde muy temprano (desde los tiempos de Pachacútec), lejos de pertenecer a una cultura media o formativa, se encuadra entre las altas culturas. Y va más lejos aún: el Estado inca corresponde a “la fase final del desarrollo de las altas culturas del Perú prehispánico”³².

Uno de los principales argumentos para atribuir al Tawantinsuyo el calificativo de cultura media es la relevancia social de la mujer; sin embargo durante el incanato se permitía al marido matar a la mujer adúltera³³, o se premiaba a la “mujer que pariese hijo varón”³⁴. Está claro que daba más prestigio ser varón que ser hembra.

Tampoco se dio el erotismo religioso que habían conocido los mochicas. El culto a la diosa madre había sido sustituido por el culto al sol. Y si prevaleció el calendario helio-lunar fue porque las técnicas de la astronomía diurna estaban menos desarrolladas que la nocturna (por causas externas a la cultura, como veremos después).

No se dan, pues, los factores que anclan a las culturas andinas más recientes en el horizonte formativo. Es verdad que los métodos de la investigación judicial dejan mucho que desear, como lo dejan también el desprecio a la vida y la práctica del tormento como castigo; pero eso se dio también en Estados europeos avanzados como Francia e Inglaterra. La pena de muerte y la práctica de la tortura tiene que ver más con la coyuntura política que con el tipo de cultura que regía. Más adelante veremos que la estructura del pensamiento no era nada arcaica.

Los valores sociales asumidos por el Estado (reciprocidad, obediencia, trabajo, propiedad pública) sostienen una sociedad gregaria que está lejos del cultivo de valores que enriquecen el espíritu. De todas formas es delicado hacer la trilla entre coyuntura y cultura (entendiendo la cultura como el tiempo largo de Braudel: la historia inmóvil); pero parece sensato admitir que, como sostiene Rostworowski, el Perú precolombino ha alcanzado el horizonte de las altas culturas.

³¹ *Ibíd.*, p. 1846.

³² María Rostworowski, *Pachacútec*, Lima, Visión Peruana, 1987, p. 9.

³³ Luis Emilio Valcárcel, *Historia del Perú antiguo*, 1, Lima, Ed. Mejía Baca, 1964, p. 638.

³⁴ *Ibíd.*, p. 634.

4. LOS TEMAS QUE LA FILOSOFÍA EXTRAE DEL MITO

El mito griego fue fermento de la filosofía, pero hubo que esperar al siglo –VI para que eso ocurriera. Semejante proceso podría haberse dado en los Andes si los españoles no lo hubieran interrumpido. La pregunta que nos tendremos que hacer ahora versará sobre el grado de maduración de los mitos andinos: ¿representan en América lo que Hesiodo representó en Grecia? ¿A qué distancia estaban de la filosofía?

La respuesta a esta pregunta es imposible. Pero sí es seguro que el pensamiento andino en el año 2000 está como lo estuvo el de Tales en el siglo –VI: a punto de volverse filosofía. Sólo que el pensamiento conceptual no nace por maduración espontánea del pensamiento autóctono: sino por fecundación del pensamiento circumeuropeo; que, a modo de catalizador, acelera las reacciones que podían producirse en su seno de modo más lento. Esto significa que la filosofía peruana debe dejar de razonar en exclusiva sobre temas circumeuropeos; su mirada debe alumbrar también los temas andinos. Sólo por este camino se evitará la condena del horizonte precolombino, so pretexto de que sus conceptos carecen del rigor necesario para hacer filosofía.

El pensamiento andino es, posiblemente, pensamiento mítico. Si no puede aportar métodos rigurosos del filosofar, sí puede aportar temas que, procedentes del mito, son aptos para hacer filosofía. Es tarea de nuestro tiempo desarrollarlos para verter en conceptos una manera de ver el universo. Los filósofos académicos no pueden seguir ignorando la sustancia metafísica que hay dormida en los mitos.

He aquí, como botón de muestra, siete temas que merecen estudio pormenorizado en las universidades:

1. *El camaquén.*

El camaquen es la fuerza que da vida. Una fuerza primordial que no es privativa de los seres vivos, pues que los cerros, las piedras (huanca) poseen también su camaquen. Que esta fuerza resida en el dios hace que se califique a los posesos como los que tienen la huaca en el cuerpo³⁵; lo que está muy cerca de este entusiasmo o endiosamiento de que hablaba Platón. Huari es “el dios de las fuerzas”³⁶, y el aliento de vida da nombre a otros dioses; así Pachacámac o Tici Huiracocha.

³⁵ Arturo Jiménez Borja, “Introducción al pensamiento arcaico peruano”, *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXVIII, p. 216.

³⁶ Franklin Pease, *ibídem*, p. 129.

“Cámac” es principio generador. Pero, según el diccionario de González Holguín, está emparentado con palabras que significan orden, mandato, ley, justicia y producción. Es la fuerza que produce orden.

2. *Pachacámac y Pachamama.*

- a) Pacha tiene la triple acepción de mundo, espacio y tiempo.
- b) Cámac es la fuerza que da forma.
- c) Mama significa: madre y caja de metal.

Pachamama es algo así como mundo receptor, y Pachacámac el mundo que da la fuerza configuradora: algo así como la materia y forma de Aristóteles. Son respectivamente la tierra y el cielo. Pachacámac-Huiracocha insufló el camaquén en la Pachamama, como harían sus hijos después: Inti (el sol) insuflará sus rayos en la hija de Pachamama. Es la versión andina del mito griego de Urano y Gea.

3. *Aparición de la luz.*

La luz fue lo primero que se creó según la Biblia. Pero Tunupa-Huiracocha vivió, según Sarmiento de Gamboa, “antes de la existencia del sol y de la luna”³⁷. En el principio de los tiempos fue la oscuridad, que rodeaba a la tierra en cuyo seno se ocultaba la luz. Huiracocha la arrancó de sus entrañas y la elevó al cielo. Desde entonces hay una luz de arriba (cuya fuente es el sol) y una luz de abajo (el magma de los volcanes). Pachamama, al ser fecundada por Pachacámac-Huiracocha-Inti, no hace sino unirse consigo misma.

La luz sería una fuerza elemental que surge de la tierra y se instala en el cielo; los volcanes arrojan luz destructora, como el rayo, pero el sol es luz que conserva las formas y las deja ver: condición sin la cual esa fuerza elaborada que es el camaquén no aparecería. “Ticçu” significa “lo que está boca abajo”. Según María Rostworowski, Tici Huiracocha encarnaría un supuesto “concepto indígena de un desorden dentro del orden (...) un caos”³⁸. Pues bien, Huiracocha trastocó el orden de las cosas separando a los que estaban unidos: y separó la luz de la tierra. Según Cieza de León en los tiempos más remotos no existían el Sol ni la Luna y la gente vivía en tinieblas³⁹. Huiracocha, procedente de Tiahuanaco, arroja a todos los seres vivos “en las profundidades de la tierra, desde el lago Titicaca”⁴⁰; destruye, dice Franklin Pease, “una huma-

³⁷ María Rostworowski, *Estructuras andinas del poder*, p. 27.

³⁸ *Ibidem*, pp. 36-37.

³⁹ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁰ Concepción Bravo, *El tiempo de los incas*, Madrid, Alhambra, 1986, p. 159.

nidad antigua que vivía en la oscuridad, y crea la luz, haciendo subir al cielo al sol y a la luna, junto con las estrellas”⁴¹. Hace subir astros que estaban abajo: vuelta del revés poniendo lo de arriba abajo, según la conjetura de Rostworowski.

El origen de los astros es también el origen de la conciencia del tiempo, porque los astros son relojes que permiten medir el paso del tiempo. La primera humanidad que vivía a oscuras difícilmente podía tener sentido de la historia: era naturaleza pura. Huiracocha debía ser (en contra de otras fuentes que lo atribuyen a Pachacámac) el generador del tiempo.

Carlos Milla Villena explica la creación de la luz como una consecuencia antropológica del estudio del ángulo intersolsticial. “El ángulo del sol entre el solsticio de verano y el de invierno es constante y no sirve para marcar el paso del tiempo a través de los siglos”; pero “la observación estelar nocturna (...) permitía fijar las fechas largas mediante la abertura del ángulo intersolsticial estelar, lo que quiere decir que este ángulo es un fechador” ligado a la precesión de los equinoccios. Cada grado que se abre el ángulo equivale a un lapso aproximado de 140 años, y la precisión de las medidas es equivalente a la del carbono 14, con un margen de error estimado en más o menos 115 años⁴². “Al comienzo de la llamada Época u Horizonte Inca”, dice, “cuando el ángulo intersolsticial era mayor de 42°, la posición de la estrella ritual ecuatorial era tan alta que ya prácticamente su uso resultaba inoperante y obsoleto”; la observación solar diurna estaba a cargo de astrónomos de segunda categoría, pues “el sistema astronómico de observación estelar nocturno era el principal”; al volverse obsoleto el ángulo intersolsticial los astrónomos diurnos se convierten en disidentes y, “con Mamo Huaca a la cabeza”, hacen “una revolución desde una isla del Titicaca y entronizan a su hijo Manco Cápac”; resultado de ello es el abandono de los observatorios estelares. “Sin conocer o entender este proceso”, comenta Carlos Milla, “la mayor parte de los cronistas retransmiten las tradiciones del suceso distorsionadas políticamente por los incas espúreos. Así, nos dicen que antes de los Incas “Hijos del Sol” todo era oscuridad y barbarie, obviamente esto se refiere al tiempo en que gobernaban los astrónomos que hacían observaciones nocturnas y están representados en la iconografía andina como búhos o murciélagos”⁴³ (M3: 136,

⁴¹ Franklin Pease, *ibídem*, p. 16.

⁴² Carlos Milla, *ibídem*, p. 136.

⁴³ *Ibidem*, pp. 136-137.

137). Esta hipótesis sugestiva apunta a que la creación de la luz por Huiracocha sería la proyección mítica de un proceso histórico más que una explicación cosmogónica de la naturaleza; su antigüedad podría remontarse a no más de un siglo después de la entronización de Manco Cápac.

4. *Forma.*

La estructura más primitiva del mundo lo divide en dos partes: el mundo de arriba (Hanan Pacha) y el de abajo (Urin Pacha); ambos corresponden respectivamente al cielo y la tierra, Urano y Gea, Pachacámac y Pachamama-Cocha. En Chavín de Huántar la piedra blanca, que representa la luz, y la piedra negra, de la oscuridad, simbolizan el arriba y el abajo; el conjunto arquitectónico parece organizarse en dos templos superpuestos en los que es fácil deducir la existencia de tres⁴⁴. Y hay un dato curioso que añadir: “la Pachamama”, dice Concepción Bravo, “la tierra por excelencia, se confunde con el espíritu masculino de los cerros, que la penetran y fecundan a partir del agua”⁴⁵. Pachacámac habita dentro de ella al tiempo que la cubre.

He aquí de qué manera el eje vertical configura el mundo:

- A. La oposición arriba-abajo se traslada al mundo horizontal, y al proyectarse en él marca la orografía del mundo de abajo: son los puntos cardinales marcados por el sol, cuya luz genera la geometría del plano.
- B. También el límite entre cielo y tierra se proyecta sobre la tierra, como en un espejo, originando la oposición entre dentro y fuera, lo conocido y lo extraño, lo familiar y lo hostil. Esta oposición, trasladada a su vez al plano de los puntos cardinales (el Kay Pacha), dividirá la geografía en territorio amigo y espacio desconocido y extranjero. La tierra que antes parecía superficie muestra ahora su relieve, y el suelo se completa con el subsuelo. El abajo pasa a ser el aquí (Kay Pacha), y nacer es ir del Ucu Pacha (profundidad) al Kay Pacha (superficie). Retomando una frase feliz de Jiménez Borja, se logra ser lo que se muestra ser.

El mundo es una galleta de cierto espesor que está flotando en el agua, y el sol pasa alternativamente del agua (abajo) al aire (arriba) con los días y las noches. Lo atraviesa verticalmente la tripartición, y horizontalmente lo organiza la cuatripartición. Esta estructura era una representación culta que estaba coloreada por el pueblo: la tierra era personificada por la Pachama-

⁴⁴ Arturo Jiménez Borja, *ibídem*, p. 232.

⁴⁵ Concepción Bravo, *ibídem*, p. 157.

ma, y el mar lo estaba por Mama Cocha. Por encima estaba el sol (su personificación es Inti) y, más allá, Huiracocha, que no tenía representación figurada, sino abstracta: un óvulo que encerraba tres círculos, en referencia a los tres mundos. El Sol no era movido pasivamente por la maquinaria celeste, como en la cosmología europea, sino que, activamente, se trasladaba en el cielo⁴⁶.

5. *Materia.*

La materia se concibió en Grecia bajo distintas formas: materia prima (Anaximandro), cuatro elementos, átomos, homeomerías. ¿Qué concepto tiene de ella el pensamiento andino? De entrada aparecen dos parejas: la tierra y el agua pertenecen al más acá (Kay Pacha); el fuego está en el más allá (Hanan, Ucu). Se desprende de los datos que manejamos que la materia se compone de dos elementos, cada uno de los cuales admite dos estados: agua (líquido), que se convierte en hielo (de ello había amplia experiencia a proximidad de las cumbres nevadas, con altitudes de más de 4000 metros); y tierra (sólido), que al transformarse en piedra se vuelve compacta. No es la misma materia que, al cambiar de estado conserva su naturaleza (agua-líquido convirtiéndose en tierra-sólido); sino naturalezas diversas que no pueden convertirse mutuamente (el agua sólida no es tierra, sino hielo).

Una única fuerza en el universo, pero de muy variados matices. Su intensidad depende de la estructura del espacio: horizontalmente se presenta como fuerza tranquila, pero en sentido vertical es una fuerza bruta. Su naturaleza depende del elemento que la desprende: si es agua, será una fuerza fría (huai-cos); si es tierra y piedra, será una fuerza caliente (fuego, magma resultante de la fricción de bloques pesados); y si es camaquen libre de materia, se formarán los vientos (wayras). No existe el aire como elemento material, sino energía que llena el vacío. El mundo es o fuerza atrapada en la materia (y se rige por las leyes del espacio) o fuerza libre (y se mueve por el choque de los cuerpos en movimiento). El alcance de la fuerza depende de su elaboración, del tipo de retículos materiales por donde circula, y donde se aloja; de suerte que hay diferencias notables entre una fuerza mecánica y una fuerza vital.

Queda la incógnita del aire: parece que no fue percibido como elemento, pues el cielo parece vacío; sino como espacio, sustrato de la geometría. Ni el aire ni el fuego serían elementos materiales, sino energía y espacio; los dos elementos que los transitan son la tierra densa y el agua-estado: tales son las propiedades del mundo. Y, al igual que el espacio vacío ha resultado estar lleno de electrones, acaso también el espacio conceptual andino, tal y como

⁴⁶ Arturo Jiménez Borja, *ibídem*, p. 195.

se desprende de la percepción andina del espacio, no sea en el fondo más que un campo de energía.

6. *Los intermediarios.*

Kay es el intermediario entre Hanan y Urin, y en rigor podemos llamarlo mundo de en medio; ya apuntaba Franklin Pease que “el Kay Pacha podría ser un lugar de unión o encuentro (Tinkuy)”⁴⁷. En medio del Kay Pacha está el Cuzco, y en el centro del Cuzco el Utcu, que “comunicaba el mundo de arriba con el inframundo” al tiempo que hacia el Cuzco (ombli-go del mundo) convergen los cuatro caminos del Tawantinsuyo⁴⁸. Ontológicamente quedan identificados Ucu con el mundo de los gérmenes, Kay con el mundo de las realidades y Hanan con el mundo sobrenatural; entendiendo que los gérmenes son realidades sin desplegar que también forman parte de la naturaleza, y que lo sobrenatural es esa porción de la naturaleza demasiado lejana para sernos accesible.

Kay se comunica con Ucu: físicamente a través de volcanes y seísmos; ontológicamente a través de las pacarinas (por cuevas, cerros y fuentes se pensaba que salía la humanidad de dentro de la tierra⁴⁹: J: 226), pero también de los muertos (“si no brotan las semillas (...) quiere decir que el mundo de abajo no lo ha permitido. Por eso hay que tener favorablemente inclinados a los habitantes del mundo subterráneo; de esa idea proviene el culto a los muertos”, en palabras de Luis Emilio Valcárcel⁵⁰).

Kay se comunica con Hanan: físicamente a través de los meteoros (el rayo, la lluvia); ontológicamente a través del camaquen; y desde el punto de vista simbólico-religioso mediante las aves; en este mismo orden se manifiesta la interdependencia entre la religión y la política, pues el propio inca o emperador es un intermediario entre la naturaleza y la divinidad. Parece que el término “inka” era equivalente a modo originante de todo ser, arquetipo; en aymara es también un principio generador y vital⁵¹. En efecto el intermediario entre el Hanan Pacha y el Kay Pacha, gracias a su calidad semidivina de Hijo del Sol, era el Inca, residente en Cuzco⁵².

7. *La rebelión de las cosas.*

Hubo una época de desorden cuando el sol se escondió por cinco días: entonces se produjo la rebelión de los utensilios y de los animales. Las pie-

⁴⁷ Franklin Pease, *Los incas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, p. 146.

⁴⁸ Arturo Jiménez Borja, *ibídem*, p. 226.

⁴⁹ *Ibídem*, p. 226.

⁵⁰ José Antonio del Busto, *Perú incaico*, Lima, Studium, 1986, pp. 186-187.

⁵¹ Franklin Pease, *Los incas*, p. 109.

⁵² José Antonio del Busto, *ibídem*, p. 186.

dras de moler arrastraban del pelo a las personas, los batanes perseguían a sus usuarios, los alimentos se comían a sus devoradores, las tinajas y animales se levantaron para devorar a sus dueños. ¿Por qué?

Esta leyenda puede ser el Frankenstein o el doctor Jeekyll de los Andes: puede ser que, por el mal uso que la humanidad ha hecho de la naturaleza, ésta se rebelde contra ella a través de unos utensilios de los que ha abusado. Puede ser el viejo tema estoico de que no hay que violentar a la naturaleza, porque hay un orden que nos ha sido dado antes de nacer y no hay que convertirlo en desorden. Este mito es en todo caso material literario ideal para reflexionar sobre los límites de la acción humana en el mundo; que son los límites, en suma, de la razón.

O puede ser igualmente amenaza de un desorden ontológico que sobreviene, sin que sepamos por qué, en el orden que nos alimenta. El estudio de estas causas puede ser otro tema interesante para la filosofía.

5. LOS ELEMENTOS DE TRANSICIÓN ENTRE EL MITO Y LA FILOSOFÍA

En Hesiodo el relato enlaza dos secuencias sucesivas: la primera tiene por protagonistas a las fuerzas fundamentales de la naturaleza (el caos, las tinieblas, la luz, la tierra, el cielo y el mar); en la segunda el cielo y la tierra dejan de ser fuerzas para convertirse en personajes: Urano y Gea⁵³. Podemos suponer que su reconversión en elementos naturales (aire, tierra) determina el paso del *mythos* al *logos*.

Los milesios identificaron la materia viva con el elemento intermedio entre el cielo (ígneo) y la tierra (sólida): es la humedad, aire o agua según se eleve de la tierra por la acción del sol o vuelva a caer a ella en forma de lluvia. El mito se convirtió en filosofía cuando, “(destilando) el lenguaje de la personificación poética”, los pensadores sustituyeron a Eros por la humedad⁵⁴. Sintetiza Cornford su tesis final a través de estas tres afirmaciones:

1º. La filosofía jonia de la naturaleza no nace de una observación imparcial de la naturaleza⁵⁵. Los hechos observados son hechos interpretados, explicados; cada vez con más abstracción y menos analogía.

⁵³ Cornford, F.M., *Principium sapientiae*, Madrid, Visor, 1987, p. 231.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 235.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 273.

2°. En un primer momento, “el relato de la creación ofrecido en el primer capítulo del Génesis (...) es únicamente una versión racionalizada del antiguo mito de la lucha con el dragón”⁵⁶; lo que podríamos llamar proceso de *incipiente racionalización*.

3°. Y en un segundo momento, Cornford cree ver en el sistema abstracto que constituye el modelo físico de Anaximandro un claro antecedente: pues toma como modelo la cosmogonía “que aparece en Hesiodo y en el Génesis en un momento ya muy avanzado del camino hacia la *completa racionalización*”⁵⁷.

Para asumir las palabras de Cornford hay que hacer dos precisiones y un añadido. Primera precisión: donde Cornford habla de racionalización hay que hablar de abstracción. Segunda precisión: no existe ninguna racionalización completa, porque eso sería admitir que hay una línea de demarcación tajante entre filosofía y mito, y éste no es el caso. Y el añadido: para que haya mito no basta con que haya fantasía (pues ésta es también propia de la ciencia), sino que ésta ha de ser controlada por el poder político. Hechas estas tres salvedades podemos admitir la secuencia “mito – liberación del pensamiento – racionalización incipiente – cuasicompleta racionalización” como un esquema evolutivo bastante aceptable.

Volvamos a los Andes: ¿qué grado de evolución se manifestaba en su pensamiento? Es lo que analizaremos en las líneas que siguen.

6. PERÚ SOBRE LOS PASOS DE GRECIA (PERO CON EL PASO CAMBIADO): EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA

Los orígenes de las culturas se despliegan en *pensamiento concreto*, que consiste en pensar sobre presencias o, a lo sumo, sobre representaciones de muy bajo nivel de abstracción. Su correlato es la *reducción nosológica*, a tenor de la cual las explicaciones inobservables tienden a reducirse a realidades observables (viendo en el trueno fuerzas mecánicas de los dioses a falta de poder ver fuerzas electromagnéticas). Correlato de todo ello es el *pensamiento sintético*, que siente la totalidad y la expresa con experiencias parciales. El *pensamiento analítico* sería esa completa racionalización de la que nos habla Cornford.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 271.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 269.

El paso del *mythos* al *logos*, que se suele identificar con el nacimiento de la filosofía, se produce en dos momentos sucesivos: un momento secular de transformación lenta y un cambio rápido de tipo más bien coyuntural. En ambos procesos confluyen estos cinco factores:

- a) Abstracción creciente.
- b) Aumento de la base empírica o suelo observacional.
- c) Invasión progresiva del relato por el discurso.
- d) Prosperidad económica.
- e) Liberación del pensamiento frente al poder político-religioso.

Examinémoslo un poco más de cerca.

Primer momento: la aparición matemática de la existencia, que había cedido el paso a interpretaciones antropomorfas de su esencia (reducción nosológica), gira hacia interpretaciones cada vez más abstractas. Urano y Gea empezaron siendo el cielo y la tierra (existencia sentida); después se convirtieron en personas sobrenaturales (esta transición la encontramos en Hesiodo); y acaban convirtiéndose, por abstracción, en dos elementos de la naturaleza: la tierra y el fuego (procedente del fuego ígneo).

Segundo momento: el elemento intermedio que vuelve a unir lo que se ha separado (Eros, el amor) se transforma en el agua o el aire, que también unen a cielo y tierra (evaporación, cuando sube al cielo por efecto del sol; condensación cuando lo atrae el frío de la tierra; y siempre está entre los dos, uniéndolos).

El fuego, la tierra, el agua y el aire son abstracciones con un valor predictivo y explicativo mayor que el de las personificaciones con las que se confundían; en otras palabras, aumenta el suelo observacional y van a ser posibles contrastaciones que resultaban imposibles con el mito. Consecuencia de todo ello es que la carga teórica que contenía el relato va invadiéndolo poco a poco hasta que éste queda reducido a vestigio testimonial, reliquia del pasado, las más de las veces en forma de metáfora o alegoría (sentido que acaba teniendo el mito en Platón). Su destino viene a ser parecido al de las patas traseras de las ballenas, cada vez más perdidas en lo recóndito de su esqueleto.

En el principio todas las cosas estaban mezcladas: hasta que se separaron por efecto de una abertura o hueco que se estableció entre ellos (caoV). El cielo se convirtió en Platón en el mundo inteligible; la tierra fue el mundo sensible y, entre ellos, se estableció el principio de separación (cwrismoV, derivado de caoV, cwriV). Al mismo tiempo aparecieron los intermediarios (metaxu) que intentaron establecer la comunicación: el alma, el amor, la filosofía. La idea de intermediario ha sido defendida por filósofos como Lorenzo Peña como eje de una filosofía contradictorial que conectaría a Platón con Leibniz y Hegel.

Así pues, para transformarse el mito en filosofía hacen falta tres requisitos internos al propio pensamiento (abstracción, observación, sustitución del relato) y otros dos externos (prosperidad económica y libertad política). He aquí las fases:

1°. Mito: pensamiento sintético (intuitivo y analógico) sobre una experiencia limitada.

2°. Filosofía: pensamiento analítico que produce abstracciones.

3°. Ciencia: pensamiento analítico que produce una ampliación considerable de la experiencia, convertida ahora en crítica de la abstracción.

El paso del primero al último se produce a través de los siguientes momentos:

I. En las *proposiciones generales*: por transformación de la generalización metafórica en abstracción generalizadora.

- a) Al mito se llega por *metaforización generalizadora* a partir de presencias empíricas; metaforización seguida, las más de las veces, de personificación de la naturaleza. Así, la germinación de las plantas sugiere, por analogía, la germinación humana (que es una ampliación de la experiencia inicial): y se forma la idea de Ucu Pacha. Allpa, la tierra (presencia), queda personificada en Pachamama, que es su representación o imagen.
- b) A la filosofía se llega cuando la generalización analógica se convierte en *generalización por abstracción*: ocurrirá cuando Ucu deje de designar un lugar físico para referirse al interior de todos los objetos, no sólo el interior de la tierra; y hablaremos entonces de germinación de cualquier cosa. Esto vale para proposiciones cuantificadas.
- c) *Del símbolo al símil*: de la identificación ideal a la metáfora heurística, o cómo cambia el poder de las imágenes. Las metáforas que fueron tomadas en el mito en sentido propio pasan a ser admitidas sólo como sentido figurado; y este último sirve de modelo para desarrollar el sentido propio de los fenómenos. Las aves, de ser intermediarias físicas entre Hanan y Urin, pasan a serlo metafóricamente; y sobre este modelo se concibe el rapto del alma, a quien le salen como alas en el momento del éxtasis, del arrebató; también el Ucu Pacha pasa desde la escenificación ritual en el templo de Chavín a la generalización razonada creadora de conceptos.

II. En las *proposiciones singulares*: por transformación de la personificación en abstracción conceptual (no generalizadora).

- a) *Despersonalización*. Las proposiciones individuales que accedían al mito por personificación (allpa Æ Pachamama) ingresan en la filosofía por abstracción de su significado (Pachamama Æ el ele-

mento tierra). Aquí vamos de la personificación al concepto. Mama Cocha se convierte en el elemento agua; Pachamama, en el elemento tierra; la serpiente pasa (por abstracción) a ser geometría.

- b) *Distanciación*. También se llega al concepto mediante la distancia, por transformación de los deícticos (o sea, por descentración). Hanan, arriba, pasa a ser el espacio. El sol pasa a ser la representación del fuego por antonomasia.

Hanan es el mundo sobrenatural. Urin, la naturaleza cuyas dos dimensiones son: Kay para lo patente, Ucu para lo latente (los gérmenes, la germinación). Lo sagrado (que es, por definición, intocable, tabú, inaccesible, misterioso) ahora se vuelve accesible y objeto de conocimiento: no sólo de veneración.

Explica Jiménez Borja que a la llegada de Pizarro el Perú se hallaba convulsionado por una guerra civil, y la clase alta había sido diezmada; al estar casi ausente el pensamiento de los amauta cuna, “casi desapareció la imagen culta del mundo”⁵⁸; una imagen que se ha ido intelectualizando, haciéndose abstracta, a medida que la cultura andina se iba enriqueciendo⁵⁹. Los cronistas han recogido testimonios del pueblo inculto, a falta de poderlos recoger de los amautas ya desaparecidos; y sabemos más del tiempo sensorial que del tiempo abstracto, por poner un ejemplo⁶⁰; y de los espacios de acción que manejaba el pueblo más que del espacio abstracto que pensaba la élite⁶¹.

Destilando el lenguaje de la personificación poética fue cuando la filosofía sustituye al mito, en metáfora feliz de Cornford. Paralelamente la crítica de los amautas atacaba ya a las propias huacas, generando escepticismo; negaban al sol carácter divino porque, decían, “no puede ser Dios quien nunca tiene descanso”, según testimonio del padre Acosta⁶². Eso ocurría cuando ya los dioses se volvían abstractos. Pero el advenimiento de la filosofía, para el que el pensamiento andino parecía maduro cuando llegó Pizarro, acabó siendo abortado.

Esa conversión del pensamiento mítico en filosofía requiere, como es lógico, una liberación del poder político que oprime el decurso de las ideas. La filosofía griega surgió en las colonias, no en la metrópoli inmovilizada por la aristocracia. Las ciudades de Jonia conocieron en el siglo –VII la tolerancia y la ruptura con el pasado, al tiempo que se abrían a las culturas de

⁵⁸ Arturo Jiménez Borja, *ibídem*, pp. 194, 224.

⁵⁹ *Ibídem*, p. 228.

⁶⁰ *Ibídem*, pp. 228-231.

⁶¹ *Ibídem*, p. 228.

⁶² *Ibídem*, p. 195.

oriente; lo que, a su vez, fue posible gracias a una economía de intercambios marítimos unida a un desarrollo artesanal que les daba prosperidad y florecimiento⁶³; condiciones éstas que no parecieron darse en el Perú. El propio Nietzsche sostiene que, lejos de nacer de la adversidad y de la miseria, la filosofía es hija de la prosperidad. El pícaro es creación de un Siglo de Oro cuya filosofía del derecho alcanzó fama internacional; pero fue obra de una sociedad rica cuyos escritores reivindicaron a los pobres.

En junio del año 2001 se produce un hecho único en la historia del Perú: por primera vez en quinientos años un indio accede a la presidencia de la república. El país se ha dividido, dice Alfredo Barnechea, en dos mitades regionales, culturales y étnicas: la sierra andina, de raigambre indígena, ha optado por Alejandro Toledo; la costa, de extracción criolla, preferiría a Alan García. El discurso de Toledo, “de un castellano áspero” (dice el periodista), es una aleación de voces ancestrales y cantos de globalización; de Keynes y Pachacútec. Entre “la clientela popular, que vota cada número de años, y la clientela de los mercados financieros, que vota cada hora en sus teclados”, Toledo se enfrenta a un imposible encaje de bolillos⁶⁴.

Alberto Fujimori, que fuera responsable de la destrucción de otro tabú del Perú racista (cual es el que un peruano de origen oriental fuera no sólo aceptado, sino también aclamado como presidente), sabía muy bien dos cosas: primero, que la locomotora que tira del tren peruano es de origen español; y segundo, que el combustible que la hace avanzar se extrae de la cultura de los Andes. No es posible emprender la conquista de los Andes, como se hizo en estados Unidos y Argentina con la conquista del oeste, con el propósito de exterminar a los indios; aunque peruanos nobles como Deustua lo llegaron a lamentar. Hoy todo político que tenga los pies en tierra sabe que hay que alimentar la maquinaria circumeuropea con el carburante andino. Aunque sea para decirlo en los discursos y olvidarlo en la toma de decisiones. En uno de sus últimos discursos recordaba Fujimori con lucidez, pero sin voluntad política, que la Sierra, “que es el eje histórico (del Perú), debe ser transformada en el eje económico”⁶⁵.

El anterior presidente, Alan García, empezó a sacudir las conciencias aumentando el índice de personas de piel morena que poblaba los despachos de los ministerios. Y el mandatario al que sucedió, Fernando Belaúnde

⁶³ César Tejedor Campomanes, *Historia de la filosofía en su marco cultural*, Madrid, SM, 1993, p. 13.

⁶⁴ Barnechea, Alfredo, “Le elección de Toledo acentúa la división”, en *El País Domingo*, 10 junio 2001, p. 9.

⁶⁵ “Con la espada desenvainada”, *Caretas*, 3 agosto 2000, p. 14.

Terry, emprendió la tarea de conectar la costa y la sierra con la selva en carreteras imposibles que despiadadamente eran destruidas cada año por el follaje. Casi la única carretera posible, la panamericana, conecta al Perú con Chile y Ecuador mucho mejor de lo que podía el Perú conectar sus órganos vitales (sierra y selva) con carreteras-costilla que le dieran consistencia. Hasta las serpientes tienen costillas, y el Perú no las tiene; de modo que no llega a ser todavía más que una enorme espina dorsal sin vías por donde extender su tejido nervioso: o sea, un país-gusano que vive alimentando a su eje central, sin verter su savia sobre el resto (para engendrar partes que puedan aumentar su vitalidad en el proceso mismo en que como partes adquieren autonomía).

El pistoletazo de salida lo dio el general Velasco, que impulsó una reforma agraria que acabó con la explotación casi feudal de las haciendas; pero, a falta de integración social, ni supo ni pudo hacerlo desde el mirador de una dictadura; las ansias ancestrales que se habían despertado con él fueron defraudadas, y se produjo como reacción una explosión de rabia andina; rabia que, a falta de luz en las tinieblas, abrazó la trágica ilusión de un sendero que se autodenominaba luminoso. El telón de fondo ya lo había puesto Víctor Andrés Belaúnde: la trágica generación que se fijó como objetivo el despertar del Perú, buscó la fuente del problema queriendo hallar la solución, y la encontró en la Sierra; como el noventa y ocho español creyó hallar en Castilla la raíz y la solución de los males de España.

El caso es que los Andes conocen un atraso secular desde la llegada de los españoles. El pensamiento circumeuropeo llevó al Perú un germen de autotelia que seguramente no latía en el mundo de los incas; pero ese pensar llegó acompañado de un ejército que destruyó su economía: con ella, aniquiló al pensamiento andino. Estos dos factores (atraso económico y pérdida de identidad) son los causantes de la postración secular de la Sierra.

No hay muchos contactos por donde el pensamiento andino y el circumeuropeo puedan fecundarse mutuamente; no obstante algunos hay. En todo caso lo que se haga tiene que ser obra de los pensadores circumeuropeos, si admitimos que el progreso económico (Unamuno hablaba de pensar desde las ciudades y no desde el campo) es, siguiendo a Cornford y Nietzsche, condición necesaria para la maduración de la filosofía. Francisco Miró Quesada, fiel representante de la élite limeña, da fe de que es posible abrirse camino por esa senda; y también Antonio Peña, José Carlos Mariátegui, Mariano Ibérico. En las filas andinas hay desarraigo en el pensamiento, con veleidades voluntaristas (por no decir

milenaristas) que suplen con signos de admiración la carencia de ideas. Entre los dos campos hay intentos interesantes, pero ideológicos más que filosóficos, como los de Mario Mejía Huamán.

González Prada llegó a decir lapidariamente que la solución al problema indio estaba en la escuela y el pan; y Víctor Andrés Belaúnde coincidía con él en que había que librar al indio de la lacra del alcohol que le había traído el hombre blanco. Pero hace falta un cuarto factor, que tiene que ver con la identidad. Veámoslo con un ejemplo: cuando Rusia invadió Afganistán, su tarea alfabetizadora fracasó; una de las causas fue que en las ilustraciones de los libros de texto se representaba al ignorante con un turbante en la cabeza, mientras que la persona inteligente aparecía vestida de chaqueta occidental. Ese desprecio por lo afgano debió inculcar en los alumnos el deseo de rechazar la cultura como forma de dominación, si sus tradiciones aparecían identificadas por el invasor con la ignorancia. Seguramente se sintieron a gusto en la marginación y la barbarie, glosando una expresión puesta de moda por Leopoldo Zea.

La escuela: a los Andes debe llegar la cultura; toda la cultura, incluida también la circumeuropea (pero por supuesto la andina). El pan: la economía de la sierra tiene que desarrollarse (y esto es un reto de primera magnitud para el orgullo etnocéntrico de la costa). El respeto: ambas transformaciones deben darse sin imponer lo circumeuropeo como modelo único, para evitar el error afgano. Es lícito pensar que, si estos tres procesos llegan a cuajar, el pensamiento andino que hoy está en manos de escasísimos intelectuales de la costa pasará a manos andinas; los Andes, hablando con voz propia, pasarán de ser decorado a protagonistas, y podrá también superarse el error de Belaúnde.

¿Cuál es el modelo de racionalidad que podrá desarrollarse? Interesante sería saberlo. En todo caso debe hacerse desde el respeto a la razón universal, la única que hay: la que garantiza la dignidad de las personas y el respeto a los derechos humanos. El germen de autotelia que late en la razón no debe ser incompatible con la racionalidad que se construya, so pena de poner en peligro la convivencia. Habrá quien diga, desde un cierto relativismo, que eso es imponer a la racionalidad andina una racionalidad europea, y no es eso; lo que se impone es un respeto a la razón universal, no a la racionalidad circumeuropea. Pero ya advertía Miró Quesada que no es posible demostrar racionalmente que se deba ser racional. De modo que se trata de una creencia. Pero una creencia libre, independiente del poder político, religioso y económico. Podemos decirlo kantianamente: una fe racional.

7. DOS TAREAS PENDIENTES.

Cuando Augusto Salazar Bondy escribe la historia de la filosofía en el Perú, omite las referencias al Perú precolombino. La filosofía empieza allí con la llegada de los españoles, y ello por dos razones:

- a) Primera: la llegada de los españoles rompió el proceso del pensamiento prehispánico.
- b) Segunda: el pensamiento anterior a la conquista española, “si bien posee algunos caracteres comunes con la reflexión filosófica, debe incluirse más bien en las formas de la Weltanschauung o en las del pensamiento mítico”⁶⁶.

Por idénticas razones excluye Manuel Mejía Valera “la filosofía de los antiguos peruanos” de su historia de la filosofía del Perú: “a pesar de su aparente congruencia temática”, dice, “no puede considerarse como estricto pensar filosófico”⁶⁷.

- c) Hay que añadir una tercera razón: que “parece constituir una cuestión de prestigio el que (el pensamiento incaico y preincaico) posea una índole filosófica”⁶⁸; lo que hace exaltarse a algunos pensadores filoandinos pregonando la existencia de una filosofía propia; y lo hacen supliendo con exclamaciones la falta de argumentos.

Luis Emilio Valcárcel reclama una panindianidad⁶⁹; Vargas Llosa reniega de lo indio⁷⁰; y David Sobrevilla, sobre los pasos de Miró Quesada y de Unamuno, declara que hay que “ganar nuestro porvenir sin enajenar nuestro pasado”⁷¹. Quienes, como yo, desean hacer historia de la filosofía sin borrar el pasado, se enfrentan a la tarea de rescatarlo del olvido del que ya no puede salir. Para lograrlo hay que lanzarse a una crítica abierta en dos frentes: primero, hay que demostrar que es posible una filosofía conectada con los orígenes; y segundo, que esa posibilidad no se disuelve en desvarío y mito. Vayamos por partes. Como recuerda acertadamente Jesús

⁶⁶ Augusto Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, Lima, Studium, 1984, p. 12.

⁶⁷ Manuel Mejía Valera, *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*, Lima, Universidad de San Marcos, 1963, p. 8.

⁶⁸ David Sobrevilla, “¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?”, en *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos, 1992, p. 207.

⁶⁹ David Sobrevilla, “Tradición y modernidad en las culturas peruanas y sociedad”, en *¿Qué modernidad deseamos?*, Lima, Epígrafe, 1994, p. 39.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 40.

⁷¹ *Ibidem*, p. 66.

Mosterín, “tratar en serio a un filósofo (vale decir: a un tipo de pensamiento) significa no limitarse a entenderlo-interpretarlo-en-su-contexto-y-situación, sino también preguntarse si tenía razón o no en lo que decía, dónde se equivocó y dónde señaló caminos que aún permanecen abiertos”⁷². Eso es lo que he intentado hacer en las páginas que preceden.

El quechua distingue tres formas de conocimiento:

- a) *Rikuy*. Es el conocimiento sensible que emana del Kay Pacha. Conocimiento de imágenes (percepción), produce certeza; almacenado en la memoria, el tiempo la transforma en duda; a veces cae en el olvido.
- b) *Reqsiy*. Es el conocimiento inteligible procedente del Ucu Pacha. Reflexión racional y teórica sobre las cosas que se perciben.
- c) *Yachay*. Es el saber útil y práctico que sólo tiene sentido con las cosas del Kay Pacha.

Las escuelas donde enseñaban los amautas eran yachaywasi: casas del saber, centros de enseñanza técnica. La filosofía requiere que haya también reqsiywasi: centros de reflexión teórica. Posiblemente la transición de las primeras a las segundas estaba ya en marcha, habida cuenta del sentido crítico de que podían hacer gala algunos amautas. Así lo admite implícitamente María Luisa Rivara de Tuesta cuando afirma: “los conceptos incaicos de dios, mundo, hombre, no han constituido una filosofía, pero son un pensamiento mítico que logró principios abstractos de índole racional”⁷³. El reconocimiento de este hecho obliga a interesarse por dos tareas que adquieren nueva magnitud:

1^a. Está por escribir el primer capítulo de la historia de la filosofía peruana: el que se refiere al pensamiento precolombino. Ninguno de los historiadores se ha ocupado de él.

2^a. Sería bueno recopilar todo el conocimiento precolombino en las distintas ramas del saber:

- a) Periodizándolo para observar su evolución.
- b) Distinguiendo en todos ellos qué porcentaje de razón técnica, teórica, ética o expresiva tienen.

Esta compilación haría posible observar qué grado de teorización había alcanzado el pensamiento andino antes de la llegada de Pizarro. Lo que permitirá construir un tratado de filosofía precolombina (sobre cuyas

⁷² Jesús Mosterín, *Conceptos y teorías en la ciencia*, Madrid, Alianza, 1984, p. 107.

⁷³ David Sobrevilla, “¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?”, p. 207.

bases podremos poner a dialogar al pensamiento circumeuropeo). Ambos saldrán reforzados con ese encuentro. De pensamiento superpuesto que es hoy, la filosofía circumeuropea llegará a ser pensamiento arraigado plenamente; un arraigo que reposará sobre la aceptación de los excluidos. Todo ello redundará en beneficio de la vertebración de la filosofía en el Perú.

UN INDIGENISTA OLVIDADO:
JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA Y SU OBRA
“DE LA NATURALEZA Y VIRTUDES DEL INDIO”¹

Tomás SÁNCHEZ JAIME
Universidad Autónoma de Puebla (México)

A lo largo de los meses de febrero y marzo hemos sido inundados por una proliferación de imágenes, editoriales, fotografías, noticias y comentarios provenientes de México. Todos guardan un denominador común: *la marcha por la libertad y la tierra* de un puñado de indígenas chiapanecos, liderados por el Subcomandante Marcos y el comité de Comandantes de las diversas comunidades indias. Este revuelo ha reavivado el antiguo debate –surgido en el siglo XVI ante la invención de América– sobre los indígenas de cualquier latitud del planeta. Tantas opiniones a favor o en contra, nos invitan a inclinarnos hacia uno u otro bando, pues, de ninguna manera –en este siglo XXI– se puede aceptar ya una postura ambigua (como la –calculadamente– tomada por las sociedades Occidentales, principalmente europeas).

Para comprender en su dimensión más amplia la problemática que desencadena la aceptación o negación del indigenismo, se hace indiscutiblemente necesario recurrir a la memoria histórica de la Europa expansionista, conquistadora y colonizadora del siglo XVI (España y Portugal) y de los siglos XVII y XVIII (Inglaterra, Francia, Holanda). Es preciso separar radicalmente la segunda mitad del siglo XIX y las seis

¹ Quiero agradecer a la Asociación de Hispanismo Filosófico y a la Fundación Menéndez Pelayo la oportunidad que me brindan de dar a conocer otro de los lados del prisma que es Juan de Palafox y Mendoza. Al mismo tiempo, no quiero dejar en el olvido a Angélica Porras Velasco, Georgina Maldonado Lima, Yenni Morán Pérez, Mayra Toxqui Fourlong -compañeras de camino en la ruta del conocimiento- que han hecho posible, de una o de otra manera, el que desvele un poco más al hombre que durante el siglo XVII intentó hacer de la Puebla de los Angeles (su diócesis) una verdadera historia de amor.

primeras décadas del siglo XX, principalmente, porque a lo largo de todo este período de tiempo, Estados Unidos, por una parte, e Inglaterra, Francia, Alemania, España, Portugal, Holanda y hasta Italia por otra, acallaron cualquier avance de una política socio-indigenista. Unos exterminando y encerrando en *reservas* a los indios y otros, excluyéndolos en su totalidad de los beneficios económico-sociales de la explotación de sus tierras. Es claro que, por lo menos en la América hispano-portuguesa, la aplicación de esta política excluyente y discriminatoria contó con el apoyo incondicional de los gobiernos y gobernantes de cada país, así como la pasividad e indiferencia de los mestizos que conformamos el grueso de su población.

Ahora bien, en esa experiencia de revisar el pensamiento de la humanidad Occidental ante el *encuentro* de culturas nativas; destruidas sin más, por el simple hecho de ser diferentes (en un mundo donde las diferencias marcaban la totalidad de las relaciones sociales [Europa siglos XVI al XIX]), resurgen ante nuestras mentes hombres y nombres, que han llegado a nosotros a través de sus escritos, de una magnitud e influencia en el pensamiento de su época (y posterior, principalmente) como un Francisco de Vitoria, Las Casas, Erasmo de Rotterdam, Vasco de Quiroga, San Francisco Xavier, los teólogos de la Escuela de Salamanca que, desde «*la pequeña ventana de su inteligencia...*» –decía Giordano Bruno– aportaron ciertas directrices para una política sobre las comunidades indias. Otros, se pierden en el silencio del pasado. Y es aquí –en este callado olvido– en donde encontramos, quizás por su experiencia de vida, tal vez por los cargos político-eclesiásticos desempeñados en la encrucijada de dos épocas, a un navarro olvidado y relegado del pensamiento que ha llevado a la conformación comprensiva del ente denominado: *Indio*.

1.- *Apretada biografía*

Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659) nació en Fitero, Navarra. Hijo natural del marqués de Ariza Jaime de Palafox; educado en Tarazona, Huesca, Alcalá y Salamanca, con los grados de licenciado y doctor de la Universidad de Sigüenza (1633). Fiscal del Consejo de Guerra (1626-1629); Consejero de Indias durante casi 20 años (1633-1650) donde llegó a fungir como decano. Obispo de la Puebla de los Angeles en la Nueva España (1639-1653). Visitador General del virreinato y sus Tribunales, con las comisiones de supervisar el comercio del Perú, Filipinas y Oriente (1640-1647). XVII Virrey, Gobernador y Capitán General de la Nueva España y Presidente de la Real Cancillería (junio 1642-noviembre 1642). Arzobispo

electo de la ciudad de México (junio 1642-abril 1643). Consejero en el Consejo de Aragón (1650-1654). Obispo de Osma (1654-1659). A lo largo de sus casi seis décadas de vida escribió más de setenta obras sobre una diversidad de temas propios de los cargos político-eclesiales desempeñados, así como reflexiones acerca de las “enfermedades” que llevarán al derrumbamiento del imperio español de los Austrias en el siglo XVII.

La mayoría de la abundante producción escrita de Juan de Palafox ha sido editada en dos intentos —que como siempre, han dejado fuera algunos escritos— de «Obras Completas». El primero dirigido por Fray José de Palafox, monje benedictino, consta de ocho tomos editados en Madrid, en la imprenta de Pablo del Val, Melchor Alegre y Bernardo de Villadiego, 1659-1671. El segundo intento de recopilación de los escritos palafoxianos lleva por título: *Obras del Ilustrísimo, Excelentísimo y Venerable Siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza, de los Supremos Consejos de Indias y Aragón, Obispo de la Puebla de los Angeles y de Osma, Arzobispo Electo de México, Virrey y Capitán General de Nueva España, &c.* Consta de doce tomos en folio, en catorce volúmenes. Madrid, imprenta de Gabriel Ramírez, 1762. Recopilada y dirigida por Fray Pablo de la Concepción, Carmelita Descalzo, por orden de Carlos III. En la Biblioteca Antigua de la Universidad de Salamanca podemos consultar cinco colecciones, bien conservadas de la edición de 1762, conocida como edición nueva.

En el tomo X, entre los seis tratados de que consta³ encontramos el tratado social indianista que nos ocupa bajo el título: *De la Naturaleza del Indio* (folios 444-493). Mientras que en la edición antigua (la de José de Palafox 1659-1671) aparece en el tomo VI —dado a la imprenta en 1667— con el título: *Virtudes del Indio*. De este doble título para la misma obra se deriva el que el maestro Francisco Sánchez Castañer lo haya denominado *De la Naturaleza y Virtudes del Indio*⁴, evitando así cualquier confusión al respecto, pues, el original se encuentra sin título propio sobre los indios. El mismo Palafox oscila entre *Naturaleza* y *Virtudes*. Así, en el capítulo IX escribe: «en este discurso donde hablo de las *virtudes*...», pero en el XVI: «cualquiera que leyese este discurso y no conociese *la naturaleza* de estos pobrecitos indios...». En el capítulo XXI vuelve a utilizar el concepto de naturaleza o natural de los

³ Dictámenes Espirituales, Morales y Políticos; Diálogo Político de Alemania; Sitio y socorro de Fuenterrabia; Guerras Civiles de la China; *De la Naturaleza del Indio*; Tratado de Ortografía.

⁴ Sánchez Castañer, Francisco: *Don Juan de Palafox, Virrey de Nueva España*, Zaragoza, 1964, lo publica como apéndice en las pp. 175-217. Hay una reedición de la Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988, en donde el apéndice ocupa las pp. 257-298.

indios, para referirse al contenido de su memorial. Quizás Nicolás Antonio, al referirse a esta obra como: “Hoc est de natura et moribus indorum Novae Hispaniae”⁵ haya sido el primero en unir los títulos.

2.- Nacimiento y ediciones de la obra

En el *Manual del librero* de Palau se afirma que fue “[una] edición clandestina, impresa ocultamente en Puebla hacia 1650, en mal papel. Salvá poseía un ejemplar tirado en papel especial fino, con autógrafo del autor”⁶. En la Biblioteca Nacional de Madrid hay tres ejemplares de dicha edición. Uno de ellos perteneció a la Biblioteca Real. Aquí figura el tratado sin título, como mera carta al rey. Mas, lo que dice Salvá en su *Catálogo* es, textualmente: “Los ejemplares ordinarios de esa obra parecen estar tirados en papel poco menos que de estraza, el del mío es fino y de calidad superior, siendo, además, tan marginoso que muchas hojas están todavía sin cortar. Esta singularidad, a pesar de ser muy notable, no es, sin embargo, lo que más valor le da, sino al llevar en la primera hoja de guarda una nota manuscrita que dice: *Diómela el Señor Obispo de la Puebla* y hallarse el autógrafo de Palafox al pie de las dos líneas finales, donde según arriba he indicado firma sólo, *el Obispo de la Puebla de los Angeles...* fue necesario, sin duda, imprimirlo ocultamente hacia el año de 1650, sin portada, sin fecha y sin lugar, y como probablemente el número de ejemplares que tiró fue muy corto y sin más objeto que el distribuirlo entre ciertas personas, es hoy día uno de los libros más raros que existen relativos a los asuntos de América”⁷.

Por su parte, los editores de las *Obras Completas* (1762) afirman que se imprimió este Memorial al rey Felipe IV, en vida del autor: “en un cuaderno, en cuarto, de noventa y tres páginas, y aunque no señala el lugar, ni año de la impresión, se ve, por su contexto y firma, haberla dado a luz en el tiempo en que se hallaba en Madrid, Consejero de Aragón, después que volvió de las Indias”⁸. Lo cual confirmaría la aseveración de Palau, respecto a que la primera edición de esta obra fue una «edición clandestina» y, más aún, si como señala Rosende fue de 1650 a 1652 cuando se le hizo el acostumbrado juicio de residencia, para lo cual se le transmutó su plaza del Consejo de

⁵ Nicolás Antonio: *Bibliotheca Hispana Nova*, Joaquín Ibarra, Madrid, 1783, Tomo I, p 753

⁶ García, Palau: *Manual del librero*, tomo XIII, p. 193.

⁷ *Catálogo de la Biblioteca de Salvá*, Valencia, 1782, p 613, n. 3373. Esta acotación se encuentra como una nota a pie de página en Sánchez Castañer, op. cit., 1988, p. 233.

⁸ *Obras Completas*, 1762, Tomo X, fol 443.

Indias por otra en el Consejo de Aragón⁹. En la Biblioteca Antigua de la Universidad de Salamanca (BAUSAL), bajo la signatura 1/27066, hay una edición pequeña, encuadernada con pastas de piel pergamino, muy bien conservada. Carece de portada, por lo que no tiene fecha ni lugar de edición, pero por el tipo de letra y el papel, podría ser de Madrid, 1650, a costa de Juan de Valdes. Pero, ¿por qué ocurrió esto con la *Naturaleza y las Virtudes del Indio* y no con otras obras mucho más polémicas —por los temas que trata— como *Dictámenes que he seguido...*¹⁰ y, *Defensa Canónica... por la Dignidad Episcopal de la Puebla de los Angeles y Jurisdicción Ordinaria...*¹¹? Para satisfacer esta cuestión es necesario referirnos a los motivos que obligaron a Palafox a regresar a Madrid, después de nueve años en el virreinato de la Nueva España.

Durante su estancia en la Colonia, propagó la aplicación de las reformas del Concilio de Trento, apoyado por su autoridad como Visitador General y con cédulas reales de Felipe IV en beneficio, tanto de la Corona como de las catedrales novohispanas y, en detrimento de las ordenes regulares, lo cual, aunado a la infinidad de enemigos políticos que su cargo administrativo atrajo hacia su persona y, el severo conflicto con los jesuitas de la Puebla por la jurisdicción episcopal, hicieron que callese de la protección real en desgracia. Su celo eclesiástico se convirtió en intolerancia y violencia; provocando una de las controversias más violentas entre obispos y religiosos que recuerde la historia de la Iglesia. Dicha controversia es conocida por dos conflictos: la secularización de las parroquias (1642-1643) y el pleito por los diezmos catedralicios (1647-1653) con la Compañía de Jesús (problema que llegará hasta el Papado)¹². Ante la avalancha de problemas que representaba Palafox para Felipe IV a finales de la cuarta década del siglo XVII, decidió

⁹ González, Rosende, Antonio: *Vida del Ilustrísimo y Excelentísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza*, en el Tomo XIII de las *Obras Completas*, 1762, p. 531.

¹⁰ *Los dictámenes que he seguido en lo eclesiástico y secular de mi cargo en esta Nueva España, y en que me he fundado*. Las *Obras Completas* (1762) lo titulan: *Cargos y Satisfacciones del Gobierno del Venerable Siervo de Dios*, en el Tomo XI y, se publicó en 1652 como parte de las discusiones en su juicio de Residencia.

¹¹ *Defensa Canónica, dedicada al Rey Nuestro Señor por la Dignidad Episcopal de la Puebla de los Angeles, y por la Jurisdicción Ordinaria, puestos y honor de su Prelado, en el pleito que movieron los Padres de la Compañía de aquellas Provincias. Sobre no haber querido pedir las licencias que deben tener, y que se les ofreció, para predicar, y confesar en aquel Obispado, ni exhibir las antiguas o privilegios en contrario, para guardárselos. Parte primera*, en *Obras Completas*, 1762, Tomo XII. Siendo su primera publicación en Madrid, 1652.

¹² Para una visión más detallada véanse: Alegaciones a favor del clero, estado eclesiástico y secular, españoles e indios del Obispado de la Puebla de los Angeles sobre las doctrinas que

—quizás porque de haberle dejado en Nueva España hubiese sido asesinado llamarle a España y otorgarle una diócesis secundaria, alejada de los círculos del poder: Osma.

Retomando el hilo de las ediciones de la *Naturaleza y Virtudes del Indio*, nos encontramos una traducción al francés en el tomo II de la obra: *Relations de divers voyages curieuse*, impresa por Sebastián Mabre Cramoisi, París, 1666. Según Sánchez Castañer, en la Biblioteca General Universitaria de Valencia “existe un manuscrito, finalizado, al parecer, en 12 de septiembre de 1733, que copia esta *Carta* o Memorial. Fue descrito por Gutiérrez del Caño en su *Catálogo de los manuscritos existentes en la Biblioteca Universitaria de Valencia*, Valencia, 1913, tomo III, p 5, número 1722, con el título o indicación de *Memorial en defensa de los indios*. Se trata de una copia del siglo XVIII, y que sigue el texto impreso conocido [se refiere al de la edición antigua de José de Palafox, tomo VI, 1667], con alguna ligerísima variante, que me parece más bien debida al copista. Su signatura corresponde a ms. 98. Lo componen 54 hojas”¹³. En el siglo XX ha sido publicada por Genaro García (1905-1911)¹⁴; José Rojas Garcidueñas (1946)¹⁵; Federico Gómez Orozco (1950)¹⁶ y Francisco Sánchez Castañer (1964)¹⁷.

en ejecución del Santo Concilio de Trento, cédulas y provisiones reales, removió en él su ilustrísimo Obispo Don Juan de Palafox y Mendoza, del Consejo de su Majestad y del Real de las Indias el año de 1640 en el pleito con las Sagradas Religiones de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín, dedicadas al Rey nuestro Señor Felipe IV, s. p. de imp., Puebla, 1644, 274fjs. (Hemos actualizado la ortografía, para facilitar su comprensión); Bartolomé Martínez, Gregorio: Jaque mate al Obispo (Siglo y medio de sátiras y libelos contra D. Juan de Palafox y Mendoza, obispo y virrey de Nueva España), México, 1989. Se trata de la publicación de su tesis doctoral, presentada en la Universidad Complutense de Madrid en 1982; Jonathan Israel: Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, Fondo de Cultura Económica, México, 1980; Sor Cristina de la Cruz de Arteaga: Una Mitra sobre dos mundos (La de don Juan de Palafox y Mendoza Obispo de Puebla de los Angeles y de Osma), Artes gráficas salesianas, Sevilla, 1985; Hidalgo Nuchera Patricio: «Actitudes reformadoras del Obispo Palafox», en Revista Celtiberia (Centro de Estudios Sorianos), N° 85-86, enero-diciembre 1993; Piho, Virve: La secularización de las parroquias de la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan, Tesis de licenciatura en historia en el INAH, México, 1981 (Inédita); Carreño, Alberto María: Cedulaario de los siglos XVI y XVII, (El obispo don Juan de Palafox y Mendoza y el conflicto con la Compañía de Jesús), México, 1974; Sánchez Jaime, José Tomás: Juan de Palafox y Mendoza (Hombre de inicio o clausura de época), tesis de licenciatura en Historia de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1996 (Inédita); «Juan de Palafox y Mendoza Obispo, Visitador General y Virrey», en revista Momento, septiembre 1996, Puebla, México.

¹³ Sánchez Castañer, op. cit., 1988, p. 233.

¹⁴ García, Genaro: *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*; publicados por Carlos Pereyra y Genaro García, Vda. de Bouret, México, 1905-1911.

¹⁵ Rojas Garcidueñas, José: *Ideas Políticas de don Juan de Palafox y Mendoza*, Colección

Hay además, varios comentarios a esta obra, pero de ellos nos ocuparemos más adelante.

3.- Organización estructural de la *Naturaleza y Virtudes del Indio*

La edición pequeña de la BAUSAL —podríamos llamarla de bolsillo— consta de 93 páginas, mientras que la del tomo VI de las Obras antiguas (1667) y la del tomo X de las Obras nuevas (1762) constan de 49 páginas, pero las tres siguen la misma estructura: Introducción de 11 páginas en la pequeña y 6 en las otras; XXI capítulos que abarcan 82 páginas en la de bolsillo y 43 páginas en las de *Obras Completas* (1667 y 1762). El título que ostentan las tres dice textualmente: *Memorial al Rey nuestro Señor, por Don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de la Puebla de los Angeles, Del Consejo de su Majestad, &c.*, por lo que, guarda la organización estructural propia de los *Memoriales* o *Cartas* que —como hábito corriente en la época— se entregaban en las Cortes españolas, para hacer llegar al monarca y a sus ministros los diversos motivos esgrimidos por los vasallos, tanto para transmitir información como (siendo el verdadero motivo) para solicitar alguna merced o protección real.

Basten algunas líneas de la introducción para corroborar lo anterior. “Pocos ministros han ido a la Nueva España, ni vuelto de ella, más obligados que yo, al amparo de los indios, y a solicitar su alivio;...como están a mi cargo en aquellos reinos, en la dilatada diócesis de los Angeles, que, sin duda,... en el número de indios, llega a tener casi la cuarta parte de todo el distrito de aquella Real Audiencia de México”¹⁸. Más adelante añade “...del ardiente deseo que ocupa siempre el Real corazón y piedad de Vuestra Majestad al consolar y amparar a estos pobrecitos”¹⁹. Enuncia todos los cargos administrativos que ha desempeñado y que guardan relación con la protección de los indios, haciendo resaltar los problemas que impiden al cargo de virrey y de visitador general “el llegar a comprender lo que padecen los indios”²⁰, siendo “más a propósito para conocer estos daños (aunque no para

Biblioteca del estudiante Universitario, N° 64, México, 1946.

¹⁶ *El libro de las Virtudes del Indio de Juan de Palafox y Mendoza*, prologa Gómez Orozco, Federico, Colección «Biblioteca Enciclopédica Popular», N° 219, SEP, México, 1950.

¹⁷ Véase nota N° 4.

¹⁸ De la *Naturaleza del Indio*, en *Obras Completas*, 1762, Tomo X, p 444. Citare de esta edición, por ser la que he utilizado para la elaboración de la presente comunicación.

¹⁹ De la *Naturaleza del Indio*, 1762, Tomo X, p. 444.

castigarlos) el oficio de Prelado y Pastor, ...porque siempre hablan [los indios] al prelado con la confianza de padre”²¹.

La merced solicitada por Palafox apunta a hacer que las Leyes de Indias –de las que estuvo encargado en la terna que realizó su recopilación (1637)²²– sean más eficaces en su ejecución, pues, “las leyes sin observancia, Señor, no son más que cuerpos muertos, arrojados en las calles y plazas, que sólo sirven de escándalo de los reinos y ciudades y en que tropiezan los vasallos y ministros, con la transgresión cuando habían de fructificar observadas y vivas toda su conservación, alegría y tranquilidad”²³. Por ello realiza este *Memorial* en donde “me ha parecido, que era buen medio proponer las calidades, virtudes y propiedades de aquellos utilísimos y fidelísimos vasallos de las Indias, y describir su condición sucintamente, y referir sus méritos, porque todo esto hace en ellos más justificada su causa, ...no poniendo aquí cosa que no haya visto yo mismo y tocado con las manos, ...[Por eso] tampoco acumularé a este discurso erudición alguna, ...hablo principalmente de los indios y provincias de la Nueva España, ...y no de otras, si bien las del Perú son en muchas cosas muy semejantes a ellas, aunque con mucha diferencia en la condición de los naturales”²⁴.

4.- *Indigenismo palafoxiano (análisis de la obra)*

En los tres primeros capítulos, Juan de Palafox hace una breve relación histórica desde el descubrimiento de las Indias hasta el reinado de Felipe IV, resaltando tres aspectos –que a su parecer son y fueron– fundamentales: la expansión y propagación de la fe, desterrando la herejía (que desde siempre ha sufrido el cristianismo católico en Europa, Asia y Africa), pues, “en esta parte del mundo [América] se representa la vestidura inconsútil y nunca rota de Cristo Nuestro Señor, que no permitió su Divina Majestad fuese dividida en partes, sino que toda se conserva y guarda entera para Dios y para Vuestra Majestad. ...hallen el premio que merecen estos naturales, por tan grande suavidad, docilidad y sencillez con que recibieron nuestra Santa

²⁰ De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, p. 446.

²¹ De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, p. 448.

²² A 1 de junio de 1637, Felipe IV dispone que se reúnan “horas extraordinarias don Juan de Solorzano, don Juan de Palafox y don Juan de Sanfelices para la recopilación de Leyes de Indias”. AGI, Consultas, fol. 58.

²³ De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, p. 449.

²⁴ De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, p. 449-450.

fe”²⁵. Una justa conquista y la poca sangre que ha costado el conservar estas naciones, por la suavidad con que han aceptado ser vasallos y su fidelidad a la Corona²⁶. Esto último lo acataron los indios porque “les habían profetizado sus ídolos, que de donde nace el sol, que es la Vera-Cruz, por donde vinieron de España los nuestros, les habían de venir unas naciones *a quienes habían de servir*”²⁷. Aunado a la lealtad y fidelidad, inclinará a Felipe IV a favorecer y amparar a los indios, pues “esta nobilísima parte del mundo, sobre haber costado a la de V. M. y a España poquísimas sangre, respecto de su grandeza al sujetarse, no ha costado ni gastado copia considerable al conservarse y mucho más la de la Nueva España, que entre todas las de este Nuevo Mundo ha sido pacífica y leal”²⁸.

El ex visitador general dedica el capítulo IV y V a una explicación lógica de la conquista de México y los motivos económicos que hacen fundamental se conserven las colonias; hace de esta explicación un argumento que resalta el *valor* de los indios como virtud, para desmentir la creencia popular de baja de ánimo por haberse rendido a un puñado de españoles. “estas naciones... ni son ni han sido, tan pusilánimes ni desentendidos, como han pretendido publicarlo por el mundo”²⁹. Más adelante refiere el apresamiento de Cuauhtémoc, el último *tlatoani* mexica³⁰ y concluye: “como quien dice, que sin imperio y libertad ya le sobraba la vida”³¹. Respecto a la conquista de México, Juan de Palafox esgrime cuatro razones fundamentales

²⁵ De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, Cap. I, 2-3, pp. 452-453.

²⁶ “Porque como quiera que en sus principios no entraron en la Corona Real por herencia, u otro de los comunes derechos, sino por elección de ellos mismos, que voluntariamente se sujetaron al Señor Emperador Carlos V y por la aplicación de la Santa Sede a la Corona de V. M. por santísimos motivos, y *una justa conquista, y jurídica acción, para introducir estas almas en la Iglesia*, y apartarlos de muchas idolatrías, y sacrificios humanos y otras barbaridades que les enseñaba el demonio al que servían; y *como para quien sacarlos de esa durísima esclavitud, los traía al suave dominio de V. M. y de hijos de ira y de indignación, por este medio los reducían sus Católicas Armas a la libertad de hijos de la Iglesia, y a gozar del honor de ser vasallos de su Católica y Religiosísima Corona...*” De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, Cap. III, 2, p. 456 (Cursiva mía).

²⁷ De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, Cap. III, 3, p. 457 (Cursiva mía)

²⁸ De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, Cap. III, 5, p. 458.

²⁹ De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, Cap. IV, 1, p. 458.

³⁰ “...con ser de edad de veinticuatro años, después de haber defendido la ciudad con increíble constancia y fortaleza, cuando vio que ya no tenía gente, luego que retirándose le cogieran y llevaran a Hernando Cortés y perdida del todo su corona tendido delante de él se veía cautivo, le dijo: «Toma este puñal (sacándolo de su lado) y matame»”. De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, Cap. IV, 4, p. 459.

³¹ De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, Cap. IV, 4, p. 459.

que coadyuvaron a Hernán Cortés en su empresa. No las coloca por separado, sino que las hace confluír en aquel momento determinado de la historia: a) Ventaja de las armas españolas sobre las nativas; b) División de las comunidades indígenas³²; c) Credulidad ante lo desconocido³³ y d) “la secreta fuerza que Dios en todo ponía...”³⁴.

Las razones económicas que alude en el capítulo V se avocan a dos cuestiones: las riquezas extraídas (plata principalmente) de la Nueva España³⁵ y, en el capítulo VIII a la mano de obra indígena. “...sin que haya cosa alguna desde lo alto hasta lo bajo en que no sean los indios las manos y los pies de aquellas dilatadas provincias y *si se acabasen lo indios, se acabarían del todo las Indias*. Porque ellos son los que las conservan a ellas”³⁶. Pues afirma “que si España no tuviera para consumir estos tesoros tantas guerras en Europa, estuviera abundando en riquezas; las cuales, ...son el nervio de la guerra, la seguridad de la paz y el respeto y reputación de los reinos y coronas. Pues con las riquezas se mantiene en autoridad la dignidad real, se pagan los soldados, se fomenta el comercio, se ocupan los vasallos, se conservan los presidios, se defiende la Iglesia, y a nadie condenan las riquezas, ...porque no son más que un indiferente instrumento de nuestra salvación o perdición; ...de nuestra salvación, si les damos honesto, santo y cristiano empleo”³⁷.

A partir del capítulo VI y hasta el capítulo XX en que recapitula todo lo escrito sobre la Naturaleza y Virtudes del Indio, Juan de Palafox señala puntualmente las virtudes que, por ser ajenos a la naturaleza de ellos aque-

³² “Si a los principios, ...y luego que entraron los españoles, no les ocupara la admiración y curiosidad a los indios, sino que todos se juntaran contra los nuestros, o tuvieran iguales armas o caballos, o se hubieran unido y conformado, y no anduvieran divididos y en guerras sangrientas entre sí los tlaxcaltecas, de quien se valió Hernando Cortés, con los mexicanos y los totonacos, con otras naciones; *no puede negarse que el valor de los naturales fuera grandísimo*, y su resistencia hiciera en este caso muy peligrosa y dificultosa su conquista”. *De la Naturaleza del Indio*, 1762, Tomo X, Cap. IV, 3, p. 459 (Cursiva mía).

³³ “Porque la verdad era para ellos ver hombres a caballo, ...que creían que era de una pieza, el caballo y el caballero, lo mismo que si a Europa viniesen naciones extrañas, y nunca vistas, ni imaginadas, que peleasen desde el aire, y escuadrones volantes de pájaros ferocísimos, contra quien no valiesen nuestras armas, y arcabuces, *que claro está que creeríamos los europeos, que aquellos eran demonios, como creyeron los indios que los españoles eran teules* [dioses]. Ni tampoco debe causar admiración, ni tener por menos a los indios; porque una cosa tan impensada les admirase, pues esto es común a nuestra naturaleza y se halla en muchas historias...”. *De la Naturaleza del Indio*, 1762, Tomo X, Cap. IV, 5, p. 460 (Cursiva mía).

³⁴ *De la Naturaleza del Indio*, 1762, Tomo X, Cap. IV, 7, p. 461.

³⁵ Véase: *De la Naturaleza del Indio*, 1762, Tomo X, Cap. V, 1, p. 462.

³⁶ *De la Naturaleza del Indio*, 1762, Tomo X, Cap. VIII, 6, p. 473 (Cursiva mía).

³⁷ *De la Naturaleza del Indio*, 1762, Tomo X, Cap. V, 3, pp. 463-464.

llos vicios que enuncia el proverbio latino “*Draconem nostrum intro vivum devorandum leoni ferocissimus*” se deben resaltar, a saber: la soberbia, ambición, codicia, avaricia, ira y envidia. Parte –el obispo– su defensa de los indios del siguiente razonamiento: “los indios son hombres y sujetos a las comunes miserias y pasiones de los hombres, es certísimo que respecto de otros naturales y costumbres, se pueden llamar inocentísimos; porque ...están libres, en cuanto cabe la humana fragilidad, de cuatro vicios muy capitales [codicia, ambición, soberbia e ira]”³⁸. De aquí deriva que los únicos tres vicios en que suelen incurrir los indios (sensibilidad, gula y pereza)³⁹ no provienen de su naturaleza, “sino es que alguna vez lo hagan influidos o alentados de españoles, ...o de otros de ajena condición”⁴⁰.

Desde el capítulo VIII Palafox titula cada uno con una característica virtuosa de la generalidad de los indios, la cual argumentará con ejemplos y comparaciones. Así, podemos hallar: la pobreza; la paciencia; la liberalidad; la honestidad; la parsimonia en el comer; la obediencia; la discreción y elegancia; la agudeza y prontitud; la industria (habilidad para las cuestiones mecánicas); la justicia; la valentía; la humildad; la cortesía, silencio y maña; limpieza y paz. Mas, es necesario hacer notar el objetivo al que apuntan todas estas virtudes “...las virtudes que yo he referido de esta nación, que miran a la paciencia, fidelidad, obediencia y reverencia a sus superiores, *no nacen tanto de la bajeza de ánimo*, cuanto de una docilidad, y suavidad de condición, que debe corresponder al clima de la misma tierra, que es muy templado y suave; y por merced que Dios les hizo en criarles tan buenos y dignos de la protección Real de V. M. por sus méritos y virtudes”⁴¹.

El capítulo XXI que lleva como título «Respóndese a algunas objeciones que se pueden oponer» es –a mi parecer– el que de manera extremadamente comprimida guarda toda la riqueza del pensamiento palafoxiano sobre los indios, pues, les distingue por completo –al separarlos por sus virtudes– de todas las naciones conocidas en la época. “Es certísimo que los indios están muy lejos de lo principal y peor de que se compone todo lo malo del mundo, que es soberbia, codicia, envidia, ambición, sensualidad, gula en el comer, pereza, ...Porque en todos estos vicios que he referido se hallan si no del todo contenidos, muy libres y de manera que

³⁸ De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, Cap. VI, 1, p. 465.

³⁹ Así los denomina Palafox, pero se refiere más estrictamente a la lujuria, la embriaguez y la pereza.

⁴⁰ De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, Cap. IX, 2, p. 474.

⁴¹ De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, Cap. XVIII, 5, p. 487 (Cursiva mía).

puede decirse que entre ellos ...[no haya quien] haga rigurosa guerra a la virtud”⁴². E inculpa a los europeos de que el indígena llegue a perder esta Naturaleza que le identifica. “Si entre ellos hay algunos ladrones son los que se han criado y viven con los que no son indios, sino entre nosotros y otras naciones de Europa...”⁴³. Y, en lo referente a la embriaguez, coloca el dedo directamente en la llaga al escribir: “...cuanto mira a estas bebidas, que es su mayor fealdad, las dejarán fácilmente los indios, *si muchos superiores a quien toca, cuidaran la tercia parte de quitarles de este vicio, que otros cuidan de promoverles a él. Pero como sobre el pulque, vingui, tepache y otras bebidas impuras ha puesto la codicia de su tributo, y la bebida del indio es la comida del juez*, crece en el miserable la relajación, *al paso que en el rico la codicia*”⁴⁴. Con lo cual, son señalados de manera directa e indirecta, todos los administradores de las Indias, desde el Consejo de Indias hasta el más bajo oidor de Cabildo en la Nueva España y, a su vez, todos los que disfrutaban de alguna regalía que surja de los impuestos pagados por la producción, transportación (alcabalas) y venta de pulque, vingui y tepache. En pocas palabras, TODA la administración española en las Indias.

5.- *A manera de conclusiones...*

Como hemos podido observar, Juan de Palafox y Mendoza no sólo fue un Visitador General, Virrey y Obispo más de entre la innumerable cantidad de ministros españoles enviados a la Nueva España a desempeñar un cargo (y enriquecerse con él si lo había adquirido a través de subasta pública, algo común en el reinado de Felipe IV), sino que las circunstancias que vivió y su espíritu humanista de hombre de la Iglesia le llevaron a tomar conciencia de las atrocidades cometidas por sus paisanos en la Colonia. “Fue éste un segundo Las Casas en exponer al gobierno español el estado miserable y desesperado de los indios y en abogar porque se tomaran medidas eficaces para mejorar la suerte de aquellos infelices. Su celo y humanidad sobresalen en esta exposición al rey, y en ella encarece, quizá con demasiada pasión o parcialidad, las buenas cualidades y disposiciones de los indígenas del Nuevo Mundo. Por esta razón logró este tratado el título de *Virtudes del indio*”⁴⁵.

⁴² De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, Cap. XXI, 2, p. 492.

⁴³ De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, Cap. XXI, 3, p. 492.

⁴⁴ De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, Cap. XXI, 3, p. 492 (Cursiva mía).

⁴⁵ *Catalogue de la Bibliothèque de M. Ricardo Heredia*, troisième partie, Paris, 1893, p. 188, núm. 3326. Se atribuyen estas palabras al bibliófilo Salvá. (Cursiva suya).

Concuerdo con Sánchez Castañer en que es exagerado establecer paralelo entre fray Bartolomé de Las Casas y Juan de Palafox⁴⁶, pero difiero de él respecto a los fines que persiguen con sus escritos, pues, sólo teniendo en cuenta la diferencia temporal-histórica de ambos, se hace obvio que el *Memorial* palafoxiano es una continuidad (si no, más bien, un volver sobre un asunto sin resolver aún) de la lucha y defensa de los indios emprendida por Las Casas. Y, sobre todo, porque como señala Jonathan Israel al referirse al conflicto que tuvo lugar en México de 1621 a 1624 y que culminó con la sublevación de la ciudad y el derrocamiento del virrey, el marqués de Gelves: “Ciertamente, una de las mayores ironías del conflicto fue que los jefes de uno y otro bando en pugna, ...les gustaba considerarse campeones de la gente sencilla [los indios] que les amaba”⁴⁷. Circunstancia, esta última, que Palafox conoció muy de cerca en su cargo del Consejo de Indias, puesto que formó parte del tribunal que absolvió definitivamente a Pedro de Vergara y Gabiria de las acusaciones de traición que le lanzara el marqués de Gelves y Cerrillo. Lo cual nos demuestra que el Obispo de la Puebla llegó a la Nueva España con «demasiada parcialidad» hacia los indígenas; en la Colonia sufrió la polarización de los bandos en pugna por el control del poder y debió tomar partido, lo hizo. Sucumbiendo a la necesidad profundamente humana de escudarse entre los más débiles, los indios. Por ello, no es posible aceptar que esta obra sea “simplemente, una visión pastoral”, como quiere justificar Sánchez Castañer⁴⁸ y el mismo Juan de Palafox manifieste en la introducción del memorial.

Pero discrepancias aparte —propias de admiradores o detractores de Juan de Palafox y Mendoza— es indudable que se ha olvidado a este escritor y su pensamiento indigenista, sin pensar que el tiempo ha podido roer y consumir no sólo el recuerdo de los acontecimientos que incluso él mismo engendró, el recuerdo de los acontecimientos nacidos de él y, por consiguiente, condenados a disiparse y al olvido por el mismo transcurso del tiempo, lo que significaría que el tiempo puede incluso atacar también las revelaciones procedentes de más allá de él (esperanzas, utopías); las puede atacar, macerar lentamente y, finalmente destruir, justo como si fuera un acontecimiento cualquiera. Dentro de ese olvido —decía— se ha dejado también al indígena, por lo que ahora se convierten en viva actualidad (en todo

⁴⁶ Sánchez Castañer, Francisco: Op. cit, 1988, p. 236.

⁴⁷ Israel, Jonathan: Razas, clases sociales y vida política en el México colonial (1610-1670), FCE, México, 1980, p. 187.

⁴⁸ Sánchez Castañer, Francisco: Op. cit, 1988, p. 236.

el planeta) las palabras de Palafox, refiriéndose a los indios: "...como abejas solícitas labran el panal de miel, para que otros se lo coman..."⁴⁹.

Por todo ello, he intentado llamar vuestra atención hacia *De la Naturaleza y Virtudes del Indio*, donde es posible para las generaciones contemporáneas hacernos una idea de los rasgos psicológicos de los indios del siglo XVII y, a la vez, corroborar el espíritu palafoxiano de estadista preocupado por las cosas de América, en un tiempo que fue, en que los hombres amaron y sufrieron, como ahora, trataron de escribir en determinada lengua y con cierto gusto. Y luego, ese tiempo desapareció, como si no hubiese existido, pues los hombres que vinieron tras él no quisieron tomar en consideración nada de lo que se había hecho en él, en el tiempo —parafraseando a Mircea Eliade— en que «*América velaba aturquizada...*».

⁴⁹ De la Naturaleza del Indio, 1762, Tomo X, Cap. VIII, 6, p. 473.

RENACIMIENTO
Y
BARROCO

LA TEORÍA DE LA CAUSALIDAD DE FRANCISCO SÁNCHEZ, EL ESCÉPTICO

Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ
Universidad Complutense de Madrid
rorden@filos.ucm.es

En torno a 1575, cuando contaba con veinticinco años y había logrado su doctorado en medicina en Montpellier, escribía el filósofo tudense Francisco Sánchez la obra que le haría merecer un lugar en la historia de la filosofía: se trata del tratado renacentista tenido por más escéptico, *Que nada se sabe*. No obstante, Sánchez hubo de tener algunas dudas de la calidad de su texto, pues guardó el manuscrito y no se decidió a publicarlo hasta 1581.

A pesar de contar con una extensa obra médica y de haber redactado otros escritos filosóficos menores, fueron sus opiniones sobre la incapacidad humana para hallar un conocimiento seguro plasmadas en el *Que nada se sabe* las que le hicieron merecer en el siglo XVII apodos como los de «el gran pirrónico» o «el escéptico», unos apodos éstos con los que, además, fue preciso que pasase a la historia para poderlo distinguir de su tocayo, Francisco Sánchez, el brocense. De esta manera, el nombre del autor del *Que nada se sabe* quedó irremediabilmente asociado al calificativo que se suponía que identificaba su posición filosófica, y pasó a ser conocido como Francisco Sánchez, el escéptico.

Dos han sido los paradigmas predominantes en la interpretación de su obra filosófica desde los primeros estudios monográficos dedicados a ella en la segunda mitad del siglo XIX. Éstos, amparados en los escasos datos que venían transmitiendo los manuales de historia de la filosofía, optaban, bien por catalogarlo como un empirista que anticipaba las tesis de la escuela baconiana –tal es la interpretación del portugués Teofilo Braga– o bien por considerarlo un filósofo dogmático precursor de la tradición cartesio-kantiana –así lo dio a conocer Menéndez Pelayo–. Ambas interpretaciones se basaban, fundamentalmente, en el *Que nada se sabe*, pero ambas habían de hacer-

lo acudiendo a afirmaciones esporádicas que, al estar insuficientemente desarrolladas y argumentadas por Sánchez, impedían darlas por sólidas y definitivas¹.

Las dos interpretaciones, sin embargo, compartían una misma aspiración hermenéutica, a saber, la de impedir que a Sánchez se le tuviese por un mero escéptico, tal y como había sucedido generalmente hasta entonces. Dicha aspiración atendía, en gran medida, a similares intereses de los historiadores españoles y de los portugueses: unos y otros luchaban en el entresiglo del XIX al XX por probar la existencia de un propio pasado filosófico más glorioso que el marginal que le concedían los manuales de historia de la filosofía universal, y para ello se esforzaban los historiadores de ambos países ibéricos por integrar en la tradición de los grandes filósofos a los suyos propios. En el caso de Sánchez quisieron lograrlo transformándolo en un precursor bien de Bacon o bien de Descartes.

No obstante, conscientes todos ellos de la debilidad de sus interpretaciones, no tenían más remedio que lamentar conjuntamente que el filósofo tudense sólo se hubiese preocupado de hacer pública la parte crítica de su filosofía y no se hubiese decidido a exponer la parte constructiva que había de seguir a aquélla. Era la falta de esa parte la que impedía darlo por uno de los grandes protagonistas de la filosofía universal.

Después de varias décadas en las que se daba por agotado el estudio del pensamiento sancheziano, el impulso dado a los estudios sobre el escepticismo renacentista en los últimos tiempos ha contribuido a que haya un nuevo interés por este filósofo, y a ello atienden monografías más recientes que, liberadas de la presión hermenéutica que ejercían esos paradigmas, han hecho un balance más ecuánime de la obra filosófica de este escéptico a partir de una relectura crítica de sus escritos filosóficos². Pero las dificultades hermenéuticas que presenta el *Que nada se sabe*, una obra ésta plagada de reiteraciones, digresiones y contradicciones, no permiten, en nuestra opinión,

¹ Sobre estas interpretaciones y, fundamentalmente, las hechas de acuerdo con este segundo paradigma, que dominó entre los intérpretes españoles, véase mi artículo: «La interpretación del escepticismo de Francisco Sánchez en la tradición menéndezpelayista», en: *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo* 77 (2001) 89-142.

² Prueba de la escasa seriedad con la que se trabajó hasta tiempos recientes, es la falta de rigor de las traducciones españolas y lusas del *Que nada se sabe*, como se denuncia en la introducción a la traducción castellana más reciente y que cabe dar por crítica: *vid.* F. SÁNCHEZ: o.c. *infra* n. 3, p. 45. Tres son las monografías recientes que conocemos dedicadas a este autor: la de C. MELLIZO: *Nueva Introducción a Francisco Sánchez «El Escéptico»*, Zamora 1982, que creemos que aún está muy vinculada a las interpretaciones pasadas; y las de F. SUÁREZ DOBARRIO: *Francisco Sánchez y el escepticismo de su tiempo*, Madrid 1985; y M. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ: *O*

una reconstrucción lo suficientemente sólida del pensamiento sancheziano, pero sí que hay otros escritos tenidos hasta ahora por filosóficamente marginales que aportan información suficiente para conocer cuál era la posición de Sánchez sobre ciertos temas tanto de ontología como de metodología como de antropología.

Si bien el filósofo tudense no legó nunca un escrito sistemático, impidiendo con ello que averigüemos cuál era su posición filosófica global, sí que, en cambio, a lo largo de sus obras se encuentran datos suficientes para hacer una reconstrucción aproximada de lo que eran sus planteamientos sobre diversos temas filosóficos, en especial, sobre cuestiones relacionadas con la epistemología, ya que la suya era una preocupación orientada, fundamentalmente, a la cuestión del método de la ciencia y, en concreto, del método de la medicina. En esta ocasión vamos a intentar reconstruir una de sus posiciones filosóficas concerniente a uno de los temas en los que la ciencia moderna se iba a desvincular de la ciencia antigua, la teoría de la causalidad, y donde Sánchez mostró, efectivamente, que su modelo de ciencia atendía a los planteamientos de la modernidad.

El *Que nada se sabe* [*Quod nihil scitur*]³ es un escrito eminentemente polémico, en el que se pretende demostrar, como se ha señalado, la idea que da título a la obra y que se expresa reiteradamente a lo largo de la misma, a saber, que no cabe conocimiento cierto y definitivo alguno, y, por tanto, que es imposible la ciencia. Para mostrarlo debate Sánchez tres definiciones de ciencia, la segunda de las cuales estriba en la cuestión que aquí nos ocupa. De acuerdo con Aristóteles y según admiten muchos de los filósofos que le han sucedido, por sabiduría se entiende el conocimiento de una cosa según sus causas, las cuales suelen ser las cuatro tradicionales: eficiente, final, formal y material.

Como ocurre a lo largo de la obra cada vez que propone una afirmación para su debate, Sánchez ofrece una serie no muy ordenada de razones de la

Labirinto de Minos. Francisco Sánchez, o «escéptico», un galego no Renacimiento, La Coruña 1991, autores éstos que se despreocupaban de vincular a Sánchez con los filósofos futuros y se ocupaban de insertarlo en su momento histórico. De este último autor conocemos también varios artículos, entre los que nos resulta especialmente apreciable: «Galileo Galilei y Francisco Sánchez, el “escéptico” (Matemática: Escepticismo y “Ciencia Nueva”)», en: *Agora* 6 (1988) 145-159.

³ La edición de esta obra que cabe calificar de crítica, unida a su traducción castellana, es la hecha por S. Rábade, J. M. Artola y M. F. Pérez: FRANCISCO SÁNCHEZ, *Quod nihil scitur*, Madrid 1984. Citaré en lo que sigue por esta edición mediante la abreviatura «QNS», seguida de la página original latina facilitada en ella y la correspondiente en su traducción castellana.

que se desprende la invalidez de la sentencia sometida a análisis. En el caso de esta definición, Sánchez le concede inmediatamente el calificativo de oscura por la dificultad que representa averiguar qué sea una causa y, además, por su imprecisión en la relación que quepa establecer entre las distintas causas y la cosa que se pretende conocer a partir de ellas: «¿Es necesario conocer todas las causas para conocer las cosas?», pregunta. «La eficiente», se apresura a contestar, «de ninguna manera: ¿en qué contribuye mi padre al conocimiento de mí mismo? ¿Qué aporta, también, el fin?»⁴. Sánchez manifiesta su duda de que sea preciso conocer todas las causas para saber qué sea una cosa o, expresado esto mismo de otra manera, que cada una de ellas aporte una información imprescindible al conocimiento de la cosa, duda que plantea, fundamentalmente, en el caso de la causa eficiente así como de la final.

Entre los argumentos que aduce para mostrar la imposibilidad de obtener ciencia de acuerdo con esa definición aristotélica, está uno habitual entre los escépticos: la secuencia indefinida que supone la relación por causas, ya sea de modo regresivo como exige la eficiente o de manera sucesiva como implica la final, esto es, el que toda causa que explique el efecto requiere, a su vez, ser explicada mediante otra causa –ya sea eficiente o final–, sin que quepa encontrar un fin a esta secuencia de relaciones causales: «Para un conocimiento perfecto de mí», señala, «se requiere conocer perfectamente a mi padre; para conocer a éste, es necesario que conozcas antes a su padre; tras este conocimiento, has de conocer a otro, y así hasta el infinito. Y otro tanto sucede con la causa final [...] No llegarás al fin y, por tanto, no sabrás qué es aquel hombre tuyo, ni sabías qué era el verdadero; luego», concluye, «no sabes nada». Sánchez responde también a quien pretenda que dicha relación causal se aplique no tanto a individuos cuanto a universales: en ese caso no se estaría haciendo ciencia de las cosas sino de algo abstracto cuya entidad desconocemos. «Ya lo decía yo antes», responde a ese hipotético interlocutor, «tu ciencia no es del hombre verdadero, sino del que tú te inventas; por tanto, no sabes nada»⁵.

La dificultad que representa la secuencia indefinida de relaciones causales se quiere resolver en ocasiones suponiendo una causa eficiente primera y una causa final última, causas éstas que los filósofos aúnan en un solo ser bajo la denominación de «causa primera» y que suelen identificar con «Dios»: «Tal vez recurrirás al Dios óptimo y máximo, causa primera de

⁴ QNS, 19/99.

⁵ QNS, 20/101.

todas las cosas y fin último de todas ellas; dirás que hay que detenerse ahí sin necesidad de proceder al infinito»⁶. Pero Sánchez objeta a quien así argumenta que esto no aporta ninguna solución al problema de la secuencia indefinida de causas, pues lo que se hace es evitar la infinitud que plantea la secuencia causal suponiendo la existencia de un ente, a su vez, infinito, que resulta tan incognoscible como la misma secuencia: «¿Qué se sigue de ahí? Que no sabes nada. Huyes del infinito para ir a caer en lo infinito, inmenso, incomprensible, inefable, ininteligible. ¿Acaso se le puede conocer? De ninguna manera. Pero es la causa de todo, según tú. Por tanto, su conocimiento es necesario para el conocimiento de los efectos, de acuerdo con tu definición. Luego no sabes nada»⁷.

Una vez desechada la posibilidad de agotar el conocimiento de una cosa por el conocimiento de las causas eficiente y final, Sánchez desestima también que las causas material y formal sean cognoscibles. En el caso de éstas resultan menos convincentes sus razones: de la primera le basta con recordar que apenas tiene entidad por su simpleza, y contra la segunda utiliza un argumento poco satisfactorio, a saber, exige que para conocer la causa formal se faciliten las causas que, a su vez, determinan esta causa, esto es, cuáles son las causas de que haya una causa formal⁸.

Sánchez tampoco admite, por último, que quepa darse por satisfecho con un conocimiento parcial de las causas que determinan la cosa, pues «es imposible conocer perfectamente el todo sin que conozcas perfectamente las partes»⁹; si se pretende alcanzar la sabiduría, la ciencia perfecta, entonces, en efecto, es preciso conocer todas las causas, pero esto, según se ha visto, no resulta factible, de lo que se desprende que no cabe la sabiduría.

No obstante, la pretensión de Sánchez con el *Que nada se sabe* no era la de mostrar la incapacidad humana para obtener conocimiento científico. Es cierto que, cuando por ciencia se entiende la sabiduría, y por ésta, a su vez, el conocimiento perfecto de la cosa —tercera ésta, justamente, de las definiciones de ciencia debatidas por Sánchez y a la que mayor atención presta¹⁰—, entonces no es posible la ciencia. Pero este médico renacentista no pretendía extraer de semejante resultado que cualquier conocimiento fuese válido, sino, en todo caso, que no cabe un conocimiento absoluto y definitivo: cuan-

⁶ QNS, 20/101. La equiparación de Dios con la causa primera hecha por los filósofos la señala en QNS, 28/117.

⁷ QNS, 20/101.

⁸ QNS, 21/103.

⁹ QNS, 21/103.

¹⁰ QNS, 23/107.

do afirmaba e incluso titulaba su obra «que no se sabe nada», no quería sino negar la posibilidad de un conocimiento exacto, de una sabiduría, que es, justamente, la que se aseguraba que era asequible por vía puramente racional. Si Sánchez hubiese pretendido defender que todos los conocimientos son igualmente ciertos, en ese caso hubiese tenido que renunciar a su profesión médica, pero no era precisamente esto lo que perseguía cuando escribió el *Que nada se sabe*.

Al inicio de esta obra, Sánchez admite, en efecto, que la verdad es inalcanzable, pero no por ello deja de constituir ella una meta a la que uno cupiese e incluso debiese aproximarse: «no te prometo absolutamente la Verdad», le advierte a su posible lector, «ya que la ignoro como todo lo demás; pero la buscaré en la medida en que pueda. Tú mismo la perseguirás, una vez que sea de alguna manera descubierta y sacada de su escondrijo. Pero no esperes atraparla nunca ni poseerla a sabiendas; bástate lo mismo que a mí: acosarla. Éste es mi objetivo, éste es mi fin; éste es también el que tú debes buscar»¹¹. Y así es, pues la obra, que no ha hecho sino probar la debilidad del conocimiento, la concluye Sánchez declarando que su intención es la de «fundar en la medida de mis posibilidades una ciencia segura y fácil»¹², y se compromete a proporcionar un libro en el que expondrá «el método del saber en la medida en que la debilidad humana lo permite»¹³. Era esto mismo, de hecho, lo que se había propuesto al comienzo del *Que nada se sabe*, «puesto que en realidad», le aclaraba al lector en el Prólogo firmado en enero de 1576, «busco el camino que conduzca al arte de la Medicina, de la que soy profesor y cuyos principios pertenecen en su totalidad a la especulación filosófica», pues consideraba, según era una tesis habitual entre ciertos médicos renacentistas, que la práctica médica requería unos conocimientos cuyos principios no se obtenían de la práctica misma cuanto de algo que la precedía, la filosofía; se trataba, en concreto, de la cuestión del método de la ciencia médica¹⁴. El *Que nada se sabe*, por tanto, es una obra crítica a la que hubiese debido sucederle el escrito prometido a su

¹¹ QNS, IV/59.

¹² QNS, 100/259.

¹³ QNS, 100/261.

¹⁴ Sobre la importancia que para los médicos tenía la cuestión del método en el contexto del pensamiento sancheziano, puede verse la introducción de E. Limbrick a la edición inglesa bilingüe del *Quod nihil scitur*: F. SÁNCHEZ: *That Nothing is Known (Quod nihil scitur)*, Cambridge 1988, 50 ss. Conviene recordar a quienes intenten localizar éste u otros escritos de este filósofo, que el nombre «Sánchez» suele aparecer escrito en las publicaciones no españolas bajo la versión lusa, «Sanches», como es el caso de la recién mencionada.

término por Sánchez y que daría cumplimiento con lo que se había propuesto a su inicio.

Pero semejante escrito o serie de escritos, de los que Sánchez llegó incluso a facilitar sus títulos¹⁵, nunca llegó a la imprenta, y ésa fue la dificultad a la que tuvieron que hacer frente los intérpretes, que quisieron reconstruir entonces las ideas nunca publicadas escogiendo aquellas sentencias del *Que nada se sabe* que parecían alumbrar algunos rasgos de las mismas.

A lo largo de la obra cabe hallar, efectivamente, determinadas afirmaciones que permiten averiguar ciertas características de la epistemología sancheziana. Una de ellas es su rechazo absoluto a las posibilidades de alcanzar algún conocimiento cierto mediante la razón sola; ésta es incapaz de lograr un conocimiento si no cuenta con la materia sobre la que ejercer su acción racional, materia ésa que ella no puede darse a sí misma y que consiste en los datos sensibles: «Todo conocimiento», señala al rebatir la posibilidad de un conocimiento cierto exclusivamente racional, «procede de los sentidos. Más allá de tal conocimiento, todo es confusión, duda, perplejidad, adivinación, no hay nada cierto». Pero los datos sensoriales tampoco constituyen por sí mismos conocimiento alguno, pues «los sentidos sólo ven lo externo sin llegar a conocer», y es preciso para lograr algún conocimiento que la mente, esto es, el juicio considere «lo captado por los sentidos»¹⁶. Ese conocimiento, naturalmente, puede ser acertado o equivocado, pero sólo ese proceso de coordinación entre la sensibilidad y el juicio es lo que genera conocimiento científico. «Los desdichados seres humanos», señala en uno de los textos más apreciados por los intérpretes, «tienen dos medios para hallar la verdad, toda vez que no pueden conocer las cosas por sí mismas, que si las pudieran comprender, como debieran, no necesitarían de ningún otro medio; mas, como no pueden hacerlo, descubrieron auxilios para su ignorancia, auxilios con los cuales no por ello saben más, siquiera con perfección, pero sí barruntan y aprenden algo. Pues bien: tales medios son la experiencia y el juicio, ninguno de los cuales puede mantenerse debidamente sin el otro»¹⁷. De la conclusión a la que llega en este texto se desprende que la experiencia y el juicio no son tanto, como señala al comienzo del mismo, dos medios para hallar la verdad cuanto, como afirma al final, dos elementos del solo y único proceso lógico con el que se puede intentar alcanzar la verdad.

¹⁵ Una relación de los títulos de obras no publicadas se encuentra en M. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ: o.c. *supra* n. 2, 146.

¹⁶ QNS, 51/163.

¹⁷ QNS, 90/241.

Aunque esos medios, ni aislada ni conjuntamente, facilitan un conocimiento exacto y seguro, esto es, científico en su sentido más riguroso, para nosotros, los humanos, «no hay otros» con los que conocer científicamente. Quienes pretenden adquirir conocimientos «sin aplicar su juicio ni la experiencia de las cosas», como reprocha Sánchez a sus coetáneos, quienes acuden a las autoridades científicas pasadas sin preocuparse ellos mismos de obtener experiencia y reflexionar sobre ella, «sacan más y más conclusiones, con la base mal puesta», y lo que profesan son «ciertamente creencias, no ciencias»¹⁸.

Son muchos los factores que imposibilitan lograr conocimientos seguros a partir de la experiencia y el juicio. Ellos son los que Sánchez expone a lo largo del análisis de la tercera de las definiciones de ciencia, y entre los cuales cabe resaltar el error de los órganos sensibles, la distorsión de las sensaciones a causa de los medios de transmisión de los datos sensibles, las diferentes capacidades sensitivas entre personas, así como también la cantidad limitada de experiencias acumuladas, lo cual impide en todo momento estar seguro de que no hay ninguna posible experiencia futura que vaya a refutar el conocimiento previamente formado; no es imposible, ni siquiera científicamente, impedir «que quien hoy opina así, mañana juzgue de otra manera» tras haber obtenido una nueva experiencia que le convenza de esto y le muestre el error de aquello¹⁹.

Naturalmente, al limitar Sánchez la capacidad judicativa del hombre a los datos facilitados por la experiencia, las posibilidades de un conocimiento científico quedan circunscritas a las de los seres sensibles: «el juicio se practica sobre lo que se ha averiguado mediante la experiencia; por tanto, también él en cierto modo sólo puede practicarse sobre lo externo, y eso además mal, mientras que sólo por conjetura alcanza las naturalezas de las cosas, ya que, al no haberlas obtenido por experiencia, tampoco él mismo es capaz de alcanzarlas, aunque a veces cree lo contrario»²⁰. El conocimiento científico se limita, así pues, a lo sensible, y, además, son mayores las posibilidades de error conforme mayor es el proceso abstractivo que realiza sobre ello, siendo preciso que dicho proceso, no obstante, tenga como fuente primera los datos sensibles, pues, de lo contrario, no es conocimiento cuanto ficciones lo que produce.

Que el conocimiento judicativo, esto es, el científico, esté limitado al ámbito de lo sensible, ello no supone para Sánchez, por otro lado, que el

¹⁸ QNS, 93/247.

¹⁹ QNS 91/243.

²⁰ QNS, 90/241.

hombre no cuente con otras capacidades para adquirir conocimientos ni que existan regiones ontológicas distintas a la de aquélla de la que tenemos experiencia, esto es, distintas a la de lo natural²¹. En efecto, si por natural entendemos aquello de lo que podemos tener experiencia sensible, entonces sólo cabe conocimiento científico de lo natural, y es éste el tipo de conocimiento del que el científico debe preocuparse y al que ha de restringir su actividad en tanto que científico: «¿No hubiera sido mejor», pregunta Sánchez al lector al comprobar la fruslería de los silogismos, «emplear en el conocimiento de cualquier causa natural el tiempo que gastaba buscando el defecto del silogismo?»²².

Cuando Sánchez plantea esta afirmación bajo la forma retórica de una pregunta, no sólo se preocupa de manifestar su opinión desfavorable a los intentos de hallar algún conocimiento científico mediante puro razonamiento lógico, sino también su propuesta de que la ciencia se limite a conocer lo que son las causas cognoscibles, no tanto las lógicas cuanto las experimentables, las «naturales». Pero de semejante propuesta se desprende entonces que su rechazo de la definición aristotélica de ciencia como conocimiento por causas, no se trata tanto de un rechazo absoluto cuanto limitado: la ciencia es para Sánchez conocimiento de la cosa por «causas naturales». Por ello dice de sí mismo que querría ser el Mercurio de la filosofía: así como éste logró convencer a Eneas del engaño en el que estaba, el médico tudense se daría por satisfecho si convenciese a los filósofos del camino errado que están recorriendo al limitar su actividad científica a un debate lógico que se despreocupa de la experiencia: «Y ojalá fuera yo el Mercurio de nuestros Eneas, para que se volviesen hacia la naturaleza, abandonando la endeble y hechicera Dialéctica; tal vez llegarían a ser dueños de buena parte del mundo»²³. Queda por averiguar en tal caso cómo concebía este médico renacentista la causalidad natural cuyo conocimiento promovía.

Sánchez, como se ha señalado, conservó durante seis años el manuscrito del *Que nada se sabe*, hasta que se decidió a publicarlo en 1581. Según aclara en la dedicatoria de su obra a su amigo Diego de Castro, su cambio de opinión se debió al estado deteriorado en el que se encontraba el manus-

²¹ El hombre cuenta, efectivamente, con otro tipo de capacidades cognitivas distintas a las científicas, como, por ejemplo, las que proceden de la fe. Ellas, sin embargo, se restringen a un ámbito ontológico propio, no tanto al natural cuanto al divino. Más abajo se verá algún texto sobre esta cuestión, que también debate Sánchez en el *Que nada se sabe*; véase, por ejemplo, QNS, 43/145.

²² QNS 86/233.

²³ QNS, 87/235.

crito, que le obligaba a tenerlo que transcribir o decidirse a darlo a la imprenta. Se inclinó por esto segundo al ser inminente la aparición de otros escritos a los que el *Que nada se sabe* debía preceder. De las palabras ahí expresadas se desprende que Sánchez no estaba definitivamente conforme con su obra, pero sí que consideraba lo suficientemente válidas las ideas que había escrito en 1575 como para darlas a la luz tal y como entonces las concibió²⁴, pues es muy probable que ni siquiera lo modificase, como se desprende del hecho de que a lo largo de la obra no mencionase la que había publicado tres años antes, el *Poema del cometa* al que nos referiremos a continuación.

Se puede asegurar, por tanto, que Sánchez apenas había modificado su opinión entre 1575 y 1581 sobre lo que era el conocimiento. A postergar la edición en su momento pudo contribuir, justamente, el que el *Que nada se sabe* había de venir acompañado de otros escritos metodológicos y sistemáticos que en él mismo se anunciaban y que aún no tenía concluidos, pues con ellos probaría su autor que las tesis escépticas ahí plasmadas sólo lo eran para alumbrar un método rigurosamente científico. Esos mismos escritos serían los que en 1581 daba ya por inminentes.

No obstante, a la decisión de publicar su manuscrito sin contar aún con esos otros escritos pudo contribuir otro motivo silenciado, los riesgos que observaba en el pensamiento de quien habitó la misma ciudad que él entre 1579 y 1581, Giordano Bruno, con quien hubo de mantener algunas discusiones filosóficas en ese tiempo²⁵. No es de desear que las enseñanzas de Bruno convenciesen a Sánchez de la urgencia de difundir sus ideas de 1575, aunque no estuviese en ese momento conforme con todas ellas y no contase aún con los escritos que debían completarlas.

²⁴ QNS, II y v./50.

²⁵ La posible relación entre Bruno y Sánchez ha sido motivo de muchos comentarios, pero la mayor parte de ellos se hicieron sin tener conocimiento del hallazgo del ejemplar del *Quod nihil scitur* con la dedicatoria en su portada de Sánchez a Bruno. Ella vino a dar como casi seguro el hecho de que ambos se conocieron y mantuvieron algún contacto en Tolosa. La dedicatoria de Sánchez, de la que no tenemos noticia que se haya dado a conocer en escritos españoles –motivo éste de que nos decidamos a reproducirla aquí–, es la siguiente: «C[harisimo] V[ir]o d[omi]no Jordano B[run]us Nolano T[heologiae] D[oc]tor P[hilosoph]o fam[iliaritatis] g[ratia] h[onoris] c[ausa] d[ono] d[edit] F. Sanchez». Bruno hizo por su parte una anotación nada favorable hacia Sánchez: «Mirum quod onager iste appellat se doctorem». Los textos recién transcritos, donde se haya también una reproducción de la portada del ejemplar mencionado, proceden de: C.C. [quizás: C. CARELLA]: «Bruno e l'esemplare del *Quod nihil scitur* de Francisco Sanchez», en: E. CANONE (ed.): *Giordano Bruno. Li anni napoletani e la "peregrinatio" europea*, Cassino 1992, 86 s.

Para poder averiguar qué entendía el médico tudense por causalidad natural cuando aconsejaba al científico que se preocupase exclusivamente de ella, hay que acudir a otros escritos distintos del *Que nada se sabe*. Entre ellos se cuenta, en primer lugar, uno insertado en la publicación póstuma de los *Tratados filosóficos*, que editó en 1636 Delassus como anexo a los *Escritos médicos* de Sánchez. El tratado en cuestión se titula *Sobre la duración y la brevedad de la vida* [*De longitudine et brevitae vitae*]²⁶, y consiste en un comentario de la obra homónima de Aristóteles, cuyas tesis biológicas y antropológicas Sánchez da por mal fundadas y, por tanto, por erróneas. No hay datos suficientes para precisar cuándo fue redactada, si bien en ella se alude al *Que nada se sabe*²⁷, de tal manera que podría suponerse que su elaboración pudo tener lugar en fecha próxima a la edición de éste.

El médico renacentista acusa a Aristóteles de carecer de un método para tratar científicamente las cuestiones de las que se ocupa en su obra, y por ello, en su intención de rebatirlo, va a desarrollar su investigación «con orden correcto y con método claro»²⁸. A pesar de que en el *Que nada se sabe* había desechado la definición aristotélica de ciencia en tanto que conocimiento por causas, es la relación causal a la que se acoge Sánchez en este otro escrito para determinar científicamente lo que sea la vida y lo que determina su duración. Entre éstas distingue, por ejemplo, el alma, que considera una «causa principal y propia» de la vida, mientras que el cuerpo es «una con-causa menor»²⁹.

En el capítulo siguiente a aquél en el que expresa esto, Sánchez se pregunta «¿Por qué viven los vegetales más que los animales? Las razones», responde, «son múltiples», y sorprende al lector al remontarse en su respuesta hasta la causa primera: «La primera y principal es la voluntad de Dios y el orden de naturaleza, su sierva. Pero ya veo que contra mí se oponen algunos filósofos y ateos, diciendo que ése es el refugio de los ignorantes: decir que

²⁶ El texto latino, en una edición reciente, se encuentra en F. SÁNCHEZ: *Opera Philosophica. Nova Edição, precedida de Introdução*, edición de Joaquím de Carvalho, Coimbra 1955, 54-82. Existe versión castellana: *Sobre la duración y la brevedad de la vida. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo*, La Guardia 1982. Citaré según esta edición bajo la abreviatura «DBV», primero con el número de capítulo —ya que no recoge esta edición la paginación original como tampoco aquella edición latina—, seguida de su paginación en la traducción. En castellano aún no contamos con la traducción de todos los escritos filosóficos de Sánchez como sí la tienen nuestros colegas lusos, que fueron acometiendo sus traducciones sucesivamente y que recientemente ha reunido en un solo libro Calafate: F. SÁNCHEZ: *Obra Filosófica. Tradução de Giacinto Manuppella, Basílio de Vasconcelos [y] Miguel Pinto de Meneses*, Lisboa 1999.

²⁷ DBV, XI/37.

²⁸ DBV, I/1.

²⁹ DBV IX/31.

así le plugo a Dios. “¿Qué otra cosa –pensarán ellos– podría decir un mozo de cuerda? Mozos de cuerda son los filósofos que argumentan de ese modo”. Pero yo, por mi parte», continúa Sánchez, «aunque me llames mozo de cuerda o algo peor, siempre diré y mostraré lo mismo. Nunca aprobaré lo que dice Galeno: que Dios se sujeta a las leyes de la Naturaleza y que nada puede elegir, aunque sea lo mejor. Pues, si es Dios, todo lo puede. Y, si no puede, no es Dios, sino Naturaleza o artífice»³⁰.

Efectivamente, una explicación completa de la cosa que le ocupa exige remontarse a la causa primera, que no es otra que Dios. Esa causa primera determinó todos los efectos siguientes, y lo hizo de acuerdo con su libre arbitrio, pues si no hubiese sido así, esto es, si Dios hubiese tenido que actuar conforma a leyes previas a las de su voluntad, entonces sólo habría sido concausa junto con tales leyes y no causa primera. Éste es el motivo de que Sánchez expusiera en su texto su disconformidad con la opinión de Galeno a este respecto.

Pero el médico tudense no sólo se remonta en su respuesta a Dios para buscar la causa primera de lo que es la vida y lo que determina su duración, sino, ante todo, para justificar la posibilidad misma del conocimiento científico en tanto que conocimiento por causas. Este capítulo décimo de *Sobre la duración y la brevedad de la vida* encierra, en realidad, una prueba de la existencia de Dios, cuya argumentación cabría expresarla como sigue: cualquier hecho, en tanto que efecto de una causa, supone una causa primera, causa ésta absoluta y libre, y ello es así porque la existencia de esa causa primera es condición de posibilidad de la ciencia misma en tanto que es la que asegura la posibilidad de que exista y pueda conocerse la relación causal que determina el hecho en cuestión. De no haber dicha causa primera, entonces la secuencia causal sería indefinida y, en ese caso, no habría, en realidad, secuencia causal: si no existiese esa causa primera, entonces sólo habría caos y, por tanto, la ciencia sería imposible por el problema de la regresión infinita: «es aquí, en Dios mismo, donde nosotros [como científicos] nos detendremos, y no antes». No se trata, por tanto, de probar la existencia de Dios en virtud del principio de causalidad cuanto de suponer la existencia de aquél para que éste adquiera validez. Por esto tacha Sánchez de ignorantes a quienes «en todas las cuestiones sólo buscan las causas naturales y secundarias», esto es, a los científicos ateos, pues no se dan cuenta de que tal búsqueda sólo se asegura el éxito si existe un ser primero absolutamente libre. Quienes, por tanto, se despreocupan de la existencia de Dios por considerar

³⁰ DBV X/33.

que es posible plantear la posibilidad de la ciencia como conocimiento de «causas naturales y secundarias» sin haber resuelto previamente esta cuestión, no hacen sino impedir la posibilidad misma de la ciencia.

Pero ignorantes son para Sánchez también quienes, sin preocuparse de las causas naturales, limitan su conocimiento de las causas de las cosas a la causa primera, esto es, a Dios; a éstos, cuando se les pregunta, por ejemplo, por la causa de que un volcán entre en erupción, acuden inmediatamente a la voluntad divina y se lo atribuyen a ella, mientras que el filósofo, el sabio, aún consciente de que la voluntad divina es, efectivamente, la causa primera, sólo acude a ella mediante un proceso lógico de regresión hasta la misma mediante la sucesión de causas naturales e intermedias. En el caso del ejemplo propuesto por el propio Sánchez, el de la erupción del volcán, el científico no dirá que Dios quiso que una montaña expulsase lava, sino que daría cuenta, en primer lugar, del estado y de los materiales del subsuelo del volcán. Ciertamente, esta respuesta obligaría al científico a preguntarse a continuación por qué ciertos materiales reaccionan de determinada manera ante un estado concreto y salen expulsados a altas temperaturas, etc., y esta serie de preguntas le llevaría, finalmente, a responder que «ello es así porque de tal modo fue hecho por el Sapientísimo, Óptimo y Todopoderoso Dios». Pero el conocimiento científico estriba, precisamente, en reconstruir la sucesión causal desde el hecho que se quiere conocer hasta alcanzar al punto de esa sucesión en el que ya no le cabe sino apelar a la voluntad divina por incapacidad para remontarse científicamente a una causa anterior.

Naturalmente, semejante planteamiento permite a Sánchez reiterar la afirmación habitual de su otra obra, que nada se sabe, pues, al desconocerse científicamente los motivos que determinaron la voluntad divina, entonces no cabe dar una respuesta completa de la sucesión causal que siguió a la decisión tomada por aquélla: «Digamos, por tanto, que a nosotros no nos es dado designar las causas de las primeras realidades, de los principios o de los elementos, aunque de algún modo podamos hacerlo con las secundarias»³¹. De hecho, Sánchez desecha como irresoluble científicamente el problema de si esa causa primera es Dios, como considera el filósofo cristiano, o si tal relación causal, como responde el científico ateo, se debe a que «así lo ha prescrito la Naturaleza»; al científico, que ha de dejar al margen las cuestiones de fe cuando actúa como científico, le resulta indistinta una hipótesis u otra, pero en ningún momento puede renunciar a suponer la existencia de una causa primera.

³¹ DBV X/35

Una vez aclarada esta cuestión, puede entonces retomar la tarea de responder la pregunta previamente planteada, a saber, por qué tiene mayor duración la vida de las plantas que la de los seres animados, y la respuesta la facilita en el capítulo undécimo. Ello se debe, en primer lugar y de acuerdo con el resultado obtenido en el capítulo anterior, a la causa primera, esto es, a «la voluntad de Dios y su suma potencia y sabiduría en todas las cosas; o, si lo prefieres, dirás, como el filósofo natural, que es el orden de la Naturaleza, sus leyes necesarias, el destino de los destinos», y, admitida la existencia de esta causa, hay entonces que preguntarse «por las que son causas secundarias y naturales», pues «de ordinario, la causa primera no actúa en los seres inferiores sin el concurso y mediación de las secundarias», que son las que el hombre puede conocer científicamente³².

Para averiguar en qué consiste la teoría de la causalidad natural en Sánchez hemos de acudir a otro texto, el *Poema del cometa del año 1577* [*Carmen de cometa anni M.D.LXXVII*]³³. Se trata de una obra escrita precipitadamente para desmentir por infundadas científicamente las predicciones hechas por un prestigioso astrólogo, Iuntino, a raíz del avistamiento de un cometa en los últimos meses de 1577, si bien la intención global de Sánchez es la de probar la falta de fundamento de la cometomanía y, en general, de todas las predicciones astrológicas. La obra la redactó en esta ocasión en verso para darle la máxima difusión a sus ideas, ya que, según declaraba él mismo, «la mayoría de los hombres de hoy es tan melindrosa y exigente, que rehuye leer cuanto tenga sombra de dificultad»³⁴.

Sorprende que mientras el manuscrito del *Que nada se sabe* permanecía guardado en un cajón, Sánchez no tuvo reparo alguno en dar inmediatamente

³² DBV XI/37. Sánchez no quiere impedir la posibilidad del milagro, esto es, la de una intervención divina en las cosas naturales que interrumpa la secuencia causal, de ahí que señale que dicha intervención divina por causas segundas es «de ordinario», a saber, no necesariamente siempre. Es evidente, no obstante, que Sánchez supone que los milagros son escasos y con una frecuencia muy inferior a la que suelen suponerse, pues lo que rige en la naturaleza es la intervención divina por la secuencia causal de causas intermedias.

³³ De esta obra nos acogemos a la edición latino-española a cargo de J. IRIARTE: *La canción del Cometa de 1577. Un médico renaciente, Francisco Sánchez, en lucha con la astrología. Una página de la física aristotélica que se desploma con estrépito. Una página de las Cortes de Madrid y Lisboa completamente inédita*. Edición preparada por Juan de Churrua, Bilbao 1996. Se citará por esta traducción castellana bajo la abreviatura «CdC», seguida de la página latina original señalada al margen de ella y la de su traducción. De esta obra existe una reproducción facsimilar con transcripción del texto latino y traducción portuguesa: F. SÁNCHEZ: *O Cometa do Ano de 1577 (Carmen de Cometa Anni M.D.LXXVII). Reprodução de 1578. Introdução e notas do Doutor Artur Moreira de Sá*, Lisboa 1950.

³⁴ CdC, 4/140.

te a la imprenta este poema, y lo hacía no tanto para probar que no se sabe nada sino para mostrar que lo que al hombre le quepa conocer, no lo conocerá como lo hacen los astrólogos, pues, primero, no tiene fundamento la relación causal que ellos suponen que se establece entre los fenómenos celestes y los terrestres, y, segundo, porque el método de experimentación que utilizan los astrólogos para dar por científicas sus predicciones es inadecuado.

La urgencia de Sánchez por desmentir la influencia de los cometas en la vida terrestre no se debía sólo a su deseo de ilustrar al pueblo sobre lo infundadas que eran las predicciones cométicas sino también para lograr que los médicos no buscasen las causas de las enfermedades en los fenómenos celestes. Hay que tener en cuenta en este caso que los estudios de los avistamientos sobre cometas, esto es, la cometografía, no sólo concernía a las predicciones astrológicas sino que afectaba también a los médicos, ya que algunos les atribuían la causa de enfermedades bien de modo directo, por el enraucamiento de las condiciones atmosféricas, o indirecto, como, por ejemplo, por afectar a la producción agrícola y ser causa, en tal de caso, del aumento del hambre³⁵.

A pesar de estar escrito en verso y de haberlo hecho en poco tiempo, el *Poema del cometa* se trata de una obra mucho más ordenada que el *Que nada se sabe*. En primer lugar, «el misastrólogo» —como le apodó Iuntino en su posterior respuesta— expone su tesis, a saber, que la naturaleza es un móvil permanente cuyos fenómenos están determinados por causas, incluso cuando no se conozcan todas, y que sus fenómenos no tienen otra intención que la de contribuir a la permanencia de la naturaleza, de tal modo que lo que los hombres toman por desgracias personales no son sino parte del proceso natural. La teoría de la naturaleza expuesta en estos primeros versos demuestra una concepción moderna de la misma al concebirla como un gran mecano que sólo tiene un fin en tanto que globalidad, la de su permanencia inmutable, y cuyos fenómenos están determinados por lo que les ha precedido: «muchas cosas acaecen extrañamente sin ningún orden bajo el orbe etéreo y algunas incluso sobre el éter, [todas] las cuales sin embargo ocurren necesariamente por causas establecidas, aunque no claramente conocidas»³⁶.

³⁵ Hay que tener en cuenta, en primer lugar, que se desconocía aún si los cometas eran fenómenos supra- o sublunares, lo cual era tema de discusión entre los sideralistas y exhalacionistas: sobre esto, véase J. IRIARTE: o.c. *supra* n. 33, 107. De ser fenómenos sublunares, entonces cabría la posibilidad de que provocasen enfermedades al alterar, por ejemplo, la composición del aire, en cuyo caso los médicos habrían de preocuparse de estudiar qué efectos naturales produciría cada tipo de cometa.

³⁶ CdC, 10/153.

El tema a debate es «si un astro brillante podría transmitir con sus rayos desde lo más alto del cielo a las tierras de [aquí] abajo fuerzas que lo perturben todo»³⁷, y Sánchez quiere probar que, efectivamente, no es posible que dicho astro ejerza tal influencia por no existir relación causal entre los fenómenos celestes de los que tratan los cometománticos y los sucesos terrestres. Para demostrar esta tesis aporta doce argumentos, a los cuales, a su vez, opondrá el propio Sánchez un contrargumento expresado por los astrólogos y que refutará a continuación con doce razones³⁸.

La cuestión que aquí nos ocupa, la teoría de la causalidad, la expone en los primeros argumentos, los cuales cabe ordenar como sigue: en los cinco primeros desarrolla la teoría de la «causalidad natural» para probar que no hay relación causal entre los fenómenos celestes y los terrestres; en los dos siguientes expone la teoría de la «causalidad espiritual» para mostrar que un fenómeno natural no puede determinar ni ser determinado por uno concierne a la voluntad humana; le sigue otro argumento, el octavo de los doce, en el que analiza el «vínculo causal» que transmite la influencia de la causa sobre el efecto; y, por último, reserva cuatro argumentos para probar los efectivos errores de las predicciones cométicas, de los cuales se desprende que no hay motivos para confiar en que se establezcan relaciones causales entre los fenómenos celestes y los terrestres y, por tanto, que se den por infundadas científicamente las averiguaciones astrológicas.

En el primer argumento, nueva prueba de la modernidad de la concepción científica de Sánchez y su ruptura con la tradición científica clásica, desecha la intervención de la causa final en la relación causal natural: puesto que la naturaleza carece de intenciones, ningún fenómeno natural puede ser causa final de algo. Las relaciones causales entre objetos de la naturaleza se dan sólo por *causas eficientes*: no hay hecho natural alguno que pueda interpretarse como premio o castigo, o que vaya dirigido a un ser humano específico por alguna peculiaridad individual. De darse una efectiva influencia de los astros en lo terrestre, ésta no distinguiría entonces entre personas por su estado político —un país u otro—, por su distinción social —rey o esclavo—, por su fe —cristiano o musulmán— o por el comportamiento moral —bueno o malo—. Sánchez desprende a los fenómenos naturales de toda intencionalidad y, por tanto, de que en su influencia sobre lo humano intervenga una causa

³⁷ CdC, 8/148.

³⁸ Una exposición de la estructura de esta obra la hace P. MESNARD: «L aristotélisme critique de Francisco Sanches et le comète de 1577», en: H. FLASCHE (ed.): *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte. 2. Band*, Münster Westfalen 1961, 60-69.

final. Si se admite, por ejemplo, que un cometa modifica la calidad del aire, influiría entonces en todas las personas que habitasen las zonas por las que hubiese cruzado: «Los astros no hacen referencia más clara a los reyes que a los ciudadanos corrientes. El firmamento no elige a éstos o a aquéllos»³⁹.

A la exclusión de la causa final en la teoría de la causalidad natural hemos de añadirle otra característica: la relación causal no puede establecerse entre cosas naturales ontológicamente diversas, esto es, heterogéneas, como por ejemplo, entre un astro y la muerte del rey: «entre cosas dispares no hay nada común. ¿Acaso la calenturienta muerte del rey presagia que los ríos se desbordan sobre los fércos campos? [...] ¿Qué tiene que ver un astro barbado con la muerte del rey? [...] ¿Qué tiene que ver un cometa con los forajidos? [...] Las cosas dispares carecen de una relación mutua firme»⁴⁰. La segunda cualidad de la teoría de la causalidad natural consiste, así pues, en la *continuidad ontológica* entre causa y efecto.

La tercera característica de la relación causal es que una causa no puede producir efectos dispares, esto es, que una causa produce un sólo tipo de efecto; se trata de lo que podríamos denominar *la constancia efectual*. «Y aunque admitiera que el brillante astro con cola presagie algo», expone en el tercero de los argumentos, «jamás aceptarás que el cometa puede presagiar al mismo tiempo cosas dispares. La piedra de Hércules», esto es, el imán, «atrae únicamente, ¡oh maravilla!, el denso hierro», pero no atrae «los leños, ni las piedras, ni el oro. El hormigueo del pulso predice al médico la muerte del enfermo y jamás la vida [...] Las orinas malolientes predicen enfermedades circulatorias, pero jamás de los nervios [...] El arco iris indica la presencia de la lluvia, pero no de la de las armas y del fuego. El humo indica la presencia del fuego, pero no la de los ríos [...] No hay, en fin», concluye de los ejemplos expuestos, «correspondencia entre muchas cosas dispares y una sola. Por consiguiente, el astro de largo vestido no podrá predecir al mismo tiempo la crecida de las aguas en el río veloz, la peste o la guerra, o el hambre y el profundo temblor de la tierra»⁴¹.

Los astrólogos, sin embargo, incumplen esta característica de la relación causal natural cuando atribuyen a un cometa desgracias distintas, como inundaciones, fuegos, plagas, pestes, guerras, etc.

Y si una causa no puede dar lugar a dos efectos distintos, a un mismo fenómeno siempre ha de seguirle el mismo efecto, característica ésta que

³⁹ CdC, 21/174 s.

⁴⁰ CdC, 13 s./161 s.

⁴¹ CdC, 15/164.

podemos denominar como la de la *constancia causal*, la cual también es incumplida por los cometománticos cuando unas veces atribuyen unos efectos al cometa y otras, otros: «Añade que también es falso que el cometa cabelludo pueda pronosticar indiferentemente dos o más cosas. Todos los signos seguros suelen presagiar solamente una cosa»⁴².

En el quinto argumento ofrece otra característica más, la que podemos denominar la *relación inmediata entre causa y efecto*: un fenómeno ha de suceder próximamente tanto temporal como espacialmente a su causa, y, de haber una diferencia considerable, ya sea de un tipo u otro, han de existir causas intermedias que aclaren la sucesión causal desde esa causa remota hasta su efecto: «la dura muerte de un rey benigno presagia con mayor certeza el ocaso del reino de sus antepasados [...] Con mayor certeza las atroces guerras preconizan el hambre macilenta. Y un verano tibio con nubes tormentosas anuncia una peste infausta con mayor certeza que el brillante cometa con sus crines cambiantes [...] Deja en paz las cosas futuras y preocúpate de las presentes»⁴³. Es por esta característica de la relación causal que Sánchez aconseja al científico que investigue primero las causas próximas de un hecho y se despreocupe de las remotas, las cuales sólo tendrá posibilidad de conocer con relativa seguridad si previamente conoce aquéllas.

Expuestas las características de la causalidad natural, el médico renacentista expone algunos rasgos de la causalidad espiritual, esto es, de cómo causa el hombre y lo que en él puede causar, pues las predicciones de los cometománticos suponen la influencia mutua entre seres naturales y humanos, esto es, entre sucesos empíricos y decisiones de los hombres. La necesidad de distinguir entre causalidad natural y espiritual se debe a que Sánchez no duda en ningún momento de la libertad humana, y, de hecho, critica el determinismo que presuponen las adivinaciones de los astrólogos: para éstos, el asesino del rey cometió su crimen no por decisión propia cuanto por efecto del cometa, mientras que Sánchez considera que no se puede atribuir a los astros el envenenamiento de un rey sino a la pócima que causa su muerte y al súbdito que decidió por voluntad propia administrársela: «la mente libre no está sujeta a leyes, ni lo están sus actos propiamente tales: se puede volver hacia ambas partes, unas veces se fija en el ánimo una cosa, otras veces se inclina a otras [...] ¿No obedecen los descoloridos venenos sometidos a nuestra libre decisión? ¿Quién fuerza a mezclar pálidos Acónitos para la madrastra? [...] Nadie puede predecir lo que está

⁴² CdC, 16/166.

⁴³ CdC, 17 s./168.

sujeto al libre arbitrio»⁴⁴. Para este médico renacentista, por tanto, lo natural no puede determinar la decisión humana, y por ello es preciso distinguir en la investigación científica entre el mundo de lo natural y el de lo espiritual, del cual no cabe conocimiento científico, aunque sí quepa del hombre en todo aquello en lo que él es natural, como es el caso de su cuerpo o de estados de ánimo causados por sustancias químicas. Mientras que la teoría de la causalidad natural implica un determinismo que es el que permite al científico hacer predicciones, la causalidad espiritual o humana le resulta a éste incognoscible y, por tanto, imprevisible.

Si los astros no pueden influir en lo humano, entonces tampoco cabe la influencia inversa, a saber, que decisiones humanas sean causa de fenómenos naturales. Al admitir la libertad humana y situar la causalidad espiritual al margen del determinismo natural, entonces hay que desechar un vínculo causal entre lo natural y lo humano en cualquiera de las direcciones, no sólo de aquello sobre esto, como se señalaba en el argumento anterior, sino también a la inversa. Los astros son incapaces de juzgar la bondad y la fe de un hombre o la de un pueblo, de tal modo que no son ellos los que puedan determinar un castigo o un premio para un individuo o un pueblo; no es la maldad de un rey, por ejemplo, la que causa la aparición de un cometa que, a su vez, provocaría la traición de uno de sus generales: «¿Es que la religión pone en movimiento en el cielo a los astros fluctuantes? ¿Es que conocen a los buenos? ¿Les es posible discernir algo? ¿y elegirlos? [...] La religión y los hábitos del alma son obras libres de nuestro querer: ¿Qué atribuciones tienen los cuerpos celestes sobre las acciones libres? ¿Cuál es la afinidad de nuestra mente con el astro cabelludo? A los cuerpos celestes no se les ha dado poder ninguno sobre la mente, ninguno para que los astros puedan predecir el futuro de los buenos, para que alguno pueda presagiar los actos libres de los hombres y menos para que pueda hacerlo el ojillo greñudo»⁴⁵.

Una vez descritas las características de la causalidad natural y la espiritual, Sánchez aún ha de añadir un elemento a su teoría de la causalidad para poder demostrar la debilidad de las predicciones astrológicas. Se trata de la cuestión del *vínculo causal* y la proporcionalidad del efecto de acuerdo con la fuerza de la causa transmitida por la intensidad del vínculo. Entre todo efecto y toda causa, ha de existir siempre un transmisor de la relación, esto es, de la influencia que ejerce la causa en el efecto. Así, por ejemplo, la atracción de un hierro por un imán ha de explicarse por el campo magnético que

⁴⁴ CdC, 18/170.

⁴⁵ CdC, 19/171.

⁴⁶ CdC, 20/173 s.

el segundo genera y afecta al primero: sin este vínculo, no podría admitirse que el hierro, a una distancia del imán, se moviese atraído por éste. Ahora bien, ¿cuál puede ser el vínculo causal entre el cometa y la tierra? El único que la observación parece considerar es el de los rayos luminosos. Pero, de ser éste el vínculo, mayores habrían de ser los acontecimientos desencadenados por astros que irradianen una mayor cantidad de dicho vínculo causal, esto es, astros que emitiesen sobre la tierra una mayor cantidad de luz o que, súbitamente, dejaran de emitirla. Así, por ejemplo, Sánchez expone en el octavo de sus argumentos a favor de su concepción de la naturaleza que a la luna habría que atribuírsele mayor capacidad de influencia causal sobre los fenómenos terrestres que a un cometa, y, por tanto, mayor información predictiva. Asimismo, Sánchez desecha que para justificar esas relaciones causales se dé por supuesta la existencia de rayos especiales a los que el hombre no fuese sensible, pues hay que dar por infundadas todas las relaciones entre causa y efecto de cuyo vínculo no se tenga experiencia⁴⁶.

Esto último, la capacidad de tener experiencia de algo, anuncia un nuevo problema epistemológico, el de la experimentación. Ya no se trata tanto de la cuestión ontológica sobre el modo como las cosas naturales se relacionan entre sí cuanto del problema metodológico sobre la manera en la que los científicos pueden alcanzar a conocer dichas relaciones. La metodología de la experimentación la desarrolla Sánchez en la segunda parte de su poema, a saber, entre las razones que ha de aportar para desmentir el contraargumento cometomántico. Una vez expuesta dicha teoría, retoma entonces en la sexta de las razones la teoría de la causalidad: «Las cosas que a mí me anuncian con garantía que algo sucederá», escribe en verso, «son las que son concomitantes con su causa; las que son o pronto serán causas de lo futuro; o las que le suelen preceder frecuentemente. Es verdad que no siempre pueden predecir con certeza, pero también es cierto que pueden predecir»⁴⁷. Para Sánchez, no cabe pretender el conocimiento científico con el fin de conocer la verdad, pues ésta es inalcanzable, sino para mejorar en la medida de lo posible la vida del hombre evitando aquello negativo que se prevea y pretendiendo lo que se desee, sin que, no obstante, pueda en ningún momento darse por segura una predicción.

⁴⁷ CdC, 27 s./190.

“AGUDEZA Y ARTE DE INGENIO” DE BALTASAR GRACIÁN

Jorge M. AYALA
Universidad de Zaragoza
ayalas@posta.unizar.es

La *Agudeza y arte de ingenio* es la única obra que su autor, Baltasar Gracián, sometió a revisión. La primera edición apareció en 1642 con el título de *Arte de ingenio, tratado de la agudeza*. La segunda edición apareció seis años después (1648), con nuevo título, *Agudeza y arte de ingenio*, y, sobre todo, muy ampliada en cuanto a los ejemplos de agudeza conceptual, verbal y de acción. Llama la atención el lugar tan destacado que ocupan en ella los epigramas del poeta hispano-romano nacido en la cercana Bilbilis, Marco Valerio Marcial. Las traducciones son obra de su amigo el canónigo de Huesca don Manuel Salinas. Otra parte nueva de la obra es lo referido a los estilos literarios. En este trabajo planteamos algunas cuestiones históricas y metodológicas.

* * *

La vida de Baltasar Gracián (Belmonte de Gracián, 1601-Tarazona, 1658) no fue dilatada en el tiempo, pero sí vivida con intensidad. Comparándola con las cualidades en las que define el perfecto estilo literario, su vivir tuvo intensidad, concentración y profundidad. «Preñado ha de ser el verbo, no hinchado; que signifique, no que resuene» (*Agudeza* LX). Lo «conceptuoso» fue en él alma del estilo, y estilo de vida; la forma de su pensar, de su sentir y de su actuar. Así se explica que, en el espacio de veinte años, produjera obras tan perdurables. No muchas, pero sí densas; hasta el punto que aún hoy las seguimos leyendo y comentando, por lo que significan y por el modo de significar.

Gracián vivió con un estilo de vida propio; excesivamente original, quizás, en un religioso que había profesado la “vida común”. Sin embargo

no consta que obrara en contra de la “vida comunitaria”. Algunos hermanos suyos de comunidad no captaron esta novedad, y lo malinterpretaron. Gracián supo sobreponerse porque interiormente era fuerte. Con la misma «intensa profundidad» vivió la vocación de jesuita que la de escritor, porque él era un jesuita escritor, como otros muchos jesuitas, “*ad maiorem Dei gloriam*”.

I. LA ‘AGUDEZA Y ARTE DE INGENIO’, UNA OBRA CONTROVERTIDA

Del olvido a la exaltación. Así se podría resumir la historia de la recepción de la *Agudeza y arte de ingenio*¹. Esta obra no ha gozado del mismo éxito editorial que las restantes obras de Gracián. Mientras éstas fueron reeditadas y traducidas por separado a los principales idiomas europeos, —alguna de ella, en vida de Gracián (*El Héroe*)—, la *Agudeza* ha sido conocida únicamente gracias a su inclusión en las *Obras de Lorenzo Gracián* (Obras Completas), que nunca dejaron de ser reeditadas, excepto durante el siglo XIX². La primera edición moderna de la *Agudeza* es del año 1929, obra de Ovejero y Maury³, y la primera traducción se llevó a cabo en 1983⁴. Este desinterés pudo deberse a que esta obra aparentaba falta de originalidad; era un tratado más sobre el estilo, muy abundantes en el siglo XVII. Además, el cambio de gusto estético que se produjo a finales de ese mismo siglo acabó por relegar la *Agudeza y arte de ingenio* al olvido, y afectó a la reputación de su autor. No fueron pocos los que entonces pensaron si no hubiera

¹ Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de Ingenio, en que se explican todos los modos y diferencias de conceptos, con exemplares escogidos de todo lo más bien dicho, así sacro como humano*. Huesca, Iván Nogués, 1648.

² Madrid: 1663, 1664, 1674 y 1720. Amberes: 1669, 1702 y 1725. Sevilla: 1723. Barcelona: 1683, 1700, 1734, 1748 y 1757.

³ Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, edición de Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, Biblioteca de Filósofos Españoles, 1929.

⁴ Baltasar Gracián, *La pointe ou l'Art du génie*. Traduction intégrale, introduction et notes par Michèle Gendreau-Massaloux et Pierre Laurens. Préface de Marc Fumaroli, Paris, L'Âge d'Homme, 1983. En el mismo año fue publicada también una traducción francesa de la *Agudeza*, pero abreviada, con el título de *Art et figures de l'esprit*, a cargo de Benito Pelegrín. Va acompañada de una extensa Introducción y de abundantes notas (Paris, Editions du Seuil, 1983). En lenguas italiana: Baltasar Gracián, *L'Acutezza e L'Arte dell'Ingegno*. Traduzione di Giulia Poggi, Consulenza scientifica e coordinamento di Blanca Perrián. Palermo, Aesthetica Edizioni, 1986. En lengua rumana: *Ascutimea i arta ingeniozității*, traducere din spanioala, prefată, note si comentarii de Sorin Mărculescu, Humanitas, Bucuresti, 1998.

sido mejor que Gracián no hubiera escrito esta obra; una opinión que parece corroborar el propio Gracián, al calificarla en la introducción al *Criticón*, de «más sutil que provechosa»⁵.

Cuando el joven Marcelino Menéndez Pelayo redactó su magna obra sobre las ideas estéticas en España a finales del siglo XIX, reflejó lo que era un sentir general entre los expositores de la literatura española, a saber: la *Agudeza y arte de ingenio* representaba el «código del mal gusto» literario⁶. A pesar de ello, su estimación de esta obra gracianesca fue muy positiva. «Como yo gusto más de los libros que contienen errores originales e ingeniosos que los que repiten pesadamente máximas de una verdad trivial, suelo hojear con cierto deleite la *Agudeza* del P. Gracián, amenizada por las propias agudezas del autor (hombre, al fin, de grandísimo entendimiento) y por una copiosa selva de ejemplos buenos y malos, pero curiosos todos para el amante de la arqueología literaria»⁷. El crítico santanderino no escatima elogios a Gracián, a quien llama «ingeniosísimo» y «estilista de primer orden», y a su obra, de la que dice: «El que quiera hacerse dueño de las inagotables riquezas de nuestra lengua tiene todavía mucho que aprender en el *Criticón*, aun después de haber leído a Quevedo»⁸.

Así pues, Menéndez Pelayo, sin dejarse llevar por los prejuicios tan desfavorables que existían contra el tratado de la *Agudeza* de Gracián, intentó, primero, comprenderlo, para, después, poderlo valorar. Comenzó desbrozando y abriendo camino en la «selva» de ejemplos de agudeza, clasificados, según él, con una terminología anticuada y «estrambótica»⁹. Respecto al contenido de la obra, Menéndez Pelayo llegó a la conclusión de que la

⁵ Baltasar Gracián, *El Criticón*, I, *A quien leyere*.

⁶ Menéndez Pelayo, M., *Historia de las ideas estéticas en España*, I, Madrid, CSIC, 1974⁴ (1ª ed., 1884), p. 836: «Talento de estilista de primer orden, pero maleado por la decadencia literaria», p. 833. «¿Quién esperaría encontrar tan sabios preceptos en el que tradicionalmente llamamos sin leerle *código del mal gusto*?», p. 836.

⁷ *Ibid.*, p. 835.

⁸ *Ibid.*, p. 832.

⁹ *Ibid.*, p. 835. Menéndez Pelayo hace referencia en varias ocasiones a un extenso poema, titulado *Las Selvas del Año*, que fueron incluidas en las *Obras Completas* de Gracián a partir de la edición de Barcelona de 1700. Menéndez Pelayo lo califica de «ridículo» y «baladí». José Manuel Bleuca descubrió al autor del poema: don Juan Francisco Ginovés, cura de la parroquia de San Pablo, de Zaragoza. Actualmente es valorado positivamente este poema. Así Aurora Egido y Antonio Pérez Lasheras. Vid. J. M. Bleuca, *Cancionero de 1628. Edición y estudio del cancionero 250-2 de la Biblioteca Universitaria de Zaragoza*, Madrid, CSIC, 1945; A.

Agudeza no es una retórica culterana, sino conceptista, un tratado de preceptiva literaria, cuyo error consiste en haber reducido todas las cualidades del estilo a una sola; todas las facultades que concurren a la producción de una obra artística a una sola también. La *Agudeza* es el código del *intelectualismo* poético¹⁰.

Casi por las mismas fechas (1899) Benedetto Croce –al que cabe el mérito de haber despertado el interés de la crítica italiana hacia esta obra de Gracián–, compara la obra del escritor aragonés con la de Emanuele Tesauro (1591-1660), autor del *Cannocchiale aristotelico*, de la que se hicieron ocho ediciones entre 1654 y 1682. Croce ve en la distinción de Menéndez Pelayo entre retórica culterana y retórica conceptista una contradicción, porque una no puede ser el contrario de la otra. Por tanto, culteranismo y conceptismo no son dos «vicios» –de la forma y del contenido respectivamente, como cree Menéndez Pelayo–, sino que ambos son «vicios de forma», y, en el fondo, «baruffe in famiglia» (riñas de familia)¹¹. Las consideraciones de estos dos grandes críticos de la literatura contribuyeron a realzar la obra hasta entonces más atípica de Gracián: la *Agudeza y arte de ingenio*.

Unos años más tarde (1913), Adolphe Coster se hacía eco del cambio de estimación que se había producido entre los críticos e historiadores de la literatura en relación con la *Agudeza*: «Hay que reconocer que Gracián debe la mayor, si no la mejor, parte de su reputación actual a la *Agudeza y arte de ingenio*»¹². Y añade este comentario: «Es cruel expiar una falta de juventud, y el autor que en el prefacio de su *Criticón*, en 1651, dirigiendo la vista hacia atrás, sobre las obras que había publicado, calificaba a su *Arte* de ‘más sutil que útil’, se quedara harto sorprendido si previera que ésta sería precisamente la obra destinada a sostener su nombre»¹³. En parecidos términos elogiosos se expresó el romanista alemán Ernst Robert Curtius refiriéndose a la *Agudeza*: «La obra de Gracián es una hazaña intelectual del más alto rango». La califica de «proeza nacional», porque «la

Pérez Lasheras, «Silva y soledad (Análisis comparativo de algunos pasajes de Ginovés y Góngora)», en *RFE*, LXVIII (1988), pp. 119-140.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 833-834.

¹¹ «I trattatisti italiani del Concettismo e Baltasar Gracián», en *Problemi di Estetica e Contributi alla storia dell'Estetica Italiana: Saggi Filosofia*, Bari, Laterza, 1910, p. 344.

¹² Coster, A., «Baltasar Gracián (1601-1658)», en *Revue Hispanique*, t. XXIX (1913), pp. 347-754. Este trabajo fue traducido al español y anotado por Ricardo del Arco; se publicó en Zaragoza con el título de: *Baltasar Gracián*, IFC, 1947. Vid. p. 193.

¹³ *Ibid.*, p. 193.

tradición española desde Marcial hasta Góngora quedó, así, integrada a una perspectiva universal»¹⁴.

II. ORIGINALIDAD DE LA ‘AGUDEZA Y ARTE DE INGENIO’

¿Qué advirtió Menéndez Pelayo en la *Agudeza y arte de ingenio* para que, aun considerándola como la peor obra de Gracián, llamara tanto su atención¹⁵? Creo que el propósito filosófico que encierra la obra. Estas son sus palabras: «No seguiremos a Gracián en el menudísimo y sutil análisis de las diversas especies de agudeza [...], clasificación ciertamente estrambótica, aunque mucho más por los nombres que por las cosas, puesto que en el fondo 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 la que las condiciones del estilo reflejen las cualidades del pensamiento y den cuerpo a los más enmarañados conceptos de la mente, que es lo que él llama *escribir con alma*»¹⁶. Puede ser que Menéndez Pelayo no estuviera del todo acertado al calificar la *Agudeza* de retórica, pero sí lo estuvo al intuir que el verdadero propósito de Gracián era filosófico, además de literario. De nuevo Menéndez Pelayo: «¿Quién [esperaría encontrar] esta otra verdad tan profunda, que ella sola puede servir de base a un sistema estético: «Están en los objetos mismos las agudezas objetivas... Hay conceptos de un día, como flores, y hay otros de todo el año y de toda la vida y aun de toda la eternidad ¿Qué mayor recomendación para seguir la verdad realísima en las obras de arte?»¹⁷. Es casi seguro que esta opinión de Menéndez Pelayo influiría para que la *Agudeza* fuera incluida en la “Biblioteca de Filósofos Españoles” (1929).

El propio Gracián no ha sido ajeno a la confusión creada en torno al propósito final de la *Agudeza*, ya sea porque le faltó claridad en la determinación del objeto de la *Agudeza*, o bien porque se sirvió de los tropos y figuras de la retórica como materia con la que elaborar su tratado de la *Agudeza*: «Válese la agudeza de los tropos y figuras retóricas, como de instrumentos para exprimir cultamente sus conceptos» (*Al lector*). Esto hizo

¹⁴ Curtius, E. R., *Literatura europea y Edad Media latina*, México, FCE, 1955 (1ª ed. alemana, 1948).

¹⁵ «Ya me asombraba a mí que el P. Gracián no hubiese dicho algo de primer orden, aun en este libro de la *Agudeza*, el peor de los suyos», *Historia de las ideas estéticas*, o.c., p. 836.

¹⁶ *Ibid.*, p. 835.

¹⁷ *Ibid.*, p. 836. Vid. *Agudeza* LXIII.

que los lectores no sólo interpretaran su obra en el ámbito de la retórica, lo cual es cierto, sino como una retórica más, cosa que rechaza el propio Gracián.

Por otra parte, el método empleado por Gracián es poco original; es el método de los tratados de retórica de la época: justificación del tema, exposición detallada de las reglas —en este caso de la agudeza—, ilustración de las mismas con abundantes ejemplos, y aplicación¹⁸. El propio Gracián confiesa que renunció a darle forma alegórica —con lo cual la obra hubiera resultado más vistosa y original—, porque la gravedad de la materia exigía precisión: «Pudiera haber dado a este volumen la forma de alguna alegoría, ya sazando un convite, en que cada una de las Musas sirviera en delicado plato su género de concetos, o si no, erigiendo un nuevo monte de la mente, en competencia del Parnaso, con sus nueve Pierides, o cualquier otra invención; pero heme dejado llevar del genio español, o por gravedad o por desahogo en el discurrir»¹⁹.

A la forma común del método elegido, hay que unir también los ejemplos propuestos, muchos de ellos sacados de la predicación. Los nombres de los oradores sagrados: Hortensio Félix de Paravicino, Francisco Panigarola, Jerónimo de Florencia, Hernando de Santiago, Francisco Terrones Aguilar de Caño, Diego López de Andrade, Raimundo Gracián, Diego de Baeza, Plácido Mirto, se repiten a lo largo de la obra. En conclusión: era inevitable que el lector no percibiera en esta obra cierta intención retórica, como si estuviera dirigida a los oradores sagrados, perdiendo de vista el carácter de tratado, arte o técnica del ingenio. De hecho, en los siglos posteriores no pocos predicadores sólo vieron en la *Agudeza* un arsenal de ejemplos útiles para ilustrar las ideas, y una preceptiva de reglas del “bien decir”. Igualmente, debido a la abundancia de ejemplos de agudeza poética que contenía esta obra, fue considerada una

¹⁸ En el siglo XVI escribieron Retóricas: Antonio Nebrija, Luis Vives, Francisco Sánchez de las Brozas, Miguel de Salinas, fray Luis de Granada, Baltasar de Céspedes, Alonso López Pinciano, entre otros. En el siglo XVII sobresalen las Retóricas de Bartolomé Jiménez Patón (1569-1640) y Francisco Cascales (1564-1642).

¹⁹ *Agudeza «Al lector»*. En *El Criticón*, II, 4 «Buenas letras» Gracián ofrece una representación simbólica de la agudeza: «Pasaron ya, cortejados del Ingenio, por la [mansión de la] Humanidad. Lograron muchas y fragantes flores, delicias de la agudeza, que aquí asistía tan aliñada cuan hermosa, leyéndolas en latín Erasmo, el Eborense y otros, y escogiéndolas en romance las florestas españolas, las facecias italianas, las recreaciones del Guicciardino, hechos y dichos modernos del Botero, de solo Rufo seiscientas flores, los gustosos Palmirenos, las librerías del Doni, sentencias, dichos y hechos de varios, elogios, teatros, plazas, silvas, oficinas, jeroglíficos, empresas, geniales, polianteadas, y fárragos».

antología poética. Así pues, aunque la *Agudeza* no tuviera una finalidad retórica ni poética, la mayoría de sus lectores percibieron en ella las características de toda retórica: *docere, delectare y movere*.

Tampoco ha existido unanimidad entre los críticos de la literatura en cuanto a la clasificación de la *Agudeza*, presentándola unos como la cumbre del estilo barroco (Batllori) y otros como una obra manierista (Curtius) y un intermedio entre el barroco y el neoclasicismo (Peralta). Por esta razón Emilio Blanco califica la *Agudeza* de «texto poliédrico, con múltiples facetas»²⁰. Ni el concepto se deja definir (*Agudeza* II), ni el texto como tal se deja clasificar con criterios académicos. Más que un defecto, lo que manifiesta esta obra es un punto clave de la filosofía de Gracián: el ingenio, escribe, es «anfíbio», «está siempre a dos vertientes» (*Agudeza* LIX), porque así es como la realidad se presenta al hombre, siendo lo uno y lo otro. De igual modo, las obras que crea el ingenio humano presentan esta versatilidad, poder ser lo uno y lo otro. Con razón escribe Ceferino Peralta a este respecto: la *Agudeza* no implica manifiesto alguno en favor de ninguna tendencia estética de este o aquel matiz, aunque esté sumergida en el ambiente estético de su época y lo refleje admirablemente²¹.

En la intención de Baltasar Gracián la *Agudeza* pretende ser un arte nuevo, distinto, por tanto, de la *Lógica* (arte del silogismo) y de la *Retórica* (arte del tropo). Gracián fluctúa a la hora de poner título a este arte, pero al final prevalece el de *Agudeza y arte de ingenio*. Que no se trata de una retórica, lo dice Gracián en la advertencia preliminar *Al lector*, y lo repite en diversos discursos de la obra²².

A nivel teórico actualmente se da por superada la discusión sobre las relaciones entre culteranismo y conceptismo, que planteó en forma disyuntiva excluyente Menéndez Pelayo²³. A juicio de Félix Monje «Gracián nos sitúa en la perspectiva adecuada para comprender lo común y lo diferencial de ambas modalidades literarias y las reacciones

²⁰ Emilio Blanco, Introducción a la edición de *Arte de ingenio*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 11.

²¹ Ceferino Peralta, *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras*, Zaragoza, IFC, 1969, p. 146.

²² «Válese la agudeza de los tropos y figuras retóricas, como instrumentos para exprimir cultamente sus conceptos» (*Al lector*). «Requírese también, para que la disparidad sea conceptuosa y se realce a más que primor retórico, alguna circunstancia especial que dé pie y sea fundamento de la agudeza» (*Agudeza* XVI). «Ornato hay en la retórica para las palabras, es verdad, pero más principal para el sentido, que llaman tropos y figuras de sentencias. Siempre insisto en que lo conceptuoso es el espíritu del estilo» (*Agudeza* LXII).

²³ *Historia de la ideas estéticas*, o.c., p. 806 ss.

de sus contemporáneos»²⁴. En cuanto fenómeno poético y literario ambos fueron conocidos en el pasado, pero en el siglo XVII se intensificó su uso. La publicación del *Polifemo* y de las *Soledades* de Luis de Góngora (1613) dividió las opiniones entre quienes estaban a favor de la nueva lengua poética “culta” y los que la rechazaban por “oscura” e “ininteligible”. Gracián se situó entre los que reconocieron el valor de esta clase de estilo que tiene a Góngora como «Fénix dél» (*Agudeza* LXII). Pero, visto el estilo culto desde la perspectiva “ingeniosa”, Gracián añade que el estilo perfecto tiene también dos caras: el ornato y la agudeza. «Dos cosas hacen perfecto un estilo: lo natural de las palabras y lo formal de los pensamientos, que de ambas eminencias se adecua su perfección» (*Agudeza* LX). Así pues, no existe oposición entre estilo culto o «aliñado» (*Agudeza* LXII) y la agudeza. Más aún, Gracián considera que el estilo culto puede ser incluido en el conceptismo, a condición de que tenga alma conceptuosa. «Siempre insisto en que lo conceptuoso es el espíritu del estilo» (*Agudeza* LXII). Su admiración por Góngora se funda en que éste supo unir las dos caras del estilo cabal: «aquel que fue cisne, fue águila, fue fénix, en lo canoro, en lo agudo, y en lo extremado» (*Agudeza* III). La recomendación de Gracián no puede ser más clara: «Oh tú, cualquiera que aspiras a la inmortalidad con la agudeza y cultura de tus obras...» (*Agudeza* LXI).

Aunque la *Agudeza y arte de ingenio* contiene materiales suficientes para poder construir con ellos una retórica y una poética²⁵, sin embargo su objetivo no es retórico ni poético. Esto no obsta para que se pueda reconocer, como defiende Benito Pelegrín, que la *Agudeza* contiene sensibilidad poética y produce placer poético; en este sentido puede ser considerada una poética. Igualmente califica la *Agudeza* de «retórica ampliada al placer»²⁶.

²⁴ Monje, Félix: «Culteranismo y conceptismo a la luz de Gracián», en *Homenaje. Estudios de Filología e Historia Literaria Lusobispana e Iberoamericanas publicados para celebrar el tercer lustro del Instituto de Estudios Hispánicos, Portugueses e Iberoamericanos de la Universidad Estatal de Utrecht*, La Haya, Van Goor Zonen, 1966, pp. 355-381. La cita está en la página 380.

²⁵ M. Batllori: la *Agudeza* «ni es una retórica ni es, por su contenido, conceptista; sería una retórica si expusiera, esencialmente, los preceptos de la oratoria; una poética, si encaminase los ingenios a la poesía. Sería una retórica conceptista si sólo admitiere la agudeza en el concepto», *Gracián y el barroco, o.c.*, p.

²⁶ Benito Pelegrín, «De una poética de la escritura a una escritura poética», en *Teoría del discurso poético*, Ve Colloque du S.E.L. (1986), pp.195-206; «La retórica ampliada al placer», en *Diwam*, 8/9 (1980), pp. 35-80.

La *Agudeza* fue pensada por Gracián como un tratado o sistematización de la agudeza y del artificio en que se sustenta. De esta opinión es también Miguel Batllori: la *Agudeza* «ni es una retórica ni es, por su contenido, conceptista; sería una retórica si expusiera, esencialmente, los preceptos de la oratoria; una poética, si encaminase los ingenios a la poesía. Sería una retórica conceptista si sólo admitiere la agudeza en el concepto»²⁷.

El tratado de la *Agudeza* es esencialmente un tratado o teoría estética fundada en la agudeza, pero tomada ésta en toda su amplitud: verbal, conceptual y de acción. Es una teoría estética porque la *Agudeza* tiene por objeto la creación (arte) de la belleza; pero, al haber convertido al ingenio, —expresión suprema del entendimiento humano— en instrumento de creación de la belleza, estamos ante una estética filosófica: se trata de la belleza en sentido transcendental, que nos abre tanto a la belleza como a la verdad y, por tanto, al conocimiento.

Que el objeto de la *Agudeza* es estético, lo desvela Gracián al hablar de la esencia de la agudeza: «No se contenta el ingenio con la sola verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura» (*Agudeza* II). «He destinado algunos de mis trabajos al juicio, y poco ha el *Arte de prudencia*; éste dedico al ingenio, la agudeza en arte» («Al Lector»). En otro momento Gracián alaba a Trajano Boccalini (1556-1613) porque supo reunir «lo juicioso y lo ingenioso», la verdad y la belleza (*Agudeza* XVI). Sólo en el plano analítico son separables la verdad y la belleza, lo mismo que la razón o juicio y el ingenio. «Fondo de juicio y elevación de ingenio, forman un prodigio si se juntan» (*Héroe* III). Esta interpretación ha sido ampliamente desarrollada por Emilio Hidalgo-Serna en su obra *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*²⁸. Este autor ha sacado a Gracián del ámbito exclusivamente estético-literario en que lo había encerrado la crítica de nuestro siglo²⁹, y ha mostrado el alcance real del concepto ingenioso, el cual, además de literario es filosófico o cognoscitivo.

²⁷ Miguel Batllori, *Gracián y el Barroco*, p. 113. Benito Pelegrín defiende que la *Agudeza* contiene sensibilidad poética y produce placer poético, por lo que puede ser considerada también una poética. Vid. «De una poética de la escritura a una escritura poética», en *Teoría del discurso poético*, Vè Colloque du S.E.L. (1986), pp.195-206.

²⁸ Hidalgo-Serna, E., *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Barcelona, *Anthopos*, 1993 (1ª ed. en alemán, 1986).

²⁹ Correa Calderón define la *Agudeza* como «un tratado de arte poético y oratorio», restringiendo la agudeza al plano de la expresión hablada y escrita. Vid. *Agudeza*, I, Madrid, Castalia, 1988, p. 26.

Si Gracián hubiera pretendido escribir una retórica o una poética al uso de su tiempo, no habría comenzado la *Agudeza* con un panegírico al «arte y a su método» (*Agudeza* II), destacando la novedad que supone la invención de un nuevo saber o disciplina, que recibe el nombre de *Arte de ingenio*³⁰. Por tanto, a las disciplinas tan antiguas, como son la Dialéctica y la Retórica, se une ahora la *Agudeza* o *Arte de ingenio*. Gracián no se apropia el descubrimiento de la agudeza, de la que dice que tras muchos siglos de funcionamiento sigue aún sin casa propia y sin madre que le confiera identidad propia, pues hasta el presente ha vivido prohijada por la elocuencia³¹. Lo que reclama Gracián para sí en este campo es cierta heroicidad, como es haber reducido a reglas un fenómeno intelectual que hasta entonces operaba de forma espontánea, y que era muy desigual en sus manifestaciones³².

Gracián no puede evitar, sin decirlo, la comparación con Aristóteles. Este había creado un arte para la Retórica y las reglas del silogismo para la Dialéctica. Sin embargo, para poder formar el triángulo de las artes del discurso faltaba el arte de Ingenio o de la agudeza. «Hallaron los antiguos método al silogismo, arte al tropo» (*Agudeza* I). Valía, pues, la pena asumir un desafío tan estimulante. Desde el primer momento Gracián plantea su obra como un arte universal de la agudeza, y no como un código de recetas para escribir con agudeza. En este punto su coincidencia con Aristóteles es plena. La Retórica, dice Aristóteles, no tiene por objeto persuadir cuanto encontrar los medios de persuasión para cualquier argumento. A su vez, el silogismo es el arte de la inferencia lógica verdadera³³. Del mismo modo la *Agudeza* tiene por objeto el arte en que se funda toda clase de agudeza.

Baltasar Gracián no fue el único escritor de su tiempo que se propuso construir una teoría completa de la agudeza. Comparte esta primacía con Matteo Peregrini, Pietro Sforza Pallavicino y Emanuele Tesauro (1592-

³⁰ «Fácil es adelantar lo comenzado; arduo el inventar, y después de tanto, cerca de insuperable; aunque no todo lo que se prosigue se adelanta. Hallaron los antiguos método al silogismo, arte al tropo; sellaron la agudeza, o por no ofenderla, o por desahuciarla, remitiéndola a sola la valentía del ingenio» (*Agudeza* I).

³¹ *Agudeza* «Al Lector». Existían reflexiones sobre los *acumina* o agudezas por parte de antiguos retóricos, entre ellos Aristóteles, Cicerón y Quintiliano. Vid. Aristóteles, *Retórica*, III, 10, 1410 b «Sobre los dichos ingeniosos».

³² Gracián se aplica a sí mismo las recomendaciones que da a otros: «¡Oh, pues, varón culto, pretendiente a la heroicidad!», en *Héroes*, XX, Primor último y corona. «¡Oh, tú, cualquiera que aspiras a la inmortalidad con la agudeza!», en *Agudeza* LXI.

³³ Aristóteles, *Retórica*, I, 1, 1354 a.

1675), entre otros³⁴. El conceptismo era un fenómeno típico del siglo XVII. Sin embargo hay una diferencia: mientras Peregrini, Sforza Pallavicino y Tesauro son sólo teóricos del ingenio, Baltasar Gracián es, además de teórico del ingenio, un escritor de primer orden y un moralista innovador³⁵. Esto significa que para Gracián la noción de agudeza rebasa el plano estético literario, y da entrada en ella a lo moral, a lo político y a lo religioso. Por desgracia el lenguaje escolástico y abstracto de la obra, la multiplicidad y la dificultad de los ejemplos elegidos, sus razonamientos a veces elípticos, han dificultado el acceso a la misma³⁶.

³⁴ Mercedes Blanco señala otros tratados de la agudeza, como el del jesuita Michel Radau, *Orator extemporaneus* (1640), que contiene un capítulo titulado “Quid sit acumen et an oratori usurpandum”. Este jesuita sigue la doctrina de otro religioso polaco de la misma Orden, Mathias Casimir Sarbiewski, autor del opúsculo *De acuto et arguto, sive Seneca et Marcialis ubi de epogrammatibus, de coloribus de clamatoriis, de epistolis argutis omnibus bono, quibus studium est acute et scribere, et loqui* (1619), que circuló en forma de manuscrito y fue publicado por vez primera en 1658. Vid. Blanco, M., *o.c.*, p. 24 y cap. IV.

³⁵ *Ibid.*, p. 16.

³⁶ Blanco, M., *o.c.*, p. 15.

LA FILOSOFÍA CORTESANA DE GRACIÁN Y EL CORTESANO DE CASTIGLIONE

Luis JIMÉNEZ MORENO
Universidad Complutense de Madrid

A la reflexión filosófica de Gracián, como filosofía práctica de **el saber vivir**, “el curso de tu vida en un discurso”, el jesuita aragonés se complace en llamarla *filosofía cortesana*, porque entiende los modos de vida que se ha de ejercer en la convivencia, en un convivir elevado, como podría pretenderse **en la corte**, en un ambiente de recursos y exigencias.

La denominación **filosofía cortesana** tuvo fortuna y así la defendió Christian Thomasius (1665-1728), el yusnaturalista que dio lecciones de *philosophia aulica* (la filosofía de la corte) el año 1687, en la Universidad de Leipzig, refiriéndose a los escritos de Baltasar Gracián. Por otra parte, el libro más difundido de Gracián, *Oráculo manual y Arte de Prudencia* (1647), se difundió por toda Europa en su traducción francesa *L'homme de cour* (1684), traducido por Amelot de la Hausse, que retraducido a otros idiomas, se anunciaba como **El cortesano**.

Pero la propiedad de este título correspondía ya al diplomático italiano Baldassare de Castiglione (1478-1529) que publicó *Il libro del Cortegiano* en Venecia (1528) y se ofreció como manual del bien hacer de los ciudadanos para ser aceptados y loados y, podríamos decir además, para triunfar en sociedad. El conde, que aparece como el mentor principal en las discretas conversaciones de la refinada sociedad de Urbino, era natural de Mantua, fue embajador en Roma y en Toledo, ante el emperador Carlos V, y amigo de Rafael que lo inmortalizó con un retrato y el emperador le nombró obispo de Avila.

El Cortesano de Castiglione lo escribe este diplomático de sólida formación humanista, vinculado a la nobleza de las cortes italianas, refleja la elegante y culta vida cortesana, en el refinado ambiente renacentista de Urbino, patria de Rafael. Unos años antes, 1513, se había publicado *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo (1469-1527) que tanta penetración tuvo, como manual

de política práctica en Europa y frente al cual discurriría la filosofía política de Gracián, teniendo tanto el italiano como el español, a Fernando de Aragón como referente ideal de **el príncipe**.

El Cortesano de Castiglione, que se ofrece como descripción de “la forma de cortesía más conveniente a un gentil cortesano que ande en una corte para que pueda y sepa perfectamente servir a un príncipe en toda cosa puesta en razón, de tal manera que sea dél favorecido y de los otros loado, y que, merezca ser llamado perfecto cortesano, así que cosa ninguna le falte¹. No se discute el orden social establecido, se trata únicamente de sacar provecho de la situación efectiva en que los “nobles” se encuentran.

Este libro, que narra la situación de damas y caballeros, en entretenidas veladas, se escribe en cuatro libros de diálogos. Tuvo gran difusión y son muchas las personalidades de la época que fueron obsequiadas con la primera edición. Pero el traslado a otras lenguas tuvo su primacía en la versión castellana (Barcelona 1534) que hizo Juan Boscán a propuesta del poeta Garcilaso de la Vega, que así lo recomienda²: “Porque de las cosas de que mayor necesidad hay, doquiera que hay hombres y damas principales, es de hacer, no solamente todas las cosas que en aquella su manera de vivir acrecientan el punto y el valor de las personas, más aun de guardarse de todas las que puedan abaxalle.”

Efectivamente se comenta que *El Cortesano* representa todo un sistema de valores en el que se conjugan los ideales de urbanidad, caballerosidad y cortesía, sin ofrecer un ideal definido, ni afirmar unas valoraciones de compromiso personal y social, y puede pasar a libro de salón entretenido y deleitable, al que no faltaron imitadores.

Aquí pretendería descubrir los objetivos y modos de Castiglione y ver hasta qué punto y de qué manera pueden ajustarse o no estos presentes en la obra literaria filosófica de Gracián.

Es grato presentar ahora esa magnífica etopeya de Garcilaso de la Vega, que ofrece el gran historiador de la Literatura Española, Angel Valbuena Prat, como prototipo del **cortesano renacentista**, según testimonio de Tamayo de Vargas³, quien “nos describe a Garcilaso proporcionado de cuerpo, rostro sereno y grave, ancha frente, ojos vivos, talle de hombre noble y

¹ CASTIGLIONE, Baltasar: *El Cortesano*, Prólogo a libro I, p. 31. (trad. de Juan Boscán) (Edic. M. A. Granada). Barcelona. Ediciones Orbis 1985.

² GARCILASO DE LA VEGA. “A la muy magnífica señora doña Gerónima Palova de Allmogávar”, o. c., p. 21.

³ VALBUENA PRAT, A.: *Historia de la Litteratura Española*, 3 vols. I, p. 508. Barcelona. Ed. Gustavo Gili 1953.

esforzado, conjunto armónico de 'una hermosura verdaderamente viril'. De amplia y sólida cultura, tañedor de vihuela y hábil manejador de la espada, parecía una encarnación del arquetipo del cortesano del Renacimiento del libro de Castiglione."

OBJETIVOS Y MODOS DEL CORTESANO

El tema se plantea como juego de noble y elegante entretenimiento en una aristocrática residencia de Urbino, sentados los asistentes, caballeros y damas, en torno a la duquesa, personalidades intelectuales y nobles entre los que asistían Pietro Bembo y Gaspar Pallavicino y otros. Allí se proponían "algunas sutiles quistiones y otros se inventaban juegos ingeniosos." Para entretener la sesión, miser Federico Fregoso propuso "que agora sea nuestro juego escoger alguno de la compañía, el cual tome cargo de formar un perfeto cortesano, esplicando en particular todas las condiciones y calidades que se requieren para merecer este título"⁴.

Quedó designado el conde Ludovico de Canosa para iniciar el desarrollo del tema, siguiendo el modelo de diálogo platónico, al que los cultos asistentes replicarían, porque "si algo se dixere que no parezca convenir a este propósito, pueda cada uno de nosotros contradecir a ello como hacen los filósofos en las disputas". Con elogio de la corte de Urbino, prólogo al libro II, como apropiada para conocer la materia de nuestro Cortesano, "y por aquí fácilmente se podrá entender cuál fue, entre otras cortes, la de Urbino, y cuáles deberían ser aquellos dos señores que de caballeros de tan alto precio y de tan grande ingenio se servían, y cómo se podían llamar bienaventurados los que gozaban de tal compañía", insistiendo en la excelencia de esta corte para el buen ambiente cortesano⁵.

Y el conde asume la tarea y formula el inicio de su propuesta⁶: "Así que señor, vos me mandáis que yo escriba cuál sea (a mi parecer) la forma de cor-

⁴ CASTIGLIONE, o. c., l. I, c.1, p. 41.

⁵ "Así, yo deseo que todos aquellos en cuyas manos viniere este nuestro libro, si con todo en algún tiempo tanto favor mereciere que de caballeros de honra y de damas de precio merezca ser leído, piensen y tengan por cierto haber sido la corte de Urbino mucho más ecelente y llena de singulares hombres, que pudiéramos nosotros escribiendo esplicallo. Y si en mí hubiese tanta elocuencia, cuanto en ellos había valor, no ternía yo agora necesidad de otros testigos para hacer que a nuestras palabras diesen todos entera fe." *El Cortesano*, l. III, Pról., pp. 163-164.

⁶ Id., *ibid.*, l. I, Pról. p. 31.

tesanía más conveniente a un gentil cortesano que ande en una corte para que pueda y sepa perfectamente servir a un príncipe en toda cosa puesta en razón, de tal manera que sea dél favorecido y de los otros loado, y que, en fin, merezca ser llamado perfecto cortesano, así que cosa ninguna falte.”

Un **perfecto cortesano** es lo que se trata de presentar a la estimación de los dialogantes, y Garcilaso, que con tanto agrado acogió el libro de Castiglione, apunta⁷, después de advertir que importa mucho todo lo que “acrecienta el punto y el valor de las personas”, elogia la redacción de Castiglione: “Lo uno y lo otro se trata en este libro tan sabia y tan cortesadamente, que no me parece que hay qué desear en él, sino vello cumplido todo en algún hombre, y también iba a decir en alguna dama, si no me acordara que estábades en el mundo para pedirme cuenta de las palabras ociosas.”

El conde se propone “formar con palabras un perfecto cortesano” que venga a describir un modelo ideal, pero no abstracto o arbitrario, en el que hallen clara expresión los ideales de civilización renacentista.

Podemos anticipar un resumen de las **virtudes del perfecto cortesano**, sobre las que podremos desarrollar brevemente después algunos aspectos. Primero le corresponde la preparación física, que le haga experto en las armas y en los ejercicios caballerescos.

Asimismo será propio del cortesano adquirir conocimientos intelectuales, de las letras y de las artes, incluida la música. Y será prerrogativa del mismo, a su vez, la elegancia y gentileza en el trato, una conversación agradable, bien vestir, llevado todo ello con gracia y agudeza.

El ejercicio de cortesanía tiene una dimensión principal en sus relaciones con el príncipe, que pueda ser consejero leal, basándose en la justicia y en la religión.

En el porte físico será propio del perfecto cortesano su habilidad en el manejo de las armas⁸. “También es razón que sea hábil y exercitado en todo aquello que en un buen hombre de guerra se requiere. Destas cosas ternía yo por la más principal ser diestro en toda suerte de armas a pie y a caballo, y saberse aprovechar dellas, conociendo los tiempos y las posturas y todo aquello en que un hombre se puede aventajar de otro.” Que no sólo, ni preferentemente, será estar dispuesto para la guerra, sino para las fiestas y competiciones⁹.

⁷ “A la muy magnífica señora doña Gerónima Palova de Almagávar”, mismo libro, p. 21.

⁸ *El Cortesano*, I. I, c. 4, p. 49.

⁹ “Aprovechan también las armas en tiempo de paz para diversos ejercicios. Muéstranse y

Hay algo que debiera venir de familia como puede valer el linaje y la buena crianza¹⁰, que favorezca el claro ingenio, la buena disposición de cuerpo¹¹ y mostrar buena presencia. No deje los ejercicios fatigosos que evitan el hastío, pero también atienda a cosas que den vistosidad y buena gracia. “Por eso quiero que nuestro Cortesano se dé algunas veces a otras cosas más sosegadas y más mansas. Y así debe, por no causar continuamente envidia, y porque le tengan por hombre de buena conversación, hacer todo lo que los otros hacen con tal que sea lo que hiciere honesto y virtuoso, y que él se rija siempre con tan buen juicio, que no haga necedades ni locura, sino que burle, ría, sepa estar falso, dance y se muestre en todo de tan buen arte que parezca avisado y discreto, y en nada le falte buena gracia”¹².

Es muy importante el cultivo del bien parecer, y atenderemos especialmente a la bella expresión del lenguaje, “porque le tengan por hombre de buena conversación” y “en todo lo que hiciere el Cortesano lo haga con buena gracia y aire que a todos agrade”¹³ pensando siempre en caer bien en su entorno.

Pero todos sus movimientos con aire y buena gracia se desenvuelvan con naturalidad, sin mostrar esfuerzo y como sin darles importancia¹⁴. “Pero pensando yo mucho tiempo entre mí, de dónde pueda proceder la gracia, no curando agora de aquella que viene de la influencia de las estrellas, hallo una regla generalísima, la cual pienso que más que otra ninguna aprovecha acerca desto en todas las cosas humanas que se hagan o digan; y es huir cuanto sea posible del vicio que de los latinos es llamado afectación; nosotros, aunque en esto no tenemos vocablo propio, podremos llamarlo curiosidad o demasiada diligencia y codicia de parecer mejor que todos, esta tacha es aquella que suele ser odiosa a todo el mundo, de la cual nos hemos de guar-

hónranse con ellos los caballeros en las fiestas públicas en presencia del pueblo, de las damas y de los príncipes. Por eso cumple que nuestro cortesano sea muy buen caballero de la brida y de la jineta, y que no se contente con sólo tener buen ojo en conocer un caballo y ser diestro en meneallo ...”. *El Cortes.*, l. I, c. 4, p. 50.

¹⁰ Véase *El Cortesano*, l. I, c.2, p. 43.

¹¹ “Y así nuestro Cortesano, demás del linaje, quiero que tenga favor de la influencia de los cielos, en esto que hemos dicho, y que tenga buen ingenio, y sea gentil hombre de rostro y de buena disposición de cuerpo, y alcance una cierta gracia en su gesto, y (como si dixéramos) un buen sango [buen porte] que le haga luego a la primera vista parecer bien y ser de todos amado. Sea esto un aderezo con el cual acompañe y dé lustre a todos sus hechos y prometa en su rostro merecer el trato y la familiaridad de cualquier gran señor.” *El Cortesano*, l. I, c. 3, p. 44 y ss.

¹² Id., *ibid.*, l. I, c. 4, p. 51.

¹³ Id., *ibid.*, l. I, c. 5, p. 52.

¹⁴ Id., *ibid.*, p. 54.

dar con todas nuestras fuerzas, usando en toda cosa un cierto desprecio o cuidado, con el cual se encubra el arte y se muestre que todo lo que se hace y se dice, se viene hecho de suyo sin fatiga y casi sin haberlo pensado.” Es la expresión que también invocará Gracián para evitar la ostentación con la palabra *sprezzatura*.

Pero Castiglione ya había propuesto, como buen parecer, huir de la alabanza propia, diciendo¹⁵: “Y, en fin, el que se alabare, hágalo de tal arte que todos piensen que querría él escusarlo... como uno de los nuestros, que habiéndole en Pisa atravesado con una pica el muslo hasata la otra parte, dixo que no había sentido más que si le picara una mosca.”

No se trata de la unidad de formas de los cortesanos, pues han de reconocerse ingenios diferentes y en función de su natural habrá de conseguir sus mejores formas de manifestarse. Recuerda a Cicerón que advertía cómo los maestros han de guiar a los discípulos teniendo en cuenta su peculiar naturaleza¹⁶ y así cobtinúa el conde: “Yo quiero deciros esto primero, y es, que yo no niego ser las inclinaciones y ingenios de hombres diferentes, y así no tengo por bien que un colérico y arrebatado se ponga a escribir cosas mansas y sosegadas, ni algún otro grave y severo componga libros de dulzura, porque cada uno me parece que se debe aplicar a su natural instinto, y desto pienso que hablaba Cicerón cuando decía que los maestros habían de tener respeto a la naturaleza de los discípulos.”

En todo caso, será preciso que el Cortesano sea “hombre de bien y limpio en sus costumbres; porque en sólo esto se contiene la prudencia, la bondad, el esfuerzo, la virtud, que por los filósofos es llamada temperancia, y todas las otras calidades que a tan honrado título, como es de Cortesano, convienen...”¹⁷ y claro que reclama como aderezo del alma las letras, no en contra de las armas, pues excelentes capitanes tuvieron también en honor las letras, como Alejandro que siempre tenía *La Ilíada* a la cabecera y aun la especulación de la filosofía.

Y desde el capítulo II, se pronuncia por un cierto escepticismo “porque la verdad muchas veces está encubierta, y yo no presumo de tener conocimiento necesario para conocella siempre”¹⁸.

En el libro II, dedica 7 capítulos a dilucidar las maravillas de la conversación, en el libro III otros siete para tratar de formar una perfecta dama y

¹⁵ Id. *ibid.*, l. I, c. 4, p. 48.

¹⁶ Id., *ibid.*, l. I, c. 8, p. 66.

¹⁷ Id., *ibid.*, l. I, c.9, p. 70.

¹⁸ Id., *ibid.*, l. I, c. 2, pp. 42-43.

en el IV, por fin, completa las actuaciones del Cortesano en relación con el príncipe, contribuyendo a su educación, así como a la formación de la perfecta dama y una discusión sobre preferencias de monarquía o república, y además muestra una bella exposición de Pietro Bembo sobre la doctrina platónica del amor, que puede darse en el viejo, manera de amar sotilmente, muy al contrario del amor loco que el vulgo sigue.

“EL CORTESANO” Y EL “ORÁCULO MANUAL”

No cabe duda que llama a relacionar la filosofía cortesana de Gracián con el famoso y difundido libro de ideal renacentista *El Cortesano* de Baldassare Castiglione, y así declara el propio Gracián, “Al lector” en su primera obra *El Héroe* (1637), cuando enumera sus formadores¹⁹ y como **cortesano** lo atribuye al Conde, que es precisamente el autor de *El Cortesano* (1528) y en español, traducido por Boscán en 1534.

No es un **cortesano** lo que pretende formar Gracián, sino un **varón perfecto**, tal vez mejor diríamos **varón discreto**, según los **realces** de *El Discreto* (1546), pero sí escribe una **filosofía cortesana** que lleve a la práctica de **saber vivir**, acierto en el vivir, y hacerse valer en la corte, en las vicisitudes de la vida y desempeñar brillantemente su papel en “el gran teatro del universo”, para lo que se invoca al conde que le formó en lo cortesano, de alguna manera lo tiene presente en sus objetivos, aunque no aparezca en las citas.

Correa Calderón reconoce esas referencias²⁰. “El conde Baltasar de Castiglione, aunque apenas citado en la obra de Gracián, ejerce sobre él una evidente influencia. *El Discreto* es a *Il Cortegiano*, lo que *El Héroe* a *Il Principe*. Para comprender esta correlación bastará tener en cuenta los siglos que median entre el florentino y el aragonés; los lustros de diferencia, y el ambiente distinto, que separan al brillante purpurado del oscuro jesuita. El cortesano de las Cortes italianas del renacimiento ha pasado a ser el caballero prudente, de finos modales, del barroco español.”

Oráculo manual se entendió como “el cortesano” de Gracián y pudo superponerse al de Castiglione. “Uno de los libros que tuvieron más éxito en

¹⁹ “Formáronle: prudente, Séneca; sagaz, Esopo; belicoso, Homero; Aristóteles, Filósofo; Tácito, político, y cortesano, el conde.” *El Héroe*, “Al lector”.

²⁰ CORREA CALDERÓN, E.: *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*. Madrid, Gredos, 1970, p. 272.

Europa a comienzo de la Edad Moderna –escribe Burke²¹– y también una de las obras literarias más memorables fue *El Oráculo* (1647) del jesuita Baltasar Gracián, traducido durante los siglos XVII y XVIII al francés, holandés, inglés (tres veces), alemán (cinco veces), italiano (dos veces), latín (dos veces), al ruso y al húngaro. El éxito del libro fue tan abrumador que provocó el asombro de Paul Hazard, historiador de las ideas, cuyo comentario fue el siguiente: ‘Hay cosas que desafían toda explicación’. A mi criterio, Baltasar pudo desplazar a Baldassare, gracias a la ayuda de los jesuitas, cuyos colegios, diseminados por toda Europa, desempeñaron un importante papel en la educación de la nobleza católica desde fines del siglo XVI hasta fines del siglo XVIII.”

Más claramente pueden verse estas conexiones²². “El ideal que proponía *El Oráculo* era el ‘varón desengañado’, ‘el cristiano sabio’, ‘el cortesano filósofo’. Cuando se refiere a ‘todas las cosas para todos los hombres’ está imitando al fundador de la Orden, san Ignacio de Loyola, que a su vez imitaba a san Pablo. La última exhortación al lector es: ‘Sed santo’. Sin embargo el libro fue leído o al menos presentado a los lectores como otro manual para cortesanos. En la versión francesa se lo tituló *L’homme de cour* y de ahí en adelante fue identificado con ese nombre, en parte porque las traducciones posteriores fueron hechas del francés y no del castellano. En inglés es conocido como *The Courtier’s Oracle* [El oráculo del cortesano]; en alemán *Kluger Hof- und Weltmann* [El cortesano prudente y hombre de mundo]; en italiano, *L’uomo di corte*; en latín, *Hominis aulici oraculum...* Hay pruebas de que el texto se leyó conforme al nuevo título. La única referencia ‘al famoso Gracián’ aparecida en *The Spectator*, 5 febr. 1712, describe *El Oráculo* como un conjunto de máximas ‘para que un Hombre progrese por sí mismo en la Corte’. Como el diálogo de Castiglione, los aforismos de Gracián terminaron por reducirse a una colección de sugerencias para los aspirantes a cortesanos.”

Valbuena Prat propone más bien el paralelismo entre *El Cortesano* y *El Oráculo* antes que la dependencia directa; son las experiencias vividas por Gracián en la sociedad refinada es fuente para las máximas del *Oráculo*, antes que la lectura de *El Cortesano*, pero le atribuye un objetivo semejante en la educación de los ciudadanos. “El ‘cortesano’ de Gracián –escribe el historiador– fruto de sus experiencias en la sociedad refinada, y en la ancha capital del reino, viene a ser la forma de ingenio, discreción, excepción y política del

²¹ BURKE, Peter: *Los avatares de El cortesano*. p. 143. (Trad. Gabriela Ventureira). Barcelona. Gedisa 1998.

²² Id., *ibid.*, p. 144.

español del siglo XVII. Si Castiglione perfiló el cortesano del Renacimiento, Gracián retocaría el alambicado pensamiento de un héroe, de un prudente, de un hombre de mundo, en la sociedad barroca, en el estilo del conceptismo. En el primero de los tratados, en *El Héroe*, se adelgaza el contorno ingenioso del hombre eminente ideal. Los 'primores' que Gracián exige como condiciones indispensables de su tipo excelso, corresponden a lo retorcido, refinado y prudente, y dejarse calar a fondo la intención, disimular la voluntad y los afectos, unir seguridad de juicio con galanuras de ingenio, gusto probado, cultura universal..."²³.

En el *Oráculo*, el propio Gracián hace referencias a **la cortesía**, cuando es un modo de comportamiento grato y sincero y no sólo apariencia y palabrería, pues "ya no se come de palabras, que son viento, ni se vive de cortesías, que es un cortés engaño"²⁴. Porque **la cortesía** no puede valer nunca como engaño: "**No pagarse de la mucha cortesía**, que es especie de engaño (O. m., 191). ...Quien lo promete todo promete nada, y el prometer es desliz para necios. La cortesía verdadera es deuda; la afectada, engaño, y más la desusada; no es decencia, sino dependencia. No hacen la reverencia a la persona, sino a la fortuna, no a las prendas, que reconoce, sino a las utilidades que espera."

Ese actuar voluntarioso, agradable y sincero tiene que ver con **el despejo**, obrar con soltura y desembarazo, "pasa de facilidad, y adelántase a la bizarría... Sin él toda belleza es muerta, y toda gracia, desgracia. Es transcendental el valor, a la discreción, a la prudencia, a la misma majestad. Es político atajo en el despacho, y un culto salir de todo empeño."²⁵

El comportamiento con desenvoltura, que agrada y tiene que ver con la cortesía, pone elegancia y buen parecer en tantas buenas acciones, porque **el despejo** "es vida de las prendas, aliento del decir, alma del hacer, realce de los mismos realces". Pero el varón prudente siempre habrá de discernir sobre la misma cortesía²⁶. "La cortesía no da, sino que empeña, y es la galantería la mayor obligación. No hay cosa más cara para el hombre de bien que la que se le da: es verdadera dos veces, y a dos precios, del valor y de la cortesía. Verdad es que para el ruin es algarabía la galantería, porque no entiende de los términos del buen término."

²³ VALBUENA PRAT, A.: *Ha. de la Lit. Esp.*, vol. II, p. 656.

²⁴ O. m., 166. Diferenciar el hombre de palabras del de obras.

²⁵ Id. ibid., 127. El despejo en todo.

²⁶ Id. ibid., 272. Vender las cosas a precio de cortesía, que es obligar más. Nunca llegará el pedir del interesado al dar del generoso obligado.

Desde luego es de gran importancia para Gracián la cortesía, pero ha de ser de la buena, como podemos considerar especialmente a propósito del **señorío en el decir y en el hacer** (O. m., 122) “Hácese mucho lugar en todas partes, y gana de antemano el respeto. En todo influye: en el conversar, en el orar, hasta en el caminar y aun [en] el mirar, en el querer. Es gran vitoria coger los corazones: no nace de una necia intrepidez, ni del enfadoso entretenimiento, si en una decente autoridad, nacida del genio superior, y ayudada de los méritos”. Gracián puede ver algo innato en la **simpatía con los grandes varones**²⁷ que pudiera parecer como muestra de una cortesía natural. “Hayla activa, y la hay pasiva; una y otra felices, cuanto más sublimes. Gran destreza el conocerlas, distinguirlas y saberlas lograr: que no hay porfía que baste sin este favor secreto.”

EL “VARÓN PERFECTO” –VARON DISCRETO- DE GRACIÁN

Don Manuel Salinas, en su aprobación de *El Discreto*, hace su presentación a los lectores: “Enseña a un hombre a ser perfecto en todo; por eso no enseña a todos. Autoriza cuerdamente su doctrina con ejemplos de insignes varones de todos los siglos, que siempre han menester la virtud y la magnanimidad, en nuestra flaqueza, el estímulo.”

El mismo autor en *El Héroe* muestra su deseo: ¡Qué singular te deseo! Emprendo formar con un libro enano un varón gigante, y con breves periodos, inmortales hechos; sacar un varón máximo, esto es milagro en perfección; y ya que no por naturaleza, rey por sus prendas, que es ventaja”. Y añade: “Aquí tendrás una no política ni aun económica, sino una razón de estado de ti mismo, una brújula de marear a la excelencia, una arte de ser ínclito con pocas reglas de discreción.”

Asimismo J. V. de Lastanosa, presentando *El Discreto*, sugiere a los lectores: “Merezca, lector discreto, o porque lo eres o para que lo seas, tener vez este arte de entendidos, estos aforismos de prudencia, en tu gusto y en tu provecho.”

Y así en *Oráculo manual y arte de prudencia* le ofrece al lector: “Sirva éste de memorial a la Razón en el banquete de los sabios, en que registre los platos prudentiales que se le irán sirviendo en las demás obras, para distribuir el gusto

²⁷ O. M., 44. “Prenda es de héroe el combinar con héroes: prodigio de la naturaleza por lo oculto y por lo ventajoso. Hay parentesco de corazones y de genios, y son sus efectos los que la ignorancia vulgar achaca bebedizos. No para en sola estimación: que adelanta benevolencia y aun llega a propensión; persuade sin palabras, y consigue sin méritos. Hayla activa, y la hay pasiva; una y otra felices, cuanto más sublimes. Gran destreza el conocerlas, distinguirlas, y saberlas lograr: que no hay porfía que baste sin este favor secreto.”

genialmente". Es la pretensión de su autor con "este epítome de aciertos del vivir" que también fue entendido como su prometido libre de **Avisos al varón atento**.

En su gran libro alegórico, como "filosofía cortesana, el curso de tu vida en un discurso", declara "A quien leyere": "Comienzo por la hermosa Naturaleza, paso a la primorosa Arte y paro en la útil Moralidad." En todos ellos está procurando llevar al lector a un saber práctico, a descubrir los aciertos en el vivir y llegar a la excelencia de un varón perfecto que se hace persona, como confirma en *El Discreto*, *discurso XVIII*, donde nombra el cortesano: "¡Oh, cultísimo realce del **Varón Discreto!**, tu esplendorizada prosapia ¿Qué mucho que sewas tan valido entre personas, que si no las supones, tú las haces? Desta suerete las Tres Gracias informaban al Aliño, asegurando que todo lo dicho lo habían copiado del culto, bizarro, cortesano, lucido, plático, erudito, y sobre todo, discreto, el excelentísimo señor don Duarte Fernández Álvarez de Toledo, conde de Oropesa".

Que podríamos precisar con el aforismo 6 de *Oráculo manual*, **Hombre en su punto**. No se nace hecho: vase de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto del consumado ser, al complemento de prendas, de eminencias. Conocerse ha en lo realzado del gusto, purificado del ingenio, en lo maduro del juicio, en lo defecado de la voluntad. Algunos nunca llegan a ser cabales, fáltales siempre un algo; tardan otros en hacerse. El varón consumado, sabio en dichos, cuerdo en hechos, es admitido y aun deseado del singular comercio de los discretos."

La vida de un **discreto**, la propone Gracián en *El Discreto*, 25, "Culta repartición de la vida de un discreto" y lo mismo en O. M., 229 "Saber repartir su vida a lo discreto" y también en *El Criticón*, I^a, 8, considerando a Critilo "varón discreto", culminando en 293 de O. m., "De la madurez". Resplandece en el exterior, pero más en las costumbres. La gravedad material hace precioso al oro, y la moral a la persona. Es de decoro de las prendas, causando veneración. La compostura del hombre es la fachada del alma. No es necedad con poco meneo, como quiere la legereza, sino una autoridad muy sosegada. Habla por sentencias, obra con acierto. **Supone un hombre muy hecho, porque tanto tiene de persona cuanto de madurez**. En dejando de ser niño, comienza a ser grave y autorizado."

ELOGIO DEL BIEN HABLAR, LA CONVERSACIÓN Y LA ELOCUCIÓN

Podemos diferenciar el vario acento que ponen el italiano y el español acerca de las cualidades para la perfección que se busca en el cortesano o el

varón perfecto, pero no cabe duda que uno y otro ambicionan la cultura, el acopio de libros y el placer de leer, la erudición y el saber, descubrir el gusto y el provecho. Así en O. M., 118 para **Cobrar fama de cortés**, leemos: “Es la cortesía la principal parte de la cultura, especie de hechizo, y así concilia la gracia de todos, así como la descortesía el desprecio y enfado universal.” Como será el unir bellas palabras con buenas obras. “**Dicho y hechos hacen un varón consumado**. Hase de hablar lo muy bueno y obrar lo muy honroso: la una es perfección de la cabeza, la otra del corazón, y entrambas nacen de la superioridad de ánimo” (O.m., 202).

Garcilaso de la Vega, al recomendar *El cortesano*, elogia el bien decir de su autor: “... la intención del autor fue poner diversas maneras de hablar graciosamente y de decir donaires, y porque mejor pudiésemos conocer la diferencia y el linaje de cada una de aquellas maneras, púsonos exemplo de todas, y discurriendo por tantas suertes de hablar, no podía hablar tantas cosas bien dichas en cada una destas, que alguno de los que daba por exemplo no fueron algo más baxos que otros. Y por tales creo yo, que las tuvo sin engañarse punto en ellas, un autor tan avisado como éste.” (El Cort., p. 22)

Castiglione que dedicará ampliamente el segundo libro al discutir sobre el bien hablar, la conversación y la elocuencia, también consigna “Así que lo que más importa y es más necesario al Cortesano para hablar y escribir bien, es saber mucho. Porque el que no sabe, ni en su espíritu tiene cosa que merezca ser entendida, mal puede decilla o escribilla” (l. I, c. VII, p.61)

Y en el mismo sentido se deleita con el reconocimiento de las palabras bellas. “La buena costumbre de hablar no es ésa, sino la que nace de los hombres de ingenio, los cuales con la doctrina y esperiencia han alcanzado a tener un buen juicio, y con él concurren y consienten todos a una mano en acetar los vocablos que les parecen buenos, los cuales se conocen por una cierta estimativa natural, no por arte o regla alguna. ... Verdad es que hay cosas que en todas las lenguas son siempre buenas, como la facilidad, la buena orden, la abundancia, las gentiles sentencias, las cláusulas numerosas que satisfagan bien al oído, y, por el contrario, la afectación y las otras cosas, que son al revés destas, son malas.” (l. I, c.VII, pp. 63-64.)

Es notable el elogio que hace Gracián de la palabra bien dicha, con agudeza y sutileza, fruto del ingenio; su gusto al leer y su admiración por los grandes escritores de todos los tiempos que encuentra en las bibliotecas.

La palabra ha dado definición al hombre como el animal que habla y por la palabra asimismo los hombres afirman su personalidad y elevan hmanamente la condición de vivir como personas.

Aparece en la 1ª crisis de *El Criticón*, la importancia del lenguaje cuando Andrenio aprende a hablar, en paralelo con O. M. 148, **Tener el arte de**

conversar. Como dijo el sabio: “Habla, si quieres que te conozca”. “Y para que fuese el viaje de todas maneras gustoso, iba entreteniéndoles el Inmortal con su sazonzada erudición, que no hay rato hoy más entretenido ni más aprovechado que el de un **bel hablar** entre tres o cuatro. recrease el oído con la suve música, los ojos con las cosas hermosas, el olfato con las flores, el gusto en un convite, pero el entendimiento con la erudita y discreta conversación entre tres o cuatro amigos entendidos, y no más, porque en pasando de ahí es bulla y confusión. De modo que es la dulce conversación banquete del entendimiento, manjar del alma, desahogo del corazón, logro del saber, vida de la amistad y empleo del hombre.”(Cr. IIIª, 12)

Como en **tener el arte de conversación** (O.m., 148) había escrito, “en que se hace muestra el ser persona. En ningún ejercicios humano se requiere más la atención, por ser el más ordinario del vivir. ... La discreción en el hablar importa más que la elocuencia.”

Aprecio de los libros, las bibliotecas. Castiglione admira la magnificencia de la casa de los duques de Urbino y, sobre todo, valora la riqueza y presancia de los libros. “Tras esto, con mucha costa y diligencia juntó un gran número de muy singulares y nuevos libros griegos, latinos y hebraicos, y guarneciólos de oro y de plata, considerando que ésta era la mayor ecelencia de todo su palacio.” (l. I, c. 1, p. 34)

Y Gracián admira en la belleza de la palabra el gusto y deleite de leer y describe, con admiración, la maravillosa residencia-museo de Lastanosa en Huesca. “¡Oh gan gusto de leer, empleo de personas que si no las halla las hace!” Recorriendo “El museo del discreto” (Cr. IIª, 4) va presentando la maravillosa institución de J. V. de Lastanosa en Huesca, con sus ricas colecciones y admirables jardines, donde los recibieron y aun cortejaron el Buen Gusto y el Buen Genio, y haciéndoles disfrutar con deliciosos instrumentos musicales y recurriendo eruditamente a todos los grandes escritores, termina con su preferente admiración por la grandiosa biblioteca.

Podríamos completar con una referencia a la obra máxima de Gracián, *El Criticón*, donde recupera la palabra “cortesano”, en 1ª parte, crisi 11, sobre “El golfo cortesano”. donde se refiere a las diferentes naturalezas de los hombres para evitar el engaño. “Considera la diferente naturaleza de cada hombre, frente a la fijeza de cada especie animal, porque proveyó la sagaz naturaleza de diversos rostros para que fuesen los hombres conocidos, sus dichos y sus hechos” porque hay que advertir el engaño y el disimulo: “y no son todos hombres los que vemos, que hay horribles monstruos y aun acroceraunos en los golfos de las grandes poblaciones: sabios sin obras, viejos sin prudencia, mozos sin sujeción, mujeres sin vergüenza, ricos sin misericordia, pobres sin humildad, señores sin nobleza, pueblos sin apre-

mio, méritos sin premio, hombres sin humanidad, personas sin subsistencia [substancia]...”

Pudiendo hacer pasar por cortesía, el engaño: “Tampoco ternía que encargar aquello de quitar el sombrero con tiempo: gran liberalidad de cortesís es ésta: no sólo quitan ya el sombrero, sino la capa y la ropilla, hasta la camisa, hasta el pellejo, pues desuellan al más hombre de bien, y dicen que le hacen mucha cortesía: guardan otros tanto esta regla, que se entran de gorra en todas partes. ...En lugar de aconsejar al cortesano que atienda mucho a no pisar la raya de la razón ni a pasarla, que esté muy a la raya de la ley de Dios, que lo contrario es quemarse, y que no pase los límites de su estado, que por eso tantos han caído; que no pise la regla, sino en espaio, que eso es compasarse y medirse; que no alargue más el brazo ni el pie de lo que puede. Todo esto le aconsejaría yo.” Otra serie de advertencias que completan al *Oráculo manual* con máximas de acierto en vivir y práctica de cortesía verdadera.

Las advertencias para salir airoso en “el golfo cortesano” terminan “Lo que aquí vio en maravillas y le sucedió en portentos, dirá la siguiente crisis XII, ‘Los encantos de Falsirena’ –la falsa sirena-”.

ILUSTRACIÓN

LOS NOVADORES ESPAÑOLES DEL SIGLO XVIII Y LA REVISIÓN DEL PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO

Julián LÓPEZ CRUCHET
Universidad Complutense de Madrid

En la configuración filosófica y científica de la Ilustración española¹ operaron abundantes circunstancias cuyo estudio resulta, en última instancia, inevitable y necesario para una correcta interpretación histórica del fenómeno ilustrado español.

En el presente escrito intentaré clarificar cuáles fueron las raíces propias de dicho período, resaltando las líneas renovadoras del movimiento novator español que desde los últimos años del siglo XVII y durante la primera parte del XVIII fundamentaron el posterior desarrollo de la filosofía y la ciencia modernas en nuestro país. Ello nos llevará a explicitar, en un primer momento, los postulados filosóficos que los novadores inauguraron para poner en práctica sus ansias reformistas, intentando una revisión del que era paradigma filosófico en la España en que vivían: el escolasticismo; y, en un segundo término, propondremos las líneas básicas de tal renovación, heredadas directamente de los hitos anteriormente mencionados y que se proyectaron indefinidamente a lo largo y ancho del siglo XVIII español.

1. ENCUADRE HISTÓRICO: EL PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO Y EL MOVIMIENTO DE LOS NOVADORES EN ESPAÑA

Para entender correctamente las páginas que siguen, centramos nuestra exposición en las polémicas surgidas en España desde el último tercio del

¹ Entendemos por tal la época de plenitud del fenómeno ilustrado en España, básicamente

siglo XVII en torno a la consideración de la realidad, del mundo. La percepción del mismo y el carácter tradicional del conocimiento, asentado en las proposiciones y la interpretación nacida del pensamiento escolástico, proponía una línea que caminaba al amparo de las tesis aristotélicas, fundantes, en último término, de toda una cosmovisión que impedía cualquier atisbo de novedad respecto de la realidad física.

La filosofía escolástica dominaba el pensamiento en España; sin embargo, con la asunción de las teorías modernas europeas, el movimiento llamado despectivamente de los 'novatores'² adoptó una actitud mucho más abierta, conciliadora, ecléctica y negadora, en consecuencia, de la obturación e impermeabilización que ofrecía la tradición escolástica.

Esta apertura a la modernidad por parte de los novatores, en clara oposición y ruptura con las líneas del escolasticismo más retardario e intransigente, se ejemplarizó en una nueva forma, intelectual y moralmente avanzada en numerosos aspectos, de afrontar las posibilidades que aportaba la nueva ciencia experimental europea, tomando como guías de interpretación de la realidad el eclecticismo, la libertad de pensamiento y el escepticismo físico, pautas estas que se orientaban hacia el rechazo de los planteamientos dogmáticos e inmovilistas característicos del pensamiento más genuinamente escolástico.

Además, y como consecuencia de este referente gnoseológico, los modernos españoles plasmaron sus presupuestos filosóficos en la incorporación de las tesis atomistas provenientes, principalmente, de nuestros vecinos franceses; Descartes, Gassendi, Maignan, sin olvidarnos del inglés Francis Bacon, fundamentaron, pues, estos deseos de los novatores por salir del atraso científico en que España estaba sumido.

Los novatores españoles, pues, en tanto que partidarios de la renovación científica y filosófica de nuestra cultura, y tomando en consideración la precaria situación del país en tales ámbitos, se inclinaron hacia la introducción de esas nuevas líneas de pensamiento que acabaran con el decaimiento intelectual de España.

desde el comienzo del reinado de Carlos III. Ello no impide la recta y justa consideración de autores anteriores como Feijoo o Mayans, cuya labor previa a la eclosión de la modernidad filosófica en la España dieciochesca resultó fundamental, teniendo en la divulgación de los nuevos parámetros filosófico-científicos y en la publicación de numerosas obras inéditas, respectivamente, una de sus principales actividades.

² Quien les dio tal apelativo fue el mínimo madrileño Francisco PALANCO, defensor de la tradición, en su obra titulada *Dialogus Physico-Theologicus contra philosophiae novatores, sive Thomista contra Atomista*, publicada en Madrid en 1714. Un ejemplo de sus ataques a los modernos novatores lo vemos en estas palabras que introduce en la Prefación al Lector: "La

2. TRADICIÓN Y MODERNIDAD: DOS PLANOS DISTINTOS DE CONOCIMIENTO

Antes de pasar a reseñar los principales puntos de nuestro trabajo, es necesaria una aclaración metodológica que evite posibles análisis divergentes con la que es nuestra propuesta. No vamos a presentar, considerando el marco en que nos encontramos y con las limitaciones de extensión que impone, el pensamiento novator como opuesto a la escolástica o, si se quiere, no pretendemos mostrar ambas posturas epistemológicas desde el punto de vista de la confrontación ideológica. Por el contrario, creemos que la renovación moderna de los novatores respondió, desde un punto de vista genérico, a la necesidad de revalorización de nuestra cultura, solapada y enquistada hasta su irrupción dentro del panorama intelectual español dieciochesco; es así que su tarea debe ser entendida como un momento más dentro del proceso histórico de progreso social y cultural de un país, aunque es evidente que para ello hubieron de plantearse diversas reformas que afectaban de manera notable a los ideales que gobernaban en su momento, oponiéndose radicalmente a los mismos.

Unas palabras de José Luis Abellán, a propósito de estas ideas, nos adentrarán en el desarrollo de nuestro estudio. Dice lo siguiente:

“Algunos autores –aunque pocos, y de forma fragmentaria– se dieron cuenta de esta situación a mediados del siglo XVII, percatándose de que un verdadero cambio de la sociedad sólo podía provenir de una transformación filosófica radical, con los consiguientes cambios ideológicos y epistemológicos y actitud ante la vida... En la práctica, esto quiere decir que estos filósofos que toman conciencia de la situación van a empezar a introducir el pensamiento moderno en nuestro país”³.

2.1. EN LOS PARÁMETROS FILOSÓFICOS

Sin lugar a dudas, fue el eclecticismo la actitud más característica del pensamiento de los novatores españoles del siglo XVIII. Éste, en su pretensión por avanzar en el conocimiento, rehusando y rechazando las posturas más intransigentes promovidas por el sectarismo y la exclusividad escolástica, se dirigió hacia el progreso científico y filosófico abriendo caminos

razón, pues, que me impulsó a escribir este opúsculo fue la creciente fama de aquellos recientes de la Filosofía, ya en los ánimos de los Españoles como en las Academias, donde frecuentemente viven desterrados los monstruos de las novedades”. Sin paginar; traducción personal.

³ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica del Pensamiento Español. Vol. III: Del Barroco a la Ilustración*. Espasa-Calpe, Madrid, 1988, pág. 331.

entre los distintos frentes epistémicos que operaban en la cultura europea del momento. En tanto que ‘filosofía escogedora’, conciliadora entre la religión y las ideas modernas, reformadora de estudios y de doctrinas, salvaguarda en todo momento de la ortodoxia religiosa, y asumiendo las tesis del pensamiento antiguo español, se convirtió así en la principal nota que caracterizó a toda la cultura ibérica de la época en que estamos situados. María del Carmen Rovira así lo confirma:

“El pensamiento ecléctico, si no es creador, es vivificador, remozador. Se produjo en los países ibéricos, donde la tradición dominaba al intelecto, donde se veía no sin cierto disgusto y temor lo nuevo y moderno, donde por otro lado se sentía la necesidad de un cambio cultural. De lo dicho se deduce la importancia del eclecticismo en la historia de la cultura de los siglos XVII y XVIII en los países ibéricos”⁴.

Ruptura con las tendencias tradicionales de pensamiento, introducción de nuevas ideas, negación del principio de autoridad en lo que respecta a la filosofía natural o física, relativismo histórico, antisistematismo, son todos ellos caracteres definitorios de los novatores españoles⁵, y que les llevarán a la adopción de la libertad de pensamiento no sólo como recurso necesario para los partidarios de la modernidad filosófica y científica, sino como deber y obligación que propiciará y suministrará el deseado progreso cultural y social de España.

De la misma manera, los eclécticos prestaron gran atención a la naturaleza como objeto propio de la ciencia física, abogando por un practicismo que perseguía la utilidad frente a la mera especulación racional al margen de la realidad natural, conjugándolo todo con un lenguaje sencillo que facilitase el acceso público a la ciencia.

Con estas herramientas, el ecléctico buscaba la verdad en el conocimiento, analizaba doctrinas y renunciaba a la parcialidad aristotélico-escolástica; sin oponerse a la razón, ni a la fe ni a la experiencia, que serán

⁴ ROVIRA, M^a del Carmen: *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. El Colegio de México, México, 1949, pág. 13.

⁵ Francisco SÁNCHEZ BLANCO, en su extraordinario trabajo *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*, editorial Alianza, Madrid, 1991, pág. 110, caracteriza de esta manera al eclecticismo dieciochesco español: “El eclecticismo, no específicamente jesuítico, respeta la pluralidad de opiniones y la individualidad de las síntesis, siempre dentro de la continuidad con la tradición. También presta especial atención a recoger y retener la variedad del panorama filosófico ampliando los capítulos relativos a la historia de la filosofía y suprimiendo muchas cuestiones sistemáticas”.

los principios que asumirán como criterios de certeza, el eclecticismo escogía y elegía ideas de todos los autores y tendencias, siendo permeable a influencias diversas y rompiendo la rigidez del peripatetismo anterior⁶.

La segunda nota peculiar de los novadores, respecto del pensamiento escolástico, fue el escepticismo. Sin ansias de cuestionarse la totalidad de lo real y existente, el escepticismo promulgó la provisionalidad de determinados conocimientos, especialmente los referidos a las ciencias físicas y naturales: “En el siglo XVIII aparece un pequeño grupo de escritores que declaran adoptar el escepticismo. Pero no hay que entenderlo en el sentido pirrónico de duda universal, sino simplemente como una prudente actitud de cautela, de reserva mental y de retención del juicio ante la incertidumbre de las ciencias históricas, y más en concreto de la física y de la medicina”⁷.

Como tal, se constituyó en el punto de partida para lograr el acceso al conocimiento cierto de determinadas parcelas, proponiendo la suspensión del juicio como paso previo al progreso de la ciencia natural. El científico del siglo XVIII tenía que resignarse a las probabilidades que suministraba la experiencia en su análisis de los fenómenos físicos y reales, y por ello esta actitud supuso un rechazo de los planteamientos dogmáticos tradicionales, basados en explicaciones teórico-especulativas. La observación, los experimentos y el estudio de las causas más inmediatas se constituyeron, así, en los avales del conocimiento natural:

“La actitud escéptica que caracteriza al investigador de las causas naturales radica en su propósito de no afirmar más de lo que permite ser confirmado mediante la experiencia. La primera regla del científico consiste en confesar su ignorancia y la segunda en medir el alcance de sus palabras”⁸.

Frente al escepticismo rígido antiguo, y al margen de la propuesta cartesiana, la duda de nuestros autores del siglo XVIII era moderada, relativa,

⁶ Cfr. QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*. El Colegio de México, México, 1949. En las páginas 52-53 asevera lo siguiente: “El ecléctico es el juez imparcial, preocupado por hacer justicia entre las opiniones y libre de las pasiones que habían sido el instrumento de la tiranía ejercida en los espíritus durante tanto tiempo por Aristóteles. El eclecticismo significa el fin del régimen absolutista aristotélico y el principio del reinado de la razón”.

⁷ FRAILE, Guillermo: *Historia de la Filosofía Española. Vol. II: Desde la Ilustración*. BAC, Madrid, 1972, pág. 20.

⁸ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *Op. cit.*, pág. 46.

parcial, ya que se circunscribía al ámbito de la experiencia, rechazando cualquier indagación sobre la causalidad o esencialidad de la cosa. Si el conocimiento de la naturaleza radicaba en los datos parciales suministrados por los sentidos y la observación mostraba la existencia de relaciones inmediatas entre los objetos naturales, de ninguna manera podía alcanzarse una ciencia rigurosa y universal. El saber, pues, que puede obtenerse de las cosas naturales es limitado, pues los instrumentos de que se sirve así lo determinan. Arturo Ardao, al tratar del pensamiento feijoniano, apunta lo siguiente:

“Dos limitaciones fundamentales introducía en este concepto tradicional: en el orden de la extensión, lo circunscribía al dominio del saber físico; en el de la comprensión, sustentaba un escepticismo ‘moderado’, o ‘mitigado’, en definitiva un probabilismo, frente a lo que llamaba el escepticismo ‘rígido’ o ‘absoluto’”⁹.

Por tanto, el escepticismo físico del siglo XVIII en España se tradujo en un probabilismo que rompía con la interpretación tradicional aristotélico-escolástica de la ciencia como conocimiento evidente del efecto por la causa; al mismo tiempo, hacía patentes las carencias del entendimiento respecto de la aprehensión de la realidad, cuya consecuencia más inmediata era la insuficiencia de la razón natural para cuestionarse los temas sobrenaturales, quedando así la religión al margen de todo cuestionamiento.

Finalmente, y como tercer pilar para la introducción en nuestro país del pensamiento moderno, hemos de citar la libertad de pensamiento, aspecto este que chocaba frontalmente con el ambiente clerical e inquisitorial que reinaba en España.

Los novatores adoptaron una libertad de pensar o, mejor, una “libertad de expresión del pensamiento, emitido oralmente o por escrito”¹⁰, cuyo campo de aplicación estaba situado en la ciencia y que no renunciaba a reformas no sólo filosóficas, sino incluso sociales, institucionales y religiosas. Era necesaria para el progreso de la ciencia, de las artes, de las letras y de la educación de los ciudadanos, a pesar de lo cual su implantación a lo largo del siglo XVIII en España fue relativa y parcial.

⁹ ARDAO, Arturo: *La filosofía polémica de Feijoo*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1962, pág. 108.

¹⁰ Cfr. MARAVALL, José Antonio: “Notas sobre la libertad de pensamiento en España durante el siglo de la Ilustración”, en *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*. Introducción y compilación de M^a del Carmen Iglesias, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1991, pág. 425.

Esta libertad intelectual, manifestada ya por Juan de Cabriada, Emmanuel Maignan –principal inspirador filosófico de los novatores–, Diego Mateo Zapata o por Isaac Cardoso, se presentó como fundamento para evitar la aceptación sumisa de los dictados sectarios que dominaban la cultura española, derivando de ella “la ferviente actitud antidogmática, asistemática, de estos pre-ilustrados. No se trata de proclamar una verdad, sino de indagar un saber válido”¹¹.

Esta libertad de pensamiento se tradujo en una ausencia de pasiones, en una indiferencia de ánimo que se convierte, así, en el estado ideal para un correcto juicio sobre las cosas, dejando de lado las interpretaciones sectarias. Por ello, esta libertad se alió fraternalmente con el eclecticismo, pues ambos rehusaban adoptar un autor o una tendencia concreta, eliminando los prejuicios de escuela.

Estos planteamientos representaron una crítica furibunda a los argumentos de autoridad en el ámbito filosófico, primordialmente a aquéllos que tenían en Aristóteles su baluarte. Así lo manifiesta Quiroz-Martínez:

“Lo que pasa, y ya lo hemos dicho, es que se han declarado ‘filósofos libres’, para ser ‘atomistas’, es decir, que su libertad no es libertad de toda escuela o de la escuela como tal, sino libertad de una escuela determinada”¹².

Por tanto, la reivindicación de la libertad en el pensamiento corrió paralela a una labor crítica que se constituyó en un principio previo a todo discurso filosófico. La línea que va desde el examen de las distintas opiniones filosóficas, pasando por su discriminación y elección, hasta llegar a la elaboración de un sistema propio, exigía, primeramente, la implantación de una cierta libertad que a su vez posibilitara, con posterioridad, un planteamiento crítico que validara una nueva construcción filosófica carente de los inconvenientes de una filosofía tradicional apegada en exceso a los dictados del magisterio aristotélico.

2.2. EN EL CONTENIDO

No hay que perder de vista el hecho de que los modernos en ningún momento plantearon inconvenientes a los dogmas de fe ni a la doctrina reve-

¹¹ MARAVALL, José Antonio: “El primer siglo XVIII y la obra de Feijoo”, en *Estudios de la historia...*, *op. cit.*, pág. 323.

¹² QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la filosofía...*, *op. cit.*, pág. 184.

lada. Su único campo de actuación fue el filosófico, más concretamente el ámbito de la ciencia física, para el cual sí rechazaron los argumentos de autoridad —en relación directa con el eclecticismo y la libertad de pensamiento, anteriormente tratadas— y las especulaciones tradicionales en tanto que meras abstracciones.

López Piñero nos da una de las claves con las que los novatores españoles intentaron la reforma cultural de España:

“No se trata, por tanto, de despreciar a los antiguos, sino de colocarlos en su verdadero lugar... Lo inaceptable es precisamente considerarlos como ‘autoridades’”¹³.

Consideradas las pretensiones de los novatores en relación con las materias físicas y tomando los parámetros por los que la ciencia y la filosofía debían caminar, nuestros autores se inclinaron hacia la negación del papel que a la metafísica se le había adjudicado en la tradición escolástica. Una metafísica que había ahogado sus posibilidades en discusiones poco útiles si lo que se pretendía era iluminar el conocimiento de la realidad física del mundo.

Así lo refleja Casanova en su estudio sobre la modernidad cristiana de nuestro siglo ilustrado:

“Mucho les fue criticado a los escolásticos del siglo XVIII por sus contemporáneos los ilustrados, el reunir palabras sin sentido y hacer afirmaciones o discutir en una forma oscura en que las palabras no se veían apoyadas en la idea”¹⁴.

El descubrimiento de las leyes naturales fue el objetivo de la ciencia propuesto por los novatores. De ahí que la metafísica sólo aportaba claves meramente intencionales, lógicas, que en poco ayudaban al conocimiento de la realidad física; una realidad basada en la investigación sobre la composición (átomos) de la entidad de las cosas naturales. A propósito de esto dice Ceñal: “La oposición entre lo físico y lo metafísico equivale universalmente a la que media entre lo real y lo intencional o lógico... Todas las formalidades que la

¹³ LÓPEZ PIÑERO, José María: *Medicina moderna y sociedad española. Siglos XVI-XIX*. Cátedra e Instituto de Historia de la Medicina, Valencia, 1976, pág. 179.

¹⁴ GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: *El misonéismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*. El Colegio de México, México, 1948, pág. 23.

metafísica distingue en lo real, son producto de una distinción de razón, nunca real estratificación de la naturaleza misma de las cosas”¹⁵. Lo pretendido por nuestros modernos fue, pues, situar y dotar de un lugar propio a la actividad intrínseca y propia de la metafísica, sin inmiscuirse ni intentar explicar aquello que caía fuera de su terreno, esto es, la realidad física y natural del mundo.

Estas consideraciones genéricas nos introducen en la nueva concepción –heredada de Bacon y de los atomistas franceses Gassendi y Maignan– que los novatores implantaron para el tratamiento de la realidad: el atomismo.

El poco aprecio y la falta de estima hacia una concepción física de la realidad, al margen de determinaciones conceptuales propias de un examen metafísico, se va a presentar como la línea argumentativa desde la que los novatores intentaron el asalto a la modernización filosófica de la tradición escolástica. Así, el atomismo moderno será la base en torno a la que van a girar las nuevas ideas, constituyendo a los átomos en los ‘principios físicos’ del ente natural, sin que ello implicara o significara la absoluta disolución de la teoría hilemórfica de los aristotélicos, aunque ésta debiera ubicarse en otro nivel.

Los átomos fueron considerados como la materia primera de los compuestos o mixtos. Estos átomos, o elementos, ni se generan ni se corrompen, pues son término de la Creación y no están sujetos en sí mismos a las mutaciones sensibles y aparentes. Los elementos tienen especie formalmente distinta del compuesto, pero no especie entitativa diferente. La corrupción y generación del mixto responde, pues, a la unión o disolución de los elementos que lo componen, a la unión o separación de sus partículas (elementos).

Juan de Nájera¹⁶, sin despreciar la filosofía aristotélica, aclaró cuáles sistemas podían adaptarse a tal filosofía, eso sí ‘reformada’, como él la llama.

¹⁵ CEÑAL, Ramón: “La filosofía de Emmanuel Maignan”, en *Revista de Filosofía*. Publicada por el Instituto de Filosofía ‘Luis Vives’. Madrid, enero-marzo 1954, año XIII, nº 48, págs. 19-20.

¹⁶ Fue uno de los principales, si no el mayor, de los introductores del pensamiento moderno en España. Su relevante papel en tal proceso hay que situarlo en la polémica desencadenada por Palanco en 1714, tras la cual los partidarios de la renovación filosófica y cultural de España expresaron sus novedosas ideas en distintas obras. Nájera, ocultando su auténtico nombre bajo los pseudónimos de Alejandro de Avendaño y Francisco de la Paz, aportó, suministrando los caracteres propios del pensamiento filosófico moderno, savia nueva en la interpretación del mundo, fundamentando la posterior eclosión de la Ilustración en España.

Sólo los cartesianos –y éste fue uno de los principales calificativos que los novatores despreciaron para ser ‘etiquetados’–, por una razón muy clara, no podían adecuarse o integrarse en esta conciliación de ambos parámetros filosóficos. Así lo refleja Juan de Nájera:

“Porque poniendo éstos [los cartesianos] no sólo a la materia primera, sí también a los cuerpos puramente pasivos, sin otra actividad eficiente que la impropia; esto es, la Rígida instrumental, o muerta, que tiene un martillo o una sierra, no pueden entrar a la Concordia con la Aristotélica Cristianizada; si bien permito que estén concordados con la Mahometana del Comentador [Averroes]”¹⁷.

Los átomos eran los principios del ente natural, fueron creados y componían el contínuo. Unos átomos que, en sentir de Nájera, eran divisibles matemáticamente, pero inextensos e indivisibles físicamente; compuestos de partes matemáticas, meras formalidades desde el punto de vista de los novatores, pero que distaban mucho de la explicación física de la realidad aportada por el hilemorfismo –materia y forma– de la tradición escolástica.

En los seres se aceptó, pues, la distinción entre potencia –fieri– y acto –factum–, con la especificidad de que, en el primer caso, los átomos y el movimiento eran los principios, mientras que la configuración y ordenación de los mismos determinaba lo segundo. Los átomos asumieron las funciones que Aristóteles otorgó a la materia.

En las criaturas o seres naturales había mutaciones intrínsecas, formales y morales, pero no entitativas.

Concluimos, pues, clarificando cuál fue el punto de inflexión por el que los novatores españoles del siglo XVIII no aceptaron la tradición filosófica que provenía de la escolástica española: no fue otro que la reformulación que del pensamiento de Aristóteles se hizo para adaptarlo a la cultura religiosa del momento. Juan de Nájera nos servirá para cerrar este apartado; él fue quien determinó las causas del rechazo a ese saber impuesto y autoritario al que se enfrentaron aquéllos que se configuraron como

¹⁷ NÁJERA, Juan de: *Desengaños Filosóficos: Primero, en que se demuestra que las Razones Seminales de San Agustín, admitidas y explicadas por los Doctores solemnes, no son los Compendios Cartesianos. Segundo, en que se reducen los nuevos systemas Philosophicos, excepto el Cartesiano, a el Aristotélico de las Escuelas, por la Clave de la famosa distinción de Potencia y Acto. Tercero, en que se concluye que la Philosophia de las Escuelas obtiene de justicia la primacía que posee sobre las Modernas por autoridad, por experiencia y por razón.* ‘Sácalos a la luz D. Juan Vázquez de Cortes, Médico de la Ciudad de Sevilla’, Sevilla, 1737, pág. 45.

auténticos protagonistas, aún en la sombra, de la Ilustración española. Estas son sus palabras:

“Aristóteles, como tan gran metafísico, viendo la infelicidad de los ingenios humanos en explicar sensata y físicamente la naturaleza, se valió de abstractos metafísicos para explicarla con más seguridad de ser impugnado; y entendiendo en el sentido físico lo que había dicho en el metafísico, sus Expositores, a la materia y a la forma que como formalidades eran del caso para explicar la metafísica resolución y composición del ente material en sus principios metafísicos, los hicieron principios físicos y, propugnados como tales, se siguió la suma confusión de estas doctrinas y gastar el tiempo en disputas Escolásticas de constitutivos, dejando el camino de los experimentos y del sentido”¹⁸.

3. CONCLUSIONES

Los novadores españoles optaron por la libertad en el pensar, apostando decididamente por un saber más experimental que pudiera fundamentar el conocimiento físico de la realidad; al mismo tiempo, mostraron un escepticismo moderado respecto de la ciencia que pudiera obtenerse del fenómeno natural. El eclecticismo, contrario a las posiciones sectarias, se esforzó por lograr la conciliación entre los ámbitos religioso y filosófico, conjugando posturas y proyectándolas hacia el logro del bienestar social.

La libertad de pensamiento, al igual que los planteamientos eclécticos y escépticos, se orientaron hacia una reforma global de la vida española, no sólo en el campo científico y cultural, sino también religiosa y socialmente.

Los atomistas españoles admitieron la composición metafísica de esencia y existencia, de substancia y accidentes, propuesta por los aristotélicos, aunque su explicación fuera diferente; los entes se componían de átomos y no de abstractos metafísicos. Esas distinciones, de las que los partidarios del pensamiento aristotélico hacían entidades físicas, para los novadores no eran reales y físicas, sino reales metafísicas. Por tanto, la raíz del problema del enfrentamiento entre escolásticos y modernos fue el de determinar la auténtica y genuina ubicación del campo de estudio de la metafísica, pues, extrapolada a la explicación de la realidad física, sus planteamientos resultaban insatisfactorios.

¹⁸ AVENDAÑO, Alejandro de: *Diálogos Filosóficos en defensa del atomismo y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del R.P.M. Fr. Francisco Palanco*. Madrid, 1716, pág. 77.

GREGORIO MAYANS Y LA EVOLUCIÓN DEL DERECHO EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII

Salvador RUS RUFINO
Universidad de León

1. INTRODUCCIÓN

El advenimiento de la Casa de Borbón a España, en sustitución de la de Austria en 1700, inauguró un tiempo de reformas, de cambios moderados, que no implicaba ruptura o fractura con lo anterior, una mutación casi natural que no alteraba la esencia de un sistema social y político. Esta idea fue la que presidió y movió todo el siglo XVIII español, hasta que en la última década se temió que la extensión del espíritu revolucionario europeo diera al traste con la monarquía, tal como había sucedido en la vecina Francia. En el ámbito cultural, del pensamiento, de las ciencias, es una época que alumbra los primeros intentos de renovación a través de un grupo de intelectuales muy reducido: los llamados *novatores*. La aceptación de las nuevas ideas que germinaban y se desarrollaban más allá de las fronteras, se transmitieron en España a través de cenáculos, tertulias, academias y algunas cátedras universitarias. Los novatores que lucharon contra la mentalidad de una poderosa tradición intelectual, se atrevieron a poner en cuestión viejos dogmas y vestustos axiomas, que vivían cómodamente bajo la protección de la poderosa ortodoxia religiosa celosamente vigilada por el Santo Oficio. Gracias a sus muchas veces ingrata y peligrosa labor, las novedades de todo tipo, especialmente científicas, que se estaban imponiendo en Europa penetraron en España, muchas veces los intelectuales sufrieron dificultades y censuras, pero con valentía y honestidad apostaron por la modernización de España, aunque esto les costara en alguna ocasión ser perseguidos y encarcelados por orden de las autoridades políticas y religiosas.

En la mente de los novatores había un objetivo común: reformar España. Es decir, reformar las deficiencias para poner España al día, y en pie de competencia con las principales potencias europeas, pero mante-

niendo las bases y la enseñanza de un sistema al que no consideraban intrínsecamente malo. La tarea y el programa eran ambiciosos, prácticos, racionalistas y estaban inspirados en un profundo sentido ético centrado en la búsqueda de la felicidad y del bien común, como ideas básicas y fundamentales sobre las que realizar las reformas en la España del siglo XVIII. La transformación tenía que hacerse con moderación, constantemente y actuando en todos los puntos vitales del Reino. Además, se mostró como necesario e imprescindible el reforzamiento del poder real, para que éste fuera el impulsor de las reformas, y para que no llegasen más lejos de lo que era políticamente asumible. El rey tenía que ser un “déspota ilustrado” que usando la razón consiguiese imponer un orden natural capaz de proporcionar la debida felicidad a todo el pueblo. De esta forma, los reyes españoles se convirtieron en monarcas todopoderosos cuya obligación era la de ser fieles intérpretes de un plan previamente establecido por designio divino, una idea que extrajeron de las doctrinas iusnaturalistas europeas.

2. EL DESARROLLO DE LA CULTURA ESPAÑOLA Y EL DERECHO NATURAL DURANTE EL SIGLO XVIII

En el siglo XVIII se mantuvo desde los inicios un debate cultural que a veces fue demasiado enconado, porque los reformadores pensaron que la tarea de renovar España tenía que hundir sus raíces en lo más profundo de la ciencia, la cultura, la economía, el orden social y político españoles, que fueron los lugares donde se libraron las batallas entre los “antiguos” y los “modernos” con más encarnizamiento del que podría esperarse de unos intelectuales.

Los nuevos tiempos reclamaban nuevas actitudes y amplitud de miras. No obstante, el Siglo de Oro estaba muy cercano en el tiempo, y muchos decidieron rechazar todo lo que venía de fuera. Eran unas fuerzas que defendían una tradición cultural basada en el escolasticismo más rancio, que se oponía a los cambios que se avecinaban para que España recuperara el ritmo del avance científico y cultural de Europa, y era necesario hacer un esfuerzo global, de todos, para realizar con éxito las reformas políticas, sociales, científicas y culturales. Los “modernos” consideraron que los signos de progreso venían incorporados al movimiento intelectual que significaba la Ilustración. El esfuerzo por modernizar España y renovarla descansó sobre el entusiasmo y las convicciones de una minoría perteneciente a la baja nobleza, altos funcionarios, profesiones liberales y algunos clérigos seculares y

regulares. Todos ellos con enorme esfuerzo y escasos apoyos oficiales intentaron adecuar la ciencia y la cultura españolas a las nuevas corrientes y logros que estaban surgiendo en Europa. Frente a ellos se alzaron las voces de los “antiguos”, que pertenecientes a la alta nobleza y al clero regular se arraigaron al bastión de la tradición y recelaron de todo cambio que viniera de los “modernos”, a los que acusaron de revolucionarios; ellos no lograron entender la diferencia entre reformar y revolucionar: la reforma pretendía hacer funcionar la sociedad del Antiguo Régimen, no destruirla.

No se puede hablar con propiedad de un siglo XVIII español. Todo este complejo movimiento histórico, político, cultural, económico, geográfico, intelectual, etc., está condicionado por lo que se conoce como Ilustración: una nueva era que disipaba las densas tinieblas góticas medievales. Unas nuevas luces que traían la claridad y diafanidad necesarias para conocer al hombre y su entorno sin duda alguna, sin sombra de ningún género. En definitiva, el hombre veía cumplida su aspiración: ser como Dios, incluso igual a Él en su poder creador y conocimiento. Los historiadores han distinguido diversas etapas en la evolución cultural de la Ilustración española: protoilustración, primera ilustración, ilustración madura e ilustración contestada o en disolución. Este esquema tiene su reflejo para el objeto de este trabajo: el Derecho Natural y de Gentes en el que se pueden distinguir cuatro fases o momentos: pervivencia de la tradición, primeros intentos de modernización, diálogo con los autores modernos y extinción de la enseñanza.

Desde que en el año 1661 se estableció académicamente al Derecho Natural como disciplina universitaria, muchas universidades europeas, especialmente donde arraigó la Reforma protestante, se multiplicaron las cátedras. No tardaron las universidades del ámbito católico en imitarlas. De este modo, el Derecho Natural se convirtió en el gran instrumento para proceder a la renovación de los estudios jurídicos. Y poco a poco se irá convirtiendo en el objeto de investigación más apreciado y más fecundo del siglo.

España, en los inicios de este renacimiento del Derecho Natural, permaneció al margen de esta renovación que aconteció en toda Europa. Hasta superado el primer tercio del siglo XVIII –segunda fase– no se encuentran autores que de una forma clara y constante se interesen por esa nueva ciencia que estaba ganando la mente de los juristas, políticos y filósofos. Casi al mismo tiempo, algunos españoles se empeñaron en mostrar la necesidad de estudiarlo –tercera fase–, pero todavía tendremos que esperar al último tercio del siglo para tener un reconocimiento oficial, y establecer su enseñanza, su consolidación y, al poco tiempo –menos de veinticinco años–, su extinción, amortización y final prohibición política de enseñar Derecho Natural en todos los centros docentes –cuarta fase–.

Son los cuatro momentos que tienen sus características propias, muy marcadas y diferenciadas. El primero es inexistente para el Derecho Natural puesto que sigue cultivando lo anterior. En cambio el segundo es más interesante puesto que llamó la atención sobre una nueva realidad que estaba emergiendo y ante la cual los intelectuales no podían quedarse indiferentes, ni ignorar su existencia. De ahí el grito –en solitario y en el desierto- de Mayans exigiendo la enseñanza de esta nueva ciencia a su corresponsal, amigo y confidente Finestres. Se tardaron algunos años hasta ver hecho realidad ese deseo, pero su exigencia supuso una apertura hacia la modernidad que está forjando la Europa Moderna e ilustrada. Mayans lo ve con nitidez y lo expresa con claridad: el Derecho Natural es necesario para la formación de los hombres, de los juristas, de los políticos. Pero también es imprescindible para desarrollar la sociedad interna y externamente, esto es, consolidar los estados conviviendo en armonía con otras naciones.

En este primer epígrafe se ha expuesto un esquema en el que se señalan los hitos más importantes del desarrollo del Derecho Natural en la España del siglo XVIII: desde su casi inexistencia hasta su desaparición. Mayans fue el centro donde gravitó el desarrollo del Derecho Natural en España en los dos períodos intermedios que posibilitaron el cuarto. Es la figura más importante del iusnaturalismo español ilustrado, gracias a él se comenzó a plantear abiertamente, poco antes de la mitad del siglo, la necesidad de estudiar y enseñar el Derecho Natural. Esta exigencia fue germinando, en primer lugar, gracias a la constancia y el esfuerzo de Mayans, que se vio secundado por otros ilustrados como Pablo de Olavide, Vicente Blasco, Manuel Villafañe, Joaquín Marín y Mendoza, Melchor Gaspar Jovellanos, etc.

Doblado el primer tercio del siglo XVIII los avisos de Mayans obtuvieron los primeros frutos. Él mismo comenzó una fase en su vida de información –completando la que ya tenía-, lectura, adquisición de libros, contactos con otros autores, en definitiva, una siembra de las ideas y los contenidos del Derecho Natural. En su correspondencia editada se nota que ve cómo suscitó en sus alumnos, discípulos, allegados y ocasionales corresponsales, la cuestión del Derecho Natural. No pierde ocasión para manifestar sus puntos de vista, aclarar aspectos oscuros o dudosos y recomendar lecturas, también desaconsejar otras. Sus contemporáneos lo consideraron un maestro, un hombre muy bien informado sobre esta materia.

El proyecto reformador de Mayans estaba de acuerdo con los esfuerzos de los ministros de la Corona, el trabajo de algunos intelectuales, el ambiente creado en esta época para renovar España. Mayans logró ver realizado su ideal de insaturar el Derecho Natural en tres fases, van a permitir que esta

materia adquiriera relevancia desde el punto de vista cultural, político y académico: los planes de estudios de 1767 y 1769, y la creación de los Reales Estudios de San Isidro en Madrid en 1770.

Mayans tuvo la oportunidad de plasmar sus inquietudes e ideas sobre el Derecho Natural en el diseño del Plan de Estudios para las Universidades Españolas en 1767; su idea de Derecho Natural es muy clara. Lo único que echa en falta es la existencia de un manual sistemático escrito por un español que sirva para la enseñanza de esta materia. Recomendó de una forma provisional, la obra de J.G. Heineccio, siempre advirtiéndole que necesitaba unas correcciones. Como se puede ver Mayans no se cuestiona la necesidad de incluir el Derecho Natural en los planes de estudio, pero sí discutió sobre el contenido apropiado de la materia, cómo enseñarla y qué método es mejor y más válido para su estudio e investigación.

Este fue un primer paso para la instauración del Derecho Natural como asignatura en la Universidad. Pero tratar de conceder todo el mérito de este complejo proceso a un sólo autor sería simplificarlo mucho y faltar a la verdad histórica, es decir, caer en una tergiversación de la historia académica del Derecho Natural. No cabe duda que Mayans fue el más activo defensor de la asignatura, pero eso no quiere decir, en modo alguno, que su reconocimiento académico dependiera de él. Ni tampoco que el desarrollo posterior fuera deudor exclusivamente de sus ideas, aunque en gran parte sí del impulso y del magisterio iniciales, porque una vez que toma carta de naturaleza la asignatura, comienza una singladura cuyos frutos más importantes tuvieron una relación directa con los centros docentes y sus profesores. Por eso en este epígrafe se introducirán otros autores que aportaron su concurso, ideas y esfuerzos para que esta asignatura tuviera su lugar propio en la formación de los juristas españoles.

El segundo correspondió a un político, a un hombre de la Administración: Pablo de Olavide, intendente de Sierra Morena, que elaboró en 1769 un Plan de Estudios para la Universidad de Sevilla. En él expuso sus ideas sobre la Universidad y su misión. Se pueden resumir en que debe ser un centro de educación elitista, dirigido a formar a unos pocos hombres que sirvan al Estado. Dentro de este sentido pragmático no olvida, en el caso concreto de los estudios de Derecho, que la Jurisprudencia tiene la misión de “buscar la razón moral de las cosas para la distribución de la Justicia”.

Con esta afirmación Olavide intentó exponer la necesidad de tener una filosofía jurídica para poner freno a la decadencia de nuestra jurisprudencia y los estudios de Derecho. Afirmó que constituye el nexo de unión entre los principios y las consecuencias que subyacen en el fondo de los conocimientos

de una ciencia, por tanto, el Derecho Natural podía ofrecer los fundamentos sólidos sobre los que construir una ciencia jurídica que tenga como característica fundamental los principios ilustrados de utilidad y validez. Olavide en su escrito mostró el grado de ignorancia o desconocimiento existente en España de los autores modernos, y atribuyó una función propedéutica al Derecho Natural.

No se puede decir que la propuesta de Olavide sea un manifiesto en pro del Derecho Natural racionalista, pero tampoco tiene mucho que ver con la doctrina de la denominada Escuela de Salamanca. Se percibe que hay algo novedoso, pero no termina de ofrecer una verdadera innovación, quizá porque Olavide no era un intelectual, sino un hábil político.

La pregunta que habría que hacerse es la siguiente: ¿por qué este gran interés por una nueva disciplina? Se podrían citar, sin ser exhaustivo, las siguientes razones por las que el Derecho Natural adquirió sentido como disciplina académica, y se luchó por introducirlo en España: Ofrecer unos principios filosóficos a los futuros juristas, ya se dediquen al foro, sean funcionarios, o enseñen en la Universidad; buscar los fundamentos teóricos del derecho nacional que cada Estado había instaurado o estaba en el proceso de instauración; ser uno de los elementos, junto con otros, para justificar la existencia y el ejercicio del poder de los reyes; propagar una nueva forma de entender las relaciones humanas en la sociedad y, por tanto, en la construcción de los Estados modernos; establecer un orden jurídico supranacional de obligado cumplimiento para los estados soberanos para que vivan en paz y cooperación; servir de guía a la razón para establecer preceptos conforme a la ley divina. Como se ve la disciplina nace muy ligada a la política y a los principios que la animan, así como a las creencias religiosas. Pero si bien estas razones son ciertas, pienso que hay otras más profundas que llevaron a los autores a ocuparse del Derecho Natural.

La modernidad jurídica se propuso construir un nuevo orden jurídico que sustituyera a la vez al Derecho Romano y al viejo Derecho Natural desarrollado por filósofos y teólogos. Tal construcción tenía que buscar un principio, unas bases en las que comenzar su desarrollo, y una justificación. El fundamento inicial exigió la elaboración de una nueva teoría sistemática sobre el Derecho Natural que diera razón y sustituyera tanto a las tesis iusnaturalistas, como a la jurisprudencia romanista. La filosofía anterior había mantenido que la política derivaba de una cierta concepción del hombre que suponía un orden moral objetivo, una ley natural previa a cualquier contrato social o ley positiva, por tanto la organización político-social se basaba en la naturaleza humana. Los autores modernos rechazaron y combatieron estas ideas y, en su lugar, desarrollaron una concepción individualista del hombre

y una moral subjetiva. La escuela moderna de Derecho Natural no realizó una crítica completa del iusnaturalismo anterior, porque no lo consideró nunca Derecho Natural, ya que el Derecho Natural fue obra de teólogos y de filósofos de la moral, pero no juristas; quizá también influyó que no tuvieron facilidad para leer los textos, esto puede explicar la poca atención que dedicaron en sus historias y trabajos a los autores anteriores. Y en otras ocasiones se dedicaron a insultarlos, descalificarlos, relegándolos al olvido. A la vez, construyeron un nuevo sistema jurídico basado en la proclamación, más o menos difusa, de un hombre, o mejor dicho, un individuo aislado, libre e independiente, que construye para sí mismo y para otros, una sociedad con el único fin de defender la libertad que ya poseía, esa sociedad llamada en el siglo XVIII, *societas assecutoria*, que tenía como fin garantizar y, en su caso, restaurar los derechos naturales que los mismos individuos se habían reconocido.

Ante la mirada de Gregorio Mayans aparecía esta situación: una ciencia del Derecho Natural que rechazaba todo lo que tuviera relación con la tradición aristotélica, escolástica y romanista. Una nueva ciencia que suprimió los primeros principios de la razón práctica —*prima principia practicae rationis*— que son justos y deben ser obedecidos porque provienen de Dios. Los autores modernos defendieron una antropología centrada en el individuo libre, independiente e igual, idea que tiñó de color todos los razonamientos políticos, jurídicos, éticos y religiosos. Mayans se encontró con un iusnaturalismo de carácter confesional protestante y, al mismo tiempo, con una tradición católica que rechazó este iusnaturalismo, porque socavaba, por otra parte, los principios de la religión, su visión del mundo, de la historia, la sociedad y, en definitiva, del hombre.

Por esta razón, Mayans no dudó en proclamar la necesidad del estudio y de la enseñanza de un Derecho Natural basado en los principios de la tradición filosófica anterior, y consiguió una información muy extensa y de primera mano de las nuevas tendencias iusnaturalistas que estaban desarrollándose en Europa. El Derecho Natural de una forma u otra estuvo presente en su mente desde muy pronto, lo que no encontró fue el tiempo necesario, el remanso de paz imprescindible, para poder terminar un tratado sistemático para el estudio del Derecho Natural, como habían hecho otros autores europeos que él conoció. No obstante se puede reconstruir de forma aproximada sus ideas más importantes sobre el Derecho Natural.

La actitud de Mayans ante el Derecho Natural queda resumida en su frase escrita a mediados de siglo: “El Derecho Natural no puede dejar de enseñarse”. Sin embargo, para reconstruir su idea de Derecho Natural hay que recurrir, fundamentalmente, a dos trabajos: *La Oración a la Divina*

Sabiduría del Caballero Lorenzo Boturini y la Filosofía Christiana. Apuntamientos para ella. Además, como se ha dicho, disponemos de las noticias sueltas que aparecen en su copiosa correspondencia y, finalmente, de la propuesta que realizó para la reforma de las enseñanzas universitarias. Estos testimonios servirán, en el siguiente epígrafe, de base para exponer cuál fue su noción de Derecho Natural.

Mayans se interesó pronto desde 1739 por el Derecho Natural manifestando a quien pudiera entenderlo la necesidad de estudiar esta disciplina. Un año más tarde en otra misiva a J. Nebot muestra su extenso y profundo conocimiento de los autores europeos más importantes de la época. Durante toda su vida llegó a conocer y a poseer, a pesar de la censura de la Inquisición, las obras de los autores modernos más importantes, unas veces los recomendó con prevención, y otras desaconsejó su lectura porque los consideraba perniciosos y erróneos en sus tesis. Por esta razón, fue considerado por sus contemporáneos como una autoridad en el Derecho Natural. Este prestigio le permitió aceptar el encargo de expurgar el libro de J.G. Heineccio, *Derecho Natural y de Gentes*.

3. CONTENIDO DEL DERECHO NATURAL EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII

El Derecho Natural como disciplina y ciencia en la España del siglo XVIII se adscribió a una tendencia que podríamos llamar teonómica o aristotélico tomista. La materia siguió fielmente las directrices y los límites marcados por la doctrina católica y los límites que imponía la revelación. No en vano España fue país católico en todas y cada una de sus manifestaciones. Por esta razón, los autores iusnaturalistas no se apartarán de la ortodoxia religiosa. Este planteamiento puede parecer que condicionó decisivamente el desarrollo del Derecho Natural en España, esto de alguna forma es cierto aunque el contenido, el conjunto de teorías, problemas y organización sistemática de los mismos, no fue muy diferente a los de otros países de su entorno cultural.

Los datos externos e históricos sirven para mostrar que los autores españoles tenían noticias y conocían de primera mano las teorías de los autores iusnaturalistas europeos modernos. La lectura de las fuentes en la mayoría de los casos provocó, de una parte, una actitud crítica que se concretó en el rechazo de los postulados básicos de los autores racionalistas; de otra, se intentó esbozar un concepto de Derecho Natural que fuera al mismo tiempo superador del planteamiento de la modernidad y del rancio escolasticismo.

Como se puede ver en la *Filosofía Christiana* de Mayans –uno de los textos más importantes de la época sobre el Derecho Natural- la estructura de la obra es la misma que la de otros tratados importantes de Derecho Natural en la Edad Moderna, muestra evidente de que se pretendió en todo momento dialogar con la modernidad. Por otra parte, cuando en 1770 se instauró oficialmente la enseñanza del “Derecho Natural y de Gentes” en España, el Real Decreto de Carlos III asignaba a esta asignatura el cometido de explicar la “unión necesaria de la Religión, de la Moral, y de la Política”.

Los autores españoles conocieron con mayor o menor profundidad la tradición moderna, también tienen noticias directas de un conjunto de autores pertenecientes a la ilustración católica, que desarrollaron sus ideas y publicaron tratados de Derecho Natural con una intención parecida a la *Filosofía Christiana*: criticar y, en su caso, dialogar con la modernidad desde los principios teológicos del catolicismo.

De este modo, Mayans en su texto *Filosofía Christiana* realizó una doble crítica, de un lado, a la filosofía moral o ética –como la denominaban algunos-, y de otro, a la noción y forma de conocimiento del Derecho Natural. Ambas críticas tuvieron un punto en común: la antropología trascendental que intentaba imponerse a la filosofía inmanente dominante en la época de la Ilustración.

La posición de Mayans sobre el contenido de la moral, base del desarrollo del Derecho Natural, chocaba con el espíritu dominante de la época. Estamos ante un intento de situar a la moral en un plano trascendente y objetivo, que se oponía y criticaba las propuestas ilustradas que pretendieron reducir la moral a subjetividad y adaptarla a las circunstancias de cada hombre: un recetario a la medida de cada individuo. Por el contrario, el fin de la filosofía y de la moral era ser un camino para llegar a Dios, suma bondad, sumo bien, fin del hombre, para lo cual necesitaba diseñar un camino que se ajustara al carácter teleológico de la naturaleza humana, ese camino comenzaba con unos preceptos éticos que sirvieran de base para actuar privada y públicamente. Esta actitud no puede llevar a calificar a Mayans como enemigo de la Ilustración, puesto que el erudito valenciano confió en la razón para llegar a comprender las ciencias, el mundo, las artes y todo el saber humano. Asimismo, Mayans admitió el avance científico y tomó de él lo que le parecía útil, y estaba de acuerdo con las verdades reveladas y la religión católica que el hombre llega a conocer mediante la razón.

Expuestas la génesis de la noción de Derecho Natural en Mayans, tomando como texto básico su tratado inconcluso *Filosofía Christiana*, con-

viene detenerse en las ideas iusnaturalistas del autor, el rechazo a la modernidad jurídica y en el esbozo una noción de Derecho Natural, que para desgracia de la Ilustración española quedó inconclusa.

Mayans fue un hombre erudito, preocupado por actualizar sus conocimientos y seguir cualquier nueva corriente de pensamiento que surgiera en Europa. El Derecho Natural no fue una excepción. Estudió y conoció a los principales tratadistas, aquellos que marcaron, o estaban marcando un camino a seguir, así como a sus seguidores y comentaristas. No permaneció al margen de esta tendencia, o moda entre juristas, políticos, filósofos, etc. europeos. Su actitud ante las teorías iusnaturalistas modernas se resume en el rechazo absoluto de sus postulados esenciales, porque consideraba que sus doctrinas eran contrarias a la religión, esto es, impías, y sus tesis inútiles para justificar y conocer el Derecho Natural, explicar el origen de la sociedad y fundamentar sus instituciones jurídicas. Uno de los textos más elocuentes en este sentido es el siguiente: “Grocio, Seldeno i Pufendorf a quienes los modernos veneran como maestros del Derecho de Gentes, erraron en no establecer el Derecho Natural en las leyes de la Divina Providencia”. Esta breve referencia da la pista de la idea de Derecho Natural que tenía Mayans, y se completa con otro fragmento: “La voluntad de Dios es el mismo Dios, esta voluntad, manifestada en los entendimientos de los hombres, es el derecho natural i derecho de gentes; explicada por los Pontífices, es el Derecho Canónico; intrepreada por los Jurisconsultos, es Derecho Civil. Todo lo que no sea conformarse con la voluntad Divina, ni es ni puede ser Derecho. Un grandíssimo volumen no bastaría para explicar esto. Pero lo más principal se verá en mi *Razonatoria*. En Derecho Natural se puede considerar en quanto manda, en quanto prohíbe; en quanto permite. Al Derecho Natural en quanto permite se puede quitar lo que permite. Esto es lo que no supieron los intérpretes de la *Instituta*; ésta es la Jurisprudencia Natural de mi *Razonatoria*, i por eso digo que contendrá todos los principios i reglas de todos los géneros de lugar, aunque a los ignorantes parece imposible porque no averiguan los orígenes de las cosas”.

Así pues, se puede decir que la noción de Derecho Natural en Mayans es la siguiente: se trata de un ordenamiento jurídico suprapositivo que es descubierto por el hombre gracias a su inteligencia, pero tiene que fundamentar sus leyes y realizaciones finalmente en lo que Dios ordena y manda. Su postura se puede situar dentro del iusnaturalismo teonómico. Desde este prepuesto crítica a los autores modernos que usaron la expresión *ius naturale*, pero que la vaciaron de contenido, e incluso tergiversaron el sentido de los textos jurídicos romanos.

Esta actitud de rechazo a cualquier planteamiento iusnaturalista ‘contaminado’ de modernidad o, dicho con otras palabras, no estrictamente ajustado a la filosofía cristiana que lo fundamenta en Dios, la mantiene incluso contra autores españoles. Por ejemplo, criticó la obra de J.I. de Torres Flórez, quien en 1767 compuso un tratado sistemático –todavía inédito– titulado *De Jure Naturale et Gentium positiones explicatae. Ad usum nobilis juventutis Hispaniae*. Mayans acusó al autor de ser materialista, es decir, espinocista, ignorante de los principios básicos.

Después de estudiar las críticas de otros autores, su interés por el Derecho Natural y el rechazo de la doctrina iusnaturalista moderna, habría que preguntarse ¿cómo desarrolló la idea de Derecho Natural en sus escritos? De los datos se puede deducir que Mayans propuso un concepto de Derecho Natural cuyas proposiciones están dentro de los límites de la revelación cristiana. Afirmación que justificó en sus cartas, discursos y, sobre todo, en el tratado *Filosofía Christiana*.

Desde 1740 afirmó que el Derecho Natural era la participación mediante el entendimiento del hombre en la ley eterna creada por Dios, y este Derecho estuvo vigente entre los hombres desde antes que hubiese leyes escritas humanas a las que sirve de fundamento. El Derecho Natural ordena tanto las acciones humanas, como las relaciones sociales, políticas e internacionales. Los ordenamientos jurídicos que mejor reflejan la estrecha relación entre el Derecho Natural y el positivo son el Derecho Romano y el Derecho Canónico. Esta preexistencia tiene su fundamento en su nota más característica: la inmutabilidad, pues tiene a Dios por autor y su voluntad no se puede mudar como la de los hombres, que está sometida a una variación temporal y circunstancial.

El concepto de ley natural cuyo fundamento es Dios aparece en distintos trabajos de Mayans. Así en una intervención pública de 1747 –coetánea a la *Filosofía Christiana*–, afirmó que “la ley Natural es uno de los manantiales perennes e inagotables de la verdadera Sabiduría”, cuyo conocimiento se alcanza a través de la razón natural del hombre. Una definición más precisa de la ley natural se encuentra en una obra suya titulada *Ideas de un diccionario universal ejecutada en la Jurisprudencia*, en la que afirmó que “el derecho natural es el que Dios infundió a todos los hombres, el qual se halla explicado en los diez divinos Mandamientos”. Explicada la razón de ser del Derecho Natural: guiar a la razón humana según los preceptos de la ley de Dios, Mayans le atribuyó una doble función práctica. De un lado, ser el garante de la integridad territorial de un estado frente a la agresión de otro, y, de otro, establecer al mismo tiempo un orden jurídico supranacional de obligado cumplimiento que ordene las relaciones entre los estados soberanos

del mundo, para que vivan en paz y mutua cooperación. De este modo, el Derecho Natural se constituyó en el límite de los derechos patrios e internacional, esto es, un marco en el que el Derecho encontró su justificación, fundamento y adecuado desarrollo.

Mayans dispuso de una información muy completa sobre el Derecho Natural y los autores que lo cultivan. Se sintió capaz de abordar sistemáticamente el tratamiento de la materia. En este momento, Mayans publicó su aportación más importante sobre el Derecho Natural en la *Oratio ad Divinam Sapientiam Academiae Valentiae Patronam*. La lectura del Caballero Boturini intentaba aplicar los principios del Derecho Natural de J.B. Vico a las costumbres de los indios de América del Sur y a las leyes que se deberían hacer para ellos. En este trabajo propone la existencia de un derecho universal, invariable, de obligado cumplimiento para todos, escrito en el corazón humano, tal como proponía San Pablo, y que no necesita ser recogido en los textos legales para tener fuerza obligatoria y validez. Un programa iusnaturalista que se oponía a la modernidad jurídica, porque fundamentaba la existencia del Derecho Natural y, por ende, de todo el derecho positivo, en el modo de ser o naturaleza del hombre, y no en la condición racional, en su libertad e igualdad, presupuestos básicos del iusnaturalismo moderno.

Esta ley que obliga inexorablemente al hombre no puede ser más que obra divina y es conocida por el hombre mediante la razón. Dios impuso esta ley al hombre para que éste pudiera vivir en sociedad con otros semejantes de forma pacífica y provechosa para él mismo y con los demás. Para alcanzar este fin es necesario no olvidar las virtudes éticas: prudencia, templanza, justicia y fortaleza. Practicando estas virtudes, el hombre vive y desarrolla su existencia de la forma más adecuada a su modo de ser y, además, alcanza la felicidad.

Pero las virtudes por sí no bastan, es necesario conocer la ley divina; este conocimiento en el hombre se llama ley natural, de la que se deriva, encuentra su fundamento todo derecho y se justifican las obligaciones que son necesarias para el establecimiento de “las justas sociedades”. Mayans estableció el carácter teleológico del modo de ser del hombre, esto es, un ser que por su naturaleza tiene que vivir en sociedad. No se plantea el paso de una situación originaria a la sociedad mediante un elemento interpuesto, o una construcción ficticia como puede ser el estado de naturaleza, que tanta fortuna tuvo entre los autores modernos. Para Mayans, dentro de la tradición aristotélica, es natural que el hombre viva en común, en sociedad, con otros hombres. De este modo, se opuso a uno de los puntos nucleares de la concepción de lo social y de la sociabilidad defendida por la escuela moderna de Derecho Natural.

Los autores iusnaturalistas modernos mantuvieron que se vive en sociedad no por exigencia del modo de ser hombre del hombre, sino por decisión libre y voluntaria de una subjetividad racional que ha dejado de ser naturaleza, porque ésta es menospreciada. Lo racional supera lo natural, que ahora es visto como aquello que tiene principio en otro, por tanto, perteneciente al ámbito de lo condicionado y dominable. Lo propio del hombre es dejar de ser naturaleza, pues se siente más que ella y lo hace fundando desde su decisión autónoma lo social, que interpreta como un contrato. La sociedad no se constituye por naturaleza o determinación ontológica, sino por acuerdo de voluntades libres que deciden formalizar contractualmente tal determinación abandonando toda otra que no sea la racional. Por decisión libre de cada uno de los miembros autosuficientes se crea la sociedad y, por ende, el Estado, cediendo cada hombre a éste toda su libertad, como pretendía Hobbes y el Estado absolutista, o parte de ella, que es la tesis de Locke y del Estado liberal. En ambos casos, el fundamento es el mismo: la libre voluntad individual. La sociedad se transforma en Estado, y éste resulta fundado desde la ficción del pensamiento subjetivo y justificado racionalmente. Lo público recibe sentido desde lo privado. La sociedad política se legitimó mediante un artificio intelectual: el hombre es un ser asocial, pero societario, que otorga su consentimiento voluntario y deliberado para construir con elementos yuxtapuestos y antagónicos, una realidad que se llama estado, regido por un poder compuesto por la cesión de todos hacia uno o un grupo realizada mediante otro acuerdo ficticio entre los individuos que es el contrato social, del cual nadie conoce el origen, ni tampoco los términos del mismo. Ambos artificios permiten a los hombres vivir en sociedad, o mejor dicho, construir un ámbito material para desarrollar la vida en relativa paz.

Esta teoría tiene diversas formulaciones. El moderno organismo social es fundamentado desde diversas perspectivas que tienen en la base el mismo principio fundante: la justificación del origen de la sociedad y la pertenencia del hombre a ella. Por eso E. Cassirer afirmó que “Hobbes procede al principio, aislando rigurosamente; así prepara las voluntades individuales para poder emplearlas como unidades de cálculo, puramente abstractas, sin ninguna cualidad especial. Cada una de ellas quiere lo mismo, cada una de ellas se quiere a sí misma”. Estas líneas señalan el aislamiento individualista sobre el que se construye lo social. El individuo sólo se quiere a sí mismo y no se reconoce en la sociedad sino que decide entrar en ella, a formar parte de ella, aportando su concurso, esto es, construyéndola. “Dominación y sometimiento, he aquí las dos únicas fuerzas que transforman, lo que por su naturaleza se halla separado políticamente, en un cuerpo único y mantienen a su existencia”.

De esta forma la tesis contractualista se convierte en una de esas cuestiones perennes y recurrentes en el pensamiento político. Por otro lado, la crítica de Mayans no se dirigió tanto a la tesis pactista, como a sus consecuencias: la eliminación de Dios y cualquier creencia religiosa como origen y fundamento del Derecho y de la sociedad. De otra parte, esta idea fue también criticada posteriormente por su discípulo Joaquín Marín y Mendoza, quien señaló entre los errores más importantes del iusnaturalismo moderno dos. Primero, el desprecio de la autoridad, en especial de la Teología y, por consiguiente, el exceso de confianza en la razón. Esta confianza ilimitada en la razón llevará a los autores modernos a construir un Derecho Natural que considere a la razón como juez supremo e infalible de todas las acciones y los pensamientos humanos. Segundo, la proclamación de un subjetivismo contractualista que se manifiesta tanto en el ámbito privado, como en la constitución de instituciones jurídicas. Además este planteamiento sirvió para enjuiciar, de un lado, las formas o instituciones jurídicas ya existentes, de otro, las ideas fundamentales de las teorías iusnaturalistas teonómicas. La crítica de Marín va dirigida contra el punto de partida de las tesis de los iusnaturalistas modernos: no consideran el perfil trascendente del hombre y la acción providente de Dios, de este modo las instituciones tanto las jurídicas como las divinas –de ley divina positiva– se ven sólo como artefactos humanos fruto del pactismo subjetivista o una construcción racional.

Hecha la crítica, Mayans expuso cuáles son las obligaciones del hombre: las que se refieren a las relaciones con Dios, con la familia, con la sociedad en la que vive y con la comunidad internacional, y para concluir, criticó la pretensión de los autores modernos y afirmó: “a esto se reduce el verdadero derecho natural, que por ser propio de los hombres se llama de Gentes, cuyo estudio es una utilísima meditación de la Divina Providencia, suprema legisladora, contra el gravísimo error de Hugon Grocio, que se atrevió a escribir, que, aunque no hubiera Dios, avría algún Derecho Natural, como si pudiera aver algo sin Dios, o efecto sin causa. En semejante error incurrieron Thomas Hobbes, i Benito Espinoza, no queriendo conocer esta lei superior, antecedente a toda costumbre, i pacto, suponiendo una Razon sin dirección, que es lo mismo que decir una Razón irracional”.

En el texto rechazó la tesis central de Grocio: la inexistencia de la providencia divina para explicar el Derecho Natural. Frente al ‘ateísmo’ de Grocio, Mayans afirmó que el Derecho Natural sólo se explica si se fundamenta en la Providencia Divina, esto es, si tiene a Dios por autor, pues de Él le viene todo el vigor, toda su fuerza normativa, la perennidad y la inmutabilidad, características fundamentales del Derecho Natural.

En el capítulo III de la *Filosofía Christiana* titulado “De la lei natural” se encuentra el tratamiento más amplio y sistemático de Mayans sobre el Derecho Natural. En él expuso sus ideas fundamentales sobre el principio, la autoría, la promulgación, el objeto de la ley natural y los requisitos que, desde su punto de vista, se deben exigir a toda idea sobre el Derecho Natural, que se resumen en: cognoscibilidad, veracidad, evidencia, adecuación y unicidad. A la vez, llevó a cabo una amplia crítica a las teorías iusnaturalistas anteriores y contemporáneos, por el cedazo de su razón pasan todos los autores desde Grocio a Thomasius.

Mayans propuso un principio evidente y general de conocimiento para la ley natural, ya que su existencia era evidente y, por tanto, no necesitaba justificación alguna. Procedía coherentemente, porque la polémica iusnaturalista se situaba en el plano del conocimiento, no de la existencia de la ley natural, y pretendió sentar unos presupuestos generales ampliamente aceptados por todos sobre los que se tendrían que fundamentar el Derecho Natural.

No obstante a lo largo del texto se encuentran afirmaciones sobre qué es el Derecho Natural, cuál es su origen y en qué se fundamenta. Así, para distinguirlo de la política, de la economía y la filosofía moral, afirmó que el Derecho Natural se ocupa del bien en cuanto justo, honesto y decoroso, y para tener una correcta idea de Derecho Natural éste debe cumplir cinco requisitos: explicativo, verdadero, evidente, único y adecuado. Criticó a los autores modernos porque sus propuestas no cumplen estas características. En su escrito se detuvo en refutar con cierto detalle a Pufendorf, y al hilo de su crítica expone las ideas fundamentales sobre qué es para él Derecho Natural: la posición de Mayans es la siguiente. Parte de los datos que ofrece la revelación y que la razón alcanza a entender, de ahí que admita la afirmación de S. Pablo, recogida en otros escritos, que el Derecho Natural está escrito en el corazón de los hombres.

De este principio deduce que los hombres no son causa de sí mismos, sino que la causa es externa a ellos. El causante tiene que ser más perfecto que el causado o efecto, y éste depende de aquél. El hombre ha sido creado por Dios, por tanto su acción debe conformarse con la voluntad de Dios. Esta proposición de Mayans enmarca todas las acciones del hombre que deben dirigirse hacia el fin, esto es, de un lado a Dios, de otro, a la consecución de la perfección individual que tiene razón de medio. La conclusión a la que llega es la siguiente: “El que es autor del derecho natural deve tener tal poder que pueda escribir en el corazón tales principios. Dios tiene tal poder, luego sólo Dios es el autor del Derecho Natural”. Por tanto, el autor único del Derecho Natural es Dios.

Expuesto el origen y necesidad del Derecho, pasa a estudiar otros aspectos importantes como son la promulgación, el conocimiento y estudio del mismo mediante la razón. La positivización del Derecho Natural, o dicho de otra forma, la adecuación del Derecho positivo al Derecho Natural, tiene como consecuencia inmediata la creación de obligaciones hacia los seres sobrenaturales, animados e inanimados.

Concluye su exposición, criticadas todas las tesis anteriores, que el principio explicativo del Derecho Natural desde el que se pueden deducir todas las demás verdades es que somos criaturas creadas por Dios, dependientes de Él y, por tanto, nos vemos obligados en virtud de esta ligazón, a satisfacer su voluntad y el fin que se propuso al crearnos. De ahí que la proposición de la que pueden deducirse todas las demás es: "Haz todas aquellas cosas que conviene al fin de Dios en la creación del hombre, i omite lo contrario". Hasta aquí las ideas fundamentales que expone Mayans en su obra.

A tenor de las afirmaciones anteriores, Mayans se puede situar en la tendencia iusnaturalista que propone como autor y fundamento suprapositivo último del Derecho Natural a Dios. Esto es, admite que Dios es el autor de las leyes y los hombres sólo participan de la ley creada por Dios mediante el conocimiento racional. Esta tesis es la conclusión más clara que se deduce de los escritos conocidos de Mayans.

La pregunta que se plantea es: ¿por qué optó Mayans por esta corriente, cuando en el entorno intelectual europeo que él conocía de primera mano y con el que tuvo abundante correspondencia, se estaba desarrollando otra forma de entender el Derecho Natural?

La respuesta puede ser la siguiente: precisamente porque conocía los escritos de los iusnaturalistas modernos y sus consecuencias, optó por una reposición de los principios fundamentales del Derecho Natural teonómico. Pero surge otra duda ¿por qué no usó a los autores de la Escuela de Salamanca, que conocía, ya que recomienda su lectura en las cartas, los citó como autoridades en sus escritos y dictámenes jurídicos, para explicar el Derecho Natural o, al menos, apoyarse en ellos?

Contestar de forma satisfactoria a esta cuestión es un poco más complicado. Para él, el Derecho Natural es un objeto de estudio estrictamente jurídico, esto es, una ciencia que debe ser construida por juristas. En esto Mayans entronca con una tradición de pensamiento jurídico ilustrado, que hunde sus raíces de la Edad Media, y que se concreta en el uso de la razón para interpretar los textos jurídicos y la exclusión de la teología —no de Dios— como método adecuado para estudiar el Derecho. Dicho con otras palabras, la teología no era un instrumento válido, ni tampoco necesario, para estudiar, entender, investigar y aplicar el Derecho. Además los juristas

medievales no hablan de Derecho Natural más que como una cuestión que aparece en la jurisprudencia, pero no como el fundamento del derecho positivo. Como hipótesis se puede decir que Mayans está influido por el planteamiento de los juristas —que no teólogos— medievales, que buscaban construir un sistema jurídico al margen o, mejor dicho, no dependiente de la teología. Por esta razón quizá Mayans no utilizó las obras de los teólogos españoles de la Escuela de Salamanca, porque quería desarrollar un Derecho Natural, fundamentado en Dios, pero sin que fuera una parte de la teología, algo que había criticado la escuela moderna a los medievales.

Por otra parte, se ve con claridad que los principios sobre los que se asienta el Derecho Natural racionalista —razón, naturaleza humana individual, igual, libre, contrato o pacto, derechos naturales, etc.—, no sirven para desarrollar toda una teoría del Derecho Natural, porque no son evidentes, y de ellos no se deducen todas las verdades. Se imponía buscar otro principio, y éste se resume en la observancia de los primeros principios del obrar práctico que constituyen una manifestación de Dios a los hombres. Por esta razón, de un lado, comienza haciendo filosofía moral, como fundamento al Derecho Natural y, por otro, prescinde de las tesis iusnaturalistas modernas que obviaban cualquier dato teológico que sirviera para justificar el Derecho Natural, especialmente en el siglo XVIII.

Como se ha visto, las ideas sobre el Derecho Natural de Mayans las maduró fundamentalmente en una década, desde 1739 hasta 1750. En estos años Mayans tuvo la oportunidad de conocer de primera mano los textos más importantes del pensamiento jurídico europeo, de estudiar con profundidad las nuevas tendencias iusnaturalistas que se estaban desarrollando en nuestro entorno cultural. Una vez que tiene la oportunidad de diseñar el Plan de Estudios para las Universidades Españolas en 1767, su idea de Derecho Natural es muy clara: Dios gobierna los actos y los movimientos del hombre mediante la ley eterna. El hombre conoce esta ley por su manifestación en las cosas creadas y por la participación en ella. Esta ley se denomina eterna porque está en Dios y natural porque participa de ella la criatura. Su consecuencia inmediata es la derivación de toda ley de la ley eterna incluida la ley humana que debe conformarse a ella.

Otra idea básica es la noción de participación del hombre, ser racional, en la ley eterna. El hombre participa de ella con la razón que la conoce, de ahí que Mayans ponga el énfasis en los principios del conocimiento de la ley natural. El Derecho Natural no es un producto, ni tiene como única causa la razón humana, ni ésta es el fundamento —en contra de lo que pensaban los iusnaturalistas modernos—, la razón sirve sólo para conocerla y para deducir sus consecuencias, como por ejemplo la obligatoriedad. Por tanto, Mayans pudo pro-

poner que el principio del Derecho Natural es Dios, y la fuerza obligatoria de sus preceptos procede de Él. Asimismo, afirmó, frente a sus contemporáneos, que la ley natural comprende las conclusiones de la razón práctica derivadas del conocimiento del modo de ser del hombre. Por tanto, niega que se llegue al conocimiento de la ley natural, en contra de los autores racionalistas modernos, mediante la deducción lógica racional, que Mayans no podía admitir.

Su rechazo a la modernidad jurídica sigue también otra vía: la filosofía moderna pretendió ser sistemática —recordemos el interés de Pufendorf por presentar su obra como un sistema frente al casuismo de la jurisprudencia romana— y, por tanto, cerrada, acaba. Los tratadistas modernos de Derecho Natural confundieron la filosofía con un saber absoluto encerrable en un texto. Ellos lo habían dicho todo y tras ellos sólo cabía repetirlos. Esta actitud no es una elucubración en el vacío. La multitud de textos, más o menos breves, aparecidos en el siglo XVIII sobre el Derecho Natural se limitan a glosar, repetir, defender y comentar la obra de los grandes autores. Las disertaciones académicas no eran otra cosa que la exposición de una parte de la obra de ellos. Basta leerse cualquiera de los muchos repertorios bibliográficos de la época para darse cuenta de que esto no es una invención. Mayans criticó la filosofía moderna porque parece no tener en cuenta la situación histórica, la herencia intelectual recibida, o mejor dicho, porque los pensadores modernos hicieron una selección intencionada del pensamiento anterior a ellos tomando del conjunto lo que se les ajustaba a sus creencias, visión del mundo y pensamiento filosófico. Mayans no aceptó las historias fabulosas, las leyendas, etc. como la historia real, tampoco podía aceptar una filosofía que se decía original, sistemática y cerrada, y que despreciaba, insultaba, ignoraba y descalificaba la tradición anterior. Por eso su crítica al iusnaturalismo moderno se centra en la antropología, y lanza una nueva propuesta: recuperar el hombre como ser que vive con otros y que se orienta hacia la trascendencia de la que viene, por la que existe y en la que tiene su fin. El Derecho Natural en este contexto no es más que aquello que la razón alcanza a entender para conseguir ese fin de la persona en la sociedad que pretende construir una comunidad humana recta y justa.

Los breves esbozos que ofreció sobre el Derecho Natural no trataron, como en otros autores, de cerrar el tema, de clausurar el saber, más bien pretendió continuar la investigación, abrir nuevos caminos, como son el conocimiento del Derecho Natural, su influencia en la sociedad y en la vida de los hombres. Mayans propuso una reflexión y una revisión abiertas sobre el gran problema del Derecho Natural como fundamento del derecho positivo. Y esto explica en cierta manera por qué no acudió a los autores de la Escuela de Salamanca, porque veía que también el tomismo estaba actuando como

los filósofos modernos: proponiendo un saber sistemático y cerrado basado en la autoridad de un pensador. Algo sucedía con la Escolástica, que incapaz de renovar su planteamiento, de superar el límite que habían puesto los grandes autores, se encontró sumida en una reiteración casi literal de las ideas del pasado basada en la autoridad indiscutible del *magister*.

Mayans tenía que comenzar a desbrozar un camino complicado, largo y lleno de trampas, para poder llegar a formular una propuesta coherente, de altura y que diera razón de las ideas tanto de la filosofía escolástica, como de la filosofía moderna. Era una tarea excesiva y prefirió no llevarla a cabo, quizá por falta de tiempo, quizá porque no tenía fuerzas suficientes, quizá porque intentar arribar a buen puerto suponía llegar a una especie de ruptura con el pasado, enfrentamiento con el presente y la posible incompreensión en el futuro. La razón más plausible es que con toda probabilidad no veía clara la solución al problema. Si hubiera terminado sus capítulos “De la verdad” y “Sobre el hombre” habría logrado una visión del problema hasta entonces desconocida y no imaginada. O quizá la vio y le entró vértigo, pero Mayans no era de esos que se asustaba ante el precipicio. Él, pese a oponerse a la filosofía moderna, no renunció a buscar los posibles puntos comunes de ambas visiones del mundo y de la vida. Este esfuerzo era coherente con el espíritu universal que desde el humanismo dominó a los intelectuales europeos. Mayans en la medida de sus posibilidades —más limitadas de lo que parece a primera vista— participó en este espíritu aperturista carteándose con todos los personajes que consideraba importantes en su época, o con todo aquel que le escribió. Sinceramente y con honestidad intelectual buscó la forma de cohesionar dos mundos tan alejados el uno del otro: el iusnaturalismo tradicional teonómico y el iusnaturalismo racionalista moderno. Su margen de maniobra era estrecho, puesto que admitir que aspectos de la filosofía protestante podrían ser válidos, era peligroso en la España del siglo XVIII. Admitir el uso ‘correcto’ de la razón para alcanzar la verdad era una vía posible, pero tenía que afirmarse la primacía y la autoridad de las Sagradas Escrituras, Santos Padres, teólogos escolásticos e inquisidor o alta dignidad contemporánea. Ante estos problemas se ve incapaz de conciliar tantas tendencias y tantas condiciones previas. Antes de caer en un eclecticismo prefirió no terminar su obra sobre el Derecho Natural. Pero dejó constancia de que algo estaba cambiando, y que ese cambio llevaría a un puerto que excluía la actitud de los rígidos escolasticismos antiguos y modernos, que se dieron entre los iusnaturalistas del siglo XVIII, el destino era muy distinto. Él pudo intuir que se trataba de un nuevo orden jurídico más moderno, más claro y recogido en códigos normativos de uso general en todos los diversos territorios de un estado soberano, y que ante esta nueva

exigencia el Derecho Natural que se estaba desarrollando era incapaz de ofrecer una respuesta acertada y útil, como más tarde se demostró cayendo en un total descrédito y desuso. Mayans se limitó por tanto a señalar los peligros de las principales tesis del iusnaturalismo moderno y a dejarnos con la triste y amarga sensación de que podría haber hecho más.

Mayans no es una excepción. Contemporáneo a él son los autores europeos católicos, ya citados, que inician la crítica metodológica y filosófica del iusnaturalismo racionalista, como I. Schwarz, A. Desing, en Alemania; J.V. Gravina, D. Concina y J.F. Finetti, en Italia. Por otra parte, aún menos conocido, es el intento conciliador entre la religión católica y las teorías de Pufendorf que lleva a cabo J.B. Almici.

Mayans, dentro de este ambiente intelectual, participó de la tendencia ilustrada que trata de reponer las ideas de los juristas de la tradición jurisprudencial o romanística, sobre todo el llamado *mos gallicum* para el estudio y la comprensión del Derecho. Intentó construir un Derecho Natural dentro de la ortodoxia católica, basado en los principios doctrinales que le proporcionaba la revelación desde una antropología teocéntrica que pusiera límite al planteamiento individualista y antropocéntrico desarrollado por la escuela moderna de Derecho Natural.

Al mismo tiempo pensó como un jurista y pretendió reponer los principios del Derecho Natural para fundamentar el derecho positivo, pero tomando como presupuesto básico una filosofía moral objetiva. El pensamiento moderno, como es sabido, había prescindido de toda vinculación con el objetivismo moral.

En resumen, Mayans elaboró una teoría que trata de rescatar las ideas de un iusnaturalismo aristotélico-tomista, pero no intentó crear un sistema cerrado y excluyente, sino una doctrina iusnaturalista abierta a las novedades valiosas que se podían encontrar en los autores modernos. Se adscribió a una filosofía moral constructiva y no regulativa, esto es, la que formula un ideal hacia el cual el hombre debe tender, transformando y desarrollando su naturaleza, en lugar de aquella que pretende sólo la ordenación dentro del ser dado del hombre, limitando y armonizando los efectos sensibles bajo la idea de una ley conocida y deducida por la sola razón. Por tanto, se opuso al significado y contenido que dio el pensamiento jurídico moderno al Derecho Natural. Y pese a lo fragmentario de sus testimonios, es un ejemplo elocuente de una forma peculiar de desarrollar la Ciencia del Derecho Natural en España durante el siglo XVIII.

EL ÚLTIMO OLAVIDE, ¿UN ILUSTRADO O UN REACCIONARIO?

Amable FERNÁNDEZ SANZ
Universidad Complutense de Madrid

El presente estudio trata de demostrar que el pensamiento del último Olavide, cuya manifestación fundamental es su obra *El Evangelio en triunfo*, el mayor éxito editorial a finales del XVIII, no supone una “conversión” o ruptura total con sus ideas religiosas e ilustradas anteriores, ni debe ser incluida por sus planteamientos generales en la tradición reaccionaria, a pesar de que contiene influencias y contenidos plenamente insertados en esta corriente. En realidad, el último Olavide, como le ocurrió a la mayoría de los ilustrados españoles, se vió abocado al intento paradójico, y quizás por ello imposible, de conciliar el Trono y el Altar con su imbuido espíritu ilustrado, que al final sigue pesando en la balanza. Ello explica, pero no justifica, la diversidad de interpretaciones posteriores, fruto de miradas parciales sobre su obra.

1.- INTERPRETACIONES Y “TRAICIONES”

A raíz del proceso inquisitorial, con el que se inicia la última etapa de su pensamiento, la fama de Pablo de Olavide trascendió ampliamente nuestras fronteras, siendo glorificado, mitificado y, la mayoría de las veces, mal interpretado (“traicionado”). Ello se debe, fundamentalmente, a la atención que le dedicaron los más insignes “filósofos” de la época como Diderot, D’Alambert y Voltaire, “ignorantes, afirma Aguilar Piñal, de la evolución de sus íntimos sentimientos religiosos”¹.

¹ AGUILAR PIÑAL, F.: “Estudio preliminar” al libro de Pablo de Olavide, *Plan de estudios para la Universidad de Sevilla*, Edic. de Cultura Popular, Barcelona, 1969, pp. 9-10.

Lo cierto es que la elogiosa biografía de Diderot², las valoraciones positivas de Voltaire³, la narración de sus vicisitudes y sentimientos, después de su huída a Francia, por parte de su amigo Dufort⁴, la curiosidad que despertó en autores como Sorel, Marmontel, y en la mayoría de los ilustres viajeros que llegaron a nuestro país en el siglo XVIII⁵, dió lugar a que pasase a ser considerado, por unos, como el símbolo del progreso y la víctima por excelencia de la intransigencia y, por otros, como la encarnación de la corrupción y de la heterodoxia y, finalmente, como el arrepentido que vuelve a la senda de la Verdad. Todas ellas valoraciones distorsionadas.

Desde entonces, la biografía y la obra de Olavide han sufrido los vaivenes del “punto de vista”. Inicialmente dos perspectivas deben destacarse por su contribución a la distorsión y la controversia. Por un lado Menéndez Pelayo, que lo incluye en su *Historia de los heterodoxos* afirmando que Olavide era medianísimo en todo, con una cultura muy superficial y afrancesada, revolucionario, y considerando *El Evangelio en triunfo* más como un acto piadoso de un arrepentido de sus desmanes anteriores que como un libro: “Es la abjuración, la retractación pública y brillante de un impío, la reparación solemne de un pecado de escándalo. Todo esto vale harto más y es de más trascendencia social que hacer un buen libro”⁶. Aún así considera la conversión como sincera gracias al poderoso impulso de la gracia divina que había visitado aquella alma. No piensan así los hispanistas Morel-Fatio y Sarrailh, que con otra perspectiva también contribuyen a la distorsión. Toda su dicha, afirmaba Sarrailh, “se cifraba en vivir en la opulencia y en poseer una rica biblioteca de libros modernos, sobre todo extranjeros”⁷,

² Según él, la Inquisición lo condena ante todo y sobre todo por ser “afecto y convicto de espíritu filosófico” (atteint et convaincu d’esprit philosophique). Cfr. DIDEROT: *Biographie d’Olavide*, recogida por Marcelin DEFOURNEAUX en su libro *Pablo de Olavide ou l’afrancesado (1725-1803)*, Presses Universitaires de France, París, 1959. Apéndice I, pp. 472-475. Nuestra cita en pág. 475.

³ *Carta a D’Alambert de 4 de Enero de 1777*. En DEFOURNEAUX, *Op. cit.* p. 54, nota 3.

⁴ DUFORT, J.N. (Comte de Cheverny): “Historie de Pablo de Olavide”, en *Mémoires sur les régnes de Louis XV et Louis XVI et sur la Revolution*, 2 tomos, édition avec introduction et notes de R. de Crévoceur, París, 1886.

⁵ CAPEL MARGARITO, M.: “La colonización en marcha y el testimonio de los viajeros”, en su obra *La Carolina, capital de las Nuevas Poblaciones*, Instituto de Estudios Giennenses, Jaén, 1970, pp. 97-114.

⁶ MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos*, Vol. II, B.A.C., Madrid, 1967, (2ª edición), p. 615.

⁷ SARRAILH, J.: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, (Trad. de Antonio Alatorre), F.C.E., México, 1979, (2ª reimpresión), p. 620.

e incluso no tiene reparos en considerar *El Evangelio en triunfo* como un engaño al público para poder obtener el perdón y regresar a España: “Después de su humillante abjuración, cuando comenzaba a purgar la condena de reclusión en un convento, Olavide puso fin a su penitencia evadiéndose a Francia, donde Morel-Fatio cree que “volvió a frecuentar a los filósofos”⁸. Así, pues, ¿qué pensar de esa retractación en torno a la cual se ha hecho tanto ruido, de ese libro suyo, *El Evangelio en triunfo*, acertadamente calificado de “palinodia total” por el mismo hispanista francés? Creemos, como él, que no fue sino un subterfugio para poder regresar a su querida España y recibir alguna ayuda y algunos favores del monarca”⁹.

Aunque esta perspectiva, a nuestro entender desvirtuada, ha tenido algunos seguidores, es el hispanista francés, Marcelin Defourneaux, quien en su estancia como profesor en el Instituto francés de Madrid logra, en 1959, reconstruir la figura de Olavide con un estudio¹⁰ que, salvo ciertas matizaciones, sobre todo las relativas al grado de afrancesamiento y al problema de la “conversión”, consideramos trascendente y referencia inevitable de todas las investigaciones posteriores. Junto a él, otros estudiosos¹¹ se han ocupado de recuperar la vida y la obra de Olavide. Entre ellos destacamos a Vicente Castañeda, Cayetano Alcázar Molina, Francisco Aguilar Piñal, Manuel Capel Margarito, José Luis Abellán, María José Alonso Seoane, Tomás Catanzaro, Gérard Dufour, Estuardo Nuñez, Vicente Palacio Atard, Luis Perdices Blas. No han faltado tampoco las visiones literarias o noveladas como las de Kaltrofen, Ricardo León, Andrés Sorel, Jean Boy, Manuel Andújar, y últimamente, Antonio Cascales.

⁸ MOREL-FATIO, A.: *Études sur l'Espagne*, Ed. Champion, París, 1888-1925, 4ª serie, p. 161. Citado por Jean SARRAILH, *Op. cit.*, p.621.

⁹ SARRAILH, J.: *Op. Cit.*, p. 621.

¹⁰ DEFURNEAUX, M.: *Pablo de Olavide ou l'afrancesado (1725-1803)*, Presses Universitaires de France, París, 1959. Hay traducción castellana de Manuel Martínez Camaró, Editorial Renacimiento, México, 1965. Recientemente ha sido editado en España por Padilla Libros-Productora Andaluza de Programas, Sevilla, 1990. También hay que dejar constancia que Defourneaux ha seguido ocupándose de la figura de Olavide en publicaciones posteriores.

¹¹ Para una referencia bibliográfica de estos autores, véase: FERNÁNDEZ SANZ, A.: *Utopía y realidad en la Ilustración española. Pablo de Olavide y las Nuevas Poblaciones*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1990, pp.II-XXXII.

PERDICES BLAS, L.: *Pablo de Olavide(1725-1803) el ilustrado*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, pp. 562-572.

Algunas de estas visiones, principalmente las literarias, si bien han servido para difundir la obra de Olavide, también, por desgracia, en bastantes casos, han contribuido a deformar su vida y su pensamiento al no ser enteramente fieles a los hechos históricos y a los propios textos del autor.

Por nuestra parte, poniendo entre paréntesis los juicios de intenciones, intentaremos limitarnos a esclarecer el pensamiento del último Olavide para comprobar si puede hablarse de ruptura total, conversión, vuelta a posturas reaccionarias, o más bien se trata de continuidad, evolución o acentuación de ideas anteriores.

Para ello creemos imprescindible comenzar distinguiendo las que consideramos etapas básicas en el discurrir de su vida y su pensamiento que nos permitan situar y aclarar algunas de las cuestiones anteriores.

2. EVOLUCIÓN DE SU PENSAMIENTO

Antes de nada debemos matizar que Olavide no nos ofrece un sistema filosófico o de pensamiento completo, bien ordenado y acabado. Su pensamiento fue desarrollándose a medida que iban surgiendo en su vida privada y pública problemas nuevos, dificultades que debían tenerse en cuenta, aspectos de su doctrina que necesitaban mayor insistencia o elaboración y según consideraba que debía introducir diversas puntualizaciones o remarcar más ciertos aspectos.

Sería, pues, muy indicado estudiar la génesis y desarrollo del pensamiento de Olavide, tratando las diferentes obras por la secuencia cronológica de su composición. Este tema es de interés vital, puesto que ilumina los ámbitos de sentido del pensamiento del controvertido Olavide. En principio, creemos que pueden distinguirse tres etapas básicas en el discurrir de su vida y pensamiento. Ello nos proporciona unas claves metodológicas para la comprensión de los elementos de continuidad y ruptura que marcan la trayectoria de su ideario ilustrado.

1ª Etapa (1742-1766): Formación y asimilación.

Período que va desde su toma de posesión como Catedrático en la Facultad de Teología de la Universidad de San Marcos (Lima), su actividad como Oidor de la Audiencia de Lima, su destitución y sus problemas con la justicia que le llevan a huir y establecerse en España, su afortunado

matrimonio que le permite realizar largos viajes¹², hasta su primer nombramiento como encargado del Nuevo Hospicio de San Fernando.

Es una etapa de lecturas, tertulias y asimilación de las nuevas ideas que pululan por Europa y que integra con su tradicional formación anterior, en la línea de los ilustrados españoles. No cabe hablar, pues, de un “afrancesamiento” estricto, tal como han apuntado algunos autores¹³. No conocemos ningún escrito importante de esta época, solamente algunas traducciones de obras teatrales francesas.

2ª Etapa (1766-1776): Vuelco al exterior. Aplicación a los problemas políticos y sociales.

Abarcaría los años dedicados a la actividad política y pública. Desde su primer nombramiento en Madrid, la intensa actividad como Asistente en Sevilla y como Superintendente de las Nuevas Poblaciones, hasta que en 1776 es encarcelado por la Inquisición y se corta su contacto directo con las realidades sociales de la sociedad española.

En este período la producción escrita —en gran parte todavía inédita— es muy abundante y está dedicada, fundamentalmente, a dar respuesta a problemas concretos de la sociedad española. Como más significativos hay que destacar el *Informe sobre la Ley Agraria*¹⁴, escrito en 1768, treinta años antes que el de Jovellanos y, en ciertos aspectos, más progresista; además es relevante su *Plan de estudios para la Universidad de Sevilla*¹⁵, una de las obras más renovadoras y críticas en el marco de la educación ilustrada.

El auge de Olavide en este período coincide con una **etapa de aceleración** ilustrada que se produce en los años que siguen al motín de Esquilache (1766) y la expulsión de los jesuitas (1767). Su incansable actividad le lleva a acometer con optimismo los más variados proyectos y, principalmente, el experimento de

¹² El primer viaje fue a Francia donde permaneció 18 meses. El segundo a Italia, de unos quince meses de duración. El tercero nuevamente a Francia, concretamente París, donde residió tres meses.

¹³ Para el análisis y clarificación de esta postura, que ha creado abundante polémica, véase: PERDICES BLAS, L.: *Op. cit.*, pp. 39-78.

¹⁴ Editada por Ramón CARANDE, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, núm. 138-139, octubre-diciembre, Madrid, 1956, pp. 370-462. Más recientemente ha sido publicada en *Informes en el expediente de ley agraria (Andalucía y La Mancha (1768))*, Edición y estudio preliminar de Gonzalo Anes, Colección Clásicos del Pensamiento Económico Español, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1990, pp. 1-87.

¹⁵ Editada por Francisco AGUILAR PIÑAL, Edic. de Cultura Popular, Barcelona, 1969.

las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía, lugar de donde partió la denuncia del capuchino alemán Fray Romualdo de Friburgo que, en connivencia con otros eclesiásticos, acusó a Olavide ante la Inquisición de abundantes y extrañas acusaciones. Su injusta¹⁶ condena pudo haber provocado un sentimiento de solidaridad y protesta en los amigos y gobernantes ilustrados, pero lo cierto es que, salvo tenuous protestas, Olavide se quedó sólo. Ello demuestra que el peso de la inquisición y de los sectores inmovilistas era más fuerte que lo que el grupo de los ilustrados suponía. Pierden así una batalla política que va a significar una **desaceleración innovadora** o lo que Domínguez Ortiz califica de “giro hacia el rumbo conservador”¹⁷; desde luego va a ser un hecho —como el mismo autor constata— que “la advertencia que la Inquisición pretendía dar no pasó inadvertida”¹⁸.

Es cierto que la Inquisición se mostró menos activa exteriormente que en otras épocas, quizás más por prudencia que por debilidad; sus grandes actuaciones son pocas, pero ejemplares. Por ello los ilustrados españoles se movieron en sus mismos límites, cuando no en la propia autocensura; circunstancias que, Olavide, quizás ofuscado por su constante actividad y entusiasmo ilustrado, no valoró en su justa medida o no quiso valorar.

Así, Olavide se vió sólo en su desgracia y años más tarde, en su última etapa, en la cual ya se había producido una desaceleración en sus ímpetus ilustrados como reflejo del contexto general del país, va a evocar este hecho con amargura y resignación cristiana:

“Los que le emulan nada le perdonan,
son traidores sus pérfidos amigos,

¹⁶ Años después, Olavide, ya rehabilitado y en su retiro de Baeza, justifica sus desgracias como una prueba de Dios:

“No sólo Dios al pecador aflige,
y con penas ligeras le corrige,
alumbrando el error que lo extravía,
también al inocente las envía,
y el justo, si el amargo cáliz bebe,
gana con ellas, y alabarle debe.
(...) Dios prueba al justo con las aflicciones,
a Job lo puso en muladar inmundo,
quitándole los bienes de este mundo,
y lo llenó de injurias y baldones”.

Cfr. *Poemas Christianos, en que se exponen con sencillez las verdades más importantes de la religión*, Impr. de Don Joseph Doblado, Madrid, 1799, Poema XIV: “Las aflicciones del justo”, p. 204.

¹⁷ DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A.: *Sociedad y Estado en el siglo XVIII*, Ariel, Barcelona, 1984, (2ª reimposición), p. 499.

¹⁸ *Carlos III y la España de la Ilustración*, Alianza, Madrid, 1988, p. 158.

sus parientes ligeros le abandonan,
 le acosan sin piedad sus enemigos,
 le desconciertan todos sus proyectos,
 ve malogrados todos sus afectos;
 y cuando ya cansado
 de tantos males que aliviar desea,
 cuando ya de su error desengañado,
 algún remedio busca,
 su robustez ya lánguida flaquea,
 su espíritu se ofusca,
 viene la enfermedad que le destruye,
 y al fin la muerte todo lo concluye”¹⁹.

*3ª Etapa (1776-1803): Vuelco al interior. Profundización religiosa.
 Continuidad, con cierta desaceleración, en sus ideales ilustrados.*

Este período abarca desde su encarcelamiento por la Inquisición, su huida y estancia en la Francia revolucionaria, hasta su muerte en Baeza.

Los proyectos renovadores de Olavide y su aplicación social habían agonizado entre dos frentes; por un lado, la resistencia de los sectores inmovilistas era muy fuerte; por otro, la voluntad transformadora del gobierno ilustrado era menor de lo que a menudo se manifiesta²⁰. A pesar de todo, el “golpe existencial” (condena inquisitorial) y el fracaso en la aplicación práctica de sus ilusiones y proyectos no van a conducir a Olavide, en esta última etapa, a la renuncia de sus ideales ilustrados, aunque sí a una desaceleración y a una vuelta hacia sí mismo intentando conciliar **de un modo más evidente** –nunca lo había dejado de intentar– el Trono y el Altar con sus ideas ilustradas. Esto es manifiesto, plenamente, en la obra fundamental de este período *El Evangelio en triunfo o historia de un filósofo desengañado* (1797). Pero donde se hace más patente la desaceleración ilustrada y la acentuación religiosa es en obras posteriores como en los *Poemas cristianos, en que se exponen con sencillez las verdades más importantes de la religión* (1799), *Salterio español, o versión parafrástica de los Salmos de David, de los cánticos de Moisés, de otros cánticos, y de algunas oraciones de la Iglesia en verso castellano, a fin de que se puedan cantar* (1800), y sobre todo en *El Testamento del Filósofo* (Inédita. Sólo han sido publicados el Índice, Prólogo y Libro primero por Manuel Capel Margarito²¹).

¹⁹ *Poemas Christianos*, op. cit., Poema XXIII, p. 348.

²⁰ A este respecto es muy interesante la visión crítica que nos ofrece el grupo de autores de EQUIPO MADRID, *Carlos III, Madrid y la Ilustración*, Siglo XXI, Madrid, 1988.

Veámos pues algunas tesis que justifican este punto de vista sobre la última etapa del pensamiento de Olavide.

3. EL ÚLTIMO OLAVIDE ¿UN ILUSTRADO O UN REACCIONARIO?

Algunos autores han contribuido a este debate con interpretaciones cuando menos problemáticas. La tesis ya comentadas de Sarrailh y Morel-Fatio al considerar *El Evangelio en triunfo* como un subterfugio o engaño para poder regresar a España se caen por sí solas a la luz de la evolución señalada en el pensamiento de Olavide. Igualmente la tesis de Menéndez Pelayo sobre la conversión de Olavide, fruto del desengaño de la falsa filosofía y gracias al impulso de la gracia divina, son claramente desafortunadas. Para él, la conversión de Olavide es sincera y por eso añade: “la malicia de algunos espíritus suspicaces no debió de cebarse en las intenciones del autor. Decían que exponía con mucha fuerza los argumentos de los incrédulos contra la divinidad de Jesucristo y la autenticidad de los libros santos y que se mostraba frío y débil en la refutación. Algo de verdad hay en esto, pero por una razón que falsamente se alcanza: Olavide había vuelto sinceramente a la fe, pero con la fe no había adquirido la ciencia teológica ni el talento de escritor que nunca tuvo”²². Algo conviene resaltar de estas palabras. El propio Menéndez Pelayo admite un dato importante: cierta superioridad en los argumentos del filósofo, aunque la interpretación posterior menoscabe los conocimientos teológicos de Olavide. No se olvide que en la formación de Olavide éste fue un componente sustancial y que fue Catedrático en la Facultad de Teología de la Universidad de San Marcos(Lima), por ello no es extraño como ha constatado Marcelin Defourneaux en su obra *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, que la abundante biblioteca de Olavide, junto al catálogo de libros “sospechosos”, contenía una notable proporción de libros religiosos y teológicos²³.

Por su parte, Javier Herrero, en su magnífica obra *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, dedica un apartado a Olavide que puede inducir a

²¹ CAPEL MARGARITO, M.: *La Carolina, capital de las Nuevas Poblaciones (Un ensayo de reforma socio-económica de España en el siglo XVIII)*, Public. del Instituto de Estudios Giennenses del C.S.I.C. Jaén, 1970, Apéndice Documental. págs. 265 y ss.

²² MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos*, Vol.II, B.A.C., Madrid, 1967, (2ª edición), p. 616.

²³ DEFOURNEAUX, M.: *Inquisición y cesura de libros en la España del siglo XVIII*, (Versión española de J. Ignacio Tellechea Idígoras), Taurus, Madrid, 1973, p. 193.

cierta confusión. El mismo título que le dedica “La conversión de un filósofo: El Evangelio en triunfo”, ya es de por sí problemático y vuelve a sugerir el tópico ya señalado. Así mismo considera que *El Evangelio en triunfo* “será una mina para los futuros absolutistas; cuando la invasión francesa levante una tempestad pasional violentísima en el pueblo español contra todo lo francés, *El Evangelio en triunfo* sevirá para atizar el horror a las ideas liberales, que llevan a los pueblos a la revolución, a mostrar a los atormentados espíritus españoles el camino de la verdad y la seguridad: el regreso a las actitudes autoritarias”²⁴. A ello hay que añadir que si bien es cierto que la “antifilosofía” y los reaccionarios españoles encontraron en Olavide un aliado inesperado y lo convirtieron en instrumento para su causa, no deja de ser menos cierto que la obra de Olavide nada tiene que ver, por ejemplo, con las del padre Zeballos, el padre Rodríguez o con las del Filósofo Rancio. El mismo Javier Herrero, y justo es señalarlo, acaba admitiendo que el libro de Olavide es de una “clase distinta, y muy superior” a la de estos autores de la ola reaccionaria. Y ello lo justifica, con razón, en que el libro cuarto de la obra de Olavide es todo un canto al programa de los ilustrados. Sin embargo, vuelve a concluir con unas afirmaciones que inducen a la confusión: “hay en él una visión utópica de cómo España podría llegar a ser un pueblo feliz; una profunda compasión por la miseria de las masas(...), un sentido muy “filosófico” de que la clave para el cambio se encuentra en la educación y en reformas sociales; todo un programa, en fin, que podría suscribir cualquiera de los reformadores de las Luces. La diferencia fundamental está, claro, en que Olavide presenta ahora sus planes reformadores desde el pensamiento y los valores de la tradición del Antiguo Régimen”²⁵. A ello debemos matizar que no se conjuga muy bien como desde los estrictos valores del Antiguo Régimen se puede diseñar todo un programa de reformas ilustradas y una visión utópica de España. Olavide nunca fue un liberal del estilo de las Cortes de Cádiz, tampoco antes de su condena por la Inquisición, más bien se movió siempre en la línea del despotismo ilustrado, eso sí, intentando conciliar el Trono y el Altar con su imbuido espíritu ilustrado, que incluso en momentos de más desaceleración no deja de pesar en la balanza.

Otra autora, María José Crujeiras, en su artículo “Europeizar España y/o españolizar Europa: el maniqueísmo de la filosofía”, considera *El Evangelio en triunfo* de Olavide como el antecedente en la difusión y creación del mito

²⁴ HERRERO, J.: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, EDICUSA, Madrid, 1973, (2ª edición), p. 136.

²⁵ *Ibid.*, p. 137.

reaccionario y en nota a pie de página acaba señalando que el gran éxito editorial de la obra se debió a que “había presentado a las Luces como una diabólica conspiración dirigida a la destrucción del orden establecido, para en su lugar instaurar el más perverso desorden y la más violenta anarquía”²⁶. A esto último se responde con una lectura atenta de los cuatro tomos de que se compone la obra. Respecto a considerarla como el antecedente del mito reaccionario, conviene por ejemplo precisar que Fray Fernando de Zeballos había publicado entre 1775-1776 los seis volúmenes de *La falsa filosofía*, el monje Antonio José Rodríguez *El Filoteo* en 1776, los tres primeros volúmenes de *Los desengaños filosóficos* de Fernández de Valcarlos aparecen entre 1787 y 1790, el cuarto en 1797, ello por citar sólo algunas obras anteriores de importancia, de lo cual se deduce que su afirmación es evidentemente arriesgada. Por otra parte si el parámetro escogido fuera la crítica a la Revolución francesa, habría que incluir entonces en la llamada ola reaccionaria a buena parte de nuestro ilustrados más insignes, críticos con la Revolución, desbordados por el rumbo de los acontecimientos. Así por ejemplo un autor nada sospechoso como Jovellanos no duda en advertir de sus peligros y llega a calificarla como la “feroz quimera”²⁷.

Matizadas estas interpretaciones, a continuación dejamos esbozadas –dada la limitación de espacio– algunas razones y claves por las cuales consideramos que el último Olavide no puede ser incluido en la ola reaccionaria.

1. La religiosidad de Olavide, más o menos acentuada y más o menos imbuida por componentes jansenistas, no dejó de manifestarse nunca. Por ello, *El Evangelio en triunfo* no debe extrapolarse de este contexto. Hay que tener en cuenta que en la España del siglo XVIII el ateísmo o el mismo deísmo, que en otros países gozó de abundantes seguidores, no tiene una significación medianamente relevante. Eso sí, hubo muchas críticas al poder temporal de la Iglesia y se reclamaban reformas en busca de una religiosidad más auténtica, pero no se cuestionaban las esencias del catolicismo. Por ello no es extraño, tal como concluye Domínguez Ortíz, que un “*esprit fort* como Olavide, cuyo anticlericalismo era notorio, al escuchar su calificación inquisitorial de hereje convicto recibió una impresión tan fuerte que cayó desmayado; tampoco le hizo perder la fe su posterior estancia en la Francia revo-

²⁶ CRUJEIRAS LUSTRES, M.J.: “Europeizar España y/o españolizar Europa: el Maniqueísmo de la Filosofía”, en *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo* (Coord. José Luis Abellán), Trotta/Asociación de Hispanismo Filosófico, Madrid, 1994, pp. 311-312.

²⁷ JOVELLANOS: *Oda sáfica de Jovino a Ponce* (1793), BAE, tomo 46, Madrid, 1958, p. 43.

lucionaria”²⁸. Así, el hecho de que Olavide criticara la corrupción y la inmoralidad del clero y participara activamente en la política ilustrada en el intento de cambiar las manifestaciones externas de la religiosidad como: las supersticiones, la mezcla de los elementos sacros y profanos en las fiestas, romerías, procesiones y, en general, toda desmedida expresión de religiosidad, no implicaba que fuera ajeno a unos sentimientos religiosos profundos. Desde esta perspectiva se entiende su confirmación de la ortodoxia y de las verdades del Evangelio cuando sospechando ya que el Santo Oficio andaba tras sus pasos escribe una carta, el 7 de Febrero de 1776, al ministro Roda, que por sí misma debía haber desterrado todas las dudas sobre su fe y ablandado al Tribunal más exigente. Tómoste como muestra el siguiente párrafo: “Cargado de muchos desórdenes de mi juventud, de que pido a Dios perdón, no hallo ninguno contra la religión. Nacido y criado en un país donde no se conoce otra que la que profesamos, no me ha dejado hasta ahora Dios de su mano para haber faltado nunca a ella: he hecho gloria de la que, por gracia del Señor, tengo; y derramaría por ella hasta la última gota de mi sangre. En mis discursos no creo haber dicho nada que merezca censura, porque nadie dice sino lo que piensa. Es verdad que yo he hablado muchas veces, y con el mismo Fray Romualdo, sobre materias escolásticas y teológicas, y que disputábamos sobre ellas; pero todas católicas, todas conformes a nuestra santa religión”²⁹. Y poco después, ya en prisión y redactando su defensa personal volvía una y otra vez a insistir en que “jamás se había desviado un ápice de la pura y verdadera creencia”.

2. Al igual que en su etapa anterior en la que, volcado en la política e ideales ilustrados, atacaba aquellas manifestaciones religiosas desmedidas y las supersticiones buscando una mayor autenticidad religiosa, en *El Evangelio en triunfo* vuelve a incidir en esta crítica, afirmando: “Sabe el instruido que nuestra religión no consiste en esas devociones particulares, que es fácil que la simplicidad del pueblo introduzca en ellas alguna superstición por un error hijo de la ignorancia”³⁰. Así, en consonancia con otros filósofos ilustrados amigos como Voltaire cuando en su *Tratado sobre la tolerancia* adver-

²⁸ DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A.: *Carlos III y la España de la Ilustración*, Alianza, Madrid, 1998, (1ª reimpresión), p. 141.

²⁹ *Carta de Olavide a Don Manuel de Roda*, de 7 de Febrero de 1776. Archivo de Simancas, legajo 628 de Gracia y Justicia. Recogida en Antonio FERRER DEL RÍO, *Historia del reinado de Carlos III*, Imprenta de los señores Matute y Compagni, Madrid, 1956, Lib. IV, Cap. I. De la presente edición-Facsímil, Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid, 1998, Tomo III, pp. 47-48.

³⁰ OLAVIDE: *El Evangelio en triunfo o historia de un filósofo desengañado*, Impr. de Don Joseph Doblado, Madrid, 1799, (4ª edición), Tomo II, Carta XV, p. 150.

tía que “una vez que los hombres han llegado a abrazar una religión pura y santa, la superstición se vuelve no sólo inútil, sino muy peligrosa. No se debe alimentar con bellotas aquellos a los que Dios se digna alimentar con pan”³¹, Olavide, insiste en la necesidad de desterrar la ignorancia causa principal de la superstición, pues, “ésta degrada al hombre de su excelencia y dignidad”³², e incluso en *El testamento del filósofo*, obra donde más se acentúa la desaceleración ilustrada que sufre Olavide, añade: “demasiado largamente ha arrastrado Europa las cadenas de la ignorancia y la superstición, y demasiado también, tarda todavía la razón en amanecer sobre algunos de los hemisferios”³³. Afirmaciones que evidentemente no parecen estar en la línea de los reaccionarios.

3. En defensa de que no hay un vuelco radical en el pensamiento de Olavide debe matizarse que la religión cristiana que él ha decidido aceptar por convencimiento racional o por “una necesidad de creer”, se mueve, antes y después del *Evangelio en triunfo*, en el marco de una consideración ilustrada del cristianismo con dos puntos fundamentales de inflexión: la recuperación de los principios evangélicos y la necesidad de añadir un *convencimiento ilustrado* a la natural práctica de la religión en España³⁴.

4. La crítica a los “filósofos”, que Olavide lleva a cabo en esta última etapa, se mueve siempre entre la admiración y el rechazo. Una lectura atenta viene a significarnos que por mucho descenso que quiera verse en su nivel ilustrado, el rechazo parece más emocional que razonado y prácticamente siempre referido a las cuestiones religiosas, cosa que no puede extrañar por otra parte. Resulta desde este punto de vista muy significativo que casi siempre sus críticas vienen precedidas de un rasgo de albanza. Así, por ejemplo, si afirma que Rousseau debilita con sus argumentos las penas eternas, antes se había encargado de decir que las demostraciones que ofrece de la inmortalidad del alma eran irresistibles y dejaban inflamado el ánimo y convencida a la razón; si la afirmación rousseauiana de que el Evangelio está lleno de extravagancias le parece un absurdo, antes se reconoce que nadie mejor que él ha probado la divinidad de Jesucristo³⁵.

5. El climax religioso, patente en los tres primeros volúmenes del *Evangelio en triunfo*, da paso al climax utópico³⁶ y a una fidelidad a las refor-

³¹ En *Opúsculos satíricos y filosóficos*, (Trad. Carlos R. de Dampierre), Alfaguara, Madrid, 1978, p. 82.

³² *El Evangelio en triunfo*, Tomo II, Carta III, p. 46.

³³ *El testamento del filósofo*, en *op. cit.*, p. 295, Folio 32v.

³⁴ *El Evangelio en triunfo*, *op. cit.*, Tomo I, Prólogo, p. X.

³⁵ *El testamento del filósofo*, en *op. cit.*, pp. 284-285, folios 13-13v.

³⁶ Para un análisis más exhaustivo de este tema nos remitimos a la que fue nuestra tesis doc-

mas ilustradas, propias de un “filósofo no desengañado”, en la última parte de esta obra. Las ideas expuestas en su *Informe sobre la ley agraria*, treinta años antes, vuelven a resurgir con una fuerza renovada que nos permiten constatar no sólo la continuidad de sus ideales ilustrados, sino también, la necesidad vital que tenía Olavide de realizar lo que, la Inquisición y la débil política de la Monarquía, que al final lo dejó sólo, le habían impedido. Una lectura detenida de este último tomo del *Evangelio en triunfo* sería suficiente para probar la inconsistencia de los argumentos en pro de un Olavide reaccionario y para dejar al descubierto el oportunismo de la ola reaccionaria de nuestro siglo XVIII y XIX al apropiarse de un hombre en sus horas bajas y al que la vida había dado muchos golpes.

EL ILUSTRADO CÓNSUL JOVE Y LA INQUISICIÓN DE GALICIA

Martín GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
Universidad de Santiago de Compostela

A Marcial,
artesán de sonos,
sanador de pesarelos.
Saúde.

“En esta Universidad [de Galicia], igual que en todas las restantes, están aún prohibidos Newton y la filosofía moderna. Nada puede suplantar a Aristóteles y los supersticiosos padres y doctores de la Iglesia. Algunos estudiantes jóvenes han escapado por pelos a la Inquisición en su intento de conseguir clases de filosofía experimental al estilo moderno”

(JARDINE, A., *Letters from Barbary, France, Spain, Portugal, etc.*, 1788).¹

HETERODOXOS ASTURIANOS

D. Francisco Cónsul Jove i Tineo (1754-1810) no figura ni en la galería de ilustres heterodoxos asturianos que nos trazó, hace ya más de dos décadas, Juan Cueto Alas; ni en la galería de reos de la Inquisición que, en obra más reciente, nos presentaba Juan Luis Rodríguez-Vigil, tras una minuciosa investigación en los archivos de la Inquisición de Valladolid, de la que dependían los territorio de Asturias.²

¹ Cfr. ROBERSTON, Ian, *Los curiosos impertinentes. Viajeros ingleses por España desde la ascensión de Carlos III hasta 1855*, Madrid, Eds. Serbal-CSIC, 1988, p. 122.

² Cfr. CUETO ALAS, Juan, *Los heterodoxos asturianos*, Salinas, Ayalga Eds., 1977; RODRÍGUEZ-VIGIL, Juan Luis, *El confín del Santo Oficio (Inquisición, inquisidores y reos en las Asturias de Oviedo)*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1998.

Y, sin embargo, debería estarlo, dado que fue un hombre perseguido por sus ideas. Si estos cronistas no llegan a registrar su nombre en estos catálogos es debido, en parte, creemos, a que su obra escrita y su actividad profesional, académica e intelectual la realizó Jove fuera de su tierra, en Galicia. Razón, precisamente, por la que sus problemas con la censura y el aparato inquisitorial, que los tuvo, no se ventilaron en el Tribunal de Valladolid, sino en el Tribunal de Distrito de Santiago (Reino de Galicia).

Los “papeles de la Inquisición de Galicia” sufrieron, con el tiempo, un sinfín de avatares. Con la ocupación francesa de la ciudad, en 1809, la Sede de la Inquisición se convirtió, primero, en Cuartel de Intendencia y, luego, en sede de la Dirección de Policía, organismo en manos de los afrancesados locales. Tras la partida de los franceses, los Inquisidores locales remiten una queja al Gobernador militar y político de la ciudad y Provincia de Santiago (24 de Agosto de 1809), en la que se le comunica que, de la Casa de la Inquisición, han desaparecido muchas Causas de fe y libros prohibidos, de los depositados en la Sala del Secreto. Más tarde, tras la abolición del Santo Oficio por las Cortes gaditanas, en una simbólica “hoguera de fe”, en las huertas de la Casa del Tribunal, en presencia del Regidor local, del Comisionado por las Cortes (el cura de Bastavales) y los tres Inquisidores locales (junto a sus secretarios), con gran concurrencia de público, se quemaron gran parte de los Expedientes, para proceder luego a inventariar bienes y libros prohibidos de la Sala del Secreto (25 de Septiembre de 1813).³ El decreto de abolición había sido aprobado y promulgado en Febrero.

De todos estos avatares, afortunadamente, se salvó el Expediente de nuestro ilustrado. Hoy se conservan, en efecto, en la Sección de Inquisición del Archivo Histórico Nacional, la Sumaria y papeles sueltos y dispersos relativos a la Causa.

Entre estos papeles figura un pequeño texto, de carácter científico, inédito, del que quisiéramos precisamente dar noticia aquí, en estas Jornadas.⁴

³ Cfr. PÉREZ CONSTANTÍ, Pablo, *Notas Viejas Galicianas*, Santiago, Xunta de Galicia, 1993, “Los papeles de la Inquisición de Galicia”, pp. 143-5.

⁴ Los presentes apuntes recogen y ordenan información y observaciones de otros investigadores de nuestra Universidad que se han ocupado también de la figura de Cónsul Jove y que iremos mencionando en nota (X. L. Barreiro Barreiro, X. R. Barreiro Fernández, Pegerto Saavedra, L. Gasalla, Díaz-Fierros, especialmente), a los que añadimos aquí tan sólo algunos comentarios y nueva información extraída de la Sección de Inquisición del A.H.N. Estaban redactadas a modo de presentación del texto inédito del ilustrado asturiano que nos propo-

CIENCIA E ILUSTRACIÓN

Cónsul Jove llega a Galicia en 1782 con al finalidad de cursar estudios de Física Experimental y Medicina en la Universidad de Santiago. En parte, viene forzado, ya que la Audiencia de Oviedo, a raíz de un proceso civil, le había desterrado a esta ciudad con la obligación de asistir diariamente a los enfermos del Hospital Real. Todo ello tras un breve periodo en Madrid. Había estudiado Artes en la Universidad de Oviedo (obtiene el grado de Bachiller en 1774) y se había matriculado allí también, al parecer, de Matemáticas y había seguido algunos cursos de Leyes y Cánones. Por su Expediente inquisitorial sabemos, además, que había recibido las órdenes menores (prima tonsura) en Mondoñedo con el fin de regentar una capellanía de sangre. Durante el periodo 1783-1789 lo vemos matriculado en diversos cursos de Medicina en Compostela.

Pronto se integra en los círculos ilustrados gallegos, vinculándose a las Sociedades de Fomento de la tierra y relacionándose con los sectores más progresistas y reformistas de la Universidad, en un momento en que en esta institución se había abierto una querrela o debate ideológico importante entre médicos y teólogos por el control de la Cátedra y enseñanza de la Física Experimental, creada en 1772, con los Nuevos Planes de Estudios, pero regentada, desde entonces y hasta 1789, ininterrumpidamente, por teólogos escolásticos. El debate se mantendrá hasta comienzos del siglo XIX. La materia formaba parte del Ciclo de Artes y era preparatoria para la carrera de Medicina.

Todos los escritos de nuestro ilustrado son Memorias presentadas, bien a la Real Sociedad de Amigos del País de Santiago, antes del proceso inquisitorial, bien al Real Consulado de la Coruña o a alguna gaceta de divulgación, tras el mismo. Cónsul Jove perteneció, además, a las Reales Sociedades de Amigos del País de Lugo y Oviedo.

Se le conocen cuatro textos impresos y algunos otros trabajos inéditos:

1º *Elogio que, en alabanza de Carlos III, pronunció en Junta pública que celebró la Sociedad de Amigos del País, de la ciudad de Santiago* (Madrid, 1786). Algo así como su discurso de ingreso en esta institución.

2º *Memoria sobre el conocimiento de las tierras y métodos de cultivarlas, adaptado al clima y circunstancias de Galicia y Asturias* (Santiago, Ignacio Aguayo, 1786). Memoria que había presentado en la Real Sociedad de Santiago en el año 1784.

níamos reproducir aquí, pero que, por razones de extensión, transcribiremos y daremos a conocer en otro lugar, como se indicará en nota al final del presente escrito.

3º *Ensayo sobre la hidráulica rústica. Obra manual que enseña a descubrir, conocer, mejorar, conducir y elevar las Aguas a los terrenos más altos, por medio de Canales, Bombas y Máquinas movidas por el Viento, por el Agua o por los Molinos, etc., que construirá el menos experto bajo las reglas de Física particular que se establecen para algunas artes y oficios, ilustrada con láminas, tablas y notas astronómicas, físico-médicas, meteorológicas y sobre la necesidad de los pararrayos; con una pequeña digresión sobre los globos aerostáticos, método fácil de hacerlos y elevarlos; un discurso preliminar sobre el estudio y el estado deplorable de la física entre los escolásticos, siendo ésta la base de la felicidad de los Estados; y un apéndice de argamasas y betunes para estanques, acueductos y terrados* (Santiago, Ignacio Aguayo, 1788). Memoria presentada, en la misma sociedad, en el año 1786. Figurará luego, en el proceso inquisitorial, como pieza de cargo contra él, como se verá.

4º *Memoria Físico-Económica sobre el mejoramiento de los lienzos de Galicia por todos los medios conocidos* (Madrid, Benito Cano, 1794). Presentada en el Real Consulado de la Coruña, en un concurso convocado sobre el tema por esta institución en el año anterior. De ella se imprimieron 1.500 ejemplares, destinados especialmente a los curas-párrocos para que divulgasen su contenido entre sus feligreses.

Además de estas Memorias, sabemos que, en el año 1802, publicó un trabajo en el *Semanario de Agricultura y Artes, dirigido a los párrocos*, sobre el tema “Del mejoramiento de los lienzos”. Y se tiene noticias de dos proyectos y escritos inéditos más: una presentación de “máquinas hidráulicas” en el Real Consulado, premiada por dicha institución, y una “Memoria sobre el modo de desaguar los pantanos en beneficio de la salud pública, Agricultura e Industria”, de la que, hasta el momento, nada se sabe.

PROCESO INQUISITORIAL

El Tribunal de la Inquisición del Distrito de Santiago abre Causa a nuestro ilustrado a finales del año 1789, tras la denuncia del salmista de la Catedral, que le acusa de “proposición”. Se formularán contra él varios cargos. Le venía investigado, por lo que se deduce de su Expediente, desde algún tiempo atrás.⁵ Había sido delatado, en fecha anterior, en

⁵ La Causa se abre formalmente el 4 de Septiembre de 1789 contra “D. Francisco Consul Jove (natural del Principado de Asturias) y Profesor de Medicina de la Real Universidad de Santiago” por delitos de “proposiciones”; pero había sido delatado ya el 27 de Junio de

efecto, por un comerciante de la ciudad, que le acusa de proferir “proposiciones” y de no haberse arrodillado al paso del Santísimo. Una vez abierta la Causa otros cargos serán presentados contra el reo e irán engrosando la Sumaria. Así, por ejemplo, un platero le va a acusar de haber dejado embarazada en dos ocasiones a su hija, tras darle promesas de matrimonio con el objeto de tener trato y “comercio torpe” con ella. Todos estos cargos, algunos, como se ve, tocantes a irreverencias y delitos de costumbres, claro está, serán también determinantes en el desenlace del proceso.

Pero, a nuestro entender, la clave del mismo está en otro lugar. Apunta, más bien, a una represalia por la participación directa y activa del reo en el debate ideológico sobre la Física Experimental, promovido por hombres como Francisco de Neira, Luis Marcelino Pereira, D. José de la Vega, González Varela, Pérez Vereá, Rodríguez Correa o Camiña, profesores de Medicina unos y de Artes otros, círculo en el que se movía Jove. En 1788, por ejemplo, había presidido un sonado acto en la “Academia de Física y Matemáticas” en el que el bachiller D. Manuel Losada había defendido Conclusiones contrarias a las “vanas agudezas escolásticas, y las tenaces disputas” y tomado partido por “las exactas observaciones y los constantes experimentos”. Y, en el “Discurso Preliminar” del *Ensayo de la Hidráulica Rústica* (dividido en dieciocho Parágrafos), impreso en el mismo año, como queda indicado, 1788, había arremetido él mismo contra la metodología escolástica y el primado de la física aristotélica en la enseñanza universitaria, defendiendo la física experimental, la nueva ciencia y los ideales de la Ilustración. Recordemos un pasaje significativo de la reflexión programática allí vertida:

“Los conocimientos de la buena física contribuyen infinitamente a la ilustración y felicidad de los hombres. Desde que el estudio de la naturaleza se redujo a las leyes de la Geometría y a la sencillez de las experiencias, cayeron por sí mismos aquellos sistemas formados tan solamente sobre la vana significación e inteligencia de las voces. Hoy día es preciso confesar que enseña más un alambique, una eolipila, una máquina pneumática, una máquina eléctrica, una bomba y la mixtura de varios cuerpos que los ‘Diez Predicables Lógicos’, las ‘Especies Intencionales’ y las ‘Diferencias Específicas’ de nuestros antiguos maestros de Filosofía. La orgullosa ignorancia de ciertos hombres, atrincherada en la sonora incomprendibilidad de semejantes voces, pretendió en otro tiempo hacer pasar por explicaciones propias de los fenómenos de la

1789 por delitos de proposiciones y volverá a serlo el 14 de Octubre de 1789 por “Proposición herética”.

Naturaleza unas voces que únicamente eran obra de su espíritu, sin tener la menor realidad por sí mismas (...) ¿Qué sería de nuestra Navegación, de nuestra Agricultura y Comercio si fuésemos navegantes, agricultores y comerciantes con arreglo a los axiomas de la Física que se establecen como incontestables en la Escuela Peripatética? Seguramente no hubiéramos cogido un pequeño grano de trigo ni vestido la primera camisa con el auxilio de tales principios”.⁶

Lo cierto es que, finalmente, a raíz de la denuncia del salmista de la Catedral, un tal D. Manuel Cascarín, por “proposiciones heréticas”, es detenido nuestro hombre en la madrugada del 6 de Noviembre de 1789. Como ya indicara en sus diarios el Cónsul británico en la Coruña y conocido corresponsal de Jovellanos, A. Jardine, en texto premonitorio que figura a la cabeza de nuestro trabajo, el hecho no debió sorprender a nadie. Los oficiales de la Inquisición local se incautan de sus bienes, registran el aposento, en los que encuentran diversos libros de ciencia, ninguno prohibido, y un ejemplar del mencionado *Ensayo de la Hidráulica Rústica*, que sí retienen por parecerles sospechoso y merecedor de atento examen por el Santo Oficio. Resulta curioso que coincida el arresto con el nombramiento de Francisco de Neira, por Carta-Orden del 23 de Octubre de ese mismo año, 1789, como Catedrático de Física Experimental, tras tenaz lucha del grupo renovador desde 1782. Coincidencia demasiado sospechosa también. En fin, el texto es enviado por el Tribunal local a calificación y censura. Se encargan de ella, dos dominicos, Español y Araujo. Emiten un informe en el que notifican que la obra “seguía en todo el sistema de Copérnico”, por lo que aconsejan someterla a expurgo. El Tribunal ordena al librero, de inmediato, retirar de la circulación los ejemplares existentes. De nada le sirve a su autor alegar que su escrito se basaba en la obra de Jorge Juan o Benito Bails, y que se había publicado con las licencias necesarias.⁷ El 6 de

⁶ Recordemos, además, que en el Paráfr. IX citaba el famoso artículo de Masson de Moviliers, la voz “Espagne”, de la *Enciclopedia Metódica*, tan crítico con la Inquisición.

⁷ Cfr. AHN, *Inq.*, Leg^o 3727, n^o 126. El Expediente de Cónsul Jove fue dado a conocer, primero, por Xosé Ramón Barreiro Fernández y extractado, luego, por Pegerto Saavedra (Cfr. BARREIRO FERNÁNDEZ, X. R., “O control ideolóxico na Galicia da Ilustración”, en BARREIRO BARREIRO, X. L., RODRÍGUEZ CAMARERO, L. y M. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Censura e Ilustración*, Santiago de Compostela, Serv. de Publ. Universidade de Santiago, 1977, pp. 147-148; y PEGERTO SAAVEDRA, “Estudio Preliminar”, a *Agricultura e Ilustración (Cónsul Jove, Vicente do Seixo, Pedro A. Sánchez, Argenti Leys, Marcelino Pereira)*, Ourense, Xunta de Galicia [Biblioteca de clásicos agrarios galegos, vol. II]/Caixa Ourense, 1998, p. 28). Tomamos la información de ambos y la completamos, mínima-

Febrero de 1790 el Tribunal local remite a la Suprema la Sumaria de 257 folios.⁸

El proceso culmina con la condena de Cónsul Jove, que es recluso por un tiempo en el Monasterio de Sobrado de los Monjes. Del periodo de reclusión se conservan cartas, enviadas por el reo al Inquisidor General, implorando clemencia, en atención a sus achaques de salud,⁹ y retractándose, y redacta el texto sobre la “Apología de la Electricidad Médica”, con el fin de congraciarse con él. Permanece en prisión, o atenuado encierro monacal, hasta Agosto de 1791. El castigo había sido, sin duda, y al margen de las condiciones del encierro, largo, severo y ejemplar.

El proceso traerá cambios importantes en su vida. Por de pronto se alejará de los medios académicos y universitarios de Santiago y se instalará en La Coruña, donde va a permanecer al menos hasta 1802, muriendo en su Asturias natal en 1810. Seguirá colaborando con el Real Consulado, como queda dicho, pero evitando polémicas.

El proceso a Cónsul Jove, el pequeño Pablo Olavide gallego, es emblemático en muchos sentidos. Su propósito, creemos, iba más allá de la condena a un reo concreto. Con él, en primer lugar, la Inquisición local intentaba intimidar, amedrentar, aterrorizar, a los sectores más progresistas, reformistas e innovadores del Claustro universitario, en relación a los debates ideológicos del momento, ya apuntados, y, en segundo término, quiso lanzar, sin duda, una advertencia a las recién creadas “instituciones de fomento” gallegas, que, por lo demás, a lo largo

mente, a partir de nuestras propias investigaciones en la Sección de Inquisición del Archivo Histórico Nacional.

⁸ Cfr. AHN, *Inq.*, Legs^o 2.936 y 2.937. Se habían encargado de la instrucción del Expediente los Inquisidores locales D. Remigio Navamuel y D. José Ignacio Ansotegui. La Suprema devuelve el Expediente al Tribunal local el 20 de Febrero, ordenando que se proceda a dictar sentencia. Entre Octubre de 1789 y Marzo de 1790 es de suponer que Cónsul Jove estuvo encerrado en las cárceles secretas del Tribunal local, en Santiago.

⁹ Las cartas de Jove están fechadas a lo largo de 1790 y en ellas, el reo, se queja de su achacosa salud, de las penosas condiciones de su encierro en el monasterio, habla de su arrepentimiento o retractación, pide permiso para ejercer la Medicina, recuerda que ha compuesto un escrito, el inédito que aquí damos a conocer, dedicado al Inquisidor General. Se conservan también otras en las que los rectores de Sobrado interceden a favor del reo. El 28 de Abril de 1790 la Suprema le deniega el indulto (“No ha lugar por ahora”) y lo volverá a hacer aún en otras ocasiones. Todavía el 16 de Febrero de 1791 encontramos una nueva petición de Cónsul Jove. Sólo en Agosto de 1791 la Suprema accede a dispensarle del encierro.

de toda su historia, siempre se caracterizaron por una exquisita “moderación”. En cuanto a la Universidad, la intimidación no debió lograr el efecto buscado, ya que, una vez nombrado Catedrático de Física Experimental, D. Francisco de Neira remite al Consejo de Castilla un Informe el 10 de Abril de 1790, estando todavía en prisión Cónsul Jove, en el que propone abiertamente, entre otras innovaciones a introducir en los Planes de Estudios de la Universidad, la supresión, simple y llana, de la Cátedra de Física Aristotélica.¹⁰

UN INÉDITO

Los escritos de Cónsul Jove van en la línea de los del resto de las figuras de la Ilustración gallega, estudiadas, entre otros, por el Prof. X. L. Barreiro Barreiro. Hombres como Pedro A. Sánchez, Lucas Labrada, Luis Marcelino Pereira, Cornide, Herbella de Puga, Vicente do Seixo, Páramo Somoza, González Varela, Gómez de Bedoya, o Somoza de Monsoriú, entre otros, vinculados algunos a la Universidad y casi todos a las Sociedades de Fomento gallegas. Sus intereses fueron muy variados —reforma agraria, fomento de la industria, dignificación y estima de los oficios, impulso al comercio y a las vías de comunicación, reforma educativa, o divulgación del saber científico europeo moderno—, expusieron sus ideas a menudo a través de Memorias presentadas en estas instituciones de fomento y su talante, era básicamente, reformista. La Ilustración en Galicia llega tarde, es fundamentalmente pragmática y muy moderada

¹⁰ Decía en él: “debe hacer presente a V. A. que no habiendo otro medio de estudiar la verdadera Física que el examen de los fenómenos de la Naturaleza, repetidos por el Arte, no debe haber otra cátedra de esta ciencia que la que se intitula de Física Experimental y que á esta deban asistir todos aquéllos a quien según las ordenes anteriores obligue este estudio, suprimiéndose desde ahora la enseñanza de la Física dicha Aristotélica como inútil y aún perjudicial al adelantamiento de las Ciencias Naturales” (Cfr. CABEZA DE LEÓN, S., *Historia de la Universidad de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, CSIC-Instituto P. Sarmiento de Estudios Gallegos, 1945-1947, III, pp. 99-100; para los debates sobre la Física Experimental, es de consulta obligada además: BARREIRO FERNANDEZ, X. R. (ed.), *Historia da Universidade de Santiago de Compostela*, Vol. I. Das orixes ó século XIX, Santiago de Compostela, Serv. Publ. Universidade de Santiago, 1998, especialmente el Cap. IV de la Tercera Parte, “Tempos de reformas. A Universidade na centuria da Ilustración”, dedicado exclusivamente a “Los debates en torno a la renovación de las enseñanzas. Del plan de estudios de 1772 al de 1807”, elaborado por Pegerto Saavedra y L. Gasalla (pp. 407 y sigs.); y los trabajos específicos de F. Díaz-Fierros Viqueira y M. Riobó González.

(ninguno de estos autores se cuestiona las estructuras fundamentales del A. Régimen).¹¹

Todos los trabajos de nuestro heterodoxo asturiano, incluido el inédito que aquí presentamos, suponen un desarrollo y reivindicación de las “ciencias útiles”. A nuestro aventurero, autodidacta, polemista, finalmente reo de Inquisición, le interesan, sobre todo, la física, la mecánica y las ciencias naturales. Lucha por la rehabilitación de los oficios mecánicos (él mismo construye su gabinete privado de “física experimental”, con todo tipo de instrumentos y máquinas, puestas al servicio de la observación y experimentación científicas) y aboga para que la física experimental y las Ciencias de la Naturaleza, que tantos problemas tenían para integrarse y acomodarse en la enseñanza superior, dejen de ser “un estudio furtivo, y clandestino” (Paragr. VIII del “Discurso”).

Del inédito de Cónsul Jove, al que venimos aludiendo, se conservan dos ejemplares en el fondo de Inquisición del A.H.N.¹² Lleva el título de *Apología de la Electricidad Médica*, lo firma en su condición de “Profesor de Física experimental, y medica, y Socio de mérito de las Sociedades [de Amigos del País] de Santiago, y Lugo”, en el año 1790 (durante su encierro).¹³ Es, como se apunta ya en el propio título, una memoria más científica que filosófica, en la que se aborda una cuestión, la naturaleza de la electricidad y sus aplicaciones a la ciencia medica, que, por otras fuentes, sabemos que era una problemática que había preocupado desde antes a nuestro autor.¹⁴ Sin detenernos en el análisis de su contenido, destacaremos tan sólo tres rasgos de la misma. Se trata, en primer lugar, de un escrito con marcado carácter divulgativo, donde se pretende dar a conocer los avances en este

¹¹ Cfr. BARREIRO BARREIRO, X. L., CRUJEIRAS LUSTRES, M^a X. y M. RIVAS GARCÍA, “Filosofía e Ilustración en Galicia”, en *El pensamiento filosófico y político en la Ilustración Francesa (En conmemoración del bicentenario de la Revolución francesa)*, coord. M^a X. AGRA ROMERO, L. R. CAMARERO, J. RIOS VICENTE y GONZÁLEZ, M., Santiago de Compostela, Serv. Publicacións da Universidade, 1992, pp. 303-331. Las principales Sociedades de Fomento gallegas fueron: Academia de Agricultura del Reino de Galicia, 1765; Academia de Ingenieros de la Armada del Ferrol, 1772; las Sociedades de Amigos del País de Santiago, 1783, y Lugo, 1785; el Real Consulado de la Coruña, 1785; y la Escuela Náutica de la Coruña, 1790.

¹² Esta “obrita”, como él la llama, consta de 79 cuartillas manuscritas en forma de cuadernillo (Cfr. AHN., Inq., Leg^os 2936 y leg^o 2937).

¹³ El texto se publicará en breve en la revista *Agora (Papeles de Filosofía)*, que edita la Universidad de Santiago.

¹⁴ Se conserva hoy en día, no hace mucho publicada, una “Relación enviada al Conde de Floridablanca sobre los daños originados por un rayo en la Iglesia de los PP. Agustinos de

novedoso campo de investigación realizados en instituciones y por autores “modernos” europeos, especialmente alemanes, ingleses y franceses. Indicará, por lo demás, que muchas de estas enseñanzas las había expuesto y difundido él mismo en la palestra universitaria. En segundo lugar, todo el escrito es una apología, moderada, de la enseñanza y práctica de la Física Experimental. Incorpora al texto investigaciones y experimentos propios, realizados en parte en el Hospital Real, y da cuenta del empleo, para tal fin, de Máquinas (era aficionado, por lo que sabemos, a construirlas él mismo). Y, por último, se trata de un trabajo en el que renueva su fe ilustrada en la razón y en el progreso. No en vano, como indica en la última línea del texto, y de acuerdo con la concepción pragmatista del saber que caracterizó a nuestros ilustrados, científicos o economistas, y Jove fue lo uno y lo otro, su pretensión era divulgar estos conocimientos con la convicción de que pudieran prestar “los mayores servicios a la Humanidad”. No descuida el autor, por lo demás, en hacer en ella una reivindicación de su obra condenada, el *Ensayo de la Hidráulica Rústica*, a la que remite en varios pasajes (pero no menciona el “Discurso Preliminar”).

Bemil (Bastavales), 31, Maio, 2001

Santiago el 28 de Febrero de 1788” (Cfr. CÓNsul JOVE I TINEO, Francisco: *Memoria sobre el conocimiento de las tierras; verdadero, i económico metodo de cultivarlas, adaptado al clima, I circunstancias de Galicia, I Asturias*. Edición facsimilar preparada por el Área de Ciencias Agrarias del Seminario de Estudios Galegos y el Instituto de Estudios Asturianos, en el IIº Centenario de la aparición de la obra (1786-1986), Prólogo de Julio Fonseca Rodríguez. Estudio Preliminar de Francisco Díaz-Fierros Viqueira, Sada-A Coruña, Edicions do Castro, 1987; la “Relación” figura en Apéndice, al Estudio de Díaz-Fierros, pp. 20-25). Por otro lado, en su controvertido *Ensayo de Hidráulica Rústica*, alude también a sus trabajos en este campo.

SOBRE LA FILOSOFÍA DE PÍNDARO, VIRGILIO, HORACIO
Y LUCANO: LA CARTA DE ESTEBAN DE ARTEAGA A
ANTONIO PONZ

Ricardo PIÑERO MORAL
(Universidad de Salamanca)
rpm@gugu.usal.es

En 1789 Esteban de Arteaga le dirige una carta a D. Antonio Ponz Secretario de S. M. y de la Real Academia de San Fernando en la que se intenta poner de relieve la importancia de reflexionar sobre las relaciones entre poesía y filosofía, pues en ellas se encuentran la mayor parte de las ideas fecundas que dan origen a la cultura occidental. La tesis que defendemos en este estudio es que, no sólo la filosofía española posee una vinculación especial con la literatura, sino que para este filósofo español del siglo XVIII (siglo del nacimiento nominal de la estética en Europa), los orígenes de la filosofía europea se encuentran en la poesía griega y se desarrollan en la poesía romana. Todo esto se pone de relieve en una breve carta cuyo interés e importancia para la historia de la estética en España nos parece de primer orden.

* * *

Empeñados, como estamos desde hace largo tiempo, en reconstruir (casi vitruvianamente, por eso de aspirar a hacerlo con firmeza, utilidad y hermosura), la historia de la estética en España, presentamos con esta breve reflexión, otro pequeño momento de esa historia, que es más larga y más rica de lo que algunos quieren hacernos creer. Pequeño no por su relevancia ni por su interés, ni siquiera por su talla intelectual; sino simplemente porque hablaremos no de la totalidad de la obra de un autor, ni siquiera de su obra más conocida, sino de una breve carta que Esteban de Arteaga dirige a Antonio Ponz en 1789 (una fecha cargada de sucesos y de acontecimientos tan potentes para la historia moderna, que han eclipsado

otros de no poco interés para la historia de las ideas estéticas y filosóficas hispanas...).

No es nuestra intención recomponer en su totalidad el pensamiento estético de Esteban de Arteaga¹, ni analizar exhaustivamente el conjunto de su muy rica obra, sino llamar la atención sobre un texto en el que se pone de relieve tanto los axiomas principales de su pensamiento artístico, como su conocimiento detallado de la teoría de las artes desde la antigüedad.

I. EL HOMBRE Y SU OBRA

Por lo que respecta a su persona, recordemos que nace en Moraleja de Coca (Segovia) en 1747 y que a temprana edad ingresa en la Compañía de Jesús. En 1767, el día 2 de abril, sufre en sus propias carnes la expulsión de los jesuitas que se ven obligados a salir de España rumbo a los Estados Pontificios. Tal vez este hecho resulte en su vida providencial, pues entra en contacto y conoce en Italia personajes relevantes en lo artístico y en lo académico. Abandona la Compañía de Jesús dos años más tarde de su llegada a Italia y en 1773 estudia con gran dedicación filosofía, ciencias y teología en la Facultad de Artes de la Universidad de Bolonia. Años más tarde comienza ya su labor de edición de poemas y de redacción de estudios y escritos realmente importantes, en los que siempre hace gala de una mezcla bien fecunda entre filosofía y crítica artística. El propio Menéndez Pelayo señala que “los escritos que conocemos de él, sin exceptuar ninguno, se refieren directa o indirectamente a ella [a la crítica artística o a la filosofía del arte], lo mismo su *historia de las revoluciones del teatro musical italiano*, y sus cartas sobre el teatro de Alfieri, y su teoría del ritmo musical, que su libro sobre Horacio, o su carta sobre la filosofía de Píndaro y de los demás poetas antiguos, o su disertación sobre la influencia de los árabes en el arte moderno. Pero el libro que se levanta dominando el conjunto de todos sus trabajos, y comunicándoles la unidad de una teoría fuertemente enlazada, es, sin duda,

¹ Como suele ser común, desgraciadamente, son muy pocos los trabajos monográficos a propósito de este autor. Entre los más recientes podemos citar el de Eva María Rudat: *Las ideas estéticas de Esteban de Arteaga: orígenes, significado y actualidad*, Madrid, 1971; la edición de Miquel Batllori de la *Obra completa castellana. La belleza ideal. Escritos menores*, Madrid, 1972; el *Arteaga* de Fernando Molina, Madrid, 1998 y el estudio introductorio y la edición de *Investigaciones filosóficas sobre la belleza ideal*, también a cargo de Fernando Molina, Madrid, 1999 (que contiene la Carta a Ponz que estudiamos y que será citada por esta edición).

el de las *Investigaciones filosóficas sobre la belleza ideal, considerada como objeto de todas las artes de imitación*, impresas en Madrid, y en lengua castellana, en 1789, y que, sin contradicción, deben tenerse por el más metódico, completo y científico de los libros de estética pura del siglo XVIII, pudiendo hombrar sin desventaja con cualquier otro de su tiempo, aunque entren en cuenta Burke, Sulzer y Mendelssohn”². De este elogio la única excepción que hace D. Marcelino se refiere al *Laocoonte*, la obra de Lessing cuya genialidad, horizontes y perspectivas son, a juicio de Menéndez Pelayo, “infinitas”³.

Hemos de llamar la atención sobre un aspecto del comentario de D. Marcelino que puede pasar desapercibido, y es que señala el hecho de que las *Investigaciones* están en lengua castellana. La observación no es irrelevante, porque la mayoría de las obras de Arteaga están escritas en italiano, lengua que conocía y dominaba de manera magistral. En efecto, entre sus principales escritos tenemos *Le rivoluzioni del teatro musicale italiano dalla sua origine fino al presente*⁴, los *Difetti del Signor Abate Metastasio* (en *Opere del signor abate Pietro Metastasio*⁵, *Del gusto presente in Letteratura italiana. Dissertazione del Sig. Dott. Matteo Borsa Regio Professore nella Università di Mantova. Data in luce e accompagnata da copiose Osservazioni relative al medesimo argomento da Stefano Arteaga*⁶, *Lettere di Stefano Arteaga al Signor G. B. C. Intorno la traduzione d'Omero dell' Ab. Cesarotti*⁷, *Della influenza degli arabi sull'origine della poesia moderna in Europa*⁸, *Lettera {...} a Monsignore Antonio Gardoqui intorno il Filippo*⁹, *Lettera {...} a Gio: Batista Bodoni intorno alla censura pubblicata dal Caval. Clementino Vannetti Accademico Fiorentino contro l'edizione parmense dell'Orazio del 1791*¹⁰, *Lettera {...} sulla dichiarazione di varj oscuri termini musicali che si trovano nella "Poetica" di Aristotile*¹¹, *Del ritmo sonoro e del ritmo*

² MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, 1947, vol. III, p. 150.

³ *Ibid.*, p. 151.

⁴ Bolonia, 1783, 1788, 3 vols.

⁵ Publicada en Niza en 1785. Cf. Vol. II, pp. 75-120.

⁶ Venecia, 1785.

⁷ Datada en 1787.

⁸ Roma, 1791.

⁹ Está publicada en *Anthologia romana*, nº. XVIII, en 1792; y la segunda edición apareció en *Commentari sulle tragedie di Vittorio Alfieri da Asti*, en *Opere di Vittorio Alfieri da Asti*, Piacenza, 1811, vol. XXII, pp. 109-175.

¹⁰ Crisopoli, 1793.

¹¹ Manuscrito hacia 1795.

*muto nella musica degli antichi*¹², *Lettera {...} alla signora Isabella Teotochi Albrizzi intorno la Mirra*¹³. Por lo que respecta a su obra en castellano, sólo podemos citar tres títulos: la *Breve noticia de Gonzalo Pérez, padre del célebre Antonio Pérez*¹⁴, las ya mencionadas *Investigaciones filosóficas sobre la belleza ideal*¹⁵ y la *Carta de Don Esteban de Arteaga a Don Antonio Ponz {...} Sobre la filosofía de Píndaro, Virgilio, Horacio y Lucano, que sirve de respuesta a un artículo de cierto diarista Holandés, publicado en febrero de 1788*¹⁶.

Dada la extensión de sus escritos y la calidad de los mismos, podemos afirmar, una vez más con D. Marcelino, que “sin que la devoción a la ciencia patria nos ciegue, presintió y adivinó todo el prodigioso desarrollo que la historia del arte y de la civilización había de alcanzar en nuestros días, ya desde el punto de vista interno y psicológico, ya desde el naturalista y externo, ya, finalmente, desde el punto de vista social, religioso y político... [...] En él se sustituye la antigua tiranía de mecánicos preceptos violentamente aplicado a todo tiempo y lugar, con la apreciación legítima y compleja de las múltiples causas que influyen en la producción artística”¹⁷.

Por lo que venimos apuntando, a pesar de la concisión requerida, se ve con claridad la altura de este filósofo español del arte que en el siglo XVIII, el siglo del nacimiento *nominal* de la estética, está en la vanguardia del pensamiento europeo y puede ser considerado a la par de Winckelmann (el supuesto creador disciplinar de la *historia del arte*), Mengs (apodado el *pintor filósofo*, pues supo compaginar como pocos pluma y pincel) o, entre los nuestros Joseph Nicolás de Azara¹⁸ (amigo de Mengs y del propio Arteaga, y que fue quien curiosamente le presentó a Antonio Ponz, el destinatario de la carta que analizamos).

II. LA CARTA: ENTRE FICCIÓN Y REALIDAD

La carta no es tampoco un texto cualquiera. Me atrevería a decir que la carta misma es una ejemplificación de la propia teoría arteaguiana del arte,

¹² Manuscrito aproximadamente en 1796.

¹³ En I. Teotochi-Albrizzi: *Ritratti*, Padua, 1808.

¹⁴ Manuscrita en 1788.

¹⁵ Editadas en Madrid en 1789.

¹⁶ Madrid, 1789.

¹⁷ MENÉNDEZ PELAYO, M.: *op. cit.*, vol. III, pp. 170-171.

¹⁸ Del que nos hemos ocupado ya en otras ocasiones. Cf. PIÑERO MORAL, R.: “La Filoso-

como una imitación de la belleza ideal. Se preguntarán ustedes cómo es que la carta deja de ser una simple carta para convertirse en una obra de arte, o por lo menos en un *artificio* (ingenio o habilidad con que está hecha una cosa...). Pues bien, la supuesta carta nace como respuesta a lo que un supuesto diarista holandés ha reflejado de una supuesta polémica entre un académico alemán, el Sr. Merian y D. Esteban de Arteaga.

El nombre del diarista lo ignoramos, porque no se menciona en ningún lugar. Del diario en el que tal periodista escribía sabemos que se llamaba la *Gaceta literaria* de Groninga, porque nos lo dice el propio Arteaga. Y del Sr. Merian sabemos que había realizado cuatro *Disertaciones* sobre “Cómo las ciencias influyen en la poesía” ante la *Real Academia de las Ciencias y Bellas Letras* de Berlín entre los años 1774 y 1778, y que habían aparecido publicadas en las *Nouveaux mémoires de l'Académie royale des sciences et belles-lettres*¹⁹. Hasta aquí todo podría ser normal, fruto del debate y la polémica intelectual tan del gusto de la época: una discusión entre hombres y libros que recorren como en un cuadrado mágico (Italia-Alemania-Holanda-España) cuatro puntos cardinales de la Europa del XVIII²⁰.

Pero toda esta normalidad se desmonta gracias a los estudios de Miquel Batllori²¹, cuando constatamos que ningún supuesto diarista holandés escribió ningún artículo resumiendo polémica alguna, que a su vez generó otro punto más de la polémica —la propia *Carta de Arteaga a Ponz*—; que además, en esa supuesta *Gaceta literaria* de Groninga nadie pudo escribir en febrero de 1788²² porque nadie da noticia de su existencia, al menos en esos momentos; y que, finalmente, todo, bueno todo no, porque la obra de Merian existe, no es más que una puesta en escena del mismo Arteaga para dirigirse epistolarmente a Antonio Ponz para debatir la cuestión de fondo, a saber: sobre el tipo de influencia que puede establecerse entre filosofía y poesía²³.

fía española del arte en el siglo XVIII: Joseph Nicolás de Azara”, en JIMÉNEZ GARCÍA, A. (ed.): *Estudios sobre la Historia del Pensamiento Español*, Santander, 1998, pp. 69-79.

¹⁹ En 1774 en las pp. 455-481 y 482-552; en 1779 las pp. 391-425; y en 1780 en las pp. 351-494.

²⁰ Nos son bien conocidas, por ejemplo, las polémicas filosófico-artísticas de Arteaga con Matteo Borsari, profesor de la Universidad de Mantua.

²¹ Cf. nota 228 de su edición de *Obra completa castellana. La belleza ideal. Escritos menores*, Madrid, 1972.

²² Esa es la referencia temporal que Arteaga da en su *Carta a Ponz...*, p. 227.

²³ Como se ve, la carta misma es un ensayo, un intento estético a medio camino entre la crítica literaria y la artística de dar razón filosófica sobre este asunto tan peculiar y siempre tan presente en nuestra historia de la estética española, haciendo notar en este caso no que a los

Antes de pasar a relatar el contenido y la estructura de la *Carta* quisiera señalar algunas matizaciones sobre el destinatario de la misma. Recordemos que D. Antonio Ponz (1725-1792) es pintor y que, además, es el autor de *Viaje de España, o Cartas en que se da noticia de las cosas más apreciables y dignas de saberse que hay en ella*²⁴. Esta obra, en la opinión de Menéndez Pelayo, “es más que un libro: es una fecha en la historia de nuestra cultura. Representa tanto en la esfera artística como los viajes de Burriel, Velázquez, Pérez Bayer, Flórez y Villanueva en el campo de las ciencias históricas, o el de Jorge Juan y Ulloa en las ciencias físicas. Fué la resurrección de nuestro pasado estético: vino a suplir todos los olvidos y todas las deficiencias de nuestros historiadores de ciudades, tan descuidados y tan poco competentes en lo que se refiere a los milagros del arte. [...]”²⁵. Merced a su diligencia salió del polvo de los archivos un sin fin de nombres de arquitectos, de escultores, de pintores, de iluminadores, de vidrieros, de rejeros, de orífices, de plateros, de artistas de toda especie, sobre los cuales pesaba un silencio de tres, de cuatro o de cinco siglos”²⁶.

En consecuencia Ponz es un adecuado interlocutor, culto y viajero, versado en artes. Pero, a juzgar por la nula relación epistolar entre Arteaga y Ponz²⁷, parece que éste es utilizado aquí por D. Esteban, al igual que el diarista y la *Gaceta*, de modo artificial, es decir, le interesa dirigir sus reflexiones no a un cualquiera, sino a un entendido en la materia, que era, por lo demás, Secretario de Su Majestad y de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, es decir, una autoridad, aunque aquí esté tomada casi ficticiamente, o por lo menos *literal-literariamente*. Arteaga y Ponz no se cruzaron carta alguna, es más, podemos afirmar que su relación fue más bien escasa e indirecta, y la poca relación que hubo fue propiciada, seguramente, por un amigo común de ambos: el diplomático Joseph Nicolás de Azara. Tras los contextos nos queda analizar el texto mismo, la *Carta a D. Antonio Ponz*.

españoles les sea propio unir filosofía y poesía (que es uno de los temas ya clásicos en nuestro análisis), sino que es éste un propósito que viene del origen mismo de nuestro pensamiento occidental.

²⁴ Son 18 volúmenes que se editaron en Madrid entre 1772 y 1794, algunos de ellos póstumamente, por cierto en la misma editora en la que aparece la primera edición de la *Carta de Arteaga a Ponz*, en la viuda de Ibarra.

²⁵ A Ponz atribuye D. Marcelino el término *plateresco* en arquitectura.

²⁶ MENÉNDEZ PELAYO, M.: *op. cit.*, vol. III, pp. 561-562.

²⁷ Cf. BATLLORI, M.: *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Madrid, 1966, pp. 149-156.

III. SOBRE LA FILOSOFÍA DE PÍNDARO, VIRGILIO, HORACIO Y LUCANO

La carta misma es un ejercicio artístico en el que se ejemplifican la imitación²⁸ como fin propio de las artes, la belleza ideal²⁹ como modelo mental de perfección para la imitación, y el principio estético de la verosimilitud³⁰, porque en la pluma de Arteaga convergen, con la *facilidad* propia de la gran obra, el arte y la teoría. Sus textos son a un tiempo pura teoría del arte y pura práctica artística. Tal vez en esta carta se noten mejor que en otros escritos sus conocimientos de la historia de la filosofía, de la historia de la literatura, de la historia misma, su manejo conceptual de los diferentes sistemas filosóficos y, además, una capacidad extraordinaria de ilustración, por su demostrada autoridad en asuntos referentes tanto a la poética como a la poesía clásicas.

La carta está estructurada de la siguiente manera: consta de una breve introducción en la que se plantea la cuestión de fondo que se desea *de(re)batir* seguida de cinco párrafos en los que se va ejemplificando todos los presupuestos planteados. En la Introducción de la carta Arteaga plantea la tesis del académico Merian que se pretende rebatir: “pretende probar este erudito e ingenioso escritor que los progresos de las ciencias y del buen gusto en la poesía van por camino opuesto, a lo menos muy diverso, esto es, que cuando las ciencias florecen en una nación o en un siglo, la poesía decae, y cuando esta se halla en su mayor auge, aquellas no se cultivan con tan buen éxito”³¹.

Aún más, no sólo el progreso de ciencias y poesía, de filosofía y poesía es inversamente proporcional, sino que los poetas que pretenden incurrir en el *error* de hacer filosofía son prisioneros del mal gusto y de defectos inso-

²⁸ “El fin inmediato de las artes imitativas es de imitar a la naturaleza. Imitar es representar los objetos físicos, intelectuales o morales del universo con un determinado instrumento, que en la poesía es el metro, en la música los sonidos, en la pintura los colores, en la escultura el mármol y el bronce, y en el baile las actitudes y movimientos del cuerpo reducidos a cadencia y medida. El fin de la representación es excitar en el ánimo de quien la observa ideas, imágenes y afectos análogos a los que excitaría la presencia real y física de los mismos objetos, pero con la condición de excitarlos por medio del deleite; de cuya particularidad resulta que la imitación bien ejecutada debe aumentar el placer en los objetos gustosos y disminuir el horror de los desapacibles, convirtiéndolos, cuanto lo permite la naturaleza de su instrumento, en agradables” (*Investigaciones filosóficas*, I, p. 63 de la edición de F. Molina).

²⁹ Cf. *Investigaciones filosóficas...*, IX, X y XI.

³⁰ Imitar es “el arte de dar los grados posibles de semejanza con el original al instrumento que escogen, sin ocultar ni disimular su naturaleza” (*Investigaciones filosóficas*, I, p. 66).

³¹ *Carta a Ponz...*, p. 225.

portables: “cuando el poeta se propone filosofar en sus versos, este deseo, le hace apartarse del buen gusto e incurrir en defectos substanciales”³². En opinión del Sr. Merian resulta de todo punto incompatible el buen gusto con el espíritu filosófico. Entre acusaciones a Homero y a Eurípides y a todos los poetas posteriores al siglo de Alejandro, llega a la conclusión de que su *escasa calidad* poética se debe al creciente impulso de las investigaciones científicas.

El asombro de Arteaga al leer detenidamente, como confiesa, las *Disertaciones* del tal Sr. Merian (*académico alemán*) fue tan grande que la conclusión que sacó de ellas no fue menos severa: “cuando leí con alguna atención las mencionadas *Disertaciones*, no pude menos que quedar prendado de la mucha erudición, de las selectas noticias y de las cuerdas e ingeniosas reflexiones de que están sembradas, pero no dejé, al mismo tiempo, de advertir que el autor prueba muy pocas veces su asunto y que, despojado el concepto de las flores que le hermosean, fácilmente se deja ver la flaqueza del raciocinio. Noté que, como suele acontecer a la mayor parte de los espíritus sistemáticos, violentaba los hechos para que sirviesen a establecer su opinión”³³.

Como se ve la prueba de la tesis de Merian es insuficiente, y además nuestro pensador español, haciendo gala de algo más que simple erudición, contraataca y señala de plano que ese planteamiento es falso entre griegos y latinos³⁴. Y a continuación, para mostrar su capacidad de *literaturización* es cuando expone la reseña del artículo que un diarista holandés había publicado en la *Gaceta literaria* de Groninga en el que se reseñan las notas de Arteaga a la *Disertación* de su amigo y profesor de la Universidad de Mantua Matteo Borsa.

Como suele ser habitual, tras los halagos hacia el autor de las *Notas* afirmando su brillantez y elegancia³⁵, el diarista relata la tesis de Merian y toma partido por este último y termina criticando con dureza la posición de Arteaga: “es preciso decir que o el señor Arteaga no ha leído sino en algún extracto infeliz la *Cuarta memoria* del señor Merian,

³² Ibid.

³³ *Carta a Ponz...*, p. 226.

³⁴ Alude aquí para la prueba las notas que puso a la *Disertación* de Matteo Borsa *Sobre el gusto presente de la literatura en Italia*, que se editó en Venecia en 1785: “me valí de la ocasión para extenderme en una de ellas, con el fin de examinar el sistema del señor Merian, probando con la historia literaria a la mano que el principio establecido del académico de Berlín ni se verificaba en los griegos ni en los latinos” (*Carta a Ponz...*, p. 226).

³⁵ Que en este caso son *autobombo*...

o que la ha leído con tanta prisa que no ha tenido tiempo para entenderla”³⁶.

Tras este juicio tan seco del holandés, que llega a acusar también a Arteaga de exceso de nacionalismo, de ceguera filosófica y literaria por considerar que no podía ser imparcial por el mero hecho de que uno de los autores en litigio era compatriota suyo, el cordobés de Lucano, el autor de la carta señala cuál es su propósito *auténtico* en ella: “mi asunto en ella no es ni tratar en abstracto la cuestión del influjo de las ciencias sobre la poesía, ni de examinar por menudo el sistema del señor Merian, para lo que se necesitaría más de un grueso volumen, sino de ceñirme sólo a las acusaciones del diarista [...]. Y puesto que toda la controversia entre mí y el diarista consiste en lo que dije sobre la filosofía de Píndaro, de Virgilio, de Horacio y de Lucano, me entretendré con Vmd. un rato sobre estos cuatro poetas, procurando examinarlos de una manera algo nueva y distante, en cuanto me sea posible, de las pueriles observaciones de los pedantes”³⁷.

La dureza de esta contestación de Arteaga al diarista hace sospechar que esta carta sería algo más que un simple ejercicio retórico o que su estructura responde a algo más que una estructura dramática. Parece que esta firmeza, realmente, invitaría a considerar seriamente el hecho de que nuestro autor está polemizando con toda crudeza contra alguien, que podría ser el propio académico alemán, y que la figura del diarista holandés no en más que un *pre-texto intermediario*. En cualquier caso, sea la polémica real o *ficticia*, a partir de este momento no se economizan esfuerzos por probar en los poetas antiguos un talante filosófico de primer orden, haciendo de su trabajo artístico pura *poesía filosófica*³⁸.

El párrafo primero está dedicado a Píndaro. En las *Notas* a la *Disertación* de Borsa, Arteaga ya había señalado dos aspectos fundamentales: la abundancia de sentencias y preceptos morales en la poesía pindárica, y que esa abundancia le hacía merecedor del renombre de filósofo. Sobre el primer aspecto el diarista no duda, pero niega el segundo, porque le parecen exagerados los elogios que nuestro pensador dedica al poeta griego. Arteaga le responde: “yo tengo la desgracia de pensar tan diferentemente sobre este punto, que, en vez de creerlos exagerados, soy de parecer que Píndaro no ha sido

³⁶ *Carta a Ponz...*, p. 228.

³⁷ *Carta a Ponz...*, p. 229.

³⁸ Es éste un término que aparece en el siglo XVIII y que a pesar de que la crítica literaria no lo ha asumido en profundidad, para el caso que nos ocupa, es de gran relevancia desde la perspectiva del análisis estético. Cf. ABELLÁN, J. L.: *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, 1981, vol. III, pp. 623-624.

hasta ahora bastante conocido ni suficientemente estimado de la mayor parte de los modernos. No hay poeta en toda la Antigüedad que le iguale en la difícilísima arte de enlazar las sentencias con las imágenes y de revestir de colores poéticos los argumentos”³⁹.

Si los *puristas* se empeñaran en separar las imágenes de los conceptos, las *formas* de las *ideas*, dejaría de ser filósofo hasta Platón. La cuestión de lo fronterizo entre filosofía y poesía no está planteada aquí como un tópico del que hacer diferente de los hispanos, sino que se plantea en los autores que originan el nacimiento de la cultura filosófica occidental misma. No es, por tanto, como se suele decir compasivamente, característica exclusiva del pensamiento español unir filosofía y poesía, sino que el mismo Arteaga sitúa esta vinculación en autores nada sospechosos de nuestra cultura europea.

En este caso, de Píndaro resalta no sólo la grandiosidad y magnificencia de su estilo, o la riqueza de sus metáforas y de sus noticias históricas y mitológicas, sino también la sublimidad de sus conceptos... Y para ello se apoya en autoridades de la materia como el propio Horacio que tiene al poeta griego por inimitable, pues seguir sus pasos sería como quiere renovar el escarmiento de Ícaro⁴⁰. También Arteaga recoge el testimonio de Quintiliano para el que el poeta es el príncipe de los líricos griegos y un auténtico río de elocuencia (y no olvidemos que el *ars bene dicendi* es también un *ars bene cogitandi*)⁴¹.

Ahora bien, cuando nuestro autor atribuye el término *filósofo* a Píndaro (y esto vale para los demás poetas de la carta) no lo hace convirtiendo al lírico en filósofo de *profesión*, ni siendo *catedrático de Tebas*⁴², sino por su decidida preocupación por los asuntos morales, políticos y religiosos y, sobre todo, por sus “notables alusiones a los sistemas filosóficos que reinaban en su tiempo”⁴³, a los que hace referencia no de manera tangente, sino demostrando conocer sus principales temáticas y categorías que, en una época como la suya van desde la palingenesia, a la inmortalidad del alma, la sustancia, el concepto de *eidolon*, o la metempsicosis pitagórica...⁴⁴

³⁹ *Carta a Ponz...*, p. 229.

⁴⁰ “Pindarum quisquis studet aemulari,/ Iule, caeratis ope Dedalaeo/ Nititur pennis, uitreo daturus/ nomina ponto” (HORACIO: *Lib. IV*, ode 2).

⁴¹ “Nouem lyricorum longe Pindarus princeps spiritu magnificentia, sententiis, figuris, beatissimus rerum uerborumque copia et uelut quodam eloquentiae flumine; propter quae Horatius nemini credit eum imitabilem” (QUINTILIANO: *Instit.*, X, I).

⁴² Cf. *Carta a Ponz...*, p. 233.

⁴³ *Carta a Ponz...*, p. 233.

⁴⁴ Arteaga recoge el pasaje de la segunda *Olimpiada* (v. 123) en la que se enseña la tercera

Toda esta preocupación filosófica del mundo griego y de sus poetas la contrapone Arteaga a su siglo en al que considera como época superficial en la que estas cosas parecen ser absurdas y extravagantes⁴⁵. Por el contrario, la poesía filosófica de Píndaro incorpora la reflexión moral como algo propio, incluso en sus poemas encontramos metateoría estética, es decir, teoría de la poesía hecha desde los propios versos⁴⁶.

El párrafo segundo comienza señalando cómo el siglo de Augusto fue el siglo de la filosofía romana y enunciando que tanto Virgilio como Horacio fueron poetas filósofos. En opinión de Merian no es cierto ni lo uno ni lo otro, y Arteaga va a esclarecernos en dicho párrafo las cuestiones conceptuales previas, es decir, qué se entiende por el *siglo filosófico* y por *poeta filósofo*.

“Yo entiendo por siglo filosófico aquel en el que se conocen, cultivan y protegen las ciencias; aquel en que se da entrada a los sistemas de filosofía extranjera, para examinarlos, admitirlos o rechazarlos; aquel en que hay escritores acreditados de materias científicas, cuyas obras sirven de instrucción a los estudiosos y de pábulo a la curiosidad pública; aquel finalmente en que la filosofía entra en el plan de la enseñanza y sirve de basa a la educación de la juventud”. Y a renglón seguido continúa: “entiendo por poeta filósofo al que trata en verso de estas mismas materias, ya sea directamente, abrazando un ramo particular de alguna ciencia o arte, o bien indirectamente, mezclando en sus poesías frecuentes alusiones a sistemas científicos pertenecientes a la física, a la historia natural, a las matemáticas, a la moral o a la metafísica”⁴⁷.

Desde esta concepción la poesía filosófica y la filosofía *pura* tratando de las mismas materias se separan, básicamente, sólo en su expresión formal, pero no en su contenido. Si los versos tratan cuestiones filosóficas, el poeta es poeta filósofo, o lo que es lo mismo, el rango de filósofo es adquirido por

metempsícosis: “Pero lo que, pasadas/ las dos contrarias suertes,/ a la tercera llegan,/ y con alma inocente/ vivieron sin mancilla/ entre malvadas gentes/ de Júpiter la senda/ les acoge y defiende/ hasta que de Saturno/ a la isla les lleve./ Allí céfiros dulces,/ que del ancho mar vienen,/ con mil lascivos vuelos/ vagan eternamente./ Allí lumbrosas flores/ del oro el color mienten,/ ya la terrestre alfombra/ con matices encienden,/ ya los árboles visten,/ ya a la leda corriente/ de un arroyuelo manso/ hermosísimas crecen”.

⁴⁵ Cf. *Carta a Ponz...*, p. 231.

⁴⁶ Así en las *Olimpiadas*, oda primera entre las alabanzas a Hierón, rey de Sicilia y la celebración de los Juegos en el Peloponeso nos dice: “Merced de la poesía,/ que es la fabricadora/ de todo lo que es dulce a los oídos,/ y así lo enmiela y dora,/ que hace cada día/ los casos no creíbles ser creídos” (la traducción citada es de Fray Luis de León...).

⁴⁷ *Carta a Ponz...*, p. 238.

el poeta que comparte las preocupaciones propias de la filosofía, aunque lo exprese *versificando*...

Que el siglo de Augusto es un siglo filosófico queda refrendado por la riqueza de escuelas y planteamientos que tienen lugar en dicha época. Arteaga cita la “restauración” de algunos libros de Aristóteles, la influencia de la filosofía estoica con Panecio y Diógenes, Catón o Marco Bruto, la presencia del pitagorismo en Ennio o Varrón, Nigidio Fígulo o Anaxilao de Larisa, o el epicureísmo de Lucio Torcato, Cayo Veleyo, Trebacio, Lúculo, Papirio Petro, Saufeyo, Albucio, Amafano, Casio y Tito Pomponio Ático... Como el mismo autor afirma gráficamente: “sería nunca acabar el querer referir por menor los autores que escribieron, o lo que salió en aquel siglo perteneciente a algún ramo de filosofía racional, moral o natural [...]. [En definitiva] el siglo en que la filosofía prospera y florece es y debe llamarse siglo filosófico, y, por consiguiente, que tal era y por tal debe tenerse el siglo de Augusto”⁴⁸. Y aún podemos decir, con nuestro autor, más, puesto que este período de florecimiento filosófico se corresponde con lo que la crítica literaria designa como la época más ilustre de la poesía latina. El auge filosófico es coetáneo del siglo de oro de la poesía latina, con lo que se niega la tesis del Sr. Merian de que ambas son perjudiciales entre sí y de que no pueden florecer a un tiempo.

En el tercer párrafo se prueba el carácter filosófico de Virgilio, reconociéndose que no había sistema filosófico alguno que el poeta desconociera. Por encima de los debates sobre si era estoico o epicúreo, si era pitagórico o platónico, lo que parece evidente es que “leyendo sus obras, es que no había sistema que para él fuese desconocido, antes bien los había, por decirlo así, convertido todos en substancia propia, como lo demuestran las frecuentes alusiones que hace a cada uno de ellos”⁴⁹.

En lo que respecta a la cosmogonía su perspectiva es deudora de Epicuro, con respecto al tema clásico del alma del mundo se muestra platónico, en su *Eneida* se entremezclan el pitagorismo, el platonismo y el estoicismo. En definitiva, que no es un autor que simplemente demuestre cono-

⁴⁸ *Carta a Ponz...*, pp. 240-241.

⁴⁹ *Carta a Ponz...*, p. 241.

⁵⁰ Recordemos, por ejemplo, el pasaje que cita de las *Bucólicas*: “Cantaba en qué manera en el tendido/vacío decendiendo derramadas/las menudas simientes habían sido/por acertado caso en sí ayuntadas:/de dó la tierra, el aire, el encendido/fuego, las aguas dulces y saladas/nacían de principio, y cuán de presto/el tierno mundo fuera así compuesto;/y cómo comenzó a secarse el suelo,/y a su lugar la mar se retiraba,/y se figura todo, y cómo el cielo/con nuevo sol las tierras alumbraba;/ya toman las ligeras nubes vuelo,/ya en agua en largos hilos abajaba,/ya

cimientos adquiridos (erudición), sino que hace de ellos una apropiación intelectual y artística realmente envidiable⁵⁰. En las *Geórgicas* y, en general en toda su obra destaca de su talante poético una decidida inclinación filosófica que, no obstante, le parece insuficiente al Sr. Merian para considerar a Virgilio como un poeta filósofo y ello a pesar del constante reflejo en sus textos de temas referidos a la astronomía, a la medicina y a la condición humana desde una óptica claramente reflexiva: “dichoso el que las causas de las cosas/ con claro entendimiento alcanzar pudo...”⁵¹

Por lo que respecta a Horacio, en el cuarto párrafo, la opinión de Arteaga es directa: “negarle el renombre de poeta filósofo es para mí lo mismo que negarle el de poeta lírico [...]. Las *Sátiras* y las *Epístolas* forman un curso entero de filosofía moral destinado a la enseñanza y práctica de las buenas costumbres”⁵². Del poeta filósofo Horacio se destaca su viveza de imaginación, su temperamento, su genio y también su inclinación al placer... rasgos todos ellos que nos presentan una figura ecléctica por convencimiento y carácter, que en ocasiones sigue a Aristipo, en otras las sentencias de la antigua Academia, en otros asuntos el peripatetismo...

Aunque, ciertamente, el sistema que más le atrae es el epicureísmo, con el que comparte una serie de axiomas básicos para el pensamiento horaciano: la negación de la providencia⁵³, la mortalidad del alma⁵⁴ (deudora de la concepción del atomismo que incorpora el propio de Epicuro), los planteamientos morales acerca del concepto de utilidad⁵⁵, y, por supuesto, la orientación hacia lo placentero, hacia lo moderadamente placentero: “*Sperne uoluptates: nocet empata dolore uoluptas*”⁵⁶...

A este respecto sentencia Arteaga: “el careo que acabo de hacer entre Epicuro y Horacio pudiera llevarse más adelante, pero basta lo dicho para confirmar que el poeta venusino había estudiado mucho los dogmas de la filosofía griega y que no sólo había salpicado con ella sus escritos, sino hecho

crece la floresta, y van por ella/los raros animales sin sabella (VI, 31-40). La traducción es también de Fray Luis.

⁵¹ *Georgicas*, II, 490 y ss.

⁵² *Carta a Ponz...*, p. 244.

⁵³ “[...] credat Iudaeus Apella,/ non ego; nanque deos didici securum agere aeuum:/ nec, si quid miri faciat natura, deos id/ tristes ex alto caeli demitere tecto” (*Sátiras*, I, 5, 100-103).

⁵⁴ “[...] nec quidquam tibi prodest/ aërias tentasse domos, animoque rotumdum/ percurrisse polum morituro” (*Odas*, I, 28, 4-6).

⁵⁵ “[...] ipsa utilitas, iusti prope mater, et aequi/ Nec natura potest iusto secernere iniquum” (*Sátiras*, I, 3, 98).

⁵⁶ *Desdeña los placeres: el dolor, precio del placer, daña* (*Epístolas*, I, 2, 55).

no pocas veces asunto principal de su doctrina”⁵⁷. Tanto otro cabe decir de los problemas tratados en sus *epístolas* a Mecenas⁵⁸, Numicio⁵⁹, Lolio⁶⁰ y demás correspondientes...

Así pues, queda probada no sólo su raigambre filosófica, sino también el hecho de que ésta se desarrolló de manera discreta, sin elevadas abstracciones y, sobre todo, con un gusto y una composición envidiable, que muy pocos filósofos *profesionales* pueden acreditar. Junto a ello, Arteaga no deja de señalar otro factor muy relevante en lo que se refiere a la filosofía y sus niveles de expresión: nuestro autor constata que para Horacio es la filosofía lo que da vida al arte oratoria, lo que le da vida y ser⁶¹ al mero artificio de unir palabras es la filosofía misma. Como si palabras de Cicerón⁶² fueran, el orador es el filósofo, y sin este talante la oratoria no es más que sonido hueco que embauca y aleja al hombre de las cosas verdaderas⁶³...

La *Carta* concluye con el parágrafo quinto, dedicado a la *prueba* en Lucano. Curiosamente Arteaga no vacila al señalar diversos defectos formales que se pueden comprobar en la obra del poeta cordobés referidos al estilo, la corrección o la dicción... A esto se le añaden problemas en su valoración como poeta que vienen de la crítica literaria y de la historiografía, para concluir con la afirmación de que Lucano es un autor muy citado, pero poco entendido, debido, sobre todo, a la dificultad del contexto histórico en el que crea su obra.

Mientras que el momento de Octavio es el de las letras y el de la filosofía más depurada, el momento de Lucano, que es el momento de Neón es el de las *monstruosidades* avaladas desde lo más alto del poder. Arteaga llega a decir: “este monstruo, nacido para oprobio del género humano y para exterminar aun los más ligeros asomos de la virtud, declaró guerra abierta a la filosofía, prohibiendo que nadie pudiera profesarla en Roma y acusándola de ciencia inútil y embaidora. Pero, entre todas las sectas, a la que más persiguió fue a la estoica, de suerte que desterró a algunos catapaces de ella,

⁵⁷ *Carta a Ponz...*, p. 247.

⁵⁸ Que es todo un auténtico compendio de lo que sería la moral epicúrea.

⁵⁹ En la que se destaca la prudencia y la tranquilidad del alma que ha de mostrar todo aquel que pretenda la filosofía, que pretenda buscar la sabiduría.

⁶⁰ En la que se analizan los dos grandes poemas de Homero.

⁶¹ *Carta a Ponz...*, p. 249.

⁶² Cf. *El Orador*, III, 12.

⁶³ Como tan alejados de la verdad considera Esteban de Arteaga tanto al diarista holandés como al Sr. Merian. Cf. *Carta a Ponz...*, p. 248.

⁶⁴ *Carta a Ponz...*, pp. 251-252.

encarceló a otros e hizo morir a no pocos, entre los que deben contarse Séneca y Lucano, príncipes entrambos de la literatura romana en aquel siglo”⁶⁴.

Ante el gobierno del capricho y de la frivolidad, figuras como la de Séneca, Lucano, Porcio Latrón, Pomponio Mela, Galión o Persio padecieron en su propia vida el azote de la ignorancia y la prepotencia de la sinrazón. Independientemente de los errores físicos de la *Farsalia*, que según el Sr. Merian cometen el irremisible pecado de ir contra la religión⁶⁵ –suponemos que la suya...–, y que no son mayores que los de Estacio o Virgilio⁶⁶, Lucano no es sólo un poeta lleno de pasión, de variedad, de imaginación o de ficción, sino también un talante de coherencia, rigor y compromiso con el conocimiento, que si bien no llega al sistema del *filósofo puro*, sí que le hace merecedor del renombre de *poeta filósofo*... “Es un absurdo [...] exigir que un poeta épico sea sistemático o que guarde una consecuencia tan rigurosa como pudiera un lógico en asuntos puramente doctrinales o filosóficos. El épico ha menester muchas cosas que muevan la imaginativa y las pasiones, muchas que lleven consigo gracia y variedad, otras que contengan ficción y causen maravilla, otras finalmente que hermosteen y vistan la desnudez del argumento con colores no menos agradables que vistosos. Para todo esto es necesario hablar más a la fantasía que al entendimiento, y, por consiguiente, es indispensable desviarse del rigor escolástico, no tomando de la filosofía sino lo que hace al caso para hermostear su asunto, y dejando a los filósofos de profesión la incumbencia de ser coherentes a los principios que establecen”⁶⁷.

Sin querer caer en un esteticismo panfletario, ni en un *pensamiento débil* déjenme que les diga que, en mi opinión, para la filosofía renunciar a aprender en formas y asuntos de la poesía supondría una incoherencia antropológica de primer orden: desconocer lo que somos, lo que queremos, lo que sentimos...

⁶⁵ Cf. *Carta a Ponz...*, p. 256.

⁶⁶ Cf. *Carta a Ponz...*, p. 258.

⁶⁷ *Carta a Ponz...*, p. 259-260.

ESPIRITUALISMO
Y
KRAUSISMO

EL PROYECTO FILOSÓFICO ESPIRITUALISTA DE NICOMEDES MARTÍN MATEOS (1806-1890)

Roberto ALBARES ALBARES
Universidad de Salamanca

0.- INTRODUCCIÓN: A MODO DE JUSTIFICACIÓN

Sucede con nuestro autor lo que con buena parte de los filósofos españoles, a saber: 1) de él no tenemos un corpus de obras fuentes, y ello no porque haya sido ágrafo, o porque haya escrito en periódicos de provincia, o porque lo mejor de su filosofía haya quedado inédito, guardado en su escritorio, a la espera de una voz foránea que como a Lázaro diga, “Levántate y anda”; porque la realidad es que Nicomedes es un escritor prolífico, y que publicó en las grandes revistas filosóficas del país, como pueden ser “Revista de la Universidad de Madrid”, “Revista de España”, “Revista de Instrucción Pública”, etc.; 2) de él no tenemos una biografía intelectual; 3) de él no tenemos ni una monografía científica¹.

¹ Tenemos, sí, algunos estudios, pocos y muy sectoriales que a lo más que llegan es a constituir sillares para la construcción del edificio monográfico sobre su pensamiento. José María Hernández Díaz ha estudiado los aspectos pedagógicos y educativos de su pensamiento, al tiempo que ha organizado una antología de textos breves pero íntegros, que permiten acceder al lector actual a unos textos del filósofo de otro modo difíciles de encontrar, precedida de un breve boceto biográfico (HERNANDEZ DIAZ, J.M^a.: “Notas para una lectura de la labor pedagógica de don Nicomedes Martín Mateos”. En: *Iniciación a la historia de la educación de Castilla y León*. Salamanca: ICE, 1984, pp. 43-56; “El pensamiento pedagógico de Nicomedes Martín Mateos”. En: HEREDIA, A. (Ed.): *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Salamanca: Universidad, 1992, pp. 245-253; HERNANDEZ DIAZ, J.M^a. (Ed.): *Don Nicomedes Martín Mateos. Antología de textos breves*. Béjar: Casino Obrero de Béjar / Caja de Ahorros de Salamanca, 1990. 292 pp., que incluye una introducción del editor sobre “Don Nicomedes Martín Mateos: el hombre, el filósofo y el educador”, pp. 13-39.). Antonio Jiménez García después de estudiar detenidamente la filiación del espiritualismo de Martín Mateos ligado al francés Bordas

Por ello, desde hace años, vengo empeñado en fijar y localizar el corpus de obras de Nicomedes Martín Mateos, formado hasta la fecha por una docena de libros y folletos y más de un centenar de artículos, la mayoría de contenido específicamente filosófico. Muchos de estos artículos están organizados en series, de forma y manera que constituyen auténticos y voluminosos libros de filosofía por entregas, más apropiados para la difusión de sus ideas, que es lo que al fin y al cabo a él le interesaba².

Demoulin, centra su atención en las polémicas con Donoso Cortés (1851) y con Campoamor (1866) (JIMENEZ GARCIA, A.: "El espiritualismo de Nicomedes Martín Mateos (1806-1890)". En: HEREDIA, A. (Ed.): *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Salamanca: Universidad, 1992, pp. 229-244). Joaquín Egozcue ofrece interesantes documentos que serán de obligada consulta y referencia a la hora de hacer una biografía científica del filósofo. (EGOZCUE, J.: "Cartas de Martín Mateos a Laverde Ruiz y Autobiografía de Martín Mateos (1864-1870)", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 21 (1994): 285-322). La obra de Rufino AGERO TEIXIDOR: *Cartesianismo espiritualista o agustinismo del filósofo Don Nicomedes Martín Mateos*. Béjar: Imp. S. Urrea, 1960. 258 pp., es hasta la actualidad el estudio más extenso sobre el autor, pero aunque ofrece datos muy interesantes y útiles, así como un repaso por el contenido de sus obras, está escrito en un tono encomiástico y bastante alejado de lo que hoy se considera una monografía científica. Sabemos que en 1972 J. AGUADO presentó una tesina de licenciatura en la Universidad Pontificia de Salamanca sobre *Nicomedes Martín Mateos, filósofo del siglo XIX*, (94 ff) todavía inédita. Recientemente Francisco SEVILLA BENITO ha publicado el capítulo dedicado a "Nicomedes Martín Mateos". En: FARTOS, M. et al. (Coords.): *La Filosofía Española en Castilla y León. De la Ilustración al siglo XX*. Valladolid: Universidad / Caja Duero, 2000, pp. 223-235. Los siguientes artículos, que completan esta exígua nómina, prácticamente tienen carácter bibliográfico: AGERO TEIXIDOR, R.: "Más bibliografía de Martín Mateos", *Béjar en Madrid*, n° 2065 (14-10-1961); ANTIGÜEDAD DIEZ, F.: "Gloria española. Breves apuntes bio-bibliográficos acerca del Excelentísimo e Ilustrísimo señor don Nicomedes Martín Mateos", *Béjar en Madrid*, 21, n° 832 (23-octubre-1937) y n° 833 (30-octubre-1937), pp. 1-2. (publicado primero en *Patria y Letras* en 1907) [FBP, AF-588]; DIAZ DIAZ, G.: "Martín Mateos, Nicomedes". En: *Hombres y Documentos de la Filosofía Española. V. M-N-Ñ*. Madrid: CSIC., 1995, pp. 251-255; MARTIN LAZARO, A.: "Bibliografía de don Nicomedes Martín Mateos", *Béjar en Madrid*, n° 416 (26-octubre-1929), pp. 3-4; n° 421 (30-noviembre-1929), pp. 6-7; n° 422 (7-diciembre-1929), pp. 6-7. [FBP, AF-590]. Finalmente indicar los números-homenaje dedicados por *La Locomotora* (Junio de 1880), *Cultura y Tolerancia* (Abril de 1912) y *Béjar en Madrid* (Enero de 1922).

² Hé aquí la relación, siempre provisional, de los títulos de sus obras:

1) MARTIN MATEOS, N.: *La Tolerancia*. Madrid: Imp. del Siglo, 1848. 48 pp. [2 opúsculos] [FBP, AF-182; BNM, VC^a 1872-88]; 2) *Cuatro palabras a Don Casimiro Roa y Rozas*. Salamanca: Imp. de J. José Morán, 1849. 14 pp. [FBP, AF-171; BNM, VC^a 2727-27]; 3) "El ruiñeñor de la Fuente Honda", *La Locomotora*, n°s. 1, 2, 3 (1880). [Publicado también en la *Revista de España*, y en la *Revista Salmantina*, por primera vez, en 1851; y también en Hernández Díaz, J.M.: *Antología...*, pp. 87-99]; 4) *Veinte y seis cartas al Señor Marqués de Valdegamas. Contestación a un ensayo sobre el catolicismo y el socialismo*. Valladolid: Imp. de G. Marcos, 1851. 216 pp. [FBP, AF-170]; 5) "Vocación del Artista. A don Antonio Cabracán",

De su obra destaca sin duda como más importante *El Espiritualismo*, en 4 tomos. Sin embargo, a pesar de ser su obra más importante, aunque no tuvo el eco esperado en su día, entre los escasos estudios dedicados al bejarrano ninguno ofrece no ya un análisis detallado, ni siquiera una idea de las circunstancias que rodean su gestación, de su objetivo, estructura y contenido. Mientras esto no se haga, y mientras no se haga lo mismo que se ha hecho con el krausismo y los krausistas, no solo con Nicomedes Martín

Revista Salmantina, nº 33 (1851): 329-332; nº 35 (1851): 341-344; 6) “Tres días en Salamanca”, *Revista Salmantina*, nº 6 (1851): 67-69; nº 9 (1851): 104-105; 7) “Reflexiones sobre el plan de estudios”, *Revista Salmantina*, nº 26 (1851): 251-253; nº 31 (1851): 309-310; nº 39 (1851): 373-375; 8) “Debajo de los naranjos”, *Revista Salmantina*, nº 16 (1851): 188-191; nº 17 (1851): 200-203; nº 19 (1851): 215-218; nº 20 (1851): 233-235; nº 21 (1851): 247-250; nº 25 (1851): 265-268; nº 27 (1851): 280-282; nº 28 (1851): 288-291; nº 40 (1851): 383-385. [Un total de 8 cartas]; 9) “Crítica Literaria”, *Revista Salmantina*, nº 32 (1851): 321-323; 10) “Confesión ingenua”, *Revista Salmantina*, nº 38 (1851): 370-371; 11) *Breves consideraciones sobre la reforma de la filosofía*. Salamanca: Imp. de Morán, 1853. 16 pp. [FBP, AF-181]; 12) “A los redactores del Centinela”, *El Centinela del Pueblo* (7-9-1854); (13-9-1854); 13) “De las escuelas industriales”, *Revista de Instrucción Pública*, II (1857): 661-662; 691-692; 707-709; III (1957-58): 9-11. [FBP, AF-569]; 14) “Correspondencia. [Carta sobre la filosofía española]”, *Revista de Instrucción Pública*, II (1857): 494-495. [FBP, AF-570]; 15) “Consideraciones sobre la reforma de la filosofía”, *Revista de Instrucción Pública*, III (1857-1858): 486-488; 548-549. [FBP, AF-571]; 16) “De las escuelas industriales y sus relaciones con el espíritu moderno”, *Revista de Instrucción Pública*, III (1857-1858): 660-661; 689-690; 722-724. [FBP, AF-572]; 17) “Sobre la Academia de Ciencias Morales y Políticas”, *Revista de Instrucción Pública*, III (1857-58): 50-52; 103-105. [FBP, AF-573]; 18) “De Villahermosa a la China, por N. Pastor Díaz”, *Revista de Instrucción Pública*, III (1857-58): 774-776. [FBP, AF-574]; 19) “Vocación del artista”, *Revista de Instrucción Pública*, III (1857-58): 139-140; 157-158. [FBP, AF-575]; 20) “Al Sr. Lasagra”, *Revista de Instrucción Pública*, III (1857-58): 766. [FBP, AF-576]; 21) “Filosofía. Contestación a La Alhambra (periódico de Granada)”, *Revista de Instrucción Pública*, III (1857-1858): 276-278; 305-307. [FBP, AF-577]; 22) “Cuatro palabras al señor Sanz del Río y otras tantas a La Esperanza”, *Revista de Instrucción Pública*, III (1857-58): 203-205. [FBP, AF-578]; 23) “Al señor Sanz del Río y a La Esperanza”, *Revista de Instrucción Pública*, III (1857-1858): 219-220. [FBP, AF-579]; 24) *El nuevo ruiseñor de la Fuente Honda*. Salamanca: José Atienza, 1858. 58 pp. [BNM- VC^a 2657-48]. [Reseña en el “Eco de Salamanca”, 6-6-1858]; 25) “Necrología [de Bordás Demoulin]”, *Revista de Instrucción Pública*, IV (1858-59): 749-750; 26) *Sueño político sobre las consecuencias de la Guerra de Africa*. Madrid: Imp. de J. Viñas, 1860. 37 pp.; 27) “Defensa de la Filosofía”, *Adelante*, nº 35 (23-8-1860); nº 37 (30-8-1860). [FBP, AF-175]; 28) “Dios y siempre Dios, y en todos los progresos Dios”, *Adelante*, nº 68 (16-12-1860); nº 76 (13-1-1861); nº 87 (21-2-1861). [Los dos últimos artículos llevan por título “En todos los progresos Dios”]. [FBP, AF-176]; 29) “¿Por qué dos periódicos literarios en Salamanca?”, *Adelante*, nº 47 (4-10-1860), p. 1. [FBP, AF-189]; 30) “De la fábrica de Béjar”, *La verdad Económica*, I (1861): 524-531. [FBP, AF-600]; 31) “Apuntes Económicos”, *La verdad económica*, I (1861): 330-334. [FBP, AF-592]; 32) “[Acerca de la cuestión del ferrocarril]”, *Adelante*, nº 139 (22-8-1861), pp. 1-2; 33) *El espiritualismo. Curso de Filosofía*. Madrid: F. de P. Mellado, 1861-63. 4 vols. [FBP, AF-169 a-d; BNM/ 1/42078-81; Casino de Béjar, 683-686; BUSA 13886-89;

Mateos, sino con los restantes pensadores incluidos en la nómina espiritualista, el Espiritualismo seguirá siendo una nebulosa y desconocido en sus matices diferenciales entre sus cultivadores.

BUDSA]; 34) “Una súplica al Señor Ministro de Instrucción Pública”, *Revista Ibérica*, 2 (1862): 245-249. [FBP, AF-599a]; 35) “Indicaciones sobre una nueva ley de Instrucción pública”, *Revista Ibérica*, 3 (1862): 332-337; 481-883; 4 (1863): 74-78; 414-419. [FBP, AF-599]; 36) “Derecho Natural”, *Adelante* nº 489 (24-8-1865), pp. 1-2. [FBP, AF-189]; 37) [“Carta al Director del “Adelante”, en agradecimiento por la reseña de su obra “El Espiritualismo”], *Adelante*, nº 486 (13-8-1865). [FBP, AF-189]; 38) *Cartas filosóficas a Don Ramón de Campoamor en contestación a su obra de lo absoluto*. Béjar: Téllez y Cía, 1866. [FBP, AF-185]; 39) “Fray Luis de León”, *La Provincia* (29-12-1867); 40) “La madre Santa teresa de Jesús”, *Revista de España*, 4 (1868): 201-222; 9 (1869): 511ss; 41) “Fray Luis considerado como teólogo, filósofo, poeta y hombre”. Prólogo a: *Album dedicado a Fray Luis de León con motivo de la estatua que se le erigió en Salamanca el día 25 de abril de 1869*. Salamanca: Imp. de Oliva, 1869, 233 pp. [BUSA, 56404]; 42) “Los filósofos del siglo décimonono”, *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, 3 (1870): 237-249. [FBP, AF-174]; 43) “El Catolicismo y la filosofía alemana”, *Revista de España*, 15 (1870): 541-556; 16 (1870): 360-376; 17 (1870): 94-110; 18 (1871): 539-555; 19 (1871): 379-395; 20 (1871): 64-77; 20 (1871): 542-550. [7 artículos que se completan con el siguiente]. [FBP, AF-177]; 44) “La Commune de París. Reflexiones filosóficas”, *Revista de España*, 21, nº 82 (1871): 221-235. [FBP, AF-586]; 45) “Consideraciones sobre la discusión de la Internacional”, *Revista de España*, 23, nº 91 (1871): 348-359; 24, nº 93 (1872): 101-110; 24, nº 95 (1872): 365-377; 24, nº 97 (1872): 81-91. [FBP, AF-585]; 46) *El sepulcro encontrado en el convento de la Piedad de Béjar, en 10 de diciembre de 1871*. Béjar: Imp. de Téllez y Cia., a cargo de Ramón Feni, 8 pp. [S. Estéban]; 47) “De la necesidad del estudio de la Teología”, *Revista de España*, 27, nº 106 (1872): 145-156; 28, nº 111 (1872): 289-300; 29, nº 114 (1872): 145-157. [FBP, AF-597]; 48) “La revolución filosófica en el siglo XIX”, *Revista de España*, 33, nº 130 (1873): 145-162; 33, nº 131 (1873): 304-332; 34, nº 133 (1873): 84-97; 34, nº 134 (1873): 145-162; 34, nº 136 (1873): 512-528; 36, nº 142 (1874): 145-158; 37, nº 146 (1874): 190-207; 39 (1874): 145-; 40 (1874): 464-480; 41 (1874): 166-174. [FBP, AF-180 A-J]; 49) “Los Místicos Españoles”, *Revista de la Universidad de Madrid* (2ª época), 1 (1873): 222-235; 579-592; 2 (1873): 274-293; 485-502; 3 (1874): 160-176; 413-429; 674-691; 4 (1874): 577-589; 5 (1875): 158-174; 348-360; 6 (1876): 658-683; 7 (1877): 149-165; 265-289. [Total 13 artículos. El artículo 12 tiene dos partes]. [FBP, AF-598]; 50) “Conferencias Populares: el trabajo”, *El Porvenir* (5-7-1874); 51) “Cartas morales y semipolíticas”, *Revista de España*, 41 (1874): 341-353; 42 (1875): 185-196; 43 (1875): 352-365; 46 (1875): 475-; [FBP, AF-587]; 52) “Sucinto comentario del “Materialismo Moderno” de Don Antonio María Fabié”, *Revista de España*, 45 (1875): 467ss; 48 (1876): 374ss; 49 (1876): 53-67; 53) “La verdadera y la falsa democracia. La escuela liberal y la Escuela radical”, *Revista de España*, 49 (1876): 289-303. [FBP, AF-595]; 54) “Sucintas consideraciones sobre la Religión del Derecho”, *Revista de España*, 52 (1876): 205-221; 55) *Discurso inaugural leído en la solemne apertura del curso de 1876 á 1877 en el Colegio de segunda enseñanza de Béjar*, “Revista de la Universidad de Madrid”, 7 (1876-1877): 91-99. [Tema: “Sobre la Psicología, la Lógica y la Ética”]. [FBP, AF-173]; 56) “Las corrientes filosóficas del siglo”, *Revista de España*, 57 (1877): 56-68; 161-173; 64 (1878): 206-220; 66 (1879): 313-328*; 516-530; 68 (1879): 221-233. [* Este artículo lleva por título “La filosofía de Kant”] [FBP, AF-178-179]; 57) “Breves consideraciones sobre la tolerancia de la filosofía”, *Revista de España*, 71 (1879): 164-; 72 (1880): 25ss; 58)

1. EL AUTOR EN SU CONTEXTO:

NICOMEDES MARTÍN MATEOS Y EL ESPIRITUALISMO

Sucede con D. Nicomedes lo que con algunos pensadores españoles, que cuando se quiere hablar acerca de ellos, lo primero que hay que hacer es decir quién es, dado que ni su nombre ni su obra han tenido la ocasión de entrar en los circuitos de información que conforman la formación cultural del español medio. Al respecto, dado que no se pretende elaborar aquí su biografía, nos interesa señalar que Nicomedes Martín Mateos (1806-1890)³, el filósofo nacido en Béjar (Salamanca), el “filósofo de los huertos” como gus-

“Tolerancia filosófica”, *Revista de España*, 72 (1880): 25-37. [FBP, AF-183]; 59) “Consideraciones morales a mis nietos”, *La Locomotora*, n.ºs. 13-18 (19-9 a 28-10 de 1880): pp. 100-141; 60) “Ni Dios ni amo”, *Revista de España*, 78 (1881): 23-28; 166-173. [FBP, AF-184]; 61) “De la vida y muerte de Sócrates”, *Revista de España*, 79 (1881): 172ss; 368ss; 62) “Consideraciones filosóficas sobre el discurso leído por D. Antonio Cánovas del Castillo en la Academia de Ciencias Morales y Políticas”, *Revista de España*, 81 (1881): 22ss; 63) “Cuatro palabras sobre el congreso de los ateos”, *Revista de España*, 86 (1882): 332ss; 64) “Genealogía del socialismo”, *Revista de España* 90 (1883); 65) “Catolicismo sin adjetivos”, *Revista de España*, 100 (1884): 178ss; 101 (1884): 61ss; 102 (1885): 511ss.; 66) “[Conferencia en el Círculo Obrero de Béjar]”, *El Fomento* (9-11-1886); 67) “De la utopía y de los ideales modernos”, *Revista de España*, 118, n.º 467 (1887). 207-225. [FBP, AF-186]; 68) HERNANDEZ DIAZ, J.M., Ed.: *Don Nicomedes Martín Mateos. Antología de Textos Breves*. Béjar: Casino Obrero / Caja de Ahorros de Salamanca, 1990; 69) EGOZCUE, J.: “Cartas de Martín Mateos a Laverde Ruiz y Autobiografía de Martín Mateos (1864-1870)”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 21 (1994): 285-322; 70) “Instalación de un Ateneo en Béjar”, *Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias*, IV (1858-1859): 299-300 [Discurso pronunciado en la apertura del Ateneo de Béjar]; 71) “Defensa de la Metafísica”, *Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias*, V (1859-1860): 520-522; 553-555; 572-574; 603-605; 72) “[Propuesta al Director General de Instrucción Pública]”, *Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias*, V (1859-1860): p. 588 [Sobre confección de libros de texto de Filosofía (Metafísica y Lógica) y Matemáticas (Aritmética y Álgebra). La propuesta está firmada también por Bernardo Cañizares García]; 73) “Carta de don Nicomedes Martín Mateos a Juan García Nieto, Béjar 8 de Agosto de 1889”. En: MARTÍN MATEOS, N. (nieto del filósofo): “In Memoriam”, *Béjar en Madrid*, 121 (1-1-1922), p. 6. A ellos habría que añadir algunos manuscritos inéditos, de que nos dan noticia quienes a principios de siglo XX tuvieron acceso a la biblioteca del filósofo y Rufino Agero, y cuyo paradero actual desconocemos: *Filosofía del Decálogo* (70 pp.); *Sistema de la Historia; Estudio sobre los Visigodos; Discurso pronunciado en el Acto de inaugurar la Sociedad Económica de Amigos del País de Béjar; Cuaderno de pensamientos filosóficos; Sobre la importancia de las matemáticas para el estudio de la filosofía; Lecciones de moral; Comentario sobre las leyes de Toro*.

³ Nació el 15 de septiembre de 1806. Tras realizar los estudios de latinidad y filosofía, en el Convento de S. Francisco de Béjar, primero, y en el Seminario de Plasencia, después, estudio Leyes en Salamanca, obteniendo la licenciatura en 1833. Durante diez años (1834-1844) se dedicó al ejercicio de la abogacía, siendo Juez de primera instancia en Peñaranda, Piedrahita, Cieza, Andújar. Católico y Liberal adscrito al partido progresista de Espartero, será depura-

taba llamarle Álvaro Gil Sanz, aparece en los manuales especializados de pensamiento español, como uno de los representantes del Espiritualismo que a mitad de siglo XIX intenta modernizar culturalmente al país desde la Filosofía.

Siguiendo la caracterización realizada por Antonio Heredia⁴, diremos que, en sentido amplio y general, el movimiento espiritualista (que constituye la tendencia filosófica de la época isabelina) salió a la escena pública cultural española movido por intereses fundamentalmente morales, políticos y religiosos, pudiendo decirse que, salvo excepciones, el punto de vista teórico y especulativo fue secundario. Esto es, ante el lamentable panorama que presentaba el país, el Espiritualismo pretende ser un movimiento renovador y reformista, y lo que primeramente hay que renovar es el método intelectual. Así pues, antes que nada el Espiritualismo fue un nuevo modo de pensar, de filosofar: ecléctico, integrador y conciliador, tolerante y moderado, opuesto tanto al dogmatismo como al servilismo del espíritu de sistema; basado en la reflexión personal y en diálogo abierto con la historia de la filosofía. Con ello facilitó la intercomunicación científica interior y exterior, con una clara ampliación del horizonte cultural, invitando a los hispanos a una amplitud de miras, dejando atrás el hombre viejo agarrado a una sola idea, a un solo sistema, invitando a salir de esa especie de modorra mental y a pensar con fecunda libertad creadora, atendiendo a su propia conciencia (hombre interior) y a la historia. En una palabra, “el movimiento espiritualista representó en su tiempo –antes que el krausismo– una fuerza generadora de primer orden, llegando a impregnar toda la vida cultural del período, al que

do y cesado por adoptar una postura crítica y no apoyar el programa de 1843. Desde entonces, decepcionado de la gran política de partidos, vivirá retirado en su ciudad de Béjar, iniciando sus reflexiones filosóficas, y participando activamente en la vida política y cultural de su ciudad desde las diversas instituciones y cargos: Secretario de la Sociedad Económica de Amigos del País, Concejal, Teniente de Alcalde, Procurador síndico, Alcalde (1851), primer Director de la Escuela Industrial de Béjar (1852-1865), presidente del Círculo-Liceo de Béjar (1858), fundador y promotor del Casino Obrero... Especialmente importante será su labor educativa, primero a través de la Cátedra de Matemáticas, y de la cátedra gratuita de Moral creada por él en 1854, en la Escuela Industrial de Béjar y después en el Colegio de segunda enseñanza que dirige su discípulo Juan García Nieto, donde enseña Filosofía, y por cuyas aulas pasarán hombres como Pedro Dorado Montero o Eloy Bejarano. Así, entre la docencia, la reflexión y la preparación para la publicación de sus obras, la participación activa en la vida ciudadana y su trabajo como Registrador de la Propiedad (1862-1886) discurrirá su vida hasta su fallecimiento el 7 de enero de 1890.

⁴ Cfr. HEREDIA, A.: “La Filosofía”. En: JOVER Y ZAMORA, J.M. (Dir.): *Historia de España Menéndez Pidal. Tomo XXXV-I. La época del romanticismo (1808-1874). Orígenes. Religión. Filosofía. Ciencia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989, pp. 379ss.

intentó sacar de la rutina mediocre y del escolasticismo trasnochado de las décadas precedentes”⁵.

Con estos caracteres generales, bajo la bandera espiritualista se incluyen multitud de pensadores que difieren a menudo entre sí, de manera que resulta tarea en extremo difícil reunir a nuestros espiritualistas filósofos en grupos más o menos homogéneos. “Uno tiene la impresión –afirma Heredia– de hallarse más bien ante un revoltillo que ante una escuela formalmente establecida. Unidos tan solo por unas cuantas notas esenciales –una tendencia– cada espiritualista español forma por así decirlo un grupo aparte, respondiendo a fuentes de inspiración de diverso origen”.⁶ Espiritualistas, cada uno con su matiz, fueron Tomás García Luna, Patricio de Azcárate, Isaac Núñez de Arenas, José María Rey y Heredia, Matías Nieto Serrano, Juan Valera, José Moreno Nieto, Don Nicomedes, Manuel Alonso Martínez, Salvador Mestres, Ramón de Campoamor...

Ante esta variopinta diversidad da la impresión de que el Espiritualismo tal cual ha sido expuesto es como un saco en el que todo cabe. Se hace necesario, pues, matizar las posiciones filosóficas de sus autores. En este contexto hemos de decir que Nicomedes Martín Mateos, sin duda el más filósofo de los espiritualistas y una de las excepciones que se preocupó también por la discusión teórico-metafísica, espíritu filosófico por excelencia, y hombre de su época, época pluralista, estuvo abierto a buena parte si no a todas las corrientes filosóficas que se pasaron por suelo hispano durante la época de su formación filosófica, con las que dialoga y que conforman el contexto filosófico personal de Martín Mateos. Desde el escolasticismo decadente que recibió en el Colegio de S. Francisco de Béjar, primero, y en sus estudios en el Seminario de Plasencia, después, hasta el estudio personal de Kant, cuya filosofía había recomendado en Salamanca (uniéndola con la de Bentham), allá por 1820, y aún antes, uno de los principales expositores de la filosofía de Bentham, D. Toribio Núñez, pasando por la Ideología de Destutt de Tracy, y el eclecticismo francés de Cousin, cuya filosofía inspiró en algún tiempo la filosofía oficial del país, para terminar por abrazar la filosofía del divino Platón, enriquecida con las aportaciones de San Agustín y Descartes principalmente. Así lo reconoce cuando al inicio de su gran obra confiesa: “He estudiado durante veinte años todos los sistemas de filosofía y los he ensayado en mi conducta. He comparado como obraba cuando seguía a Tracy, cuando me embriagaba Cousin, cuando Kant se posesionó de mi

⁵ Ibid., p. 379.

⁶ Ibid., p. 382

alma y cuando ésta se fijó al fin en el espiritualismo de Platón y de Descartes”⁷. Es así como Martín Mateos acaba por recalar en la filosofía espiritualista. Esta filosofía cuenta con una larga tradición histórica jalonada por las figuras de Platón-Plotino-S. Agustín-Descartes-Leibniz-Bossuet-Fenelón y últimamente defendida por su maestro Bordas-Demoulin (1798-1859), cuyas ideas filosóficas y ejemplo manifiesta seguir, no así sus ideas religiosas⁸.

2. LA OBRA EN SU CONTEXTO: «EL ESPIRITUALISMO. CURSO DE FILOSOFÍA»

Centrándonos ya en la obra concreta, ésta se gesta en unos determinados contextos, personal e intelectual, se publica con unos objetivos muy concretos, presenta una estructura y contenidos determinados, que junto con las fuentes que utiliza delatan su filiación filosófica y una pretendida originalidad.

La obra se publica entre 1861 y 1863, pero Nicomedes Martín Mateos lleva más de 10 años gestándola, pues sabemos que en 1851 tiene escrita su obra de filosofía a la espera de encontrar editor⁹, y ya en 1853 publica un primer avance donde se presenta el sentido, carácter y alcance de su filosofía, en su folleto *Breves consideraciones sobre la reforma de la filosofía*. En todo este largo proceso influyen tanto las circunstancias personales como colectivas.

Su contexto personal de marginación en Béjar, alejado de los centros de influencia, y depurado del partido liberal (por “Ayacucho”, en 1843), unido a cierto desánimo que ello le produce, hacen que sus reflexiones se vayan acumulando en los cajones de su escritorio. Para su publicación es determinante la aparición de Gumersindo Laverde en escena. A partir de 1857 los acontecimientos se precipitan. Laverde publica su proyecto de “Filosofía Ibérica”, difunde sus ideas a través de la “Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias”; Nicomedes Martín Mateos interviene en defensa de

⁷ MARTIN MATEOS, N.: *El Espiritualismo. Curso de Filosofía*. Madrid: Est. Tip. de F. de P. Mellado, 1861, I, p. VII.

⁸ Para una caracterización del espiritualismo francés de Bordas-Demoulin y su relación con Nicomedes Martín Mateos remitimos al trabajo de A. JIMENEZ GARCIA: “El espiritualismo de Nicomedes Martín Mateos (1806-1890)”. En: A. HEREDIA (Ed.): *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Salamanca, Universidad, 1992, pp. 231-234.

⁹ Cfr. MARTIN MATEOS, N.: “El Ruiseñor de la Fuente Honda”. En: HERNANDEZ DIAZ, J.Mª. (Ed.): op. cit., p. 99.

la posición de Laverde (frente a Sánchez de la Campa)¹⁰ y posteriormente a favor de Sanz del Río, en la polémica ocasionada por su Discurso inaugural en la Central. Al inicio del curso 1857-58 Laverde va a estudiar a la Universidad de Salamanca, teniendo ocasión de examinar los papeles de Nicomedes, viendo en ellos expresión de sentir común filosófico, por lo que anima al bejarano a ponerlos en orden, al tiempo que no duda en buscar apoyos, para su publicación, en alguien como Campoamor, a quien está dedicada la obra, llegando incluso a “prometer” una cátedra de Filosofía. El joven “empresario intelectual” que es Laverde, aprovechando estas gestiones para publicar *El Espiritualismo*, elabora el Proyecto de la Biblioteca de Filósofos Ibéricos, sirviendo de hecho la obra de Mateos como presentación de la misma. Así, el 17 de marzo de 1859 aparecen publicados juntos en la “Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias” los Prospectos de la Biblioteca y del Espiritualismo¹¹.

En un principio la obra iba a llevar el título de *Filosofía Fundamental*, pero Laverde es el primero al que este título no gusta existiendo ya la obra de Balmes, y se iba a publicar por cuadernos de 96 páginas, pero finalmente aparece en cuatro voluminosos tomos¹².

El contexto colectivo e intelectual viene determinado a nivel general europeo por la importancia que en el siglo se le encomienda a la filosofía, su influencia social y su función actual, y por otro lado por la situación concreta de España, ambos en estrecha unión. Interesa difundir la filosofía, es su hora¹³, pero interesa difundir la filosofía porque ella ha de

¹⁰ Véase al respecto: HEREDIA, A.: “Debate sobre la filosofía española. La polémica de 1857”, *La Ciudad de Dios* 212 (1999): 415-439.

¹¹ [LAVERDE RUIZ, G.]: “Biblioteca de filósofos Ibéricos, gran colección de sus obras con biografías, críticas, comentarios, etc. PROSPECTO”, *Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias*, IV (1859): 381-382; [MARTIN MATEOS, N.]: “El Espiritualismo. Curso de Filosofía por D. Nicomedes Martín Mateos, director de la escuela industrial de Béjar. [Prospecto]”, *Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias*, IV (1859): 383-384.

¹² Las vicisitudes y pormenores del proceso de publicación de la obra pueden seguirse por el epistolario de Laverde y Sanz del Río. Cfr. ALBARES, R. y J. EGOZCUE: “Epistolario de Gumersindo Laverde Ruiz y Julián Sanz del Río”, *La Ciudad de Dios*, 207 (1994): 419-494.

¹³ Tal vez sea Laverde en el “prospecto” de la Biblioteca quien mejor expresa este sentir común: “La Filosofía, que en virtud de su propia naturaleza y objeto fue y será siempre la ciencia tipo, la ciencia por antonomasia, alma y vida de todo el saber humano, ha llegado a adquirir en los tiempos modernos una importancia directa subidísima, una influencia inmediata y poderosa sobre la marcha de los acontecimientos. Nunca como en nuestra época se vieran tan próximos el principio y el hecho, la premisa especulativa y la consecuencia práctica. Las sociedades descansaban antes sobre la base de la tradición, y de la tradición vivían;

contribuir a resolver los problemas concretos del momento. Por ello un problema interesante será saber qué filosofía es la adecuada; y más aún si cabe acostumbrar a los españoles a que utilicen la forma filosófica para resolver los problemas, poniendo fin a la dialéctica de la “riña a garrotazos”, como la forma normal o usual de relación de los españoles a la hora de resolver sus diferencias. Se hace necesario pues, primero, enseñar o educar en la razón filosófica al pueblo, por lo que se inicia un período de continuas reformas educativas a partir de 1845. Hay en España, sí, filósofos aislados, pero apenas existe movimiento filosófico, de aquí que un paso previo sea la unión de los filósofos, porque ha llegado su hora. En la línea de poner condiciones de posibilidad de esta comunicación y relación entre los filósofos hay que ver los primeros proyectos de Laverde, asistido tanto por Martín Mateos como por Sanz del Río desde Madrid, quien una y otra vez, ante las propuestas de Laverde, emite un consejo: “insisto en mi pensamiento sobre el modo de entendernos, unirnos y formar cuerpo en defensa de los derechos olvidados, menospreciados y aun escarnecidos de la razón. La unión de sentimientos, de comercio literario y de ideas generales, lo primero; el mutuo reclamo y defensa donde quiera que sea atacado nuestro principio común, o donde quiera y sobre cualquiera cuestión en que nos mueva a tomar cartas nuestro interés común filosófico, después”¹⁴. Todo ello sin olvidar que “nuestro común y capital fin es despertar y sacudir el espíritu de nuestro pueblo del indiferentismo letárgico e irracional en que hoy vive (y en que según todas las señales quiere vivir)”¹⁵.

el campo de las aplicaciones de la Filosofía era en extremo limitado: la Providencia se las reservaba para otros días, que ya han llegado. Demolido aquel mundo antiguo al empuje de las revoluciones, el genio de lo pasado ha perdido todo su poder sobre los espíritus, y los pueblos se revuelven inquietos buscando en la región de las doctrinas nueva savia para su existencia. Todas las escuelas sociales y políticas, aun las que mas afectan otra cosa, aun las que se dicen tradicionalistas, son radicalmente filosóficas, se apoyan en fundamentos racionales. Ese es el rasgo más pronunciado del siglo, el que tal vez constituye la especialidad de su carácter (...). La atmósfera está impregnada en la Filosofía: su espíritu nos rodea, nos llena, nos arrastra a todos. (...). Lo cierto es que el porvenir del mundo pertenece a la Filosofía y que los que en este terreno venzan, esos vencerán, en todos, esos darán la ley a la humanidad”. [LAVERDE RUIZ, G.: “Biblioteca de filósofos Ibéricos, gran colección de sus obras con biografías, críticas, comentarios, etc. Prospecto”, *Revista de Instrucción Pública*, IV (1859): p. 381.

¹⁴ “Carta de Sanz del Río a Laverde, Madrid, 27 de diciembre de 1857”. En: ALBARES, R. y J. EGOZCUE: op. cit., p. 471. Otros textos en sentido semejante pueden verse también en las pp. 462 ss.

¹⁵ *Ibid.*, p. 470.

En este contexto considera Martín Mateos que la Filosofía, a pesar del estado de abandono en que se encuentra, “conserva aun sobre las otras ciencias una superioridad, un ascendiente que la hacen interesante aun para los menos inclinados a ella, aun para esos viles cortesanos de cuerpos contrahechos y de almas degradadas”¹⁶. Además de ello, o precisamente por ello, presenta la filosofía un carácter de utilidad y fecundidad. “Si fuéramos preguntando a los distintos partidos que se disputan la dirección de las sociedades y de los pueblos, qué es el hombre, cuál su naturaleza, cuál su destino, cuál su fin, nos pasmaríamos de la arrogancia y presunción, al par que de la ignorancia en Filosofía, de los directores de los pueblos. Y es la verdad que no hay sistema moral que no emane de otro sistema filosófico. [...] Definid al hombre, y de su definición brotará toda una Filosofía, y de esta toda una moral, y de esta una política, y de esta política el orden o la inquietud, el bienestar o las penalidades de los pueblos”.¹⁷ Hay una íntima unión entre Filosofía y sociedad, o dicho de otro modo la filosofía tiene una importante influencia social, con una misión de fecundidad que cumplir a lo largo de las épocas y de acuerdo con sus necesidades. Interesa saber, pues, cuáles son las necesidades de la época. Frente a épocas pasadas, cree Martín Mateos que “hoy la Filosofía tiene otra misión: trata de fecundizar un campo distinto: trata de estudiar el orden social, y esta nueva tendencia, evidenciada por las agitaciones políticas, comprimida unas veces y desarrolladas otras en revoluciones estériles, le da una gran importancia, desconocida solamente de esos políticos que, careciendo de ideas, arrastran su impotencia en expedientes”¹⁸. Sin embargo éste es un momento ambiguo, de transición dirá Mateos, en el que al calor de las revoluciones surgen al unísono y conviven ideas verdaderas e ideas falsas, en un maremagnum de contradicciones. Por ello se hace necesario abrir un nuevo cauce para dar vado a tan amplio caudal de ideas. En medio de esto la filosofía tiene que suministrar la calma y armonía necesarias para que la vida sea posible. “Esta es la misión de la Filosofía: no hay sistema político que no esté ingerto [sic] en otro sistema metafísico, que no esté conexionado con alguna de las teorías del espíritu humano; y mientras el hombre y las sociedades no adquieran sólidas convicciones filosóficas, no encontrarán la tranquilidad y el bienestar que apetecen.

¹⁶ MARTIN MATEOS, N.: “El Espiritualismo... [Prospecto]”, *Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias*, IV (1859): p. 383.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

La verdadera Filosofía, inmutable en sus principios fundamentales, varia según las necesidades de los siglos. Si el nuestro tiende a hacerla social, no lo conseguirá despreciando sus partes teológica, moral y metafísica. Los conflictos políticos que experimentamos proceden de ese irreflexivo desprecio”¹⁹.

Ni que decir tiene que para Martín Mateos la única filosofía del siglo, que puede resolver estos problemas es el Espiritualismo, cuyo contenido expone en su obra.

Bajo otro aspecto, el proyecto espiritualista ha de ser comprendido a la luz del proceso de reforma filosófica abierta en España a partir de 1845. De esta manera, las *Breves consideraciones sobre la reforma de la Filosofía* (1853) están motivadas por los debates que siguen al Reglamento de 1852 y como tal están dirigidas al Ministro de Gracia y Justicia, con propuestas curriculares concretas al respecto²⁰. Doce años más tarde, en 1865, en el contexto de los debates suscitados por el Plan de 1861, en la polémica mantenida en *La Enseñanza* (1865-1866) entre Ramón Giraltí-Pauli y Gumersindo Laverde, en lo que respecta al contenido de la Filosofía, este último, siguiendo y citando explícitamente *El Espiritualismo* de Martín Mateos, propondrá añadir a los clásicos contenidos de Psicología, Lógica y Ética, la Metafísica, La Estética y la Teodicea (ésta como escudo frente al racionalismo y tratando de ofrecer una razonada visión filosófica del problema religioso). Algunas de estas ideas se incorporarán bajo bandera krausista, en los intentos fallidos

¹⁹ Ibid., p. 384.

²⁰ A partir de la consideración de que tantos son los objetos del conocimiento cuantos son nuestros medios de percibir, y de que tantas son las ciencias cuantos los objetos de conocimiento, establece una clasificación de las ciencias, distinguiendo entre ciencias puras o racionales (Teología, Metafísica, Matemáticas) y experimentales. Dentro de éstas, a partir de la distinción de cuatro tipos de experiencia, se establecen las correspondientes ciencias, a saber: de la experiencia interna derivan la Metafísica y las Matemáticas (que tienen así un doble origen); de la experiencia física las ciencias físicas y naturales, de la experiencia social, las sociales y de la experiencia tradicional las ciencias históricas. A partir de esta clasificación de las ciencias propone al Ministro respecto a la enseñanza de la Filosofía, su división en 4 secciones: 1) Moral (que incluiría: matemáticas, metafísica, fisiología, moral y teología, obligatoria para teólogos y juriconsultos); 2) Física (incluiría: matemáticas, física, geografía, historia natural, principios de astronomía y de química, obligatoria para médicos, profesores de ciencias naturales, arquitectos, etc.); 3) Social (incluiría la ciencia de la administración en sus diversas ramas, la estética y la literatura, obligatoria para los empleos administrativos); 4) Histórica (incluiría: lengua, principios de la tradición, principios de la fe e historia sagrada y profana, sería obligatoria para empleos administrativos igualmente, de manera especial para los relacionados con archivos y bibliotecas). Cfr. MARTÍN MATEOS, N.: “Breves consideraciones sobre la reforma de la Filosofía”[1853]. En: HERNANDEZ DIAZ, J.M.ª (Ed.): *D. Nicomedes Martín Mateos. Antología de textos breves*, pp. 126-130.

de reforma de 1873, lo que, con las matizaciones que sin duda haya que hacer, no deja de ser un eco de aquel compromiso inicial de comunicación y discusión científico-filosófica, que manifiesta cierta comunidad de ideas, entre Laverde, Martín Mateos y Sanz del Río.

3. LA OBRA EN SU ESTRUCTURA:

EL ORGANISMO DE LA FILOSOFÍA ESPIRITUALISTA

La obra consta de cinco partes, que a juicio de Martín Mateos, constituyen el organismo y la Enciclopedia filosófica espiritualista. Esta estructura orgánica de la Filosofía se desarrolla a lo largo de 1500 páginas impresas, distribuida en los 4 tomos de que consta la obra, aunque alterando un tanto el orden anunciado en el "Prospecto", tal vez debido a las sugerencias que le hayan podido hacer Laverde o Sanz del Río, a cuyo juicio somete el Prospecto y Plan.

1. La Metafísica que indaga, qué es el espíritu en sí, cuáles son sus propiedades permanentes y sus relaciones con la razón soberana de quien procede. La teoría de las ideas es el corazón de la Metafísica, y será examinada bajo los puntos de vista que ofrecen el Sensualismo, el Panteísmo, el Idealismo y el Espiritualismo. El objeto de este proceder es mostrar el Espiritualismo como la filosofía que puede resolver los problemas mejor, pero no porque así se crea, sino que esa ha de ser la conclusión a partir de un debate de ideas. La fuerza de una filosofía se mide por el resultado del combate con los restantes que aspiran a resolver esos problemas. Ello obedece a la máxima metodológica de abrir campo a todas las doctrinas para que de su choque brote la luz.

2. La segunda parte es la Fisiología, entendiendo por tal la que considera al espíritu humano asociado a un organismo, indispensable para formar el hombre completo; organismo que le relaciona con el mundo físico y con otros espíritus encerrados en cuerpos idénticos. El desarrollo del alma en el seno de la naturaleza y en el de la sociedad, dan a esta parte de la Filosofía, bien distinta de lo que hoy llaman Antropología, una gran importancia²¹.

²¹ La exposición de estas dos primeras partes se lleva a cabo en el tomo I, con un total de 441 pp. de texto (más 3 de índices) repartidas en 43 capítulos, más una breve parte preliminar. Su estructura básica consta de un Preliminar (Vii-XXV) y tres partes dedicadas, respectivamente, a: De la filosofía en general (9 capítulos); Metafísica (15 capítulos) y Fisiología (19 capítulos). El último de los capítulos constituye la conclusión (pp. 436-441).

3. La tercera parte es la Lógica, que nos enseña la formación de nuestros pensamientos, sus variadas producciones, el espectáculo de la vida espiritual, como complemento de la teoría general de la inteligencia, separándola de esa ciencia de palabras inventadas por el escolasticismo.²²

4. Es la cuarta la Moral, que inquiere el destino del hombre, tanto en la vida presente como en la futura. El carácter político y social de esta última parte de la Filosofía, ofrecen un interés actual y de transcendentales consecuencias²³.

5. La última parte de la Filosofía es la Teodicea, que tiene por asunto el origen del hombre, el de la creación, la misteriosa cuestión del mal, puntos graves de cuya solución dependen en parte los dogmas de nuestra Religión²⁴.

Es más, esta no solo es la estructura de un curso completo de Filosofía espiritualista, sino que constituye la propia e interna Enciclopedia de la Ciencia, que implica una clasificación de las Ciencias, clasificación que se ha de ver reflejada en el curriculum académico²⁵ que trate de llevar a cabo cualquier reforma de la Filosofía.

²² Esta parte se desarrolla en el tomo II, publicado en 1862, a lo largo de 284 pp. de texto (más 2 de índices), repartidas en 33 capítulos, más una carta preliminar. Su estructura básica consta de una Carta preliminar sobre la doctrina del primer tomo (V-XXXV) y tres grandes partes dedicadas a la Lógica [dividida en dos partes, Consideraciones generales (2 capítulos) e Ideas Generales sobre la Gramática (8 capítulos)], la Retórica (dividida en dos partes, una primera dedicada al razonamiento y sus tipos, en 8 capítulos, y otra en la que presenta las reflexiones generales sobre la retórica propiamente dicha, en 9 capítulos) y la Metodología (en 6 capítulos). Todo este volumen comprendería la parte Lógica del Sistema, cuyo resumen se incluye al final del tomo (pp. 282-284).

²³ Esta parte se desarrolla bajo el título de "Ética" en el tomo III, publicado en 1862, a lo largo de 378 pp. de texto (más 2 de índices). Su estructura básica consta de una Dedicatoria (V-XVII) y dos partes en que se divide la Ética (20 capítulos la primera y 9 la segunda, cuyo último apartado es la conclusión del tomo (374-378).

²⁴ Aunque anunciada en el prospecto como parte cuarta del sistema, la Teodicea se desarrolla en el tomo IV, que cierra el Curso, publicado en 1863. Consta de un total de 321 pp. de texto (más 1 de índice), repartidas en 13 capítulos, más una introducción (VII-XXV), finalizando con tres capítulos dedicados al Catolicismo, a exponer y rebatir algunas objeciones contra el Cristianismo y a analizar el papel del Catolicismo y la Civilización moderna.

²⁵ Que se trata de un curso que tiene en cuenta también esta dimensión u orientación pragmático curricular o didáctica, lo pone de manifiesto el hecho de que, por regla general, todos los capítulos finalizan con un epílogo que recoge en forma de proposiciones concisas las conclusiones del mismo, excepto los últimos capítulos del tomo IV cuando analiza el catolicismo y su relación con la civilización moderna (caps. 11-13). Por otro lado, en sendas cartas a Sanz del Río, Martín Mateos confiesa, en 1858, que el motivo individual que le llevó a escribir su "bosquejo de Filosofía" fue "porque me autorizara un poco para que algún día me die-

4.- OBJETIVO, SENTIDO Y CARACTERIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA ESPIRITUALISTA

Ante la imposibilidad de ofrecer aquí un análisis del contenido de *El Espiritualismo*, sí que creo necesario presentar una serie de rasgos generales que caracterizan el proyecto filosófico espiritualista del filósofo bejarano.

A la base de la filosofía de Martín Mateos hay, por un lado, una inquietud personal de búsqueda (esto es, una inquietud filosófica) pero a su lado se da también una preocupación por los problemas nacionales del país. Ante el panorama desolador cree que el espíritu del país sólo puede ser elevado mediante la filosofía, que se convierte en un auténtico motor social. Al respecto, la filosofía, para D. Nicomedes, “no es por lo tanto una ciencia de lujo o pasatiempo: es indispensable para formar al hombre y al ciudadano”²⁶. La manera como la filosofía puede conseguir esto, sacar al país de la modorra, es mediante la ilustración de la razón, aprendiendo a pensar, aprendiendo a meditar primero y luego a escribir, a participar a otros de lo meditado interiormente, que es lo contrario de lo que realmente venía sucediendo en el país y de lo que el bejarano se lamenetaba palpablemente exclamando: “¡Qué manía de escribir antes de meditar!”²⁷.

La primera propuesta que adelanta en su filosofía es la necesidad de un **método**. El método de su filosofía no es otro que la introspección o recogimiento interior: la reflexión en el más alto grado, siguiendo los consejos de su maestro Bordas Demoulin, quien le insistía una y otra vez: “Sobre todo, es preciso meditar, meditar de día, meditar de noche, meditar despierto, meditar dormido, meditar siempre, infatigablemente;

ran una cátedra de la misma” (“Carta de Nicomedes Martín Mateos a Sanz del Río, Béjar, s.f./Hacia 1858”. En: HERNANDEZ DIAZ, J.M. (Ed.): *Don Nicomedes Martín Mateos. Antología de textos breves*, p. 268). De hecho parece que Campoamor así se lo prometió para lograr que Martín Mateos se decidiera a publicarlo, a juzgar por su confianza a Sanz del Río, refiriéndose a su obra: “Creo imposible produzca la cátedra a que Campoamor se prometía” (“Carta de Nicomedes Martín Mateos a Sanz del Río, Béjar, 7 de mayo de 1861”. *Ibid.*, p. 269).

²⁶ MARTIN MATEOS, N.: *El Espiritualismo. Curso de Filosofía*, I, p. XXIV. Esta preocupación es en los momentos que escribe D. Nicomedes, una característica típica de varios hombres que tienen en común el haber nacido en los primeros años del XIX, y que tal vez formarían la generación de mitad de siglo: J. Sanz del Río, Laverde, Contero Ramírez, Martí d'Eixalá, etc., quienes propondrán diversos proyectos filosóficos, aunque solamente algunos tendrán a su disposición una cátedra universitaria para llevarlos adelante mediante su magisterio. No será el caso de Martín Mateos, que nunca logrará una cátedra universitaria, aunque sí podrá desempeñar su magisterio en el Colegio de 2ª Enseñanza y en la Escuela industrial de Béjar, en sus dos disciplinas más queridas Filosofía y Matemáticas.

²⁷ *Ibid.*, I, p. IX.

sumergirse, abismarse en sí y en Dios. Lo repito, aquí es y no en los libros donde la verdad reside, de aquí brota la ciencia”²⁸.

Siguiendo estos consejos de su maestro, no pretende enseñar algo al hombre, enseñarnos algo a nosotros, algo ya dado que hay que aprender, sino que sólo pretende y puede pretender “escitarle a entrar en sí, tarea difícil siendo como somos tan propensos a disiparnos, a vivir en los objetos que nos circundan, a pensar según vemos pensar, a hablar según oímos hablar y a obrar como los demás obran”²⁹.

Mediante este penetrar en sí mismo, el hombre va a encontrar que su atributo esencial es SABER, el deseo de saber, y este deseo le impele a indagar sobre su destino humano, la ley de su existencia, el fin religioso de su vida, etc. Históricamente este deseo de saber ha llevado a dar distintas soluciones a estos problemas, esto es, ha dado lugar a diversas filosofías, algunas de las cuales se dan de bruces entre sí, consecuentemente conviene desbrozar el camino de obstáculos y distinguir la verdadera de la falsa filosofía. Para Martín Mateos “la verdadera filosofía es la que engrandece al hombre y le inclina al progreso y a la perfección; la falsa filosofía es la que le enorgullece y le hace soñar con una independencia quimérica para él y funesta para sus semejantes. La verdadera filosofía es la que le descubre al hombre que es una planta celeste...; la falsa filosofía es la que le enseña que es hijo de la tierra como Anteo. La verdadera filosofía nos lleva por la mano hasta el vestíbulo del sagrado templo de la religión...; la falsa filosofía es la que no nos deja levantar la vista de los intereses materiales”³⁰. Finalmente, con la verdadera filosofía, adquirimos hábitos de calma y recogimiento, de tolerancia y disimulo, de caridad y de resignación, que ahuyentan ese furor por disputar, impugnar, criticar, que hace a los hombres visibles”³¹. Ni que decir tiene que la verdadera filosofía es la espiritualista creada por Platón, continuada por San Agustín, Descartes, Leibniz y Bossuet. Y en la época que le tocó vivir, esta filosofía espiritualista para responder a las necesidades de la época y al ardor general de los espíritus, debe escudriñar los fundamentos del orden social”³² y la misión del filósofo consistirá en “esclarecer la ruta por donde la humanidad camina, en sustituir a la obediencia material, la obediencia

²⁸ Ibid., I, p. X.

²⁹ Ibid., I, p. X.

³⁰ Ibid., I, p. XXIV.

³¹ Ibid., I, p. XIV.

³² Ibid., I, p. 32.

moral, a lo hábitos, las convicciones, a la credulidad el pensamiento”³³. “Para desarrollar esta misión solo cuenta el filósofo con la ciencia del estudio del alma, de sus facultades, de las leyes que rigen su desarrollo, de las que gobiernan nuestros actos y los motivos que nos inducen a observar dichas normas”³⁴.

En segundo lugar, distingue netamente el ámbito de la filosofía y el de la fe y la Religión. Ambas tienen esferas distintas y métodos distintos y no deben confundirse. La filosofía no es la Religión y no debe emplear su lenguaje, ni valerse de sus pruebas, sino que tiene su independencia real, positiva, legítima que siempre ha de conservar, desarrollando la razón mediante el libre ejercicio de sus fuerzas naturales. Recordemos que la preocupación principal es la aceptación y difusión del espíritu filosófico como forma de resolver los problemas de la convivencia en la época que le toca vivir. Está claro que toda la recepción de la filosofía novísima, de la filosofía del liberalismo, ha de ser recibida en España con matices españoles, teniendo que entrar en armónico diálogo con la tradición española eminentemente religiosa y mística. Esto mismo es lo que hace D. Nicomedes en su filosofía, y por ello propone y considera que la filosofía espiritualista que propone es una filosofía “bañada de Catolicismo, pues es mi segura creencia –dice Martín Mateos a su amigo Sanz del Río en carta de 1861– que solo así puede aceptarse la filosofía en España”.³⁵ Nicomedes es consciente de que el filósofo no filosofa en el aire, sino en un contexto, y en el contexto “España” el Catolicismo es un referente importante, si ha de surtir algún efecto saludable; solo así es dable pensar en España.

En tercer lugar, es una filosofía que gusta de la **defensa de la verdad**, deber por excelencia para el filósofo, obtenida a través de las posibilidades racionales del hombre, de la libre discusión racional, y no de una verdad numérica o estadística, ni una verdad defendida por autoridad. Este procedimiento lo pondrá en práctica en su obra, en la que, a partir de su convicción de que el Espiritualismo es la verdadera filosofía de su época, no duda en someterlo a debate, tanto en su vertiente más metafísica como en su vertiente ética y práctica, con los restantes sistemas filosóficos que pretenden tener ascendente social en su época: el sensualismo, el idealismo y el panteísmo.

³³ Ibid., I, p. 33.

³⁴ Ibid., I, p. 33.

³⁵ “Carta de Nicomedes Martín Mateos a Sanz del Río, Béjar, 7 de mayo de 1861”. En: HERNANDEZ DÍAZ, J.M^a (Ed.): op. cit., p. 269.

En cuarto lugar, se trata de una filosofía cuya manifestación social viene constituida por la **tolerancia**, que se decanta como producto de la reflexión metafísica sobre los problemas trascendentales a medida que dicha reflexión avanza. La tolerancia que enseñaría que el ejercicio de la razón no es en sí malo, y que para asegurar la fe no es preciso condenar la inteligencia a la inmovilidad, sino que la fe supone y exige un asentimiento interior, una sumisión razonable.

Finalmente, es una **filosofía progresiva y armónica**, esto es, defensora de la civilización moderna, producto de los logros del espíritu del hombre moderno y a la vez profundamente religiosa, poniendo de manifiesto la relación constante del espíritu humano (razón creada, alma) con Dios (razón increada), “principio de los principios, vida de toda vida, regla de toda ley”. Las ideas del espíritu humano provienen de una doble fuente, el alma y Dios. En el alma aparecen como seres reales con sustancia propia, pero no se han hecho a sí mismas, y para conservarse han de unirse constantemente a su modelo y autor (Dios), “sin el cual no se puede ir adelante en empresa alguna”. Ambos, el espíritu humano con sus logros, y Dios, como la regla a la que se conforma toda ley, se presentan así, en la filosofía de D. Nicomedes, como las columnas de toda metafísica, y su conocimiento constituye el nudo gordiano del espiritualismo. Por ello su filosofía está encaminada a dar solución a la gran cuestión de su época, de su siglo, que con maravillosa clarividencia compendió en la siguiente frase: “la reconciliación del espíritu moderno y del espíritu cristiano debiera ser en nuestro humilde sentir, la gran cuestión del siglo”³⁶.

Considero que Martín Mateos, con la humildad y el retraimiento que le caracterizaban, pero con la lucidez filosófica propia de las más refinada ilustración moderna, acertó a ver cuál era el problema capital de su siglo, y acertó también con la única solución posible, una solución armónica, triunfante no en su versión, eso es cierto, sino en la del racionalismo armónico introducida en el país por su amigo Julián Sanz del Río, con quien coincide en más puntos de lo que a primera vista pudiera parecer y que, por cierto, durante algún tiempo denominó a su propio proyecto filosófico como espiritualismo.

Frente a las posturas de los llamados neos, de los integristas que se dedicaron a repartir exorcismos y anatemas a diestra y siniestra y a condenar con argumentos rayando en las más de las veces en la herejía, para Martín Mateos, la filosofía solo podía ser expresión del espíritu de su tiempo, con-

³⁶ MARTÍN MATEOS, N.: “Los filósofos del siglo decimonono”, *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, 3 (1870): p. 246.

ciliando, armonizando, las nuevas tendencias del siglo con el catolicismo y mostrando que ambas doctrinas no eran irreconciliables, mostrando que la esencia del liberalismo no es ser impío, ni la del catolicismo rechazar y repugnar la civilización y el progreso.

“En nuestra humilde opinión sólo la filosofía puede conciliar la iglesia y la revolución, la fe y la razón, el progreso y el pasado. Ella sola puede dar una solución a las cuestiones que la política no suministra más que un expediente. Trabajemos todos por tan suprema conciliación, y quiera el cielo que el señor Ministro de Instrucción Pública, animado de tan buenos deseos logre, escuchando a todos, reformar la filosofía, que por sí sola reformará después todos los conocimientos humanos”³⁷.

Este es en el fondo el nervio del proyecto filosófico espiritualista de Martín Mateos, expuesto de forma sistemática y completa en *El Espiritualismo* (1861-1863)³⁸, pero que mantendrá a lo largo de su vida y reiterará en el resto de sus obras, si bien su posición se matizará dependiendo de cuál sea la filosofía interlocutora con su Espiritualismo. Al respecto dejaremos constancia de que a partir de la experiencia revolucionaria de 1868 y sus consecuencias, decepcionantes para Martín Mateos, durante la década de 1870 intentará mantener su posición filosófica, Católica y Liberal, frente al pensamiento neocatólico e integrista y frente al auge adquirido por el krausismo, cuya crítica realiza en la versión de Tiberghien³⁹.

³⁷ MARTÍN MATEOS, N.: “Breves consideraciones sobre la reforma de la Filosofía”. En: HERNÁNDEZ DÍAZ, J.M^a. (Ed.): *Don Nicomedes Martín Mateos. Antología de textos breves*, p. 128.

³⁸ Tal vez debido a que esta voluminosa obra tuvo menor eco de lo esperado, sabemos por sus cartas a Laverde que entre 1864 y 1868 Martín Mateos trabaja en la elaboración de un “Compendio” ante la consciencia de “la necesidad de presentar la misma doctrina bajo un punto de vista más accesible” (EGOZCUE, J.: “Cartas de Martín Mateos a Laverde Ruiz y autobiografía de Martín Mateos (1864-1870)”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 21 (1994), p. 302). Tal vez a dicho “Compendio” correspondan las portadas de la segunda edición de *El Espiritualismo* (Béjar: Imp. de Téllez y Cía, 1871) a que hace referencia Agero Teixidor en la página 99 de su obra, aunque parece nunca llegó a imprimirse.

³⁹ Así, en sus cartas a Laverde habla, en 1870, sobre el plan de una obra impugnando las ideas de Tiberghien, siguiendo el mismo método que su impugnación de Donoso Cortés y Campoamor, cuyo título podría ser “El ideal católico comparado con el ideal del krausismo. Crítica de la Filosofía Alemana” o bien “El Catolicismo y el Progreso” (Cfr. EGOZCUE, J.: op. cit., pp. 319-320). La obra no llegó a publicarse, pero no es difícil advertir su contenido publicado años después en algunos artículos que vieron la luz en la *Revista de España*.

LAVERDE, CORRESPONSAL DE SANZ DEL RÍO Y MARTÍN MATEOS

Joaquín EGOZCUE ALONSO

El periodo de la vida de Laverde que vamos a considerar, en cuanto corresponsal de Sanz del Río y de Martín Mateos va desde 1857 a 1870¹. En 1856 hace su aparición en el panorama filosófico español con el artículo sobre la filosofía española publicado en el *Diario Español*, y en 1870 probará ya los rigores de la enfermedad que trunque su actividad como profesor y publicista.² Su libro de ensayos de 1868 se puede considerar el canto de cisne de Laverde, dado que ya no producirá una obra importante sin la ayuda decisiva de otros. Esta etapa es, pues, la central de su vida. En ella Sanz del Río y Martín Mateos pueden significar dos líneas de pensamiento entre las que se tiende su proyecto filosófico.

SANZ DEL RÍO, ¿AYUDA CIRCUNSTANCIAL O POSIBLE MAESTRO?

Las cartas que conocemos de Laverde a Sanz del Río ayudan a comprender la primera época de la producción de Laverde, pues van de 1857 a 1859.³ Entre finales de 1856 y 1859, periodo en el que se escriben la mayor

¹ Cfr. R. Albares Albares, J. Egozcue. *Epistolario de Gumersindo Laverde Ruiz y Julián Sanz del Río*. "La Ciudad de Dios", 207, 2, mayo-agosto 1994, p.419-494. J. Egozcue Alonso. *Cartas de Martín Mateos a Laverde Ruiz y Autobiografía de Martín Mateos*. "Cuadernos Salmantinos de Filosofía", XXI, 1994, p. 285-322.

² Precisamente de ese año es una carta de Pereda a Laverde en la que da cuenta del estado de postración psicológica en que éste se encuentra: "Díceme Vd. con este motivo que su última enfermedad le ha anticipado la vejez, e incapacitado para dedicarse por ahora a trabajos literarios" (A.H. Clarke. *Cartas de Pereda a Laverde*. "Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo", 67, enero-diciembre 1991, p.203.

³ La que lleva fecha de 19 de junio de 1864, es ya una carta de circunstancias.

parte de las cartas editadas entre Laverde y Sanz del Río, aquél ha publicado unos 11 artículos, algunos cortos, otros en varias entregas, casi todos en la *Revista de Instrucción pública*.⁴ Se cierra esta abundante producción con el *Prospecto* de presentación de la Biblioteca de Filósofos ibéricos, a la que hace referencia en esas mismas cartas.⁵

Estos escritos dan cuenta de la pasión con que se ha comprometido en la defensa de la Historia de la filosofía española. La misma germanización de su firma en las cartas a Sanz del Río, Law Herder o Lawerder, es muestra, ingenua y curiosa de su fervor por la reconstrucción histórica del pasado filosófico nacional.

En estas circunstancias Laverde se dirige por carta a Sanz del Río. La cuestión sobre sus intenciones no es indiferente. Sería curioso encontrar un ferviente discípulo en aquél que, no mucho tiempo después, se convertirá en un fervoroso adversario. Parece lógico preguntarse si hay dos Laverdes, un primer Laverde racionalista, claramente proclive al krausismo, y un segundo amarrado al pensamiento católico tradicional.

En un principio es probable que Laverde quiera sólo atraer la atención de Sanz del Río hacia su proyecto de una Biblioteca de Filósofos ibéricos. Laverde es todavía estudiante. Pero sucede algo importante. Sanz del Río le contesta y le ofrece su ayuda: “Hombres así, le dice Laverde en su carta lleno de agradecimiento, en quienes el corazón fuese tan grande como la cabeza, quisiera muchos, y ya tendríamos otra cosa”.⁶ Esta buena acogida es la que puede haberle llevado a buscar algo más, a aprovecharse también del magisterio del pensador ya consagrado. Laverde, un joven que empieza, que tiene la cabeza caliente con proyectos ilusionantes, tiene que sentirse atraído por la benevolencia con que el reconocido maes-

⁴ G. Laverde Ruiz. *Ministerio de Instrucción pública*. “Revista Universitaria”, año II. 6 (15.11.1856), p. 82-85. *Vida y escritos de Don Andrés Piquer*. “Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias”, 2, 13 (17.1.1857), 14 (24.1.1857), 16(7.2.1857), 18 (21.2.1857), p.204-208; p. 216-219; p. 248-252; p. 279-283. *Literatura. Exposición gramatical, crítica, filosófica y razonada de la Epístola de Horacio a los Pisones sobre el Arte poética, y traducción de la misma en verso castellano, por Don Raimundo de Miguel, catedrático de Humanidades del Instituto de Burgos*. “Revista de Instrucción pública, Literatura y Ciencias”, año II, 25 (11.4.1857), p. 390-392. *Curso elemental teórico-práctico de Retórica y Poética, por Don Raimundo de Miguel, catedrático en el Instituto provincial de Burgos*, “Revista de Instrucción pública, Literatura y Ciencias”, año II. 47 (19.9.1857), p. 748-752. *La unidad en la Instrucción pública*, “Revista de Instrucción pública”, año III, 1. p. 6-9.

⁵ Aparece en la *Revista de Instrucción pública* el 17 de marzo de 1859 con el título: *Biblioteca de filósofos ibéricos, gran colección de sus obras con biografías, críticas, comentarios, etc.*

⁶ Albares. *Epistolario*, p. 445.

tro acoge sus planes. No tenemos, sin embargo, suficientes datos como para calibrar la seriedad y profundidad de la adhesión de Laverde a Sanz del Río.

De un lado Laverde, superada ya la fase de proximidad a movimientos menos ortodoxos, como podía sugerir su amistad con Roque Barcia, parece haberse reincorporado, ya en 1855, a grupos de clara filiación tradicional, si no tradicionalista, como la *Academia científica y literaria de Asturias*. Con palabras de Bueno Sánchez: “el Laverde de la frustrada *Academia* de 1855, ya no era el mismo Laverde del *Album* de 1853”.⁷

Pero, por otro lado, encontramos en las cartas de Laverde a Sanz expresiones que sugieren cierto alejamiento del pensamiento católico tradicional.⁸ Hay, además, otros detalles también significativos, como su insistencia en que Castelar, o el mismo Sanz, le redacte el *Prospecto*,⁹ y, finalmente, su deseo de acceder a las enseñanzas de Sanz del Río. Todo esto parece situarlo en una línea de pensamiento proclive a las corrientes idealistas o krausistas, representadas por ambos personajes.¹⁰

Al leer el *Epistolario* entre Laverde y Sanz del Río nos parece asistir a un proceso de asimilación progresiva del astur montañés por parte del fundador del krausismo. Lo que no queda tan claro es si Laverde entra

⁷ Bueno Sánchez. *Gumersindo Laverde Ruiz en su centenario*, p. 54.

⁸ “En el prospecto, pues, creo con V. que debe reinar mucha circunspección, completa neutralidad, nada que hiera la susceptibilidad de los neo-Católicos, algunos de los cuales han de sonar en el prospecto. Con esto creo que lo he dicho todo.” E insiste en la misma idea en otra: “Creo yo que en este punto [se refiere a la amplia discusión que ha de dominar en la Revista] debe procederse con cierta cautela para no escitar [sic] preveniciones. He escrito a algunos hombres doctos en Filosofía y me manifiestan temores de que la empresa sea dañosa a la Religión, poniendo en cuestión ciertos principios. Yo les he dicho: esos principios no los pondré yo en cuestión; lo están ya en el mundo: la duda existe: los errores están difundidos en la sociedad;... (Albares. *Epistolario*, p. 447.455.)

⁹ Laverde se decidirá a elaborar el prospecto, pero, obligado a prescindir de Castelar, insiste en que Sanz del Río redacte el Prospecto o, al menos, le facilite su redacción facilitándole los puntos principales del mismo: “Ahora bien, basado en nuestras comunes ideas redactaré el prospecto, aunque, como dije a V., la empresa (si así puede llamarse) ganaría mucho con que V. O el Sr. de Castelar le hiciesen.(...) si a V. no le es molesto, espero y se lo ruego encarecidamente que me envíe un cuadro de las ideas capitales del prospecto – que ya tenemos concertadas- dispuestas por su orden lógico, eslabonadas entre sí, pues lo demás, siendo cuestión de imaginación y de formas, no me será tan trabajoso, atendido al estado de mi cerebro. Esto se entiende, como he dicho a V., en el supuesto de que VV. no quieran o no tengan tiempo para hacerlo.” (Albares. *Epistolario*, p. 456).

¹⁰ Encontramos en sus cartas, afirmaciones de Laverde llenas de admiración por Sanz del Río, de quien se declara casi discípulo: “Desgraciadamente todo he tenido que hacerlo sin guía, llevado de mi propio entusiasmo y luchando con todos los obstáculos que V. puede imaginar-

decididamente en ese juego, a pesar de declararse coincidente con su interlocutor en la orientación de la Revista de filosofía que piensa fundar, y en su opinión sobre la situación de la filosofía en España que acaba con una clara condena del “servilismo intelectual y nacional, bajo una dominación extranjera, teocrática, inquisitorial en los tres últimos siglos”¹¹.

Hay como un crescendo en la relación entre ambos que da pie a Sanz para ensayar el método de hacer prosélitos de que habla al joven astur montañés: “La comunicación familiar de palabra y por escrito con los que piensan en general como nosotros es un primer medio natural, inocente, seguro y muy reanimador”.¹² Pone a prueba incluso la autenticidad de Laverde como filósofo; y así se lo dice: “habiéndolo desconfiado yo todos los motivos ordinarios que suelen animar a estas empresas, he querido encerrar a Vd. en el único motivo permanente de una empresa filosófica cualquiera hoy en día, y el que puede mover a hacer, si no mucho, [algo] bueno y fructuoso, si no hoy, mañana o más allá”.¹³

La *Revista* proyectada, que en Laverde tenía un carácter abierto a la más amplia discusión, parece mudarse en el órgano de un grupo de pensadores con una ideología bien precisa: “una Revista mensual que deba ser teatro central de trabajos, doctrinas, opiniones filosóficas entre nosotros, con el fin de despertar este precioso sentido y camino de la vida es empresa noble, necesaria, y en sí realmente útil”.¹⁴ Constituiría ésta un segundo momento en el proceso de expansión del pensamiento de Sanz

se. Uno de los objetos que me proponía en mi proyectada *Revista* era el de ilustrarme a mi mismo. ¡Calcule V., pues, que satisfacción más pura no experimentaré [sic] al verme amigo de V. y de otros Filósofos!

Desgracia mía es el tener que vegetar en pueblos de provincia donde no has apenas con quien tratar de estas cosas, por mas que muy ilustrada. Si yo viviera en la corte sería uno de los más asiduos a su reunión.

Pero en fin, ya que no me sea dado oír sus lecciones de viva voz, al cabo verlas impresas y esto me consuela.” Y en otro pasaje del *Epistolario*: “Leo con mucho gusto sus artículos filosóficos en La Revista y no dejaré de manifestarle con franqueza mis dificultades, siquiera sean de poca importancia. ¡Feliz yo si pudiera consagrar a tales estudios todas mis horas! Pero, qué quiere V., no a todos nos es dado seguir nuestra vocación. Daría cualquier cosa por leer en compañía de V. las grandes obras de los Filósofos y analizarlas bajo su dirección!” (Albares. *Epistolario*, p. 467. 482).

¹¹ Albares. *Epistolario*, p. 452, nota 61.

¹² Albares. *Epistolario*, p. 463.

¹³ Albares. *Epistolario*, p. 462.

¹⁴ Albares. *Epistolario*, p. 463

del Río.¹⁵ Teme, con todo, Sanz quemar en balde una oportunidad: “sería de mal precedente que por no estar sentada sobre sólidas bases y preparada por sus pasos naturales,..., la empresa dejara de tener el resultado que debe.”¹⁶

En definitiva, en ambos funciona un doble juego. Por una parte los dos persiguen su interés. Laverde quiere una Revista de filosofía española, Sanz ve que, tras la iniciativa apresurada de su joven amigo, pudiera asomar la oportunidad de una Revista en la que plasmar su pensamiento. Al mismo tiempo Laverde cree encontrar en Sanz la persona que puede elevar su conocimiento de la filosofía y Sanz descubre un fervoroso interlocutor, que pudiera convertirse en discípulo y, llegado el caso contribuir a la expansión de su idea de la filosofía.

A partir de la carta del 27 de diciembre de 1857 aparece otro interlocutor, Martín Mateos, que permanecerá en segundo término, pero que va a condicionar la actitud de Laverde hacia el pensador soriano. Al hablarle Laverde de *El Espiritualismo* de Mateos, le responde Sanz del Río: “Yo también he hecho algo semejante al trabajo del Sr. Mateos... el pensamiento fundamental es de Krause; la composición y exposición la voy haciendo mía y acomodada a mi pueblo sucesivamente”. La ocasión para la captación de Laverde parece propicia, pero, en definitiva, el pensador de Béjar lo alejará de él, y acabará de algún modo sustituyéndolo.¹⁷

En un principio todo parece coincidir. Sanz del Río encuentra en Laverde y en el mismo Mateos, que ha salido en su defensa tras la polémica suscitada por su Discurso en la Universidad Central, posibles colaboradores: “Insisto en mi pensamiento sobre el modo de entendernos, unirnos y formar cuerpo en defensa de los derechos olvidados, menospreciados y aun escarnecidos de la razón”.¹⁸ Aunque se debe actuar con cautela (“No tengo entera confianza en *anticipar la intención y el propósito* a la obra”),¹⁹ Mateos y Laverde pueden ya conocer sus propósitos: “De todos modos enviaré luego a V. y al Sr. Mateos mi profesión de Fe filosófica, como santo y seña en que podemos entendernos, lo cual es algo ya”.²⁰ Al mismo tiempo, Mateos y Laverde

¹⁵ Así parece deducirse de la expresión, “el segundo grado y estadio del camino”, que supondría “un sentido y plan común”, y contribuiría a mover la opinión y a “aumentar el círculo de Filósofos y de afectos a ellos... lo cual debe, al cabo dar la mano a la fundación, ..., de una empresa propia” (cfr. Albares. *Epistolario*, p. 463).

¹⁶ Albares. *Epistolario*, p. 463.

¹⁷ Albares. *Epistolario*, p. 471.

¹⁸ Albares. *Epistolario*, p. 471.

¹⁹ Albares. *Epistolario*, p. 471.

²⁰ Albares. *Epistolario*, p. 471.

muestran la suficiente confianza y aprecio por Sanz, para confiarle la obra de aquél a fin de que les envíe sus observaciones. La iniciativa en remitirle el manuscrito de Mateos es de Laverde, aunque el bejarano se muestre de acuerdo con el proceder de su joven amigo.

La carta del 18 de abril de 1858 nos presenta a Sanz del Río desvelando a Laverde los más altos secretos de la filosofía krausista. La ocasión se la da una pregunta del astur montañés sobre aspectos del Discurso de Francisco de Paula Canalejas sobre la *Ley de relación interna de las ciencias filosóficas*, y, en concreto, sobre la relación entre Naturaleza y Espíritu. No habrá otro momento en este *Epistolario* en el que Sanz lleve más allá su intento de introducir a Laverde en el pensamiento de Krause.

Sin embargo, Laverde, que sigue leyendo lo que Sanz escribe en la *Revista de Instrucción pública*, y declarándole su admiración, parece estar ya en otra cosa. Por una parte se ha volcado en la publicación de la obra de Martín Mateos, y por otra ya está enfrascado en su tarea de siempre, preparando el *Prospecto* con que presentar la *Biblioteca de Filósofos ibéricos*, que aparecerá, precisamente, junto al anuncio del *Espiritualismo* en la *Revista de Instrucción pública*. Acaso crea Laverde haber encontrado otra locomotora para su empresa en la obra del filósofo de Béjar: “El pensamiento de la *Biblioteca* nació después del de publicar la obra de Mateos, de modo que ésta es lo principal y aquélla lo accesorio” (...) “La suscripción [sic] a ésta será la base de la Biblioteca que hasta después no empezará verdaderamente”.²¹

Las dos últimas del *Epistolario* son ya irrelevantes para la cuestión que nos ocupa. La relación con Sanz del Río se va deshaciendo y nos encontramos finalmente a Laverde, en su carta de 1864, distante, y preocupado casi académicamente por su antiguo amigo a quien solicita muy formalmente le envíe, para satisfacer su curiosidad una carta en la que se vindica de las acusaciones hechas por *El pensamiento español* de Francisco Navarro Villoslada. Esa carta, “que V. escribió e imprimió, para circular entre sus amigos”, lo que prueba que el astur montañés ya no se contaba entre ellos.²²

²¹ A pesar del cuidado que pone en aparecer en segundo término en toda esta empresa, parece escapársele que es el *Prospecto* y su *Biblioteca*, lo que primariamente le interesa: “Diga V. a Amador que he enviado prospectos a todos los institutos y por tanto no necesita otros para poder recomendar la Biblioteca, mejor dicho *El Espiritualismo*”. Y más adelante, olvidándose ya de la obra de Mateos: “Ruego a V. encargue a sus amigos den a conocer la Biblioteca en las publicaciones más importantes como *La América*, *La Revista de Instrucción Pública &c.*, si es posible reproduciendo el prospecto” (Albares. *Epistolario*, p. 491).

²² Albares identifica esa carta con la Carta y Cuenta de Conducta de Sanz del Río (Cfr. Albares. *Epistolario*. p. 493).

MARTÍN MATEOS Y LA OPCIÓN POR UNA FILOSOFÍA CATÓLICA

De la relación epistolar entre Nicomedes Martín Mateos y Gumersindo Laverde conocemos sólo algunas cartas del filósofo de Béjar, testimonio de su relación entre 1857 y 1870. Las más importantes han sido escritas entre 1864 y 1870. Son diez cartas a las que acompaña una autobiografía de Nicomedes. De 1857 hay sólo una carta, que hace referencia a la amistad común con Julián Sanz del Río. Las cartas de Laverde o se han perdido o no sabemos dónde se pueden encontrar. A pesar de esto, constituyen una muestra importante del pensamiento de Laverde cuando, atenuado el influjo de Sanz del Río, se aproxima a la filosofía del autor de *El Espiritualismo*.

La carta de 1857 hace referencia a la polémica desatada con la publicación del Discurso de Sanz del Río en la Universidad Central. Martín Mateos se declara rotundamente a favor del pensador soriano: “Con ansia espero su discurso y con más ansia relacionarme con tan buen señor. Si formula, como dice, su profesión de fe filosófica, es cuanto podemos desear los que apetece-mos militar bajo sus banderas”.²³ Conoce el pensamiento de Krause por sus discípulos Ahrens y Tiberghien, a los que considera amigos de su “íntimo M. Huet”, y estima que este pensamiento ha superado la dificultad del panteísmo en la que han tropezado tanto Schelling como Hegel.²⁴ Por esto y por la altura de su mensaje moral, le parece conveniente acercarse a esta corriente filosófica, a pesar de su defectuosa interpretación del cristianismo.²⁵

Llama la atención que, sin conocer el texto del Discurso de Sanz del Río, se haya precipitado a defenderle contra los ataques de la *Esperanza*: “Rápido deseo entrar en relación con el Sr. Sanz del Río a quien ya habrá enseñado el Sr. Iñiguez otro artículo contra la *Esperanza*”.²⁶ Lo que le mueve a esta defen-

²³ J. Hernández Díaz. *Don Nicomedes Martín Mateos. Antología de textos breves*, Salamanca, Casino Obrero de Béjar y Caja de Ahorros de Salamanca, 1990, p. 265 [En esta obra se incluyen 5 cartas de Mateos a Sanz del Río escritas entre 1858 y 1868. Las citas de estas cartas las tomamos de aquí].

²³ No sólo manifiesta Martín Mateos su aprecio por Sanz, sino también por Castelar a quien parece considerar buen intérprete del pensamiento cristiano: “es un buen Apóstol, aunque mira demasiado poéticamente al cristianismo” (Hernández Díaz. *Don Nicomedes*, P. 266).

²⁴ Como veremos más adelante, no será ya éste el parecer del bejarano en las últimas cartas que poseemos, en las que manifiesta su voluntad de atacar la filosofía de Krause como una más de la filosofía panteísta germana.

²⁵ Cfr. Hernández Díaz. *Don Nicomedes*, p. 265-266.

²⁶ Cfr. Hernández Díaz. *Don Nicomedes*. 266. En la carta de Sanz a Laverde de 27 de diciembre de este mismo año, da cuenta del artículo ya enviado por Mateos en su defensa a Iñiguez. Sanz se muestra verdaderamente agradecido al bejarano por su desinteresada defensa. Comenta

sa es, ante todo, el bajo concepto en que tiene a los atacantes de Sanz, a quienes no reconoce como defensores adecuados del pensamiento cristiano: “Mi objeto es echarles del atrincheramiento del catolicismo pagano y farisaico; tanto porque éste es un absurdo, cuanto por ser el más cruel enemigo de la filosofía”.²⁷

Mateos, que ya ha elaborado su filosofía aunque todavía no haya podido publicar su obra fundamental, manifiesta sentirse cercano al pensamiento de Sanz y de Castelar, al “germanismo”, como dirá el bejarano en una carta de 1868 con un sentido ya claramente negativo.²⁸ Con todo, la proximidad ideológica de Martín Mateos a Sanz del Río no parece fundada en el conocimiento profundo de su pensamiento. En efecto, considera a Sanz del Río como a Castelar, mero parafraseador del pensamiento cristiano.

Más difícil de precisar es la actitud de Laverde, todavía en busca de una filosofía. Podríamos decir que, en la medida en que se aproxima a Mateos para la publicación de su obra y la va conociendo de cerca, ésta le sirve de falsilla para su mismo pensamiento filosófico y, a la vez, de antídoto contra las afinidades krausistas. El vacío epistolar entre 1857 y 1864 nos obliga a buscar el rastro de su pensamiento en cartas de Mateos a Sanz del Río.²⁹

Albares lo llamativo de la defensa de Mateos cuando no conoce aún directamente el Discurso de Sanz, ni tampoco las críticas vertidas con él por la *Esperanza* (cfr. Albares. *Epistolario*, p. 469, nota 93).

²⁷ Cfr. Hernández Díaz. *Don Nicomedes*, p. 266. La *Esperanza*, dirigida por el carlista Pedro de la Hoz, interviene en la polémica con tres artículos publicados en 1857 (cfr. José Manuel Vázquez Romero. *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1998, p. 41, nota 44).

²⁸ Con todo, es de notar que todavía en esta fecha, Mateos sigue apreciando a Sanz ante quien se disculpa por no haberle felicitado antes “por la reposición en su Cátedra, tan útil y necesaria.” Cfr. carta de Mateos a Sanz del Río fechada en Béjar el 12 de octubre de 1868 (Hernández Díaz. *Don Nicomedes*, p. 270).

²⁹ El 7 de mayo de 1861 Mateos escribe a Sanz del Río para comunicarle que Campoamor se ha interesado por la publicación de su obra filosófica, merced a la mediación de Laverde. El bejarano se cree en la obligación de dar a conocer los pormenores de la publicación de su obra (“manuscritos de diez años, que hubieran dormido sin la excitación de Campoamor”), a quien tiempo atrás se había interesado, también por mediación de Laverde, en su filosofía. Mateos, que muestra también en esta carta su admiración por el filósofo sorianista, presenta su filosofía como “bañada en Catolicismo, pues es mi segura creencia, dice, que sólo así puede aceptarse la filosofía en España.” Pudiera interpretarse tácticamente este compromiso con el catolicismo, si no conociéramos otras afirmaciones del filósofo de Béjar, que no parece moverse por circunstancias, sino por convicciones. Esta “segura creencia” de que la filosofía en España ha de ser católica, será también la persuasión de Laverde cuando reflexione sobre la filosofía española. Y no sólo de él. Cuando hace la recensión de la obra de Vidart sobre la filosofía española, Laverde le atribuye también esta hipótesis de trabajo.

Asimismo otros documentos de Valera y de Narciso Campillo pueden ayudarnos a precisar la posición ideológica de Laverde en torno a 1860.³⁰

La opinión de Valera, tal como aparece en sus cartas a Laverde de 1860, lo define como “místico y hasta neocatólico en el buen sentido de la palabra”. A pesar de que esa definición queda matizada con los calificativos de “liberal y progresivo”, no por ello lo identifica con el pensamiento de Sanz del Río, hacia el que en este tiempo no muestra excesiva simpatía.³¹

³⁰ La primera está fechada el 27.6.1858, y es de Narciso Campillo. La última es del 5.10.1871, y la envía Laverde. El conjunto de cartas está dividido en dos fondos, uno en la Biblioteca Nacional y otro en la Biblioteca de Menéndez Pelayo. En la Nacional se encuentra una versión mecanografiada de cartas de Campillo a Laverde, y otra versión manuscrita, cuyo alcance hay que precisar. La opinión de Valera sobre el astur montañés la ofrece en una carta en la que también reflexiona, quizás por demanda del mismo Laverde, sobre el pensamiento de Sanz del Río. Podemos imaginar que Laverde, atraído por la benevolencia encontrada en Sanz del Río y por la seriedad de su pensamiento, comparta con Valera sus opiniones, pues éste se muestra como aquél que se ve impulsado desde fuera a probar algo que no entraba de momento entre sus aficiones. Su reacción primaria es negativa: no le gusta lo que conoce del introductor del krausismo: “Estoy leyendo la obra de Sanz del Río, *Sistema de la filosofía*, y tengo el proyecto de juzgarla, aunque no sé si tendré paciencia para leerla. *Sine ira et studio* digo a Vd. que es insoportable: qué palabrotas bárbaras! qué frases! Qué tiquismiquis! Quiera Dios que me acostumbre a este endiablado estilo y que acabe por gustar los pensamientos que en él se cifran y envuelven, y que sin duda serán sublimes” (Valera. *151 Cartas*, p. 68-69. La carta está fechada el 4 de agosto de 1860). No hay sintonía; Valera parece esforzarse por encontrar lo sublime tras un caparazón poco atractivo. El contenido tendrá gran valor, pero la cifra que lo envuelve es difícil de asimilar. Estamos en el mes de agosto de 1860, y, o considera a Sanz un católico, liberal progresista, como lo es Laverde, o no aprecia ninguna especial afinidad entre ambos, aunque podamos imaginar, en el mejor de los casos, que pueda haber sido llevado a la lectura de Sanz por el mismo Laverde. Lo más probable a mi entender es lo segundo: Laverde y Sanz del Río son dos personas con orientaciones ideológicas diferentes. En carta a Laverde de 25 de agosto del mismo año le confiesa que ha obtenido “una cátedra de sustituto para un sobrinito mío, muy estudioso, de quien hoy justamente ha recibido carta y el disgusto de saber que es krausiano, admirador de Sanz del Río y sabedor y repetidor de toda aquella jerigonza de desenvolvimientos totales y omnilaterales, por arriba, por abajo, por dentro y por fuera, por detrás, por delante y por el medio” (Valera. *151 Cartas*, p. 72). No es probable que se expresara con tanta espontaneidad de cara a un posible krausista. Lo que parece es que se expresa precisamente con tanta desventoladura porque considera a Laverde cómplice en esos juicios sobre la filosofía de Krause.

³¹ En algunas de sus cartas a Laverde, Valera le comunica su opinión sobre el krausismo y las obras publicadas de Sanz del Río, y, al tiempo, da su opinión sobre el astur montañés en términos como éstos: “Vd. es místico y hasta neo-católico en el buen sentido de la palabra. No le aconsejaré yo a Vd. que cambie de estilo; cada uno es como Dios le ha hecho y no debe esforzarse ni violentarse para ser de otra manera. Ese neocatolicismo liberal de Vd. le da además, una originalidad grande, y para mí simpática; pero no debe Vd. estrañar [sic] que a sujetos menos *comprendivos* que yo les parezcan raros, les choquen sus pensamientos de Vd. y hasta

También la correspondencia de Laverde con Campillo parece confirmar que en 1862 Laverde se ha distanciado ya del círculo krausista, aunque siga considerándose amigo de Federico Castro, personalidad notable de este grupo, que acaba de asumir su cátedra en la Universidad de Sevilla.³²

Por todo lo anterior podemos decir que en 1861, cuando Martín Mateos refiere a Sanz del Río la posibilidad de publicar la obra que encierra su sistema de pensamiento, Laverde se ha situado ya en el campo del pensamiento católico, si bien como católico liberal, en el sentido que a este término atribuye Valera. Con la entrada en escena de Campoamor, que posibilita la publicación del *Espiritualismo*, y el progresivo alejamiento respecto a Sanz del Río de Mateos y Laverde, es probable que se acentuasen también las dife-

imaginen que van a disonar al lado de los suyos" (J. Valera. *151 Cartas inéditas a Gumersindo Laverde*. Madrid, R. Díaz-Casariago, 1984, 60). Escribe Valera su carta el 20 de julio de 1860 y trata de explicarle a Laverde la posible actitud negativa de los responsables de la revista *Crónica de ambos mundos* ante la línea de pensamiento de sus artículos. Laverde es, a los ojos de su comprensivo amigo, un neocatólico liberal, opinión compartida en la revista en la que intenta publicar un artículo de Laverde, y en el círculo de personas afines a esa revista. Repite en otra carta esta opinión sobre su corresponsal casi con las mismas palabras como si se hubiera convertido en un estereotipo sobre él: "Vd., que es católico, liberal y progresivo". Tal definición reflejaba la simpatía de Valera por un espécimen raro que concilia catolicismo, liberalismo y progresismo. Laverde es un neo un poco especial y, por tanto, resulta un amigo curioso, pero no todos concuerdan con Valera en sus simpatías hacia él. Por ello debe esforzarse en no hacer demasiada ostentación de su catolicismo.

³² Ya en 1862, es decir, en fecha posterior a la carta de Martín Mateos que estábamos analizando, Laverde escribe el 3 de marzo a Campillo y le pregunta por Federico Castro en términos muy elogiosos para este catedrático de filosofía de la Universidad sevillana: "Don Federico Castro es amigo mío y joven de mérito. Salúdale de mi parte y dile que ahora tiene ocasión de exponer las doctrinas de los filósofos andaluces, entre los cuales ocupa eminente lugar el sevillano Sebastián Fox Morcillo, que murió en el siglo XVI muy joven aún..." Y sigue diciendo: "Dime si Federico de Castro ha leído ya su discurso de toma de posesión de la Universidad. Estuvimos en correspondencia durante una temporada; pero o no recibió mi última, o no quiso o no pudo contestarme, que el hecho es que nuestras relaciones está ya interrumpidas tiempo ha, no así mi afecto a su persona. Dile todo esto".

Ha sido Campillo quien ha hecho, en carta de 28.2.62, la primera alusión a Castro: "Uno de los redactores de La Bética y director de la parte filosófica, es D. Federico Castro, profesor de esta Universidad de la asignatura de filosofía y su Historia, y que goza de bastante reputación en esta ciencia". Laverde toma pie de esa referencia para hablarle de su antiguo amigo. Campillo se refiere en distintas ocasiones a Castro, al que llama amigo de Laverde, para criticar su pensamiento y el de su círculo de seguidores: "estos filósofos toman las cuestiones en absoluto y, fuera de Dios, todo es relativo" (22.4.1862); "a la tertulia filosófica de Castro no asisto, porque nunca, y ahora menos, puedo perder tiempo en tales pamplinas" (26.3.1863). Pero también a Campillo le llega el momento del fervor krausista, y lo vemos asistiendo a sus clases y alabando su filosofía: "estoy estudiando con nuestro amigo Castro, y voy viento en popa. La verdad, que casi todo lo que encuentro, ya lo tenía yo pensado; pero me agrada en extremo

rencias entre ambos enfoques filosóficos. La obra de Mateos pudo ser vista por Laverde como un intento de creación de una filosofía española intermedia entre el escolasticismo y la corriente filosófica introducida por Sanz del Río.³³

El *Espiritualismo*, publicado entre 1861 y 1863, pretende integrar la realidad material accesible por los sentidos, la realidad de las ideas, accesibles a la razón y Dios, fundamento de todo.³⁴ Esta visión, también armonista, de Martín Mateos podría constituirse así en el modelo teórico que sustituya al ofrecido por Sanz del Río.³⁵ Sobre todo cuando el Syllabus acote con preci-

ver enlazadas y expresadas con claridad y orden, las ideas que más o menos confusamente, me bullían en el meollo. Castro es muy instruido, y buen amigo; confieso que me había formado diversa idea de su talento, por lo que había oído a cuatro tontos discípulos suyos” (23.4.64). La correspondencia con Campillo ratifica el distanciamiento de Laverde del círculo krausista al que pertenece Federico Castro. Pero, al mismo tiempo, parece también claro que sigue manteniendo una alta consideración de aquél, a quien continúa llamando su amigo y mostrando el alto aprecio en que lo tiene.

Hay, pues, una distancia entre este Laverde y el que mantiene una fervorosa y discipular relación epistolar con Sanz del Río. Con todo, es igualmente importante señalar que seguirá conservando respeto y admiración por las personas que considera realmente valiosas en el campo de la filosofía y, en el caso de Federico Castro, de la filosofía española. La discrepancia en Laverde no es desvaloración. Así lo muestran las cartas a Campillo y la carta de 1864 al mismo Sanz.

³³ Como hemos visto, en un principio, esta obra les parece, tanto a su autor como a Laverde, próxima a las tesis, o, al menos, al talante filosófico de Sanz del Río. De hecho Mateos le envía al filósofo soriano el borrador de su obra, y Laverde le consulta sobre el plan de la misma en sus cartas (cfr. carta de Laverde a Sanz del Río del 5.1.1858 en Albares. *Epistolario*. 473). Según indica el mismo Laverde en la carta antes citada, Mateos pensaba titularla *Filosofía fundamental*, lo que a su joven amigo parece inadecuada por la coincidencia con una de las obras de Jaime Balmes. Mencionamos también cómo Laverde pensaba abrir su *Biblioteca de filósofos ibéricos* con la obra del bejarano, a la que se refiere ya en carta de mediados de febrero de 1859 con su título definitivo *Espiritualismo* (Cfr. Albares. *Epistolario*, p. 491)

³⁴ “Elevarse desde el bajo fondo de la sensación por la meditación y por el amor a las ideas que están en Dios, o más bien que son Dios mismo, para descender desde éstas al arreglo y dirección de la vida, a las aplicaciones que forman al hombre virtuoso, al lógico, al industrial, al artista: esperar después de los trabajos de la penosa educación de este mundo, la realización de la esperanza de otra vida más conforme con nuestro origen celeste es el objeto del espiritualismo” (Egozcue. *Cartas de Martín Mateos*, p. 317)

³⁵ Curiosamente el capitán Vidart, en su obra *La Filosofía española: Indicaciones bibliográficas*, considera a la filosofía de Bordas Demoulin, inspirador del pensamiento de Mateos, como muestra de un cristianismo progresivo tentado próximamente de panteísmo. Nos estamos moviendo, pues, en un mundo filosófico de constitución semejante. Tanto Bordas como Krause pretenden superar el panteísmo hegeliano, y ambos dan pie a que pensadores españoles intenten una nueva vía de pensamiento que con probabilidad sostendrán posturas cercanas en su visión de la realidad: “También ha publicado el Sr. Mateos un curso de filosofía titula-

sión los límites del pensamiento conforme con la ortodoxia católica, será más difícil en España armonizar catolicismo con filosofía krausista.³⁶

LAVERDE Y LA CRÍTICA DEL KRAUSISMO EN MARTÍN MATEOS

Del alejamiento de la filosofía de Sanz del Río pasamos poco a poco a la oposición. A partir de 1864, la preocupación de fondo del pensador bejarano es la defensa de una metafísica determinada por la fidelidad al credo católico. Se inspira en la filosofía de Bordas Demoulin, que parece ser una reedición cartesiana del platonismo. Esta opción filosófica lo enfrentará, según aparece en las cartas a partir de 1864, primero con Campoamor, y, finalmente con el krausismo.³⁷

En 1866 publica las *Cartas filosóficas a Don Ramón de Campoamor en contestación a su obra de lo absoluto*, a que hace referencia en carta a Laverde de 2.4.1866.³⁸ Aunque Laverde aparece en esta disputa con Campoamor como

do: El espiritualismo (1861), apoyándose en las ideas fundamentales de Platón y siguiendo las huellas del malogrado pensador Mr. Bordas Demoulin, cuyas teorías cristiano-progresivas requieren gran pulso y meditación para no perderse en las evoluciones panteístas de la idea que enseñan las escuelas hegelianas." (Luis Vidart Schuch. *La filosofía española: indicaciones bibliográficas*. Madrid: Imprenta Europea, 1866, p. 156).

³⁶ El Syllabus de Pio IX aparece en el año 1864, y pretende recoger y condenar los principales errores del tiempo. "Se dirige contra el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo, el socialismo, el comunismo, el nacionalismo anticristiano, el estatismo eclesiástico, la moral autónoma, el liberalismo y sus consecuencias (libertad de cultura y de prensa). Concluye con esta solemne repulsa: 'El romano pontífice no puede ni debe reconciliarse con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna'" (LORTZ, J., *Historia de la Iglesia*, Madrid: Cristianidad, II, 1982, p. 456). El lenguaje especialmente duro e intransigente de este documento suscitó una reacción muy negativa contra la Iglesia católica.

³⁷ Según se deriva de la carta a Laverde, parece que Campoamor le ha atacado. Debe tratarse de una crítica a su Espiritualismo, porque sólo el año siguiente aparecerá la obra *Lo Absoluto* (1865). Pero en esta polémica pudo también haber influido la frustración experimentada por el pensador de Béjar que esperaba la ayuda del asturiano para conseguir una cátedra de filosofía. Tal es la opinión de José María Hernández Díaz: "nos tememos que las Cartas filosóficas a Don Ramón de Campoamor en contestación a su obra de lo absoluto que aparecen en 1866 son el resultado, no sólo de un profundo debate metafísico al más alto nivel, sino parte de lo que un Martín Mateos dolido responde a Campoamor con elegancia filosófica por no haberle proporcionado la cátedra de filosofía que en su día le prometió" (Hernández Díaz. *Don Nicomedes*. 31). No se trata de un polémica pasajera. La controversia con Campoamor dura varios años. Hay referencia de ella en las cartas que van desde el 1864 al 1868.

³⁸ Valera, que escribe varios artículos en forma de carta para criticar la obra de Campoamor, confiesa a Laverde cuando ya no tiene más que decir: "En el artículo 4º me quedé atascado, lo cual aflige a Campoamor, a quien le encanta que hable de él aun cuando sea para censurarle"

mero confidente de Martín Mateos, parece haber sido también impulsor de la polémica: “Cuántas observaciones me hace Vd., dice Martín Mateos, no tienen réplica y las muchas que yo le haré le demostrarán, cuántos años, cuánto trabajo exige el título de metafísico. Recuerdo que preguntando a Sanz del Río su definición de Campoamor me dijo: es un botarate. Su obra al menos es una taratada, que sólo tiene de bueno su gusto metafísico, y su gran ingenio malísimamente empleado. Ya le he dicho que mejor empleado estaba en Doloras como la del sexto sentido”.³⁹

La disputa con el krausismo aparece en las cartas a Laverde a partir de la fechada el 19 de octubre de 1868. La Gloriosa ha estallado el 17 de septiembre, y, concretamente en Béjar, la tensión ha llegado a conflicto armado: “He pasado días crueles, compromisos graves, y enfados e irritaciones, dice Martín Mateos en esa carta a Laverde, al ver tanta barbaridad como nos circunda. Salimos al fin ilesos a Dios gracias del bombardeo, fusilería y demás”.⁴⁰

Las expresiones del filósofo de Béjar en relación con estas circunstancias de profundo cambio político, son desesperanzadas. La carta del 19 de diciembre está cargada de pesimismo: “Van tan de prisa los sucesos que no sabemos qué decir... Es el tiempo más adecuado para defender las buenas doctrinas avasalladas por tantas malas. Pero no hay un órgano imparcial para aquellas, y debemos callar y sufrir. Estoy como aturdido con el presente y con el temor del futuro. Esto me ha hecho reconcentrarme y negarme a intervenir en todo lo público...”⁴¹

Ya en la carta anterior, la de octubre, cuando está aún conmovido por los hechos de Béjar, hace alusión a las ideas que han podido desencadenar

(Valera. *151 Cartas*, p. 113). Precisamente en carta de 2.5.1865 a Laverde manifiesta también Valera el interés que tiene en conocer la crítica de Mateos a Campoamor.

³⁹ Carta de 25.2.1868 (Egozcue. *Cartas de Martín Mateos*, p. 304). Contemporáneo con esta polémica es el proyecto de elaborar un “Compendio” de su obra: “Estoy trabajando en el Compendio con más unidad, más claridad y más espiritualismo que la obra. Al final pondré la respuesta a lo Absoluto, refiriéndome en cada cuestión al capítulo que en el compendio trate de tal materia y refutando a la vez” (Carta del 25.2.1868 (Egozcue. *Cartas de Martín Mateos*, p. 305). Así se expresa en distintas cartas a Laverde entre 1864 y 1868. No aclara cuál es la materia del mismo, pero parece referirse a un resumen de su obra central, que no parece haber visto la luz.

⁴⁰ Egozcue. *Cartas de Martín Mateos*, p. 306. La intervención de Martín Mateos en el conflicto armado que en ese septiembre opuso a la ciudadanía de Béjar y a las tropas del brigadier Naneti, parece que contribuyó decisivamente a evitar un mayor derramamiento de sangre (Cfr. Hernández Díaz. *Don Nicomedes*, p. 35).

⁴¹ Egozcue. *Cartas de Martín Mateos*, p. 307.

el estado presente de las cosas: “Opino que la Democracia, hija del Germanismo, nos ha de dar gran cosecha de errores”.⁴² Ese Germanismo del que habla es la filosofía alemana, y, más precisamente el krausismo, que, a su juicio, tiene una influencia importante en el cambio político del 1868.⁴³

Un año después volvemos a encontrarnos con la misma quejumbrosa reflexión del filósofo de Béjar. Reclama, ante todo de Laverde, una confesión de fe: “Mi querido Laverde: deseo saber si Vd. vive y cómo en esta época tan anómala y contraria a nuestras tendencias espiritualistas ... Qué piensa Vd. del futuro? Cómo le trata el presente? En qué estudios se ocupa? Tiene Vd. la misma fe que tenía?”.⁴⁴ Prácticamente toda la carta no es más que una llamada de atención, un grito de socorro.

Martín Mateos parece necesitar una mano amiga, la presencia de alguien que entienda su desconcierto y pueda ayudarle a hacer algo. El momento es grave: “Parece que las letras han huido de nuestra nación desgraciada. Ya es inútil estudiar ni indagar, cuando la *libertad* es una solución para todo”. Y concluye: “Dígame Vd. algo y no olvide a su antiguo amigo que mucho le quiere.”⁴⁵ No sabemos cuál fue la contestación de Laverde pero podemos presumir que respondió positivamente a la angustiada apelación del de Béjar, pues en la carta del 24 de abril dice: “recibí su estimada con placer al ver que juzgamos del mismo modo todo lo que nos rodea”.⁴⁶

⁴² Egozcue. *Cartas de Martín Mateos*, p. 307.

⁴³ Hay que destacar, sin embargo, que Martín Mateos no hace ascos a intervenir directamente en los asuntos públicos en estos momentos. “Durante los años del Sexenio, nos dice Hernández Díaz, Don Nicomedes parece querer eludir la rapidez de la marcha de las cosas, y sin embargo aparece en la Junta Local de Instrucción Pública, y como presidente de un Ateneo obrero que está dispuesto a instalar una nutrida biblioteca popular” (Hernández Díaz. *Don Nicomedes*, p. 35).

⁴⁴ Carta del 24 de marzo de 1870 (Egozcue. *Cartas de Martín Mateos*, p. 308).

⁴⁵ Egozcue. *Cartas de Martín Mateos*, p. 308.

⁴⁶ Egozcue. *Cartas de Martín Mateos*, p. 309. Realmente la situación de Laverde en este tiempo no es mala. Se puede decir que está en un momento dulce de su existencia. Su enfermedad es ya una amenaza muy cercana: las cartas de Pereda y de Campillo así nos lo certifican, pero, por otra parte, va a ser nombrado ese mismo año Director del Instituto de Lugo. Y al año siguiente su amigo Valera lo tentará con la promesa de un alto cargo en Instrucción pública. Valera pecó de ingenuo y no logrará para Laverde sino un nombramiento de vocal de oposiciones. Ese pequeño favor será, no obstante, lo que permitirá al astur montañés acceder a la licenciatura en Filosofía y Letras y al Doctorado, y, finalmente, obtener la cátedra de Latín en Valladolid. Sobre todo este periodo de la vida de Laverde ilustra muy elocuentemente Gustavo Bueno Sánchez, que se apoya en las cartas de Valera (Cfr. G. Bueno Sánchez. *Gumersindo Laverde Ruiz en su centenario*, p. 71-72).

En estas circunstancias aparece de nuevo en escena el amigo antaño combatido, Campoamor, que insiste ante Martín Mateos para que “escriba la crítica de Krause”.⁴⁷ Mateos confiesa a Laverde que no conoce a Krause: “no conozco de Krause más que lo publicado por Sanz del Río y por Tiberghien. Será esto bastante?”.⁴⁸ Lo será. El filósofo de Béjar entrará ahora en el ataque al krausismo, aun sin contar con un perfecto conocimiento del mismo.⁴⁹ De hecho será Tiberghien el objeto directo de su ataque: “La substancia de mi libro consiste en comparar todos los puntos tratados por Tiberghien en sus Estudios sobre la religión, con los dogmas católicos, con la filosofía que del catolicismo se desprende. He elegido a Tiberghien, porque Mr. Huet me dijo que éste contenía todo el krausismo”.⁵⁰

De nuevo vemos a Laverde ocupar su puesto de consejero y mediador. Se le pide opinión sobre el título, sobre el plan general de la obra, y sobre el fondo mismo de la crítica.⁵¹ Laverde intervendrá también ante el editor para que se publique esa crítica en la *Revista de España* con el título *El catolicismo y la filosofía alemana*.⁵²

⁴⁷ “Una consulta: nuestro buen amigo Campoamor me invita a que escriba la Crítica de Krause, sobre la que ya tenía yo algo hecho” (Egozcue. *Cartas de Martín Mateos*, p. 309). Será precisamente Campoamor quien con la publicación inesperada del prólogo a un libro de poemas de Manuel de la Revilla desencadenará la segunda cuestión universitaria en 1875.

⁴⁸ Egozcue. *Cartas de Martín Mateos*, p.309.

⁴⁹ Su comportamiento será semejante al adoptado cuando, sin conocerlo, se implicó en la defensa de Sanz del Río, tras el famoso *Discurso* de 1857. Es más, parece que ni siquiera había leído las objeciones que contra él se hicieron (Cfr. Albares. *Epistolario*, p. 469, nota 93).

⁵⁰ Egozcue. *Cartas de Martín Mateos*, p. 319.

⁵¹ Era la intención del bejarano recoger su crítica en un tomo, que podría titularse *El ideal católico comparado con el ideal del Krausismo. Crítica de la filosofía alemana...&*. En la siguiente carta al astur montañés sugiere otro: *El catolicismo y el progreso*, en el que resuena el título puesto a los famosos sermones del P. Félix en la catedral de París. C. J. Félix fue un jesuita, famoso predicador en Francia en el XIX. Sucedió en el púlpito de Nôtre Dâme a predicadores tan célebres como el dominico Lacordaire y el también jesuita P. Ravignan. A partir de 1856 tomó como tema de sus predicaciones el “Progreso por el cristianismo” (Cfr. L. Lalande. *Célestin Joseph Félix en The Catholic Encyclopedia*. VI. Online edition ©1999 by Kevin Knight. (<http://www.newadvent.org/cathen/06032a.htm>)). Laverde cita al Padre Félix a propósito de una adecuada concepción del progreso, tema ampliamente discutido a partir de la opinión contraria al catolicismo de Mr. Guizot, y de la respuesta de pensadores católicos, singularmente Balmes y Donoso Cortés, a los que sigue Auguste Nicolas y otros apologistas del extranjero. El pensamiento de Martín Mateos está, pues sinceramente compartido por Laverde que se ocupa del tema en el artículo *El plan de estudios y la historia intelectual de España*, incluido en su libro de ensayos y ya publicado en 1863.

⁵² N. Martín Mateos. *El catolicismo y la filosofía alemana*. “Revista de España”. 60. XV (28.8.1870), p. 541 ss.; 63. XVI (13.10.1870), p. 360ss; 64. XVII (13.11.1870), p. 94ss; 65.

La diferencia entre la visión católica y la visión krausista de la vida reside, a juicio de Martín Mateos, en la aceptación o no del pecado de origen: “Para el Catolicismo el progreso es la curación de una enfermedad; para el panteísmo, krausismo & es el desarrollo de un germen”.⁵³ Aparece también el panteísmo como punto principal en la acusación contra el pensamiento krausista, que, si no se identifica, está muy próximo a esta visión inmanentista y unicista de la realidad. Esta misma oposición de fondo parece compartirla su corresponsal, Laverde, al que el pensador de Béjar considera tan identificado con su punto de vista que podrá representarle adecuadamente ante el editor de Madrid.

CONCLUSIÓN: LA EVOLUCIÓN FILOSÓFICA DE LAVERDE

Los datos presentes en las cartas analizadas del epistolario de Sanz del Río con Laverde, y en las cartas editadas enviadas por Martín Mateos al astur montañés, manifiestan la evolución de la visión filosófica de Laverde de posiciones más cercanas al pensador krausista, a otras más próximas al espiritualismo católico del filósofo de Béjar. Si atendemos a las cartas de Martín Mateos, hacia 1870 Laverde y él parecen coincidir en una línea de pensamiento inspirada de cerca por la tradición católica, a la que consideran el eje de su especulación filosófica.

Laverde y Mateos advierten la distancia que se va abriendo entre la filosofía de Krause y la ortodoxia católica. La diferencia se centra en la interpretación panteísta de esa filosofía. El matiz panenteísta, que en un momento pudo servirles de coartada,⁵⁴ no les sirve ya de excusa suficiente para atenuar el inmanentismo fundamental del sistema krausista.

XVIII (28.2.1871), p. 539-555; 72. XIX (13.4.1871), p. 379-395; 77. XX (13.5.1871), p. 64-77; 80. XX (28.6.1871), p. 542-550.

⁵³ Egozcue. *Cartas de Martín Mateos*, p. 320. No hay oposición entre progreso y pensamiento católico, hay sí una diferencia de enfoque en la consideración de lo que es el mismo progreso. El filósofo de Béjar sigue fiel a una visión abierta y progresiva del catolicismo; visión que se puede considerar liberal, a la que considera la más adecuada para el progreso humano y nacional. De esa visión forma parte su defensa de la tolerancia como actitud vital, y su compromiso con la mejora de la tarea educativa, y, más en concreto, en la defensa y promoción de las Escuelas industriales.

⁵⁴ “La escuela de Krause, conservando los principios de Schelling y Hegel, ha trabajado mucho para escapar de las consecuencias del panteísmo” [carta a Laverde, 31.12.1857] (Hernández Díaz. *Don Nicomedes*, p. 265)

Este alejamiento de la inicial simpatía hacia el pensamiento de Sanz del Río, puede haber sido condicionado por distintos factores. En España ha crecido la polémica social, política y filosófica con relación al pensador soriano y su grupo más íntimo de seguidores. Se da, además, un endurecimiento en la oposición del papado y de los obispos españoles hacia el llamado modernismo.

Tras la oposición a la filosofía krausista no hay únicamente una argumentación puramente teórica y metafísica. En las cartas examinadas se alude a la conexión de la filosofía germana con la situación política originada por la Gloriosa del 1868. En la medida en que tal situación no es aceptada y se la valora negativamente, se sigue lógicamente un plus de animadversión hacia la corriente de pensamiento en que parece apoyarse. Esta animadversión asoma en el pensador de Béjar, apesadumbrado por unos acontecimientos cuya gravedad ha probado muy de cerca, pero Laverde tampoco parece ajeno a esta manera de sentir, si atendemos al reflejo que de él nos da su corresponsal.

A pesar de todo hay que subrayar que la distancia que se advierte entre el Laverde más joven y más entusiasta hacia Sanz del Río, y éste más asentado y conservador en sus posiciones, no rompe la actitud de fondo de su opción filosófica. Su adhesión al credo católico la hace compatible con una orientación política liberal, que lo aparta de actitudes intolerantes y exclusivistas. Tomando la expresión de Valera, Laverde es un católico “liberal y progresivo”, no un tradicionalista. Por otra parte, Laverde mantiene en todo momento un talante respetuoso hacia los que, en un determinado momento pudo considerar más afines a sus presupuestos filosóficos. No limita el elogio de su valía como pensadores, y condena de actitudes intransigentes y excluyentes.⁵⁵

En definitiva, no creo que se pueda hablar de ruptura entre un Laverde krausista y un Laverde neocatólico, porque, a tenor de los documentos examinados, ni se da en él una seria adhesión al krausismo, ni tampoco una

⁵⁵ A parte del juicio que le merece su amigo Federico Castro, a que hemos hecho mención en alguna de sus cartas a Narciso Campillo, podríamos aludir asimismo a su postura con relación a la expulsión de Castelar de la Universidad Central, con que se inicia la llamada primera cuestión universitaria. En carta a Campillo de 31.5.1865, se manifiesta contrario a esta expulsión, aunque considera incoherente la actitud del expulsado. Campillo es más radical en su contestación disculpando de todo juicio negativo a Castelar: “Estoy conforme contigo en que el Gobierno ha obrado ilegal y torpemente al suspender a Castelar: no lo estoy en que éste haya obrado mal” (5.6.1865).

adhesión a un tradicionalismo intransigente.⁵⁶ Con todo, la investigación sigue abierta. Las conclusiones se limitan a las fuentes utilizadas. Nuevos datos podrían iluminar mejor la trayectoria filosófica de Gumersindo Laverde Ruiz.

⁵⁶ Hay simpatía y cierta sintonía de actitud con Sanz del Río más que una seria comprensión del pensamiento de Krause. Podemos decir que en toda esta evolución hay un doble proceso. Por una parte, hay una natural evolución en Laverde: la que suele ir unida en todo proceso de asentamiento de una visión del mundo subjetiva a partir de los primeros fervores de juventud. Y por otra asistimos a la progresiva fijación del pensamiento de Krause, que se va esclareciendo y precisando con relación a las fobias y filías que despierta en la sociedad española, y que acabará manifestando la distancia con el pensamiento católico. Es cierto que más tarde, cuando ya Laverde encuentra en Menéndez Pelayo quien dé acabamiento a sus proyectos, acallará esta primera relación con el introductor del krausismo en España. La nota manuscrita que envía al santanderino sobre Sanz del Río, es muy escueta y neutral. En cambio en otra más beligerante sobre Fernando de Castro, incluye una observación negativa sobre aquél: "En Illescas estuvo retirado una larga temporada pasando por loco" (M. Menéndez Pelayo. *Epistolario*. Al cuidado de Manuel Revuelta. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1982, vol. 1, carta 276, 18.12.1875 [la comunicación va incluida como nota adjunta. La cita se hace a partir de la edición digital del *Epistolario*: DIGIBIS: *Menéndez Pelayo*. DIGITAL(CD), 1999, Caja cantabria. Obra Social y Cultura. Madrid. Digibis, Dataware y Cibeles Software])

KRAUSISTAS Y NEOCATÓLICOS ANTE LA EDUCACIÓN
CLÁSICA Y EL HUMANISMO RENACENTISTA LATINO:
VISIONES DIVERGENTES SOBRE
ALFREDO ADOLFO CAMÚS¹

Francisco GARCÍA JURADO
Universidad Complutense de Madrid
pacogj@filol.ucm.es

“Con el dómine hemos derrotado a Horacio.
¡Horacio! ¡Un poeta más moderno que muchos de los
que hoy pretenden representar el *lirismo* de este siglo!”

LEOPOLDO ALAS «CLARÍN»

0. INTRODUCCIÓN

La figura y el pensamiento de Alfredo Adolfo Camús y Cardero (1797-1889), catedrático de literatura grecolatina de la Universidad Central de Madrid, sigue siendo en buena medida un enigma no sólo para la historia de los estudios clásicos en España, sino también para poder perfilar ciertos aspectos relativos la vida intelectual de la segunda mitad de nuestro siglo XIX. A esta cuestión abierta se añaden los testimonios de Galdós, «Clarín» y Menéndez Pelayo sobre Camús, que nos

¹ Este trabajo se inserta dentro de un proyecto de investigación más amplio encaminado a elaborar una historiografía de la literatura grecolatina en el siglo XIX español, atendiendo a los diferentes aspectos científicos y filológicos, así como ideológicos, que concurren en su estudio. Quiero expresar mi agradecimiento al profesor Ángel Ruiz Pérez, de la Universidad de Santiago de Compostela, por sus generosas informaciones.

ilustran de una manera igualmente emotiva, aunque con diferencias de matiz, acerca de la actitud del catedrático ante la enseñanza de las humanidades clásicas y, sobre todo, en lo que respecta a su interpretación de los humanistas latinos, especialmente Erasmo. De esta manera, la cuestión de la educación, vista desde los presupuestos de las nuevas corrientes del pensamiento krausista en España, así como el asunto más concreto del humanismo latino y de la Reforma, son dos de los aspectos donde podemos encontrar sutiles divergencias en los testimonios. A estas dos cuestiones hay que añadir, como telón de fondo, el debate reabierto en pleno siglo XIX entre moral católica y autores grecolatinos. En este trabajo, consideraremos cuáles han podido ser los factores que han dado lugar a esas visiones distintas que probablemente apunten a sutiles razones políticas y religiosas.

1. PLANTEAMIENTO GENERAL: IDEOLOGÍAS (Y TÓPICOS) ACERCA DE LOS ESTUDIOS CLÁSICOS

De una manera más o menos consciente tendemos a poner en relación los estudios clásicos con ciertas ideologías políticas, por lo general conservadoras, por más que en la mayor parte de los casos tales relaciones resulten bastante tópicas y no resistan un análisis histórico serio. No obstante, es sabido el uso que de los estudios clásicos han hecho algunas ideologías totalitarias como el fascismo, o la implicación que tales estudios pudieron tener en la defensa de un orden prerrevolucionario en intelectuales como Goethe (así lo vemos en el uso que de la épica homérica y de la mitología hace en su *Hermann y Dorotea*). Sin embargo, también hay una serie de complejas lecturas del mundo clásico en diferentes corrientes de pensamiento que podemos calificar de carácter progresista. Este sería el caso de la consideración que de la enseñanza de las humanidades clásicas tuvieron los diferentes pensadores ilustrados españoles (en especial los valencianos, como Martí y Mayáns), o la aún inexplorada relación de los estudios clásicos y las diferentes reformas educativas de corte liberal que se sucedieron a lo largo del siglo XIX, hasta llegar a la relación de estos estudios con el pensamiento de inspiración krausista. De esta forma, estas ideologías sobre los estudios clásicos (y aquí tomamos prestado el título de un libro fundamental de Luciano Canfora), nos sirve como marco privilegiado para abordar la compleja cuestión de la consideración que de Camús tuvieron Pérez Galdós y «Clarín» frente a Menéndez Pelayo.

1.1. *Una aproximación al estudio de estas ideologías: la imagen del profesor de latín en la literatura*

En otro lugar², hemos ensayado una particular aproximación a las ideologías acerca del mundo clásico mediante el estudio de los retratos más significativos que de los profesores de latín pueden encontrarse en la literatura española. Si atendemos a los profesores de latín en las letras del siglo XIX, observamos que sobresalen los cultivadores del género de las memorias: Santiago Ramón y Cajal, Federico Rubio y Galí, José María de Pereda³, y Armando Palacio Valdés nos ofrecen excelentes muestras de este tipo de profesores. Habida cuenta de los precedentes del retrato, como el gramático humanista de Vives en el siglo XVI, el avaro Cabra de Quevedo en el XVII, o el pedante del Padre Isla en el XVIII, el siglo XIX nos presenta un retrato que oscila desde la triste herencia del dómine dieciochesco hasta la figura de los profesores románticos y liberales del nuevo siglo. En esta centuria, además, el retrato del profesor de latín se tiñe de nuevos matices religiosos y políticos. Especialmente, el anticlericalismo liberal, que da lugar a la figura literaria del sacerdote, caracteriza el retrato del profesor de latín, oponiendo la figura del docente religioso a la del catedrático laico. En este contexto es donde mejor puede apreciarse el excelente retrato que algunos de nuestros mejores intelectuales han hecho de este catedrático de literatura latina que fue Alfredo Adolfo Camús.

1.2. *La presencia de un testimonio excepcional: los retratos sobre la figura de Alfredo Adolfo Camús y Cardero*

Para empezar, debemos hacer la obvia aclaración de que Camús no es propiamente un profesor de latín, sino un catedrático de literatura latina de la Universidad Central de Madrid. No obstante, esta circunstancia es, asimismo, de una gran relevancia, dado el enfoque renovador que esta disciplina va a tener en los nuevos planes de estudio universitarios de la segunda mitad del siglo XIX, tanto en el ámbito estrictamente científico de la historia de la filología y de la literatura comparada, como en el ámbito más amplio de la educación y la cultura española. Tengamos en cuenta

² F. García Jurado y J. Espino Martín, *Odi et amo. El profesor de latín en la literatura española*, Madrid, Palas Atenea (en prensa).

³ J. M. Díez Taboda, "Latín y latinajos en el primer Pereda", en *Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, CSIC, 1999, pp. 573-602.

que al calor de las reformas educativas de Gil de Zárate nos encontramos con unos nuevos planes de estudio de inspiración liberal que van a aportar al panorama educativo español enseñanzas de contenido histórico. Destacaremos dos de esas nuevas disciplinas por lo que tienen de implicación con nuestro trabajo: la historia de la literatura latina y la historia de la filosofía. En una amena e interesante conversación que tuvimos una mañana Antonio Jiménez y quien escribe este trabajo, caímos en la cuenta de que los presupuestos que habían dado lugar a la aparición de una historia de la filosofía en el panorama universitario español⁴ no eran muy diferentes de aquellos que habían inspirado también la asignatura de historia de la literatura latina. En definitiva, ambas historias estaban encaminadas a romper, respectivamente, con una visión escolástica y anacrónica tanto de la filosofía como del latín. A tales hechos hay que unir la circunstancia de que D. Alfredo Adolfo Camús no sólo fuera el primer catedrático de literatura latina de la Universidad Central de Madrid, sino también autor de una *Manual de Filosofía Racional* (Madrid, 1845), “calcado en el espiritua-lismo cousiniano”, en palabras de Menéndez Pelayo⁵. Esta labor de adaptador de una obra de filosofía francesa, si bien no responde más que a la necesidad de disponer de manuales para las nuevas enseñanzas, debería ser valorada en lo que tiene de pequeña revolución intelectual, de igual forma que las enseñanzas que Camús impartiera sobre literatura latina supusie-

⁴ “No será hasta mediados del siglo XIX, exactamente a comienzos de la década de los 40, cuando los estudios filosóficos empiecen a tener en España un tratamiento más crítico e independiente. Los liberales de entonces van a llevar a cabo una reestructuración de la instrucción pública y la filosofía tendrá, en dicha reestructuración, un papel muy importante. Para empezar, en 1843 se crea la Facultad de Filosofía con el mismo rango que las de Teología, Derecho y Medicina. Desde entonces una serie de asignaturas tales como «Psicología», «Lógica», «Filosofía Moral», «Metafísica» e «Historia de la Filosofía» completarán el diseño curricular de los alumnos. En 1845 se publica el llamado «Plan Pidal» que establece los tres principios básicos de la renovación universitaria española: uniformidad, centralización y secularización” (Antonio Jiménez García, «Menéndez Pelayo y la fundamentación epistemológica de la “Historia de la Filosofía Española”», en Gonzalo Capellán de Miguel y Xavier Agenjo Bullón (eds.), *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española. IV jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander, Asociación de Hispanismo Filosófico – Sociedad Menéndez Pelayo, 2000, pp. 147-158).

⁵ Este manual, escrito en colaboración con Andrés Gonzalo Velardo, se publicó en Madrid el año 1845. Está, efectivamente, inspirado en el pensador francés y profesor de la Sorbona Victor Cousin (1792-1867), que fuera, asimismo, reputado filólogo clásico y ministro de educación en 1840. Su sistema filosófico, de carácter ecléctico, hace una interpretación de la historia de la filosofía como una serie de etapas sucesivas en la conformación del espíritu humano. Además de este libro, Camús publicó la traducción de una obra de P. Laromiguiet: *Sistema de las facultades del alma* (Córdoba, 1841).

ron un hito en la impronta que la literatura clásica dejó en las generaciones de alumnos que pasaron por aquella cátedra de la Calle Ancha de San Bernardo. Por todo ello, aunque parezca sorprendente, la figura de Camús precisa todavía hoy de un estudio riguroso tanto en su faceta de humanista y filólogo clásico⁶ como en la de intelectual de su tiempo. Para acercarse al pensamiento filológico y filosófico de Camús no son suficientes los testimonios directos que él mismo nos ha dejado a manera de libros, generalmente manuales, o de artículos periodísticos. Hay que hacer, asimismo, una labor casi arqueológica que recoja los testimonios indirectos que personas como Emilio Castelar, por ejemplo, han dejado sobre la obra y la persona de Camús. Entre estos testimonios, hay tres que sobresalen por lo valioso de sus informaciones y la emotividad que desprenden: vamos a destacar el retrato que del profesor hizo Pérez Galdós en la *Crónica de Madrid* (1866)⁷, así como las necrologías que le dedicaran «Clarín» (1892)⁸ y Menéndez Pelayo (1892)⁹.

2. LOS TESTIMONIOS DE CAMÚS ACERCA DE GALDÓS, «CLARÍN» Y MENÉNDEZ PELAYO

Los tres testimonios que vamos a considerar tienen un claro denominador común, pues coinciden plenamente en la admiración por el humanista y profesor. Sin embargo, es muy interesante tomar como punto de referencia dos aspectos que nos van a permitir apreciar mejor las sutiles diferencias que el testimonio de Menéndez Pelayo presenta, por un lado, con respecto al de «Clarín» y, por otro, con respecto al de Galdós. Tales aspectos son, respectivamente: la consideración de la educación clásica en una nueva realidad histórica y social y la cuestión más concreta del humanismo latino renacentista.

⁶ Es lo que hemos intentado hacer en nuestro libro *Alfredo Adolfo Camús (1797-1889). Humanismo en el Madrid del siglo XIX*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2002.

⁷ Benito Pérez Galdós, *Obras Completas VI.*, Madrid, Aguilar, pp. 1553-1556). Ortiz-Armengol señala en su *Vida de Galdós* (Barcelona, Crítica, 1996, p. 136-137) que éste volvió a escribir años después una nueva semblanza de Camús en *La Prensa*, de Buenos Aires.

⁸ Leopoldo Alas «Clarín», «Camus», en *Ensayos y revistas 1888-1892*, Madrid, Manuel Fernández y Lasanta, 1892, pp. 5-26.

⁹ Marcelino Menéndez Pelayo, *Discurso leído en la Universidad Central en la solemne inauguración del curso académico de 1889 a 1890, sobre La vicisitudes de la Filosofía platónica en España*, en *Obras Completas de Menéndez Pelayo (Edición Nacional) Vol. XLIII, Ensayos de crítica filosófica*, Santander, Aldus, 1948, pp. 9-115.

2.1. «Clarín» frente a Menéndez Pelayo. La pedagogía krausista

En su necrología sobre Camús, «Clarín» nos refiere una anécdota que él mismo vivió el primer día que llegó a la cátedra donde suponía que impartía su clase Camús. «Clarín» esperaba encontrarse con un anciano que estaría enseñando literatura latina, pero quien estaba en ese momento en la cátedra era un joven moreno que impartía metafísica. Como pudo saber luego, se había producido un cambio de hora entre la clase de Camús con la de Urbano González Serrano, entonces ayudante de la Cátedra de Metafísica de Nicolás Salmerón, de manera que cuando «Clarín» entró en la clase por vez primera, en lugar del viejo latinista encontró a un joven pensador meridional que transmitía las nuevas ideas de una filosofía venida de Alemania¹⁰. Esta anécdota, contada por otra persona que no fuera «Clarín», quizá podría haber sido utilizada de manera demagógica como la alegoría de una juventud dedicada al nuevo pensamiento filosófico frente a un ancianidad caduca dedicada a la enseñanza del latín. Pero nada más lejos de esto. «Clarín», de hecho, ve a Camús como una persona que utiliza de manera natural la nueva pedagogía del entusiasmo, no lejana a los presupuestos educativos del krausismo. Este planteamiento, dadas las muchas lagunas que tenemos con respecto al pensamiento de Camús, nos hace pensar en la relación que este profesor pudo tener con los propios krausistas ya en la misma universidad. Sabemos que tenía buenas relaciones con Nicolás Salmerón, quien, de hecho, asistiría años después a su entierro, y su ausencia en la toma de posesión como catedrático de Menéndez Pelayo, sin entrar ahora en el trasfondo político de aquel episodio, es un indicio más que suficiente de la postura que Camús adoptó en ese delicado momento¹¹. Podemos decir que si bien Camús es hijo del pensamiento francés, su relación con el krausismo oficial y universitario no debió de ser hostil, a diferencia de lo que ocurrió con Menéndez Pelayo ya desde su época de estudiante en la misma Universidad Central. En definitiva, «Clarín» nos presenta a Camús como ejemplo de docente que ha sido capaz de salvar con creces, gracias a su entusiasmo, el esperable desinterés de los estudiantes de dere-

¹⁰ Para la figura de González Serrano véase A. Jiménez García (*El krausopositivismo de Urbano González Serrano*, Badajoz, Diputación de Badajoz, 1996), que recoge también la anécdota del cambio de clase.

¹¹ En este punto, queremos recordar y dejar constancia aquí de la agradable conversación que sobre la relación de Camús con el krausismo tuvimos con D. Benito Madariaga de la Campa, cronista oficial de Santander, en los días en que se celebraron las jornadas de Hispanismo Filosófico.

cho que acuden por obligación gubernamental a su cátedra de literatura latina sin saber nada de latín. Leamos uno de los pasajes más emotivos de la necrología:

“Y Camus¹² se entusiasmaba; (...) y era elocuente desde luego aquel amor por lo clásico, a lo griego, que se manifestaba en sus gestos, en el timbre de su voz, en el calor que le enrojecía el rostro, mientras maldecía de los pícaros romancistas y elogiaba con ditirambo perpetuo a cuantos, desde el Renacimiento acá, supieron comprender y sentir de veras el *quid divinum* del arte helénico. (...) Si hubiera muchos Camus, las dulces *humanidades* no correrían en España a la fatal ruina a que se precipitan. La famosa cuestión del latín tiene para mí estas dos diferentes soluciones condicionales. Las letras clásicas explicadas por maestros como don Alfredo Adolfo Camus, a nadie le sobran: las letras clásicas explicadas por los pedantes, por el vulgo del *profesorado mecánico*, no sirven para nada.” («Clarín», *o.c.*).

La necrología sobre Camús puede considerarse, en este sentido, como un ensayo acerca de la filosofía de la educación. Camús, por lo demás, no es un profesor fanático de su disciplina, sino una persona capaz de darse cuenta de que el humanismo cerrado y caduco no conduce a ninguna parte. Llama, asimismo, la atención, el hecho de que «Clarín» culpe del declive de las humanidades clásicas a los profesores que califica de “pedantes” y de “*profesorado mecánico*”. Este pequeño detalle podría pasar desapercibido si no pusiéramos en contraste el testimonio de «Clarín» con el de Menéndez Pelayo, pues la pedagogía natural, de inspiración krausista, que «Clarín» atribuye a Alfredo Adolfo Camús es la que en el testimonio de Menéndez Pelayo se convierte, precisamente, en el verdugo de su educación, merced a las “dosis cada vez más homeopáticas” de conocimiento que se da a los alumnos, como podemos leer en uno de los párrafos más encendidos de la necrología:

“En 1845, fecha de la memorable transformación de nuestros estudios, faltaban manuales de muchas artes y ciencias, y Camús y otros profesores, entonces novísimos, acudieron a llenar este vacío, ajustándose a los programas que de Francia había importado Gil y Zárate. (...) Mucho más importantes y originales, aunque no bastante conocidos, son sus estudios como humanista. Además de la *Synopsis* de sus lecciones, impresa en 1850, puede y debe citarse la extensa y bien ordenada colección de clásicos latinos y castellanos, en cinco volúmenes, que, por encargo del Gobierno, formó en 1849, asociado con otro eminente profesor de esta Universidad y memorable historiador de nuestras letras en la Edad Media, D. José Amador de los Ríos; obra que, por la riqueza de su

¹² Debido a su origen francés, el apellido Camús puede aparecer con tilde o sin ella. En este sentido, «Clarín» se caracteriza por escribir el apellido sin tilde.

contenido, por lo vario y ameno de los textos, por la integridad con que se presentan, por las doctas ilustraciones que los acompañan, por el buen gusto y la amplitud de criterio con que la selección fue hecha, y por el carácter histórico-crítico que sus autores la dieron, traspasa los límites de una vulgar antología y llega a ser una pequeña biblioteca, que ojalá hubiera sido compañera inseparable de cuantos han pisado desde entonces nuestras aulas de letras humanas. Fue aquel un grande esfuerzo, y no sé si bastante agradecido, y de generaciones formadas por aquel método, algo y aun mucho hubiera podido esperarse; pero la rutina venció, como tantas otras veces, al buen celo, y sepultó en olvido, al cabo de pocos años, la colección de Camús y de Amador, por el capital e imperdonable defecto de ser demasiado buena, sustituyéndola con dosis cada vez más homeopáticas, útiles tan sólo par mantener la ignorancia y la desidia, hasta que totalmente acabe de borrarse en España todo vestigio de latinidad.” (Menéndez Pelayo, *o.c.*)

De esta nueva consideración acerca de la enseñanza de las humanidades se desprende, además, una visión diferente del mundo clásico, pues mientras en «Clarín» éste tiene que ponerse necesariamente en función del mundo moderno, en Menéndez Pelayo encontramos una visión absoluta y nostálgica. Asimismo, apartándose de lo que decía «Clarín», Menéndez Pelayo ve en las instituciones gubernamentales a los culpables reales de la ruina de la letras clásicas. Con toda claridad podemos leerlo en la “Nota final” que dedica a la “Contestación del Sr. D. Gumersindo Laverde a la última réplica del Sr. Azcárate”, incluida en *La ciencia española*:

“Que a extender este desprecio y esta ignorancia han contribuido, en lo que va de siglo, las gárrulas declamaciones de los políticos, la extinción de las comunidades religiosas, conservadoras de la tradición; las mal nacidas reformas y planes de estudios, el olvido de la lengua latina, la vandálica destrucción de muchas bibliotecas, la pereza intelectual y falta de seriedad científica que nos corroe, y, finalmente, el énfasis germanesco de esos señores que se jactan de *ignorar* nuestras cosas (como si ninguna clase de ignorancia fuera mérito), y traen su propia insipiencia por prueba de su dicho, como si las cuestiones históricas se resolviesen con un trabalengua o un sofisma.”¹³

De esta forma, «Clarín» y Menéndez Pelayo consideran desde posturas ideológicas bien diferentes las causas de la ruina de las humanidades, y éste último pasa por alto cualquier dato, por anecdótico que sea, que ponga en relación a Camús con las corrientes liberales de su tiempo.

¹³ Menéndez Pelayo, *La ciencia española (Polémicas, proyectos y bibliografía)*. Tercera edición, refundida y aumentada. Tomo I, Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1887, p. 332

2.2. Galdós frente a Menéndez Pelayo. El humanismo latino renacentista

Por otra parte, tenemos la interesante cuestión de la consideración que Camús tenía del humanismo latino renacentista, asunto, en principio, más específico que el de la educación, pero de insospechadas consecuencias para poder abordar una cuestión religiosa de trascendencia política, como es la herencia protestante en el pensamiento progresista y liberal español. Ya han hecho notar algunos estudiosos¹⁴ cómo nos da a conocer Galdós la preferencia que Camús tenía por Erasmo, si bien muy escuetamente:

“Los poetas griegos y latinos son para él semidioses; además, es apasionadísimo de Shakespeare, de Cervantes, de Molière, de Calderón. Como latino adora a Luis Vives, a *El Tostado*, a Erasmo; como erudito es entusiasta de Nieburh.” (Pérez Galdós, *o.c.*)

La mención de estos tres humanistas tiene que vincularse a las lecciones que Camús dictara sobre los Humanistas del Renacimiento en el Ateneo Científico y Literario (entonces en la Calle de la Montera), y que comenzaron el curso 1857-1858, momento en que esta institución se caracterizaba por un talante expansivo y avanzado del que con casi toda seguridad también participarían las conferencias de Camús. Asimismo, es ya de por sí notable que Camús eligiera este tema, pues ello da cuenta del renovado interés por recuperar una parcela tan importante del pensamiento español, cuyo cultivo ya tuvo en el siglo XVIII a figuras tan ilustres como Gregorio Mayáns. Por lo demás, este interés de Camús por el humanismo renacentista parece ser el que motivó a Galdós a leer la obra de Erasmo, particularmente el *Elogio de la locura*, llegando a dejar una impronta significativa en la obra galdosiana. A pesar de que esta alusión a Erasmo, junto con la de *El Tostado* y Vives, no sea más explícita, es un indicio suficiente que puede completarse con las noticias indirectas que tenemos acerca de las conferencias que Camús dio en el Ateneo. En este sentido, es oportuna la noticia que encontramos en el diario *La Discusión* del 25 de noviembre de 1863 sobre las conferencias relativas a los humanistas españoles, donde podemos

¹⁴ Así lo vemos en J. Blanquat, “Lecturas de Juventud”, *Cuadernos Hispanoamericanos. Homenaje a Galdós* 250-252, 1971, pp. 161-220, y J. L. Mora García, “Verdad histórica y verdad estética. Sobre el drama de Pérez Galdós *Santa Juana de Castilla*”, en José M. Millán y Carlos Reyero (coord.), *El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*, Sociedad Estatal, 2000, pp. 69-99.

observar cómo se trató también acerca del problema de la moral religiosa y los clásicos:

“Reseñar, siquiera someramente, la profundidad de conceptos, la abundancia de datos, la selecta erudición y lo peregrino de las investigaciones de que dio muestras el Sr. Camús en su elegante oración, es empresa superior a nuestras fuerzas. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar la elevación, al par que el aticismo con que supo tratar el doctísimo humanista cuestiones de suyo delicadas, atendida cierta atmósfera que, por desgracia, domina mucho; con lo cual ha dado un solemne mentís a los que ven un peligro para la religión del Estado, en que se propaguen los estudios clásicos.” (*La Discusión*, 25 de noviembre de 1863)

La cuestión de los clásicos y la religión católica, si bien viene de antiguo, se vio reavivada en el siglo XIX con la publicación en 1851 del libro de Jean-Joseph Gaume, Vicario General de Nevers, titulado *Le ver rongeur des sociétés modernes ou Le paganisme dans l'éducation* (París, Gaume Frères, 1851). En su necrología, Menéndez Pelayo nos dice que Camús tradujo la *Homilía a los jóvenes*, de San Basilio Magno, relativa a la utilidad de los autores gentiles, como muestra de la preocupación que le suscitaron aquellos que veían en la lectura de ciertos autores grecolatinos un “peligro para la religión del Estado”. Quizá fuera en este asunto donde Menéndez Pelayo se sintió más afín a su maestro, pues él mismo tuvo que salir al paso de su propio paganismo en el prólogo que escribiera para la traducción que Ignacio Montes de Oca, obispo de Linares, hizo de los poetas bucólicos griegos (Madrid, Biblioteca Clásica, 1880). Con estos argumentos nos resulta ahora más fácil considerar lo que dice Menéndez Pelayo acerca de la pasión de Camús por el Renacimiento latino:

“Para Camús no había interés donde no hay belleza de mármol pentélico, penetrada e inundada por el sol de Ática. Otras formas y maneras de arte llegaba a entenderlas, como hombre cultísimo que era, y de muy varia lectura y de ingenio muy vivo y curioso, pero no llegaba a sentirlas y amarlas como sentía y amaba la gentil primavera del Renacimiento. En el siglo XV hubiera frecuentado la corte del Magnánimo Alfonso de Nápoles, o en Florencia la de Lorenzo el Magnífico: hubiera afilado el dardo de la sátira como Philepho y Lorenzo Valla: sus *facecias* no hubieran tenido menos picante sabor que las de Poggio: en los festines de la *villa* Careggi hubiera alternado con Poliziano y Marsilio Ficino, reproduciendo en su compañía el *simposio* que dio a sus amigos Agatón, poeta trágico, y reservándose para sí la parte de Aristófanes. Si algo faltaba a Camús para el aticismo perfecto, culpa fue de los tiempos y no culpa suya.” (Menéndez Pelayo, *o.c.*)

Esta nueva aproximación a la pasión de Camús por el Renacimiento, si bien parece inocente, ofrece algunas particularidades a la luz de lo que hemos comentado antes acerca de las preferencias erasmistas del profesor. Observemos que, frente a esto, en el texto de Menéndez Pelayo estamos, simplemente, ante una “gentil primavera del Renacimiento” cuidadosamente despojada de cualquier alusión a Erasmo. No olvidemos que para Menéndez Pelayo la Reforma no supuso más que un “brote de barbarie y confusión septentrional” que vino a enturbiar el Renacimiento¹⁵, y Erasmo no dejaba de estar entre el grupo de humanistas septentrionales. De esta manera, quizá Menéndez Pelayo no haya querido ver esa otra posible visión que del Humanismo tuviera Camús, merced a la cual un autor como Erasmo llegó a las manos de Galdós¹⁶, y que haya pretendido obviar esa faceta famosa y de marcado carácter liberal que debió de desempeñar Camús en el Ateneo cuando dictaba sus conferencias sobre los humanistas. En resumidas cuentas, Menéndez Pelayo compartiría con Camús su “paganismo clásico”, pero no su “protestantismo” latente. ¿Hubiera merecido, pues, Camús, un lugar entre los heterodoxos?

3. CONCLUSIONES

De los testimonios sobre Camús que hemos revisado, obtenemos una figura bien perfilada, pero con algunos aspectos singularmente ambiguos. No sabemos si Camús fue un paradigma de la nueva pedagogía natural, como cree «Clarín», o su víctima, como sostiene Menéndez Pelayo. Asimismo-

¹⁵ Así lo encontramos, por ejemplo, en el conocido estudio que Laín Entralgo dedicara a Menéndez Pelayo (*Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales*, Buenos Aires-Barcelona, Editorial Juventud, 1945, pp. 126-127).

¹⁶ A este respecto, nos parecen muy oportunas las reflexiones de Beyrie: “Reste, dans l'énumération des auteurs favoris de Camús, la mention remarquable de l'«adoration» vouée à Luis Vives et à Erasme. Certes, nous restons dans le domaine de la Renaissance, qui, nous le savions, était pour le maître objet de particulière dilection. Mais il ne s'agit pas tant du «gracieux printemps» évoqué par Menéndez y Pelayo (...) Au-delà de l'esthète souriant et caustique présenté habituellement en Camús, on aperçoit l'intellectuel libéral qui, sans jamais occuper le devant de la scène, tint cependant sa place parmi les forces novatrices engagées dans le nombreuses luttes de cette période agitée. La meilleure preuve est qu'en pleine période post-révolutionnaire Camús donna, à l'Ateneo, un cycle de conférences intitulées «Estudios histórico-críticos acerca de los humanistas españoles del Renacimiento»” (J. Beyrie, *Galdós et son mythe. Liberalisme et Christianisme en Espagne au XIX^{me} (1843-1873)*. Tome I, Lille, Atelier Reproduction de Textes Université de Lille III, 1980, p. 126).

mo, éste acepta y comparte el paganismo estético de Camús, tan propio de un tipo de humanismo renacentista, pero deja de lado cualquier alusión a ese otro aspecto tan trascendental del humanismo que fue la Reforma y que en Camús tiene un nombre propio: Erasmo. Precisamente, Camús fue un transmisor de la herencia intelectual de Erasmo gracias a sus conferencias en el Ateneo, donde el receptor más avezado llegaría a ser Pérez Galdós. En definitiva, observamos cómo estas diferencias que no dejan de ser todavía sutiles en estos tres gigantes de la vida intelectual española se irán haciendo cada vez más llamativas a lo largo de la historia, sobre todo en lo que respecta a la consideración de las humanidades clásicas. Recordemos, finalmente, que en este momento no se rechazaba la enseñanza del latín, sino la de un latín escolástico y bárbaro que se pretendía sustituir por una correcta y racional enseñanza de la lengua considerada desde una perspectiva histórica. Pero este argumento, tan fundamental como sutil para entender la posición que mantuvieron ya ciertos ilustrados en el siglo XVIII, se fue desdibujando a lo largo de nuestra historia reciente hasta que el latín —ya daba igual si se enseñaba racionalmente, o si se consideraba o no lengua sabia— acabara siendo el blanco de una nueva barbarie, disfrazada ahora de modernidad.

LA PROYECCIÓN DEL KRAUSISTA TIBERGHIE EN ESPAÑA E IBEROAMÉRICA: TEXTOS Y PRETEXTOS

Antolín C. SÁNCHEZ CUERVO
Instituto de Filosofía - CSIC

1. EL TALANTE DIVULGATIVO

Es muy probable que la expansión del krausismo en España e Iberoamérica no hubiese sido la misma sin la obra del pensador belga Guillaume Tiberghien (Bruselas, 1819-Saint-Josse-ten-Noode, 1901). Discípulo de Heinrich Ahrens (1808-1874) en la Universidad libre de Bruselas, en la que destacará por su labor docente y administrativa durante cinco décadas¹, este krausista ortodoxo, activo en la masonería² y el liberalis-

¹ Doctor en Filosofía y Letras en 1845, y Doctor agregado en 1846, Tiberghien comenzará ese mismo año a impartir los cursos de Arqueología (Historia del arte) y Estética sustituyendo al también krausista F.W.T. Schliephake y a F. Van Meenen, respectivamente. En 1848, siendo ya Profesor agregado, sustituirá al propio Ahrens, de regreso en Alemania; hasta 1897, asumirá la docencia de la Psicología, la Lógica, la Moral, la Metafísica y la Historia de la filosofía, renunciando sólo a esta última en 1890 para hacerse cargo de los cursos de Doctorado recientemente creados (Ejercicios filosóficos, Enciclopedia de la filosofía, Derecho natural). Su protagonismo en la Universidad se verá además incrementado cuando desempeñe la función de Rector en dos ocasiones (1867-68 y 1875-76), y la de miembro permanente del Consejo de administración entre 1878 y 1901. Cf. VANDERKINDERE, L.: 1834-1884. *L'Université de Bruxelles*. Bruxelles, 1884, p.100s; LECLÉRE, L.: "Guillaume Tiberghien, 1819-1901", *Revue de l'Université libre de Bruxelles* n° 7, 1901-02, pp. 514ss; "Notice sur la vie et les travaux de M. GUILLAUME TIBERGHIE", *Annuaire de l'Académie de Belgique*, 1923, p. 96s; "Notice sur Guillaume Tiberghien", *Biographie nationale*, 1930-32, XXV, p.230s.

² Tiberghien militó en El Porvenir de Charleroi, una logia constituida en 1837, fusionada con La Industria de Lodelinsart en 1841, declarada "en sueños" en 1873 y borrada del Gran Oriente de Bélgica en 1875, probablemente por involucrarse en cuestiones políticas. Desde 1877 lo hizo en Los Amigos Filántropos de Bruselas –logia emblemática del liberalismo decimonónico belga, artífice de la fundación, en 1834, de la propia Universidad libre-, obteniendo los grados de Compañero y de Maestro el 14 de marzo y el 11 de septiembre de

mo³, no sólo fue el máximo representante del krausismo en Bélgica y en el mundo francófono. Su vasta obra, que toca todos los ámbitos del “panenteísmo” y sobre la que acabo de concluir un estudio monográfico⁴, fue objeto de abundantes traducciones al español –más, en número, que aquellas otras de Krause, Ahrens o Röder⁵-, ejerciendo una influencia sensible en el discurso krausista en lengua española a partir de la década de los setenta. Muchas de estas traducciones aparecieron además entre 1872 y 1875, dentro del perio-

1878, respectivamente, para dimitir el 29 de marzo de 1895. Cf. CEDOM (“Centre de Documentation Maçonique du Grand Orient de Belgique”, “Fichiers des membres avant 1840”: “Tiberghien, Guillaume”; “Fichiers des Ateliers du Grand Orient de Belgique par ancianité”: L’AVENIR – Charleroi. Sobre las fuentes masónicas de la Universidad libre de Bruselas, cf. BARTIER, J.: “L’Université libre de Bruxelles au temps de Verhaegen”, en *Laïcité et franc-maçonnerie*. Bruxelles, ULB, 1981, pp. 12-71; UYTTEBROUCK, A.: “Les libéraux et la fondation de l’Université libre de Bruxelles”, en PREAUX, J. (ed.): *Église et enseignement*. Bruxelles, ULB, 1978, pp.169-179 y “L’Université libre de Bruxelles et l’enseignement privé non confessionnel”, en HASQUIN, H. (dir.): *Histoire de la laïcité*. Bruxelles, ULB, 1981, pp. 201-219.

³ Miembro del Consejo comunal de Saint-Josse-ten-Noode desde 1858 y Diputado permanente del Consejo provincial de Brabante entre 1873 y 1884, Tiberghien participó del llamado “jeune libéralisme”, corriente ideológica crítica respecto del liberalismo tradicional o doctrinario, integrada en su mayoría por miembros de la Unión de Antiguos Alumnos de la Universidad libre, de la que el propio filósofo era miembro fundador. Tiberghien militó en el partido liberal, pero también se involucró en lo que Jaques Lory ha denominado liberalismo “extra-parlamentario”, refiriéndose a ciertos grupos de presión preocupadas por trasladar a las cámaras sus reivindicaciones laicistas, influyendo previamente en la opinión pública: además de las propias logias, la sociedad racionalista Libre pensamiento; la Liga de la enseñanza, de la que Tiberghien era miembro fundador; y Willemfonds, una asociación dedicada a la promoción de la educación popular en el contexto de la lengua y cultura neerlandesas. Cf. VANDERKINDERE, L.: *o.c.*, p.200; LECLÈRE, L.: “Guillaume Tiberghien...”, pp.515s; “Notice...”, pp.97s; “Tiberghien (Guillaume)”, pp.239s; LORY, J.: *Libéralisme et instruction primaire (1842-1872)*, 2 vol. Louvain, 1979, pp. 257ss, 303-323 y 329-335; BARTIER, J.: “L’Union des anciens étudiants”. 1843-1968”, en *o.c.*, pp.254-262; “Liberaal archief” (Gand), “Liste de membres du Willemsfonds de 1858”, p.15.

⁴ Aparecerá próximamente en la colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la Universidad Pontificia Comillas (nº 18) bajo el título *El pensamiento krausista de G. Tiberghien*.

⁵ Cf. el detallado apunte comparativo de Susana Monreal en *Krausismo en el Uruguay. Algunos fundamentos del Estado tutor*. Universidad Católica del Uruguay. Dámaso A. Larrañaga, 1993, pp.106-112 y 279. “Las obras de Krause” –comenta en la p.106– “representaron el 19% (siete obras) sobre el total de las traducciones; las de Ahrens, el 19% (siete obras); las de Röder, el 19% (siete obras). Tiberghien representaba el 43% de las traducciones lo que es una buena prueba de su éxito. Sobre el total de libros publicados, los de Krause representaron el 21% (doce ediciones) y los de Ahrens, el 30,5% (diecisiete ediciones); los de Röder, el 18% (diez ediciones) y los de Tiberghien el 30,5% (diecisiete ediciones).”

do del “krausismo triunfante” (1869-1875), segundo de los tres periodos distinguidos por Susana Monreal en lo que a traducciones de obras krausistas se refiere⁶. Repasemos algunos títulos fundamentales.

En 1872 aparecía una versión española de la *Dissertation sur la théorie de l'infini* (Bruxelles, Wouters frères, 1846)⁷, tesis para obtener el grado de Doctor agregado, que Tiberghien había defendido bajo la dirección del propio Ahrens; pese a la inmadurez de algunas de sus formulaciones, esta tesis aborda ya una cuestión tan capital para la fundamentación del panteísmo como la dialéctica entre lo finito y lo infinito, decisiva en la definición de un universo organicista que conjuga inmanencia y trascendencia.

Poco tiempo después veían la luz dos versiones de “La religion”, un extenso artículo publicado en *La Libre Recherche* (1856, VI, 313-333; VII, 5-48; 223-269) y reeditado en 1857⁸, en el que Tiberghien tantea los tenues límites que separan la ciencia krausista de la religión natural, al tiempo que critica el oscurantismo teológico y los reduccionismos panteísta y deísta⁹.

Asimismo, *Les commandements de l'humanité ou la vie morale sous forme de catéchisme populaire d'après Krause* (Bruxelles, G. Mayolez: Paris-Leipzig-Madrid; impr. Combe et van de Weghe, 1872. 306 p) eran doblemente traducidos en 1875, por Salvador Sanpere y Miquel¹⁰ y Alejo García Moreno¹¹, editándose la versión de este último en Puebla (México) en 1879. Esta obra, tal y como su propio autor aclara en el “Prefacio” (p.13), era a su vez una

⁶ Cf. la nota anterior.

⁷ *Teoría de lo infinito. Disertación sostenida publicamente en la facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Bruselas para obtener el grado de doctor agregado, por GUILLERMO TIBERGHIEEN, doctor en filosofía y letras; traducida por GABINO LIZÁRRAGA, abogado del ilustre colegio de esta corte, etc.* Madrid, Vict. Suárez, XVIII-240 p.

⁸ *Études sur la religion, par G. TIBERGHIEEN, professeur ordinaire à l'Université de Bruxelles.* Bruxelles, impr. E. Guyot, 1857, 115p.

⁹ “Estudios sobre religión, por GUILLERMO TIBERGHIEEN, catedrático de la Universidad de Bruselas. Trad. de R.A.S. y F.B.” (*Revista mensual de filosofía, literatura y ciencias de Sevilla*, IV, 1872, 461-472, 567-572; V, 1873-74, 3-19, 79-87, 151-159, 301-309). *Estudios sobre religión, puestos en castellano por JOSÉ CALDERÓN LLANES y con un prólogo de NICOLÁS SALMERÓN.* Madrid, imp. Manuel G. Hernández, XV-159 p.

¹⁰ C.CH.KRAUSE. *Los mandamientos de la humanidad o la vida moral bajo forma de catecismo popular por G. TIBERGHIEEN, profesor de la Universidad libre de Bruselas.* Traducido por ——. Barcelona, tip. Ramírez y cía, 324 p. Incluye la siguiente dedicatoria: “A los que sufren persecución por la verdad; a D. Nicolás Salmerón y Alonso, D. Francisco Giner de los Ríos, & D. Gumersindo de Azcárate, profesores de la Universidad Central, a D. Augusto González y Linares y D. Salvador Calderón, profesores de la Universidad de Santiago. Dedicada la traducción de este libro, motivada por análogas circunstancias, la Redacción de La Independencia.”

¹¹ *Los mandamientos...*, traducida por —, doctor en filosofía. Madrid, Durán editor, impr. M.

adaptación de una obra homónima de Krause iniciada en 1808, finalizada en 1830 y publicada en 1871 en *Die neue Zeit*, revista entonces dirigida por el krausista Leonhardi: *Die Gebote der Menschlichkeit, Gebote der Menschheit an jeden einzelnen Menschen*.

1875 era, ciertamente, un año clave para la difusión de Tiberghien en lengua española; aparecía también una versión del *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion* (Bruxelles, imp. Th. Lesigne, 2 vol., 1844. 818 p.)¹², primera gran obra de Tiberghien, premiada en el Concurso universitario de 1842, en la que el sistema de Krause culmina una vasta reconstrucción de la historia de la filosofía en clave teleológica según las categorías krausistas elementales (tesis o unidad, antítesis o variedad, síntesis o armonía); todo ello precedido de una “Introducción” y una “Parte teórica” en la que Tiberghien expone los trazos fundamentales del discurso sobre la ciencia que desarrollará exhaustivamente en obras posteriores. La proyección de este escrito fue particularmente notable; a decir verdad, Sanz del Río ya se había apoyado en algunos términos y pasajes de su edición en francés para confeccionar el primer capítulo de su *Sistema de la*

Minuesa, 367. El prólogo de Tiberghien y los capítulos IV y XV de los mandamientos en cuestión fue reeditada en 1988, en la obra colectiva *Las ideas filosóficas que influyeron en el Uruguay contemporáneo. Krause-Abrens-Tiberghien. Estudios y selección de textos*. Montevideo, Serie Cuadernos Fundación Prudencio Vázquez y Vega, pp. 127-137.

¹² *Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos por G. TIBERGHIEU; traducción de A. GARCÍA MORENO, con prólogo, notas y comentarios de NICOLÁS SALMERÓN Y ALONSO Y URBANO GONZÁLEZ SERRANO*. Madrid, impr. Federico Escámez Centeno, 4 vol., XXVII-339, 368, 382 y 378 p. Contiene dos capítulos que no incluye el original: I. *Biografía de Krause*, por SANZ DEL RÍO (IV, 321-349); II. *Apéndice (Breve reseña crítica acerca del pensamiento científico moderno)*, por N. SALMERÓN, U. GONZÁLEZ SERRANO (IV, 353-376). El último capítulo según la versión original, que Tiberghien dedica exclusivamente a la filosofía de Krause (“Doctrina de Krause”), fue reeditado ese mismo año, junto con otros escritos de Tiberghien, en *Estudios sobre filosofía. Misión de la filosofía en nuestra época. Doctrina de Krause. El positivismo y el método de observación. La teología y el origen del lenguaje por G. TIBERGHIEU, profesor de la Universidad de Bruselas*. Traducción de A. GARCÍA MORENO. Madrid, impr. M. Minuesa, 256 p. Se trata de una traducción de la primera parte de *Enseignement et philosophie* (Bruxelles, G. Mayolez; Paris-Leipzig-Madrid-Gand, impr. J.S. van Doosselaere, X-433 p.), a su vez una reedición de diversos escritos de Tiberghien, publicada en 1873. Sobre las primeras ediciones de los mismos, cf. la *Bibliographie de l'oeuvre de Guillaume Tiberghien 1819-1901* editada en Bruselas, en 1928, por la Real Academia de Bélgica (pp. 9s y 14). Asimismo, en 1892 se reeditaron algunos párrafos del *Ensayo teórico e histórico*, dedicados en su mayoría a la filosofía de Bacon, como apéndice a la edición española del *Novum organum* por C. LITRÁN. Madrid, Biblioteca económica filosófica, vol. LXI. Cf. “El método baconiano”, tomo III, pp. 107-147. Una selección de textos del *Ensayo en cuestión* puede, finalmente, encontrarse en *Las ideas filosóficas que influyeron en el Uruguay contemporáneo*, pp. 139-174.

filosofía. Metafísica. Primera parte. Análisis (Madrid, impr. Manuel Galiano, 1860), tal y como mostró recientemente Rafael V. Orden Jiménez¹³; una vez traducida, encontraría una feliz acogida en ciertos foros latinoamericanos: en 1878 era adoptada por el uruguayo Prudencio Vázquez y Vega como libro de texto en el Ateneo de Uruguay¹⁴, por citar un ejemplo significativo. Entre tanto, en Argentina comenzaba a divulgarse una de las obras más emblemáticas del profesor belga: *Introduction à la philosophie et préparation à la métaphysique. Étude analytique sur les objets fondamentaux de la science. Critique du positivisme* (Bruxelles et Liège, A. Decq., impr. F. Gobbaerts, 1868, 559 p.), que en 1875 había sido traducida por Vicente Piñó y Vilanova, con prólogo de Facundo de los Ríos y Portilla¹⁵. Como su propio título indica, se trata de una obra propedéutica y enciclopédica en la que se dan cita las principales tesis del armonicismo krausista: la ciencia como un organismo que reúne la unidad y la variedad bajo una armonía superior; su división en una parte ascendente, subjetiva o analítica y otra descendente, objetiva o sintética; la división del conocimiento en experimental, no sensible, aplicado e indeterminado; la definición de la metafísica, la filosofía, la historia y la filosofía de la historia como ciencias fundamentales; la ineptitud, en fin, del positivismo, en tanto que negación de los principios de la ciencia, suprasensibles por definición.

Enseguida anotaremos otras traducciones. Basten las señaladas hasta ahora para advertir la vocación claramente divulgativa de la obra de Tiberghien, ver-

¹³ En realidad, dicho capítulo (“Reflexiones preliminares”) es una traducción de la “Introduction historique” que encabeza el último capítulo de la mencionada obra de Tiberghien, existiendo además una llamativa correlación entre el segundo capítulo (“Consideraciones generales”) y las “Réflexions préliminaires” igualmente contenidas en el último capítulo del *Essai théorique et historique*. El término “Racionalismo armónico”, empleado por Sanz del Río en la “Introducción” para referirse a la filosofía krauseana procede, asimismo, de esta obra. Cf. Sanz del Río: traductor y divulgador de Krause. Pamplona, Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico-Serie de Filosofía Española nº 5, 1999, pp.94-106.

¹⁴ Cf. MONREAL, S: *o.c.*, p.171s.

¹⁵ *Introducción a la filosofía y preparación a la metafísica. Estudio analítico sobre los objetos fundamentales de la ciencia. Crítica del positivismo. Vertida al español por —, abogado del ilustre colegio de Valencia y promotor fiscal, precedido de un prólogo de —, doctor en filosofía y letras*. Madrid, impr. de la Revista de Legislación, XVIII-414 p. Sobre su difusión en Argentina, cf. ROIG, A.: *Los krausistas argentinos*. Puebla, Cajica, 1969, pp.245-328 (se trata del capítulo IV: “El krausismo en la enseñanza secundaria”). La divulgación de éste y otros escritos de Tiberghien en Iberoamérica fue amplia y diversa. Un seguimiento de la misma desbordaría, evidentemente, nuestros propósitos, si bien puede encontrarse un marco global de referencia en la obra colectiva *El krausismo y su influencia en América Latina*. Madrid, Fundación Friedrich Ebert-Instituto fe y secularidad, 1989, y en el reciente estudio de O. Carlos Stoetzer *Karl Christian Krause and his influence in Hispanic world*. Köln; Weimar; Wien; Bohlau, 1998. En lo que a Argentina y Uruguay respecta, cf. los trabajos anteriormente citados de A. Roig y S. Monreal

tida en un francés amable y diáfano, más accesible para el público latino que la lengua germánica, sin dejar por ello de ser fiel al maestro –Tiberghien cita una abundante bibliografía original de Krause¹⁶–. Esta vocación nos invita a apreciar un perfil tan insuficientemente reconocido, a menudo, como el del divulgador. Condenado siempre al desdibujamiento, este perfil esconde en realidad un rico universo hermenéutico, pues todo un mundo se despliega en torno al fenómeno de la recepción, acomodación y ulterior proyección de unas determinadas intuiciones filosóficas; ediciones, traducciones, censuras, correspondencias, viajes y vicisitudes políticas no son filtros insubstanciales; todo lo contrario, transmiten, alteran y engrosan un mensaje más o menos original hasta transformarlo en toda una corriente ideológica. El divulgador alimenta así la complicidad entre las ideas y las circunstancias; su supuesta incapacidad para la intuición genial encubre una tarea tan crucial como es la de preservar la unión entre el pensamiento y la vida; aun sin quererlo, desmitifica la filosofía como creación “ex nihilo” y nos recuerda que pensar es también una tarea colectiva e incluso anónima, y que ningún metafísico sobrevive sin un ideólogo a sus espaldas. Tiberghien no fue una excepción. Su obra es un brillante testimonio de este talante divulgativo, siempre discreto pero imprescindible; su labor fue, en definitiva, vital para la consolidación de una ideología krausista que se complica a medida que recorre las circunstancias europeas e iberoamericanas¹⁷.

¹⁶ En el *Essai théorique et historique* y la *Introduction à la philosophie*, por ejemplo, cita las siguientes obras: *Grundlage eines philos. Systemes der Mathematik*, 1804; *Die drei ältesten Kunstturkunden der Freimaurerbrüderschaft*, 1810; *Das Urbild der Menschheit*, 1811; *Abriss des Systemes der Logik* 1825; *Abriss des Systemes der Philosophie des Rechtes*, 1828; *Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828; *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, 1829; *Die absolute Religionsphilosophie*, 1834; *Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniss*, 1836; *Die reine Lebenslehre und Philosophie der Geschichte*, 1843.

¹⁷ La obra de Tiberghien nos remite, por cierto, a esa desmitificación del krausismo como una corriente filosófica propiamente española y a su consiguiente reubicación en un contexto “universalista”, planteada por Ureña hace más de una década a propósito del fraude de Sanz del Río. Cf., sobre todo, su “Introducción” a UREÑA, E.M. FERNÁNDEZ, J.L., SEIDEL, J.: *El “Ideal de la Humanidad” de Sanz del Río y su original alemán (Textos comparados con una introducción)*. Madrid, UPCO, colección del ILKM n° 4, 1992. Sobre esta cuestión, cf. también BUENO SÁNCHEZ, G.: “Historiografía del krausismo y pensamiento español”, en UREÑA, E.M., ÁLVAREZ LÁZARO, P. (eds.): *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*. Madrid, UPCO, colección del ILKM n° 16, 1999. Este “redescubrimiento internacional de Krause y el krausismo” iniciado por Ureña, en expresión de Bueno (p.38), se antoja imprescindible para asimilar la influencia de Tiberghien en España e Iberoamérica. Al otro lado del Atlántico, dicha influencia fue incluso mayor que la ejercida por los krausistas españoles –salvo importantes excepciones que no es necesario referir ahora– (cf. el citado estudio de Stoetzer), algo obvio si se tiene en cuenta la natural reacción contra la antigua metrópoli que experimentaron las naciones iberoamericanas tras los procesos de independencia.

En cualquier caso, nuestra perspectiva de la proyección de Tiberghien en España e Iberoamérica no hace más que entreabrirse con esta rápida advertencia sobre su carisma divulgativo. Resta aún identificar aquellos elementos de su discurso krausista que pudieron incidir especialmente a su favor, más allá de sus completas y accesibles exposiciones del sistema krausiano de la ciencia. Tales podrían ser, sobre todo, la promoción del laicismo y la crítica del positivismo. Ambas cuestiones –tan apreciadas por el filósofo– nos remiten, de hecho, a un buen número de traducciones aún pendientes de reseñar.

2. LA PROMOCIÓN DEL LAICISMO

La educación desempeña un papel particularmente relevante dentro del discurso práctico de Tiberghien. Medio emancipador por excelencia, anima toda una concepción ilustrada de la historia, mientras que su concreción en una propuesta de enseñanza primaria obligatoria, laica e independiente del Estado –sin perjuicio de acogerse a su principio asistencial– nos remite a los grandes tópicos de la filosofía krausista del derecho; sobre el trasfondo, todo ello, de las intensas polémicas escolares y universitarias que liberales y católicos belgas protagonizaron durante la segunda mitad de siglo.

No cabe duda del interés que esta arraigada preocupación pedagógica pudo suscitar en los medios krauso-institucionistas. Ya en 1872, Hermenegildo Giner había adaptado a la enseñanza secundaria el escrito moral de Tiberghien más representativo, titulado *Esquisse de philosophie morale, précédée d'une introduction à la métaphysique* (Bruxelles, Callewaert, 1854, VIII-376 p.), suprimiendo la introducción metafísica (dos primeros capítulos), así como algunos pasajes del original¹⁸. El año siguiente traducía además los principales escritos

¹⁸ *Elementos de ética o filosofía moral, arreglados para la 2ª enseñanza por —, doctor en filosofía y letras*. Madrid, impr. Manuel G. Hernández, 1872, XVI-141 p. Dedicatoria del traductor a su padre. En la “Advertencia”, el traductor reconoce haber sometido al examen del propio Tiberghien algunas de sus consideraciones acerca de la presente adaptación. El año siguiente aparecía además una segunda edición corregida y aumentada: *Elementos de ética o filosofía moral, precedidos de unas nociones de biología y arreglados para la 2ª enseñanza por —, doctor en filosofía y letras*. Madrid, libr. A. Durán, impr. Ariban y Cía, 1873, XV-202 p. En la “Advertencia a la 2ª edición”, se refería el traductor a la rapidez con la que se había agotado la primera edición, así como a los motivos que le habían llevado a incluir unas nociones de biología o “ciencia de la vida, (...) principalmente extractadas del libro de Tiberghien” (del segundo capítulo, concretamente), “completadas en ciertos puntos, a pesar de su brevedad, con indicaciones de Krause, y ordenadas según un plan propio”: la inclusión de esta rama de la ciencia en uno de los

en materia escolar publicados en 1873 en la segunda parte de *Enseignement et philosophie*¹⁹; *La enseñanza obligatoria*²⁰ daba entonces a conocer las tesis fundamentales del pensador belga: el carácter obligatorio de la enseñanza primaria, concebida como un derecho no sólo del menor, sino también de la sociedad entera, debiendo quedar así garantizada por el Estado sin que ello afecte a la libertad del padre o tutor a optar por una u otra orientación pedagógica; el carácter público pero independiente de la escuela, regida exclusivamente por pedagogos y hombres de ciencia sin perjuicio de acogerse a la tutela legal del Estado; la necesidad, en fin, de una enseñanza religiosa en sentido panenteísta pero rigurosamente aconfesional, excluyendo toda intromisión eclesial en la misma y respetando, al mismo tiempo, el culto de los alumnos.

¿Es necesario señalar la estrecha afinidad entre estos mismos principios y aquellos otros que, muy poco tiempo después, en 1876, pondrá en práctica la Institución Libre de Enseñanza? No olvidemos que ésta se erigirá siguiendo el modelo de la Universidad libre de Bruselas²¹, que en 1877 nombrará “Profesor honorario” al propio Tiberghien²², y que en 1880 se presentará internacionalmente en el Congreso organizado por la Liga de la enseñanza en Bruselas, iniciando con esta asociación un largo y fructífero vínculo²³. Bien es cier-

dos planes de 2ª enseñanza que admite la legislación actual. Sobre Hermenegildo Giner, cf. la reseña de B. Delgado en DELGADO, B. (coord.): *Historia de la educación en España y América*, vol. III “La educación en la España contemporánea (1789-1975)”, pp.370-374.

¹⁹ Sobre la primera parte, cf. *supra.*, nota 12. La segunda comprende: “VI. Études sur l’enseignement obligatoire”. “VII. L’École et l’état dans la société idéale”. “VIII. L’atmosphère religieuse des écoles”. Todos estos artículos ya habían sido publicados anteriormente (cf. la ya citada *Bibliographie*, pp.11s y 16s), fruto del activismo laicista de Tiberghien como consejero comunal y provincial, y como miembro de la Liga de la enseñanza.

²⁰ Versión castellana precedida de unas notas biográficas del autor por —, catedrático por oposición en el Instituto de Osuna. Madrid, Anllo y Rodríguez; impr. J.M.Pérez, 1874, XXIII-280 p. Dedicatoria del traductor a D. JOSÉ FERNANDO GONZÁLEZ y a D. JUAN UÑA (p.V).

²¹ Cf. JOBIT, J.: *Les éducateurs de l’Espagne contemporaine. I Les krausistes*. Paris y Bordeaux, E. de Boccard y feret fils, 1936, p.65; CACHO VIU, V.: *La Institución Libre de Enseñanza*. Madrid, Rialp, 1962, p.413; JIMÉNEZ LANDI, a.: *La Institución Libre de Enseñanza*. Madrid, Taurus, 1973, pp.559s Citado por ÁLVAREZ LÁZARO, P.: “Las raíces masónicas en la tradición educativa del krausismo europeo”, en UREÑA, E.M.; ÁLVAREZ LÁZARO (eds.): *La actualidad...*, p.93. Por otra parte, Tiberghien pone a la Universidad libre de Bruselas como ejemplo de institución académica organizada de acuerdo con los principios krausistas en “L’État et l’école”. Cf. *Enseignement et philosophie*, p. 379.

²² Cf., por ejemplo, VANDERKINDERE, L.: *o.c.*, p.200.

²³ Cf. OTERO URTAZA, E.: *Manuel Bartolomé Cossío. Trayectoria vital de un educador*. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994, pp.76-85.

to que los planteamientos de Giner y Cossío acerca de la enseñanza de la religión serán más templados frente al incisivo anticlericalismo de sus colegas belgas²⁴, pero es obvia la complicidad que encontrarán en esos mismos medios laicistas de los que Tiberghien era toda una referencia. Ese mismo año de 1880 veía además la luz una traducción de sus *Eléments de morale universelle à l'usage des écoles laïques* (Bruxelles, G. Mayolez; Paris-Madrid; impr. E. Guyot, 1879, 216 p.)²⁵, un compendio de moral krausista adaptado a la segunda enseñanza.

3. LA CRÍTICA DEL POSITIVISMO

La incidencia de Tiberghien en España e Iberoamérica como crítico de los nuevos discursos experimentales tampoco fue nada despreciable. El caso mexicano, por ejemplo, es bien elocuente. Próximamente espero mostrar con detalle cómo el krausismo de Tiberghien sirvió en México de manera explícita a los intereses ideológicos de un liberalismo más o menos disidente, en clara pugna con el positivismo oficial²⁶ —algo, por cierto, que Leopoldo Zea ya sugirió hace décadas²⁷—. Fue en este mismo sentido que el Ministro de Instrucción Pública, Ignacio Mariscal, impuso en 1880 una versión mexicana de una de las obras más relevantes del filósofo belga como libro de texto en la Escuela Nacional Preparatoria, en sustitución de un texto positivista de Alexander Bain: la *Logique*²⁸, que José M^a del Castillo Velasco había traducido y acomodado entre 1875 y 1878²⁹. Los dos años de ardua polémica

²⁴ Cf. OTERO URTAZA, E.: "La Institución Libre de Enseñanza y el laicismo escolar belga", en UREÑA, Enrique M; ÁLVAREZ LÁZARO, P. (eds.): *La actualidad...*, pp.151-169

²⁵ G. TIBERGHIEEN. *Moral para uso de las escuelas*. Traducción de H. GINER DE LOS RÍOS. Madrid, Medina, impr. Gaceta universal, 1880, 222 p.

²⁶ Cf. "Las polémicas en torno al krausismo", en NÚÑEZ, A.; SÁNCHEZ CUERVO, A.C.: *Polémicas filosófico-político-religiosas en México, en el siglo XIX*. México, Publicaciones de la UNAM (en trámites de publicación).

²⁷ Cf. *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México, F.C.E, 1968, pp.313-356. Esta obra ya había sido publicada, en dos tomos, en 1943 y 1944, respectivamente.

²⁸ *Logique. La science de la connaissance. Première partie. Théorie générale de la connaissance. Ses origines, ses lois, sa légitimité. Deuxième partie. Organization de la connaissance. Ses formes, sa valeur, sa méthode. Théorie de la science* (Bruxelles, A.Lacroix, Verboeckhoven et Cie., Paris-Livourne-Leipzig, 1865, 2 vol., 492 y 504 p.) Tiberghien desarrolla en esta obra la parte analítica o primera parte de la ciencia según la conocida división metodológica krausista.

²⁹ *Versión castellana de la obra escrita por G. TIBERGHIEEN Dr. en Filosofía y profesor en la Universidad de Bruselas, por —. Primera parte. Teoría general del conocimiento, sus orígenes, sus leyes y su*

ca en la prensa que siguieron a esta medida ministerial pusieron en evidencia las diferencias cosmovisionales irreconciliables entre las tesis krausistas y las positivistas.

No cabe duda de que en España estas diferencias tendieron a atenuarse en favor de un mutuo acercamiento. Pero no es menos cierto que Tiberghien las plantea con vehemencia una y otra vez en una serie de textos de temática explícitamente antipositivista, todos ellos traducidos al español, algunos incluso varias veces. Así, en la ya mencionada “Critique du positivisme” contenida en la *Introduction à la philosophie*³⁰, Tiberghien presenta las tesis de Comte como una concatenación de reduccionismos abocada a la contradicción e incapaz de fundamentar la ciencia; en “L’observation, son rôle et ses limites dans la science”³¹, advierte sobre el peligro reduccionista que conlleva un uso desmesurado y exclusivo de dicho método; en “Critique philosophique. Krause y Spencer” (*Revue de Belgique*, XLI, 1882, pp.163-198)³², y “L’agnosticisme contemporain dans ses rapports avec la science et la religion et avec la religion” (en *Bulletin de l’Académie Royale de Belgique*, XXX, 1887, pp.639-665)³³, distingue y contrapone escrupulosamente la perfectibilidad biológica krausista y el evolucionismo spenceriano, que si bien no cae en el

legitimidad. México 1875. Librería madrileña-Portal del Águila n° 5. Impreso por Castillo Velasco e hijos-Calle de la Mariscala n° 4; *Lógica... Segunda Parte. Organización del conocimiento, sus formas, su valor, su método. Teoría de la ciencia*. México, 1878, Librería... En 1874 había aparecido una traducción parcial: “Médula del sistema de Krause o cuadro de las categorías según este autor. Comentado por G. TIBERGHIEEN. Versión castellana de M.L., en *Biblioteca de ciencias morales y políticas*. Madrid, impr. A. Querol y P. García.

³⁰ Sobre su edición en español, cf. *supra.*, nota 15. En realidad, esta crítica reproduce y completa el discurso rectoral que Tiberghien había pronunciado en la inauguración del curso académico 1867-68. Cf. *Discours d’ouverture prononcé en séance publique par G. TIBERGHIEEN, recteur, le 7 octobre 1867. Athéisme, matérialisme et positivisme (Université Libre de Bruxelles. Année académique 1867/68)*. Bruxelles, G. Mayolez, impr. P.J. Leemans et Cie., 1867, 24 p. El 18 de marzo de 1882 sería parcialmente reeditada en el diario mexicano *La Discusión* bajo el título “El positivismo, por Tiberghien”, mientras que en 1883 sería objeto de una nueva traducción: “El ateísmo, el materialismo y el positivismo. Discurso”, en G. TIBERGHIEEN. *Krause y Spencer*. Traducción precedida de una biografía del autor por H. GINER DE LOS RÍOS. Madrid, F. Fé, 167 p. (cf. pp.76-116).

³¹ Sobre sus ediciones originales y sobre su primera edición en español, cf. *supra.*, nota 12. En 1883 aparecería una segunda traducción: “La observación, su papel y sus límites en la ciencia”, en *Krause y Spencer*, pp. 117-138.

³² Cf. “Krause y Spencer—Crítica filosófica”, en *Krause y Spencer*, pp.17-72.

³³ Este artículo fue objeto de dos traducciones al español: “El agnosticismo contemporáneo en sus relaciones con la ciencia y la religión (Lectura hecha en la Real Academia de Bélgica, por M.G. TIBERGHIEEN, en *BILE*, XI, 1887, pp. 195-209, 274-278.; “El agnosticismo contemporáneo en sus relaciones con la Ciencia y con la Religión”, en G. TIBERGHIEEN. *Tesis*.

materialismo frenológico de Comte, no por ello escapa a las contradicciones del discurso positivista; en “Le nouveau spiritualisme dans ses rapports avec la doctrine organique de l’homme (Présenté à la Classe des Lettres dans la séance du 3 août 1891)” (en *Mémoires couronnés de l’Académie Royale de Belgique*, XLVI, avril 1892, 84 p.)³⁴, se desmarca, en fin, de la psico-física de Ribot y Wundt.

Esta crítica integral no sólo pudo alimentar los esfuerzos de algunos krausistas españoles por conservar su ortodoxia doctrinal. También nos invita a matizar –si es que no a revisar-, la cuestión del llamado “krauso-positivismo”³⁵, al menos si entendemos por tal una supuesta simbiosis de dos discursos de suyo antagónicos³⁶. La evolución del krausismo hacia ideologías más actuales –positivistas o no-, capaces de albergar las posibilidades de un discurso experimental acaso minusvalorado –que no anulado- por algunos de sus maestros, contempla, desde luego, momentos de ambigüedad e indefinición³⁷; al igual que toda ideología, el krausismo estaba condenado a trans-

Traducción y prólogo de H. GINER DE LOS RÍOS. Valencia, F. Sempere y comp., 1912, XXXVII-259 p. Cf. las pp.225-257.

³⁴ Versión española en *Tesis*, pp.39-154.

³⁵ Sobre este concepto, acuñado por Adolfo Posada en 1892 para referirse a la filosofía de Urbano González Serrano (cf. “Los fundamentos psicológicos de la educación según el Sr. González Serrano”, *BILE*, 16, p.4. Citado por JIMÉNEZ GARCÍA, A. en “La implantación del krausopositivismo en España”, en *Actas del IV Seminario de Historia de la filosofía española*. Salamanca, Eds. de la Universidad de Salamanca, 1986, p.650, nota 5) y sobre la presunta complicidad entre el krausismo y el positivismo, cf. ROIG, A.: *Los krausistas argentinos*, pp.401-472 (capítulo VI: “el krauso-positivismo”), GIL CREMADES, J.J.: *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*. Barcelona, Ariel, 1969, pp.221-309; LAMO DE ESPINOSA, E.: *Filosofía y política en Julián Besteiro*. Madrid, Cuadernos para el diálogo-Edicusa 1973, pp.136ss; LAPORTA, F.J.: *Adolfo Posada: política y sociología en la crisis del liberalismo español*. Madrid, Cuadernos para el diálogo-Edicusa, 1974, pp.261-265; NÚÑEZ RUIZ, D.: *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid, Túcar, 1975, pp.77-109; JIMÉNEZ GARCÍA, A.: “La implantación...”, en *Actas...*, pp. 650-658 y *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*. Badajoz, Colección Historia nº 11, 1996; ORTIZ, E.L.: “El krausopositivismo, la Junta y la nueva ciencia en España”, en *El krausismo y su influencia en América Latina*, pp.137-167; ABELLÁN, J.L.: “La dimensión krauso-positivista en Eugenio María de Hostos”, en *Cuadernos americanos*, Nueva época, vol.III (1991), nº16, julio-agosto, pp.58-66.

³⁶ En este sentido, cf. la contraposición entre los organicismos krausista y positivista que establece Elías Díaz a propósito de la teoría de la sociedad de Azcárate en *La filosofía social del krausismo español*. Valencia, Fernando Torres, 1983, pp.199-204.

³⁷ Hasta el punto de contemplar tendencias igualmente favorables y hostiles hacia esas mismas ideologías. En este sentido, Roig también dedica una capítulo de su estudio sobre krausismo en Argentina a “La polémica entre krausistas y positivistas” (cf. el capítulo V, pp.329-400).

formarse antes o después. Pero planteamientos historiográficos en favor de un krauso-positivismo podrían ser cuestionables a la luz de la difusión en español de ciertos escritos de Tiberghien³⁸.

³⁸ Pienso que el término “*positivación krausista*”, empleado por Diego Núñez (cf. *La mentalidad...*, p.85) podría ser más objetivo, pues alude a una evolución ideológica más que a un discurso establecido.

LAS CONFERENCIAS DOMINICALES EN LA ASOCIACIÓN PARA LA ENSEÑANZA DE LA MUJER

Juana GARCÍA ROMERO
Universidad Autónoma de Madrid
jgaromero@teleline.es

La Asociación para la Enseñanza de la Mujer (AEM) es la institución que fundó en Madrid Don Fernando de Castro en 1870, para llevar a cabo su proyecto educativo siendo éste de gran importancia a la hora de estimar lo que supuso la educación de la mujer en el progreso de la sociedad del siglo XIX. Las *Conferencias* son el punto de partida del mismo. Se analizarán aquellas donde se manifiestan las dos propuestas educativas que, de algún modo, todavía hoy siguen vigentes y donde el ideal de mujer que apoya Fernando de Castro se consolida para la posteridad.

En el decreto de 21 de octubre de 1868 se lee que “la enseñanza es libre en todos sus grados y cualquiera que sea su clase” y que “todos los españoles están autorizados para fundar establecimientos de enseñanza”¹. Debido a esto, D. Fernando de Castro reclama públicamente lo siguiente:

“...fomentar la creación de asociaciones que funden la enseñanza en las clases obreras y la propaguen hasta en las más retiradas aldeas; abrir cursos especiales destinados a completar la educación de la mujer; procurar que la juventud se agrupe en academias científicas, y hacer de modo que nuestras bibliotecas y museos puedan utilizarse libremente..., para mejorar el estado intelectual y moral de nuestro pueblo”²;

solicita, para ello, la colaboración del profesorado español.

¹ De Labra, Rafael M.: *D. Fernando de Castro 1814-1874. Propagandistas y educadores*. Estudio Biográfico. Madrid, 1888. pág. 35.

² *Discurso que en la apertura de los estudios de la Universidad Central en la toma de posesión del doctor don Fernando de Castro..., leyó en nuevo rector, el primero de noviembre de 1868 en Madrid*. Imprenta de José M. Ducazcal. pág. 13.

Así pues, la Asociación para la Enseñanza de la Mujer es la institución que funda en 1870 Fernando de Castro para llevar a cabo su proyecto educativo; trata de reconocer la importancia que tiene la mujer en el progreso de la sociedad.

Conviene recordar que Fernando de Castro es coetáneo de Julián Sanz del Río y que pertenece a la generación de krausistas³ que constituye la tradición filosófica liberal del siglo XIX español.

Las *conferencias dominicales* dan forma a dicho proyecto desde 1869 donde el krausismo español está presente y cuyo objetivo, a corto plazo, se centra en reducir el alto analfabetismo en que se encuentra la España del siglo XIX, por ser un problema que atañe a todas las clases sociales, y así lo expresa Fernando de Castro cuando hace suyas las palabras de D. Miguel de Cervantes Saavedra:

“Y no penséis Señor, que yo llamo aquí solamente *vulgo* a la gente plebeya y humilde; que todo aquel que no sabe, aunque sea señor y príncipe, puede y debe entrar en número de vulgo”⁴.

Analizando las conferencias aparecen dos propuestas educativas que dan lugar a dos tipos de mujer cuyo fin común es facilitar el paso a la sociedad moderna que ya existía en otros países europeos y que se estaba produciendo muy paulatinamente en España.

Rafael M. de Labra –Abogado del Colegio de Madrid– muestra cómo la legislación beneficia a la mujer soltera, al concederle casi los mismos derechos del hombre⁵, pero una vez contrae matrimonio su situación cambia, no sólo jurídica sino también socialmente y así lo especifica cuando dice:

“La mujer soltera es digna, respetable sin duda; pero la esposa y la madre es augusta”⁶, donde “la mujer castellana no tiene autoridad propia sobre sus hijos”⁷.

³ Abellán, J.L.: *Liberalismo y Romanticismo (1808-1874)* en *Historia crítica del pensamiento español*. vol. 5. Círculo de lectores. Madrid, 1993. pág. 515.

⁴ Universidad de Madrid: *Fiesta literaria celebrada en honor de Miguel de Cervantes Saavedra* por la academia de Conferencias y lecturas públicas. Imprenta de Gabriel Alhambra. Madrid, 1869, pág. 11.

⁵ Universidad de Madrid: *Sobre la mujer y la legislación castellana* por Rafael M. de Labra. Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 22, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

⁶ *Ibidem*, pág. 24.

⁷ *Ibidem*, pág. 27.

Sin embargo, en ambas propuestas educativas se reconoce que el matrimonio como institución es “la única unión que guarda el debido respeto a la dignidad de los dos sexos”⁸ pues es el lugar donde se lleva a cabo esa “armonía de oposición, en la igualdad de dos desigualdades” gracias a la simpatía “que es la base, que es la magnífica portada del amor”⁹ y es a través del Derecho y las instituciones pertinentes desde donde se regula la vida en las sociedades humanas considerando el matrimonio civil como una institución más sin excluir al religioso¹⁰.

Para Fernando de Castro, el cristianismo es la doctrina que garantiza la unidad humana porque integra al hombre y a la mujer cuya personalidad racional parte del mismo origen, es decir, de su semejanza con Dios¹¹; por lo tanto, el destino que dispone la Providencia para la mujer es la de esposa y madre quedando así limitada su capacidad de actuación al ámbito doméstico y familiar.

En la misma línea se encuentra Pí y Margall –abogado– pues sigue reservando el ámbito privado para la mujer. Destaca que la misión a cumplir de aquella es la educación de sus hijos¹² y sólo considerando la humanidad en su conjunto y estudiándola a través de las relaciones existentes, entre las generaciones pasadas y las presentes, seremos capaces de trabajar por las venideras¹³.

El destino a desempeñar en la Humanidad y la misión a cumplir en la Sociedad, bajo un mismo sentimiento religioso, marcan las pautas de la educación a seguir por la mujer.

Se distinguen dos líneas de actuación: una, de tendencia conservadora, representada por Fernando de Castro, Joaquín M^a Sanromá, Juan de Dios de la Rada y Delgado, Francisco de Paula Canalejas, Fernando Corradi, Anto-

⁸ Universidad de Madrid: *Algunas consideraciones generales sobre el matrimonio* por D. Florencio Alvarez-Ossorio. Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 8, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

⁹ *Ibidem*, pág. 11.

¹⁰ Universidad de Madrid: *Influencia de las ciencias económicas y sociales en la educación de la mujer* por D. Gabriel Rodríguez. Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 22, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

¹¹ Universidad de Madrid: *Discurso inaugural por don Fernando de Castro* (21-II-69). Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 4, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

¹² Universidad de Madrid: *La misión de la mujer en la sociedad* por D. Francisco Pí y Margall. Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 10, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

¹³ *Ibidem*, pág. 14.

nio M^a Segovia, Francisco Asenjo Barbien, Tomás Tapia y Antonio M^a García Blanco y, otra, de tendencia liberal, representada por Rafael M^a de Labra, Santiago Casas, Segismundo Moret y Prendergast, José Echegaray, Gabriel Rodríguez, Florencio Alvarez-Ossorio, José Moreno Nieto y Francisco Pí y Margall.

Para los conservadores, la mujer tiene que recibir una educación de tipo tradicional, pues se trata de formar su carácter. Si antes fue educada en las labores domésticas, ahora, es en las labores elegantes y finas llamadas por Joaquín M^a Sanromá *educación de buen tono* (saludo, baile, piano, lenguas extranjeras)¹⁴ pues el prestigio social dependía, en buena medida, de su comportamiento como manifestación del ser sensible e inteligente que es y, por ello, se la invita a que participe en la ciencia moderna¹⁵ centrada en ejercitar su memoria histórica para tomar conciencia de su situación actual¹⁶ y cumplir con el ideal de “mujer modesta” que la Providencia le encomendó a seguir¹⁷, siendo la responsable de mantener el *amor* como guía de la educación de sus semejantes¹⁸. Por lo tanto, su formación se basa en el estudio de la Historia, la Literatura y la Religión, principalmente.

Para los liberales, la razón humana es única y así lo manifiesta José Echegaray –Ingeniero de Caminos– cuando dice:

“La mujer, como el hombre, discurre, piensa, juzga, compara, analiza, sintetiza; ejerce, en fin las múltiples y varias funciones de la razón humana. Luego todo lo que se refiere a la razón puede y debe ser comprendido por la mujer; luego no hay ciencia que sea, ni deba, ni pueda ser, radical y terminantemente ajena al pensamiento femenino”¹⁹.

¹⁴ Universidad de Madrid: *Sobre la educación social de la mujer* por D. Joaquín M^a Sanromá. Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 21, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

¹⁵ *Ibidem*, pág. 22.

¹⁶ Universidad de Madrid: *Sobre la educación de la mujer en la historia* por D. Juan de Dios de la Rada y Delgado. Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 6, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

¹⁷ Universidad de Madrid: *Del lujo*. Artículo leído por D. Antonio M^a Segovia. Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 22, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

¹⁸ Universidad de Madrid: *De la influencia del cristianismo sobre la mujer, la familia y la sociedad* por D. Fernando Corradi. Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 18, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

¹⁹ Universidad de Madrid: *Influencia del estudio de las ciencias físicas en la educación de la mujer* por D. José Echegaray. Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 7, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

Consideran que las facultades del ser humano están limitadas por su condición individual, donde la educación tiene que procurar la armonía o equilibrio entre ellas resultando ser el gran problema a resolver pues de ésto depende la vocación y la profesión del hombre²⁰.

Esto trae consigo otro enfoque a la hora de estimar qué tipo de educación debía recibir la mujer. Surge, entonces, una educación más moderna.

Segismundo Moret –Profesor de la Facultad de Derecho– propone que la mujer como madre y responsable de la *preparación a la educación* de sus hijos²¹ tiene que adquirir ciertos conocimientos que, hasta ahora, no habían sido considerados.

Esta propuesta educativa recomienda la participación de la mujer en la Ciencia porque la comprensión de la misma no es debida a la falta de inteligencia de aquélla, sino al maestro por no hacerse entender²². Se le considera un ser racional y, como tal, puede acceder al conocimiento científico a través del estudio de las Ciencias Físicas, las Ciencias Económicas y Sociales para conseguir su bienestar en la *vida* conforme a su naturaleza humana respetando la libertad individual. La actividad humana queda condicionada por el interés personal que tendrá que ser regulada a través de la ley, donde la Justicia será la encargada de organizar la Sociedad²³.

CONCLUSIONES

Como vemos, ambas propuestas educativas estiman que la mujer se interese por la Ciencia pero, a su vez, queda excluída de la misma y, así lo especifica Fernando de Castro cuando dice:

“No aprendais tanto por cultivar en sí misma la Ciencia y para profesarla en la Sociedad, cuanto para aplicarla en el círculo íntimo de la familia, y contribuir poderosamente a despertar la vocación de vuestros hijos” y para las que no

²⁰ Universidad de Madrid: *Influencia de la madre sobre la vocación y profesión de los hijos* por D. Segismundo Moret y Prendergast. Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 9, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

²¹ *Ibidem*, pág. 10.

²² Universidad de Madrid: *Influencia del estudio de las ciencias físicas en la educación de la mujer* por D. José Echegaray. Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 12, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

²³ Universidad de Madrid: *Influencia de las ciencias económicas y sociales en la educación de la mujer* por D. Gabriel Rodríguez. Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 18, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

adquieran estos compromisos propone que se las faciliten el camino de ciertas profesiones y “os dignifiqueis no menos que ésta ante la Sociedad”²⁴. Se trata, “no de que unas cuantas mujeres de clase alcancen mucho, sino de que todas sepan lo suficiente para vivir como miembros dignos de la Sociedad” sin olvidar “que debe educarse, ante todo, para ser esposa y madre, y que la Providencia la ha colocado al lado del hombre en las tres edades que recorre la vida: en la infancia, para guiar los primeros pasos del niño; en la virilidad, para moderar las pasiones del hombre; y en la vejez, para mantener el vacilante paso del anciano”²⁵.

Así pues, la mujer continúa a la sombra del hombre y, además, Fernando de Castro parece olvidar que también, en ella, se dan esas *tres edades que recorre su vida* (infancia, feminidad y vejez); todavía es más rotundo cuando afirma:

“Vuestro destino, como esposas y como madres, es aconsejar, influir; de ninguna manera imperar”²⁶.

Todo esto es lo que frena el desarrollo real de la mujer pues, por un lado, limitan su capacidad desde niña, para tomar conciencia por sí misma de su propia dignidad como ser humano racional al quedar áquella sometida a la del hombre y así lo expresa Fernando Corradi cuando dice:

“La dignidad del hombre es un patrimonio de la mujer. Toda medida, de cualquier género que sea, económica o social, que ofenda al primero, le humille o empobrezca; condena la segunda, al llanto, a la vergüenza o a la miseria”²⁷.

y, por otro, se la excluye de la participación en las especulaciones racionales y filosóficas, al igual, que del ámbito político²⁸ pues sólo puede ejercer su influencia a través del marido, como así queda también recogido en la confe-

²⁴ Universidad de Madrid: *Discurso inaugural por don Fernando de Castro* (21-II-69). Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 13, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

²⁵ Universidad de Madrid: *Discurso inaugural por don Fernando de Castro* (21-II-69). Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 14, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

²⁶ *Ibidem*, pág. 16.

²⁷ Universidad de Madrid: *De la influencia del cristianismo sobre la mujer, la familia y la sociedad* por D. Fernando Corradi. Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 21, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

²⁸ Universidad de Madrid: *Influencia de la mujer en la sociedad* por D. José Moreno Nieto. Rivadeneyra. Madrid, 1869. pág. 14, en *Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer*. Archivo de la Biblioteca Nacional. Madrid.

rencia de José Moreno Nieto –profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad–.

Sin embargo, la Sociedad reclama que sea su trabajo el medio que asegure su dignidad como persona autónoma y útil, al ser un individuo libre que se desarrolla en la misma y esto no queda garantizado con el proyecto educativo pre-moderno de Fernando de Castro pues va enfocado a suavizar la difícil situación en la que se encuentra la mujer en el siglo XIX, donde la *caridad* y la *enseñanza* son los principales ámbitos en los que puede aliviar su monótona existencia pero sin excesivos cambios, por ir dirigido a mujeres de sólida reputación y clase social acomodada, cuya actividad se centra en ser esposas y madres de familia.

En estos momentos, al maestro se le considera pieza clave para la modernización de la sociedad española y aunque, la educación de las niñas, en España, data de la segunda mitad del siglo XVIII, a cargo de la Iglesia, excepto las hijas de los artesanos y de los labradores que estuvo en manos de las “matronas honestas e instruidas”, es a partir de 1771 cuando la mujer, en concreto, empieza a ocupar dicha función²⁹ iniciando, al mismo tiempo, *el proceso de feminización docente en España*³⁰, donde tuvo mucho que ver este proyecto educativo.

Se puede decir que Fernando de Castro sigue las directrices marcadas por la filosofía mística importada de Alemania por Julián Sanz del Río³¹; se le puede llamar hombre premodernista pues, según Jobit, “el krausismo español fue una especie de premodernismo”³² porque no se preocupa “por el gran problema de España: por la reforma de nuestra economía, por la revolución industrial y agrícola del país” sino que se centra en “la reforma del hombre y de las instituciones políticas y sociales”³³, concretamente, en la reforma de la Iglesia española³⁴, en la reforma social basadas en la Constitución de 1869 y en la “interrelación entre krausismo, fröbelismo y promoción

²⁹ De Labra, Rafael M.: *D. Fernando de Castro 1814-1874. Propagandistas y educadores*. Estudio Biográfico. Madrid, 1888. pág. 49

³⁰ San Román, Sonsolés: *Las Primeras Maestras. Los orígenes del proceso de feminización docente en España*. Editorial Ariel, S.A. Barcelona, 1998. pág. 171.

³¹ Araquistáin, L.: *El pensamiento español contemporáneo*. 2ª ed. Ed. Losada, S.A. Buenos Aires, 1962. pág. 21.

³² *Ibidem*, pág. 37.

³³ Araquistáin, L.: *El pensamiento español contemporáneo*. 2ª ed. Ed. Losada, S.A. Buenos Aires, 1962. pág. 39.

³⁴ Chacón, R.: *D. Fernando de Castro y el problema del catolicismo liberal español*. Tesis doctoral. UAM. Madrid, 1995.

de la mujer, característica del krausismo alemán”³⁵, y por ello, la *Asociación* nace en Madrid para llevar a cabo ese ideal de mujer siguiendo las pautas de lo que Enrique Ureña denomina, muy acertadamente, *Krausofröbelismo*³⁶.

En el siglo XIX, la Pedagogía es la gran protagonista, por ser la ciencia que realmente garantiza el orden establecido y evita cualquier tipo de revolución a nivel político y social, como así lo refleja la historia de este país. La educación sería la responsable del progreso y la renovación estética de la sociedad española; pero esto, en el caso de la mujer fue sólo un intento, por lo tanto, la *igualdad* queda como la gran utopía a conseguir por el ser humano.

³⁵ Menéndez Ureña, E. y otros: *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*. Ed. Parreluz. Madrid, 1999. pág. 35.

³⁶ *Ibidem*, pág. 31.

ORÍGENES DE LA SOCIOLOGÍA EN ESPAÑA. AZCÁRATE Y LA ESCUELA DE ESTUDIOS SUPERIORES DEL ATENEO

Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL
Universidad del País Vasco

INTRODUCCIÓN

Los decenios finales del siglo XIX configuraron un período clave en el desarrollo de la Sociología en España. Por esa razón algunos estudios se han centrado en el pionero papel desempeñado por autores como Urbano González Serrano, Sales y Ferré o Sanpere y Miquel. Una atención similar se echa en falta para el caso de Azcárate¹, cuya contribución resulta ciertamente importante, tal y como ha reconocido la crítica especializada:

La formación de la sociología en España, al igual que en otros países, se nutrió de una aportación variada e imprecisa. La muy lenta y tardía modernización de la sociedad española constituyó el foco alentador de esas ambigüedades y carencias, y la forja en la que se fueron moldeando algunas personalidades que se movieron en los alledaños epistemológicos y entre las corrientes de inquietud que se agruparon alrededor del mensaje sociológico. Una de ellas fue, sin duda, Gumersindo de Azcárate².

¹ Solamente se ha ocupado de este aspecto Luis Legáz Lacambra, dentro de su trabajo “El pensamiento social de Gumersindo de Azcárate”, incluido en *Estudios de Historia social de España* del Instituto Balmes de Sociología Vol. I, 1960, pp. 13-104. Sobre González Serrano, vid. Antonio Jiménez García, *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*. Diputación de Provincial de Badajoz, 1996 y sobre Sales y Ferré, Manuel Núñez Encabo, *Manuel Sales y Ferré: los orígenes de la Sociología en España*. Madrid, Cuadernos Para el Diálogo, 1976 (reeditado por la Universidad Complutense en 1999) y Rafael Jérez Mir, *La introducción de la sociología en España. Manuel Sales y Ferré: una experiencia truncada*. Madrid, Editorial Ayuso, 1980. Sales y Ferré (quien ocupó la primera Cátedra de Sociología creada en la universidad española en 1899) ha concentrado la mayor atención de la historiografía moderna.

² Las palabras pertenecen a Luis Saavedra y fueron escritas como parte de la presentación del Discurso de Azcárate sobre “El concepto de la Sociología”, reeditado por la *Revista Española de*

Así parece desprenderse de una serie de hechos que indican de forma incuestionable tanto el interés de Azcárate por la Sociología como la competencia en la materia que sus contemporáneos le reconocieron. En ese sentido habría que mencionar su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas cuyo título fue “El concepto de Sociología”. Además su colaboración con la *Revista de Derecho y Sociología*³, la redacción de todos los artículos sobre Sociología incluidos en el *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano* de Montaner y Simón desde 1887 o los cursos impartidos en el Ateneo entre 1896 y 1898. Por último, y ya iniciado el siglo XX, la “Biblioteca de Sociología Internacional” incluyó en su proyecto editorial dos textos de Azcárate: *Introducción a la Sociología y Concepto de Sociología y deberes de la riqueza*⁴.

No obstante, junto a esa aportación en el terreno teórico, resulta necesario tener también en cuenta que Azcárate fue uno de los protagonistas más destacados de la reforma social en la España del momento (primero como Vicepresidente de la Comisión de Reformas Sociales, 1883, y más tarde como Presidente del Instituto de Reformas Sociales, desde 1903 hasta su muerte en 1917). Una circunstancia que sería insignificante a no ser porque su actividad práctica en el campo social estuvo enormemente influida por su pensamiento. Como veremos enseguida, ideas tales como su preferencia por la reforma frente a la revolución por ser más acorde con las leyes de la evolución social (que progresa de forma gradual,

Investigaciones Sociológicas en 1991 (núm. 56). La cita en p. 241 (las cursivas son nuestras). La relevancia de Azcárate dentro de los orígenes de la sociología española ha sido unánimemente reconocida en la historiografía (desde Posada a principios del siglo XX, Alfredo Mendizabal en 1947, González Arboleya en 1958, Martín Granizo en 1963 o Bernabé Sarabia Heydrich más recientemente), a pesar de que no se ha materializado en estudios monográficos. Véase a este respecto el trabajo de B. Sarabia Heydrich “Precursores de la sociología española. Siglo XIX”, en Salustiano del Campo (dir.) *Historia de la sociología española*. Barcelona, Ariel, 2001, pp. 25-28.

³ Resulta ilustrativo el hecho de que el primer número de la *Revista de Derecho y Sociología* se abriera justamente con un artículo de Azcárate titulado “Un libro sobre la evolución social” (1895, pp. 9-27).

⁴ Editada en Barcelona por Henrich y C^a el objeto de esta biblioteca era dar a conocer “los libros más celebrados de los sociólogos contemporáneos”. La segunda de las obras fue publicada en 1903 (y corresponde a su Discurso de 1891), pero desconocemos la fecha de la primera que aparece entre los títulos ya publicados dentro de la colección, justo después de *Filosofía y Sociología* de Giner. Tampoco hemos localizado la obra, que ni siquiera aparece citada como referencia bibliográfica en los estudios existentes sobre Azcárate. Por los catálogos posteriores que hemos podido consultar todo parece indicar que finalmente no se llegó a publicar esa obra, aunque estaba en los planes del editor.

sin rupturas) o la firme creencia en la armonía social (frente a los antagonismos, a la lucha de clases, por ejemplo), parten de su peculiar concepción sociológica.

Dentro de ese panorama, demasiado extenso para ser abordado aquí en todas sus facetas (aunque necesario tenerlo siempre en mente, y por eso su mención), voy a centrarme en la enseñanza que sobre la Sociología impartió Azcárate desde la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo.

LA ESCUELA DE ESTUDIOS SUPERIORES DEL ATENEO: CONCEPTO Y PLAN DE LA SOCIOLOGÍA

La oportunidad para llevar a cabo esa función docente en el seno del Ateneo se la va a brindar la que —en opinión de Labra— fue “una de las tres principales iniciativas del Ateneo en este siglo XIX”: la creación de una Escuela de Estudios Superiores donde se cultivase la ciencia por la ciencia.⁵ Con ella su creador, Segismundo Moret, pretendía suplir las deficiencias de la enseñanza oficial. El primer curso comenzó en el mes de octubre de 1896 y llegó a su conclusión en abril del 97. Entre las asignaturas, además de “La filosofía de Santo Tomás” impartida por Ortí y Lara, figura una “Introducción al estudio de la sociología”, de la que Azcárate era el responsable. Para el curso siguiente Azcárate varía el título de su asignatura, “Plan y método para el estudio de la sociología”, pero sigue dentro de la misma disciplina.⁶ Al parecer, Azcárate sólo pudo exponer ese año el plan de la Sociología, dejando para el año siguiente el tratamiento del método propiamente dicho. Sin embargo, ese curso no llegó a realizarse y se quedó en la segunda parte de un proyecto más amplio con el cual pretendía Azcárate construir un auténtico estudio de la Sociología a través de una Introducción, su Plan y su Método.⁷

⁵ Vid. Rafael María de Labra, “El Ateneo de Madrid”, en su obra *El Instituto de Derecho Internacional*, Madrid, 1907, p. 654. Las otras dos grandes iniciativas fueron la convocatoria de premios y concursos, por un lado, y la extensión universitaria, por otro (la segunda de estas se quedaría en un intento. En el programa inicial aparecen comprometidas figuras de la importancia de Costa, Moret o Buylla). En los primeros años del siglo XX, cuando Labra escribía estas páginas, esa iniciativa era un gran proyecto que sin embargo quedaría frustrado a la postre (pp. 671-2).

⁶ *Ibíd.* pp. 655 y 656.

⁷ Así se asegura en la nota aclaratoria que acompaña a la publicación en el *BILE* de un esquema sobre el segundo de esos cursos bajo el título de “Plan de Sociología” (núm. 471, junio de 1899, pp. 183-190).

Y resulta fundamental el análisis de su concepción de la sociedad porque a partir de él Azcárate presenta toda su visión de los diferentes fines de la vida, los respectivos organismos que les sirven de expresión y las relaciones entre fines y organismo, de lo cual resulta su concepción de todas y cada una de las ciencias: Política, Religión, Moral, Arte, Economía, Derecho, etc. Con ello habremos logrado erigir la plataforma necesaria para adentrarnos en el estudio de cada una de esas ciencias. Pero lo primero que debemos hacer, antes de comenzar con su visión de la sociedad como un todo global que da cobijo a todas las manifestaciones humanas, es determinar las fuentes de que disponemos para llegar a conocer dicha visión. El creciente interés de Azcárate por la Sociología se pone de manifiesto en el singular hecho de que eligiera esa disciplina como tema para el discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Allí habló en 1891 sobre “El concepto de Sociología”. Que Azcárate estaba cultivando con éxito esa ciencia se demuestra con los dos hechos siguientes. El primero que se encargara de redactar el vocablo “sociología” para el *Diccionario Enciclopédico Hispanoamericano* de Montaner y Simón. El tomo correspondiente (XVIII) salió en 1895. Al comienzo de la definición del término encontramos que se trata de una ciencia “cuyo concepto magistralmente expresado por Azcárate, se expondrá”.⁸ E inmediatamente después comienza una larga explicación de la Sociología por parte de Azcárate tal y como se había anunciado. Este texto, sin embargo, no nos aporta nada desde un punto vista documental porque se trata, si hacemos una lectura exhaustiva de su contenido, de una exposición completamente literal a partir de varios párrafos extraídos del discurso de 1891.⁹ El segundo hecho que muestra que Azcárate gozaba de prestigio en

⁸ Vid. p. 357.

⁹ Aunque no es fácil a primera vista detectar la completa identidad entre ambos textos por la alteración en las palabras que abren algunos párrafos, por la formación de cada uno de ellos en el texto de 1895 a partir de varias líneas procedentes del de 1891 y por la modificación en algunos momentos del orden, incluyendo en 1895 párrafos de 1891 siguiendo una secuencia distinta (en una ocasión incluso inversa). Con todo, se puede establecer una perfecta identidad de ambos textos. Para el lector curioso precisamos por párrafos cómo se produce ese paralelismo textual. El amplio primer párrafo de 1895 corresponde exactamente al primero del primer epígrafe de 1891 o quinto de todo el texto. Como este va dividido en epígrafes los usamos como referencia. El párrafo segundo de 1895 corresponde al tercero del epígrafe I de 1891, el tercero al tercero del epígrafe III de 1895, el cuarto al sexto y séptimo del epígrafe V, el quinto al primer párrafo del epígrafe VI (menos las tres líneas finales), el sexto al párrafo cuarto del epígrafe VII (menos siete líneas finales), el séptimo a la totalidad del séptimo párrafo epígrafe VI, el octavo al primero del epígrafe VIII y el noveno a los párrafos sexto y octavo del epígrafe IX. El décimo invierte el orden y vuelve hacia atrás en el texto de 1891 siendo su párrafo segundo del epígrafe VIII; y se vuelve hacia adelante de manera que el

el campo de la Sociología se deriva de su participación en los mencionados cursos del Ateneo. Al segundo de ellos, impartido entre 1897 y 1898, pertenece el texto que publicó el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* en 1899 y donde se esboza el contenido de forma esquemática. Se trata de un texto de muy difícil lectura dado que no desarrolla los epígrafes, limitándose a enumerar los puntos sobre los que habló en el curso. Sin embargo, un detenido estudio del texto prueba su gran valor porque refleja la clasificación y relación de todas las ciencias, los fines particulares de la vida que estudian, así como los organismos en que se llevan a cabo o se encargan de su desarrollo. A partir de esas dos fuentes (textos de 1891 y 1899) trataremos de reconstruir su concepción de la Sociología. En realidad, en ellos se establece la visión de la vida, la sociedad y la ciencia de Azcárate hasta su muerte. Los elementos de juventud que ya conocemos marcan la directriz y la forma particular en que las nuevas ideas vinculadas a la Sociología se organizan en su pensamiento. Algunos puntos de ese programa los había desarrollado en detalle ya Azcárate en 1891, otros son nuevos. Pero para poder comprender el programa publicado en 1899 (que en sentido estricto pertenece a 1897), es indispensable conocer antes su concepción de la Sociología. De ahí el orden de nuestra exposición.

Comenzando con ese discurso de 1891, Azcárate lo abre con un epígrafe destinado a constatar dos hechos. Primero la “importancia creciente que va adquiriendo la sociología” y segundo “los pareceres tan encontrados como numerosos a cerca de la naturaleza, contenido y relaciones de esa ciencia”.¹⁰ Esa falta de unidad de pareceres comienza poniéndose de manifiesto en la “divergencia en cuanto al nombre”, siendo posible encontrarnos con que unos autores la denominan “Ciencia Social”, otros “Física social” o utilizan incluso nombres más rebuscados, como “Poliología”, y complejos, como “Filosofía civil y Fisiología política” (p. 7). Al referirse a los autores que proponen cada una de esas denominaciones, Azcárate nos está adelantando ya quiénes van a ser referencia básica de su estudio de la Sociología, tanto de

párrafo decimoprimeros corresponde a los párrafos primero (dos líneas solo) y segundo (completo) del epígrafe X de 1895. El decimosegundo y último párrafo de 1895 aparece en el párrafo cuarto del epígrafe X del texto de 1891. Un poco enrevesado, pero el mismo texto en ambos casos, con la salvedad de una docena de palabras introductorias, a modo de nexos de conexión del tipo “Pero”, “Y no es extraño”, etc. Por tanto, no se trata de un nuevo estudio a añadir a su obra sociológica.

¹⁰ Citaré siempre por la edición de 1904 (Barcelona, Henrich y C^a.), incluida en la Biblioteca Sociológica Internacional. En adelante las referencias a esta obra se harán directamente en el texto.

este como de otros que realice en el futuro. Entre ellos destacan los nombres de Comte y Spencer que son para Azcárate “dos autoridades irrecusables” en la materia (p. 41). En cualquier caso será el segundo a quien, con diferencia, más cite siempre Azcárate, especialmente su obra *The Study of Sociology* (sigue la versión inglesa). Esto se confirma cuando sabemos que en el primero de los cursos impartidos en el Ateneo Azcárate se centró en la exposición y crítica de dos libros, el primero de ellos la *Introducción a la ciencia social* de Spencer.¹¹ Junto a Spencer, las obras de Vanni, Gaba, Fouillé, Schäffle o Carle son las más seguidas. Y entre los españoles Azcárate cita a las figuras clave del momento y buenos compañeros suyos, Adolfo Posada, Urbano González Serrano y Sales y Ferré. Todos ellos se encuentran en los orígenes de esta ciencia en nuestro país.¹²

Pero Azcárate señala otra divergencia todavía más grave que la anterior que tiene que ver con el objeto de la Sociología y que ilustra con una serie de obras discordantes en cuanto a las cuestiones de que se ocupan. Ésa es una clara muestra de “la anarquía imperante en este punto” (p. 8). Y el colmo de esta situación se produce cuando nos detenemos a considerar la tercera cuestión clave relacionada con la Sociología, “la referente a sus límites y a sus relaciones con las demás ciencias”. Sobre este asunto asegura Azcárate que “cuesta trabajo hallar dos sociólogos que estén de perfecto acuerdo” (p. 9). Ante este panorama, ¿de qué forma podemos abordar un estudio de la Sociología?

Lo primero de todo es “dejar a un lado conceptos de la Sociología que son manifiestamente inadmisibles en cuanto coinciden con el de otras ciencias” (p. 9). Por otro lado, es preciso “desechar también el concepto de Sociología según el cual expresa la enciclopedia de las ciencias que hacen referen-

¹¹ Vid. “Plan de Sociología”, nota 1, p. 183. El otro libro en cuestión era la *Introducción a la filosofía social* de Mackenzie.

¹² Th. Knöpfel ha destacado el papel del krausismo en el origen y desarrollo de la ciencia social. Con su filosofía del derecho, los krausistas impulsaron en España la sociología del derecho en particular y la sociología en general. Entre los hombres más destacados en ese capítulo menciona a Azcárate (a quien dedica dos páginas) Costa, Giner, Sales y Ferré y Posada (en su *Entwicklung und gegenwärtiger Stand der Rechtssoziologie in Spanien*, Berlin, Duncker & Humblot, 1982). Algo similar puede decirse con respecto a otras disciplinas relacionadas. Eloy Gómez Pellón ha insistido últimamente en que “ellos fueron los promotores de la antropología social en España” (vid. “El krausismo y los orígenes de la antropología social en España: la influencia de Adolfo Posada”, en *Actas do Congreso Do Antropologia e Antropologia Aplicada*. Pontevedra, 14–16 de noviembre de 1996. Tomo I (Mesa 1–Mesa 3), 1997, p. 84). Además de los trabajos del propio Posada, el autor se remonta a las enseñanzas que se desarrollaron en la Institución Libre de Enseñanza durante sus primeros años de existencia.

cia al hombre, o la *suma* de las llamadas *morales y políticas*” (p. 11). En definitiva, se trata de buscarle un espacio en el seno de las ciencias ya constituidas sin que se superponga con éstas, que no que sea la mera asignación de un nuevo nombre a algo ya existente. Y eso sólo puede justificarse si verdaderamente podemos encontrar un objeto nuevo del que ninguna otra ciencia se haya ocupado con anterioridad. O —como Azcárate dice— “un objeto que antes no haya sido materia para el pensamiento *reflexivo* como asunto propio, sustantivo e independiente de conocimiento” (p. 11). La explicación de que se haya inventado este nombre y se le haya designado un objeto propio hay que buscarla en la “comunidad de sentido” que existe entre las ciencias ya constituidas y en el reconocimiento de que la sociedad “como un todo” posee una naturaleza, una vida y unas leyes que se pueden y se deben estudiar y conocer. Ahora bien, nos encontramos con que tanto los hechos de la sociedad, fenómenos sociales, como las leyes que presiden su desenvolvimiento ya han sido debidamente estudiados por otras ciencias, la Historia y la Filosofía de la Historia (o Biología) respectivamente. Por eliminación, “queda para la ciencia nueva todo lo relativo a la *esencia*, a la *naturaleza*, a la *estructura* de la sociedad, del *total organismo social*” (p. 13). Es cierto que ya los políticos y los juriconsultos, por un lado, y economistas, moralistas y teólogos por otro se habían ocupado de este asunto, pero los unos los habían hecho sin la necesaria separación entre Estado y sociedad y los otros subordinándolo todo al principio económico o al religioso, etc. Por lo tanto, si queremos conocer la génesis de esta ciencia nueva debemos remitirnos al momento en que la sociedad y el Estado comienzan a distinguirse y se le reconocen a aquélla una naturaleza y vida propias dignas de ser investigadas. En ese proceso el papel de Krause ha sido notable. Tanto ha desenvuelto este autor las ideas de “organismo, sociedad y evolución” que Flint y Fouillèe encuentran en él “toda una concepción sociológica” (p. 15).¹³ Ambas ideas, las de evolución y las de organicismo, que también el positivismo ha coadyuvado a arraigar en la sociedad actual, son determinantes para la Sociología. Por lo mismo, el

¹³ Y eso creemos nosotros que permite a Azcárate (que nunca suele citar a Krause en sus escritos), como a otros krausistas, entrar con tan buen pie en la sociología moderna porque en la cosmovisión orgánica y evolutiva de Krause encajan perfectamente muchas de las ideas de esa ciencia. Son esos principios krausianos los que determinan la concepción de la sociología de Azcárate, que de otra manera podría haberse decantado por variantes más cercanas al positivismo comtiano, al naturalismo biológico de Spencer, etc. Desde luego si todos los argumentos que se aducen para vindicar una influencia positivista en Azcárate a través de la sociología se refieren al organicismo, al evolucionismo o al historicismo, semejante tesis se desploma con gran facilidad ya que todas esas ideas estaban en él antes de la irrupción del positivismo debido a que las había bebido en las fuentes krausistas.

mayor peligro para esta ciencia lo ve Azcárate en el “concepto ultra-empírico” que contempla la sociedad como “una mera *suma* de partes”. El resultado de semejante concepción sería que “las ciencias que estudiarían cada una de estas, absorberían todos los conocimientos posibles” (p. 17).¹⁴ Por lo tanto, la clave reside en reconocer una “individualidad del todo distinta de la individualidad de las partes”. Es decir que solo si afirmamos que “la sociedad es algo distinto de sus elementos componentes” puede encontrar la Sociología un objeto de estudio propio e independiente (p. 18).¹⁵ Una disciplina donde podemos observar ejemplarizada esa distinción es la Historia Universal. Aunque existen distintos pueblos de los cuales se ocupan las historias particulares, la mera reunión o suma de estas no nos da la Historia Universal, que es una porque uno es su sujeto, el hombre, y uno es su objeto, lo que éste ha vivido y realizado, es decir, toda la obra humana (p. 20). Esa vida humana, que es el conjunto orgánico de todos los pueblos, hace posible la Historia Universal. Dos ejemplos pone Azcárate como muestra de que también la Sociología tiene su propio ámbito de estudio: la opinión pública y la familia. Ambos pueden ser estudiados por la Política, el uno, y por el Derecho, el otro, pero en tales casos solo se ocupan de las repercusiones que tienen en sus respectivos ámbitos, sobre cómo afecta al poder o a la propiedad, pero en ningún caso se ocupan de la familia o la opinión “en su totalidad”, como un elemento social (pp. 22-26).¹⁶ Así es como podemos distinguir en su justa medida las ciencias sociales de la Sociología porque de otra manera no se reconoce la sustantividad del hecho sociológico y se le confunde con el hecho religioso, el jurídico o el económico. De ello deducimos que lo que toca

¹⁴ Y ya sabemos de la aberración que por el atomismo social sintieron los krausistas. La nítida delimitación de las diferentes esferas de la vida y sus respectivas ciencias particulares también es una característica destacada de esta escuela.

¹⁵ Note el lector cómo la distinción entre el todo y sus partes y la concepción del primero como algo más que la reunión de esas partes es fundamental en la teoría sociológica de Azcárate. Se trata de una idea clave en el sistema de pensamiento krausiano que no se olvidaron de resaltar una y otra vez ni Ahrens, ni Tiberghien.

¹⁶ Cuando por ejemplo la Economía política se ocupa de alguno de los aspectos de la sociedad, Azcárate opina que se trata de un estudio “lateral”, que solo la Sociología puede llevar a cabo de forma “frontal” (“El positivismo y la ciencia económica”, p. 268 de sus *Estudios económicos y sociales*. Madrid, 1876). El carácter orgánico de la vida y de la ciencia para el krausismo permite que cada ciencia tenga algo que decir con respecto a las demás esferas, pero sólo de una forma colateral en la medida en que el objeto de esa esfera afecta a la suya propia. Así, por ejemplo, el Derecho puede estudiarse, como el propio Azcárate hizo, en relación con la Economía o con la Moral, y estas dos a su vez entre sí etc., pero si solamente dispusiésemos de esas perspectivas parciales de cada objeto nunca alcanzaríamos un conocimiento cabal del mismo, dimensión que únicamente puede aportarlo la ciencia a que le pertenece en cada caso.

estudiar a la Sociología no es lo social particular y específico, de lo cual se ocupan las ciencias sociales, sino “lo social total y genérico” (p. 30). Recurriendo de nuevo a un ejemplo concreto que ilustre esta distinción, Azcárate nos habla de algo que ya nos es familiar gracias al *Ensayo* de 1873.¹⁷ Ahora, como entonces, dice que a pesar de que en cada pueblo podemos encontrar actividad en todos los fines de la vida, a saber, moral, derecho, economía etc., encontramos siempre que solamente uno de ellos predomina y esto es lo que nos da el hecho sociológico de un pueblo determinado. Consideremos el pueblo hebreo, que obviamente gozó de una filosofía, de una literatura, de unas instituciones económicas, etc. Lo que podemos observar es que fue religiosa su filosofía, fue religiosa su política, fueron religiosas sus instituciones económicas... Por lo tanto, “el hecho sociológico tendrá por característica el ser predominantemente religioso”. Si por el contrario nos fijamos en lo que acontecía con el pueblo romano, nos encontramos con que su hecho sociológico se caracteriza por ser predominantemente jurídico pues fue el derecho la actividad que estuvo presente en todas las demás esferas de su vida (pp. 32-33).

El siguiente paso, una vez reconocido el objeto de la Sociología, va destinado a discernir su relación con esas otras ciencias. En concreto, resulta necesario estudiar su distinción con la Antropología (o ciencia del hombre), que se ocupa del ser humano en cuanto individuo. Pero a partir de éste no se puede deducir el de la especie colectiva, ya que el hombre posee una vida particular de la que le toca preocuparse a la Antropología y una vida común, y ésta es objeto únicamente de la Sociología (pp. 34-35). Su relación con las demás ciencias sociales la define Azcárate como la que se da “entre la parte y el todo”. Lo que ya podemos observar (y lo comprobaremos al final de la exposición) es que, en realidad, la llegada de la Sociología no supone una modificación en su modo de entender el *Organon* de la ciencia, sino que se trata exclusivamente de hacerle un hueco encontrándole un objeto del cual no se hayan ocupado las ciencias ya constituidas, pero siempre en el seno de la clasificación puramente krausista de las ciencias. Incluso la idea de un todo social diferente de las partes que le proporciona ese objeto, y por consiguiente la justificación de la existencia de la Sociología como ciencia distinta, también se lo proporcionaba el krausismo.

Siguiendo con la relación que sostiene la Sociología con las ciencias sociales, Azcárate le concede a la primera el papel de sintética y coordinado-

¹⁷ *Ensayo de una Introducción al estudio de la Legislación comparada y programa de esta asignatura*. Madrid, Imprenta de la Revista General de Legislación y Jurisprudencia, 1873.

ra de las segundas, además de una función madre y directriz (p. 37). Ésa es la relación que corresponde a la de un todo con respecto a sus partes (a la variedad). Por eso concibe la labor conjunta para el edificio de la Sociología como una perfecta colaboración de la ciencia moral, la política, la económica, etc., que a menudo han querido tomar su ciencia particular por el todo y han concebido, por ejemplo, la sociedad desde punto de vista económico. Tampoco quiere Azcárate que la Sociología absorba a estas ciencias particulares, como hace Comte en el mencionado caso de la economía.¹⁸ La obra es conjunta y si los juristas, economistas, teólogos... son como los carpinteros, electricistas, albañiles... el sociólogo será el arquitecto que a partir de esos materiales y sus logros consiga levantar el edificio de la Sociología (pp. 40-41).

Finalmente, Azcárate va a precisar las relaciones de la Sociología con otras dos ciencias, la Historia y La Filosofía de la Historia, y va a reivindicar la conformación o desarrollo de una tercera, el Arte social. En estas páginas Azcárate nos retrotrae a las ideas de 1873 y despliega abiertamente su pensamiento filosófico más profundo, el que subyace a sus puntos de vista sobre todos los temas concretos políticos, morales etc. y que son, de nuevo, plenamente krausistas.

Con respecto a la Historia insiste –como siempre– en que se ocupa de los hechos y critica el error del idealismo, el cual negó que “el mero conocimiento de los hechos pudiera ser nunca científico”. Como ejemplos de esa actitud cita a Schelling y a Schopenhauer. Ésta es una tradición que se remonta a las palabras de Platón, para quien “hay ciencia de lo que es, pero no de lo que pasa” (p. 42). Para Azcárate el sentido positivista hoy dominante no permite sostener semejante idea que deriva de pensar en la Filosofía “como el desenvolvimiento mayor a que puede llegar la ciencia”. No es así. La Filosofía, no es “un grado en el desarrollo de cada ciencia”, sino mas bien “una especie de esta, como lo es la Historia” (p. 43). En consecuencia podemos distinguir dentro de la Ciencia social (como de las demás ciencias) una Filosofía social o Sociología y una Historia de la sociedad o Historia Universal. Y ahora se entenderá que digamos que Azcárate sigue aplicando la división de la ciencia krausiana a la Sociología y que, por lo tanto, nada cambia en esto su pensamiento (ni en un sentido positivista, ni en ningún otro). Esta afirmación no hace sino reforzarse cuando damos un pequeño salto para llegar hasta el final mismo del discurso de Azcárate sobre la Sociología

¹⁸ Los cargos que ahora hace Azcárate a la Economía Política en general y a los fisiócratas en particular por su reduccionismo economicista, no es sino reiteración de una crítica ya expresada en los mismos términos en 1876 (vid. “El positivismo y la ciencia económica”, p.268).

(voluntariamente relegamos el punto relativo a la Historia de la Filosofía al siguiente apartado debido a la importancia que adquiere en el Plan de 1897). A la división tripartita de la ciencia que hace el krausismo (a la que Azcárate será siempre fiel) le falta esa parte de composición, de aplicación de las ideas a los hechos. Esa ciencia, la filosófico–histórica, se va a denominar, en el caso de la Sociología, Arte social. De la misma forma que ya sucede con la Política, también con respecto a la sociedad debería surgir un Arte social que aporte “el modo de encarnar en los hechos, en la realidad existente, el nuevo ideal” (p. 55). Porque para Azcárate siempre se trata de satisfacer tres exigencias esenciales: el conocimiento de lo hecho, que nos da la historia, el conocimiento de lo que se debe hacer, misión de la Filosofía, y, finalmente, conocer cómo debe hacerse, que corresponde al “Arte” de cada una de las ciencias y lo hay social, político, etc. Si nos quedáramos sólo en los hechos caeríamos en la rutina, y si sólo atendiéramos a las ideas nos quedaríamos en la utopía o –como Azcárate lo expresa– “es rutina la práctica que no es teórica y utópica la teoría que no es práctica” (p. 55).

Para cerrar su discurso Azcárate expone lo que la Historia, la Sociología y el Arte social establecen con respecto a la sociedad en su conjunto. Aquí la Sociología presenta como solución ideal “la autonomía de todos y cada uno de los organismos particulares del todo social y la libertad en cada una de las esferas” donde realizan sus distintos fines de actividad. Pero la Historia muestra como “la sociedad ha estado subordinada a un órgano particular, la Iglesia o el Estado” (p. 57). El Arte social es ahora el encargado de decirnos cómo los órganos subordinados recuperan su autonomía frente a los otros y cómo se retiran estos a sus respectivas esferas y se limitan a la libre persecución de sus fines de actividad. La clave para el futuro es que todas las ramas del Arte social revistan un carácter científico, hoy endeble, que permita sentar preceptos firmes de cómo conducir, siempre dentro de la ley de continuidad y sucesión, los hechos que describe la Historia al ideal que nos marca la filosofía. Es decir, que una vez más Azcárate considera que ambos elementos, filosófico e histórico, ideal y empírico, universal y particular son precisos porque uno nos da lo que debe ser la sociedad en el futuro y el otro lo que ésta ha sido en el pasado y es en el presente. Si a eso añadimos la omnipresente ley de sucesión y continuidad que tan bien encarna el compromiso entre lo histórico y lo por venir, entre la tradición y el progreso (o la civilización moderna como otras veces la denomina Azcárate), estamos ante el ideal de reforma krausista tal y como Ahrens y Tiberghien lo expresaban, esto es, haciendo lo que es posible en cada momento porque no se puede olvidar el estado presente de un pueblo antes de aplicarle lo que de acuerdo con el ideal debe ser.

Con estas explicaciones podemos entender el Plan de la Sociología que Azcárate traza en los años finales del siglo. Como había hecho en 1873, distingue una serie de apartados que comienzan con una Introducción. Y lo primero que esa Introducción establece son “los cuatro requisitos que ha de reunir el conocimiento *“científico”*, a diferencia del vulgar: *“total, sintético, verdadero y cierto”*, es decir, los que ya había demandado en 1873 y que luego aplicaría al caso concreto de la Historia en varias ocasiones.¹⁹ El siguiente apartado estaría destinado a determinar el objeto de la Sociología, que no aparece desarrollado en este programa porque ya habría sido tratado suficientemente en el curso anterior. Seguro que sí, porque en él se habló del concepto de Sociología, con toda probabilidad empleando el contenido del discurso de 1891 en el que ya hemos visto que se delimita perfectamente el objeto de la Sociología. El tercer apartado de su Plan es el que se desarrolla aquí en realidad. Las otras partes, El Método y las Fuentes de conocimiento, quedaban dentro del programa global de Azcárate para cursos posteriores que finalmente no se celebraron. Nos habremos de conformar por lo tanto, que no es poco, con saber cuáles eran sus ideas con respecto al Objeto (que ya lo sabemos) y el Plan de la Sociología.

El Plan parte de la afirmación de que la sociedad posee una naturaleza y una vida propias. En la vida de la sociedad podemos reconocer a su vez unas leyes. El estudio de su naturaleza, de sus principios quedaría reservado a lo que Azcárate denomina Filosofía social, las leyes a la Filosofía de la Historia social o Biología social y los hechos a la Historia social. La primera y segunda de esas disciplinas son las que conforman la Sociología. En forma esquemática podríamos resumirlo de la siguiente forma:

Naturaleza	(1) principios —	Filosofía social	} Sociología (1 y 2)
Sociedad	(2) leyes —	Filosofía de la historia social	
Vida	(3) hechos —	Historia social. ²⁰	

Y aquí se encuentra la única, pero gran diferencia con respecto al discurso de 1891. En aquél la Sociología, definida como Filosofía social, no sólo aparece desvinculada tanto de la Historia de la Filosofía como de la Historia, sino que Azcárate pone cuidado en aclarar las diferencias existen-

¹⁹ “Plan...”, p. 183.

²⁰ Esquema que se deduce de los datos contenidos en la página 184 del “Plan de Sociología”.

tes entres todas ellas. Ahora, sin embargo, considera a la Filosofía de la historia social como parte integrante de la Sociología, de eso no queda la menor duda en el plan, por esquemático que sea su desarrollo. De la misma manera que no quedaba duda en 1891 de su diferencia. Veamos lo que decía entonces y que luego se reiteraba en el mencionado Diccionario de Montaner y Simón en 1895, pero que no es lo mismo ya en 1897 tal y como se publicó en 1899 (y que pudo ser incluso causa de hacer expresa la publicación de esa enmienda).

Azcárate considera que la distinción esencial entre Filosofía de la Historia y Sociología se debe a Comte y en concreto a su división de esta última ciencia en “estática y dinámica”. La primera se correspondería con el orden natural de la sociedad humana, mientras que la dinámica se ocupa de explicar su progreso, “el curso del desenvolvimiento humano” y las leyes que lo presiden. Y esto es claro que corresponde a la Filosofía de la Historia, quedando lo primero reservado a la Historia. Pero una vez precisada esta distinción es preciso acometer otra más para que no se confundan la Filosofía de la Historia y la propia Sociología. Y la principal diferencia entre ambas reside en la que existen entre las leyes (objeto de la primera) y los principios, la naturaleza (objeto de la última). Para ilustrar dicha diferencia recurre Azcárate a un ejemplo de Spencer (que no es insignificante pues con él cierra su artículo sobre la “Sociología” en el Diccionario de Montaner y Simón):

“la gravitación es una *fuerza* [principio]; la *ley* de esta fuerza es que obra en razón directa de las masas e inversa del cuadrado de la distancia” (p. 266).

Y así demarcados los territorios de cada una de las dos ciencias Azcárate asegura que el relativo a las leyes es asunto de la Biología, “de donde parece resultar que queda para la ciencia nueva [Sociología] todo lo relativo a la esencia, a la naturaleza, a la estructura de la sociedad” (p. 249). Quedaba claro entonces que no se trataba de dos partes de una misma cosa, sino que cada uno tenía su objeto propio y su ciencia concreta. En 1897, aunque sigue marcando esa misma diferencia entre sus respectivos objetos, ha incluido a la Biología y a la Filosofía social como las dos partes integrantes de una ciencia mayor, la Sociología, que ahora es un concepto más englobante. La modificación es ante todo de carácter terminológico y no afecta a su teoría de las ciencias en general, pero lo hemos hecho notar porque sí afecta a su concepto de la Sociología en particular. Cuando escribía en 1891 él mismo hallaba una gran confusión entre todos los autores a la hora de elegir el vocablo adecuado para esa nueva ciencia. Azcárate rehusó

el de Filosofía social que algunos le daban, pero tiempo después ante la creciente tendencia a incluir dentro de la Sociología a la Biología de la que iba tomando prestadas cada vez más leyes, Azcárate decide utilizar el nombre de Filosofía social sólo para la parte filosófica y salvar el de Sociología para denominar conjuntamente a Filosofía social y la Biología o Filosofía de la historia social. De este modo ya no sólo la naturaleza y esencia de la sociedad (principios), sino también las leyes que rigen su desenvolvimiento histórico forman parte de la Sociología en el ideario de Azcárate. En otras palabras, antes tenía un concepto más restringido de la Sociología que afectaba exclusivamente a una de las tres partes en que la Ciencia social (como todas las restantes) se dividía: filosófica, histórica y filosófico-histórico. Pero a partir de 1897 Azcárate emplea el término Sociología para designar no ya a una, sino a dos de esas partes: la filosófica (Filosofía social) y la filosófica-histórica (Biología). Esas dos son las que analiza en el plan de 1897.

a) *La Filosofía social*

Primero se ocupa de la Filosofía social. Entonces comienza una serie de secciones que se destinan al estudio pormenorizado de la parte de la Sociología encargada del estudio los principios, la que aportaría el ideal. Dentro de ella Azcárate distingue entre el todo social, que se refiere a la sociedad en general, los elementos de la sociedad (fines y órganos) y las relaciones existentes entre esos elementos sociales entre sí y con el todo social a su vez.

Los fines se clasifican como individuales y espirituales, que incluyen la Ciencia, el Arte y la Moral. Estos fines se equiparan con cada una de las facultades del hombre, conocimiento, sentimiento y voluntad. Y, siguiendo con esta división krausista de los fines, la lista se completa con los corporales (en los que sólo se incluye la Industria), con los fines que tienen que ver con la sociedad (que incluye el Derecho y la Política) y, por último, con el relativo a la realidad como todo, es decir, la Religión.

Los órganos que persiguen estos fines —que en el fondo no son más que las diferentes formas en que el hombre puede reunirse para cumplir dichos fines— son el individuo como primer órgano de la actividad social, los grados de asociaciones, las masas, las colectividades, las clases, las agrupaciones y, finalmente, las personas sociales. Éstas, a su vez, pueden dividirse en totales o fundamentales y especiales, de acuerdo con su finalidad (tal y como ya recogían el *Ideal* o Giner en *La persona social*). En este apartado cabe señalar que Azcárate trata de la igualdad al ocuparse de las clases y

menciona la esencial, la jurídica, la política y la social (no la económica), y aboga por la “aristocracia del prestigio”²¹.

En el tercer apartado sobre las relaciones comienza especificando esas personas sociales del anterior y que se concretan en la familia, el Municipio, la región, la Nación, la raza y la Humanidad. Se completa el Plan con las mencionadas relaciones entre los diversos fines y órganos, es decir, del Derecho con las demás, la Moral con la otras, etc. Al abordar esta cuestión final, Azcárate señala –como es tópico en él– el predominio que históricamente se han atribuido Religión y Derecho (Iglesia y Estado) sobre los restantes fines y órganos. Ante esa coyuntura histórica, se puede percibir la “tendencia actual a conferirlo a otros fines”. Una tendencia que debe concluir con la “unión armónica y orgánica de todos para la obra social”. Principio que responde al último apartado, relación del fin y los órganos con el todo social, y que parte de la idea de que tal relación debe regirse por la solidaridad social, por la división del trabajo (idea reiterada en otros lugares y también en 1891). Con ello expresa su convicción de que cada individuo, pueblo y época histórica tienen una misión concreta, una función (fin) que cumplir en el seno del todo.²² Por todo lo dicho, y lejos del modelo de enfrentamiento entre hombre (individuo) y sociedad, la fórmula que Azcárate propone es la de la “cooperación, compenetración e interacción” entre ambos elementos. Es decir, un planteamiento completamente opuesto a la marxiana lucha de clases, en el que la confrontación queda sustituida por una idílica armonía social.

b) La Filosofía de la Historia social

La segunda ciencia que conforma la Sociología, la Filosofía de la Historia social será la encargada de establecer las leyes sociales. Entre las dos partes que integran esta segunda disciplina social existe una peculiar (y un tanto asimétrica) relación. Por un lado, la Historia nada tiene que decir a la Filosofía social, ya que sus principios son válidos con independencia de lo

²¹ Idea que ya había desarrollado en “Las gerarquías (sic) y la sociedad moderna” (*Revista de Asturias*, 1878), precisamente aplicando el triple esquema sociológico que aquí hemos expuesto al caso concreto de la igualdad social. La Historia social muestra la permanencia de las desigualdades, la Filosofía social recomienda la igualdad (como ideal) y el Arte social se encarga de trazar el modo de sustituir las jerarquías y las clases nacidas en otros tiempos por las que en el seno de la sociedad determinan la aptitud, el carácter y la virtud, o lo que para Azcárate es lo mismo: el prestigio.

²² Algo que ya estaba presente en su *Ensayo* de 1873.

que sea la realidad, de otra forma caeríamos en una especie de dictadura de los hechos acaecidos a lo largo del tiempo que podría llevar el argumento de la legitimidad a prácticas tan históricamente arraigadas (pero filosóficamente detestables) como la esclavitud, por ejemplo. Algo completamente distinto sucede con las leyes, las cuales sí que han de comprobarse, necesitan ser ratificadas por la Historia. En realidad, las leyes son una especie singular de hechos, aquellos que cuentan con una legitimidad histórica (se reiteran de forma constante en el transcurso de la Humanidad), pero que además no son repudiados por la Filosofía (como podría serlo en el mencionado caso de la esclavitud). A su vez difieren de los principios que no necesitan ninguna sanción al margen de la propia razón, de la Filosofía. Las principales leyes biológicas y, por lo tanto, aplicables todo en la vida son seis para Azcárate: la vida social es necesaria y permanente (es decir no hay lugar para un hombre aislado, a-social, como quería Rousseau); la vida social es una (y por eso es posible una Historia universal de ella); la vida social es varia (y así se deja a salvo la individualidad de las partes con respecto al todo); la vida social es sucesiva y continua (de manera que lo uno y lo vario conviven, no suponiendo ningún paso adelante el eliminarse mutuamente; y ahí radica la idea de Azcárate de que lo pasado y lo presente, la civilización antigua y la moderna, la tradición y el progreso deben conciliarse, vivir juntos); la vida social es orgánica (por eso hay diferentes fines perfectamente separados y relacionados la vez); y, en sexto lugar, la vida social es progresiva (y analiza en detalle el progreso y las teorías de Spencer, además de asimilar la lucha por la existencia, la selección natural, etc.).

CONCLUSIONES

Como vemos, a pesar del conocimiento de los más diversos autores y corrientes de pensamiento, de la adopción de nuevas ideas y de una terminología de la época, la mente de Azcárate sigue dominada por un marco krausista (y krausiano en muchos aspectos). Su concepción de la Sociología se halla completamente determinada por las ideas de unidad, variedad y armonía, de todo y partes, de progreso y tradición (y por ello de reforma y de gradualismo), de sociabilidad del hombre, de necesaria asociación (“Alianzas”) de los individuos para realizar una serie de fines racionales de que se compone la vida..., es decir, nada realmente nuevo (todo ello podemos encontrarlo en sus escritos de los primeros años setenta). Si esto se considera como una positivación de su pensamiento es que no se ha tenido en cuenta la primera fase de su vida, su formación en el seno del krausismo, o que no se han pre-

cisado adecuadamente los principios que definen a la filosofía krausista (especialmente por lo que a la teoría social se refiere). Desde esa perspectiva se pueden atribuir las ideas de Azcárate en los años finales del siglo pasado a influencias exógenas (en el sentido de no krausistas), e incluso puede argumentarse la novedad de tales ideas. Pero teniendo en cuenta, por un lado, la corriente de pensamiento krausista; y, por otro lado, el desarrollo intelectual de Azcárate durante el Sexenio (en especial su poco conocido, pero trascendental *Ensayo* de 1873), nada semejante puede sostenerse con un mínimo de coherencia. Tan importante es presentar este punto con la claridad y fundamento documental suficientes que ya hemos podido –a esta altura– haber caído en una reiteración excesiva.

Con ello tampoco queremos caer en el extremo de negar todo fundamento a las referencias a la teoría sociológica de finales del siglo XIX como terreno de contacto con el positivismo. De hecho, hemos dado cuenta de uno de los ejemplos más manifiestos de este tipo de influencias y su efecto concreto sobre el concepto de sociología en Azcárate. Pero debidamente contextualizado no es suficiente para hablar de una recepción del positivismo desde posturas krausistas tan significativo como para transformar de un modo sustancial su núcleo teórico, al menos no en el caso de Azcárate.

Pero además, lo expuesto nos sirve para hacer también varias reflexiones más generales. Una de ellas se refiere a la estrecha conexión que a través de la filosofía social se establece entre teoría y praxis en torno al krausismo español. La acción histórica de Azcárate a través del Instituto de Reformas Sociales refleja el influjo directo de un determinado pensamiento sociológico que condujo la reforma social institucionalizada en España por un sendero de inspiración krausista ajeno, por ejemplo, a soluciones de inspiración marxista como uno de los paradigmas teóricos dominantes en esos momentos en toda Europa. Por dicha razón, el análisis de la filosofía social de Azcárate resulta de interés para comprender luego una buena parte de la política social de la época. Esto puede ayudar también a replantear la cuestión del desencanto con el mundo político que los krausistas capitaneados por Giner habrían experimentado tras el fracaso de la I República y su repliegue al terreno estrictamente pedagógico (a su labor en el seno de la Institución Libre de Enseñanza). Azcárate y otros autores como Moret, Labra o Posada siguieron inspirando en una filosofía de corte netamente krausista una acción política en la que tuvieron mucho que decir en los años finales del siglo XIX y en los primeros del XX.

En consecuencia, ni el krausismo se desvinculó de la praxis sociopolítica, ni su influencia se desvaneció tras 1875. Las medidas tomadas a nivel parlamentario e institucional entre 1883 y 1917 para hacer frente a la deno-

minada cuestión social estaban empapadas de una filosofía que anteponía la armonía a la lucha de clases (el diálogo en los Comités mixtos entre “empresarios” y “obreros” a la huelga, la agitación sindical o la imposición patronal), que prefería la reforma a la revolución y que apostaba por el asociacionismo y la cooperación (reflejada en el mutualismo, por ejemplo) como una vía intermedia y más eficaz que las iniciativas individualistas o estatalistas. La sociedad (ese cuerpo sustantivo objeto la nueva ciencia, de la Sociología) arrebató así el protagonismo de la reforma social al individuo y al Estado. Todos estos planteamientos y muchos otros que fueron moneda corriente en la España de la Restauración estaban inspirados en una filosofía social de corte krausista que Azcárate difundió desde el Ateneo, desde el Parlamento y desde un sinfín de escritos publicados en la prensa, en revistas especializadas, etc. y que le convirtieron en uno de los principales protagonistas del debate en torno a la naciente Sociología.

OTROS AUTORES Y TEMAS
DEL SIGLO XIX

ROQUE BARCIA: “TEORÍA DEL INFIERNO, Ó LA LEY DE LA VIDA”¹

Sergio ESCOT MANGAS
Universidad Autónoma de Madrid

Roque Barcia Ferranz de la Cueva nació en Sevilla el 13 de abril de 1823. Comienza su vida política en el Partido Demócrata situándose en la esfera de Emilio Castelar, en cuyo periódico *La Democracia* participa como redactor. Sus artículos en esta publicación alcanzarán cierta fama, por lo que los miembros del Partido Demócrata en Cádiz le invitan a fundar y dirigir un periódico en aquella ciudad con el fin de divulgar el ideario demócrata en Andalucía. De este modo, el 1 de abril de 1866 sale a la calle *El Demócrata Andaluz*. Poco después el obispo de Cádiz, Fray Félix María de Arriate y Llano, excomulga esta publicación así como a sus responsables, por considerar que las doctrinas que difunde el periódico de Barcia lesionan el dogma católico.

En agosto del mismo año los partidos opositores al régimen isabelino firman el Pacto de Ostende, por el que se comprometían a derrocar a Isabel II. Ante esta alianza en bloque, el gobierno, liderado ahora por el general Narváez que reemplazaba al general O Donnell tras el descrédito en San Gil, no encontró otro recurso que la fuerza para responder a la amenaza política. Se llevó a cabo una dura represión que obligó al cierre de los periódicos anti-borbónicos y se ordenó prisión para los principales dirigentes de los partidos demócrata y progresista. Como consecuencia *El Demócrata Andaluz*, sobre el que ya pesaba una excomunión, es cerrado definitivamente y Roque Barcia se ve obligado a exiliarse en Portugal.

Una vez establecido en Lisboa es nombrado presidente de las juntas revolucionarias de exiliados españoles. Desde este puesto coordinará el desembar-

¹ *Teoría del Infierno, ó la ley de la vida*. Impr. de Manuel Galiano. Madrid 1868. 228 págs. Ídem. José Mallol. Madrid 1869.

co en Cádiz del almirante Topete, general Serrano y general Prim, dando comienzo así la revolución septembrina. Durante el sexenio democrático (1868-74) Barcia será elegido diputado en dos ocasiones y senador en una.

En octubre de 1869 se crea el Partido Republicano Federal al que se adhiere Roque Barcia. Primero colocándose en la orbita de Pi y Margall, para situarse definitivamente en el ala intransigente de José María Orense, facción que acabaría liderando.

En 1871 es encarcelado, a pesar de su acta de diputado, acusado de participar en el asesinato del general Prim, siendo puesto en libertad pocos meses después al demostrarse su inocencia.

Durante el verano de 1873, como líder de los republicanos federales intransigentes dirige y coordina la sublevación cantonal en toda España. El 12 de enero de 1874, poco después de que el general Pavía disolviera las Cortes dando por finalizada la primera república, el último cantón que todavía resistía, Cartagena, cae. Roque Barcia como presidente de aquel cantón firma la rendición de la ciudad ante el general López Domínguez y se exilia en París.

Tras el exilio parisino regresa a Madrid gracias al perdón que Alfonso XII ofrece a los cantonales insurrectos. De este mismo rey aceptará el mecenazgo para publicar el *Primer diccionario etimológico de la lengua española*² y el *Diccionario de sinónimos castellanos*³.

Separado totalmente de la vida política y centrado exclusivamente en sus investigaciones lexicográficas, muere el 2 de julio de 1885 a los 62 años en su casa de la madrileña calle de Atocha a consecuencia de una gripe.

Roque Barcia se inscribe dentro del grupo de católicos liberales españoles del siglo XIX cuyo reto fue conciliar su religión con la modernidad. De ahí que su preocupación se centrara en la depuración doctrinal y su consiguiente actualización. Sin embargo, la posición de la Santa Sede siempre fue la intransigencia frente a toda manifestación de la cultura moderna.

Esta postura teocrática incompatible con el progreso se hizo oficial con la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus* de 1864, que poco después se ratificaría

² *Primer diccionario general etimológico de la lengua española*. Establecimiento tipográfico de Álvarez hermanos. Madrid 1880-83. 5 vol. Ídem. F. Seix. Impr. Gutenberg, de R. Roca. Barcelona 1880-1894-1902. 5 vol.

³ *Sinónimos Castellanos*. Impr. de la viuda e hijos de J. Cuesta. Madrid 1863-1865. 2 vol. Ídem. Impr. de V. Suárez. Madrid 1870. 2 vol. Ídem. Edición póstuma corregida y aumentada considerablemente por su autor. José M. Faquineto. Madrid 1890. Ídem. Jorro. Madrid 1910. 1 vol. Ídem. L. Faure. Madrid 1921. 1 vol. Ídem. Editorial Sopena. Buenos aires 1939-1942-1944-1951-1954. 1 vol.

con el Concilio Vaticano I de 1869-70, en el que se establecería la infalibilidad del Papa para hacer imposible cualquier conato de discrepancia por parte de los católicos liberales. El autoritarismo de la Iglesia queda apuntalado en 1879 con la encíclica *Aeterni patris*, que imponía la escolástica, sobre todo el tomismo, como la filosofía oficial del catolicismo.

La hostilidad católica fuerza a los pensadores liberales, que deseaban preservar su religiosidad tanto como su condición de modernos, a distanciarse de la creencia oficial para situarse en posiciones deístas, panteístas, naturalistas o panenteístas. El problema no era la incompatibilidad entre el progreso y la religión, sino la negativa de la Iglesia católica a que esa reconciliación sucediese. Esta polémica fue mucho más agria en los países latinos donde el catolicismo gozaba de mayor arraigo social y connivencia con el poder político. Por el contrario, la disputa fue menor en los países en los que el desenvolvimiento de la modernidad era más vigoroso, y este no era el caso de España.

Durante el siglo XIX fue muy común en nuestro país que los liberales católicos distinguiesen muy claramente entre lo que era creencia religiosa y lo que era el dogmatismo de la Iglesia oficial. Por tanto, cuando atacaban los postulados de la Iglesia católica oficial de ninguna manera estaban rechazando a Dios, pues eran profundos creyentes, sino que con sus críticas denunciaban el uso fraudulento que del cristianismo estaba haciendo el absolutismo católico con sede en el Vaticano. La intransigencia de la Iglesia católica calificará a estos católicos liberales modernos como **heterodoxos**. Dentro de este grupo de heterodoxos encontramos a Barcia, en cuyo pensamiento confluyen una amalgama de influencias filosóficas tales, que se hace imposible situarlo en una corriente o escuela claramente diferenciada. El libro que presento a continuación es una muestra de ese catolicismo liberal sin escuela, que pudo ver la luz gracias a la libertad religiosa del sexenio democrático.

Roque Barcia publica *Teoría del infierno, ó la ley de la vida* en Madrid en 1868 al regresar de su exilio portugués, cuando la revolución septembrina ya había triunfado. La obra quiere ser una respuesta a la excomunión que recibiera en Cádiz en 1866, por parte del obispo de aquella ciudad. La excomunión gaditana sumaba la número 44 en su haber.

La publicación del libro tuvo lugar gracias al poco poder que tenía la Iglesia católica en España durante los primeros meses de la revolución, y en general durante todo el sexenio democrático. La Iglesia española había perdido todo el poder disfrutado hasta entonces con el régimen isabelino. Esta nueva situación propició que autores como Barcia pudieran publicar libremente sus consideraciones religiosas sin temor a que la censura católica las calificara de anatema, por no seguir el dogma tipificado desde la Iglesia ofi-

cial. La llegada de la Restauración volverá a colocar al catolicismo español en el lugar autoritario y represor que siempre disfrutó con los gobiernos borbónicos.

Esta obra se puede dividir en dos partes: la primera está dedicada a definir los conceptos de bien y mal, de los cuales se va a deducir la no existencia del demonio; mientras que la segunda parte es la réplica a la carta pastoral que el obispo Arriate dirige en 1866 a sus diocesanos, condenando las doctrinas que difunde el periódico de Barcia *El Demócrata Andaluz*.

PRIMERA PARTE: TEORÍA DEL INFIERNO

Desde el principio va a dejar clara su concepción universalista y unitaria de profunda influencia ilustrada, de la que se va a desprender una máxima filosófica: la igualdad.

“Siento que mi alma se enfria, lo siento y lo conozco, y quiero dejar en unas cuantas páginas lo poco que aprendí, lo poco que sé, lo poco que adivino acerca de los grandes arcanos de la vida; pero digo mal: no son muchos arcanos. No es mas que uno, así como uno es el Universo, y una es la redondez y uno es Dios.”⁴

La humanidad a lo largo de la historia se ha hecho preguntas acerca de la verdad, la mentira, la virtud, el vicio, la justicia, el trabajo, el ocio, el bien, el mal, la luz, la sombra, Dios, el demonio, el cielo o el infierno. Sin embargo, sólo hay una respuesta a todas estas preguntas, cuya universalidad subyace a toda diferencia.

Para Barcia, Dios creó la Tierra dándole una regularidad, una regla o ley que determina su funcionar. Dicha norma condiciona al mundo en su totalidad, es decir, a todos los seres animados e inanimados que en ella habitan. El reglamento existe, lo que sucede es que aún no ha sido descubierto por ningún hombre. Esta ley que aún no se ha encontrado y que el filósofo republicano nos va a desvelar en este libro es el principio regulador de la vida, la **teoría de la vida**, la teoría de la historia, la teoría del universo.

Cada existencia en el mundo tiene su determinación, tiene su principio que regula su obrar. Esto, gracias a la física, aparenta ser válido para la materia inanimada, no así para hombres. Efectivamente, admite el filósofo sevi-

⁴ *Teoría del Infierno, ó la ley de la vida*. Impr. de Manuel Galiano. Madrid 1868. 228 págs. Madrid 1869. (Pág. 3)

llano, parece, observando la historia humana, que el hombre no tenga regla o, cuanto menos, que no exista una ley universalmente válida para todos los hombres en todo momento y lugar. Pero esto no se debe a que no la tenga, sino a que todavía no se ha encontrado. Aunque no veamos nada que nos haga pensar que exista, hay que tener fe, hay que creer que la humanidad tiene su ley fija.

No busca con este libro dar razón de las cosas, como nos está diciendo en la introducción de la obra, sólo una sabiduría infinita podría explicar el ser de las cosas. Lo que intenta es dar una noción clara del razonamiento divino, creador de esa verdad oculta que hay que desvelar.

Desde una perspectiva casi platónica, Roque Barcia presenta sus explicaciones como aproximaciones, como reflejos de la verdad, pero nunca como la certeza en sí misma; es como si se tratase de un ideal al que no puede el hombre llegar pero sí acercarse.

La verdad tiene que ser desvelada. Las ideas en la esfera interior han de ser dadas a conocer, de lo contrario sería como si no existieran. Esto es lo que ocurre con la ley que rige la vida, como no ha sido dada a conocer creemos que no existe tal ley.

El motor que impulsa a nuestro cantonal en su labor intelectual, y por qué no decirlo, también en su trayectoria vital, es su amor a la verdad. Nos cuenta que este escrito le ha costado años de estudio, de sacrificio, de cárcel y menosprecio e insultos, pero él ha seguido fiel a la primera de las creaciones divinas: la verdad. A pesar de todo lo que habría de sufrir siempre prefirió decir la verdad, la verdad como él la sentía, la verdad de la que estaba convencido, una verdad que debía ser compartida con todos los hombres a cualquier precio. Sin embargo, es consciente de la existencia de otras opiniones diferentes a la suya igualmente lícitas, lo cual pone de manifiesto su tolerancia.

Según Barcia, el hombre se ha dedicado a explicar el efecto pero no su causa primera, se han demostrado muchas verdades, pero no se ha demostrado la verdad última, el germen de todos los gérmenes, la semilla de todas las semillas. A lo largo de la historia de la humanidad han sido varios los filósofos, en todo el mundo, que han abordado esa ley divina que da razón de todas las cosas, pero ninguno ha logrado un consenso universalmente válido.

Este principio universal que da razón de todas las cosas y que el filósofo sevillano nos revela en esta obra no se basa meramente en su opinión subjetiva, nos dice el cantonal, sino que es fruto del estudio de fuentes objetivas; con ello queda patente su metodología positivista que pretende resultados científicamente válidos.

Para definir su principio el republicano intransigente parte de la siguiente premisa:

“Las afirmaciones: es decir, las cosas que se afirman, existen por su propia virtud.

Las cosas que se niegan, no existen por sí propias.”⁵

De este modo, el bien, el placer, la alegría, el amor, la verdad, la virtud, la belleza, el trabajo, la creencia, la justicia, el cielo y Dios serían afirmaciones; es decir, que son, que existen por su propia sustancia. Tienen en sí su propia naturaleza, que es acabada, absoluta y perfecta. Esta concepción tiene una clara influencia de la sustancia aristotélica, sin embargo, y aquí radica la diferencia con el estagirita, todas y cada una de estas sustancias son iguales, no hay jerarquía entre ellas, lo cual obedece a su universalidad ilustrada e igualdad sustancialista.

Por el contrario, y siguiendo con su visión de las sustancias, el mal, el dolor, el odio, la mentira, el ateísmo, el desafuero, el ocio, el infierno y Lucifer, son negaciones, no poseen sustancia, no existen en virtud de su propia naturaleza ya que carecen de ella. Es decir, representan la nada. Mientras que el bien, el placer, la alegría, el amor, la verdad, la virtud, la belleza, el trabajo, la creencia, la justicia, la gloria y Dios representan el ser.

Lo que se está intentando mostrar es que el mal es sencillamente la ausencia del bien. El mal es, para Barcia, la ausencia de la sustancia, es, en definitiva, la nada del ser.

En consecuencia, es imposible tener conocimiento de la nada, de lo que no es, del vacío. Sobre la nada no se puede teorizar, pues carece de sustento para realizar sobre ella cualquier reflexión. El mal no tiene sustancia, no es, no existe, es el vacío, es la nada de la sustancia, y sobre la nada nada se puede decir.

El mal, nos dice el diputado y senador, no tiene naturaleza propia, no tiene entidad, no puede ser conocido ni estudiado, por que es la nada, el vacío, la ausencia de lo que sí existe, es la falta del bien.

En su concepción, el **bien** y **Dios** son la misma cosa; lo mismo sucede entre el **mal** y el **demonio**. Todo lo que subyace a lo que es bueno, siempre es lo mismo: Dios; y todo lo que subyace a lo que es malo, siempre es el demonio.

Por tanto, si el mal, o lo que es lo mismo Satanás, es el vacío, la nada, la ausencia de la sustancia, el no ser, entonces Belcebú no es, luego el demonio no existe.

⁵ Op. Cit. Pág. 16

Si creemos en la existencia de La Bestia, nos dice el republicano intransigente, es debido a un error histórico procedente de Asia, una falsedad que ha pervivido durante generaciones en la creencia humana. La mitología persa lo que hizo fue elevar la nada, es decir, el mal, a la categoría de divinidad. Con lo cual se creó un dios bueno y, su contrario, un dios malo. Pero esto es lo mismo que decir que hay dos dioses, algo claramente falso desde un cristianismo monoteísta como el que suscribe nuestro filósofo. Donde reina Dios, no reina Lucifer. Sólo hay un dios, como sólo hay un principio, como una es la unidad. Por tanto, Satanás no existe, es fruto de la invención humana, la Bestia sólo es la ausencia del único y verdadero Dios. A esta falsedad que procede de Asia la va a denominar **ley de la contradicción o teoría del infierno**, que se va a oponer frontalmente al bien, a la ley de la vida.

El diputado cantonalista está denunciando el error y la intención de esta falsa duplicidad, que ha pervivido por la ignorancia de los teólogos católicos, que han alimentado inconscientemente una ciencia del mal al proclamar la existencia del demonio. De esta forma la Iglesia católica impulsa a los creyentes hacia Dios, pero no por amor al único Dios, sino por miedo a caer en las garras de Satán. Así, Dios no es el bien que predica el cristianismo sino la alternativa al mal, el defensor de lo que nos horroriza, al que acudimos por la función que nos reporta y no por lo que es en sí mismo: el bien, y no otra cosa. Si existieran dos dioses, el hombre poseería dos naturalezas a la vez y viviría en dos universos diferentes al mismo tiempo, lo cual es imposible, porque sólo existe un dios, un universo y una naturaleza humana.

Fueron los paganos, prosigue Barcia, quienes al elevar el mal a la categoría de dios dieron leyes para el mal, para el dolor, la mentira, el vicio, la injusticia, la ignorancia y el ateísmo, o lo que es lo mismo, leyes para el vacío. Pero es el mundo cristiano el que debe dar las leyes para la verdad, la virtud, la creencia, la justicia o el trabajo, debe dar en definitiva la ley del bien, el único principio que da explicación de todo cuanto existe. La realización de esta verdadera moral, que es el cumplimiento de la ley del bien, es lo que significa el **progreso** de la civilización. La contraposición entre cristianismo y catolicismo en el pensamiento de este filósofo es la contraposición entre la verdad y la falsedad, entre la igualdad y la jerarquía, entre lo originario y lo inventado, entre el trabajo y el ocio, entre el bien y el mal.

Ve claramente el error, la herejía y las intenciones políticas de un clero que ya no sirve a las ideas cristianas, sino a los intereses de la curia romana. Por ello, siempre reclama una vuelta al cristianismo de las Sagra-

das Escrituras, y un ataque frontal y directo contra las falsas interpretaciones que de ellas hace el catolicismo oficial.

Esta lucha contra la iglesia romana le va a costar numerosas excomuniones, no pocas veces la cárcel, sufrir la censura en sus libros y que su imagen pública se viera constantemente manchada por la acusación de cleróforo, hereje, ateo o exaltado que los medios afines al poder católico, que dominaba la España decimonónica, vertían sobre su persona. Desgraciadamente, esta visión negativa ha sido la que la historia ha recogido, colocándole la injusta etiqueta de personaje exaltado y revolucionario.

El progreso de la civilización es, en Barcia, el movimiento del mundo hacia el bien. Pero para ello, las tres grandes fuerzas del universo, a saber, **Dios**, la **naturaleza** y el **hombre**, deben estar en armonía, deben formar la unidad suprema. Esta unidad la denomina el diputado republicano **la unidad del principio**, y ese principio universal que todo lo explica no es otra cosa que **el bien**.

Si no se consigue esta armonía entre las fuerzas, si no hay unidad del principio, si no hay progreso porque la civilización no tiende al bien, entonces únicamente habrá caos, barbarie y ateísmo.

La unidad, la perfecta armonía que nos lleva al progreso de la civilización humana, nos lleva también a ver la diferencia aparente entre los hombres como algo falso. En esta civilización que nos procura el bien no hay jerarquías, sino **igualdad**. No hay amo y esclavo, ni noble y plebeyo, ni clérigo y seglar; lo que hay es igualdad entre los hombres. No hay contrarios, no hay hombres opuestos entre sí, como no hay dos dioses, uno del bien y otro del mal. Sólo hay bien, el mal es vacío; sólo hay un Dios, Satanás no existe; y sólo un tipo de hombre con el mismo derecho a justicia, a gobernar, y a hablar de Dios.

La ley de la vida que propone Barcia dice que la regla, el ideal supremo y la moral que rige la vida es un único principio que subyace a todo lo creado, este principio es el **bien**. Todo aquello que tiene sustancia se rige y sigue el bien.

La ley de la vida nos fue otorgada por Dios para que siguiéramos el bien en nuestras creaciones. Todo lo que existe, todo lo creado atesora en sí el bien. Lo que no existe, lo que no tiene el bien en sí, no posee sustancia y por tanto, no existe.

Roque Barcia basa la fuerza de su argumentación en una creencia, o mejor dicho, en su creencia, en la viva y segura creencia en que lo que aquí afirma se le presenta a su entendimiento como claramente verdadero.

Su modo gnoseológico de proceder es el racionalista de influencia cartesiana.

"Lector vamos á decirte lo que es el *bien*, y lo que es el *mal*, y te lo vamos á decir con seguridad absoluta, por que nuestra conciencia nos dice que nos encontramos en posesion completa de la verdad. Te lo decimos por que lo sabemos."⁶

Este párrafo recuerda la primera de las reglas del método cartesiano: no tomar como verdadero nada que no se presente a mi inteligencia de manera clara y distinta, y de lo cual no tenga motivo alguno para ponerlo en duda. Es decir, las cosas que concebimos muy claras y distintamente son todas verdaderas. Según Descartes es clara aquella idea que se presenta de manera inmediata al pensamiento, y distinta aquella idea o conocimiento que podemos delimitar, sabiendo todo lo que le pertenece y todo lo que no le pertenece.

Descartes, cuyo método quiere inspirarse en el saber claro y riguroso de la ciencia matemática, propone su método a título particular, partiendo de cada persona que piensa y que existe, aunque claramente busque un método universal que no permita a ninguna persona que lo siga tomar por verdadero lo que es falso.

Lo que nos está explicando el diputado federal intransigente es acorde a la razón, facultad que poseemos todos los hombres, otorgada por Dios a la humanidad, la cual no sólo nos iguala sino que nos permite comprender, y no sólo comprender, sino entender como verdadera la doctrina barciana. Es decir, se vuelve a apelar a la razón como elemento discriminador de verdad.

Barcia es un autodidacta que no ha pasado por la universidad y que ha hecho de sus lecturas y sus viajes al extranjero (sobre todo a Francia, cuyo idioma dominaba desde la juventud) la fuente de su pensamiento. Por ello, su racionalismo, aunque no sea del todo ortodoxo al modo académico, otorga la primacía a la razón. Si bien es cierto que todas sus aseveraciones se ven justificadas con ejemplos de la experiencia cotidiana. Tampoco, por este mismo motivo, su positivismo será demasiado ortodoxo.

Nuestro cantonalista entiende que el bien es creación, es naturaleza, es la ley que origina la vida, es la ley de la providencia, es el destino del hombre, es, en definitiva, el **principio**. Mientras que el mal sólo es la simple ausencia, la negación del único principio. Es decir, el bien es sustancia y el mal ausencia.

⁵ Op. Cit. Pág. 16

La idea del bien, nos dice, está en el principio de todas las cosas. La idea primordial del bien es el fundamento de todos los ordenes de la existencia. El bien es la creación de toda existencia y por eso está presente en todas partes.

Utilizará otras parejas de ejemplos como: luz y sombra, placer y dolor, la salud y la enfermedad o el cielo y el infierno, donde el cielo sería el bien de ver a Dios y el infierno el mal de no verlo y no poder gozar de él, para mostrar que el mal no es otra cosa que la ausencia de bien, la ausencia del sujeto.

Según esta visión el infierno no sería un lugar físico, sino una ausencia, la nada, pues eso es lo que hay cuando no está la divinidad. Por este motivo el filósofo sevillano va a identificar el cielo con el bien y el infierno con el mal. La creación de unas llamas infernales y de un príncipe para esas llamas eternas como rector de ese orbe infernal es una falsedad, una superstición surgida en el Asia antigua que en occidente hemos reproducido. Pero si sólo existe un Dios, que es el sumo bien, cómo habría de permitir que el hombre, como creación suya, cayese en manos de Satanás, el sumo mal.

No hay ningún Belcebú, no hay llamas eternas, no hay infierno, pues, nos dice, el infierno sólo es la ausencia de Dios. El único fin de difundir tal mentira es crear horror entre las criaturas del único Dios. El filósofo republicano llama a los doctores de la iglesia, que predicán el terror de la falsa dualidad persa, predicadores de las llamas eternas, fariseos e idólatras. En su opinión lo que la Iglesia debe predicar es la creencia religiosa en su sentido moral, difundándose el mensaje de perdón que traía Jesucristo, en lugar del miedo a las llamas eternas.

Sólo hay una idea universal y su expresión moral se llama bien. El bien es la **ley de la vida**, es la expresión moral del principio supremo. La vida oculta un arcano: el bien. Por tanto, el dogma de la vida será el bien. Por eso, el bien contesta a todas las preguntas formulables en la vida.

El bien crea, el mal no; el mal destruye o, como lo denomina Roque Barcia, la destrucción es la creación negativa del mal.

“El desorden que siempre ha reinado y que aún reina en el mundo, no es otra cosa que la *creación negativa del mal*: no es otra cosa que la proclamación de ese *mal*, de ese monstruo, de ese Luzbel, convertido en ciencia, en génius, en espíritu, en Dios.”⁷

⁷ Op. Cit. Pág. 74

Recuerda nuestro cantonalista al lector que lo que aquí hace es exponer de manera general la idea primigenia, y que deben ser otros hombres los que luego la concreten y la enriquezcan al aplicarla a todas las zonas de la vida práctica, ellos serán, a la postre, los que demuestren la validez de esta doctrina. Sin embargo, esto no significa que Barcia esté escribiendo para generaciones venideras, pues cada generación produce sus propios pensadores, que serán, por otro lado, los que propicien la consecución del progreso en su época.

Barcia se declara pensador de su tiempo, es decir, preocupado por los problemas de la época histórica que le ha tocado vivir. Esta manera de entender la intelectualidad tiene ciertas memoraciones hegelianas: para Hegel todo filósofo se ocupa de los problemas de su tiempo y su país.

Denuncia Barcia que la ignorancia y la apatía son las dos armas del dictador, que le van a permitir tener sometido al pueblo, con el fin de que no se subleve y le derroque del poder que ostenta. La ley de la contradicción impidió al hombre pensar, para que esta ley de las castas, importada de la antigua Asia, pudiera establecerse en Europa. Por tanto, la falsedad asiática trajo la jerarquía entre los hombres como modo de organización social, en lugar de la igualdad que nos otorga el Creador por medio de la facultad de la razón. Un modo de vida que los hombres situados en los peldaños más altos de la escalera se esforzarían en perpetuar.

La ley de la contradicción legisla para la ignorancia. Pero el hombre, nos dice, nace para pensar, nace para la ciencia. El hombre viene al mundo para realizar su naturaleza, que es obra divina. Pero la ley asiática robó al hombre su naturaleza, le robó al hombre su humanidad, le robó el ejercicio de la verdad, le robó el uso de la razón y del pensar.

Para finalizar esta primera parte de la obra volverá hacer un alegato a favor del principio de la vida: el bien, sobre el mal de la ley de la contradicción. Y para mostrarnos que él quiere el bien para todas las criaturas sobre la faz de la Tierra, es consecuente con la doctrina que defiende, y por este motivo, también pedirá la felicidad incluso para sus enemigos, para aquellos hombres que le obligaron al destierro portugués desde el que escribe esta obra, que sólo llegará a ser publicada, como ya dije, a su regreso del exilio cuando la revolución septembrina ya había triunfado y las libertades que impedía el régimen isabelino habían empezado a establecerse. Pues todos, nos dice, tienen derecho al bien, que es la esencia de la vida, lo cual nos va a permitir la libertad de todos los hombres. Como vemos, la doctrina que ha expuesto a lo largo de toda esta primera

parte del libro le sirve para dar fundamento filosófico al concepto primordial en su ideario político y religioso: **la libertad**.

“Realizar el bien de todos dentro del derecho de todos: hé aquí la última, la suprema definición de la LIBERTAD.”⁸

SEGUNDA PARTE: LA PASTORAL DEL SEÑOR OBISPO DE CÁDIZ

Con este título arranca la segunda parte de esta obra. En ella Barcia contestará a la Carta Pastoral que el obispo de Cádiz y Algeciras, Fray Félix María de Arriate y Llano⁹, dirige a sus diocesanos el 27 de abril de 1866 condenando las doctrinas que difunde *El Demócrata Andaluz*, periódico que dirigía en Cádiz el diputado republicano, y advirtiendo a sus responsables que de seguir en esta línea se verá obligado a excomulgarles a ellos, al periódico y a sus lectores.

A continuación haré un breve análisis de la Carta Pastoral del obispo de Cádiz, para comprender mejor el por qué del contenido de esta segunda parte y poder contextualizar las reflexiones que nuestro filósofo vierte en esta sección. Además, esta Carta Pastoral es un documento inédito, que encontré en una biblioteca privada de Cádiz, y que no ha sido analizado antes por ninguno de los especialistas que se han ocupado en el pasado de Roque Barcia.

No he podido encontrar ningún ejemplar del periódico gaditano que dirigía Barcia, y ya que tampoco lo hizo ninguno de los biógrafos del republicano federal intransigente consultados, la Carta Pastoral del obispo Arriate y su réplica, la obra *Teoría del infierno ó la ley de la vida*, se convierten pues en el único testimonio que nos queda de aquel malogrado órgano de propaganda demócrata en Cádiz.

“Con arto pesar de nuestro corazon nos vemos precisados segunda vez, amados hijos, á tomar la pluma para denunciar á nombre de la Iglesia, y con la autoridad de Jesucristo, cuyas veces hacemos, aunque sin mérito alguno, entre vosotros, nuevos escritos plagados contra la fe, y aun de blasfemias é insultos contra objetos venerados de nuestra augusta religión, publicados en esta ciudad desde 1.º del corriente Abril.”¹⁰

⁸ Op. Cit. Pág. 86

⁹ Quien ostentará este cargo entre los años 1864 y 1879.

¹⁰ ARRIATE Y LLANO, Fray Félix María De. Obispo de Cádiz (1864-79). *Carta Pastoral que el Illmo. Sr. Obispo de Cádiz dirige a sus diocesanos condenando las doctrinas del periódico El Demócrata Andaluz*. Imp. De la Revista Médica. Cádiz 1866. (Página 3)

Así comienza la Pastoral, mostrando cómo en opinión del obispo de Cádiz los razonamientos de Roque Barcia, aunque no le critique directamente a él, pues sus acusaciones siempre son para la publicación *El Demócrata Andaluz*, son censurables porque lastiman los dogmas de la religión católica. Para el obispo gaditano las opiniones sobre las verdades de la fe deberían de dejarse en manos de los ministros de Dios, que son los realmente entendidos en el tema.

Roque Barcia atacará claramente a la Iglesia católica por anticristiana, es decir, por no seguir las enseñanzas del Mesías. Y lo hará sin ningún tipo de miedo, ni terrenal (ser excomulgado¹¹ por la poderosa Iglesia oficial) ni tampoco sobrenatural (ser condenada su alma al castigo del fuego eterno, pues como hemos visto nuestro diputado no cree en el infierno) pues lo hace con la seguridad de quien cree en lo que defiende, de quien sólo dice verdad y no se miente a sí mismo para agradar al poder establecido, a pesar de las consecuencias negativas que decir la verdad le comporten.

Advierte el obispo de Cádiz a sus diocesanos que la libertad e independencia que propugnan pensadores seculares como Barcia (quién demostró ser siempre un gran conocedor de la Biblia) al interpretar las verdades reveladas en las sagradas escrituras, no son otra cosa que rebeldía contra la autoridad de la Iglesia.

La proclamación de que Dios es uno, proclamación que se repite a lo largo de toda su obra, no será bien acogida por el obispo Arriate, quien no comprenderá la universalidad del cristianismo que defiende nuestro filósofo. Esta doctrina le valdrá a Barcia en no pocas ocasiones la acusación de panteísta.

"Tambien, amados míos, el decir que Jesucristo es Dios único y trino, es doctrina herética, condenada ya hace siglos por la Iglesia. La palabra único excluye la trinidad de las personas, y solo debe decirse uno con relacion á las tres Divinas Personas. Jesucristo es Dios y hombre verdadero por la union hipostática de la segunda Persona que es el Verbo, á su alma racional y carne inmaculada. Así lo hemos aprendido todos en nuestros primeros años en los catecismos de Ripalda, Astete y Reinoso."¹²

¹¹ Roque Barcia fue excomulgado por la Iglesia católica de nuestro país en varias ocasiones. El Obispo de Cádiz no fue el primero en excomulgarle, la excomunión gaditana fue la número 44; hubo una larga lista de obispos que se sumaron al de Cádiz, entre ellos el Obispo de Osma, doctor D. Pedro Lagüera y Menero. Este último excomulgó al diputado republicano federal el 9 de Abril de 1870, por la publicación de su obra *Cartas a su Santidad Pío Nono, precedidas de una carta que desde el otro mundo envían a su Santidad los Masones Monti y Tognetti*. Impr. de M. Álvarez, Madrid 1869. 127 Págs.

¹² Op. Cit. Pág. 7

Pero lo que no puede ya soportar el buen obispo es la utilización política que del Salvador hace nuestro filósofo, ya que equipara la democracia con la verdadera doctrina de Cristo. Y es que nuestro cantonal ve en los dogmas del calvario de Jesucristo los dogmas del Partido Demócrata: la libertad y la igualdad. Según Barcia una lectura no católica sino cristiana de la Biblia nos muestra claramente a un Jesús demócrata, que predica la libertad y la igualdad entre los hombres. Libertad e igualdad son los valores del verdadero cristianismo, frente a la jerarquía y el deber que desprenden de la moral judía.

Tampoco son del agrado del obispo gaditano los furibundos ataques del periódico a la Compañía de Jesús, pues dicha orden estaba plenamente admitida por la Iglesia católica.

Debió de publicarse en *El Demócrata Andaluz* la vida licenciosa de algún ministro del Señor de la ciudad, lo cual tampoco fue del gusto del prelado.

“Un verdadero católico, que mira al Sacerdote como á un Padre en Jesucristo, se abstiene de publicar y comentar sus miserias y flaquezas si fueran ciertas, ó aun cuando el mismo Sacerdote arrastrado por su pasion hiciese pública su relajacion, como Sem y Jafet cubre y tapa entonces con el silencio y respeto aquella debilidad.”¹³

El obispo de Cádiz concluye su Carta Pastoral del siguiente modo:

“Finalmente, amados de nuestro corazon, roguemos con instancia á Nuestro Dios, para que visite con su resplandeciente luz á esos hijos extraviados en los caminos de Egipto, y que se entretienen en beber sus aguas turbias. ¡Ah! por lo que á Nos toca, lo estamos practicando hace dias en todas nuestras oraciones y sacrificios; y podeis creer, que seria para nuestro corazon un dia de gozo inexplicable aquel en que retractándose de sus errores, se acogiesen á la benéfica influencia de la Religion.”¹⁴

Las oraciones del buen obispo no debieron ser escuchadas, pues, finalmente, él mismo excomulgará a Roque Barcia y a su periódico *El Demócrata Andaluz* en 1866, cuando la publicación gaditana contaba con tan solo seis meses de vida.

Responderá nuestro biografiado a esta excomunión episcopal dos años más tarde, a su regreso del exilio portugués cuando la revolución septembrina ya había triunfado y la influencia de la Iglesia católica en la política

¹³ Op. Cit. Pág. 10

¹⁴ Op. Cit. Pág. 12

española era casi nula, con la publicación de la obra *Teoría del Infierno o la ley de la vida*.

Barcia es un buen conocedor de los textos sagrados del cristianismo, por eso comenzará la segunda parte de esta obra rebatiendo el primer argumento que esgrime en su Carta Pastoral el obispo Arriate, es decir, la autoridad que le ha sido conferida al obispo por Jesucristo para castigar en su nombre.

Para nuestro cantonalista los representantes de Dios en la tierra carecen de toda autoridad sobre el hombre, ya que Cristo nos enseña que los cristianos no deben hacer lo que hacen los príncipes, avasallar con su poder al pueblo.

Por eso lo que no puede comprender el federal intransigente es que el obispo de Cádiz se atreva en su pastoral a excomulgar a los lectores, al periódico y a él mismo, pues carece de esa supuesta autoridad que el cristianismo le confiere. Para el filósofo sevillano la autoridad del obispo no se la da el cristianismo sino el judaísmo. La ley, la autoridad, el mandato y la jerarquía son propias de la religión judía, así se desprende de la lectura del Antiguo Testamento. Sin embargo, el cristianismo es perdón, es libertad y es igualdad. Con su venida el Salvador reforma la ley de Moisés, la Biblia hebrea, es decir, el Antiguo Testamento.

El Mesías reforma la ley de Moisés, nos dice Barcia. Hay una transformación del mundo hebreo al mundo cristiano. Mientras el judaísmo castiga, el cristianismo perdona. El Antiguo Testamento es mandato, el Nuevo Testamento es redención. En la ley hebrea el temor era el principio de la sabiduría, en la Biblia cristiana no hay temor, hay caridad, templanza y fortaleza. Con la llegada del cristianismo dejamos de ser siervos de la ley. Es más, con la muerte de Cristo en la cruz toda la humanidad quedó redimida, la muerte del Mesías nos hizo a todos los hombres libres e iguales.

Así que volver a condenar a un hombre que ha sido salvado por Jesús, como hizo el obispo Arriate, sería contradecir a su propio jefe. ¿Quién puede más, la divinidad o un hombre? se pregunta.

A pesar de que, como ha señalado, no sea lícito para un cristiano el condenar a otro hombre, el federal intransigente suma con la gaditana su excomunión número cuarenta y cuatro. Sin embargo, lejos de abandonar en su empeño, estas condenas le dan fuerza para seguir firme en su lucha por que la verdad prevalezca.

"La noble y difícil tarea, la tarea mártir y gloriosa de decir la verdad á un pueblo desgraciado, á un pueblo que agoniza en la esclavitud y en el fanatismo; á un pueblo que agoniza en el destierro y en el abandono; porque la esclavitud y el fanatismo nos tienen estrañados de la tierra: la tarea mártir de decir la verdad á ese infeliz pueblo, nos ha valido cuarenta y tres excomuniones. Y como

no son justas, no pesan; no pesan al menos sobre nosotros: como no pesan sobre nosotros, llevamos la frente muy erguida, porque el hombre que cree en Dios, puede mirar al cielo. Cuarenta y tres excomuniones injustas; cuarenta y tres... (las excomuniones injustas son honras para un mártir de la verdad): cuarenta y tres honras contamos ya en nuestra carrera... Decimos mal. Cuarenta y tres eran anteriormente. Agregada á ese número la excomunion de ahora, serán CUARENTA Y CUATRO, y no hablaremos en propia defensa, por que no nos queremos defender. Nadie se defiende contra una gloria; es decir, contra CUARENTA Y CUATRO GLORIAS CRISTIANAS. Defendemos á nuestros suscriptores, los cuales no tienen más patrono que el periódico excomulgado."¹⁵

Pero Roque Barcia no hace responsable de la excomunión al obispo de Cádiz, sino a los neocatólicos. Para nuestro filósofo los neocatólicos están claramente en contra de la doctrina democrática, es decir, en contra de la libertad y de la igualdad, haciendo imposible la capacidad de perfeccionarse a sí misma a toda criatura racional. Los neocatólicos son absolutistas, herederos de la monarquía despótica, mantenedores del derecho divino de los reyes y descendientes de la división asiática de la sociedad en castas. El neocatolicismo era la traducción a términos políticos del descontento de los elementos eclesiásticos y católicos ultraderechistas.

Los neocatólicos, en virtud de un Dios que desconocen, matan el raciocino, el espíritu y el pensamiento del hombre. Denuncia el diputado intransigente que el neocatolicismo no es otra cosa que una teocracia, una escuela política absolutista que obliga incluso al propio clero a cumplir sus exigencias. Por eso va a hacer directamente responsables a los neocatólicos de la Carta Pastoral del obispo Arriate más arriba comentada.

Este absolutismo que difunde el neocatolicismo es ese catolicismo impregnado de judaísmo que está denunciando. Un falso catolicismo que, por otro lado, también ha sido el sostenido por la Iglesia Romana, contraviniendo claramente el dogma que nos trajo Cristo. Ya que, nos explica el cantonal, con la muerte de Jesús en la cruz, como nos enseña el Nuevo Testamento, el hombre quedó libre y santificado; entonces ese mismo hombre redimido y libre no puede ser excomulgado por el neocatolicismo y la Iglesia romana. Luego entonces, o la Iglesia católica está por encima del Salvador para hacer y deshacer a su antojo; o sencillamente los administradores oficiales de la Providencia divina están faltando a las enseñanzas dejadas por el Redentor.

¹⁵ *Teoría del Infierno, ó la ley de la vida*. Impr. de Manuel Galiano. Madrid 1868. 228 págs. Madrid 1869. (Pág. 95)

Para el diputado a Cortes la Iglesia no es la administradora de la Providencia. Y no lo es desde el momento en que se insubordina ante Cristo, desde el momento en que la Iglesia evangélica es más que el propio Evangelio, para anteponer sus propios intereses terrenales al mensaje divino. En otras palabras, la Iglesia sigue la palabra de Dios mientras sirve a sus fines, y cuando no lo hace la omite o la tergiversa para mantener a flote unos intereses determinados.

La Iglesia oficial excomulga todo racionalismo, pues le incomoda que los demás razonen, que hagan uso de su naturaleza, y piensen a Dios sin ser tutorizados. Y aunque los hombres son libres y santificados e iguales ante Dios, sin embargo, hay unos que pueden excomulgar y otros no. Se rompe la unidad cristiana cuando unos pueden excomulgar y otros no pueden defenderse.

El hombre es **perfectible**, se puede perfeccionar a sí mismo y crear su propia sociedad. Por eso, le va a asegurar al obispo Arriate que se encuentra en su derecho natural de hacer patente de qué modo y manera cree en Jesucristo, y de no ser calumniado por ello.

Roque Barcia fue acusado por el obispo de Cádiz en su Carta Pastoral de panteísmo. El filósofo republicano muestra en este libro un claro rechazo del monismo y una afirmación de las tres fuerzas que componen el universo: Dios, naturaleza (materia) y hombre. Aunque si bien es cierto que no deja claro en esta obra cuales son las relaciones de interdependencia o subordinación existentes entre estas tres fuerzas, sí que habla de la armonía que debe reinar entre las tres. Por tanto, nuestro diputado se declara expresamente como no panteísta. Aunque él es perfectamente consciente de que su visión universalista del cristianismo es lo que le ha procurado la etiqueta de panteísta. Y es que el cantonal guarda en su pensamiento cierta influencia ilustrada.

Nuevamente esta declaración contra el panteísmo le servirá para atacar a los neocatólicos y desacreditarlos, diciendo de ellos que no conocen la doctrina católica y que su visión de la religión de Jesús es la más patente contradicción del catolicismo cristiano. Todo ello les lleva a ser, según Barcia, fervientes enemigos del progreso que trae el pensamiento liberal.

La ignorancia de los neocatólicos les hace despreciar la modernidad misma. Es decir, todo ese cúmulo de civilización, todo ese cúmulo de mejoras que ha venido trayendo el mundo desde que el Mesías diera su vida en la cruz por la humanidad. Sin embargo, el fruto del Calvario ha tenido que hacerse a hurtadillas por culpa de los que ostentan el poder; un poder que ni por asomo les viene del Evangelio, un poder que no es verdadera redención. Ese poder, manchado de judaísmo, sólo sabe excomulgar, pues teme a la ciencia, a la filosofía, a la política y al arte, lo cual hace imposible la libertad.

Sus ataques van dirigidos contra el poder temporal por pervertir la ley cristiana. Por medio de esas argucias la Iglesia domina España, no sólo de modo espiritual (por medio de la educación), sino también de modo material, pues nos asegura el cantonalista que el clero controla una tercera parte de la riqueza nacional; todo lo cual es causa directa de los males de España. Lo que Barcia está pidiendo es la libertad religiosa y la emancipación de la teología en lo político y social.

Para el diputado y senador la adulteración del cristianismo comienza en el siglo cuarto de nuestra era, cuando el emperador Constantino une política y religión, así nace el poder temporal, así nace la perversión de la ley cristiana.

Los cristianos de los primeros siglos eran cristianos verdaderos, afirma Barcia. Pero después del siglo IV y de las inmunidades concedidas por Constantino, la iglesia se organiza políticamente como un reino, estableciendo castas privilegiadas, lo cual contravenía la redención y la igualdad universal que predicaba Cristo. Los sucesivos caudillos de Roma se apoderan de Dios estableciendo una interpretación oficial, fuera de la cual todo es herejía.

Nuestro filósofo entiende la ley de Moisés, es decir, el judaísmo como absolutismo, jerarquía y castigo, lo que él llama **el viejo hombre**. Pero con la venida del Mesías nos es dado el cristianismo, es decir, la redención, la igualdad y la libertad, lo que llama **el nuevo hombre**.

Sin embargo, no hemos superado del todo el judaísmo, no hemos dejado atrás aquellos valores. Por eso, el hombre viejo no deja vivir al hombre nuevo.

Barcia ve en el catolicismo de su época absolutismo, jerarquía y desigualdad. Por ello, acusa a este catolicismo de ser una mezcla de judaísmo y cristianismo. Este catolicismo propaga los valores del hombre viejo en lugar de los valores del hombre nuevo, el verdadero cristianismo. Pero no solo se promueve la moral de Moisés, sino que además se perpetua la errónea existencia del dios del mal, la falsa creencia asiática en el Demonio.

Por este motivo sus críticas a la orden de San Ignacio, pues los jesuitas por medio de su educación transmiten a las nuevas generaciones el cristianismo adulterado que él ataca. Este hostigamiento también tuvo lugar en las páginas de *El Demócrata Andaluz*, motivo por el cual, en su Pastoral, el obispo de Cádiz reprochaba esta actitud contra la orden jesuita.

Bajo el epígrafe la secta papal, Roque Barcia aborda el clásico problema de todo liberal, las relaciones Iglesia-Estado como forma de gobierno. Dicho problema deriva de la aplicación de los valores del hombre viejo que dominan el catolicismo desde el siglo IV d.C.

Nuestro filósofo se decanta claramente en contra de esta forma de gobierno. En esta reflexión vemos una clara influencia positivista (estado

positivo o científico)¹⁶ y una cierta similitud con las demandas del príncipe del nominalismo, Guillermo de Ockham (1280-1349), cuando pide la separación entre el saber racional y la fe como dos campos independientes sin influencia el uno en el otro. Por eso, también Ockham hace una defensa del poder civil como autónomo frente al poder espiritual. Cuando el papa extiende su poder tanto en el orden espiritual como en el temporal está faltando al orden inspirador de la ley evangélica: la libertad. La autoridad del papa es de carácter pastoral y moral, es un administrador y no un dominador, motivo por el cual no puede legislar al pueblo, no puede hacer política. La filosofía de Ockham recuerda rabiosamente la visión religiosa de Roque Barcia, sus ataques a la Iglesia y el erróneo cristianismo que divulga, coartando la libertad de todo ser humano.

En otro tiempo los reyes eran vasallos del papa, el rey de reyes, pues se creía que Dios hablaba por boca de los pontífices y, claro está, nadie quería oponerse al mandato de Dios. Pero esto, nos dice, se ha de acabar, hay que volver los ojos hacia el monte Calvario y acabar con las regalías que concedió el emperador Constantino y con las inmunidades que disfrutaba el clero. El despotismo religioso de Roma sólo puede llevar, opinaba el cantonal, a que el pueblo ya no aguante más sus abusos y estalle en anarquía y en ajusticiamientos populares. Por ello, debería ser la propia Roma la que pidiera la separación Iglesia-Estado para insertar al clero con el resto de clases sociales bajo una ley común, en la que primen la libertad y la igualdad.

Aquí vemos claramente cómo Barcia no está en contra de la Iglesia católica o de la religión. Lo que está rechazando, desde un primer momento, es al mal clero, al clero absolutista y despótico que no respeta la libertad y la igualdad de los cristianos, pero para nada al clero en sí mismo. Es más, consecuente con el verdadero cristianismo no reprocha ni condena la pasada actitud de la Iglesia Romana, lo que sí pide es que el clero español se purgue de todo judaísmo para volver al cristianismo original, para volver al hombre nuevo.

Concluye la segunda parte de este libro el filósofo sevillano con una reflexión acerca del celibato. Recordemos que en su Carta Pastoral el obispo Arriate calificó a Roque Barcia de mal cristiano por hacer pública en su periódico la vida licenciosa de un clérigo de la ciudad de Cádiz.

Para el diputado republicano el celibato es doblemente equivocado y perjudicial. Primero, porque va contra la propia naturaleza humana y contra

¹⁶ La ley de los tres estados de Augusto Comte (1798-1857) explica el orden progresivo del espíritu humano que pasa por el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y, finalmente, el estado positivo o científico.

la supervivencia de la especie. La unión entre los sexos es la primera ley de la vida social, porque sin esa ley no hay vida. Además, si un clérigo resultase ser una persona extraordinaria, su castidad privaría al mundo de la semilla de su talento, y así no se construye una nueva nación con nuevos valores.

Segundo, en el caso de que el clero no cumpliera con este voto toda su credibilidad y moral caería por los suelos, claro que esto en el caso de que estuviéramos hablando de un buen clérigo que sólo faltase a este voto. Pues Barcia señala a otro tipo de clérigos desaprensivos que en su afán por aliviarse han profanado a muchas buenas mujeres y, a veces incluso, a buenas esposas.

A pesar de lo establecido que está el celibato en las normas que rigen al clero, su existencia no se apoya en las sagradas escrituras. Pues el celibato no tiene justificación alguna ni desde el Antiguo Testamento ni desde el Nuevo Testamento. Lo que sí tiene justificación, por el contrario, es el sacramento del matrimonio y la procreación. Luego entonces, lo consecuente con la Biblia es que los clérigos se casasen.

Roque Barcia con su concepción de la razón, como facultad natural que caracteriza a la humanidad; con su visión universal que va más allá de las diferencias sensibles para buscar una única sustancia equiparadora ; y con su noción del bien, como principio rector de la vida, no hace otra cosa que dar fundamento filosófico al lema político de todo republicano: **libertad, igualdad y fraternidad.**

LA SIGNIFICACIÓN CULTURAL DE LA PSICOLOGÍA EN LA ESPAÑA RESTAURADA

Florentino BLANCO

Universidad Autónoma de Madrid

Jorge CASTRO

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Más allá de su acotación disciplinar, el discurso psicológico viene a cumplir una función efectiva en la matriz socio-histórica configurada por la España de la Restauración. Tal función deriva de dos paisajes antropológicos, uno contemplativo y otro práctico, que articulan el devenir de la psicología europea a lo largo del siglo XIX. Ambos paisajes confluyen a finales del XIX en un contexto socio-histórico crítico, identificado con la decadencia o degeneración de la nación-estado moderna. A él remite el “sentido cultural” que adquiere la psicología en tanto que discurso antropológico. España es un caso paradigmático de cómo, a la luz de los programas reformistas, la psicología empieza a proyectar su dimensión utilitarista en detrimento de los clásicos compromisos contemplativos.

LA DEPURACIÓN HISTORIOGRÁFICA DEL DECURSO PSICOLÓGICO

Hasta ahora la mayor parte de los trabajos sobre la historia de la psicología en España han estado guiados por un espíritu legitimista, incluso gremialista. La tradicional debilidad epistemológica de la psicología, que ha llevado en otros países más desarrollados a la hipertrofia identitaria y al profesionalismo, en España ha cursado además con los síntomas derivados del fantasma del retraso y del aislamiento cultural.

No obstante, los resultados del trabajo de los historiadores de la psicología sorprenderían seguramente a cualquiera consciente del estado de la investigación en este dominio hace tan sólo veinte años. Además de innumerables artículos, tesinas y tesis, se han publicado ya tres monografías

generales sobre las ideas, los personajes y las instituciones de la psicología española¹. Sin embargo, el gremialismo y la necesidad de apuntalar retóricamente la maltrecha identidad profesional de los psicólogos ha acarreado algunas consecuencias tan insospechadas como indeseables.

Una de las más importantes es, sin duda, la preocupación por “extraer” y separar lo psicológico del magma cultural en el que cobra sentido. En términos disciplinares, se ha procurado que el decurso temporal trazado no se cruce nunca, sobre todo, con el delineado por los historiadores del pensamiento español, de la medicina, o de la educación. Las consecuencias de esta “extracción” han sido el presentismo, el intelectualismo y una cierta tendencia a contar historias bipolares de héroes geniales y villanos intransigentes y triunfantes.

Estas narraciones han cumplido sus funciones, pero en el camino se han ido abriendo paso otro tipo de preocupaciones. De la historia de las doctrinas psicológicas hemos ido pasando al análisis de la forma en que la psicología se ha ido haciendo funcional, o relevante, culturalmente, o, *mutatis mutandis*, sobre la forma en que la cultura y el individuo se han ido psicologizando. Evidentemente, aceptar que se ha dado este proceso implica asumir que la psicología *tiene sentido* en nuestra cultura, pero no sólo ni necesariamente el sentido que los psicólogos creen que tiene; es decir, explicar, predecir y modificar el comportamiento humano. En esta dirección, hay algunos antecedentes que ejemplifican la exploración crítica de las relaciones entre la psicología y el contexto cultural y socio-histórico. Destacan los trabajos de Nicholas Rose para el Reino Unido², Danziger para Alemania y Norteamérica³ o Patrick Soyland⁴ y David Leary⁵ para el conjunto de la tradición occidental.

¹ Las monografías son las de Blanco, F. (1997) *Historia de la psicología española desde una perspectiva socio-institucional*. Madrid: Biblioteca nueva; Carpintero, H. (1994) *Historia de la Psicología en España*. Madrid: Eudema; y Saiz, M.; Saiz, D. (1997) *Personajes para una historia de la psicología española*. Madrid: Pirámide.

² Rose, N. (1985) *The Psychological Complex*. London: Routledge and Kegan Paul. En este libro se reconstruye genealógicamente una buena parte del devenir de la psicología aplicada en el Reino Unido. Igualmente, Rose, N. (1996) *Inventing Ourselves: Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press. Se trata de un estudio de inspiración foucaultiana sobre el papel del discurso psicológico en la construcción de la subjetividad contemporánea.

³ Danziger, K. (1990) *Constructing the Subject: Historical Origins of Psychological Research*. Cambridge: Cambridge University Press. Aquí se intentan explicar los orígenes y la significación cultural del laboratorio como institución emblemática de la psicología científica moderna. También Danziger, K. (1997) *Naming the Mind: How Psychology found Its Language*. London:

Todos esos trabajos han intentado dejar a un lado el “tormento epistemológico” para ofrecer una imagen de la psicología culturalmente significativa. En este trabajo se pretende recoger ese mismo espíritu, aunque sólo sea de forma programática. Trataremos de establecer algunas de las bases socio-históricas y discursivas que son fundamentales para afrontar el examen de la cultura psicológica en la España de finales del siglo XIX y principios del XX.

UNA IDEA PREVIA SOBRE LA CULTURA PSICOLÓGICA

Muy descriptivamente la psicología puede ser definida como la ciencia, el discurso ordenado o disciplinado sobre el sujeto en tanto substrato, o condición, del comportamiento. Pero ese comportamiento del que tan asépticamente hablan los psicólogos es, a su vez, la condición para la realización social y cultural concreta del sujeto. Y en tanto que el sujeto moderno debe afrontar diversos contextos socio-culturales, no puede haber una sola psicología. En realidad, se trata de una pluralidad de sujetos y contextos, por eso la “crisis” de la psicología es crónica.

Siendo evidente que esta crisis y fragmentación disciplinar refleja la crisis y fragmentación del sujeto moderno⁶, es claro también que tanto o más importante que estudiar la historia de las doctrinas psicológicas debe ser estudiar el proceso por el cual el discurso psicológico se va haciendo un lugar en la cultura. Estaríamos hablando de un territorio donde no puede haber acumulación de conocimiento en el sentido en que, se presume, la hay en el seno de lo que habitualmente llamamos *ciencias naturales*. **La historia de la psicología se convierte, en expresión de Husserl, en la historia de sus crisis**⁷. En realidad, lo adecuado sería decir que la historia de la psicología se convierte en la historia de *nuestras crisis*; de las sucesivas crisis a las que la intemperie de la autonomía funcional y el ejercicio inevitable del poder conduce día a día. Por esta misma razón, la psi-

Sage. En este trabajo se propone indagar en el proceso de construcción histórica de las categorías psicológicas.

⁴ Soyland, P. (1994) *Psychology as Metaphor*. London: Sage.

⁵ Leary, D. (1990) *Metaphors in the History of Psychology*. Cambridge University Press.

⁶ Lo que explicaría que la historia de su fracaso epistemológico sea, paradójicamente, la de su éxito práctico

⁷ Husserl, E. (1991) *La crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. Barcelona: Editorial Crítica.

ciencia sólo puede dejar de estar en crisis en una sociedad medieval. Nuestra nostalgia de un sujeto objetivamente acotado es la nostalgia de un orden social de cuyo poder no seamos conscientes. En definitiva, es la crisis crónica de la subjetividad moderna la que *produce* la cultura psicológica.

Retomando el proyecto de sujeto –individual y colectivo– moderno, en el siguiente epígrafe delimitaremos algunos de los cauces discursivos que permiten configurar una “cultura psicológica” en el siglo XIX. Y es que a ella hay que remitir cualquier diseño antropológico (en tanto que “tipo” de sujeto y de sociedad) de la España restaurada.

LOS DOS PAISAJES DE LA PSICOLOGÍA DECIMONÓNICA

La psicología se desarrolla a través de dos paisajes definidos, de partida, por otras prácticas culturales. Ambos se tematizan, ejemplarmente, en el proyecto kantiano a finales del siglo XVIII: la teoría del conocimiento y las antropologías prácticas. Ambos también van a confluír, a finales de siglo, en un mismo proyecto antropológico: la consolidación del estado-nación moderno. El primer paisaje, acotado por la teoría del conocimiento tradicional desde la Grecia clásica, había sufrido una profunda transformación con el empirismo humenano. En ese momento la metafísica, y con ella todo anclaje definitivo con el mundo “real”, quedaban abolidos. El mundo empieza a ser entendido como representación, como creencia gestada en la costumbre, como juego “ideológico” e interesado. Ya no hay garantías para la contemplación fidedigna de la obra de Dios. Al menos, diría Kant, las garantías ya no descansan en el mundo sino en el sujeto que lo conoce. Medio siglo más tarde el sujeto transcendental kantiano se someterá a un proceso de naturalización de la mano, sobre todo, de la fisiología experimental y de la teoría darwiniana de la evolución. De este proceso de naturalización de la subjetividad transcendental kantiana surgirá la psicología científica o, más exactamente, la psicología entendida como una ciencia positiva. Con ella se daba paso a la posibilidad de manipular al sujeto individual y colectivo y, por ende, de establecer un orden social “científico” que, ya a mediados de siglo XIX, difícilmente podía fiarse a la providencia o al *Volkegeist*. Estamos ya en el segundo de los paisajes: el proyecto de la psicología como tecnología social, augurado por el positivismo comtiano a principios del siglo XIX, parecía haber llegado a su madurez empírica. Detengámonos ahora en la complejidad de los paisajes que aquí sólo hemos esbozado.

El primer paisaje: la psicología en la naturalización de la subjetividad transcendental

En la sociología decimonónica y el pensamiento de un postilustrado como Comte la “identidad colectiva” supone un diseño, un modelo de sociedad sobre el que operar o un proyecto colectivo al que tender. En él el término “psicología” no juega ningún papel. Como Kant, el proyecto sociológico de Comte retraduce cualquier posibilidad de una ciencia del sujeto individual a términos fisiológicos o caracteriológicos, a una suerte de frenología. Hay que insistir en que no es la preocupación erudita por el ser humano lo que motiva el pensamiento de Comte, sino las posibilidades de manipulación social para llevar a la práctica la idea de progreso.

Tampoco los grandes sistemas del idealismo alemán de Fichte, Hegel o Schelling habían mostrado un interés excesivo por la psicología. En tanto que valuarte de la preocupación por el individuo, sólo la lectura escolástica, la tradición británica y el ámbito médico y fisiológico parecen preocuparse por establecer un dominio psicológico en el gozne de los siglos XVIII y XIX. Este intervalo cronológico configura un clima anti-psicológico debido al compromiso individualista (frente al idealismo alemán) y especulativo (frente al positivismo francés) de la disciplina.

Si consideramos tales precedentes, puede sorprender el hecho de que, a mediados del siglo XIX, la “psicología de los pueblos” de Lazarus y Steinthal se convirtiera en el principal baluarte en la defensa de una actitud científica en el análisis de los colectivos humanos.

¿Cuál es la clave de este, digámoslo ya, encuentro entre el “espíritu colectivo” de la filosofía “idealista” y la “psicología del pueblo” de Lazarus y Steinthal? Posiblemente la respuesta la encontremos en la vinculación de la psicología al ámbito de la ciencia natural, en general, y de la fisiología y la medicina, en particular. Denostada por la filosofía (tanto en su vertiente individualista británica, como en la clásica lectura intelectualista escolástica), la psicología se empieza a convertir en un término del “espacio científico” de la mano de investigadores como Helmholtz, Fechner o Herbart. Cuando a mediados del siglo XIX Lazarus y Steinthal, discípulos del lingüista W. von Humboldt, emplean el término “psicología” lo hacen inspirados por otro de sus maestros: Herbart. Herbart era bastante refractario a la idea de “alma colectiva” e intentó reformularla ajustándola al esquema de una psicología individual elaborada desde complicados planteamientos matemáticos⁸.

⁸ Una excelente revisión pormenorizada de las teorías decimonónicas que desarrollan el concepto de psicología de los pueblos puede ser consultada en Jahoda, G. (1995) *Encrucijadas entre la cultura y la mente. Continuidades y cambio en las teorías de la naturaleza humana*. Madrid: Visor.

Por esta vía, la naturalización del sujeto transcendental alcanza indirectamente al propio proceso de constitución de las naciones-estado. Lazarus se planteará explícitamente la relación de ese proceso con la “psicología de los pueblos”. La alianza del positivismo con la psicología permitía naturalizar un concepto identitario aportado por el romanticismo e indispensable para fundamentar la forja de los estados-nación modernos: nos estamos refiriendo al *Volkegeist* (espíritu del pueblo). El *Volkegeist* se vincula a la tradición y las costumbres en las que reposarían las señas de identidad del colectivo. A través de este concepto, Herder y otros filósofos románticos habían traducido a términos idealistas el protagonismo que la Revolución francesa había otorgado al pueblo. Sin embargo, el romanticismo es también una clara reacción (y no sólo de corte conservador, cómo muy a menudo se ha querido hacer ver) contra el proyecto social “burgués” que subyace a la Revolución Francesa; o, más exactamente, contra las consecuencias de su proyección imperialista posterior.

Los escritos de Herder alaban el “relativismo cultural” y Fichte denunciará la extensión del modelo racional y normalizador del estado ilustrado; modelo extendido por Europa a través de las invasiones y el imperialismo napoleónico. Este modelo es el de una administración centralizada y uniforme en relación con las diferentes dimensiones de la realidad social; entre ellas, la economía, la educación, la política, etc.⁹. En cierto sentido, inicia el proyecto de la “comunidad imaginada” a través de su énfasis en la escolarización de todos los miembros del colectivo¹⁰ y la implantación de unas señas de identidad –historia, bandera, etc.– y de una “visión de mundo” unificada y, al tiempo expansiva –lengua normalizada y ciencia positiva. Esta lectura se opone dialécticamente a la “comunidad real” tradicional, basada en el contacto cotidiano y máximamente estructurada en clases (dependientes del derecho histórico y nobiliario y con pocas posibilidades de movilidad entre ellas) aspectos, todos ellos, que aseguraban la armonía y la estabilidad social tan cara a los románticos.

⁹ Permite sostener la hipótesis de desarrollo burgués: (1) posición social asignada en función del capital, (2) libertad individual para poner en práctica caminos de acceso a ese capital (3) educación nacional uniforme para asegurar la consecución de herramientas que permitan el acceso al capital (clases altas) y, al tiempo, la implantación del modelo en toda la sociedad (clases bajas). De ahí se sigue el modelo de progreso basado en la razón científica y la libertad individual

¹⁰ Para una aclaración desde el punto de vista psico-sociológico de las relaciones históricas entre lecto-escritura e identidad colectiva puede consultarse Ramírez, J.D. (2000) “De la comunidad real a la comunidad imaginada. Discurso y escritura en la constitución de la identidad moderna”. En: *Revista de historia de la Psicología*, vol. 21, nº 4, pp.13-36.

En realidad, la idea de estado-nación decimonónica condensa esas dos vertientes: la ilustrada y la romántica; la razón de estado (generalista) y el sentimiento nacional (particularista). Desde nuestro punto de vista, la naturalización del *Volkgeist* a través de la psicología habilita en buena medida la posibilidad de pensar en la administración técnica de una identidad colectiva peculiar. Pero esto nos desplaza ya hacia el segundo paisaje de la psicología.

El segundo paisaje de la psicología: hacia una antropología práctica

Si el argumento que hemos desplegado en el epígrafe anterior tiene sentido, se podrá entender por qué decíamos que los dos paisajes de la psicología confluyen. En realidad, son dos formas de describir el mismo paisaje. Kant las había esbozado en su *Antropología entendida en sentido pragmático*, libro en el que, además, emplea las tres categorías clásicas de la psicología (intelecto, sentimiento y apetito) para tematizar lo que el hombre, “*como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo*”¹¹. En este texto se pueden apreciar dos concepciones de la psicología¹²: la primera tiene que ver con el *conocimiento del mundo*, que atañe a los conocimientos de la escuela o la academia (escolástica, “conocer el mundo”); la segunda encierra un conocimiento del hombre como ciudadano del mundo (pragmática, “tener mundo”). Para Kant, “*Las expresiones: conocer el mundo y tener mundo difieren bastante en su significación, pues el que conoce el mundo se limita a comprender el juego que ha presenciado, mientras que el que tiene mundo ha entrado en juego en él*”¹³. La primera expresión de la antropología kantiana puede vincularse a la lectura romántica del *Volkgeist* (comprender las reglas del juego para aceptarlas); la segunda, la pragmática, a la actitud tecnológica del positivismo comtiano (comprender las reglas del juego para manipularlas).

¹¹ Kant, I. (1798/1991) *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza.

¹² Precisamente Kant ofrece un ejemplo psicologicista para orientar al lector entre las dos vertientes antropológicas posibles: “*Quien cavile sobre las causas naturales en que puede descansar, por ejemplo, la facultad de recordar, discurrirá acaso (al modo de Cartesio) sobre las huellas dejadas en el cerebro por las impresiones que producen las sensaciones experimentadas, pero tendrá que confesar que en este juego de sus representaciones es un mero espectador y que tiene que dejar hacer a la naturaleza, puesto que no conoce las fibras ni los nervios encefálicos, si sabe manejarlos para su propósito, o sea, que todo discurrir teórico sobre este asunto es pura pérdida. Pero si utiliza las observaciones hechas sobre lo que resulta perjudicial o favorable a la memoria, para ensancharla o hacerla más flexible, y a este fin se sirve del conocimiento del hombre, esto constituirá una parte de la Antropología en sentido pragmático, y ésta es precisamente aquella con que aquí nos ocupamos*” (Ibíd., pp. 7-8).

¹³ Ibíd., p. 8.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX el positivismo representa el encumbramiento de la ciencia como medio de predicción y control de cualquier tipo de fenómeno natural o social, lejos ya de poder ser estos “contemplados a mayor gloria de Dios”¹⁴. A mediados del siglo XIX el trasfondo espiritual del *Volkgeist*, inaprehensible desde el dominio de la razón para los que pertenecen al colectivo (porque la patria “se siente”), debe someterse a la ingeniería social sin perder sus propiedades identitarias; es decir, aquellas que vinculan a todos los miembros del colectivo y, al tiempo, los diferencian de otros proyectos de estado-nación. El “ser colectivo” ha dejado de convertirse en un objeto de contemplación romántica para convertirse en “sujeto” susceptible de manipulación. Las categorías psicológicas permiten la naturalización y objetivación del espíritu colectivo a través de (1) los vehículos etnográficos diseñados por la antropología biológica y (2) los productos culturales concretos, señalados por Lazarus y Steintal¹⁵.

La positivización de la psicología colectiva y el proyecto “tecnológico”, hipertrofia del pragmatismo de Kant, está consumado. Kant estaba interesado en un tipo de antropología práctica que permitiera, en cierto sentido, el “cuidado de sí” y “para sí” (agente-paciente) del proyecto de sujeto de la modernidad: el burgués. Comte es quien introduce la idea de diseño científico de lo social donde el saber “comprensivo-contemplativo” se subsume en la dimensión pragmática kantiana. Lo más importante es que, tácitamente, se otorga a los dos representantes paradigmáticos de la burguesía, el industrial y el sabio, la potestad de administrarlo sobre el resto de sujetos del colectivo (pacientes): *“El gobierno en la sociedad positiva se ejerce por el gran sacerdote de la humanidad, con su corporación de sacerdotes y sabios positivistas (...) En*

¹⁴ Ese había sido el discurso del siglo XVII y XVIII, con personajes como Copérnico o Newton, que pueden considerarse entramados en la tradición “contemplativa” neoplatónica. La tradición neoplatónica en la ciencia ha sido magníficamente abordada por Kuhn, T. (1957/1993) *La revolución copernicana*. Barcelona: Planeta-Agostini.

¹⁵ Esta doble vertiente de naturalización del “espíritu” era bien identificada por Wundt en los primeros años del siglo XX [Wundt, W. (1926) *Elementos de Psicología de los Pueblos*. Madrid: Jorro]: *“El término «Psicología de los pueblos» es un neologismo de nuestra lengua, que no aparece hasta la mitad del siglo XIX y, aun entonces, entra con dos significaciones esencialmente diversas. La primera como un conjunto de consideraciones psicológico-etnográficas referentes a las cualidades intelectuales, morales y otras de orden psíquico de los pueblos en el respecto de las relaciones que guardan entre sí, y con el espíritu de la Política, el Arte y la Literatura. Tratábase de una caracterología de los pueblos actuales y de otros pueblos cultos (...) Casi al mismo tiempo aparece la segunda significación del nuevo vocablo, esencialmente distinta de la primera. Las ciencias del espíritu comenzaron a sentir la necesidad de acercarse a la Psicología (...) Así amasáronse trabajos e investigaciones filosóficas y mitológicas aportados del estudio del lenguaje, de la religión y de las costumbres, proyectándose sobre el problema de la evolución espiritual del hombre”* (pp.1-2).

*cada república particular el supremos poder temporal se lleva a cabo por los jefes de la industria y la agricultura. (...) Su inicial tarea es el designar a los demás funcionarios, interpretes de las leyes y agentes de poder*¹⁶. Comte invita a escudriñar y “poner orden” en el “espíritu colectivo” (si bien el referente de Comte es la Humanidad o “Gran Ser”) donde los románticos sólo veían posibilidades de “contemplantarlo” y compartirlo. En definitiva: a principios del siglo XIX era necesario reivindicar una peculiaridad de los pueblos (romanticismo frente a ilustración), a mediados era evidente la posibilidad de su manipulación (positivismo frente a idealismo): en las postrimerías del mismo siglo parecía ser un imperativo la necesidad de intervenir sobre él¹⁷.

En el último cuarto del siglo XIX la idea de decadencia del ente colectivo toma cuerpo en muchos países fruto de diversos episodios bélicos frustrados; ejemplares son los casos de Francia frente a Alemania en el Sedán (1876) y, más adelante, España frente a estados Unidos en Cuba (1898). Tales precedentes condensarán, en un principio, la noción de “crisis” en la órbita latina europea¹⁸, si bien luego se generalizarán al resto de Occidente¹⁹. La pregunta es ¿cuál es el problema de la raza? En franca sintonía con la

¹⁶ Comte, A. (1851-1854/1998) “Sistema de política positiva o tratado de sociología que instituye la religión de la humanidad”. (p. 110-111). En F. Larroyo (sel.) *La filosofía positiva*, pp. 81-114. México: Porrúa.

¹⁷ El fin de siglo llega con las primeras dudas respecto a la idea de progreso indefinido que habían presidido el nacimiento del siglo XIX. Tanto Comte como Hegel o, incluso, Spencer, habían coincidido en ella. Sin embargo, Schopenhauer y Nietzsche habían empezado a rastrear en la otra cara de la civilización occidental. A finales del siglo XIX, Freud, Marx y, antes, el propio Darwin empiezan a instalar las bases de una lectura alternativa a la de la armonía (interna y externa) de los pueblos. ¿Es posible sea el conflicto y no la armonía la base de la naturaleza humana?, ¿es posible que no exista una cualidad característica de la humanidad; que seamos, como los animales, “razas” tiranizadas por nuestros instintos?. Una vez más Kant había dado las claves en su filosofía de la historia, cuando afirmaba que la guerra era la madre de cualquier movimiento histórico. El *homo egoisticus* se había instalado ya en el corazón de la cultura occidental.

¹⁸ Algunos los aspectos políticos, económicos y sociológicos interesantes de la decadencia latina se analizan en Suárez, M. (ed.) (2000) *La Crisis del estado Liberal en a Europa del Sur*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo.

¹⁹ Ya entrando en el siglo XX, y de manera ejemplar para la órbita anglosajona, le tocará el turno a Gran Bretaña debido a su derrota en las guerras contra los Boer (1903). Incluso para los países del otro lado del Atlántico la cuestión social pasa, si no por salir de la decadencia, sí por evitarla. En Estados Unidos y Latinoamérica se extrema la dimensión proyectiva del discurso sobre la identidad. Si caso, todo análisis en sentido retrospectivo acontece en términos raciales. Por contra, en las naciones europeas, sin denostar la dimensión racial, no se puede renunciar a la revisión del pasado en términos histórico-filosóficos. Es por eso que los primeros suelen ser deudores de una sociobiología de corte spenceriano en sus análisis, mientras que los segundos se pueden identificar con una “psicología de los pueblos” en el segundo sentido que hemos señalado en la cita de Wundt.

reflexión general sobre la naturaleza humana realizada por sociólogos, filósofos y psicólogos, podemos hablar de todo un género editorial en el que se interpreta la decadencia del estado-nación latino en términos psico-sociológicos. Obras destacadas dentro del género son, entre otras, *La decadencia de las naciones latinas* de Sergi (18??), *¿A qué se debe la superioridad de los anglosajones?*, de Demolins (1897), *Degeneración*, de Nordau (18??), y buena parte de los escritos regeneracionistas españoles, entre ellos, los de Macías Picavea, Mallada o Morote.

Lo importante de la tematización y la pregunta consecuente por la identidad colectiva, por la raza, su análisis y diagnóstico, tiene consecuencias en el dominio político. Se trata de idear una nueva sociedad, analizar la materia bruta (el pueblo-masa) y la élite directiva y remodelarla. Con este discurso irá tomando cuerpo el nuevo agente social prefigurado en el comtismo: el tecnócrata. Pero a finales de siglo sólo podemos hablar del germen de esa figura social; un perfil que emerge justo en el espacio que media entre el periodista y el científico decimonónico: es la figura del intelectual pequeño-burgués. Él es el encargado de apadrinar el reformismo; es decir, de vincular los discursos de corte liberal y progresista con las técnicas científicas disponibles para enfrentar el cambio social. Él es el que elaborará la conversión de la ciencia social de la “contemplación” (legítima en su condición de ciencia) en “tecnología social” (pragmática).

Lo más interesante es que con este movimiento la psicología recupera un protagonismo inusitado entre las ciencias de finales del siglo XIX. No es sólo que la ciencia nos hable escolásticamente de la naturaleza humana (remozada en el discurso experimentalista) y de la peculiaridad colectiva (en la forma de una psicología de los pueblos), sino que va a permitir fundamentar, progresivamente, algunas de las herramientas de cambio y control social más importantes (como la pedagogía o la criminología). La psicología preserva la cualidad pragmática que Kant le atribuye en su *Antropología*, pero además recupera el terreno, a través de una alianza con la fisiología y el espíritu experimental, que Kant le había negado entre las ciencias del mundo. Sin duda la alianza de la psicología con el positivismo había sido una estrategia fundamental para recuperar el camino perdido con Kant, Comte y los idealistas alemanes.

Sin embargo, todavía a finales de siglo, la dimensión práctica del conocimiento psicológico, reconocida por la mayoría de los intelectuales, cumplía una función más importante para el espacio de la retórica científica que para el de las estrategias de cambio efectivo. Esto es paradigmático en la España finisecular.

COMPROMISOS “TECNOLÓGICOS” DE LA PSICOLOGÍA EN EL REFORMISMO ESPAÑOL

Desde el último cuarto del siglo XIX los krausistas españoles pretendieron incorporar a la matriz filosófica de la psicología el discurso “científico” o, más exactamente, “experimental”. El proceso alcanza su máxima expresión con la adjudicación a Simarro, en 1902, de una cátedra de psicología experimental y la dotación de un laboratorio asociado a la misma. Sin embargo, se puede argumentar que este atisbo de “institucionalización” sólo subraya el fracaso de la psicología como dominio de investigación científica. El laboratorio se ubica en la facultad de medicina en lugar de en la facultad de filosofía, lo que no ayudó precisamente a que el número de matrículas fuera muy alto. El propio Simarro se preocupó poco por divulgar o publicar sus trabajos, más atento como estaba a la trama política (su militancia activa en el socialismo y la masonería así lo atestiguan).

Por otro lado, la salida profesional para un investigador del ámbito psicológico estaba estrictamente limitada al dominio académico. No es de extrañar que los pocos casos que se dan de reproducción del laboratorio de psicología de Simarro se produzcan en el ámbito de la segunda enseñanza: por los menos dos figuras, Luís André, en Orense y Toledo, y Verdes Montenegro, en Alicante, lo van intentar antes de los años 20, si bien ambos abandonarán este tipo de proyectos cuando se asienten en Madrid en la segunda década del siglo XX. Así las cosas, cabría dudar incluso de que, como se ha venido considerando clásicamente, el laboratorio de Simarro constituya de hecho el primer eslabón de una cadena que llevaría a la consolidación y hegemonía de la psicología aplicada en España (por encima de la psicología académica). Parece que Turró y sus discípulos, y en general la tradición bio-médica de la psicología, representada por personajes como Mira o Lafora, tendrían bastante más que decir a este respecto²⁰. Lo que parece claro es que si la instauración de un laboratorio de psicología en España, como hito institucional y positivizador, abre posibilidades aplicadas o tecnológicas para la disciplina, éstas deben ser consideradas a medio o, incluso, largo plazo. Parece claro que la psicología aplicada sólo empezará a cristalizar socialmente con la fundación de los primeros institutos psicotécnicos y, sobre todo, durante la dictadura de Primo de Ribera

²⁰ Desde el punto de vista historiográfico, una excelente exposición del devenir de la psicología española puede encontrarse en los monográficos de Carpintero, Blanco y Saiz y Saiz comentados en la primera nota de este artículo.

Desde el argumento que venimos desarrollando aquí, lo que ofrece la “psicología”, como “disciplina novedosa y científica” en el contexto finisecular, es una herramienta de análisis y, sobre todo, un apoyo teórico retóricamente potente para sostener cualquier propuesta reformista. Nada mejor que el discurso regeneracionista para ejemplificarlo. Para Altamira: “*El estudio, pues, de ese problema [la psicología nacional], la posesión de todos sus elementos bien depurados y ponderados es de absoluta necesidad, como base de todo juicio verdadero; y si interesa científicamente al psicólogo e historiador, y sentimentalmente al patriota, constituye un deber primordial para el hombre de gobierno*”²¹. También Morote es muy elocuente a este respecto: “*Olvidan los gobiernos más de lo que es menester las condiciones étnicas del pueblo español. Éstas son las que hemos de estudiar(...)*”²². La relación necesaria entre el análisis del problema español y el discurso psico-sociológico es todavía más clara en Isern, quién, incluso, cita a Lazarus como referente directo: “*¿ (...) acaso sería posible comprender bien todo lo que se ha escrito y ha de escribirse todavía sobre el desastre nacional, sin determinar la parte que el espíritu público, en cuanto existe, y la opinión pública, en cuanto se actúa, han tenido en él?. Con razón dijo Lazarus que la vida social puede ser descrita por la historia, pero sólo puede ser explicada por la psicología. (...) Claro es que donde, como sucede en España, apenas existe espíritu público, y, por consiguiente, apenas se da opinión pública, tiene menos importancia este estudio*”²³.

Desde un punto de vista discursivo, la función del término “psicología” dentro del “género” regeneracionista es transmitir la seguridad de la ciencia positiva a la hora de interpretar el fenómeno humano. Sin embargo, la propia lectura de esos textos atestigua la inexistencia de una “dimensión interventiva” en el dominio psicológico. A finales del siglo XIX, su posible participación efectiva en el control social está diluida en otras áreas que recurren a ella casi a título epistemológico. Es el caso del derecho, donde habría que mencionar a Pedro Dorado Montero, la criminología, representada por Rafael Salillas, y, sobre todo, de la pedagogía, donde destaca Giner de los Ríos y su Institución Libre de Enseñanza. Todas esas disciplinas representan el germen de lo que será la “polivalencia” o, si se quiere, fragmentación, disciplinar y aplicada de la psicología “general”.

La importancia de ese papel legitimador de la psicología es una cuestión que debe evaluarse a la luz de lo que, en opinión de personajes como Azcára-

²¹ Altamira, R. (1916/1997) *La Psicología del pueblo español*. Madrid: Biblioteca Nueva. p. 135.

²² Morote, L. (1900) *La moral de la derrota*. Madrid: Imprenta G. Juste. p. 118.

²³ Isern, D. (1899) *El desastre nacional y sus causas*. Madrid: pp. 160-161

te, uno de los máximos responsables de la Comisión de Reformas Sociales (1884), se consideraban como los excesos intransigentes y el inmovilismo “contemplativo” de la filosofía tradicional (claramente identificable con la escolástica). Ortí Lara, representante del tradicionalismo más rancio, había escrito en el prólogo a su manual de psicología de 1868 que “... *la filosofía, digo, es una ciencia formada, y por consiguiente perfecta en su género. Al entendimiento humano no le es dado crear una ciencia que ya existe, ni alterar sustancialmente el orden de las verdades que encierra bajo una forma metódica acabada. El grave mal de las modernas teorías filosóficas, el error esencial que las vicia, nace de la vana presunción que han concebido muchos, siguiendo a Descartes, de fundar las ciencias filosóficas, que largos siglos de estudio y meditación habían ordenado con maravillosa profundidad y recto juicio, y de fundarlas separándose de las doctrinas recibidas, y rompiendo la tradición científica, encargada de transmitir de unas generaciones a otras los tesoros de la inteligencia*” (Ortí, 1868; pp. VI-VII)²⁴.

Precisamente, hablando de la conjunción entre razón y religión, y defendiendo alternativas cercanas al protestantismo europeo y norteamericano, dice Azcárate que en estas últimas: “*se prescinde del espíritu estrecho dogmático y se abren lo moldes antiguos a las nuevas concepciones, haciendo entrar esta esfera de la existencia en las leyes generales que presiden el desarrollo de la humanidad*”²⁵. La traducción a términos psicológicos de este talante nos la ofrece González Serrano cuando afirma, por ejemplo, que “*La psicología tradicional de largo tiempo [está] influida por la estrechez del método introspectivo, por las abstracciones escolásticas, por las exageraciones del espiritualismo cristiano..., por la ausencia completa del conocimiento complementario del psicológico y por sus sentido dogmático a toda reforma y progreso*”²⁶.

Bastará con remozar la psicología clásica en el discurso experimentalista y fisiológico para convertirla en el enclave fundamental en el que actualizar esa “leyes del desarrollo de la humanidad” de las que habla Azcárate y contribuir a la “reforma y el progreso” deseados por González Serrano. Al final la contribución demandada por González Serrano no sólo no trascenderá, como lo hemos visto, el dominio analítico, sino que, fuera de los reivindicativos y cacareados compromisos científicos de los prólogos de obras krausistas como las *Lecciones Sumarias de Psicología* de Giner, tampoco modificará

²⁴ Desde el escrito de Ortí, tendrían que pasar diez años para que, en 1879, la encíclica papal *Aeterna Patris* recomendara una tímida apertura a la ciencia moderna. En lo referente a la psicología neo-escolástica española, la apertura sólo llegó hasta bien entrado el nuevo siglo de la mano de autores como Federico Dalmau y Gratacós.

²⁵ Azcárate, G. (1876) *Minuta de un testamento*. Madrid: Victoriano Suárez. p.33.

²⁶ González Serrano, U., (1886) *La psicología fisiológica*. Madrid: Fernando Fe.

sustancialmente la vieja estructura tripartita de las facultades que atendía al intelecto, el sentimiento y la voluntad. Incluso la búsqueda de terminología psicológica en textos no disciplinares, como los de los regeneracionistas, no hace más que confirmar la impresión de que la psicología al uso en torno al 98 poco o nada se diferencia de la de mediados o, incluso, principios de siglo. Altamira comenta, por ejemplo, cómo “... *las diferencias que propiamente establecen la personalidad de los pueblos, no son las cuantitativas, nacidas de hallarse en este o el otro grado de civilización y de capacidad (...) sino las que se refieren a la modalidad intelectual y sentimental, que persisten y aún se acentúan con la diferenciación cada vez mayor que el progreso trae consigo*”²⁷. También es muy evidente en Macías Picavea cuando, en un epígrafe titulado *Psicología ética de nuestra sociedad*, advierte que “*la actividad de nuestra raza (...) es más pasional que volitiva, quiero decir, más determinada por el estímulo irritador de las pasiones, que por el resorte dinámico de la voluntad.*”²⁸ (todos los subrayados son nuestros).

Los usos acordes con la nueva psicología experimental y fisiológica son menos numerosos. Quizá sólo la fórmula de Costa “escuela y despensa” reproduzca algo del “nuevo espíritu” psicológico. Para él no pasan desapercibidos los efectos calamitosos de la malnutrición en el cerebro del español y, en consecuencia, en el tono psicológico nacional; una idea que se retoma en las obras de Macías Picavea y en alguien tan crítico con el costismo como Damián Isern. Pero el discurso de Costa, como buen krausista, sólo reproduce las esperanzas de Giner y Salmerón de que el “cerebro humano” se convierta en el punto de cita del concierto entre las dos grandes tendencias filosóficas decimonónicas, la naturalista y la especulativa.

PARA IR CONCLUYENDO

Evidentemente, la obsesión programática de los intelectuales liberales por la renovación del país hacía prácticamente imposible pensar en una ciencia no comprometida con la utilidad. La única ciencia que la sociedad estaba dispuesta a tolerar era una ciencia que reportara reformas. Por eso, la psicología que crece en la España de finales del siglo XIX es una psicología profundamente implicada en el reconocimiento de nuevos proyectos de sujeto: la mujer, el niño, el delincuente, el obrero o el enfermo. De manera que, a

²⁷ Altamira: *Op cit.*, p. 68.

²⁸ Macías Picavea: *Op cit.*, p. 147.

largo plazo, sólo podía ser justificada básicamente como un instrumento relevante para la optimización de las estrategias de intervención terapéutica, educativa, laboral o, en términos más generales, política. En este sentido, por ejemplo, la psicología de cuño krausista es, al mismo tiempo, un sistema de mediación natural entre el idealismo y el positivismo y una apuesta por la mediación, e intervención, moral y política.

Como se puede comprobar, la psicología científica se ve implicada durante la restauración en la defensa estratégica de los valores centrales del liberalismo español: la reforma y el progreso, un espíritu que estaba ya en el núcleo de la filosofía sensista y que se acaba articulando bajo el tibio manto del krausismo para acabar, en algunos casos, haciendo inviable como proyecto antropológico al propio krausismo.

Sea como fuere, tubo que ser la influencia conjunta de médicos y fisiólogos como Turró, y, de manera más indirecta, Pi y Sunyer y Cajal, la que permitió que una nueva generación de médicos, entre ellos, Germain y Mira, consolidasen, a través de los institutos psicotécnicos, sancionados durante la dictadura de Primo, un rol profesional para el psicólogo. Los médicos disponían de dominios institucionales adecuados para la incorporación del discurso psicológico. La idea de diagnóstico psicológico, aplicada tanto a las enfermedades mentales, como a la selección de personal, o a la prevención de accidentes laborales, representaba una alternativa fácil de asumir para los médicos y de fácil digestión para los agentes sociales y políticos. Y esa fue, para bien o para mal, la idea que permitió la incorporación del psicólogo a la sociedad española, muy especialmente después de la Guerra Civil.

LATINO COELHO Y LA IDEA DE IBERIA

Maria João MONTEIRO TAVARES
mariamonteiro1@clix.pt

La falta de sistematicidad en el pensamiento político de Latino Coelho no invalida su relevancia como pensador (además considerado uno de los precursores de los doctrinarios de la Generación de 70) y, particularmente, como iberista del siglo XIX.

Su ideal ibérico tiene como postulado fundamental la unión de los pueblos ibéricos con el objetivo de alcanzar el Progreso y romper en el concierto de naciones como sociedad-modelo. Para que la Península se constituya un proyecto de unidad, el autor postula las condiciones *sine qua non* de lo que puede considerarse una radical idea de *Kairos* y que cabe en el horizonte más vasto de su idea del futuro de Europa.

1. EL AUTOR Y SU CIRCUNSTANCIA

Jose María Latino Coelho nació en Lisboa, en 1825 y murió en Sintra a los 66 años (1891). Su vida ha sido marcada por períodos de gran inestabilidad política y social en el país. Su padre se refugió en España por sus ideas liberales, donde regresó a Lisboa apenas en el año de 1834. Figura de excepcional cultura, dominaba idiomas tan distintos como el griego, el alemán, el castellano, el inglés y el francés. Se licenció en Ingeniería Militar y se dedicó a la enseñanza en el Colegio Politécnico, acumulando intensa actividad académica, parlamentaria y periodística, la cual empezó a partir de 1849. Su primer discurso parlamentario tiene fecha de marzo de 1855.

Afiliado en el Partido Regenerador, fue diputado por Lisboa en 1854 y entre 1856 y 1860 por Azores. En “La Revolución de septiembre” publicó una serie de artículos sobre las cuestiones europeas de la época y sobre la evo-

lución de la doctrina democrática. A través de la actividad periodística pasó a contestar el gobierno. Colaboró como redactor en “La Emancipación”, periódico de su orientación política y fundó un semanario literario, “La Semana”. Fue Par del Reino y Ministro de Marina y Ultramar entre julio de 1868 y agosto de 1869. Finalmente abandona el Partido Regenerador para afiliarse en el Partido Republicano. Como republicano fue elegido diputado por Lisboa y por Azores.

En su obra escrita publicada, destacamos una *Historia Militar de Portugal*, desde finales del siglo XVIII hasta 1814, una traducción de la *Oración de la Corona*, de Demóstenes, acompañada de un estudio sobre la civilización griega que está considerado el primero que se hizo en Portugal. Su colección de “tipos nacionales” fue publicada en la “Revista Peninsular”. Sus biografías de Camões, Pombal, Almeida Garrett y Feliciano de Castilho, como la de Cervantes y un estudio sobre Don Jose Manuel Quintana están publicadas en el tomo I de la *Galería de Varones Ilustres de Portugal*.

2. CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL DE SU MADUREZ

Para mejor enmarcación de las ideas del autor que expondremos adelante, nos parece oportuno dar una perspectiva cronológica de algunos hechos de nuestra escena política y social que, a pesar de resumidos, en determinada medida echarán luz sobre la dinámica política del período en causa:

- 24 de mayo de 1861 - fundación de la Asociación 1º de diciembre de 1640, como reacción a las concepciones iberistas que circulaban por aquel entonces;
- 1869 - abolición de la esclavitud en todos los dominios portugueses, con el pago de indemnizaciones a todos los esclavos alargado hasta 1878;
- enero de 1872 - fundación de la Asociación Fraternidad Operária, por Antero de Quental, Nobre França, José Fontana y Brito Monteiro;
- 1875 - fundación del Partido Operário Socialista (el PS portugués), creado por José Fontana y de inspiración quentaliana;
- 1876 - nace el Partido Progresista de la fusión del Partido Histórico y del Partido Reformista;
- 1878 - los republicanos eligen su 1º diputado por la ciudad de Porto, Rodrigues de Freitas;

- 1879 - creación del Centro Republicano Federal. En el poder está el Partido Progresista, presidido por Anselmo Braamcamp y en el trono, el rey Don Luís;
- 1890 - "Ultimatum". Ascensión del Partido Republicano. El 1º de mayo se conmemora en Lisboa, por primera vez.

Se percibe un movimiento hacia el implante de las ideas socialistas y democráticas recibidas de una Europa ya proletarizada y regulada por una burguesía emergente. En Portugal las soluciones buscadas a través de la política partidaria no resuelven un problema de reforma, que todavía no puede avanzar en un país de economía aún dominada por el sector primario a finales del siglo XIX, y en lo cual trabaja más de 60% de la población activa. Por otra parte, nuestra incipiente industria no permite una conciencia de clase del proletariado y la burguesía se encuentra dividida entre "brasileños" y nacionales. En este ambiente de desequilibrio económico, social y cultural, rompe la cuestión ibérica como la hipótesis de solución de los problemas comunes a los dos países ibéricos.

Con la revolución republicana española del 68, el tema había sufrido un recrudescimiento, pero la idea de una unión ibérica se enfrentará al rechazo de los partidos conservadores, que la utilizarán en sentido negativo. Iberismo y contra-iberismo se enfrentarán en disputas teóricas y la unión ibérica jamás se concretizará. En este contexto aparece el primer grupo de "socialistas" nacionales, en el cual se mueve Latino Coelho que se afirma todo un iberista.

3. HACIA LA IDEA DE IBERIA

3.1. *Historia: civilización y moral*

La idea de Iberia que Latino Coelho desarrolla en sus escritos, cabe en su concepción de Historia y en su ideal de una Europa en paz, como veremos adelante.

Para nuestro autor, "la Historia es la manifestación empírica de las leyes morales y políticas de la humanidad y de las distintas sociedades o naciones"¹ y la Historia de la Humanidad (al igual que la historia de la

¹ Esbozo de carta a Don [...] Solís, director de un periódico, p. 3. Manuscrito Azul nº 1231, Academia Portuguesa de las Ciencias. (Adelante abreviaremos con la sigla M.A. Todos los manuscritos consultados pertenecen a la Academia Portuguesa de las Ciencias).

Naturaleza) constituye una sucesión de etapas de una misma dialéctica, según la cual el universo, tal como las sociedades, se orientan de un estado menos complejo a un estado más perfecto.

Esta concepción de Historia implica la irreversibilidad de su progreso. Pero, según él, el progreso se entreteje en dos dimensiones distintas: una, la que corresponde al “camino de la civilización moral” y que podrá representarse gráficamente por “una línea con distintas y numerosas inflexiones”; otra, la que corresponde al “camino de los progresos materiales” y que podrá representarse por una línea recta. Así se explica que, a veces, los hechos parezcan un volver atrás, como si la Historia pudiera engañarnos a través de lo real empírico. Lo que verdaderamente determina el progreso histórico se encuentra más allá en la esfera eidética: “(...)la idea va siempre avanzando. Y la idea es todo. El hecho es apenas su forma material.”²

En este sentido, cabe su tesis de que la democracia es la gran idea del siglo XIX, a su vez herencia de los siglos anteriores, porque en la civilización y en la historia hay “una concatenación teleológica de las ideas y de los hechos, una providencia, cuyas leyes nadie puede destruir. No es posible el retroceso”. Y esta certidumbre fortalece su creencia de que la gran idea de su siglo seguirá siempre progresando.³

En su idea de democracia cabe igualmente la idea de civilización, porque esta implica moral y sin esta no existen, ni la primera, ni la segunda, siendo cierto que moral significa pensamiento cristiano realizado. La civilización camina hacia la gran comunión de naciones, o de sociedades, con vista a la creación de la humanidad cristiana. Y el fin de las sociedades es la paz que, para el autor, siempre conlleva un sentido de justicia. La justicia es sinónimo de equilibrio de las naciones, por lo que implica necesariamente la existencia de libertad, de prosperidad y del derecho⁴ – todo lo que no está contemplado en las dictaduras que, por ello, las considera “(...) aberraciones en el orden normal y legal de las sociedades en lo que toca a su gobierno (...)” y “(...) un parentesis abierto en el gobierno representativo, una violación de los Derechos (...)”⁵ y, por tanto, merecedoras de censura y condenables por todos los hombres de moral o, lo mismo es decir, demócratas.

² Carta a Don Emilio Castelar, de febrero de 1874. M.A. n° 1169.

³ Carta a Don Emilio Castelar, de mayo de 1874. M.A. n° 1169.

⁴ Prólogo a *La Iberia. Memoria sobre la conveniencia de la union pacífica y legal de Portugal y española, escrita por Don Sinibaldo de Mas (...)*, 3ª edición corregida, Rivadeneyra, Madrid, 1854, pp.24-26.

⁵ Discurso de 2 de junio de 1869, p.50 y pp. 55-56. Manuscrito n° 1156.

El sentido moral o, mejor, inmoral de las dictaduras, dentro de lo que cabe en su pensamiento, explica que las considere no sólo una cuestión política, sino también una cuestión metafísica y que defienda que, al igual que los curas reprueban las herejías en Concilios, también a él y a los que comparten sus ideales, cumplirá condenarlas como principio de gobierno. Al fin y al cabo, los valores humanistas que reclama para la democracia, son los valores del mismo cristianismo.

3.2. *El proyecto europeo*

Para que la Europa de entonces alcance el ideal de fraternidad y de paz perpetua que nuestro pensador reclama, se impone su ordenamiento como una federación de naciones, único modo de garantizar la igualdad y el respeto entre estas. Los Estados Unidos de América y la Suiza son tomados como ejemplo de la eficacia del régimen federativo. El equilibrio del poder internacional pasaría por esta forma de organización, fundada en el derecho de gentes, en un pacto escrito inviolable y definidor de los deberes y derechos recíprocos de cada nación.⁶

Consciente de la imposibilidad de que este ideal se resuelva inmediatamente, Latino Coelho defiende que, al menos, se deberá desear su realización, a fin de que, dentro del concepto de progreso que determina el desarrollo de las sociedades, se trabaje para alcanzar el objeto de nuestro deseo. Esta ambición, o deseo, viene ya justificada históricamente por los ideales de paz perpetua legados por pensadores como el abate de Saint Pierre, Rousseau, Bentham o Kant, por lo que a los hombres del siglo XIX cabe la responsabilidad de continuar su labor, “preparando el terreno” para que las futuras generaciones puedan finalmente realizar el ideal, y así evitar que caiga en el dominio de “una utopía más, irrealizable”.

3.3. *La patria ibérica*

En lo que toca al problema de la Península Ibérica, entendemos que su proyecto cuadra en el marco de los mismos principios federativos que defiende para la Europa.

En ello cabe la idea de patria ibérica que subyace en sus escritos sobre la Unión Ibérica, y a la cual pretende conferir una validez irrefutable apo-

⁶ Prólogo a *La Iberia (...)*, edición cit., pp.25-26.

yándose en un argumento de orden divino:“(…)En Europa hay trozos de terreno que la geografía de los hombres divide en pequeñas naciones, y que la geografía de Dios destinó para un sólo pueblo.(…)”⁷. Se entiende una crítica muy sutil acerca de las fronteras políticas que el hombre crea en su afán de conquista y que, en algunos casos contrarían la Naturaleza. Tal es el caso de la Península Ibérica.

Entresacada de los fundamentos de unidad geográfica, de una primordial unidad histórica y de la unidad cultural que reclama para los pueblos ibéricos, la idea de una patria ibérica cabe igualmente en su concepción teleológica y providencialista de la Historia, de la civilización moral y, tal como esta tiene una dinámica propia, también la noción de patria viene sufriendo modificaciones mientras se alteran las relaciones entre los pueblos, desde una vecindad rival y sospechosa hacia el camino de una civilización que el autor preve cada vez más cosmopolita.⁸

El ideal de unidad para la Península rompe también, en su concepción de “espíritu ibérico”, que fundamenta la necesidad de un intercambio cultural intelectual, entre Portugal y España, a través de la difusión compartida de ese espíritu, por medio de las literaturas respectivas. Este sería el primer paso para la aproximación de los dos pueblos, en el sentido de que ambos se conocieron mejor, ya que no parece razonable que los dos pueblos conozcan mejor las letras francesas o las inglesas, que lo que le está prójimo y que además tiene un tronco común.

El segundo paso hacia la unión ibérica sería la creación de un “zollverein”, o unión aduanera que, en definitiva, acabaría con la rivalidad nacionalista aportada por los intereses del contrabando y que, por otra parte, traería la prosperidad económica a ambos pueblos, tal como pintado por Don Sinibaldo de Mas en *La Iberia*.

Considerando los supuestos anteriores, la Península debería ser una sólo nación por la “fusión espontánea” de sus pueblos. Con esta idea Latino Coelho pretende salvaguardar los intereses de los pueblos, descartando toda la unión (o fusión), que partiera de la iniciativa de los gobiernos que, en su entender, se rigen por principios egoístas. En la pirámide estructural del poder, una iniciativa de este estilo deberá siempre partir de los gobernados y al gobierno, que representativo, le cumple poner en práctica el interés del pueblo.

⁷ *Op. Cit.*, p. 27.

⁸ Esbozo de carta a Don [...] Solis, director de un periódico. M.A nº 1231, separador 2, pp.6-7.

En el marco del horizonte político-social reformador que cuadra su pensamiento, incluimos su idea de “civilización peninsular”⁹ en el concepto moral de civilización, lo que nos elevaría a hipotético modelo, cuando realizado el ideal iberista, en la oportunidad espacio-temporal de nuestra especificidad: “La civilización tiende a realizar el gran pensamiento del Cristianismo, fundiendo en una sola familia las ramas dispersas y rivales, aún aquellas entre las cuales reinan todavía antipatías o celos, a una gran comunión, a una gran nacionalidad, a un único pueblo: a la humanidad cristiana.”¹⁰

En la consideración de que su siglo “es el siglo del tránsito de las nacionalidades a la humanidad, como el siglo XV fue el siglo del tránsito desde el feudalismo a las nacionalidades”¹¹ el proyecto de fraternidad cosmopolita y ecumenista del autor podría empezar por la Península, dados los orígenes y valores comunes que reclama para sus pueblos. La unión peninsular, tal y como la presenta, brota como el bien y un bien alcanzable que se orienta hacia un Bien universal en el que caben todos los pueblos como verdadero sentido de Humanidad.

4. CONCLUSIONES

4.1. *El iberismo latiniano*

En la idea de Iberia que Latino Coelho trata de difundir, caben tres principios, a saber, el de una radical comunidad espiritual, determinada por los idiomas de etimología común y por la identidad religiosa, el de una identidad racial y de una geografía igualmente común, que los intereses políticos y tan sólo estos, apartaron, causando la lejanía y desconfianza de los pueblos ibéricos y, consecuentemente, el aislamiento de cada uno de los dos países.

La identidad originaria, y la identidad coyuntural interna y externa de ambos pueblos impone una solución común y compartida, consignada en lo que se entiende como patria común, y basada en los principios de una federación de los pueblos y en el gobierno democrático de forma republicana,

⁹ Esbozo de carta al Director de la Revista de Caminos de hierro y de telégrafos eléctricos, de 20 de febrero de 1856, M.A . nº 1169.

¹⁰ *Op. Cit.*, P.23.

¹¹ Latino cita a Emílio Castelar. Man. ref. en la nota 8.

siendo que esta es la única capaz de respetar los valores de la igualdad entre ciudadanos, y de la justicia. En la raíz de esta federación republicana estaría la “adhesión espontánea” de los pueblos, que pasa por todo un proceso de divulgación y aclaramiento de la idea misma de Iberia.

El alfa y el omega de su doctrina iberista se prenden con una búsqueda de solución del equilibrio de naciones, fundado en el derecho internacional y en total respeto por las particularidades de cada nación. ¿Utópico?

Dotado de una extraordinaria capacidad de visión del futuro y de análisis del presente, en cuanto a nosotros, Latino conocía rigurosamente la actualidad y la oportunidad para la realización de este ideal, al igual que sus corresponsales y amigos pro-iberistas, como Emilio Castelar, cuyas palabras transcribimos:

“La republica federal con que nosotros habíamos soñado no es hoy posible. La educación de nuestro pueblo, la incapacidad de nuestros municipios, la exaltación misma del partido republicano(...) el estado de los ánimos no la consienten.(...) La política es ciencia y arte; la política es ideal y realidad; la política debe atender a todos los tiempos y al tiempo presente. No se puede romper la serie, no se puede adelantar la evolución social.” (Carta a Latino Coelho, del 18 de abril de 1874).

4.2. *La inconsistencia del autor*

Asímismo, y a pesar del respecto y la admiración que nos inspira, no dejamos de reconocer que quedan muchos huecos en el pensamiento latiniano: en sus escritos encontramos alguna imprecisión en cuanto a lo que toca a la unión ibérica (a veces habla de unión, otras de fusión); no aclara su idea de “espíritu ibérico”; identifica Estado, nación y pueblo, sin darse cuenta de que esto entra en conflicto con sus teorías en cuanto a las fronteras políticas y a la noción de patria.

En una perspectiva más amplia, también presenta conceptos de “civilización” y de “hominidad” bastante reductores, con relación a los principios de igualdad y de fraternidad/universalidad postulados. Al fin y al cabo, civilizado es el europeo blanco y cristiano y civilización es signo de Europa...

Sin embargo, entendemos que si el autor ahora presentado de forma muy breve, hubiera dedicado más labor a sus ideas políticas, ya sea en cuanto a la realidad europea, ya sea en cuanto a su iberismo, en una obra escrita, organizada y sistematizada en conformidad con los escritos dispersos que encontramos y con el prólogo a *La Iberia*, podríamos establecer un paralelismo entre él y la obra referencia de Tocqueville.

Asímismo, la Historia viene justificando que la teorías latinianas no eran meras utopías. La globalización, el multiculturalismo y la unión europea pueden leerse como la construcción de las ideas anticipadas por este pensador de hace dos siglos, desde una pequeña nación ignorada por la Europa de aquel entonces.

CLARÍN Y GALDÓS

“ELECTRA”: UN EPISODIO SIGNIFICATIVO Y CIRCUNSTANCIAL DE LA RELACIÓN ENTRE EL 98 Y GALDÓS

Angel CASADO MARCOS DE LEÓN
Universidad Autónoma de Madrid
angel.casado@uam.es

El estreno de *Electra* en el Teatro Español de Madrid, el 30 de enero de 1901, hace ahora cien años, marca el momento de máxima concentración de los hombres del 98 en torno a Galdós, atraídos tal vez por el “liberalismo inculdicable” del novelista, cuya fobia contra el fanatismo y la intolerancia alcanza momentos de clímax en este drama. Varios de ellos asistieron en grupo al estreno y participaron en la reacción multitudinaria posterior, un suceso político-social de extraordinaria significación cultural. Una de las repercusiones directas fue el nacimiento de la revista *Electra* (marzo de 1901), impulsada por el grupo “de los Tres” (Azorín, Baroja, Maeztu), como eco admirativo de la obra homónima de Galdós. El presente trabajo es una aproximación a las circunstancias en las que surgió la citada revista, en la que colaboraron nombres significativos del panorama intelectual de la época, todos ellos afines al “espíritu del 98”, en momentos históricos marcados por el cambio de siglo.

1. INTRODUCCIÓN

El teatro de Galdós ha sido y sigue siendo objeto de encendidas polémicas entre críticos y estudiosos, que discrepan abiertamente respecto al valor de esa obra dramática, tanto en el conjunto de la producción galdosiana, como en el panorama del teatro español de finales del XIX y principios del XX. Suele decirse que “Galdós novelista ha oscurecido a Galdós dramaturgo”, pero Carmen Bravo-Villasante nos recuerda que la primera obra de

Galdós fue un drama (*La expulsión de los moriscos*, 1868), que no pasó de las cuartillas a la escena; y destaca cómo “había surgido siempre en sus novelas, de un modo espontáneo, la vocación hacia lo dramático”, visible en los diálogos teatrales, sin acotaciones, de muchos títulos: *Doña Perfecta* (1876), *Gloria* (1877), *La desheredada* (1881)..., y sobre todo *Realidad* (1889), *El abuelo* (1897) y *Casandra* (1905)¹.

En el prólogo de *El abuelo* (1897) Galdós defiende con firmeza ese formato de “novelas habladas”: “El sistema dialogal, adoptado ya en *Realidad*, nos da la forja expedita y concreta de los caracteres” y ofrece la “contextura moral” de los mismos (III, p. 800-801)². Años después, en el prólogo de *Casandra* (1905) insistirá en su postura teatral (“regenerar” el drama por la novela), al señalar que esta obra (como *Realidad* y *El abuelo*) puede denominarse *novela intensa* o *drama extenso*, nacido del “cruzamiento incestuoso” de dos hermanos, la novela y el teatro: “aguardemos de este feliz entronque lozana y masculina sucesión” (III, p. 906).

Para J. Casaldueiro, esas “novelas habladas” responden a la necesidad de nuevos medios de expresión artística, en los que los personajes hablen y actúen según su peculiar consistencia, independientes de la voluntad del autor, apoyado –erróneamente– “en la creencia naturalista de suponer el diálogo un modo de expresión en que el autor consigue una mayor objetividad...”³. También G. Sobejano considera que el fin primordial es “producir la impresión de que la realidad profunda de los caracteres reside en las palabras que ellos mismos digan...”. Que ese deseo de producir *impresión de autonomía* “se base en un error o en una verdad, no hace al caso”; lo importante es que el autor haya sentido la necesidad de dejar hablar por sí solos a sus criaturas⁴.

Al repasar las razones por las que Galdós llega al teatro (“necesidad *personal*” de inmediatez expresiva, conciencia de la “situación *histórica*” del teatro español, urgencia de “renovación *artística*”, etc), el último autor citado concede especial atención a la “misión *social*” de adoctrinamiento: Galdós, escribe, “no se contentaba con presentar dinámicamente la sociedad (...), sino que pretendía influir sobre ella, transformarla, corregir sus deficiencias y orientarla al futuro. Pero esta actitud misionera se intensifi-

¹ *Galdós visto por sí mismo*, Madrid, 1970, p. 199 ss.

² Citamos por la edición de *Obras Completas* de Galdós, Aguilar, Madrid, 1971.

³ *Vida y obra de Galdós*, Gredos, 1970, p. 120.

⁴ “Razón y suceso de la dramática galdosiana”, en *Benito Pérez Galdós*, ed. de D.M. Rogers, Taurus, 1973, p. 459.

ca en los dramas...”⁵. Y a ellos recurre para desarrollar los grandes temas: verdad, libertad, voluntad, caridad...

Esa intención “transformadora” del drama galdosiano, acorde con las ideas del autor al respecto (“en el teatro –escribe– la comunicación entre las ideas del autor y del público, es más directa, y, por tanto, el resultado es de una energía mayor”), enlaza con el hecho de que en sus últimos años sólo escribiera obras teatrales. Su última novela data de 1905 (*La razón de la sinrazón*); a partir de entonces, junto a la 3ª y 4ª series de los *Episodios*, escribe 10 obras de teatro: desde *Bárbara* (1905) hasta *Santa Juana de Castilla* (1918). En ellas abundan los personajes femeninos, en los que juegan un importantísimo papel la fecundidad, la vida latente, la regeneración del hombre simbolizada en esos nacimientos: Victoria (*La loca de la casa*), Casandra, Electra... España se dibuja tras esos nombres femeninos, que llevan en sí el anhelo de autenticidad.

Dentro de esa parcela de la producción galdosiana, *Electra* ocupa por derecho propio un lugar destacado en la Historia del teatro español, ya sea por su valor literario como por el éxito impactante de su estreno, que adquirió caracteres de acontecimiento nacional. El comienzo del s. XX en España va unido, en efecto, a su estreno clamoroso el 30 de enero de 1901, que se convierte en hecho político-social de extraordinaria significación cultural y marca sin duda el momento de máxima concentración de los hombres del 98 en torno a Galdós.

2. GALDÓS Y EL “ESPÍRITU DEL 98”

En el marco del tiempo que suele denominarse de “crisis ideológica de la Restauración”, la crisis finisecular aparece ligada al *desastre del 98*, con su traumática convulsión de ideas y sentimientos pesimistas, que repercuten en el panorama socio-cultural y político del país y llegan a poner en duda la propia *esencia* de lo español. Lo refleja F. Silvela en un conocido artículo: “...el más ajeno a la ciencia que preste alguna atención a asuntos públicos observa este singular estado de España: donde quiera que se ponga el tacto, no se encuentra el pulso. (...) todos esperaban o temían algún estremecimiento de la conciencia popular; sólo se advierte una nube general de silen-

⁵ *Ibidem*, pág. 464. “Galdós intentó el teatro como instrumento de transformación de la sociedad, como ya lo había hecho con la novela”, afirma J. Rodríguez Padrón (“Galdós, el teatro y la sociedad de su época”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 250-252, 1970, p. 630).

ciosa tristeza que presta como un fondo gris al cuadro, pero sin alterar vidas, ni costumbres, ni diversiones, ni sumisión al que, sin saber porqué ni para qué, le toque ocupar el Gobierno...” (“Sin pulso”, *El Tiempo*, 16 agosto 1898).

El hecho de que los “hombres del 98” –a quienes Pérez de Ayala llamaba “la prole fecunda y diversa del patriarca Galdós”, caracterizada a su parecer por su “conciencia ética de España frente a la Humanidad”⁶– despierten a la inquietud pública justamente en la fecha en que España perdía sus últimas colonias, aporta el rasgo que, en palabras de Unamuno, da tono al grupo: “el dolor de España”. Rasgo sobre el que volverá Ortega en su conferencia “Vieja y nueva política” (1914): “Se trata de una generación... que nació a la atención reflexiva en la terrible fecha de 1898... una generación, acaso la primera, que... al escuchar la palabra España... meramente siente, y esto que siente es dolor”.

Unas palabras de Azorín testimonian el peso de tales circunstancias en la decisión de intervenir activamente en la reforma de la vida española: “No podía el grupo permanecer inerte ante la dolorosa realidad española. Había que intervenir. La idea de la palingenesis de España estaba en el aire”. Esa pretensión de intervención socio-política es especialmente visible en el grupo llamado “de los tres”: “Los tres éramos Ramiro de Maeztu, Pío Baroja y yo. Nos llamábamos los tres. Así firmamos en artículos periodísticos y nos declaramos en entrevistas con informadores. Los tres éramos el núcleo del grupo literario y que se disponía a iniciar una acción social”⁷.

Años más tarde, en carta a Ortega (“Generación de escritores”, ABC, 28-06-1912), Azorín reitera la influencia de los sucesos del 98 en el grupo: “La generación de 1897 se ha iniciado en la vida intelectual teniendo ante su vista un espectáculo tremendo: el del Desastre”. Poco después, en la serie de artículos “La generación del 98” (ABC, 10, 13, 15 y 18 febrero 1913), resume lo que este grupo –Valle-Inclán, Unamuno, Benavente, Baroja, Bueno, Maeztu y Rubén– representó en su tiempo: “La generación del 98, en suma, no ha hecho sino continuar el movimiento ideológico de la generación anterior: ha tenido el grito pasional de

⁶ Paul Aubert, “Intelectuales y cambio político”, en García Delgado, J.L. (ed.), *Los orígenes culturales de la II República*, Siglo XXI, Madrid, 1993, p. 32 ss.

⁷ “Madrid. XVII”, *Obras Selectas*, Biblioteca Nueva, 1982, p. 861. El programa de reformas “de los tres”, de claro tinte regeneracionista, recibió un primer e importante golpe con la negativa de Unamuno a colaborar en el mismo.

Echegaray, el espíritu corrosivo de Campoamor y el amor a la realidad de Galdós... Ha tenido todo eso; y la curiosidad mental por lo extranjero y el espectáculo del Desastre –fracaso de toda la política española– han avivado su sensibilidad y han puesto en ella una variante que antes no había en España”⁸.

Con ese triple padrinazgo –Echegaray, Campoamor, Galdós–, a los que sin duda habría que añadir los de Giner y Costa, se consolida el “espíritu del 98”, cuya “nota común”, en palabras del prof. Abellán, “es (...) un esteticismo cargado de ideología y, por ello, poco científico”⁹. Ese poso ideológico, siempre con España como problema de fondo, cristaliza en una visión crítica e inconformista de la vida española, junto a la exigencia de regeneración moral e intelectual.

En cuanto a los medios o “soportes” de esa intervención, encajan con las características que V. Cacho Viu apunta como rasgos del movimiento intelectual de la España de entresiglos, equiparable a lo que ocurre en la Europa culta del momento: de un lado, “la interrelación creciente del producto literario con la Filosofía y las ciencias sociales”, con la literatura de creación “transformándose (...) en el vehículo de las nuevas ideas modernizadoras”; de otro, el papel decisivo de la prensa, que “constituía en el cambio de siglo, una plataforma privilegiada de expresión para cualquier tendencia, ya fuese intelectual o política, que aspirase a la transformación de España”¹⁰. Tal es el caso de la “generación del 98”, cuya influencia, como afirma M. Fernández Almagro, “fue decisiva en la España que leía y se daba cuenta de que la renovación de los gustos literarios no era fenómeno extraño, ni mucho menos, a la necesidad de hacer una España nueva mejor que la circundante; por lo menos, distinta”¹¹.

Guillermo de Torre destaca este aspecto en su elogio a las revistas de la época: “¿En el principio fue el Verbo? No. En el principio fue la revista. (En todo principio literario que se estime, en todo hito decisivo de una época inaugural, en aquel momento que marque el nacimiento de una verdadera generación literaria)”. Como revistas “más representativas” cita: *Germinal* (1897), *Vida Nueva* (1898), *Vida Literaria* (1899), *Revista Nueva* (1899), *Juventud* (1901), *Arte Joven* (1901), *Electra* (1901), *Helios* (1903), *Alma Española* (1903) y *La República de las Letras* (1905). “Hasta aquí –añade– las

⁸ *Clásicos y modernos*, Buenos Aires, 1959, p. 191.

⁹ *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 5-II, Espasa-Calpe, 1989, p. 169.

¹⁰ *Repensar el noventa y ocho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, p. 14.

¹¹ *Historia política de la España contemporánea*, vol. III, Alianza, Madrid, 1968, p. 205.

fundamentales, las revistas que pudiéramos llamar puramente noventayochistas”¹².

Galdós había colaborado con un artículo (“Fumándose las colonias”) en el primer número de *Vida Nueva* (12.6.1898); una “Carta de Galdós”, a toda página, abre el número inaugural de *Electra* (16.3.1901); suyo es también el artículo de presentación (“Soñemos, alma, soñemos”) del primer número de *Alma Española* (1903; por último, colabora en *La República de las Letras* (1905). Todo lo cual es síntoma inequívoco de cierto predicamento del novelista canario sobre los autores jóvenes de la época. En los críticos y comentaristas posteriores ha pesado más, sin embargo, la idea de “desapego” —cuando no rechazo— de los miembros de esa generación; lo recuerda Laín Entralgo, cuando alude al “modesto ensueño” galdosiano, por contraste con los del 98:

¿En qué consiste el sueño de Galdós? Su ensueño, su modesto ensueño —Valle-Inclán llamará a Galdós, en un esperpento, *el Garbancero*; Baroja le juzga diciendo que “no había en él la más ligera posibilidad de heroísmo”—, no es utopía de soñador, sino providencia doméstica. Galdós se limitará a prescribir con cierto calor oratorio los quehaceres que antes habían aconsejado los arbitristas de la generación¹³.

El párrafo anterior es sintomático de ciertos tópicos, felizmente superados, que no ven en la obra galdosiana sino “vulgaridad” y una “enorme medianía”¹⁴. J. F. Montesinos recuerda el “despego que algunos mozos de mi generación solían manifestar hablando de él [Galdós], despego heredado del rencoroso grupo noventayochista, siempre mal dispuesto a aceptar nada del próximo pasado que pudiera hacerle sombra”¹⁵. Claro que se mencionan algunos casos aislados, como el de Azorín, pero son excepciones.

¹² *Del 98 al barroco*, Gredos, Madrid, 1969, pp. 12-22. Paul Aubert alude a estas mismas revistas, junto a algunos diarios, como “órganos de la intelectualidad”, (*op. cit.*, p. 51).

¹³ *La generación del noventa y ocho*, Espasa-Calpe, Madrid, 1947, p. 183. La propuesta galdosiana —“necesitamos instrucción para nuestros entendimientos y agua para nuestros campos”— no difiere de lo que Ramón y Cajal piensa sobre dónde está el porvenir y engrandecimiento de España: “Cultivar intensamente los yermos de nuestra tierra y de nuestro espíritu” (Cfr. G. de Torre, *op. cit.*, p. 53)

¹⁴ El primer número de la *Revista de Occidente* publica uno de esos trabajos: “Galdós en literatura fue ... [una] enorme medianía, como dijo *Clarín* de Cánovas del Castillo... Pertenecía a aquel grupo que con frase un poco plebeya podríamos calificar de novelistas “a ojo” y poetas “a oído”...La menudencia cotidiana no le deja desplazarse a la universalidad del sentimiento o de las ideas” (A. Espina, “Libros de otros tiempos”, pp. 114-115).

¹⁵ Nota preliminar a *Galdós*, Castalia, Madrid, 1968, p. IX.

He aquí que, frente a ese típico –y tópico– juicio global general, resulta que varias revistas noventayochistas incluyen colaboraciones significativas de Galdós, y que el estreno de *Electra*, en enero de 1901, se convierte en punto de referencia del “espíritu del 98”, hasta el punto de animar al grupo de “los tres” a impulsar una revista con ese título (marzo de 1901). El hecho de cumplirse en este año el centenario de aquel estreno brinda, pues, la ocasión de repasar algunos datos de dicha revista y analizar los pormenores de ese peculiar –y circunstancial– “encuentro” entre el 98 y Galdós.

He de anticipar, sin embargo, que los trabajos publicados en los cinco primeros números de *Electra* –únicos que he podido localizar hasta ahora– satisfacen sólo en parte esas expectativas: la “Carta de Galdós”, que abre el 1º número de la revista (16 de marzo de 1901), deja entrever más bien poco, y no aparecen otros escritos suyos; fuera de algunas referencias ocasionales, hay que llegar hasta el núm. 5 (13 de abril de 1901) para encontrar un trabajo dedicado en exclusiva a Galdós: “Galdós dramaturgo”, de Francisco Grandmontagne, escrito en Buenos Aires poco después del estreno de *Electra*, en el que elogia la obra y el conjunto de producción dramática del escritor canario. La mayoría de las alusiones, casi todas indirectas, mencionan las algaradas y disturbios relacionados con el estreno, al que, como sabemos, acudió el grupo. Y hacia ahí encaminé mi trabajo, para ver si las múltiples referencias aparecidas en la prensa diaria arrojaban alguna luz sobre las claves de esa “sintonía” ocasional del 98 en torno a la figura y la obra de Galdós, y obtener así una idea más ajustada acerca de las razones de fondo de la misma.

Entre los autores que abordan este tema, es tal vez Amando de Miguel quien con mayor contundencia subraya la repercusión que tuvo en el grupo el estreno del drama galdosiano, que estima de mayor “calado” incluso que los propios sucesos del 98:

Un estímulo cultural más significativo que el Desastre del 98 es el estreno de *Electra*, la obra anticlerical de Galdós, en 1901. Es ahí donde confluyen, de forma notoria, la preocupaciones ideológicas de los hombres que luego hemos dado en llamar del 98. En 1901 coinciden Baroja, Maeztu y Azorín en sendas críticas elogiosas de la obra galdosiana. La consideran como el despertar de una “nueva religión” –dice Azorín–, la de la ciencia y la industria, una especie de estadio positivo que viene a superar al teológico o tradicional (...) Ese intervalo es el verdadero estímulo de lo que daría en llamarse la generación del 98...¹⁶.

¹⁶ “Las generaciones intelectuales y el espíritu del 98”, en *Paisaje y Figura del 98*, Fundación Central Hispano, Madrid, 1997, p. 56.

3. EL ESTRENO Y SUS CIRCUNSTANCIAS

Ya es hora de que nos centremos en el estreno de *Electra*, que tuvo lugar en el Teatro Español de Madrid, el 30 de enero de 1901, y que constituye, por méritos propios, un auténtico hito en los anales del teatro español.

El argumento es de sobra conocido: *Electra*, joven huérfana de padre desconocido, vive con sus tíos, los devotos García Yuste, que están preocupados por el carácter peculiar de la joven. La obra es un enfrentamiento por la “posesión” de *Electra* entre Pantoja (personaje oscuro, de visible “poder espiritual” sobre los tíos de *Electra*, que quiere “dirigir” a la joven a la vida de convento, para “salvarla”) y Máximo, sobrino de los G^a Yuste, ingeniero y científico, enamorado de ella. Como en otras obras (*La familia...*, *Doña Perfecta*, *Realidad...*), Galdós contrapone los pensamientos del liberal, científico y tolerante Máximo, frente a los del fanático, místico e intolerante Pantoja. Como la heroína de Sófocles, *Electra* se niega a someterse. Al final, vence Máximo (triunfo de la razón/ciencia), que no ejemplifica ninguna figura triunfadora o dominante, y que incluso, como recuerda Baroja, recurre al “juicio de Dios”: “...en Dios confía quien adora la verdad. Por la verdad combatimos. ¿Cómo hemos de suponer que Dios nos abandone?” (acto V, escena III). En la escena final, las palabras de Máximo simbolizan el triunfo de *Electra* (=España): “No huye, no...Resucita...”.

Pese a ciertos pasajes de cólera –justificable– de Máximo en algunas escenas, el conjunto destaca por la “estatura moral” de los personajes, algo que Montesinos echaba de menos en otros casos, como el Pepe Rey de *Doña Perfecta*: “Efectivamente, le falta a Pepe Rey ese halo de humanidad y humildad que tendrán otros personajes de Galdós, aun siendo tan “científicos y positivistas” como Rey. Véase, por ejemplo, *Electra*, y en ella Máximo, tan preocupado por sus inventos eléctricos, pero que no tiene inconveniente en cerrar la escena V del acto III con estas palabras: “...Allí está la imaginación, allí el ideal, allí la divina muñeca, entre pucheros... (*Vuelve al proscenio*) ¡Oh!, *Electra*, tú, juguetona y risueña, ¡cuán llena de vida y de esperanzas, y la ciencia que yerta, qué solitaria, qué vacía!”¹⁷

En cierto modo, la trama argumental de la obra resume la gran lección ética que subyace en la epopeya galdosiana, y que no siempre se ha sabido

¹⁷ Cfr. García Lorenzo, L. E., “Sobre la técnica dramática de Galdós”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 250-252, 1970, p. 451.

ver: frente a posturas fanáticas, la apuesta por un liberalismo firme y decidido; contra la intolerancia, la “perspectiva irónica”, que es su mejor diluyente¹⁸.

El día 29 de enero de 1901 hubo una *première* o “ensayo general”, con invitados especiales (prensa, políticos, banca, literatos...), que tuvo cierto eco en la prensa y que contribuyó a “calentar” el ambiente. Se llega así a los acontecimientos que siguieron al estreno del día 30, en el que la obra se tomó como pretexto y bandera para prorrumpir en exaltadas y multitudinarias quejas contra la política del momento, con importantes repercusiones:

- Manifestación en la noche del estreno (Galdós salió a saludar hasta 30 veces) que acompañó al autor hasta su domicilio en la calle Hortaleza.
- Cayó un gobierno (el conservador de Azcárraga), sustituido por el llamado “ministerio Electra” (el liberal de Sagasta).
- Amplísima repercusión en la prensa diaria del triunfo de Galdós, tanto en términos laudatorios como peyorativos.
- Prohibición de los arzobispos a la representación de la obra en sus diócesis: Sevilla, Oviedo... (Galdós lo comentará en términos jocosos).
- Continuas representaciones en Madrid y provincias –que terminaban invariablemente en manifestaciones y contramanifestaciones–, en Hispanoamérica, en París (afectado todavía por el “affaire Dreyfus”: 200 representaciones), en Roma... ; ediciones populares (de las que Galdós ganó más bien poco) e inmediatas traducciones al inglés, alemán, portugués, francés, holandés...
- “Síndrome Electra”: cigarrillos, sombreros, caramelos...con ese nombre. (El dueño de Lhardy llegó a pedir permiso a Galdós para bautizar así un plato del menú).

Estos y otros sucesos no fueron ajenos a las circunstancias históricas: Proyecto de matrimonio de la princesa de Asturias, discusión de la Ley de Asociaciones, supresión de las garantías constitucionales, el “caso de la señora Ubao” –aireado a diario por aquellas fechas–, etc.

¹⁸ Así se dirige Tito Liviano, protagonista de *Cánovas* (1912), al jesuita padre Garrido: “En la persona de usted, padre Garrido, reverenciamos a la milicia cristiana, a quien el Altísimo otorga el mandato de gobernar a los pueblos y conducirlos a la eterna gloria. Ya nuestra España es de ustedes. Aquí no reina Alfonso XII, sino el bendito San Ignacio, que a mi parecer está en el cielo, sentadito a la izquierda de Dios Padre...” (*O.C.*, E.N., IV, p. 874).

Así, el estreno se interpretó en la prensa diaria como el episodio más destacado de la batalla entre clericales y anticlericales de finales de 1900¹⁹. Simplificaciones:

Unos: Alegato anticlerical, partidista...

Otros: defensa de valores del liberalismo y el progreso de la ciencia, frente a intolerancia y fanatismo, fines de la reacción y el oscurantismo.

En suma, según la frase periodística: la España liberal “se puso en pié”, mientras la reaccionaria contraatacaba –conforme a su sistema de siempre– más astutamente. Un episodio más de la lucha entre “las dos Españas”, que pocas veces han encontrado puntos de convergencia. En el fondo, aquel recrudescimiento de viejos pleitos ideológicos no casaba bien con el templado liberalismo conciliador del autor, que se mantuvo reticente ante los excesos en las representaciones (p.e., postizos demagógicos: “Himno de Riego”, “La Marsellesa”...). Su actitud recuerda la de Salvador Monsalud (Episodios, 2ª serie), alter *ego* del autor, que se manifiesta enemigo de todo extremismo, aun en contra de sus propios correligionarios, siendo igualmente riguroso en su censura a constitucionales que a serviles, a la crueldad reaccionaria que a la irresponsabilidad liberal²⁰.

Galdós se declara sorprendido por la reacción multitudinaria que siguió al estreno del drama, que atribuye más a las circunstancias que a la obra en sí. Lo comenta en una carta a Pereda (1-3-1901):

Nunca sospeché que esta obra levantara tan gran polvareda, y el día anterior al ensayo general creía firmemente, me lo puede creer, que el drama produciría poco o ningún efecto. En fin, me equivoqué en aquella apreciación, y todavía no *he vuelto de mi apoteosis*. Quédese para cuando nos veamos (y ojalá fuera pronto) el disfrutar un poco amigablemente sobre el *quid* de esta endiablada cuestión que a todos nos trae medio locos...²¹.

Pereda se expresa en términos parecidos: “Creo más bien que el exagerado alcance social que ha tenido en la opinión *caliente*, se lo han dado las cir-

¹⁹ Cfr. Berenguer, A., *Los estrenos teatrales de Galdós en la crítica de su tiempo*, Comunidad de Madrid, 1988.

²⁰ En plena campaña pro y anti *Electra*, Galdós dirige una carta abierta al director de *El Cantábrico* para agradecer el homenaje que la ciudad de Santander le tributó en junio de 1901, en la que se muestra equilibrado y ecuaníme, y pide que no se utilice su nombre en campañas demagógicas.

²¹ Bravo Villasante, C., “Veintiocho carta de Galdós a Pereda”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 250-252 (oct. 1970-enero 1971), p. 51.

cunstancias, algo que anda de un tiempo acá en el ambiente de nuestra política militante” (carta a Galdós de 5-2-1901). En otra carta posterior (15-3-1901) se reafirma en lo mismo: “Harto más venenillo hay en *Doña Perfecta*, por ejemplo, y ni como libro ni como drama han causado este disloque patriotero”.²²

Con todo, algo debía intuir nuestro novelista. Al menos, por lo que se desprende de una carta dirigida al Dr. Tolosa Latour, el 30-8-1900:

Estoy escribiendo, sí, una obra dramática que se titula *Electra*. Y que no es floja tarea. Tiene 5 actos, y mucha miga, más miga quizás de lo que conviene. Está toda planeada en diálogo. Escritos casi definitivamente, 3 actos. Faltan 2. (Dos). La prometí a Balart, a él se la entregaré allá en noviembre. El sabrá cómo y cuándo y quién la estrenará²³.

El prólogo de *Alma y vida* (1902) contiene asimismo aclaraciones interesantes:

Perdónenme que también ahora (...), eche por delante un poco de sermón, no porque el caso de hogaño tenga semejanza con aquel otro en que me permití subir al púlpito (...) Debo añadir que nunca pensé ganar en este drama el aplauso popular, y que más bien he tratado de esquivarlo, indispensable previsión después de *Electra* (...) Hace un año o dos, se ponía el veto a cualquier obra en que se vislumbraran ideas contrarias al delicioso convencionalismo en que vivimos; no hay para qué recordar las airadas campañas contra *Juan José* o contra *Electra*, obras cuyos títulos han merecido el honor de resonar en todos los púlpitos y de amenizar los *Boletines Eclesiásticos* de todas las diócesis (O.C. Teatro, pp. 521-528).

* * *

Junto a las repercusiones señaladas, el estreno de *Electra* supone el momento de mayor concentración y fervor de los hombres del 98 en torno a Galdós, atraídos tal vez por el “liberalismo ineludible” del novelista, su fobia contra el fanatismo y la intolerancia, que entonces tenía un nombre muy preciso: “clericalismo”. Su batalla contra esa intolerancia en las ideas alcanza sin duda momentos de clímax en dramas como *Electra*.

²² “Cartas a Galdós”, *Revista de Occidente*, 1964, pp. 197-198.

²³ En: Schmitdt, *Cartas entre dos amigos del teatro: Manuel Tolosa Latour y B. Pérez Galdós*, Las Palmas, 1969, pp. 142-143.

Es sabido que varios miembros del 98 asistieron en grupo al “ensayo general” del día 29-1-1901, y que algunos de ellos dieron expresivas y estentóreas muestras de apoyo a los parlamentos más radicales de la obra. *El País* del 31-1-1901 dedica al suceso toda la primera página: editorial, artículos de Ramiro de Maeztu, Camilo Bargiela, Pío Baroja —en contraste con opiniones anteriores y posteriores— y *Pío Quinto*, así como un breve comentario de J. Martínez Ruiz

El artículo de Baroja (“Galdós vidente), sin abandonar del todo viejas cautelas, apunta una visión positiva y esperanzada:

... Galdós ha saltado de las cimas de Dickens a las infinitas alturas de Shakespeare; hombre genial, ha auscultado el corazón de la España dolorida, triste, que desea salir de su letargo y no puede, ha señalado el mal, ha iniciado el remedio (...)

... por una extraña paradoja, los alientos de juventud, las vibraciones de nuestro espíritu, van a formar su nido en el alma del novelista que tiene fama de indiferente, de pío, de hombre que clasifica las almas como un botánico clasifica las flores.

Hoy en Galdós, nuestras afirmaciones se han tornado conciencia, mañana quizás adquieran en otro voluntad.

Por su parte, la colaboración de Maeztu (“EL PUBLICO. Desde dentro”), de tono ardiente y arrebatado, describe las vibraciones íntimas de los componentes del grupo:

... “¡Qué epopeya!”, me dice Ricardo Fuente, con las mejillas inflamadas de entusiasmo, ¡él tan frío, tan impasible, tan estoico!... “Cuanto hemos pensado y soñado y anhelado, aquí encuentra su cristalización gloriosa!”, se le escapa a Manuel Bueno (...)

“¡Aquí se ha revelado todo el sentido de la tierra!”, grita Pío Baroja. “¡Y el del siglo que empieza!”, añade Adolfo Luna (...)

... “¿Qué tal?”, pregunto a Martínez Ruíz: “¡Enorme de hermosura!”, minutos antes le había acusado de tener nervios de sebo...¡y me entran anhelos de abrazarle!

...Y Luis Bello remacha el pensamiento: “¡Ya tenemos un hombre en el que creer!”, mientras Valle-Inclán, el enemigo de la emoción en la obra de arte, llora por detrás de sus quevedos (...)

¿Oh, noche histórica la del 29 de enero!...Yo os conjuro a todos, jóvenes de Madrid, de Barcelona, de América, de Europa, para que os agrupéis en derredor del hombre que todo lo tenía y todo lo ha arriesgado por una Idea, que es vuestra Idea, la de los hombres merecedores de la vida. ¿Lo habéis visto?... El hombre de la ciencia, del cálculo y de la exactitud, la inteligencia fría o impasible, tiene un ensueño superior: *Electra* —y ese hombre es Galdós— y *Electra* somos nosotros, los hombres y la tierra.

En la misma sección que Maeztu, Camilo Bargiela lamenta no haber asistido a la *première* (de ahí el título: “Desde fuera”), con un final de tono “ejecutivo”:

...Galdós, el ilustre maestro, cree que ya no basta cantar la libertad, sino que es necesario matar la reacción, y nos dice como el vate lusitano, Guerra Junqueiro: no basta hacer la apoteosis de Cristo, es necesario abofetear a Judas; no basta cantar la estrella, es preciso aplastar el gusano.
Oigamos la voz del maestro.

El cuarto artículo de portada (“Los neos”), igualmente elogioso, está firmado por *Pío Quinto* y contiene una encendida diatriba contra la “próxima invasión frailuna”:

... ¡Quién lucha con ese gigante? Ya no es *Juan José*, que aun arrastraba a la clase media (...) es mucho, muchísimo más, algo que arrastrará a las masas, que quedará, que recorrerá toda España pese a los obispos, un *verbo* del gran ideal humano contra la opresora teocracia (...).
... ¿Y con qué y con quién responderá el jesuitismo? ¿Dónde tiene otro Galdós? ¿Dónde un poderoso ingenio que desvíe la corriente de *Electra*, si circula por las masas *electrizándolas*?
¡Qué alegría sentimos ya solos al decirnos: El arte verdad no es clerical, el genio no es jesuita.

El artículo editorial (“Por la libertad”) —escrito probablemente por Maeztu—, destaca el papel de los intelectuales en “este nuestro mortal desmayo de 1898”:

(...) cuando todos han fracasado, surgen a la lucha los cerebros pensadores, las plumas nerviosas, los caracteres nuevos, las almas vibrantes y al frente de ellas un hombre antiguo por su historia, pero del porvenir por sus entusiasmos inagotables y su fe creciente en el progreso indefinido.
EL PAIS ofrece, regocijado por tan hermoso espectáculo, sus columnas a esa juventud que anoche aclamaba en Galdós la protesta viril del nuevo silo contra el pasado odioso de reyes y de frailes.
¡Ojalá este esfuerzo baste para despertar a la opinión!
Electra habrá sido el somatén que llama a la lucha por el ideal de la joven España.

Finalmente, la primera página incluye un comentario significativo de J. Martínez Ruiz, en la Sección “Instantáneas. Impresiones recogidas durante la representación”:

Yo contemplo en esta divina *Electra* el símbolo de la España rediviva y moderna. Ved cómo poco a poco la vieja patria retorna de su ensueño místico y va

abriéndose a las grandes iniciativas del trabajo y la ciencia, y ved cómo poco a poco va del convento a la fábrica y del altar al yunque. Saludemos la nueva religión, Galdós es su profeta; el estruendo de los talleres, sus himnos; las llamaradas de las forjas, sus luminarias.

Además del decidido apoyo de *El País (Diario Republicano)*²⁴, otros muchos diarios se hacen eco también del éxito de *Electra: El Correo, El Liberal, El Imparcial...*; muchos de ellos, con caracteres de acontecimiento y secciones específicas (“Electra”, “En honor de Galdós”, “La obra de Galdós”, etc.), que en algunos casos se mantienen durante meses. Entre los medios claramente opuestos destaca *El Siglo Futuro*²⁵: el número de 31-1-1901 se abre con la sección diaria “El liberalismo es pecado” (tesis expuesta en una famosa obra del publicista católico Félix Sardá y Salvany); en un lateral, bajo un epígrafe expresivo (“El crimen del día”), se hace eco del estreno de *Electra*.

[Cita información de *El Liberal*]: el exministro Canalejas “agitaba su sombrero y dirigía a Galdós frases de elogio; el ilustre académico D. Marcelino Menéndez y Pelayo manifestaba con sus aplausos lo mucho que le gustaba la obra”.

¡D. Marcelino Menéndez y Pelayo!

¡El autor de la *Historia de los heterodoxos españoles*!

¡Pobre hombre!

Todos los autores aludidos colaborarán después en la revista “Electra”, de la que nos ocupamos a continuación.

4. LA REVISTA ELECTRA

En marzo de 1901 aparece el primer número de la nueva revista, impulsada por “los tres” (Maeztu, Azorín, Baroja), como “eco afirmativo del estreno reciente, clamoroso, del drama homónimo de Galdós”²⁶. Una “Carta de Galdós” a los editores de la revista, en la primera página del primer número, despeja cualquier duda sobre esa vinculación. Sin hacer referencia algu-

²⁴ La encendida defensa del “mensaje” de *Electra* no es ajena al notable incremento de tirada del periódico, que pasó de los 54.930 ejemplares del día 30 de enero de 1901, a los 86.450 del 24 de febrero.

²⁵ Fundado en 1875 por D. Cándido Nocedal. Su lema: “Devolver a España el bien incomparable que la Revolución le ha quitado: la soberanía social de Jesucristo”.

²⁶ Guillermo de Torre, *Op. cit.*, p. 46.

na a las circunstancias del estreno, el novelista se limita a recomendarles “que trabajen sin descanso; que no den entrada en sus espíritus al desaliento; que sean perseverantes, testarudos y hasta machacones (...), bien persuadidos de que no hay dificultades ni distancias que resistan a estas dos poderosas fuerzas: paciencia y voluntad”.

Pese a su corta vida (siete números semanales: del 16 de marzo al 27 de abril de 1901), en la revista colaboran destacadas firmas del panorama intelectual del momento, incluidos los “hombres del 98”: Maeztu, Baroja, J. Martínez Ruiz, Valle Inclán, Silverio Lanza, Antonio Machado, Francisco Grandmontagne, Rubén Darío, Jacinto Benavente, Roberto Castrovido, Juan Ramón Jiménez, Antonio Palomero, Manuel Machado, Luis Bello, C. Bernaldo de Quirós, Eduardo Benot, Gabriel Alomar...

Cada ejemplar constaba de 32 páginas, con numeración continuada en todos los números. En la contraportada del núm. 2 se informa de las distintas secciones:

Para la admisión y revisión de los originales que se nos remitan, han quedado constituidas, por ahora, las siguientes secciones:

Cuentos, Novelas y Teatro, a cargo de D. Ramón del Valle-Inclán

Crítica, Religión, Sociología, Política y Actualidades, a cargo de D. Ramiro de Maeztu.

Versos, a cargo de D. Francisco Villaespesa.

Secretario de la Redacción, D. Manuel Machado.²⁷

Muchos de los colaboradores, entre los que figuran periodistas, profesores, diplomáticos, escritores..., participarán poco después en el proyecto de la *Escuela Nueva* (1911), de Núñez Arenas (C. Bernaldo de Quirós, Luis Bello...) y de la *Liga de Educación Política* (1914), de Ortega (B. de Quirós, Luis Bello, Maeztu, A. Machado...). Por lo demás, y aunque en aspectos puntuales no sigan las pautas y modos de acción típicos del “intelectual” español (p.e., en la atención explícita a la “cuestión obrera”, a la industria y al campo, etc.), en conjunto, no difieren mucho del modelo²⁸:

- Difusión del sentimiento cívico-patriótico (fortalecer el “cuerpo nacional”), mezclado con el ideal de “modernización”, que tanto necesitaba el estado liberal.

²⁷ En el núm. 4 (6-4-1901) se comunica un cambio en la Sección de *Crítica, Religión, Sociología, Política y Actualidades*, de la que se hace cargo D. Pío Baroja.

²⁸ Cfr. J. Álvarez Junco, “Los intelectuales: anticlericalismo y republicanism”, en *Los orígenes culturales de la II República*, op. cit., pp. 101-126.

- Defensa de una “cultura nacional” apoyada en la educación.
- Carencia de apoyos, financieros o de otro tipo (partidos, propaganda...), por lo que recurren a la agitación en los medios populares: prensa, clubs, ateneos...
- Concepción del cambio político como una transformación total y radical, un avance hacia la “regeneración moral colectiva”: “Es dentro de ese marco ético donde la intelectualidad modernizadora desarrolla el proyecto de redención nacional”²⁹.

En algunos trabajos (p.e., en Maeztu) hay referencias explícitas al intelecto como fuerza “espiritual”, que otorga legitimidad a los intelectuales y se la quita al clero. El conjunto muestra un evidente tono anticlerical, con varios ejemplos en el primer número: R. Castrovido³⁰ (“La política”), que hace una crítica ideológica al “oscurantismo”, como obstáculo para el “progreso”; Pío Quinto (“El jesuita y Jesús”), que desarrolla el tema de la “traición” del clero al Evangelio (socavando al tiempo uno de sus títulos de legitimidad), etc. En el núm. 4, J. Martínez Ruiz (“Los jesuitas. Párrafos de un libro”) volverá a hablar de ellos como grupo de poder que actúa entre bastidores, de manera oculta (con “astucia”, “artimaña”, “estudiada dulzura”, “amorosidad artificiosa”...)

El artículo de Pío Baroja” en este número (“Política experimental”), es claro exponente de su escaso aprecio por la democracia parlamentaria. Los principios del sistema liberal (muy arraigados en la intelectualidad española de fines del s. XIX y principios del XX) no le sirven y propugna un “Estado eficaz”:

(...) Experimentalmente, y visto que el sufragio universal no resuelve nada, debía ser suprimido y hacer de manera que los nuevos, siempre los más inteligentes, resolvieran, no conforme el criterio de la mayoría, sino conforme a las condiciones y las necesidades de la región, de la ciudad o de la aldea (...) Si el país necesita entenebrecer su vida, obscurezcámosla. Si necesita un buen tirano, busquémosle... (...) Para el individuo, mejorarse, educarse, perfeccionarse y como consecuencia gozar todo lo más posible, ese debe ser su fin; para el Estado, mejorar, educar, perfeccionar la sociedad. Y eso sólo se podría alcanzar con una política experimental, que en España se reduciría a un mínimo de ley y a un máximo de autoridad.

²⁹ *Ibidem*, p. 121.

³⁰ Segundo director de *El País*, después de Ricardo Fuente. Se incorporó a petición de Galdós a la candidatura de 1906. Miembro del “Directorio Republicano” elegido en el Ateneo de Madrid, el 12-11-1918, con Hermenegildo Giner de los Ríos, Lerroux, Marraco y Marcelino Domingo.

Ramiro de Maeztu (“Los libros y los hombres. Mi programa”), entre continuas referencias a la “nueva España”, propone como ideal de crítica el “consejo de Nietzsche: *ver la verdad por la óptica del artista, pero el arte por la óptica de la vida*”.

...Todo es cuestión de concertar nuestras fuerzas en sintética vida de arte y de trabajo, de creación total y de mutuo respeto y contemplación recíproca (...) Formulado mi ideal de crítica sintética, no hace falta sino el crítico que lo realice.

El periodista y escritor Antonio Palomero firma un curioso artículo sobre “El dandysmo intelectual”, que considera propio de “esta época de decadencia filosófica y literaria”:

...Perseguir la última idea, *llevarla* con elegancia hasta que empieza a vulgarizarse, y tirarla después como se tira la colilla del que fue cigarro, es al distinción suprema de que se han servido los dandys intelectuales para ganarse la admiración de los burgueses y el aplauso de los neófitos.

Este primer número incluye asimismo trabajos de Cristóbal de Castro (“Jóvenes y viejos. Los candidatos de la Academia”), C. Bernaldo de Quirós (“Antropología. El criminal según Nietzsche”), Jacinto Benavente (“Sin querer”. Boceto de comedia), Luis Bello (“La capital de la Mancha”), Adolfo Luna (“La semana”), así como versos de Manuel Machado y Francisco Villaespesa.

No disponemos de espacio para reseñar los trabajos de los restantes números, pero haremos alguna excepción: en primer lugar, dos artículos de “crítica pedagógica” de Alberto Greslou, publicados en los números 3 y 4, bajo el epígrafe “Los que explican”: “El catedrático Nebrija”, donde arremete contra la rutina docente (“...*el Catedrático Nebrija no se mueve. Con que sus alumnos tengan memoria y voluntad, basta. El se encargará de que pierdan el entendimiento*”), y “El catedrático prestidigitador”, una jugosa sátira llena de ironía contra la inconsistencia de cierto proceder “histórico”:

...La delicada misión del sabio juglar consiste en saber coger un hecho cualquiera y darle tres o cuatro vueltas por su apollado meollo hasta que no pueda reconocerse de ninguna manera. Por eso explica Historia. En el País de las Navas de Tolosa (200.000 moros difuntos, 3.000 camellos de botín; y todo por la gracia de Dios) son necesarias sus habilidades...¿Hace falta pintar al Cid muy valiente? Pues que haga correr a los moros siempre y...hasta después de muerto.

En segundo lugar, el artículo “Galdós dramaturgo (núm. 5), del burgalés Francisco Grandmontagne, con referencias al impacto de *Electra* en la situación del país:

...Obedece sin duda el tempestuoso éxito que su *Electra* ha tenido, más que al progreso del dramaturgo, pues de genio arriba no es dado subir, al del espíritu público de su país, cuyas alas, al fin, parece que reclaman de veras autonomía para su vuelo (...)

Galdós ha hecho más en su patria por la libertad, que todas las constituciones liberales; más que dos cruentas guerras civiles y mil quinientas asonadas y motines de cuartel (...)

Electra ha conmovido a muchos espíritus, según nos comunica el cable. Nunca más a tiempo la obra del gran español. A las palmas de los primeros oyentes uní las mías en la madrugada de ayer, gritando con los limpios de corazón: ¡Viva el cristianismo del Evangelio! ¡Viva la libertad! ¡Viva Galdós!” [Fechado en Buenos Aires, 2-2-1901]

Finalmente, traemos a estas páginas un fragmento del artículo de R. Sánchez Díaz (“Las industrias españolas”), que abre el núm. 5 de la revista (13-4-1901), expresivo del afán de reforma que subyace en sus páginas:

ELECTRA, que es un periódico batallador, reformador, de juventud de espíritu y de vigor material, debe esforzarse en romper a puñetazos la rutina que acogota al país. No debe dedicarse sólo a hacer literatura sincera, despreocupada y culta (...) ELECTRA debe hacer su revolución en el trabajo. Nuestro periódico debe hacer esfuerzos colosales por dedicar secciones bien dirigidas encaminadas a hablar de industrias, de agricultura, de minas...(...) Ahí vendrá bien la literatura: una literatura nueva. La poesía nueva de las fábricas, las estrofas grandes y estridentes” (...)

[Final] Creo, pues, con toda la firmeza de mi alma, que la España nueva, la España que echará a puntapiés esta política de ladrones y malas formas, es necesario traerla con los puños, trabajando todos, echando el sudor sobre el surco y el humo valiente contra el cielo

Dos semanas después de que vieran la luz estas palabras, que resumen todo un programa optimista y bienintencionado de reformas que harían posible esa “España nueva”, salía a la calle el último número de la publicación (27-4-1901).

GALDÓS Y CLARÍN: EL RECUERDO DE UN MUTUO RECONOCIMIENTO*

José Luis MORA GARCÍA
Universidad Autónoma de MADRID

PREÁMBULO

Hasta Unamuno, zascandil a veces, monógamo siempre en asuntos de afectos, sintió celos de una amistad que fue sólida a lo largo de muchos años. Cuando en mayo de 1900 le escribía el catedrático vascosalmantino al catedrático zamoranovetustense, en carta que más bien parecía tratado de amistad, celos y conocimiento, recriminándole que en sus miradas al espejo siempre viera algún escritor con más méritos que él, v.g. Galdós, “pues siendo amigo de Galdós, y éste uno de los que más le animan y más aprecian (iba a decir admiran) su labor, no quiere declarar lo que de rapsoda y superficial y folletinesco le encuentra”; o el propio D. Marcelino, de quien supuestamente “no se atreve a decir lo que de él cree”; o de Giner sobre quien desliza suave sospecha siendo así que se trataba de alguien a quien Clarín ya había asignado su paternidad intelectual y espiritualidad... —“Giner de los Ríos es padre de algo de lo que más vale dentro de mi alma, había escrito Clarín recordando la figura de Alfredo Adolfo Camus”—, se estaba refiriendo a hombres, unos algo mayores que él u otros simplemente más mayores, pero que juntos adquirirían, hacia el cambio de siglo, una conciencia de grupo (diferencias ideológicas aparte) frente a la que Unamuno tuvo sentimientos encontrados, entre la admiración y el rechazo¹. Algunos años antes de escri-

(*) Este texto fue concebido inicialmente como intervención en una mesa redonda en la que se deseaba recordar la figura de Leopoldo Alas con motivo de cumplirse el centenario de su muerte al tiempo que su relación con Benito Pérez Galdós de cuyo estreno de *Electra* también acababan de cumplirse cien años.

¹ Las referencias de Unamuno se encuentran en la muy extensa carta que dirigió a *Clarín* con

bir las anteriores palabras sobre Galdós había espetado a sus amigos alemanes que ellos no tenían un Galdós, o había reconocido la influencia de Menéndez Pelayo o el magisterio de Costa en algunos de sus trabajos o, explícitamente, le había reclamado a Leopoldo Alas su reconocimiento público.

* * *

El “Hay que juntarlos” de Menéndez Pelayo que Unamuno traducía por el “¡Qué verdad es que aquí todo lo sabemos entre todos!” lo había interpretado Galdós en el prólogo que puso a la segunda edición de *La Regenta* de la siguiente manera: “Se ha ejercido tanto la crítica negativa en todos los órdenes, que por ella quizá hemos llegado a la insana costumbre de creernos un pueblo de estériles, absolutamente ineptos para todo. Tanta crítica pesimista, tan porfiado regateo, y en muchos casos negación de las cualidades de nuestros contemporáneos, nos han traído a un estado de temblor y ansiedad continuos; nadie se atreve a dar un paso, por miedo de caerse.” (...) “Para convencernos de que son ilusorios, no sería malo suspender la crítica negativa, dedicándonos todos, aunque ello parezca extraño, a infundir ánimos al enfermo, diciéndole: “Tu debilidad no es más que pereza, y tu anemia proviene del sedentarismo. Levántate y anda, tu naturaleza es fuerte: el miedo la engaña, sugiriéndole la desconfianza en sí misma, la idea errónea de que para nada sirves ya, y de que vives muriendo”². Un par de años después, en “Soñemos, alma, soñemos”, publicado en el primer número de *Alma Española*, venía a decir lo mismo al reconocer que los últimos cincuenta años del siglo anterior “marcan un progreso de incalculable significación: progreso puramente espiritual, escondido en la vaguedad de las costumbres”. Y algo similar quería decir Valera cuando le escribía a Laverde diciéndole: “si yo tuviera doscientos amigos como usted ya entre todos podríamos hacer algo”³. O Joaquín Costa en carta a Galdós de junio de 1901: “Sobre la misma base deberían haberse agrupado o agruparse las clases intelectuales, de que son cabeza usted, Cajal, etc., y cuatro

fecha 9 de mayo de 1900 y que está recogida en *Epistolario a Clarín*. Prólogo y notas de Adolfo Alas, Madrid, Ediciones Escorial, 1941, pp. 84-100. La frase de Clarín se encuentra en “Camus”, *Obras selectas de Leopoldo Alas “Clarín”*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1966 pp. 1124-34.

² Pérez Galdós, B., *Leopoldo Alas (“Clarín”)* recogido por Laureano Bonet, *Benito Pérez Galdós. Ensayos de crítica literaria*, Barcelona, Península, 1990 (2ª ed.), pp. 195-205

³ Valera, J., *151 Cartas inéditas a Gumersindo Laverde*. Transcripción y notas de María Brey, Madrid, R. Díaz Arieago, 1984, p. 22.

o cinco más”⁴. Incluyamos aquí el juicio de Clarín sobre D. Marcelino con motivo de la lectura del discurso como miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas al reconocerle superioridad en la capacidad de estudio para dilucidar una importante cuestión: “Si para negar la filosofía española, en vez de leer y rebuscar, si no parecen de buenas a primeras, a nuestros filósofos, vale ponerse a definir lo que ha de entenderse por ciencia y sacar en consecuencia que la filosofía es de una manera particular que no puede coincidir con lo que hicieron como pensadores los españoles de antaño, entonces no es posible la discusión, y lo mejor será que unos sigan negando a nuestros filósofos, y Menéndez estudiándolos en compañía de algunos extranjeros. Pero si hemos de ser todos humildes, como está mandado, aunque no sea más que por el imperativo categórico, y hemos de ser sinceros, preciso será reconocer que la principal razón que tenían los más para negar el valor de los libros filosóficos españoles era... que no los habían leído”⁵.

He ahí pues toda una sintonía de pensamiento y un recíproco reconocimiento que sirvió para crear una red de relaciones personales e intelectuales complejas en lo ideológico, intensas en el afecto, socarronas y con ese punto de humanidad irónica que tienen los que han leído cuanto se ha escrito de los clásicos para acá, incluido Cervantes pues ya se sabe que el XIX fue el gran siglo cervantino y no sólo en España. Y si cada país ha tenido algún salvador nadie dudará que éste se ha salvado por la ironía que nos permite separar las churras de las merinas aunque sea cortando la realidad en oblicuo.

EL FONDO DE UNA AMISTAD

De entre todas estas relaciones la de Clarín y Galdós fue de las más largas y duraderas como lo prueba el volumen epistolar que mantuvieron, la gran cantidad de estudios que Clarín hizo de la obra galdosiana y el prólogo que el autor canario puso a la segunda edición de *La Regenta* poco antes de morir su autor, coincidiendo con el estreno de *Electra* cuyos centenarios recordamos en este año 2001. Esta obra y su repercusión vendrían a simbolizar en buena medida la razón fundamental de ese mutuo aprecio: **la lucha por la libertad de conciencia** que ambos habrían visto simbolizada en la revolución de 1868 y preterida en la Restauración canovista. La intuición

⁴ Recogida en Madariaga, B., *Galdós en la boguera*, Santander, Ed. Tantin, 1994, p. 95

⁵ Leopoldo Alas, “Otro académico” en *Obras selectas...*, pp. 1154-59

del joven crítico Leopoldo Alas habría estado en que Galdós personificaría mejor que ningún otro de los escritores de estos años la literatura necesaria para conseguir ese fin. “El más atrevido, el más *avanzado*, por utilizar una palabra muy expresiva, de estos novelistas y también el mejor con mucho, de todos ellos es Benito Pérez Galdós” dirá muy pronto Clarín para señalar en fecha postrera de 1895, con motivo de las malas críticas que había recibido el estreno de *Los condenados*, que “Galdós, ¡vive Dios!, no es un loco, sino una de las cabezas más firmes de España”⁶. Con muy pocas variaciones podríamos multiplicar este tipo de alusiones de admiración sin la sospecha que dejaba caer Unamuno.

Por su parte Galdós, con motivo de la publicación de la primera edición de *La Regenta*, le dirá: “Está usted pletórico, no encuentra los límites de su fecundidad” y ya con motivo del prólogo a la segunda edición, antes aludido, escribirá: “salgo con mis alabanzas, gozoso de dárselas a un autor y a una obra que siempre fueron de los más señalados en mis preferencias.”

Creo que esta admiración se asentó sobre **dos núcleos** de interés común: **la necesaria libertad** que los individuos y la propia sociedad necesitan para progresar y desarrollarse y, en este sentido, el problema religioso en España ocupaba un puesto nuclear; y **la función social de la literatura** realista y naturalista para conseguir esa superación del dogmatismo, la intolerancia o el fanatismo.

En la primera de las cuestiones la sintonía fue total y desde temprano. Bastaría recordar ahora los artículos galdosianos de los años sesenta en *La Nación*, su texto programático de 1870: “Observaciones sobre la novela contemporánea en España” o su polémica epistolar con Pereda tras la publicación de *Gloria* acerca de la necesidad de establecer en España la libertad de cultos⁷. Que Galdós se implicó en esta causa, y permanentemente, lo prueban la oposición que siempre tuvo por parte de los neocatólicos y la campaña tras el estreno de *Electra*, obra por cierto escrita en los pagos santanderinos en el verano de 1900 y que mereció una polémica entre *La Atalaya* y *El Cantábrico* cerrada con una carta del propio Galdós a este último periódico de la que podemos entresacar estos dos párrafos: “Nos ha unido y nos unirá cada día el amor a la libertad de pensamiento, nos une también el temor a la obscuridad de que estamos amenazados y que acabaría por sumirnos en tris-

⁶ Leopoldo Alas “Galdós y la crítica teatral” en *Siglo Pasado*. Ed. de José Luis García Martín, Oviedo, Libros del Peixe, 2000, p. 263.

⁷ Estas cartas fueron recogidas por Carmen Bravo Villasante, *Galdós visto por sí mismo*, Madrid, Novelas y Cuentos, 1970, pp. 77-103.

te ceguera si no pudiéramos cerrar el paso a las tinieblas pavorosas en que quieren envolvernos” (...) “...como al fin, lo que hoy parece indestructible se destruirá por si mismo, y perdido su poder, quedarán las conciencias sosegadas, las familias en paz, mandando en ellas quien debe mandar, y toda la nación remediada de su turbación y desequilibrio; liberal y religiosa, trabajadora y espiritual, con fuerza bastante para poner mano en problemas de mayor gravedad que vendrán después”⁸.

Clarín no le fue a la zaga, ya desde “El libre examen y la literatura presente” publicado en *Solos* (1881) con la Restauración avanzada, decía lo siguiente: “Cuando un movimiento nacional como el de 1868 viene a despertar la conciencia de un país, pueden ser efímeros los inmediatos efectos exteriores de la revolución; pero aunque ésta en la esfera política deje el puesto a la reacción en lo que más importa, en el espíritu del pueblo, la obra revolucionaria no se destruye, arraiga más cada vez, y los frutos que la libertad produce en el progreso de las costumbres, en la vida pública, en el arte, en la ciencia, en la actividad económica, asoman y crecen y maduran, acaso al tiempo mismo que en las regiones del poder material, del gobierno, una restauración violenta se afana por borrar lo pasado, deshaciendo leyes, resucitando privilegios, organizando persecuciones”⁹. Esa vinculación del pensamiento con el libre examen si la interpretamos desde la referencia que hará Unamuno, cuando señala que Kant¹⁰ no fue posible en España porque a éste no se le puede entender sin Schleiermacher y, en definitiva, sin la teoría del libre examen, parece bien interesante la postura de Clarín. Sobre la vinculación de krausismo y unitarismo ya ha escrito Gonzalo Capellán con mucho acierto¹¹.

Estamos, pues, ante un grupo de escritores que tenía plena conciencia de la operación que estaba llevando a cabo por cuanto, como dirá el propio Clarín tras la publicación de *La familia de León Roch*, “lo que ha dado en llamarse el problema religioso no sólo tiene importancia imponderable como tal problema religioso, sino que es digno de atención especial por las relaciones que mantiene con todo lo que en la vida nos interesa...”¹² y por ello supieron

⁸ Recogidas por Carmen Bravo Villasante, “Polémica en torno a Galdós en la prensa de Santander (*La Atalaya* contra *El Atlántico* en 1893. *La Atalaya* contra *El Cantábrico* en 1901), pp. 694-711.

⁹ Alas, L., “El libre examen y nuestra literatura presente” en *Solos*, Madrid, Alianza, 1971, p. 65

¹⁰ En la carta citada en la nota 1.

¹¹ Capellán de Miguel, G., “W.E. Channing y el krausismo: vías de recepción del unitarismo norteamericano en España” en *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, enero-diciembre 1999, pp. 297-337.

¹² Alas; l., en *Solos*, o.c., p. 204

distinguir muy bien la crítica contra la imposición de la religión única o contra la ocupación total de las conciencias individuales por parte del catolicismo, de un aprecio incondicional por la función que la religión debe jugar en la vida individual y social. Muchos testimonios de ambos podríamos citar. Valgan estos dos: En su comentario a *Marianela* escribe Clarín: “El espíritu ya inmortal del cristianismo, aquello de su esencia que ya no puede desaparecer, está en *Marianela*” (...) “Todos los días nos predicán los filósofos más o menos cristianos y los estéticos escolásticos la superioridad del espíritu, la inferioridad de la naturaleza formal, aparente; pro nos dejan fríos, y por culpa de sus fórmulas impuestas y de sus exageraciones y exclusivismo casi nos obligan a arrojarnos en brazos del ideal contrario. Y es que ellos ni entienden ni sienten toda la belleza y toda la bondad de la espiritualidad cristiana”¹³. Galdós, por su parte, escribirá para sus lectores argentinos lo siguiente: “Hablo del *sentimiento religioso en España*, esa fuerza poderosa, ese nervio de nuestra historia, esa energía fundamental de nuestra raza en los tiempos felices; y al enunciar tan sólo esta potencia moral parece que las ideas reverdecen y bullen en torno suyo, y que ha de ser muy fácil analizarlo cumplidamente, estudiar sus grandes desarrollos, su decadencia y fin lamentable”¹⁴.

También aquí podríamos multiplicar las citas para dejar clara su posición ante un problema que consideraron nuclear para la cohesión de la sociedad española y donde, en palabras de Clarín a propósito de *La familia de León Roch* y las novelas anteriores, “no atacan el fondo del dogma católico, atacan las costumbres y las ideas sustentadas al abrigo de la Iglesia por el fanatismo secular.”

En este sentido, la novela renovada a partir de los setenta sería la forma de conocimiento adecuada para transmitir a la sociedad española el espíritu nuevo. Estamos hablando de lo que Clarín llamaba la literatura filosófica o tendenciosa y que tiene un afán de totalidad, de ahí la técnica que permite a temas y personajes superar el ámbito de una sola obra para extenderse a otras y producir esa sensación de construcción espaciotemporal que nada tiene que ver con lo fragmentario. Por otro lado, la técnica realista, heredera en parte del Siglo de Oro que se nutre en el XIX de la influencia de las ciencias positivas, es decir, del nulo aprecio por el escapismo y la especulación y gran estima por el dato y la explicación causal no renuncia, más bien lo contrario,

¹³ Ib. P. 268

¹⁴ Pérez Galdós; B., *Las cartas desconocidas de Galdós en “La Prensa” de Buenos Aires*. Ed. De W. Shoemaker. Madrid, Ed. De Cultura Hispánica, 1973, pp. 145-53.

a la reflexión moral en el sentido spenceriano que atribuía a las ciencias esa doble finalidad relacionada con el saber y el sentido moral. De este proyecto nacen todas las novelas de Galdós que Clarín tanto valoró en sus tempranas reflexiones críticas y que constituyen breves ensayos sobre la literatura y, más aún, sobre la situación del pensamiento y la sociedad misma. No en vano se detuvo en *Marianela*, novela que podemos considerar el canon estético galdosiano y que no le pasara desapercibida ninguna, y lo mismo hiciera Galdós quien fue siguiendo con sumo interés la creación de *La Regenta*, novela hija de la misma intención que Lissorgues calificó como la del Naturalismo, medio de conquista literaria de la realidad.

El largo comentario que dedicó a *La incógnita* y *Realidad* indicaba un viraje que el propio Lissorgues consideraba fruto de la crisis de valores y de la desorientación que le iba conduciendo hacia el espiritualismo. Stephen Miller, hace ya algunos años consideraba que este paso, que también puede apreciarse en Galdós, desde *Angel Guerra*, era más fruto de un desenvolvimiento de elementos ya germinalmente contenidos en el realismo que de una reacción contra el mismo. Y creo que llevaba bastante razón. De hecho Galdós escribió durante la década de los noventa, en buena medida, de materiales recogidos para su *Fortunata y Jacinta* y la conclusión habría sido, al menos en esta fase anterior al fin de siglo, *Misericordia*, elaborada con método positivista y propósito espiritualista. Pero es que lo mismo podríamos haber dicho de *Marianela* publicada en 1878. Y si se lee con atención el propio final de *Electra* veremos que el enfrentamiento y la resolución del mismo no tienen protagonistas muy diferentes de los que contendieron en obras muy anteriores. Bien es verdad que Máximo, científico y dueño de la verdad comprobable, le gana la partida a D. Salvador Pantoja, propietario del dogma, consiguiendo la libertad para Electra, monja a la fuerza, que nos recuerda a personajes de Blanco White, pero su salida del convento no parece poner en peligro ningún principio esencial de la Religión Católica. Es más, el personaje que representa la sombra de la madre de Electra, le recuerda: “Dios está en todas partes... Búscales en el mundo por senderos mejores que los míos” y el “No huye... Resucita”¹⁵ con que concluye la obra era un recurso dramático que si bien emocionó a Maeztu e incluso a Baroja, y fue tenido como el grito de la libertad frente al fanatismo, facilitaba el matrimonio de Máximo y Electra, sacramento del amor de la Religión Católica. Solución, pues, más bien conservadora que Galdós había dado a obras con tema similar. Sin embargo, en una sociedad fracturada cada uno

¹⁵ Pérez Galdós, B., *Electra*, O.C., v. VI, Madrid, Aguilar, 1968 (5ª ed.), pp. 852-901.

vio lo que quiso ver y eso se reflejó en un aluvión de artículos, crónicas, conferencias, etc. En Carmen Bravo Villasante y en Benito Madariaga puede leerse cómo fueron las cosas por Santander; Angel Berenguer hizo lo propio con las representaciones madrileñas¹⁶ y Fernando Hidalgo¹⁷ ha recopilado lo escrito con motivo del estreno en Sevilla y en el entorno andaluz. Desconozco si Clarín se pronunció sobre esta obra pero apenas le quedó tiempo para hacerlo. Creo, sin temor a equivocarme, que hubiera estado del lado de Galdós y suscrito estas palabras que pronunció D. Alfonso Ruiz, director de *La Época*, en el Ateneo de Madrid el día 6 de marzo de 1901: “El drama de Galdós no es antirreligioso, ni inmoral, sino que, por el contrario, es eminentemente moral y en él se condena el fanatismo y se reivindican los derechos inalienables e imprescriptibles del libre albedrío, la más alta y hermosa facultad que tenemos los hombres”.¹⁸ Este juicio de carácter moral coincidía en el plano de la estética con la función conferida al arte tal como fue expuesta en el discurso de ingreso en la Academia de la Lengua por el propio Galdós en 1897 titulado “La sociedad presente como materia novelable” al que respondió Menéndez Pelayo y que ya comenté aquí en las anteriores jornadas¹⁹.

Por cierto, el motivo sobre el que Pantoja pretendió crear una conciencia de culpabilidad hubiera carecido de sentido hoy en día al ser posible comprobar genéticamente la paternidad.

UNA LIGERA DISCREPANCIA

Nos quedaría por señalar un tercer asunto a propósito de estas relaciones donde las sensibilidades del escritor y del catedrático de Derecho Romano creo que se mostraron más distantes. Me refiero a la confianza puesta en la filosofía y su contribución al progreso individual y social. Es en este sentido donde pudo haber mayor distanciamiento como no podía ser de otra manera.

¹⁶ Berenguer, A., (comp.), *Los estrenos teatrales de Galdós en la crítica de su tiempo*, Comunidad de Madrid, 1988. Las referentes al estreno de *Electra* están recogidas en las páginas 203-238.

¹⁷ Hidalgo, F., “*Electra* en Sevilla”, Servicio de publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1985. Recoge los textos de Maeztu, Baroja y Azorín.

¹⁸ Berenguer, A., o.c., p. 235

¹⁹ Mora García, J.L. “Menéndez Pelayo y Galdós” en Capellán de Miguel, G. Y Agenjo Bullón, X (ed.), *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española*, Santander, Asociación de Hispanismo Filosófico-Sociedad Menéndez Pelayo, 2000, pp. 173-82.

Leopoldo Alas, de formación más académica que el novelista canario, consideró siempre a la filosofía como el saber primero, necesario en toda sociedad moderna y tuvo de la literatura esa concepción propedéutica de la que hablábamos al principio. Así que cuando enjuicia el estado de la filosofía en España lo hace en tono de lamento al considerar que para el pueblo —expresión del propio Clarín— “la filosofía es una cosa que estorba para hacer leyes”. De ahí la importancia de la literatura, y más concretamente de la novela, pues, “de aquí —señala— no puede desterrar a la filosofía ni el Gobierno”. O dicho de otra manera, y con sus propias palabras, “cuando la filosofía se llama Pepita Jiménez, no se olvida jamás”²⁰. Así se expresaba Clarín comentando la novela *Gloria* de Galdós, aquella que propició el debate subido de tono teológico con Pereda.

En el mismo comentario Clarín fijaba sus primeras posiciones respecto al filosofar en España, mejor dicho al no filosofar pues consideraba que “España, desde el siglo XVI, no ha dejado de filosofar; lo que hizo fue filosofar de la peor manera posible: tuvo un sistema, a saber: que no se debía pensar.” Es éste el sentido en el cual consideraba útil la literatura sobre todo porque permitía poner en claro el problema religioso. Mas su posición sobre la filosofía española quedó mucho más matizada en el comentario sobre Menéndez Pelayo que he citado anteriormente. Reconocía al escritor cántabro el gran mérito de escribir de lo que sabía, lo que no se podía decir del resto ya que sólo así podría evitarse que hubiera historias de la filosofía como la Bouillet donde se indicaba que “en España no ha habido más filósofos que *Jacques Balmes*” pero evitaba, con mucho sentido, caer en las hipérbolos de Alejandro Pidal quien pretendía reducir el mundo a España²¹.

Desde este aprecio por la filosofía no faltan —más bien lo contrario— muy sutiles críticas hacia el krausismo coincidiendo con el tiempo “naturalista”. Sin duda “Zurita”, el último de los cuentos de la serie *Pipá*²² es una obra maestra por el finísimo análisis al que somete a la filosofía germánica de la mano de este escolar que abandona su Valencia para recorrer las pensiones madrileñas a la búsqueda de la sabiduría que le permitiera encontrar a Dios en el fondo de su ser y con ello ganar una cátedra de universidad. Su final en

²⁰ Alas, L., “Gloria”(Pérez Galdós). Primera Parte” en *Solos*, o.c., 340.

²¹ En general todo el artículo publicado con motivo del ingreso de Menéndez Pelayo en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, titulado “Otro académico”, ya citado con anterioridad, y al cual pertenecen estos comentarios, me parece muy interesante a propósito de la posición de Clarín sobre la filosofía y la filosofía española.

²² Varias son las ediciones que pueden consultarse, la más reciente la de Carolyn Richmon, *Cuentos Completos/Clarín*, 2 vols., Madrid, Alfaguara, 2000. V. I, pp. 290-318

Lugarucos, recordado, al cabo de los años, por la caldereta que aprendió a cocinar hubiera coincidido con un rictus cariñoso de su autor al valorar su esfuerzo por “positivizar” su comportamiento. Mas, al tiempo, habría un gesto de advertencia al hacerle ver que había abandonado su formación filosófica “valenciana” más próxima a la tradición española para adentrarse en otra cuya jerga y propósitos resultaban difíciles de entender. Y, probablemente, ambos gestos se los hubiera dirigido hacia sí mismo.

Podríamos recordar algún otro de sus cuentos anteriores, pero también de los años ochenta como *Don Ermeguncio o la vocación (Del natural)*²³ que nos cuenta la peripecia de uno de tantos filósofos y literatos que no saben dónde está Alfaro, “ni si era puerto de mar” y a quienes está destinado el futuro para el que habían nacido: ser escribientes. En pura lógica naturalista la conclusión es inapelable. No confundir la filosofía con la pretensión de escribir *Prejuicios contra prejuicios* y cosas por el estilo.

Ya de los noventa podemos recordar *Kant, perro viejo*²⁴ donde, utilizando la mejor tradición cervantina, sitúa la visión de la vida en el suelo que pisan nuestros zapatos, precisamente desde donde un perro ve más que nosotros. Éste, concretamente, en su ida y vuelta y estancia en la iglesia con su ama, tiene tiempo de reflexionar sobre el amor y la libertad y lo conveniente que es el aire libre para poder ser filósofo, lo fácil que es predicar y lo difícil que es atenerse a los principios experimentales de las ciencias positivas si se quiere avanzar en el conocimiento.

Interesante este Leopoldo Alas en su posición acerca de la filosofía porque sabe mantener la distancia y no cae con facilidad en la autocomplacencia ni nacional ni de escuela. Curiosamente, como sucede en la obra de Valera el diálogo interno que se produce dentro de su obra nos ofrece matices que sólo se descubren cuando se aplica la lupa sobre sus letras.

El viraje lo encontramos en las “Cartas a Hamlet” de 1896²⁵. Ahí Clarín fija su posición a favor de la filosofía –metafísica más bien– frente al decadentismo y esteticismo modernistas que ya avanzaban pero no menos frente al positivismo, filosofía que ahora considera propia de boticarios o de quienes la hacen con el mandil puesto. Es más, lo que realmente lamenta es que ya la literatura no quiera saber nada de la filosofía.

Estos dos artículos definen su posición respecto de si debe practicarse la filosofía sistemática o simplemente la que él llama “guerrillera”, sobre todo

²³ Ib., pp. 143-47

²⁴ Ib. V. II, pp. 459-64

²⁵ Ed. citada en la nota 6. Las cartas a Hamlet, pp. 125-138

si tenemos en cuenta los beneficios que ésta última tiene para la independencia personal. Estaría de acuerdo con la filosofía sistemática si uno estuviera seguro de practicar el sistema verdadero mas si uno no está seguro de tal cosa mejor es asegurar, al menos, la independencia personal. En esto sí que Clarín mantendría sus convicciones de los cuentos publicados en los ochenta.

Pero sobre la filosofía la valoración del espíritu de fin de siglo le hace ahora cambiar de posición: “El espíritu nuevo (en las puras regiones de la reflexión filosófica) no consiste en haber descubierto que se puede conocer lo que *tampoco el positivismo sabía si se puede saber o no*. Lo que el espíritu nuevo cree haber descubierto es que no se *puede vivir bien sin pensar eso*.”

Lo metafísico es, por lo menos, un postulado práctico de la necesidad racional”²⁶.

Así pues, la posición de este Clarín de cuarenta años, pero postrero ya, es bien nítida. Lissorgues lo ha estudiado muy bien y caracterizó esta época del catedrático vetustense como la de “la búsqueda de una religiosidad auténtica”²⁷. Cuál fue su espíritu puede verse muy bien en las crónicas-resúmenes de sus conferencias del Ateneo de finales de 1897 donde muestra sus preferencias por la filosofía francesa frente a la alemana, es decir, frente a Nietzsche. Estos textos recogidos por Lissorgues como apéndices a su estudio sobre *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas, Clarín* resultan de mucho interés para fijar la postura a finales de siglo y de su vida.

Las posiciones de Galdós sobre esta cuestión siempre fueron mucho más matizadas y si bien en el discurso de 1897, antes citado, reconoce esas orientaciones más idealistas y espiritualistas de la estética finisecular, sus creaciones, como antes decíamos, no renuncian a la metodología positivista. Su vida más longeva nos permite ver otra evolución que ya no fue posible en Leopoldo Alas.

Recordemos solamente dos textos donde Galdós habla de la filosofía, aparte de las valoraciones que puedan hacerse de obras como *La familia de León Roch* en la que Giner se dio por aludido y no para bien o *El amigo Manso* donde, a mi manera de ver, Galdós inicia un viraje en su valoración del krausismo de tercera generación, es decir, del institucionista. De ello hablé

²⁶ I., p. 138

²⁷ Lissorgues, Y., *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas, Clarín*, Oviedo, GEA, 1996. El estudio de Lissorgues es el mejor que se ha escrito sobre el pensamiento de Clarín y a él me remito para un estudio más en extenso y global de su obra.

hace unos años en Cádiz y el texto está recogido²⁸. Es verdad, en todo caso, que la obra entera de Galdós no puede entenderse sin el proyecto que supuso el krausopositivismo o el krausoinstitucionismo o como quiera denominarse y que coincide con la idea expuesta por Clarín. Por tanto, sea cual sea su posición sobre la filosofía, su propia obra no se entiende sin las innovaciones producidas en su época en esta materia.

En 1871 publicó “La mujer del filósofo”, capítulo del libro *Las españolas pintadas por los españoles*, “colección de estudios acerca de los aspectos, estados, costumbres y cualidades generales de nuestras contemporáneas y dirigida por Roberto Robert”²⁹, recopilación de frescos donde el capítulo galdosiano sobresale por la ironía o mordacidad de un observador poco partidario de los saberes especulativos, más que nada porque no los considera útiles para la conservación de la especie, digámoslo así. Aquello de la filosofía y la vida sobre lo que tanto se ha escrito. Creo que Galdós asociaba a la filosofía con la vida monástica y ya sabemos lo poco partidario que se mostró siempre de la misma.

En 1885, y para los lectores argentinos, escribió un artículo muy interesante donde hacía una reflexión sobre la historia de España, su decadencia, supuesta o no, y su tiempo presente. En ese texto se refiere al papel jugado por la religión católica a lo largo de los tres últimos siglos (hasta el momento en que escribe) y su doble cara como factor de cohesión social, su capacidad de inspirar el arte y la literatura, la política, etc. y su poder, igualmente, para encorsetar el desarrollo científico y el filosófico. En este sentido su posición estaba próxima a las tesis de Revilla frente a Menéndez Pelayo cuya posición también demuestra conocer bien. Y es en este marco donde hace una valoración de la filosofía de su tiempo y, digamos, de la que considera incapacidad para sustituir “los principios de unidad y generalización” que durante siglos ha generado el catolicismo: “Y puesto que todo se ha de decir, diré que los estudios filosóficos no parecen oponer al principio católico en España una resistencia muy enérgica. Sea por falta de constancia o por la inseguridad de los sistemas de enseñanza, ello es que nuestros filósofos no cunden, si es permitido decirlo así. Cuando Sanz del Río importó de Alemania la filosofía *Krausista*, se formó un plantel de jóvenes de mérito, que hicieron iglesia, núcleo, familia. Pero el *Krausismo* se desacreditó pronto, no sé si

²⁸ Mora, J.L., “La novela galdosiana como interlocutora de la pedagogía institucionista” en J. López (ed.), *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española*, Universidad de Cádiz, 1998, 177-96.

²⁹ Este texto fue recogido por Alberto Ghirardo en el v. IX *Viajes y fantasías* de las Obras Inéditas,, Madrid, Renacimiento, 1928, pp. 199-212

por las exageraciones de sus sectarios o por falta de solidez de sus ideas. Como en esto de la filosofía hay modas casi tan repentinas y fugaces como las de los sombreros de señora, pronto vino el positivismo de Comte a decir que todo aquello de Krause era un delirio. Pasaron de moda en breves años, no solo Krause, sino hegel, Fichte y demás germánicos.

El experimentalismo lo invadió todo, y no se habló más que de Hartmann y Darwin, y de si veníamos o no de los monos. Las teorías de la evolución barrieron el terreno, por fin Spencer se introdujo en los espíritus con su claridad y simpatía irresistibles. De todo esto resulta una inseguridad que no puede menos de ser favorable al principio católico, siempre uno y potente en la firme base de sus definiciones dogmáticas.

En resumen, que hoy la gran mayoría de los españoles no creemos ni pensamos; nos hallamos, por desgracia, en la peor de las situaciones, pues si por un lado la fe se nos va, no aparece la filosofía que nos ha de dar con que sustituir aquella eficaz energía. Faltan en la sociedad principios de unidad y generalización”³⁰.

Como se ve, el diagnóstico tampoco difiere tanto del realizado por Clarín por esos mismos años. Pero la posición de Galdós respecto de las posibilidades de la filosofía, académica digamos, era más bien escéptica. Su apuesta siguió siendo por la novela y el teatro, casados por lo civil y por la iglesia, como dice con mucho gracejo para referirse a las modificaciones que ambos géneros estaban teniendo por entonces, y el resultado fueron sus creaciones de los noventa tal como ya estudié hace bastantes años³¹.

En conclusión, dos vidas, dos procedencias y una sintonía en lo fundamental: su apuesta por el conocimiento y la libertad como bases del progreso del individuo y de la nación, y ello desde el trabajo cotidianamente mantenido. Valorados un siglo después, éste ha sido su principal legado. Y hoy se antoja enorme.

³⁰ Recogido por Shoemaker, o.c., nota 14, p. 152

³¹ Mora García, J.L., *Hombre, sociedad y religión en la novelística galdosiana (1888-1905)*, Las Palmas, Cabildo Insular, 1981

CLARÍN Y GONZÁLEZ SERRANO

Antonio JIMÉNEZ GARCÍA
Universidad Complutense de Madrid

Con ocasión del centenario de la muerte de Leopoldo Alas *Clarín* he tenido que releer, para esta intervención, algunos textos que tenía ya casi olvidados. Es siempre muy gratificante volver al paraíso de la infancia, y mi paraíso tiene una deuda contraída con la Fundación Escuela-Biblioteca Concha de Naval Moral de la Mata, donde ingresé hace ahora cuarenta y ocho años para realizar el parvulario. Era éste un centro que, aunque no educaba en aquella fecha bajo los principios institucionistas y froebelianos con que fuera inaugurado el 2 de enero de 1885 (en un solemne acto en el que intervinieron Urbano González Serrano, Eugenio Bartolomé Mingo, Pedro Alcántara García y José Francos Rodríguez), tampoco enseñaba bajo la doctrina oficial del nacionalcatolicismo imperante. En la biblioteca de aquella institución leí años más tarde, en la adolescencia, algunas obras de *Clarín* en primeras ediciones dedicadas por su autor a González Serrano. Y es precisamente de estos dos autores de quienes vengo a hablar hoy aquí, de su amistad estrecha y sincera, de los juicios y opiniones que se cruzaron el uno sobre el otro, en esta casa-museo de Menéndez Pelayo en Santander, al que ambos apreciaron, a pesar de la distancia ideológica que les separaba, con justicia no exenta de sentido crítico y discrepancia.

1. CLARÍN Y EL KRAUSISMO

Mucho se ha escrito y especulado sobre la relación de *Clarín* con el krausismo, y sin entrar ahora en demasiadas profundidades remito a los excelen-

tes trabajos de Luis García San Miguel¹ e Yvan Lissorgues². *Clarín* llega a Madrid en 1871 para doctorarse en Derecho, y conoce entonces a Giner, Azcárate, Salmerón, González Serrano y otras destacadas figuras del krausismo. El polémico y tan debatido posible krausismo de *Clarín* pasa por, o tiene una clave interpretativa en, la figura de su maestro Urbano González Serrano. A él se refiere en un artículo dedicado a Alfredo Adolfo Camus con estas significativas palabras:

Una mañana de octubre de 1871 entraba yo, o creía entrar, en la cátedra de literatura latina de la Universidad Central. Estaba seguro: el aula tenía el número que rezaba el cuadro de la portería; la hora aquella era: allí estaría Camus. ¡Con qué emoción abrí la puerta! Penetré a lo gato por no hacer ruido, por cumplir bien con mi papel de mísero estudiante provinciano, absolutamente insignificante; me senté en un rincón del primer banco, y busqué con los ojos abiertos a lo maravilloso la figura simpática del profesor, de la *lumbera clásica*, como pensaba yo. En el sillón del catedrático estaba un joven de poco más de veinte años, moreno, de aventajada estatura, a juzgar por el busto. Hablaba con rapidez y con gesto y acento apasionados; movía mucho los brazos extendidos, y tenía cierta expresión de misterio en la mirada, en las inclinaciones de la cabeza y en el ir y venir de las manos, que a veces tomaban movimientos de alas. Parecía un moro vestido de levita. Lo que decía, también tenía para mí algo de árabe, a lo menos por lo incomprensible: yo entendía las palabras todas o casi todas, pero se me escapaba el sentido de muchas frases, y por completo el de los raciocinios. Comprendí en seguida, sin necesidad de gran perspicacia, que ni aquel era Camus, ni aquello era literatura del Lacio. En efecto: había habido un cambio de horas entre dos clases, y la que tenía enfrente era la *Metafísica* krausista, explicada por el sustituto de Salmerón, el que hoy es mi queridísimo amigo y siempre maestro (desde aquel día) Urbano González Serrano.

Al día siguiente, algo más temprano, en aquel mismo sitio, en vez del joven de tipo oriental que hablaba de ideas sutilísimas con ademanes de la pasión filosófica, como sienta bien a todo pensador meridional, que lleva el corazón y el temperamento a la dialéctica y es a los filósofos lo que el jerez a los vinos, merced a la colaboración del sol en el fermento de sus pensare; en vez del krausista extremeño, discípulo del krausista andaluz, vi detrás de la mesa del catedrático un anciano alegre y vivo en gestos y ademanes, de tipo francamente latino, con permiso de Valera; una cabeza digna de una moneda del Imperio³.

¹ Cfr. GARCÍA SAN MIGUEL, Luis: *El pensamiento de Leopoldo Alas "Clarín"*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987. San Miguel señala cuatro etapas bien diferenciadas en la evolución del pensamiento de Leopoldo Alas: católico-escolástica, krausista, positivista moderada o krausopositivista, e idealista (pp. 51-88).

² Cfr. LISSORGUES, Yvan: *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas, Clarín (1875-*

Ruego se me disculpe la reproducción de una cita tan larga, pero creo que es sumamente importante a la hora de retratar la figura de González Serrano, porque viene a resumir en su persona el modelo y la imagen de sabio krausista sociológicamente aceptado por la opinión pública del momento, aunque de manera un tanto tópica. Dando por bueno, pues no hay razones para no hacerlo así, lo que nos dice *Clarín* en lo que parece ser un apunte autobiográfico, en esta fecha comenzaría su amistad no sólo con González Serrano, sino también con la plana mayor del krausismo. Y también entonces empezaría a recibir la influencia marcada, no superficial y transitoria como dicen algunos, de la escuela filosófica que en aquellos años ejercía una hegemonía casi absoluta en el ámbito de la cultura patria. Este primer contacto con el krausismo se vería consolidado y reforzado durante la década que permanece en Madrid (1871-1882) asistiendo a los cafés, tertulias, El Ateneo, redacciones de periódicos, etc. Como señala Gonzalo Sobejano, “responde también Alas al perfil del intelectual krausista, amante de la libertad y la verdad, y preocupado por la dimensión ética del ser humano”⁴. En esta época *Clarín* reconoce la vitalidad de la filosofía krausista y sus logros especulativos frente a las vaguedades hegelianas o a las tergiversaciones neo-escolásticas: “De todas las corrientes por donde la filosofía del siglo XIX ha penetrado en España, la única que ha dado frutos dignos de ser tenidos en cuenta es la representada por el señor Sanz del Río y algunos de sus discípulos, muy especialmente los señores Salmerón, Giner y Castro”⁵.

1901). Presentación de Laureano Bonet. Oviedo, Grupo Editorial Asturiano, 1996. Para Lissorgues la influencia del krausismo en Clarín fue muy profunda, sobre todo durante el período madrileño (1871-1882), y muy especialmente en la época (1871-1875) en que fue alumno de los profesores krausistas Giner, Azcárate, González Serrano, Camús, Salmerón y Canalejas en la Universidad Central (pp. 156-195).

³ ALAS CLARIN, L.: “Camus”. *La Ilustración Ibérica* vol. VII, nº 329 (20 de Abril de 1889), p. 246. Recogido con posterioridad en el libro *Ensayos y revistas*, Madrid, Manuel Fernández Lasanta, 1892, pp. 12-13. Hay edición moderna a cargo de Antonio Vilanova en Barcelona, Editorial Lumen, 1991, pp. 75-76. Sobre Camus existe un excelente trabajo de Francisco GARCÍA JURADO: *Alfredo Adolfo Camús (1797-1889)*. Madrid, Ediciones Clásicas, 2002, 93 pp.

⁴ SOBEJANO, G.: “Estudio preliminar” a ALAS “CLARIN”, Leopoldo: *Cuentos*. Edición de Angeles Ezama. Barcelona, Crítica, 1997, p. XXVIII.

⁵ ALAS CLARIN, L.: “Sobre motivos de una obra póstuma de Sanz del Río”, *El Solfeo*, nº 815, 23 de abril de 1878; en *Obras Completas V. Artículos (1875-1878)*. Edición de Jean-François Botrel e Yvan Lissorgues. Oviedo, Ediciones Nobel, 2002, p. 1009. La obra a la que se refiere-

Un recorrido exhaustivo por la obra de *Clarín* nos descubre numerosos lugares krausistas, es decir, situaciones y personajes que responden al estereotipo del momento sobre dicha filosofía y sus protagonistas. Dejando de lado *La Regenta*, que es un mundo aparte y merecería un estudio específico⁶, muchos de sus cuentos pueden ser leídos desde esta perspectiva⁷, y, entre otros, muy especialmente *El Doctor Sutilis* (1878), *La mosca sabia* (1880), *El Doctor Pértinax* (1880), *Doctor Angelicus* (1881), *Don Ermeguncio o la vocación (Del Natural)* (1881), *Zurita* (1884), *Un grabado* (1894), *Ordalías* (1894), *El sombrero del señor cura* (1897), *Dos sabios* (1899), *El gallo de Sócrates* (1901), *La médica* (1901) y *En la droguería* (1901). Con la fina ironía que caracteriza al escritor ovetense, los protagonistas de estos relatos (sabios, filósofos y profesores) suelen ser a menudo ridiculizados y criticados estableciendo una línea insalvable entre abstracción y realidad, o entre idealismo y positivismo, y es aquí donde entran en juego las referencias y alusiones que acabo de mencionar. Así don Braulio, el protagonista de *Ordalías*, busca un buen maestro

re es *Análisis del pensamiento racional*. También González Serrano publicó con anterioridad una notable reseña del inédito de Sanz del Río en la *Revista de España*, tomo LX, enero-febrero de 1878, pp. 555-563, recogido más tarde en *Ensayos de Crítica y de Filosofía*. Madrid, Aurelio J. Alaría, Impresor, 1881, pp. 245-255.

⁶ Roger L. Utt apunta, precisamente, la posibilidad de que *Clarín* hubiese utilizado *Preocupaciones sociales*. *Ensayos de psicología popular*, de González Serrano, para la configuración de varios personajes de *La Regenta*. Estas son sus palabras: "... cómo pudo haberse aprovechado Alas del *vademecum* tipológico de González Serrano en la conceptualización de algún personaje de su gran novela. Extraordinariamente sugestivo es este tema; sumamente compleja, exigente y peligrosa es esta clase de ejercicio crítico. No quiero sugerir que haya una absoluta correspondencia entre los personajes, principales o secundarios, de *La Regenta*, y algún que otro retrato moral abstractamente perfilado por González Serrano. Pero tampoco resulta fácil desatender los múltiples paralelismos sorprendentes que surgen de los bocetos del psicólogo. ¿Podemos, acaso, vislumbrar en alguno de éstos la "voluntad atrofiada" de Ana Ozores (Apéndice K: "Los caracteres vidriosos")? ¿Los *efectismos* y el "culto excesivo a las formas" del ex Regente de la Audiencia de Vetusta, Victor Quintanar (Apéndice L: "Los Catones inflexibles")? ¿La "soberbia rebelde" del Magistral Fermín de Pas (Apéndice M: "Los Flexibles del espinazo")? ¿El "ciego egoísmo" de Alvaro Mesía (Apéndice N: "Las Genialidades")? Dejo al buen criterio del lector la comprobación o el rechazo de las instancias que así expongo, no para proponer una desconocida *intertextualité*, sino para plantear la cuestión de una insospechada fuente de inspiración y un potente recurso de análisis social latentes en una de las obras cumbres de la literatura española". En *Textos y contextos de Clarín*. Madrid, Ediciones Itsmo, 1988, pp. 297-298.

⁷ Así lo hace, por ejemplo, Juan José Gil Cremades en *Krausistas y Liberales*. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975, pp. 181-198. También Laura de los Ríos en *Los cuentos de Clarín. Proyección de una vida*. Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1965, pp. 156-169.

para la educación de sus hijos; para ello se empapa de lecturas pedagógicas, y lee sobre todo a Pestalozzi, pero no encuentra lo que busca; hasta que, por azar, da con don Ruperto, un hombre sencillo y pobre, pero culto, además de austero y limpio, alejado de cualquier refinamiento indumentario y con ausencia total de lujo y superfluidad⁸. ¿Cómo no ver en este personaje ciertos rasgos del mismísimo Giner?. En *Dos sabios*, p. e., satiriza la petulancia académica de dos hombres de ciencia en el balneario de Aguachirle (repárese en el sentido simbólico de los nombres) a partir de una serie de situaciones cómicas y ridículas⁹. El doctor Glauben, protagonista de *Un grabado*, es un profesor de filosofía que enseña metafísica “con todo el aparato metódico de las modernísimas tendencias”¹⁰; viudo y con hijos, busca en sus reflexiones filosóficas “la paternidad, como imperativo categórico del dolor”¹¹. El retrato que *Clarín* hace del protagonista de este cuento (“Glauben era alto, delgado y pálido, como de unos cincuenta años, con cabellera ondeada, negra sin una cana, de hebras sedosas, tenues, dóciles a la mano fina y aristocrática”¹²) guarda un cierto parecido, en palabras de Laura de los Ríos, con González Serrano¹³; García Martín también se apunta a esta posibilidad¹⁴. Don Ermeguncio de la Trascendencia, en el relato de igual título, que vivió en los tiempos en que mandaban los krausistas según *Clarín*, es un personaje de la clase de los sabios, subclase de los filósofos, que se pasa la vida esperando la edad de la armonía¹⁵. Autor de obras imposibles que siempre divi-

⁸ Cfr. ALAS CLARÍN, L.: *Cuentos morales*. Madrid, La España Editorial, 1896, pp. 251-264.

⁹ Cfr. ALAS CLARÍN, L.: *El gallo de Sócrates*, en *Cuentos completos*. Edición de Carolyn Richmond. Madrid, Alfaguara, 2001, 3ª edición revisada, vol. 2, pp. 271-278.

¹⁰ ALAS CLARÍN, L.: *Cuentos morales*, ed. cit., p. 139.

¹¹ *Ibid.*, pp- 151-152.

¹² *Ibid.*, p. 143.

¹³ “Este retrato no está muy lejos de aquel del joven filósofo que ‘aparecía [sic] un moro vestido de levita’, sustituto en la cátedra de Salmerón”. RÍOS, L. de los: *Los cuentos de Clarín*, ed. cit., p. 160. Lo único que no cuadra en esta identificación es la palidez del doctor Glauben frente a la tez muy morena de González Serrano; por eso a *Clarín* le parecía “un moro vestido de levita”.

¹⁴ “Ciertos críticos han querido ver en la figura de González Serrano el modelo de alguno de los muchos sabios krausistas, caricaturizados con tanta burla como ternura, que aparecen en los cuentos de Clarín, y especialmente del profesor Glauben, protagonista de ‘Un grabado’”. En GARCÍA MARTÍN, J.L.: “González Serrano y la literatura española entre dos siglos”, prólogo a su edición de *La literatura del día (1900 a 1903)* de U. González Serrano. Gijón, Libros del Peixe, 2001, p. 14.

¹⁵ Alusión a la filosofía de la historia krausista, según la cual el desarrollo de la humanidad alcanza su plenitud y perfección en la tercera edad armónica.

día en parte general, especial y orgánica¹⁶, entra de corresponsal en un periódico de provincias donde habla de los progresos de la psicología en clave monista¹⁷; fracasado en este trabajo escribe una obra definitiva sobre filosofía con más de dos mil páginas de investigaciones ascendentes y descendentes¹⁸ y en busca de editor da con uno que lo contrata como escribiente, gracias a la perfecta caligrafía en letra bastardilla de nuestro protagonista¹⁹. En *El doctor Pértinax*, *Clarín* recrea un personaje que luego repetirá en *La Regenta*, el del ateo que muere sin confesión, y, por lo tanto, no es enterrado en sagrado²⁰. *Clarín* fustiga aquí la jerga krausista, que tan duramente criticaran y ridiculizaran Menéndez Pelayo, Campoamor y Barrantes. Una vez muerto el doctor Pértinax se encuentra en el cielo con San Pedro, San Juan Evangelista, Santo Tomás de Aquino, Hegel, Santo Tomás apóstol, Alejandrino (Pidal y Mon), Santa Escolástica, el Santo Job, Diógenes, Scoto y Espartero; con todos discute y discurre señalando como última palabra y tesis inamovible lo contenido en la vigésima edición de su libro *Filosofía última...*, frente al cual deben enmudecer todas las escolásticas. Tras el juicio particular nuestro Pértinax es absuelto, por lo que merece la gloria eterna, a la vez que se condena en costas al fiscal don Ramón Nocedal²¹. Pánfilo Saviaseca, protagonista de *Doctor Angelicus*, hallábase una tarde de mayo en el parque del Retiro leyendo la *Crítica de la razón pura* y al llegar a “aquello de si la percepción del yo es o no conocimiento analítico *a priori*”²², apareció Eufemia con la que poco después se casaba. Pero Eufemia tenía un primo alférez que le tiraba los tejos y mientras el marido escribía la obra filosófica²³ con la que esperaba alcanzar la inmortalidad y emborrataba las cuarti-

¹⁶ Los manuales y libros de texto krausistas de la época, desde el punto de vista metodológico, se estructuraban en tres partes: general, especial y orgánica.

¹⁷ Esto es, la psicofísica y la psicología fisiológica del krausopositivismo que tan bien ilustran Nicolás Salmerón y Urbano González Serrano.

¹⁸ Se refiere a los dos momentos de la filosofía krausista: la primera parte o análisis, proceso subjetivo-ascendente; y la segunda parte o síntesis, proceso objetivo-descendente.

¹⁹ Cfr. ALAS CLARÍN, L.: *Sermón perdido (Crítica y sátira)*. En *Cuentos completos*, ed. cit., vol. 1, pp. 143-147.

²⁰ Como les sucedió a la mayoría de los filósofos krausistas, que murieron fuera de la Iglesia Católica y están enterrados en cementerios civiles.

²¹ Cfr. ALAS CLARÍN, L.: *Solos de Clarín*. En *Cuentos Completos*, ed. cit., vol. 1, pp. 105-114.

²² ALAS CLARÍN, L.: *Doctor Sutilis*. En *Cuentos completos*, ed. cit., vol. 2, p. 336.

²³ Dicha obra se titulaba *Eufemia. Investigaciones acerca de la dignidad y finalidad racional de la vida humana. Eudemonología aplicada, basada en una arquitectónica racional de la biología psíquica, especialmente la prasiológica*.

llas con sesudas reflexiones, los jóvenes amantes se entregaban a su pasión sin recato.

Otro cuento muy interesante desde esta perspectiva es el titulado *La mosca sabia*, en el que se nos habla del filósofo don Eufrasio Macrocéfalo, poseedor de una excelente biblioteca donde destacaban las obras de Platón, Leibniz, Descartes, San Agustín, Kant, Bacon, La Enciclopedia... Ahora bien, esta biblioteca tenía otro inquilino, una ilustrada mosca que allí mismo había nacido y que a fuerza de posarse ora en un libro, ora en otro, habíase convertido en un sabio y políglota insecto que hablaba con corrección y propiedad a la vez que recitaba versos clásicos: ya las sonoras décimas de *La Mosquea* de José de Villaviciosa, ya las hermosas silvas de *La Gatomaquia* de Lope de Vega, y hasta incluso la *Batracomomaquia* del mismísimo Homero, en su lengua original y con la misma cadencia con la que Alejandro recitaba la *Ilíada*:

“Arjomenos proton Mouson joron ex Heliconos...”²⁴

Vemos que la mosca era toda una experta en materia de épica burlesca, pero don Eufrasio quería matarla una vez conocido el fundamento o por qué de la pena de muerte y los derechos de los animales sobre tan importantísima cuestión. Y para ello tenía que llegar a la metafísica sintética, aunque solo fuera para saber qué derecho le asistía para aplastar a tan vil y parlanchín insecto. La mosca, entre tanto, andaba ufana por la dificultad de alcanzar la Sintética²⁵, lo que parecía un seguro de vida que, a la larga, se demostraría falso pues “la mosca sabia murió antes de que llegase Don Eufrasio a la filosofía sintética”²⁶ de un manotazo.

Pero es sin embargo en *Zurita* donde las referencias krausistas se presentan con más claridad y mejores desarrollos. En este cuento de 1884 *Clarín* traza la biografía de Aquiles Zurita, un estudiante de Filosofía que se traslada desde Valencia a Madrid para realizar el doctorado junto a las eminencias y sabios catedráticos de la Universidad Central. Y es que nuestro protagonista, desde la capital del Turia, soñaba con oír y ver algún día

²⁴ ALAS CLARÍN, L.: *Solos de Clarín*. En *Cuentos completos*, ed. cit., vol. 1, p. 89.

²⁵ Al exponer Sanz del Río la filosofía de Krause, sólo publicó la primera parte del sistema, es decir, la Analítica, dejando la segunda o Sintética en apuntes. De aquí que sus discípulos tuvieran gran dificultad en comprender la culminación de un sistema que encontraba precisamente su legitimación en esa segunda parte, hecho al que alude varias veces la narración.

²⁶ *Cuentos completos*, 1, p. 99.

a las lumbreras de la Universidad Central, del Ateneo y del Fomento de las Artes. En Madrid sufre las burlas y las risas de profesor y alumnos a causa de su nombre, y, azorado, no es capaz de responder a la pregunta “¿qué es conocimiento?”, pues quien ha estudiado Metafísica en Valencia no alcanza a calibrar el fundamento de las cuestiones últimas según la moda de la corte a la manera de los estéticos alemanes. En la fonda donde se aloja comparte alcoba con don Cipriano, un filósofo krausista “amateur”, cejijunto y taciturno que le instruye y alecciona a propósito de profesores y clases, desaconsejándole la lectura porque le llenará el espíritu de prejuicios: “nosotros no leemos libros, sino que *aprendemos en la propia reflexión, ante nosotros mismos, todo lo que hay puesto en la conciencia para conocer en vista inmediata, no por saberlo sino por serlo*”²⁷. De igual modo le advierte para que no asista a cátedras de pensadores meramente subjetivos y se olvide de títulos y doctorado así como de las prebendas de los ascensos y derechos pasivos. Y si Zurita quiere opositar a cátedras que lo haga a las de Instituto: “¿Qué tiene que ver la ciencia con las clases pasivas ni con su futura de usted? El filósofo no se casa si no puede. ¿No sabe usted, señor mío, amar la ciencia por la ciencia?... Concrétese usted a una aspiración; determine usted su vocación, dedicándose, por ejemplo, a una cátedra de Psicología, Lógica y Ética, y prescinda de lo demás. Así se es filósofo, y sólo así”²⁸. Y Zurita vio la luz, se hizo krausista, aunque de forma tópica y superficial, y abandonó el doctorado, pero debía tener paciencia pues incluso dos años eran pocos para iniciarse en la filosofía armónica; incluso andando el tiempo podría asistir, como él, a las lecciones de Salmerón y Giner para las que aun no se hallaba preparado. Pero la ilusión era mucha, y las ganas todavía más; su único objetivo era “*encontrar a Dios en la conciencia, siendo uno con Él y bajo Él*”²⁹. A medida que nuestro protagonista iba progresando en elucubraciones filosóficas, despertaba pasiones amorosas entre sus patronas y amigas: primero doña Concha; luego doña

²⁷ ALAS CLARIN, L.: *Pipá*. Edición de Antonio Ramos-Gascón. Madrid, Ediciones Cátedra, 1976, p. 323. La cita elegida es una parodia del lenguaje y terminología krausistas. Otras frases en las que se ridiculiza la jerga krausista son, p.e., las siguientes: Zurita se esmeraba en “prescindir de su propio yo, *como tal yo finito (éste que está aquí, sin más)*” (pp. 327-328), o “se le figuraba que iba entrando en el yo en sí, *antes de la distinción de mí a los demás...*” (p. 328); también “desesperaba de encontrar lo absoluto, el Ser, así en letra mayúscula, en el propio yo, ‘no como éste a distinción de los demás, sino en sí, en lo que era antes de ser para la relación del límite, etc.’”, a pesar de asistir a todas las cátedras de ciencia armónica (p. 336).

²⁸ *Ibid.*, p. 324.

²⁹ *Ibid.*, p. 325.

Engracia, antigua amiga que le requiere para que latinice a su hijo; y, por último, doña Tula, la patrona de Lugarucos a donde llega con cuarenta años como catedrático de Psicología, Lógica y Ética; pero cuando los progresos parecían llegar a buen puerto, Zurita huía asustado. La narración clariniana expone la evolución del krausismo hacia la experimentación positivista, es decir, hacia lo que ha dado en llamarse krausopositivismo³⁰. En el Ateneo, a donde asiste Zurita como socio transeunte, un antiguo compañero suyo grita que la Metafísica no existe y que el krausismo ya está caduco porque acabamos de salir de la edad teológica y estamos en la metafísica, pero es preciso entrar en la científica o positiva. Mientras, otro se declara paladín de los *hechos* y enemigo acérrimo de *toda ciencia a priori*; éste último asegura haber comido tres veces con Claudio Bernard y ser condiscípulo de un hijo del secretario particular de Littré, créditos más que suficientes para presumir de positivista, la nueva moda que ha destronado al krausismo. Otro día Zurita se encuentra con don Cipriano que viene de los toros en compañía de su mujer y su hijo; hacía años que no se veían y su antiguo mentor le confiesa su equivocación al buscar la Esencia del Ser en nosotros mismos, que ahora seguía la experimentación y los hechos habiendo abandonado el krausismo porque ya no había krausistas desde que Salmerón estaba en París³¹. El cuento narra la evolución del krausismo en un lenguaje no exento de humor y de fina ironía, al que incluso podría buscársele nombres y apellidos para determinados personajes, como señala el mismo *Clarín*:

Mi *Aquiles Zurita* es un caballero tan honrado como sencillo, que vive, y no lejos de mí, y no puedo nombrarle por mil razones; esto poco puedo decirlo porque supongo que él no leerá papeles míos de *vaga y amena* literatura; pero dar más señas es ilícito. El profesor de mi cuento existió también, y el chiste, o lo que sea, de "lo que es conocimiento en

³⁰ Cfr. mis escritos "La implantación del krausopositivismo en España", en *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1986, pp. 649-658; y *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*. Badajoz, Departamento de Publicaciones de la Diputación Provincial, 1996.

³¹ Tras el sexenio revolucionario, durante el cual Nicolás Salmerón ocupó la presidencia de la primera República, y después de la II Cuestión Universitaria por la que fue encarcelado y desterrado a Lugo, el político republicano y catedrático de Metafísica salió en agosto de 1876 camino del exilio. Estuvo unos meses en Portugal pero, ante el acoso del gobierno luso, marchó definitivamente a París. Tras un retorno momentáneo en 1883 para resolver asuntos relativos a la cátedra (en 1881 los liberales de Sagasta habían repuesto a los profesores expedientados y expulsados), regresó definitivamente a Madrid en 1886. Durante su estancia parisina evolucionó hacia un monismo científico, lo que explica la alusión de *Clarín*.

Valencia”, es rigurosamente histórico. Por lo demás, mi *Zurita* tiene por objeto pintar dos clases de filósofos de escalera abajo, dos *ebionitas* de la filosofía krausista española, por decirlo así³².

2.- CLARÍN SOBRE GONZÁLEZ SERRANO

Clarín se refirió expresamente a González Serrano en varias ocasiones, casi siempre tratándole como “maestro”, y en otras alusiones sobre el krausismo. De forma un tanto esporádica, por ejemplo, en *Solos de Clarín* (1881), *Sermón perdido* (1885), *Mezclilla* (1889) o *Ensayos y revistas* (1892). Estas referencias comienzan en fecha muy temprana, pues ya se ha señalado que *Clarín* conoció a González Serrano en 1871, en las aulas de San Bernardo cuando asistía a la clase de Metafísica. La primera referencia apareció en *El Solfeo* en 1875; el escritor asturiano está dando cuenta del libro de José del Perojo *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*, y de pasada alude a la “crítica concienzuda” que en la *Revista de Instrucción Pública* hará “el joven filósofo señor González Serrano”³³. No me ha sido posible localizar la reseña de González Serrano en la revista mencionada, pero en cambio sí he encontrado otra (en el caso de que la mencionada por el escritor asturiano llegara a salir) en la *Revista de Andalucía*³⁴. Otra mención en *El Solfeo* hace referencia al discurso de González Serrano en noviembre de 1875 en los debates celebrados en el Ateneo de Madrid sobre la cuestión del positivismo; en esta ocasión *Clarín* señala cómo el filósofo extremeño “admitió del positivismo la tendencia a estudiar la realidad, pero señaló la insuficiencia de su criterio; condenó la sustitución de todo absoluto por la evolución, por el fenómeno del fenómeno, y pasando luego a las relaciones con otras esferas de la vida, tuvo enérgicos apóstrofes y razones contundentes contra los que hacen una separación abstracta de la vida y la ciencia; poniendo además en claro, quizá

³² ALAS CLARIN, L.: *Folletos literarios IV. Mis plagios*. En *Obras Completas*, IV. Edición y prólogo de Santos Sanz Villanueva. Madrid, Biblioteca Castro, 1998, p. 242.

³³ ALAS CLARIN, L.: *El Solfeo*, nº 44, 14 de octubre de 1875; recogido en *Obras Completas V. Artículos (1875-1878)*. Edición de Jean-François Botrel e Yvan Lissorgues. Oviedo, Ediciones Nobel, 2002, p. 152.

³⁴ Cfr. GONZALEZ SERRANO, U.: “Ensayos de crítica y de filosofía. Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania, por José del Perojo”, en *Revista de Andalucía*, XIII, Cuad. 4º (25 de agosto de 1878), pp. 145-153, y Cuad. 5º (10 de septiembre de 1878), pp. 213-222. Recogido con posterioridad en el libro *Ensayos de Crítica y de Filosofía*. Madrid, Aurelio J. Alarín, Impresor, 1881, pp. 179-199.

con demasiada brevedad para llevar la convicción a todos los ánimos, las deplorables consecuencias que el positivismo trae consigo para la justicia, para la moral y para la religión”. Aquí se nos muestra a un González Serrano enemigo del positivismo que, en poco tiempo, va a cambiar de posición para evolucionar hacia el *krausopositivismo*. A pesar de todo, *Clarín* reconoce que “improvisó un brillante discurso, no menos notable por el fondo que por la forma correcta y clara, persuasiva y entusiasta”³⁵. Una sucinta mención a Goethe³⁶ y a la ausencia de González Serrano y de otros jóvenes en *Los Oradores del Ateneo* de Armando Palacio Valdés³⁷ cierran las alusiones aparecidas en el diario *El Solfeo*.

En *Ensayos y revistas* Leopoldo Alas recoge una serie de artículos y recensiones críticas que habían aparecido previamente en la prensa de la época. Se inicia el libro con el artículo “Camus”, donde narra el ya mencionado encuentro con González Serrano en la clase de Metafísica, y en uno de los apartados de “Revista literaria” alude de pasada a *Estudios psicológicos* y *Estudios críticos*, dos obras de González Serrano publicadas en 1892, a las que espera dedicar más atención en un próximo número³⁸, cosa que no sabemos si llegó a realizar. Se refiere al pensador extremeño como “el notable filósofo español (el único filósofo español acaso que hoy escribe con cierta asiduidad)”³⁹ para concluir aseverando que “es claro que los *Estudios críticos* del señor Serrano entran en la literatura *directamente*; mas prefiero examinarlos con la unidad que dará la consideración del ingenio de su autor al análisis de sus trabajos críticos y de los psicológicos. ¡Análisis! No será tanto; pero, en fin, lo que yo pueda”⁴⁰.

De forma más extensa *Clarín* habla de González Serrano y de su obra en varias reseñas. En “Un libro de González Serrano. Preocupaciones sociales.-

³⁵ ALAS CLARIN, L.: *El Solfeo*, n° 88, 27 de noviembre de 1875; en *Obras Completas V*, ed. cit., p. 239.

³⁶ Cfr. *El Solfeo*, n° 176, 24 de febrero de 1876; en *Obras Completas V*, pp. 385-386.

³⁷ Cfr. *El Solfeo*, n° 766, 24 de febrero de 1878; en *Obras Completas V*, p. 949.

³⁸ “Mis propósitos respecto de estos libros son buenos; pero el espacio me falta hoy, pues necesito emplear el que me queda en obras puramente literarias. En la próxima revista, Dios mediante, hablaré de tan interesantes obras, más o menos, refiriéndome, como es natural aquí, a la relación literaria en que cabe examinar los respectivos asuntos de que tratan”. En ALAS CLARIN, L.: *Ensayos y revistas*, ed. de Antonio Vilanova, p. 294.

³⁹ *Ibid.*, 293.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 294.

⁴¹ En *El Porvenir*, año I, n° 266 (8-XI-1892) p. 2 y n° 276 (19-XI-1892) pp. 3-4; recogido en UTT, Roger L.: *Textos y contextos de Clarín*, ed. cit., pp. 279-286.

Ensayos de psicología popular”⁴¹, antes de tratar directamente del libro dedica unas páginas al autor, de quien dice ser “el discípulo predilecto de Salmerón”, el sustituto de su cátedra de metafísica, encuadrado en la tercera generación de la escuela krausista, si bien “González Serrano salió de la indudable corruptela de los filósofos, sus maestros, muy a tiempo”⁴². Termina señalando que, al llegar a España el positivismo, no se dejó seducir por él, aunque no rechazó su influjo. Por lo que respecta a la obra en cuestión, *Clarín* la sitúa entre obra científica y puramente literaria, dentro de la psicología social, sobre la base de una metodología psicológica que pretende describir tipos y caracteres desde el ámbito de la objetividad positivista.

Más atención y cuidado pone el crítico ovetense en el estudio de González Serrano sobre Goethe. En 1878 había publicado *Goethe. Ensayos críticos*, un libro que alcanzaría un éxito notable hasta el punto de ser reeditado en 1892, 1900 y 1944 (esta última apareció en Buenos Aires de forma abreviada). De la gran acogida del libro dan cuenta las reseñas de Revilla (*Revista Contemporánea* 19 [1879] pp. 376-379), Aura Boronat (*Revista de España* 67 [1879] pp. 422-431) y Giner (*Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* 3 [1879] pp. 57-58, 66-67, 73-74 y 81). El propio *Clarín* publicó la suya en *La Unión* (18 de febrero de 1879) que más tarde aparecería como prólogo a la segunda edición de 1892. Si algo valora el crítico asturiano por encima de todo lo demás en González Serrano es el hecho de atreverse a realizar una monografía sobre un autor extranjero, cuando nuestros castizos y eruditos literatos aborrecen todo lo que viene de fuera, y además se conforman con estudiar sólo lo exterior de la forma en vez de la profundidad del ingenio. Pero en el filósofo extremeño ve *Clarín* todo lo que busca en un buen crítico y por ello muestra su “sincera admiración ante las dotes excepcionales de crítico verdadero, que ha demostrado el Sr. González Serrano en su libro de *Goethe*”⁴³. E igualmente valora de manera muy positiva esa mirada allende nuestras fronteras, para oxigenarnos y, a la vez, modernizarnos, sin que por ello se les pueda tachar de antiespañoles: “El verdadero españolismo consiste en importar los elementos dignos de aclimatarse en nuestro propio suelo, y en estudiar ciudadanosamente, para asimilárnoslo, cuanto fuera se produce que merezca la pena de verlo y aprenderlo”⁴⁴. Por que esto hizo Sanz del Río con Krause: importar una filosofía extranjera

⁴² *Textos y contextos de Clarín*, p. 281.

⁴³ “Prólogo” de *Clarín* a *Goethe. Ensayos críticos* de U. González Serrano. 2ª ed., Madrid, Imprenta Económica de Luis Carrión (Hijo), 1892, p. XXIV.

⁴⁴ *Ibid.*, p. IX.

para crear lo que no había en España, un pensamiento propio. Y de este modo puede concluir *Clarín* a propósito de González Serrano con una defensa del krausismo⁴⁵.

El 9 de abril de 1893 dedica *Clarín* uno de sus paliques⁴⁶ al folleto escrito por González Serrano y Adolfo Posada bajo el título *La amistad y el sexo. Cartas sobre la educación de la mujer*. Centrado el tema en medio del feminismo del momento, González Serrano mantiene que entre el hombre y la mujer no cabe amistad, pues la relación siempre acaba en amor; por ello se muestra partidario de una educación separada, mostrando sus reservas por el sistema de coeducación que, sin embargo, proponía el krausoinstitucionismo. Esta idea ya la había defendido en *Estudios psicológicos*, lo que le valió un furibundo ataque de la condesa Pardo Bazán⁴⁷.

En un número del año 1894 de *La Ilustración Ibérica*⁴⁸ publica *Clarín* un artículo sobre González Serrano para dar, aparentemente, noticia de dos de sus últimas publicaciones: *Psicología* y *En pro y en contra*; a la primera, que es la segunda edición del *Manual de Psicología* escrito para sus alumnos del Instituto de San Isidro, tan sólo le dedica media docena de páginas, y a la segunda ni siquiera la menciona. Todo el artículo gira en torno a la persona de González Serrano que, en opinión de *Clarín*, no es conocido como debería, y si en Europa nos hicieran caso sería uno de los pensadores contemporáneos de moda como los Caro, los Fouilleé, los Guyau, Roberty, Paulhan,

⁴⁵ “El que quiera convencerse de la injusticia con que han sido atacados por el exclusivismo los filósofos españoles que se han dado en llamar krausistas, pase los ojos por este libro, cuyo autor, aunque joven, es ya uno de los más distinguidos representantes de la tendencia filosófica que tanto ha dado que decir. Goethe no podría ser comprendido, ni sobre todo juzgado, por un espíritu exclusivista de esos que se abrazan a una parcialidad con ciega pasión, desdiciendo todo lo que difiere de su ideal determinado y reducido a infranqueables límites; quien tenga limitada su inteligencia y toda la conciencia por lo que han llamado los alemanes gráficamente *einseitigkeit* no puede sinceramente admirar al autor del *Fausto* que fue supersticioso, místico, panteísta, ecléctico, quizá escéptico, quizá sensualista, y lo fue todo sin contradicción real, siéndolo por grados sucesivos. Pero el Sr. González Serrano, educado en riguroso estudio científico, sabe distinguir la parsimonia y orden que la verdadera filosofía exige del estrecho escolasticismo, de letal influencia para el espíritu, que se deja enredar en sus mallas de acero frío e inflexible”. *Ibid.*, pp. XX-XXI.

⁴⁶ Cfr. ALAS CLARIN, L.: *Palique*. Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1893, pp. 81-86.

⁴⁷ Para todo lo relativo a la cuestión feminista en González Serrano véase mi libro *El Krausopositivismo de Urbano González Serrano*, ed. cit., pp. 285-289.

⁴⁸ Cfr. ALAS CLARIN, L.: “González Serrano”, *La Ilustración Ibérica* n° 605 (4 agosto 1894), pp. 486-487. Recogido en *Siglo pasado, Lecturas, De fuera, Otros artículos*. Edición y Prólogo de José Luis García Martín. Epílogo de José-Carlos Mainer. Gijón, Libros del Peixe, 2000, pp. 210-214.

Marion, Secretan, etc. *Clarín* se sigue considerando su discípulo, y le aprecia más como filósofo y psicólogo que como crítico literario: “En cierto sentido, puede decirse que González Serrano es la primera figura, y casi, casi la única, de nuestra filosofía militante”⁴⁹. Insiste de nuevo en el valor del krausismo, si bien considera que González Serrano, por ser un espíritu libre, dejó el krausismo para abrirse a otros horizontes: “Sanz del Río fue el maestro de Salmerón, Salmerón fue el maestro de González Serrano; pero así como Salmerón se llegó a separar mucho de la doctrina del *patriarca krausista*, González Serrano pronto pensó con absoluta independencia y nada quedó en él del ortodoxo krausista de otros tiempos, a no ser ciertas disciplinas morales y metódicas, muy buenas y muy en consonancia con el carácter serio, leal, franco, independiente de mi ilustre profesor y amigo”⁵⁰.

3.- GONZÁLEZ SERRANO SOBRE *CLARÍN*

Aunque las referencias de González Serrano al crítico asturiano son bastante numerosas a lo largo de toda su obra, sólo me voy a referir a aquéllas que considero más importantes, bien sea por su tratamiento *in extenso*, bien porque hace hincapié en determinados aspectos que considera fundamentales en el desarrollo de sus escritos. Lo cierto es que el filósofo extremeño sólo repara en su labor crítica y como agitador de ideas, olvidando o dejando totalmente de lado, de manera incomprensible, la creación literaria por la que tan admirado y alabado fue tanto en su tiempo como en el nuestro. Sólo una brevísima referencia, y de pasada, a su *Regenta* considerándola “obra tan magistral, (aunque un tanto diluída)”⁵¹; ni la más mínima referencia a *Su único hijo*, ni a las novelas cortas, ni a los cuentos.

“La Crítica en España” fue un trabajo publicado en *La Ilustración Ibérica* en 1890⁵², en donde señala como modelos a imitar, aunque inalcanzables, a Taine y a Renan. Entre los españoles menciona los nombres de Larra, Revilla, Balart, Giner, Valera, Ortega Munilla, Cavia, Picón, Ixart, Pardo

⁴⁹ En *Siglo pasado*, ed. cit., p. 213. En otro momento dice: “Aparte de sus muchos méritos, tiene el singularísimo, y de gran valor circunstancial, de ser de los pocos españoles, dignos de ser escuchados, que insisten en hablar aunque no se les oiga” (p. 210).

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 212-213.

⁵¹ GONZALEZ SERRANO, U.: *Estudios críticos*. Madrid, Escuela Tipográfica del Hospicio, 1892, p. 150.

⁵² Cfr. GONZALEZ SERRANO, U.: “La Crítica en España”, *La Ilustración Ibérica* VIII, n° 407 (18 octubre 1890), pp. 662-664; recogido en *Estudios críticos*, ed. cit., pp. 123-132.

Bazán y, los que para él representan la crítica moderna del momento que son *Clarín*, Menéndez Pelayo y Palacio Valdés: “En España muerto Larra, malogrado prematuramente Revilla, en silencio voluntario Balart, con movilidad versátil en pro de causas nobles Giner de los Ríos (F.), utilizado y quintesenciado [*sic*] Valera, recluído en su efectismo gongorino Ortega Munilla, derrochando su talento y su gracia Cavia en la nota del día, nostálgico y un tanto retraído Picón, Ixart circunscrito a sus valiosos *comptes rendus* y retirado Orlando (Lara), apenas si siguen dando en el yunque, aunque con la constancia relativa que indica el orden en que los nombramos, *Clarín*, Menéndez Pelayo y Palacio Valdés”⁵³. La nota humorística, según González Serrano, es la característica más específica de la crítica clariniana, además de la sátira como elemento complementario. Marcado sobre todo por Zola y el naturalismo de forma obsesiva, estudia el medio exterior de la obra y la atmósfera que rodea al autor penetrando en lo íntimo de la obra de arte como nadie; por ello ha podido definirle como *buzo del pensamiento*⁵⁴.

En *Estudios críticos* recoge una reseña bibliográfica que no he podido localizar en su publicación originaria en alguna de las revistas en las que González Serrano colaboraba con asiduidad. Se trata de *Museum* (1890), que ocupa el número siete en la serie de *Folletos literarios* que dio a la estampa *Clarín* entre 1886 y 1991. Estos folletos representan en la historia interna de la cultura patria, según el pensador extremeño, lo que la *Comedia humana* de Balzac en la sociedad que describe: “una fotografía semoviente”. González Serrano sitúa a *Clarín* en la cima de la crítica de su tiempo, muy superior a los Saint-Beuve, Daudet o los Goncourt. En *Museum* se refiere a la *Poética* de Campoamor y a las obras de Pardo Bazán, criticando y censurando lo que estima conveniente en virtud de la *moralidad científica*, pero sin dejar de sentir admiración y respeto por ambos. El juicio sobre *Clarín* crítico es altamente positivo, aunque sin dejar de reconocer las filias y las fobias que despiertan sus obras: “Para Clarín no se ha hecho el término medio; no es una medianía, es *personalidad* crítica y artística, que excede lo vulgar; o se le odia con odio africano, o se le ensalza hasta las nubes; porque en sus producciones pone sus propias ideas, pero pone también un tantico de sus simpatías y preferencias, y cuando las que rodea de aureola son las antipatías de los otros, vuelven contra él con saña y le aplican algo de la injusticia que a veces el propio Clarín emplea”⁵⁵.

⁵³ *Estudios críticos*, p. 125.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁵ *Ibid.*, ed. cit., pp. 149-150.

En *Siluetas*⁵⁶ González Serrano realiza una serie de apuntes breves, aunque enjundiosos y perspicaces, sobre destacadas figuras de la literatura española de fin de siglo. Destaca, sobre todo, el capítulo dedicado a Martínez Ruiz (antes de convertirse en *Azorín*) en los comienzos de su carrera literaria cuando era prácticamente desconocido. El texto sobre *Clarín* está sacado, con ligerísimos retoques, de “La Crítica en España” con un añadido sobre la evolución religiosa del último *Clarín* que para González Serrano “tiende a un *neocristianismo*, que, si empequeñece su antigua y bien probada representación de escritor satírico, con ribetes de volterismo, agranda el horizonte de su pensamiento, cada vez más típico y personal”⁵⁷.

Por último, el artículo necrológico que, bajo el título de “Un día de luto”, publicó González Serrano con ocasión de la muerte de *Clarín* ocurrida el 13 de junio de 1901, ofrece sin duda el mejor retrato de su amigo. Le recuerda como catedrático, economista, pensador, novelista, cuentista, pero, sobre todo, *crítico*, faceta en la que brilló a más altura que ninguno en la literatura de nuestro país gracias a sus “Solos”, “Paliques”, “Revistas” y “Folletos literarios”. González Serrano se lamenta de su pérdida y elogia su faceta de pensador que tuvo en Renan, en Moreno Nieto, en Giner, a sus auténticos maestros. Alude también al neocristianismo de la última etapa, que pretendía una restauración religiosa. Sin embargo los elogios con que ilustra su personalidad van siempre acompañados de reproches: así *Clarín* fue un pensador “algo petrificado en idealismos difusos”, “con ribetes de dómine”, era “pobre de inventiva”, tenía una “biliosa irritabilidad, rayando a veces en la injusticia”, sus escritos “denunciaban de modo patente la enciclopedia no digerida de lecturas y de ideas que albergaba su cerebro”, y su crítica se obscurecía por culpa de “un *mariposeo intelectual* que le conducía a veces a un infantilismo incomprensible”⁵⁸. Estos juicios no gustaron en el ambiente ovetense hasta el punto de levantar veladas críticas. Y es que González Serrano, tan excesivamente ponderado en sus elogios como dice González Martín, sólo alabó sin reservas a Goethe y a Campoamor, situados en la cima de su panteón literario. Aun con todo, esas reservas no limitan en nada el alto aprecio en que el pensador extremeño tenía al crítico asturiano,

⁵⁶ Cfr. GONZÁLEZ SERRANO, U.: *Siluetas, con retratos y autógrafos de Revilla, Campoamor, Palacio Valdés, Fray Candil, Clarín, Menéndez Pelayo, Picón, Cavia, Bonafoux y Martínez Ruiz*. Madrid, volumen V de la Biblioteca Mignon, 1899, 94 pp.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁸ GONZÁLEZ SERRANO, U.: “Un día de luto”, en *La literatura del día (1900 a 1903)*. Barcelona, Imprenta de Henrich y C^a, Biblioteca de Escritores Contemporáneos vol. I, 1903, pp. 141-145.

y el último párrafo de su necrología es buena prueba de ello: “Cicatrizarán las heridas que causó la crítica mordaz y violenta de Clarín, perdurará lo positivo de su obra, agrandará su personalidad luego que el tiempo calme las pasiones que agitó con sus polémicas; pero en tanto, el epitafio de Clarín no se ha de reducir a la fórmula de “uno más o uno menos”. Excedió la línea de lo vulgar y contra tendencias igualitarias y niveladoras de una democracia de oropel, Clarín es de los elegidos, de los que el coro del simbolismo faustiano ensalza como espíritus, que han convertido su conciencia en espejo del universo y de sus más altas manifestaciones, la hermosura artística y la verdad del pensamiento científico”⁵⁹.

Hasta aquí la especial relación de amistad y de respeto intelectual que unió la vida de estos dos autores por encima de las mezquindades y las vicisitudes del día. En el año del centenario de la muerte de *Clarín* estas líneas pretenden ser un homenaje a su persona y también a la de su amigo pues, como ha señalado un reciente crítico, “la relación con Clarín tenía bastante de fraternal, y por eso mismo no dejaba de incluir una veta de tácita rivalidad y secreta envidia: González Serrano era el sabio ponderado y ecuánime que al irascible y atropellado Leopoldo Alas le habría gustado ser; Leopoldo Alas, con todas sus intemperancias, tenía el genio creador que a González Serrano le faltaba. Clarín veía en González Serrano una especie de hermano mayor”⁶⁰.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 146-147.

⁶⁰ GARCIA MARTIN, J.L.: “Prólogo” citado, pp. 13-14.

UNAMUNO

APUNTES CRÍTICOS PARA LEER ENTRE LÍNEAS “AMOR Y PEDAGOGÍA” A LOS CIEN AÑOS DE SU PUBLICACIÓN

Bénédicte VAUTHIER
Université Libre de Bruxelles / Universidad Autónoma de Madrid

Indudablemente, *Amor y pedagogía* es la novela de Miguel de Unamuno que más comentarios ha cosechado acerca del posible talento humorístico de su autor. No obstante, hasta el día de hoy, esta faceta del escritor ha sido más objeto de etiquetación que de estudio pormenorizado. En la línea emprendida en mis estudios sobre *Niebla* y *San Manuel Bueno, mártir*, y con la ayuda de Mijaíl Bajtín, pretendo volver a leer *Amor y pedagogía*, cien años después de su publicación. Profundizaré en la búsqueda de los discursos ideológicos de la época (entre otros, el krauso-institucionismo) e intentaré mostrar por qué la ironía unamuniana dista mucho de ser un anodino recurso literario. Su carga crítica y su valor filosófico son los que me llevarán a emparentar a Unamuno con Miguel de Cervantes.

* * *

Casi cien años han pasado desde que Miguel de Unamuno dio a conocer al público la primera edición de *Amor y pedagogía*; casi setenta nos separan del momento en que se creyó en el deber de volver a leer su segunda novela –primera novela– para ofrecerla de nuevo a su público o, mejor dicho, a su lector.

Después de pasar revista a las distintas lecturas críticas de la novela que se han hecho a lo largo de este siglo, de estos largos *cien años*, he llegado a la conclusión de que es hora ya de que volvamos a preguntarnos cómo ha de leerse *Amor y pedagogía*; o, por decirlo de otra manera, es hora de que nos preguntemos si el autor cumplió realmente el doble propósito horaciano con el cual se despedía de sus lectores en 1902 invitando “al lector a que entre en la lectura de una obra de la que había de sacar algún

deleite y creemos que también algún provecho”¹ (p. 18). En realidad, lo habrán entendido, sería quizá más atinado formular la pregunta de otra manera: ¿qué ha impedido hasta el día de hoy que veamos este propósito como un solo y único objetivo, y no como una disyuntiva?

La respuesta es bastante simple, a la vez que refleja, a grandes rasgos, la trayectoria de la crítica literaria. Si exceptuamos las lecturas hechas en clave filosófica —ya que pasan por alto la especificidad del género literario—, así como el reiterado empeño de quienes buscan reflejos autobiográficos de las angustias y la tragedia personal del autor, dos son los motivos que han impedido que se valore *como se debe*² *Amor y pedagogía*: el tema por una parte, la forma por otra. Se mire por donde se mire, las lecturas de esta novela parecen estar abocadas bien a ver en ella una “novela de tesis”, más bien mala, bien a valorar la “burla”, lo que, como mucho, lleva a reconocer en ella una precoz —mejor dicho, primeriza— obra metaliteraria.

Solo esta desgraciada conjura puede explicar que *Amor y pedagogía* haya sido y siga siendo una de las novelas menos atendidas por parte de los críticos. Solo este divorcio entre el estudio de la forma y el contenido puede explicar por qué incluso cuando ha sido estudiada, nunca se ha sabido cómo interpretar su peculiar, y aparentemente tan poco ajustado, entramado temático y formal.

Buena prueba de ello podríamos tenerla si viéramos, por ejemplo, que en vez de tomar en serio la tardía declaración que Unamuno había dejado escrita en el segundo prólogo-epílogo, “resón de aquellos prólogo y epílogo que puso a la primera edición de ella”, en el cual decía: “en esta novela que ahora vuelvo a prologar está en germen —y más que en germen— lo más y lo mejor de lo que he revelado después en mis otras novelas” (p. 23), se ha esgrimido reiteradamente otra afirmación, de 1902, que parecía haber sido escrita para disculpar de antemano al crítico por no dar en el clavo. ¿No rezaba así el *incipit* del primer prólogo?:

Hay quien cree, y pudiera ser con fundamento, que esta obra es una lamentable, lamentabilísima equivocación de su autor. El capricho o la impaciencia, tan mal consejero el uno como la otra, han debido de dictarle esta novela o lo que fuere, pues no nos atrevemos a clasificarla. No se sabe bien qué

¹ M. de Unamuno, *Amor y pedagogía*, Madrid, Espasa Calpe, 1934

² De aquí en adelante, solo se mencionará, en el cuerpo del texto, el número de página.

² Cfr. E. Alarcos Llorach, “Sobre Unamuno o cómo ‘no’ debe interpretarse la obra literaria”, *Archivum*, XIV, 1964, pp. 5-17.

es lo que en ella se ha propuesto el autor, y tal es la raíz de los más de sus defectos. Diríase que, perturbado tal vez por malas lecturas y obsesionado por deseos poco meditados, se ha propuesto ser extravagante a toda costa, decir cosas raras, y, lo que aun es peor, desahogar bilis y malos humores. Late en el fondo de esta obra, en efecto, cierto espíritu agresivo y descontentadizo (p. 9).

No obstante, si el *ironista* acabó siendo la primera víctima del *arma de doble filo* —lo que no ha de sorprender—, diré con el autor: “nos resistimos a creer que no se proponga más que hacer reír a unos y escandalizar a otros” (p. 11). Más allá de las supuestas incongruencias entre tema —“a muchos parecerá esta novela un ataque, no a las ridiculeces a que lleva la ciencia mal entendida y la manía pedagógica sacada de su justo punto, sino un ataque a la ciencia y a la pedagogía mismas” (p. 10)— y forma —“es la presente novela una mezcla de bufonadas, chocarrerías y disparates, con alguna que otra delicadeza anegada en un flujo de conceptismo” (p. 10)—, intentaré mostrar por qué el interrogante que había que zanjar era precisamente entender por qué la novela es *sumamente irónica*. Pero, ¿cómo se concretiza esta ironía, que tiene por efecto “que no se sabe a punto fijo qué es lo que en ella se propone su autor” (p. 11). ¿Por qué no es ni puede ser “el defecto más grave que a esta obra puede señalársele” (p. 11), sino solo un efecto estilístico buscado conscientemente, que traduce una previa visión irónica del mundo? Porque, que no quepan dudas, lo que esa novela traiciona por el tan *aquilatado equilibrio* logrado entre tema y forma es su *abolengo cervantino*.

¡Pues sí!, he dicho *equilibrio* y *abolengo cervantino*³. Por ello, adelantando algo la conclusión, me atrevo a afirmar que ha quedado en demasiado injusto letargo esta novela que igual si no mejor que cualquier libro de historia de la educación en España podría volver a acercarnos, lúdica y gustosamente, a las voces cantantes de los prohombres que, a final del siglo, lucharon por defender un nuevo modelo educativo⁴. He aquí el contenido. Ha quedado en demasiado injusto olvido una novela cuyo tema, por estar vinculado con la pedagogía krausista-institucionista —y nada mejor que aprovechar la conmemoración del centenario del Ministerio de Educación para destacar-

³ Cfr. B. Vauthier, “Niebla” de Miguel de Unamuno: A favor de Cervantes, en contra de los cervantófilos, Bern, Peter Lang, 1999. y “Huellas del ideario (religioso) krausista en San Manuel Bueno, mártir”, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 33, 1998, pp. 145-189.

⁴ Cfr. G. Capellán de Miguel, De Orovio a Cossío: vieja y nueva educación. La Rioja (1833-1933), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1999.

lo—, no deja de echar raíces mucho más allá, en el espíritu de la obra de Cervantes. Bien es verdad que, para verlo, hay que aprender a *leer —¡a oír!— entre líneas* a Unamuno. De conseguirlo, entenderemos por qué se equivocan quienes equiparan la fina ironía unamuniana bien con la áspera sátira de tinte quevedesco, bien con la grosera burla o con la guasa de los cómicos. He aquí la forma.

Pero entendámonos. Al decir “ironía de raigambre cervantina”, es decir al pretender emparentar a Unamuno con el gran humorista de la república de las letras hispanas, debo dejar claro que discrepo con quienes reducen y hasta rebajan “lo irónico” a su acepción moderna. Más deudora de la tradición retórica (de los tropos y otras figuras de pensamiento) y de la concepción romántica de la literatura (en la cual la ironía ha llegado a desempeñar un papel clave) que de la acepción socrática de la voz (que unía recurso discursivo y visión filosófica del mundo), la ironía se ha convertido en un comodín casi sinónimo de “literariedad” o “metaliteratura”⁵.

Si Unamuno novelista revela ser un *Maestro ès Ironía* es porque recoge “el gorro de burro con cascabeles” que, según Bajtín, el pícaro, el bufón y el tonto dejaron, entre sus pañales, en la cuna de la novela europea⁶.

Así, el engaño gracioso del pícaro —que parodia los lenguajes elevados—, su desnaturalización premeditada, su inversión por el bufón y, finalmente, la incompreensión ingenua de estos por el tonto son las tres categorías dialógicas que organizan el plurilingüismo en la novela al comienzo de su historia, aparecen en el período moderno con una claridad externa excepcional, y vienen realizadas en las figuras simbólicas del pícaro, el bufón y el tonto⁷.

Pues bien, si podemos reconocer en estas tres figuras los antepasados del escritor —y en Cervantes, el autor que lleva, con “una claridad externa excepcional”, la novela moderna en ciernes a su primera cumbre—, la dificultad que acecha al crítico que quiera demostrar este legado en la obra de Unamuno es que “en la evolución posterior, esas categorías se van refinando, se diferencian, se separan de las mencionadas figuras, [...] pero siguen conservando su función organizadora del estilo novelesco”⁸.

⁵ Cfr. P. Ballart, *Eironeia. La figuración irónica en el discurso literario moderno*, Barcelona, Quaderns Crema, 1994.

⁶ Cfr. M. Bajtín, “La palabra en la novela”, *Teoría y estética de la novela*, (trad. de H. S. Kriúkova y V. Cazcarra), Madrid, Taurus, 1989, pp. 220.

⁷ M. Bajtín, *op. cit.*, pp. 219-220.

⁸ M. Bajtín, *op. cit.*, p. 229.

Si se admite que el lenguaje de la novela, heredera de estas figuras, no es un lenguaje único sino un original sistema artístico de lenguajes que no están situados en el mismo plano; si se admite que lo que caracteriza la novela —a la vez que la separa de los demás géneros literarios y extraliterarios— es que en ella está representado un sistema artístico de lenguajes —más exactamente, de imágenes de los lenguajes— se entenderá que

la verdadera tarea del análisis estilístico de la misma consiste en descubrir todos los lenguajes orquestadores que existen en su estructura, en comprender el grado de distanciamiento de cada lenguaje de la última instancia semántica de la obra, y los diversos ángulos de refracción de las intenciones en esos lenguajes; en comprender sus interrelaciones dialogísticas, y, finalmente, si existiese la palabra directa del autor, determinar su trasfondo plurilingüe fuera de la obra.

La solución a dichas tareas estilísticas supone, antes que nada, una profundización artístico-ideológica en la novela⁹.

Si con esta cita quedan resumidas las pautas del programa que piensa seguir quien quiera llegar a una *valoración artístico-ideológica* de la obra, me queda por aclarar cuál es mi *credo interpretativo*, del que este programa no es sino el lógico e ineludible complemento. Por lo tanto, antes de que pase a ilustrar el provecho que se puede sacar de los estudios de Bajtín para seguir la pista de la ironía, antes de ofrecerle al lector —a guisa de ilustración de ello— un primer “avance” sacado de una propuesta de lectura de conjunto de *Amor y pedagogía*, circunscrita, por razones de espacio, a Don Fulgencio, “que es acaso —no lo olvidemos— la clave de la novela” (p. 14), permítanme aún exponer por qué estoy “a favor de la interpretación”. (Permítanme también subrayar que si con esa lectura pretendo abrir nuevas pistas que puedan contribuir a una revisión de la obra narrativa de Unamuno, no, por ello, he perdido jamás de vista la enseñanza sacada de la lectura cervantina de Gaos: “conviene que no nos engañemos dando por seguro que la nuestra es la que lo celebra y entiende mejor”¹⁰.)

Por lo que se refiere a mi *credo interpretativo*, diré —con Mainer— que en este estudio “se toma partido en favor de la ‘interpretación’ —esto es, por las certidumbres ideológicas y por la existencia de ‘intenciones pretextuales’ en el campo de las letras¹¹. Por tanto, si “cualquier proceso literario que

⁹ M. Bajtín, *op. cit.*, p. 231.

¹⁰ V. Gaos, *Cervantes. Novelista, dramaturgo, poeta*, Barcelona, Planeta, 1987, p. 84.

¹¹ J. C. Mainer, “Nota preliminar”, *Historia, literatura, sociedad (y una coda española)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 11.

se describa tiene dos vertientes de similar enjundia: la que da del lado del autor e intenta indagar en el taller de su elaboración artística y la que da del lado de los lectores y reconstruye los ingredientes de un efecto estético”¹², a la pregunta: “¿De qué lado ha de ponerse el crítico?” –dejada abierta por el crítico pero a la cual sus bien conocidos estudios han sido la respuesta más clara–, contestaré, sin vacilar: “El crítico *ha de* ponerse del lado de aquél”.

Mas entendámonos: “del lado del autor” significa, como bien puntualiza Mainer, “indagar en el taller de su elaboración artística”, lo que dista mucho de ser sinónimo de escudriñar en los recovecos del alma del autor, ni equivale a equiparar, según nuestros antojos y prejuicios, su voz con la de uno de sus personajes, sino que implica, y solamente puede implicar, tratar de bucear en lo que Bajtín ha llamado “la profundización artístico-ideológica de la novela”. ¿Qué habíamos de entender por ello? El crítico ruso lo aclaraba en una nota al pie: “la profundización implica también una valoración de la novela, pero no solo artística en sentido estrecho, sino también ideológica; porque *no existe comprensión artística sin valoración*”. Y luego añadía:

Solo tal profundización (apoyada, naturalmente, en conocimientos) puede conducir a la comprensión de la intención artística esencial del conjunto, y captar, partiendo de esa intención, las más pequeñas diferencias en las distancias de los diferentes aspectos del lenguaje con respecto a la última instancia semántica de la obra, los más sutiles matices de la acentuación por el autor de los lenguajes, sus diversos elementos, etc.¹³.

Huelga decir que, cuando me propuse profundizar en esa comprensión artístico-ideológica de la obra de Unamuno no era –ni mucho menos– consciente de la tarea que me esperaba, de los numerosos arrecifes que debería evitar, y de los numerosísimos escollos que habría de salvar. Porque, como novelista, Unamuno ha demostrado que no solo andaba muy ducho en el manejo de la ironía, sino que era un ventrilocuo sin par.

Si se exceptúa el primerizo testimonio de Balseiro, quizá es Gómez Molleda quien, en al menos dos ocasiones, ha llamado la atención de los críticos e historiadores sobre esa peculiaridad formal del estilo de Unamuno, sistemáticamente desatendida por la crítica. Así, en 1928

¹² J. C. Mainer, “A favor de la interpretación”, *op. cit.*, p. 23.

¹³ M. Bajtín, *op. cit.*, p. 231.

Balseiro habla, por primera vez, de Unamuno en auténticos términos bajtinianos:

Pensador poliédrico, hay en él *resonancias de muchos pensadores*. Por eso sus contradicciones tan frecuentes y terribles. *Su voz no es melódica. Entra en ella más de un acento. Es voz bachiana, polifónica*. El cerebro de Unamuno semeja parlamento en sesión permanente. Brotan de él los discursos más encontrados y las opiniones menos conciliables [los subrayados son míos]¹⁴.

Y, en 1977, Gómez Molleda destaca a su vez: “Unamuno en la etapa de fin y principio de siglo es como una caja de resonancia de todos los proyectos e ideas de su entorno”¹⁵. Y años más tarde, la historiadora –tan buena conocedora de los *reformadores de la España contemporánea*– reitera: “los escritos de Unamuno [...] *responden al transcurrir concreto* de la vida pública española: *tienen carácter de respuesta cotidiana* a los acontecimientos”¹⁶ [los subrayados son míos].

Constatación difícilmente superable en su tan atinada formulación, pero cuyo verdadero alcance e implicaciones, una vez tomada *al pie de la letra*, quedan aún sin explorar en el campo de la narrativa unamuniana. No obstante, después de los primeros pinitos que he intentado hacer en esa dirección, me atrevo a declarar hoy que la cosecha resulta cada vez más fructífera, al tiempo que a mil leguas de lo que uno piensa encontrar. O, mejor dicho, a años luz de los tópicos sobre el Unamuno autor trágico.

Veamos, pues, centrando nuestros esfuerzos en Don Fulgencio, todo lo que el método bajtiniano da de sí. Y, para realzar las muchas puertas selladas que acaban cediendo y los muchos enigmas cuya solución, por fin, se deja adivinar –bien es verdad, con mucho trabajo y no menos pesquisas y paciencia–, empezaré por recordar hasta dónde llegaron los críticos literarios que se valieron de otros enfoques más “tradicionales”, es decir que suelen privilegiar bien el tema, bien la forma.

Pese a que me hubiera gustado ilustrar debidamente lo que es de cada uno de los críticos leídos, por las ineludibles razones de espacio me veo abocada a presentar aquí un mero elenco de las distintas facetas de Don

¹⁴ J. A. Balseiro, *El Vigía II. Unamuno, Peréz de Ayala*, Hernández-Catá, Madrid, Mundo Latino, 1928, p. 48.

¹⁵ D. Gómez Molleda, *Unamuno “agitador de espíritus” y Giner. Correspondencia inédita*, Madrid, Narcea, 1977, p. 15.

¹⁶ D. Gómez Molleda, “Aproximaciones al último Unamuno. El proceso ideológico de Don Miguel”, *Cincuentenario de la muerte de Unamuno*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1988, p. 30.

Fulgencio que se pueden rastrear al hilo de las páginas críticas dedicadas a *Amor y pedagogía*¹⁷. Así pues, solo citaré, con nombres y apellidos, las ideas de quienes aportan un nuevo elemento que no se vuelve a registrar en ningún otro estudio. Si unas veces me extendo más, es porque luego echaré mano de estas ideas contrastándolas con lo que se lee en el texto.

Después de pasar revista a algo más de una veintena de contribuciones –artículos o capítulos de libros– dedicados a *Amor y pedagogía*, se puede decir que:

1. Se ha equiparado a Don Fulgencio con otros personajes de *Niebla*, en particular con Don Fermín (Balseiro) y con Antolín S. Paparrigópulos (López-Morillas).
2. La mayor parte de las veces se ha equiparado a Don Fulgencio con Unamuno, otras veces este lo ha sido con Don Avito, e incluso hay quien ha llegado a equipararlo con ambos personajes (Delgado).
3. Se ha destacado que Don Fulgencio era un filósofo extravagante, un intelectual saturado de intelectualismo que se rebela contra este, a sabiendas de que no podrá librarse de su yugo, lo que casi siempre ha llevado a los críticos a emparentar al personaje, de papel y tinta, con Unamuno, hombre de carne y hueso. Una vez, empero, se ha visto todo lo contrario en Don Fulgencio: “el filósofo escolástico por excelencia” (Díaz-Peterson).
4. Entre los numerosos argumentos esgrimidos para llegar a esa filiación, cabe destacar: (a) la escena conyugal vivida por Unamuno y el grito “¡Hijo mío!” de Concha Lizárraga; (b) el gusto excéntrico en el vestir; (c) la conversación sobre el “erostratismo” mantenida por el filósofo extravagante con Apolodoro; (d) las numerosas aficiones supuestamente “comunes” al personaje y el autor, como podrían serlo, una vez sacadas de contexto, las paradojas, los juegos de palabras, la aversión al sentido común; (e) la afición por las pajaritas de papel.
5. Se ha reparado también en que Don Fulgencio –igual que Augusto Pérez– era uno de los personajes que volvía a aparecer en unos cuantos artículos o ensayos del autor, de los cuales se han ido citando, sin más, los títulos. Así mismo, se ha resaltado que ambos son “escritores”, ya que, al final de la novela, Don Fulgencio se yergue como autor del *Tratado de cocotología*.

¹⁷ En la espera de la publicación de un próximo artículo mío, donde sí estarán mencionados (*Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 2002), el lector interesado puede encontrar una bibliografía bastante actualizada sobre *Amor y pedagogía* en la edición crítica de A. Caballé (Madrid, Espasa Calpe, 1992).

He aquí, pues, un pequeño botón de muestra de las informaciones que pretenden explicar el papel desempeñado por Don Fulgencio. No creo que haga falta subrayar que difícilmente se desprende de ellas por qué el personaje era “acaso la clave de la novela”, salvo si significa que el Unamuno sediento de inmortalidad ha vuelto a salirse con la suya, disfrazándose de su personaje para sobrevivirse a sí mismo en la mente de los lectores.

No creo tampoco que se entienda el papel que puedan desempeñar los *Apuntes para un tratado de cocotología*, a menos que concluyamos que consagramos a Don Fulgencio en su papel de semi-autobiógrafo del autor. Conclusión casi ineludible después de que se ha hecho hincapié en la declarada afición de Miguel de Unamuno por las “pajaritas de papel” —a las que *de facto* se han solido rebajar los *Apuntes*.

Pero habría que intentar explicarse por qué, “antes de rematar el prólogo-epílogo” de 1934, Unamuno se siente en la necesidad de llamar la atención sobre el hecho de que “los *Apuntes para un tratado de cocotología* [...] nada tienen que ver con un tratado de modelado en papel que me comprometí a escribir —y en francés— en París” (p. 31).

Y qué duda cabe de que el autor tiene serios motivos para recalcarlo. Aun cuando sean datos reales que tanto el epílogo como los *Apuntes* fueron inicialmente añadidos por razones editoriales —reseñadas, irónicamente, con pelos y señales, por el epiloguista—, al incluir los *Apuntes* y no un “trabajo cualquiera” —como se lo sugiere Don Fulgencio al oído, arguyendo que es “cosa muy dentro de las costumbres y usos literarios” (p. 240)—, el ironista declara: “Es que yo quiero [...] que cuanto en un volumen vaya tenga cierta unidad de tono siquiera” (p. 240). Curiosamente, en nombre de esta “unidad de tono” el prologuista rechaza incluir un ensayo que Don Fulgencio le atribuye falsa y gozosamente, y que no es sino... ¡*El liberalismo es pecado!*

Entonces, preguntémos: ¿en qué y dónde puede residir esa “unidad de tono”? ¿Será una interpretación convincente contentarse con destacar que los *Apuntes* rebosan juegos verbales, paradojas gratuitas, combinaciones graciosas, estructuras quiásticas¹⁸, etc., a las que nos había venido acostumbrando Don Fulgencio? No, claro está. A menos que valga por una *interpretación artístico-ideológica de la obra* el remitir a la reputación de paradojista del autor. ¿Por qué no se puede llegar a más? Sencillamente, porque hemos pasa-

¹⁸ Cfr. P. R. Olson, “Sobre las estructuras quiásticas en el pensamiento unamuniano (interpretación de un juego de palabras)”, en J. Amor y Vázquez y A. David Kossoff (eds), *Homenaje a Juan López-Morillas. De Cadalso a Aleixandre. Estudios sobre literatura e historia intelectual españolas*, Madrid, Castalia, 1982, pp. 359-368.

do por alto el carácter de *caja de resonancia de las voces dominantes de la época* —de las *doxa*—, carácter que define intrínsecamente la obra de Unamuno. Sencillamente, siguen sin entenderse las enseñanzas que se pueden sacar de Bajtín:

Ninguna observación lingüística, por sutil que sea, revelará nunca ese movimiento y ese juego de intenciones del autor entre los diversos lenguajes y sus aspectos. La profundización artístico-ideológica en el todo de la novela debe de guiar, en todo momento, su análisis estilístico. No se puede olvidar, a su vez, que los lenguajes introducidos en la novela toman la forma de imágenes artísticas de los lenguajes (no son datos lingüísticos brutos)¹⁹.

Esa lección es fundamental para interpretar a un autor al que le tocó vivir una de las épocas más polémicas de España y de las cuales consiguió dar un reflejo digno de las que solamente se dejan vislumbrar en el *Quijote*, el *Coloquio de los perros* o el *Retablo de las maravillas*.

Volvamos, pues, a Don Fulgencio, al *Tratado de cocotología*, y veamos si debidamente contextualizados —es decir reinsertados en el contexto ideológico de la época— y entendidos como “imágenes de los lenguajes”, esos disparates verbales y esos *Apuntes* —hasta ahora ¿*gratuitos*?—, ese extravagante personaje cobra sentido.

Y nada mejor para hacerlo que sacar a colación una pequeña muestra de los fragmentos que espero resulten lo suficientemente representativos del *lenguaje representado* para que sobre el comentario. Pero, ¡ajo!, agucemos el oído, no saquemos conclusión apresurada sobre la intención del autor antes de contrastar estas “imágenes de lenguajes” con los demás lenguajes, requisito imprescindible para intentar apreciar la posición axiológica del *ironista* respecto de lo que dice, sin errar el blanco de las alusiones.

Lo primero que se puede destacar es el género de escrito al que —por su composición y su estilo— pretenden parecerse estos *Apuntes*. Tal y como indica el título completo del *manuscrito* —ficticio— entregado por Don Fulgencio al autor, “autorizándole para que haga de ellos el uso que crea conveniente” (p. 242), son unos apuntes *para un tratado de cocotología*, aún *inacabado*; lo que el epiloguista lamentará, confiando, empero, en que un día don Fulgencio acabe refundiéndolos para dar a luz “ese tratado completo de la nueva ciencia”, su gran obra *Ars magna combinatoria*. Si el proyecto no llega a plasmarse, en la segunda edición (1934) el autor introduce, sin embargo, un *Apéndice* de Don Fulgencio, “que sigue pensando escribir un extenso *Tratado crítico*

¹⁹ M. Bajtín, *op. cit.*, p. 231.

comparativo de Cocotología racional" (p. 281). Según y conforme a lo que se pueda esperar de un "tratado", no ha de extrañar luego que los *Apuntes* consten de las siguientes partes: "PROLEGÓMENOS", "HISTORIA DE LA COCOTOLOGÍA", "RAZÓN DE MÉTODO", "ETIMOLOGÍA", "DEFINICIÓN", "IMPORTANCIA DE NUESTRA CIENCIA", "LUGAR QUE OCUPA ENTRE LAS DEMÁS CIENCIAS Y SUS RELACIONES CON ESTAS", "DIVISIÓN", "EMBRIOLOGÍA", "ANATOMÍA", "ORIGEN Y FIN DE LA PAJARITA".

Pero ¿de qué tipo de tratado se trata? Dos son los autores que se han aventurado a emitir hipótesis: Gullón por una parte, Díaz-Peterson por otra. Bien es verdad que la sugestión —nada descabellada— del primero ha sido rebatida por Díaz-Peterson, según la cual "no sería, pues, verídico admitir que los *Apuntes* representan una 'parodia de los tratados científicos entonces (principios del siglo) al uso'"²⁰.

¿Por qué *no podía ser* "verídico"? Sencillamente, porque, una vez más —igual que en Gullón—, es el *conocimiento previo* sobre el autor, sobre sus declarados gustos y afinidades, lo que no le permite a Díaz-Peterson admitir que el autor pudiera burlarse "de algunas de las ciencias del entonces [porque] eran bien aceptadas por Unamuno, prescindiendo del método que usaran"²¹. Así, dando un paso más en su interpretación de Don Fulgencio visto como el filósofo escolástico por excelencia —en la acepción común de la voz—, la autora llega a declarar que "el tratado de *cocotología* no se desvía para nada de la embestida antitomista"²². ¡Pues, no! No se trata de *embestir* a nadie, ya que este objetivo no se correspondería con el tono irónico de la novela, ni son los *escolásticos* el blanco de las puntas de ironía de los *Apuntes*. En cambio, sí es verdad que, en otros lugares, la ironía roza a los defensores del... *sentido común*, cuyo mayor representante —no lo olvidemos— fue Balmes. Así es cuando el narrador nos dice que Don Fulgencio "profesa un santo odio, un *odium philosophicum*, al sentido común" (pp. 81-82). O, más tarde, cuando este aconseja a Apolodoro que se guarde del sentido común, "peculio del común de los mortales", y lo define en estos términos: "Es el sentido común el que con los medios comunes de conocer juzga" (p. 131).

Pero ¿cuál es la *voz* que resuena entonces? ¿No la han reconocida aún? Léanse, entonces, los siguientes fragmentos, fíjense bien, si hiciera falta, en

²⁰ R. Díaz Peterson, "Amor y pedagogía, o la lucha de la ciencia con la vida", *Cuadernos hispanoamericanos*, 384, 1982, pp. 559.

²¹ *Ibíd.*

²² *Ibíd.*

las *curvas*, acuérdense de los títulos de los tratados y los apartados escritos en VERSALITAS, y... adivínenlo.

ETIMOLOGÍA La palabra cocotología se compone de dos, de la francesa *cocotte*, pajarita de papel, y de la griega *logía*, de *logos*, tratado. [...] La primera cuestión que surge respecto al nombre de nuestra nueva ciencia es que tal nombre híbrido, como el de *sociología*, compuesta de una palabra latina y otra griega, y son muchas las personas graves que han visto en eso del hibridismo de su título un fuerte argumento en contra de la nueva sociología (p. 247).

ANATOMÍA La razón de ser, en efecto, de la pajarita es su perfección geométrica, perfección a que todas ellas tienden, aunque no logren alcanzarla jamás. [...] (p. 257)

Si es Dios, como algunos sostienen, mi proyección al infinito, como nuestras vidas paralelas en el infinito se encuentran y en el infinito coincide mi proyección con la tuya y con la del otro y la de el de más allá y las de todos, es una sola la proyección allí, es Dios el lugar en que nuestros vos todos se identifican y confunden y perfeccionan. Es, pues, el Yo colectivo, el Yo universal, el Yo-Todo. Y dígame ahora que la cocotología no es una ciencia importantísima y que abre vastísimos horizontes a la mente humana llevándola a espléndidas contemplaciones. (p. 259)

Y la pajarita es, a no dudarlo, la *forma arquitectónica*, digámoslo así, que el papel pide y exige, la forma que del papel surge naturalmente, la perfección de la figura en papel, el perfecto ser papiráceo. Todo en ella es admirable, no siendo de agotar la *serie de armonías y misteriosas relaciones* que nos presenta. [...] Otra *maravillosa armonía* es que la pajarita, vista en proyección, llena un área que equivale a la mitad del cuadrado en que se inscribe [...]. No hay más que otra figura que toque a tierra con menor número de puntos, que es la esfera, que sólo sobre uno se sostiene, pero sosteniéndose en equilibrio inestable y no en estable. Y *¿quién duda de que el triángulo sea figura más perfecta que el círculo?* Porque sin son maravillosas y sorprendentes las relaciones del círculo, tan maravillosas y sorprendentes son las del triángulo, siendo éste más vario que aquélla, a mayor abundamiento. Porque en el círculo apenas hay más que unidad, mientras que en el triángulo *hay unidad, variedad y armonía*, unidad de espacio cerrado, variedad de lados y ángulos, armonía de figura [los subrayados son míos] (pp. 262-266).

¿Lo han adivinado ya? ¿Necesitan más ejemplos? ¿Quieren volver ahora la vista atrás, reanudar la lectura desde el principio y volver a oír —a escuchar— algunos de los *¿gratuitos?* juegos verbales, contemplar algunas de las *¿graciosas?* combinaciones del autor del futuro *Ars magna combinatoria*, que se pregunta si vale la pena seguir trabajando “para este público donde han caído como en el vacío mis más profundos y geniales estudios?, ¿para este público que tarda tanto en admitir como en despedir a aquel a quien una vez ha ya admitido?” (p. 79)

Hechas estas consideraciones se vuelve a trabajar en su *Ars magna combinatoria*, labor que ha de ser un día asombro de los siglos. No es, en efecto, la filosofía, según don Fulgencio, más que una combinatoria llevada a los últimos términos. El trabajo hercúleo, genial, estriba en dar, como él ha dado, con *las cuatro ideas madres, dos del orden ideal y dos del real*, ideas que son, las del orden real: la muerte y la vida; y las del orden ideal: el derecho y el deber, *ideas no metafísicas y abstractas, como las categorías aristotélicas o kantianas, sino hechas de contenido potencial* [Los subrayados son míos] (p. 79).

Luego que acabe con las binarias se meterá don Fulgencio con las coordinaciones ternarias o más bien *conternaciones*. [...] Las *conternaciones* son sesenta y cuatro, y luego vienen las doscientas cincuenta y seis *concuaternaciones* y las mil veinticuatro *conquinaciones* más tarde y... ¡qué porvenir se abre a la Humanidad! Esta ha de ser inacabable, eterna, pues no basta la infinita consecución de los tiempos para agotar la infinita serie de las infinitas coordinaciones (pp. 80-81).

Pues sí, por supuesto: a través de Don Fulgencio, la ironía apunta a los krausistas, a aquellos krausistas de la *primera hornada*, hubiera dicho Marcelino Menéndez Pelayo. Ahora bien, no confundamos los estilos, ni sobre todo los objetivos perseguidos por el entonces joven *polemista* santanderino y por nuestro *ironista* novel. Este se contenta con reflejar las imágenes de los lenguajes: los parodia, estiliza ideas y estilo. Es más. Si la ironía pone entredicho el estilo krausista, así como algunos de sus fundamentos filosóficos, no es de descartar siquiera que se trate de una “ironía exponencial”, de una “parodia al cuadrado”. ¿Prueba de ello a falta de espacio para argumentar mejor? ¿Les sorprendería que, cuando Don Fulgencio trata del “origen y fin de la pajarita”, volvieran a resonar, parodiados, estilizados también, algunos de los dardos satíricos, de los sarcasmos que don Marcelino dirigió a los krauso-institucionistas?

¿Podrá haber quien nos persuada torpemente de que ser tan maravilloso [...] de que este perfecto ser papiráceo pudo ser obra del acaso? ¿Tendremos que recordar lo de que echando al azar caracteres de imprenta no pudo salir la *Iliada*? ¡Lejos de nosotros Demócrito y Leucipo y Holbach y los materialistas todos! ¡Oh ceguera de los hombres! ¡oh dureza de sus corazones! No, no es posible que nos persuadan de doctrinas tan absurdas como impías. (p. 269)

Pues bien. A estas alturas, y muy a pesar mío, tengo que decir: “Parémonos lector”. Y si en estos demasiados breves *Apuntes críticos para leer entre líneas “Amor y pedagogía” a los cien años de su publicación* quedan, por fuerza, demasiados hilos por atar les diré que como por ahora la investigadora no publica más que para lectores, y no para críticos y eruditos, parécenos de

poca importancia sus escrúpulos, y que debe dejar esas importantes consideraciones para cuando dé a la estampa su tesis doctoral, que nos complace-mos en creer no ha de tardar mucho en hacerlo.

* * *

Hechas tales manifestaciones, invitamos al lector a que se anime a entrar en la lectura de una obra de la que ha de sacar *mucho* deleite y creemos que también algún provecho.

CORRESPONSALES GERMANOHABLANTES DE UNAMUNO¹

Fernando HERMIDA DE BLAS
Universidad Autónoma de Madrid

La indiscutible dimensión internacional de la obra de Unamuno no ha supuesto que los investigadores se hayan tomado el debido interés en recopilar la correspondencia entre el epistolómano autor vasco y sus correspondientes. Más concretamente, en lo referente a la relación de Unamuno con la cultura alemana, sólo existía algún estudio inicial y parcial del tema, con escasas referencias al tema de la correspondencia. Sin embargo, la correspondencia es un instrumento esencial para precisar la relación del escritor bilbaíno con otras culturas, tanto en lo referente a la difusión de su obra, como a su recepción: por eso se impone empezar a superar la absoluta dispersión en la que se encuentra la correspondencia “de” y “con” Unamuno.

Aunque nos habíamos propuesto como objetivos fundamentales la recopilación, transcripción y traducción de las cartas de los correspondientes de Unamuno educados en la lengua y cultura alemanas, sospechábamos que podíamos encontrar datos interesantes acerca de dicha dimensión internacional de la obra del autor vasco, como así ha sido. Por ejemplo, el estudio de la correspondencia nos ha permitido localizar varios artículos que Unamuno publica en Alemania y que no están incluidos en las actuales recopilaciones, si bien no nos referiremos aquí a ellos, por apartarse del asunto concreto tratado. También hemos establecido la nómina completa de las obras del escritor bilbaíno traducidas al alemán y editadas en libro: una

¹ Esta investigación ha sido realizada conjuntamente por Pedro Ribas y Fernando Hermida, subvencionada con fondos del Ministerio de Educación y Cultura (en el caso de Ribas) y de la Fundación “Caja Madrid” (en el caso de Hermida).

cuestión sobre la que existían noticias contradictorias e incluso erróneas, hasta en la propia Alemania.

En cuanto a las cartas en sí, hemos recopilado, transcrito y —en su caso— traducido 219 —que incluyen numerosos anexos— pertenecientes a 73 correspondientes, tanto individuales como institucionales. El periodo temporal que abarca esta correspondencia va desde 1886 hasta 1936: o sea, la mayor parte de la vida de Unamuno.

La correspondencia nos muestra cómo la relación de Unamuno con la filosofía y la cultura alemanas no conforma un todo homogéneo, sino que atraviesa cuatro fases temporales, aunque algunas solapadas entre sí: primeros contactos, militancia socialista, Gran Guerra y República de Weimar.

Nos detendremos en cada una de estas etapas, así como sólo en los principales interlocutores que podemos encontrar en ellas; pues, como es lógico, el interés de esta correspondencia es desigual.

Por ejemplo, —como veremos— la relación con Heinrich Auerbach y los demás editores de su obra es típicamente comercial, a pesar de contener información imprescindible para clarificar varios temas, como es determinar de manera precisa la difusión de la obra de Unamuno en alemán, tanto en lo referente al número de ejemplares vendidos como a la recepción que tuvo su lectura. Mientras que la relación con Johannes Jungfer, Ernst Robert Curtius o Hermann von Keyserling es de carácter claramente intelectual, aunque algo distante. En cuanto a la relación con sus traductores (Paul Adler, Alfred Hess, Walter von Wartburg, Otto Buek y Oswald Jahns), es bastante más compleja y polivalente.

Respecto a las peticiones de artículos por parte de revistas y periódicos alemanes, a las invitaciones de sociedades científicas y literarias y a las solicitudes de reseñas y opiniones autorizadas sobre diversos temas, revelan el interés despertado por la figura y la obra del autor español dentro del área cultural alemana. Pero no hablaremos aquí de ellas, por no alargar en exceso esta exposición, que únicamente pretende ser una aproximación informativa acerca de una investigación muy amplia y compleja que, en breve, aparecerá publicada.

Además, hay también facetas más personales en esta correspondencia, como puede ser la demanda de ayuda por parte de Albert Jovishoff, judío perseguido por el régimen de la Alemania nazi, y otras que hacen referencia al papel institucional que jugó Unamuno como Rector en Salamanca, en las que tampoco nos detendremos aquí.

Por fin, las cartas que presentan el menor interés, por tratarse de cuestiones tales como solicitudes de autógrafos o manifestaciones de admiración y entusiasmo provocadas por la lectura de las obras de Unamuno, han reci-

bido un tratamiento especial, ya que sólo hemos indicado sintéticamente su contenido, sin ofrecer su traducción íntegra.

1. *Primeros contactos*

Esta etapa está directamente relacionada con la dedicación de Unamuno, en su juventud, al idioma vasco como punto de partida de inquietudes que van más allá del ámbito meramente lingüístico.

Como era de esperar, los contactos iniciales con sus corresponsales alemanes tienen como referencia a Múgica: Múgica empieza a dar publicidad a los estudios del escritor bilbaíno en torno a la lengua y la cultura vascas y le pone en relación con especialistas alemanes en este tema. Dato que viene confirmado por el hecho de que el primer escrito de Unamuno publicado en Alemania es, con toda probabilidad, *Del elemento alienígena en el idioma vasco*, de 1893: el mismo que había aparecido originariamente en la “Revista de Vizcaya” en 1886, sólo que retocado, y que ahora puede ser leído en la “Zeitschrift für Romanische Philologie” (Revista de Filología Románica). Y precisamente es Múgica quien gestiona primero ante Adolf Tobler y luego ante Gustav Gröber –fundador de la “Zeitschrift”– la edición de este artículo.

Ciñéndonos más a la correspondencia de Unamuno con germanohablantes, debemos hacer referencia a la carta que le remite Theodor Linschmann (5 de octubre de 1886), secretario provisional de la “Deutsche Baskische Gesellschaft” (Sociedad Vasca Alemana), respondiendo a la solicitud de Unamuno de asociarse a ella, formulada a través de Múgica: otro ejemplo de lo que hemos afirmado.

Pero la más interesante de las relaciones mantenidas por Unamuno en torno a la lengua y cultura vascas se produce entre los años 1901-1914 con Johannes Jungfer, profundo conocedor de la lengua vasca: contacto que se encuadra temporal, aunque no temáticamente, a caballo de la segunda y tercera fases, y que también se produce por intervención de Múgica.

En sus discusiones científicas con Unamuno acerca de etimologías de palabras y patrimonios, Jungfer emplea como fuentes a algunos de los filólogos que más han destacado por sus estudios del vasco: como es el caso de Luciano Bonaparte, más conocido por ser hermano del emperador Napoleón I que por ser un lingüista ilustrado. Durante la época de su embajada en Madrid, Luciano llevó a cabo extensos estudios sobre las lenguas y dialectos peninsulares, entre ellos el vasco. De hecho, respecto al tan debatido tema del origen de la lengua vasca, apuntó que se podía encontrar

en la familia de las lenguas beréberes norteafricanas: algo por lo que también se decantan las investigaciones científicas más recientes. Esto demuestra cómo Unamuno no se relaciona sólo con estudiosos aficionados a la lengua vasca, o con personajes interesados en ella más por motivos políticos que lingüísticos y científicos, sino con auténticos profesionales que abordan su conocimiento con procedimientos metódicos y rigurosos y con una finalidad eminentemente intelectual.

2. *Militancia socialista*

A esta segunda etapa pertenecen las cartas que le remiten diversos componentes de la revista “Der Sozialistische Akademiker” (El Académico Socialista), que posteriormente pasa a llamarse “Sozialistische Monatshefte” (Cuadernos Mensuales Socialistas). Esta correspondencia es de gran ayuda para determinar el tipo de socialismo que profesa el autor vasco, porque la revista es el principal órgano publicitario de la corriente marxista denominada “revisionismo”: corriente que se compagina bastante bien con el socialismo defendido por Unamuno desde “La Lucha de Clases”.

De hecho, Unamuno –primer catedrático universitario de España que milita en el Partido Socialista– es el autor español que más ideas difunde desde dicha revista. Y el contenido de lo que escribe en “Der Sozialistische Akademiker” no difiere de lo que publica en “La Lucha de Clases”: artículos de análisis y crítica social elaborados a partir de consideraciones filosóficas, éticas y sociológicas. Sin embargo, el lenguaje que emplea en la revista alemana es notablemente más culto, pues va dirigido a un público que se mueve en círculos académicos, científicos o literarios.

Con relación a esta correspondencia, debemos recordar que aparecen cinco artículos del escritor vasco en “Der Sozialistische Akademiker”. A lo que añadimos que hemos encontrado varias cartas remitidas por la Redacción de la revista, bien firmadas como colectivo, bien con nombres personales, que hacen referencia a las circunstancias que rodean la publicación de dichos artículos, así como a otras cuestiones de interés.

En las dos primeras misivas (25 de noviembre y 15 de diciembre de 1894), se indica a Unamuno que se le envía un prospecto de la publicación –ausente en el Archivo de Salamanca– y se solicita su colaboración en la puesta en marcha de la misma, en vista de la prominente posición que ocupa en el mundo académico, pidiendo expresamente que mande un artículo. La respuesta de Unamuno son los artículos *Introducción a algunas consideraciones sobre la educación burguesa* y *El valor absoluto del hombre y la enfermedad del siglo*,

que en “Der Sozialistische Akademiker” aparecen traducidos, respectivamente, bajo los títulos *Einleitung zu einigen Betrachtungen über die bürgerliche Erziehung* y *Der absolute Wert des Menschen und die Krankheit des Jahrhunderts*. A los que responde la Redacción en una tercera carta (2 de febrero de 1895) agradeciéndoselo.

En la cuarta carta (9 de agosto de 1895), se solicita un nuevo artículo suyo, que el escritor bilbaíno envía bajo el título *Las fuerzas motrices del movimiento socialista* (traducido como *Die Triebkräfte in der sozialistischen Bewegung*). Y en la siguiente misiva (12 de diciembre de 1895), además de agradecerle su artículo, responden a su petición de información acerca de publicaciones socialistas alemanas remitiéndole un catálogo de la “Vorwärtsbuchhandlung” (librería –del periódico socialista– “Adelante”).

En la sexta carta (6 de marzo de 1896), le expresan su deseo de recibir el nuevo artículo anunciado por Unamuno: *La primera condición de un trabajo verdaderamente libre* (*Die erste Bedingung einer wahrhaft freien Arbeit*). Y en la misma carta nos enteramos de que Unamuno les hace llegar la revista barcelonesa “Ciencia Social”, probablemente para que “Der Sozialistische Akademiker” inserte artículos aparecidos en aquélla, a pesar de que los alemanes piden al autor español precisamente que inserte en “Ciencia Social” artículos de su revista traducidos. Por otro lado, aunque se hace aquí referencia al artículo de Unamuno *La crisis del patriotismo*, lo cierto es que “Der Sozialistische Akademiker” nunca lo llega a publicar, por un motivo desconocido.

Sí es cierto que en la séptima carta (6 de julio de 1897) la Redacción de “Sozialistische Monatshefte” solicita otro artículo suyo: *El socialismo en España* (*Der Sozialismus in Spanien*). Pero después de éste, no vuelve a publicar en la revista.

3. Gran Guerra

En esta tercera etapa, la relación de Unamuno se centra en la correspondencia con varios intelectuales que se proponen traducir al alemán su obra completa. Ya veremos en la última fase cómo fracasa este proyecto de edición de las obras completas del autor vasco. Ahora sólo comentaremos que alguno de dichos intelectuales, como Paul Adler, acaba convirtiéndose efectivamente en traductor de Unamuno, mientras que otros, como Alfred Hess, terminan abandonando sus planes.

Adler (1878-1939) es uno de los corresponsales de Unamuno más interesantes, si no el que más. Se trata de un judío de Praga educado en la lengua y la cultura alemanas. Doctor en Derecho, sin embargo, dedica su vida profesional al periodismo y la literatura. En cuanto a la segunda, se interesa

especialmente por la novela, pero también escribe poesía, dramas, relatos y ensayos: textos enmarcados en la corriente del “expresionismo literario”, que hunde sus raíces en la tradición judía “heterodoxa” cabalística, alternativa a la tradición “ortodoxa” sionista y farisea. Respecto al primero, destacan multitud de artículos suyos aparecidos en numerosos periódicos de Praga y de Alemania.

Adler pertenece –según propia confesión– a un “pequeño grupo de literatos y críticos alemanes relacionados ... con los escritores católicos de Francia”²; escritores con los que, asimismo, tiene relación el propio Unamuno. Adler asegura al autor bilbaíno que se dirige a él por interés personal, aunque también en nombre del mencionado círculo de literatos: su intención concreta es traducir y publicar los libros de Unamuno, o al menos escribir un estudio sobre él. Ahora bien, éste no responde ni directa ni inmediatamente a ese interés, sino que lo hace a través del editor Hegner, amigo de Adler y miembro del círculo. En vista de esto, el intelectual judío le manifiesta su deseo de recibir directamente unas líneas suyas (6 de agosto de 1914). Unamuno atiende la solicitud y, en plena Primera Guerra Mundial, le envía *Del sentimiento trágico de la vida*. Pero Adler quiere ir más lejos, y le asegura que su intención es escribir un artículo en algún periódico alemán sobre su pensamiento; incluso –una vez leído *Del sentimiento*–, le pedirá el derecho de traducción de ese libro y de otros varios (19 de abril de 1915).

Sin embargo, esta relación inicialmente tan cordial no está exenta de tensiones. Primero por la militante actitud aliadófila de Unamuno. Y esto no porque Adler sea un nacionalista alemán o un pangermanista –que no lo es–, sino porque el escritor judío mantiene una actitud tan crítica hacia los aliados como hacia los Imperios Centrales, pues considera que todos ellos defienden el mismo imperialismo comercial europeo. Sea como fuere, resulta curioso que la carta de Adler a Unamuno sea capaz de pasar la criba de la censura, porque si bien las críticas a los aliados son aceptables para el funcionario de turno, cabe suponer que las vertidas hacia los alemanes no podrían admitirse sin más.

A pesar de todo, la relación de Adler con Unamuno supera esta primera tensión y continúa. De hecho, el autor español le envía algún tiempo después la versión italiana de *Vida de Don Quijote y Sancho*. Y es que Adler tiene gran conocimiento de Italia y de la cultura italiana, como queda bastante nítido en la misma correspondencia. Incluso traduce dos artículos que Unamuno envía a periódicos alemanes: *Das geistige Spanien und Deutschland* (La España intelectual y Alemania), publicado en “Der Neue Merkur” (El Nuevo

² Carta de Adler a Unamuno, del 15 de agosto de 1913.

Mercurio) en mayo de 1915 y *Predigt auf den Tod des Don Quijote* (Oración a la muerte de Don Quijote), publicado en 1916 en "Die Aktion" (La Acción). El primero, un artículo muy interesante para conocer el porqué de la actitud aliadófila de Unamuno, o para aclarar su posición en la polémica sobre el "problema de España", no bien entendida siempre por los críticos.

Adler siente bastante atracción por la figura de Unamuno, quien asimismo muestra gran interés por él: ambos son intelectuales disidentes, defensores de puntos de vista muy personales y están preocupados por los problemas vitales del individuo, en particular por las cuestiones de carácter religioso. Ahora bien, el poeta bohemio no es un admirador incondicional del escritor bilbaíno, sino que se permite hacerle observaciones críticas cuando lo cree necesario. De hecho, es el traductor de Unamuno que más libertades se toma a la hora de hablarle acerca de lo que no está de acuerdo con él.

En cualquier caso, Paul Adler es una muestra de cómo Unamuno tiene como traductores al alemán a personas de gran formación intelectual: algo bastante afortunado para él, pues no siempre se da tal circunstancia en las traducciones de las obras de los autores, aunque sean tan universales como él.

Al final, esa reiterada postura aliadófila del autor vasco acaba por interrumpir su relación con Adler, lo mismo que le ocurre con otros intelectuales alemanes.

Esta mezcla de sentimientos contradictorios hacia Unamuno y su obra es la que predomina en la última carta de Adler (sin fecha, pero muy posiblemente sea de 1925), sólo que más exacerbada. Parece ser que Adler no ha vuelto a comunicarse con Unamuno durante diez años, así que en esta extensísima carta hace un repaso de lo que ha sido su relación con él y de lo que le sugiere su pensamiento, a partir de la reacción espontánea que le provoca una relectura de su traducción de *Del Sentimiento*. El resultado es un caos sin esquema alguno de construcción lógica, en el que se mezclan la indignación, la admiración, la repulsa y el comentario personal.

Entre las principales discrepancias que mantiene con él, destacan el tratamiento que hace Unamuno del tema de la justicia eterna, su posición egotista —que Adler no duda en calificar de "egocéntrica"— o su utilización del concepto científico de "entropía".

Además, en esta última carta se aprecia que parte de la animosidad de Adler hacia Unamuno procede de cierto recelo ante el hecho de que el escritor bilbaíno se haya convertido en un personaje popular con motivo de su destierro y de la imagen que de él se ha creado como luchador contra la dictadura de Primo de Rivera.

Por eso mismo es lamentable que este escritor de Praga interrumpa la correspondencia por causa de la Guerra y de la posición aliadófila de

Unamuno, y luego la retome precisamente en el momento en que sus circunstancias públicas y vitales chocan con las del autor vasco.

El segundo de los corresponsales considerados en esta tercera etapa es Alfred Hess, quien intenta obtener permiso de Unamuno para realizar la traducción de *Del sentimiento* (20 de enero de 1915). Como es lógico, éste le remite a Adler, y Hess le envía una carta en la que parece tomarlo por un posible editor de su traducción. Probablemente, el equívoco se debe a que Hess no domina el español en grado suficiente, pues —como él mismo reconoce— sólo se encuentra en España por casualidad, a causa de la Guerra. Sea como fuere, Adler pide al escritor bilbaíno que deshaga el malentendido con Hess (2 de febrero de 1915). A pesar de no recibir contestación de Adler —o precisamente apoyándose en ello— Hess procura que Unamuno le conceda derechos exclusivos para traducir *Del sentimiento* y el resto de sus obras (30 de abril de 1915): lo que demuestra que la pugna por estos derechos comenzó mucho antes de que su obra empezara a publicarse en lengua alemana.

Tras insistir en el tema en otra carta (19 de junio de 1915), Hess consigue que Unamuno empiece a mostrarse receptivo a su requerimiento. Sin embargo, el autor vasco, prudente, le pide datos sobre sus contactos con editoriales alemanas y un plazo de edición. Hess le responde evasivamente, ya que no tiene ningún contacto concreto, y cree que deberá esperar al final de la Guerra para iniciar las gestiones en ese sentido³. Posteriormente le comunica que tiene terminada la traducción, y vuelve a pedir su consentimiento (4 de enero de 1916). Pero Unamuno le responde que le envíe una copia de la misma. Hess le manda los dos primeros capítulos, y le pide que los corrija y le dé su opinión sobre la traducción (31 de enero de 1916).

Este “tira y afloja” continúa, pues el escritor bilbaíno va aplazando darle a Hess dicha opinión. Y Hess sigue a ciegas su trabajo, enviándole a Unamuno los capítulos siguientes. Incluso muestra cómo sus proyectos van mucho más allá de sus realizaciones, ya que sin acabar todavía la traducción de *Del sentimiento*, y sin haber recibido siquiera la autorización o una simple opinión del autor vasco, asegura que piensa hacer un pequeño estudio de sus obras, y aun insinúa que tal vez podría darle permiso para traducir *Vida de Don Quijote y Sancho*⁴.

De hecho, el escritor bilbaíno conoce en persona a Hess en Barcelona (en 1917), pero nunca parece tomarse en serio su trabajo porque, tras cuatro años de correspondencia, todavía no le ha dado ninguna opinión acerca de su

³ La carta no pone fecha, pero debe ser de alrededor de junio 1915.

⁴ Lo hace en una carta que no lleva fecha, pero que debe escribir en primavera o verano de 1917.

traducción, aunque es posible que le haya concedido derecho de traducción –si bien es muy dudoso que exclusivo– de *Del sentimiento*. Eso a pesar de que Hess le ha enviado la mitad de la obra, y tiene acabada el resto⁵. Sin embargo, Unamuno le escribe preguntándole si quiere que le devuelva los capítulos que obran en su poder: lo que indica que parece haber olvidado la petición que le había hecho Hess desde un primer momento, en el sentido de que le fuera devolviendo los mismos, corregidos y comentados.

Por eso no extrañará que Hess, deseoso de volver a Alemania tras el fin de la Guerra Mundial, desaparezca tanto de la correspondencia como de las pretensiones de traducir la obra de Unamuno, y que éste sólo se acuerde de él a la hora de emprender otros trabajos más serios –y fructíferos– de traducción de su obra al alemán, advirtiéndole a la empresa Meyer & Jessen –de la que enseguida hablaremos– que si acomete la edición de *Del sentimiento*, hay que tener en cuenta el trabajo de Hess, por si surgen problemas legales en cuanto a derechos de traducción.

4. República de Weimar

Esta última etapa se corresponde con la de mayor difusión en Alemania de la obra de Unamuno, así como de mayor contacto con sus corresponsales germanohablantes.

Efectivamente, es en este periodo cuando cuajan los proyectos de traducción de su obra al alemán, ya que antes sólo se habían editado algunos artículos suyos: los cinco mencionados en la segunda etapa y los dos traducidos por Adler.

No resulta casual que sea precisamente en esta época cuando es mayoritariamente traducido y difundido en Alemania, ni tampoco es casual que su obra desaparezca de los catálogos bibliográficos con el inicio del régimen nacionalsocialista: las circunstancias políticas, y en especial su exilio, lo convierten en un personaje popular a los ojos de un público “de izquierdas” (liberal y socialdemócrata) más numeroso que el reducido grupo de intelectuales y especialistas que conocían su obra con anterioridad. Pero si su exilio es para él un tiempo penoso por lo que supone de separación de su familia, de Salamanca y de su cátedra, y si esta última separación le provoca graves aprietos económicos al perder su sueldo como funcionario, a cambio logra una publicidad y una difusión de su obra que –probablemente– no habría obtenido en caso contrario. De esta misma opinión son algunos de sus

⁵ Como le indica en su carta del 24 de febrero de 1919.

corresponsales; e incluso el propio Unamuno muestra su malestar por la utilización que sus editores quieren hacer de su exilio.

Ya dijimos que la propia salida de tono de Adler en su última carta (muy probablemente escrita en 1925) tiene que ver con estas cuestiones políticas que rodean el exilio de Unamuno y con su recién adquirida popularidad en Europa.

Sin embargo, también el primero de los principales corresponsales tratados en este periodo alude, en alguna de sus cartas, a este paso a primer plano de Unamuno en la escena política europea. Se trata del filólogo Walther von Wartburg (1888-1971), romanista suizo —uno de los más eminentes de la Europa contemporánea— especializado en la lengua francesa, pero asimismo dedicado al estudio de todo el acervo lingüístico románico, especialmente desde su cargo de director de la “Zeitschrift für Romanische Philologie”.

Es el primer traductor de un libro de Unamuno al alemán, aunque después de un laborioso y complejo proceso debido a las mencionadas intrigas que siempre rodean la publicación de la obra del autor vasco. Su intento de llevar a cabo tal traducción comienza casi en las mismas fechas en las que se pierde la pista de Hess. En octubre de 1920 logra la autorización del escritor bilbaíno para traducir, especialmente ensayos que tengan un carácter y un contenido específicamente españoles. Su opinión es que España es muy poco conocida en los países de lengua alemana, y pretende contribuir a paliar tal desconocimiento con las obras de Unamuno, en las que —según él— se manifiesta el contenido más propio e íntimo del “ser español”. Así, aunque afirma conocer bien las novelas del autor español, decide empezar por los escritos más propiamente filosóficos, y le envía una prueba de su forma de traducir para que le dé su opinión sincera sobre la misma (12 de octubre de 1920). Sin embargo, las dificultades que surgen a la hora de interpretar el pensamiento de Unamuno y traducirlo al alemán le hacen desistir pronto de su obra filosófica, de manera que pasa a las novelas, en concreto a *Abel Sánchez*, por lo que pide la correspondiente autorización⁶. Ahora bien, una vez que el escritor bilbaíno se la concede, la comunicación se interrumpe durante casi tres años, y sólo se reanuda cuando Unamuno está ya exiliado en Francia.

Cuando éste parece haberse olvidado casi de von Wartburg, el filólogo suizo le comunica que su deportación ha cambiado algo las cosas en el mundo germanohablante, y que los editores empiezan a sentirse interesados

⁶ En sucesivas cartas del 12 de diciembre de 1920 y del 17 de enero y 7 de mayo de 1921.

en publicar su obra. Además, le anuncia que su traducción de *Abel Sánchez* va a aparecer primero en una revista suiza, y luego en forma de libro (10 de abril de 1924).

Esta reanudación del contacto con el filólogo romanista vuelve a encender la intriga que rodea la publicación de su obra en alemán: primero, porque el propio Unamuno ve que puede permitirse ser cada vez más exigente con sus editores y traductores; segundo, porque von Wartburg reivindica derechos de traducción reconocidos –si bien olvidados– por el escritor bilbaíno; tercero, porque el principal traductor de Unamuno en esa época –Otto Buek– y la editorial a la que está asociado –Meyer & Jessen– reconocen el filón que supone la obra del autor vasco y ambicionan hacerse con los derechos exclusivos de traducción y edición; cuarto, porque otra editorial –Nike– está empeñada en publicar por su cuenta traducciones, aunque Unamuno no sólo no le haya dado permiso, sino que ni siquiera la conozca.

Meyer & Jessen presiona a von Wartburg para que conceda al escritor bilbaíno una cierta suma en concepto de derechos por la traducción que había aparecido en la revista suiza, con lo que pretende que éste se avenga a un trato y, de paso, se atrae la simpatía de Unamuno, ya que dice defender sus derechos como autor. Al final, von Wartburg publica *Abel Sanchez* (traducción de *Abel Sánchez* al alemán) en un diario local suizo, pero debe contentarse con llegar a un arreglo con Meyer & Jessen y publicarla en forma de libro en esta editorial, y no en una de su elección. Más aún, la relación Unamuno/von Wartburg se enturbia completamente con esta entrada en escena de Meyer & Jessen y, en concreto, del editor Auerbach y el traductor Otto Buek. Lo que es una desgracia para Unamuno, pues von Wartburg es un traductor del más alto nivel.

Por otro lado, hay que señalar que el traductor más importante del autor vasco no es von Wartburg, sino Otto Buek. Buek (1873-19??) nace en San Petersburgo. Su padre es de nacionalidad rusa, pero su abuelo alemán, y él mismo –según parece– desarrolla su actividad intelectual y profesional en Alemania. Auténtico experto tanto en filosofía como en literatura, siempre muestra esa dualidad de su herencia cultural rusa y alemana. Ligado –al igual que José Ortega y Gasset– a la segunda escuela neokantiana alemana (Escuela de Marburgo), se doctora en filosofía con una tesis sobre la atomística y el concepto de materia en Faraday, dirigida por Natorp. Sus abundantes traducciones de las obras de Kant más relacionadas con la teoría científica –algo recurrente en los ámbitos neokantianos– muestran la cercanía de Buek con dicha corriente filosófica. En cuanto al campo de la literatura, destaca su amplísimo repertorio de traducciones al alemán de clásicos de la novelística rusa (Tolstoi, Turgeniev, Gogol, Herzen, etc.). Lo que continúa

siendo un misterio es dónde aprende español este polifacético intelectual ruso-alemán. Aunque resulta indudable su gran nivel cultural y —otra vez— la enorme fortuna que tiene Unamuno de contar entre sus traductores a personajes de tanta valía.

La correspondencia de Buek con el escritor bilbaíno comienza en diciembre de 1924 y finaliza en julio de 1932. Sin embargo, inicialmente pensábamos que las gestiones de Buek para traducir obras del escritor español eran anteriores a la fecha de la primera carta remitida por él, porque en la Staatsbibliothek (Biblioteca del Estado) de Berlín figura una traducción del relato *La gruta del silencio* (*Die Höhle des Schweigens*), supuestamente aparecida en la editorial Reclam jun. en 1920. Casi desde un primer momento sospechamos que se trataba de un error de catalogación, dado que —en caso contrario— Buek debía haber traducido y publicado el relato sin entrar en contacto con Unamuno y sin pedirle autorización. Lo que no parecía compaginarse con la relación estrecha y cordial que mantienen posteriormente. Además, resultaba especialmente extraño que Buek no aluda nunca a dicha traducción, y que Reclam jun. afirme haber iniciado el contacto con Unamuno en 1924. Al final, tras dilatadas pesquisas que no nos permitieron encontrar esa presunta traducción en la Staatsbibliothek, llegamos a la conclusión de que, efectivamente, se trataba de un error de datación en el catálogo de la misma.

Existe otro pequeño misterio en esta correspondencia, referido a la primera carta de Buek, del 3 de abril de 1924, pues va dirigida a un destinatario que en ningún momento se nombra. Pero el membrete permite colegir que ha sido redactada en la oficina de Álvarez del Vayo (representante general en Alemania del periódico bonaerense “La Nación”) o, al menos, escrita por alguien relacionado con él. Está confeccionada a máquina y va firmada por Buek, e incluye una posdata de su puño y letra. De su contenido se deduce —sin apenas asomo de duda— que va dirigida a Luis Araquistáin, quien se la debió remitir a Unamuno, ya que hace referencia a su traducción de las tres novelas ejemplares y al hecho de que ha encontrado una editorial (se trata de Meyer & Jessen) dispuesta a publicarlas y a abonar ciertos derechos a su autor. El escritor bilbaíno debió escribir a Buek concediéndole autorización para editar sus obras en alemán, porque éste le responde agradeciéndoselo (10 de diciembre de 1924). Sin embargo, enseguida alude al tema que, recurrentemente, despierta intrigas: la cuestión de los derechos de traducción concedidos anteriormente por Unamuno. De hecho, aunque Buek anuncie que tiene traducida la mitad de *Del sentimiento trágico de la vida*, su esfuerzo es tan estéril como el de Hess, pues ya sabemos que Adler tiene concedidos, desde tiempo atrás, derechos sobre esta obra.

A pesar de todo, la relación de Buek con Unamuno es más fluida y eficaz que la que han tenido von Wartburg y Hess. A lo que, sin duda, contribuye el hecho de que Buek se preocupa de continuo por buscar periódicos dispuestos a publicar artículos del intelectual español y por gestionar con Meyer & Jessen el cobro de los derechos que Unamuno debe percibir por la publicación de sus obras, así como por resolver cualquier problema o roce que puedan surgir entre el autor y la editorial por cuestiones —a las que nos referiremos más adelante— como la cuantía de los honorarios a recibir.

Buek también se toma gran interés por satisfacer el empeño que tiene Unamuno por representar algunas de sus obras teatrales en Alemania. Es él quien traduce *El otro*, *Raquel*, *Tulio Montalbán* y *El pasado que vuelve*, pero no logra encontrar editor para las mismas, pues Meyer & Jessen no posee la infraestructura necesaria para realizar esta tarea⁷. Ahora bien, Meyer & Jessen gestiona varios proyectos con editoriales y empresarios teatrales alemanes, aunque todos ellos fracasan. Al final sólo consigue que se recite *El otro* en la radio de Leipzig, y que el teatro de Osnabrück adquiera su *Ein ganzer Mann* (versión alemana de *Nada menos que todo un hombre*)⁸.

Dado que la actividad de Buek va estrechamente ligada a la de la editorial Meyer & Jessen, de Munich, en este punto se hace preciso acudir a la relación de ésta con Unamuno.

Si nos referimos a la correspondencia, las cartas remitidas por Meyer & Jessen a Unamuno representan el número más abultado de las mismas procedentes de un solo corresponsal: 49 cartas, escritas entre octubre de 1924 y diciembre de 1929. De hecho, esta correspondencia proporciona la visión más rica de la difusión y acogida que tuvo Unamuno en la Alemania de la República de Weimar, no solamente por los datos que ofrece de la edición de su obra, sino porque contiene abundante información relativa a otros personajes, autores, revistas e instituciones culturales. Todo esto a pesar de que debe tratarse de una empresa más bien modesta, y de que la relación que el escritor bilbaíno tiene con el editor Heinrich Auerbach es típicamente comercial, de autor a empresario. Eso por no hablar del interés de las tantas veces mencionadas intrigas que rodean la publicación de la obra de Unamuno en alemán, especialmente en lo referido a la pretensión de Meyer & Jessen de hacerse con la exclusiva de derechos sobre la obra completa del autor vasco: algo que éste no podía conceder por haber cedido anteriormente a Adler, von Wartburg y Oswald Jahns —de quien después hablaremos—

⁷ Como le indica Buek en su carta del 9 de abril de 1928.

⁸ Así se lo comunica en su carta del 4 de septiembre de 1930.

derechos sobre algunos textos concretos. Pero el sentido moderno que Auerbach aplica a su actividad profesional beneficia sin duda a Unamuno, por cuanto que aquél está firmemente convencido de que necesita emplear la prensa para hacer publicidad de las obras que edita y dar a conocer al autor por todos los medios que tenga a su alcance.

Por eso, la relación entre Auerbach y Unamuno es siempre un tanto ambivalente: la admiración y amabilidad personal que el editor muestra siempre hacia él quedan oscurecidas por pequeños y continuos incidentes, que comienzan precisamente con el tema de la exclusividad de los derechos de edición.

Ya sabemos que von Wartburg acaba rompiendo como traductor de Unamuno debido –en buena medida– a las intrigas de Auerbach, quien no quiere a ningún otro traductor que no sea Buek, si bien en ocasiones se pliega a aceptar alguno para evitar males mayores. Aunque no parece que el propio escritor bilbaíno esté en contra de limitar su relación editorial a Meyer & Jessen, pues –como él mismo confiesa a von Wartburg– busca ante todo obtener beneficios de su obra, dada la situación de precariedad económica en la que se encuentra con motivo de su exilio. Parece que Meyer & Jessen es la editorial que le ofrece la mejor relación comercial posible.

Sea como fuere, conforme Meyer & Jessen va adquiriendo protagonismo en la edición de la obra de Unamuno, desaparecen de escena von Wartburg, Adler (tras publicar en Meyer & Jessen su traducción de *Del sentimiento*), y Jahns (autor de la traducción de *El espejo de la muerte* también publicada en Meyer & Jessen). Con lo que Buek queda como traductor exclusivo.

Auerbach se esfuerza por agradar, e incluso mimar, a Unamuno. Por lo que no sólo le envía de continuo ejemplares de su obra en alemán, sino que le consigue los libros que le pide, o que él mismo considera que pueden interesarle. Además, continúa buscándole contactos con publicaciones periódicas en alemán y poniéndole en relación con cuantos intelectuales conoce.

Sin embargo, los problemas referidos a la pretensión de Auerbach de tener derechos exclusivos sobre la edición en Alemania de las obras de Unamuno vuelven a surgir: Rieder, editor de *L'agonie du christianisme* (que, como es ampliamente conocido, se publica antes en francés que en español) pretende traducir y editar el libro en Alemania. El propio autor vasco apoya a Rieder, ya que sostiene que el contrato de exclusividad que ha firmado con Meyer & Jessen se refiere únicamente a obras publicadas antes de la firma del mismo, pero Auerbach le demuestra que incluye también todas las que publique después. El fondo de toda la polémica está en que el escritor bilbaíno desea que Meyer & Jessen le pague –como Rieder– un 10% sobre los

ejemplares vendidos, y no el 5% que le ofrece⁹. Además, resulta revelador que los honorarios de Buek como traductor sean superiores (7%) a los que se le pagan a Unamuno (5%)¹⁰.

Son estos mismos duros forcejeos económicos, junto con las liquidaciones –casi todas trimestrales– de sus derechos de autor, los que nos permiten seguir la trayectoria de ventas de su obra y, presumiblemente, determinar qué volumen de lectura tiene en el público alemán. Eso sí, siempre que la editorial no falseara las cifras de ventas para pagar al escritor bilbaíno cantidades inferiores a las debidas. También se puede saber a través de estas liquidaciones el beneficio económico que le supone a Unamuno la traducción de sus obras, así como tener la certeza absoluta de que éste se toma un enorme interés por clarificar si Meyer & Jessen le abona correctamente sus derechos: las liquidaciones están llenas de cálculos realizados a lápiz por Unamuno, con los que sin duda quiere comprobar la exactitud de las cuentas y su transformación de marcos en pesetas. Este último aspecto –la conversión de divisas– le hace elevar amargas quejas a la editorial por la comisión que le cobran los bancos a la hora de cambiar los marcos. De manera que Auerbach, deseoso de mantenerle contento, le ruega que cargue a la empresa la comisión que le cobren por el cambio (18 de marzo de 1927). Incluso, en un momento especialmente tenso, le ofrece ver los balances del banco con el que trabaja, para que no piense –como parece haberle dicho en una carta– que Meyer & Jessen pretende lucrarse con triquiñuelas contables en su liquidación. Sin embargo, el autor vasco sigue descontento, e insiste en reclamar mejores honorarios para sus futuros escritos. Aunque Auerbach pospone un acuerdo satisfactorio sobre el tema hasta que Unamuno visite Alemania (29 de marzo de 1927). A lo que éste se opone, pues sospecha que el interés de Auerbach por su viaje –que, al final, no se produce– proviene del deseo de obtener ventajas directas del mismo, y que quiere exhibirlo a lo largo y ancho del país como a un “mono de feria”.

Sea como fuere, las liquidaciones aportan datos de interés, por lo que es de lamentar que falten dos en el Archivo Unamuno: la de julio a septiembre de 1927 y la de enero a marzo de 1929.

Así, entre noviembre de 1925 y diciembre de 1926, se venden un total de 8668 ejemplares de las obras de Unamuno traducidas hasta la fecha: *Das Leben Don Quijotes und Sanchos* (*Vida de Don Quijote y Sancho*), *Nebel* (*Niebla*), *Das tragische Lebensgefühl* (*Del sentimiento trágico de la vida*), *Der Spiegel des Todes*

⁹ Es la cifra que menciona Auerbach en su carta del 17 de noviembre de 1925.

¹⁰ Así se desprende de la carta de Auerbach escrita el 13 de junio de 1926.

(*El espejo de la muerte*) y *Abel Sanchez* (*Abel Sánchez*). Esas ventas reportan a Unamuno unos ingresos de 1901,5 marcos (unas 2662 pesetas, al cambio).

En 1927 (excepción hecha de la liquidación ausente) son comprados 3386 ejemplares de las obras antes citadas y del estuche conjunto (6 volúmenes) que contiene la totalidad de las traducciones hechas, que suponen 892,45 marcos (1250 pesetas).

En 1928 son 3566 los ejemplares vendidos de las traducciones anteriormente publicadas, así como de las más recientes: *Tante Tula* (*La tía Tula*), *Die Agonie des Christentums* (*La agonía del cristianismo*) y el nuevo estuche conjunto en 8 volúmenes. En total, 927,4 marcos (1298 pesetas).

En 1929 sólo podemos referirnos al segundo trimestre, ya que –como hemos indicado arriba– falta la liquidación del primero y Meyer & Jessen deja de pagarle a partir de junio, debido a los graves problemas que le ocasiona la crisis económica mundial y que le conducen a la quiebra algún tiempo después. El número de ejemplares vendidos asciende a 237, por valor de 70,19 marcos (98 pesetas).

En vista de esta quiebra, la relación entre Auerbach y Unamuno se interrumpe en este punto y también queda abortado el proyecto de traducción de las obras completas del autor vasco, como enseguida veremos. Pero conocemos algún dato más sobre la edición de sus obras a través de la correspondencia con Buek, que sí continúa.

De hecho, Unamuno valora en altísimo grado el trabajo de Buek, como lo demuestra el hecho de que, en un momento determinado, se dirija a Auerbach y le exprese su deseo de que aquél reciba el porcentaje más elevado que los autores extranjeros pagan a sus traductores alemanes. Por eso no es de extrañar que Buek intente por todos los medios que la quiebra de Meyer & Jessen afecte lo menos posible al escritor bilbaíno, aunque la suspensión de pagos de la editorial supone que ni ninguno de los dos pueda cobrar las cantidades que se les adeudan. Sin embargo, Buek entra en negociaciones con la editorial Phaidon, a fin de que publique las obras ya aparecidas en Meyer & Jessen, así como otras nuevas. Incluso comenta al autor vasco que Horwitz –propietario de Phaidon– quiere editar enseguida la traducción de *Amor y pedagogía*, que tenía a punto para Meyer & Jessen, pero que no había llegado a publicar (11 de mayo de 1932).

Unamuno pone de entrada algunas pegas a las condiciones que le ofrece Phaidon, por lo que Buek insiste en que acepte la oferta de esa editorial, que, además, está dispuesta a pagar parte de lo adeudado por Meyer & Jessen (5 de julio de 1932). El escritor español muestra una vez más la plena confianza que tiene depositada en él, pues le concede plenos poderes para firmar un nuevo contrato de edición en lengua alemana de su obra. Aun así, la

correspondencia entre Buek y Unamuno se interrumpe definitivamente en este momento, sin que conozcamos el motivo de este hecho.

Al final, Phaidon se limita a reeditar las obras que había publicado Meyer & Jessen. Con lo cual, el proyecto de edición de las obras completas en alemán nunca llega a cumplirse.

Así, en 1933, dichas obras aparecen distribuidas en cuatro volúmenes:

- 1) *Das Leben Don Quijotes und Sanchos*, traducción y prólogo de Buek, que es la misma obra publicada en 1926, sólo que ahora en un único volumen –en lugar de en dos–, si bien conserva la paginación independiente de la edición original.
- 2) *Nebel y Der Spiegel des Todes*, dividido en dos partes y con paginación independiente, que se corresponde con los dos volúmenes traducidos por Buek (1927) y Jahns (1925).
- 3) *Tante Tula y Abel Sanchez*, dividido en dos partes y también con paginación independiente, que se corresponde, respectivamente, con los dos volúmenes traducidos por Buek (1928) y von Wartburg (1925).
- 4) *Das tragische Lebensgefühl y Die Agonie des Christentums*, dividido en dos partes, paginadas independientemente, que se corresponde con los dos volúmenes traducidos por Robert Friese –seudónimo de Adler– en 1925 y por Buek en 1928; aunque el volumen indica incorrectamente “traducción autorizada del Dr. Otto Buek”. Además, lleva una introducción de Ernst Robert Curtius, a quien nos referiremos más adelante.

No queremos cerrar este capítulo de los traductores sin hacer referencia, brevemente, a Oswald Jahns. Primero, porque su carta a Unamuno (la única que se conserva en el Archivo, si bien seguramente hubo una correspondencia formada por varias) es una nueva muestra de cómo la circunstancia que da a conocer mayoritariamente al escritor bilbaíno en Alemania es su destierro; eso a pesar de que las ofertas recibidas para traducir sus obras al alemán son bastante anteriores a esa época de su vida. En segundo lugar, porque Jahns tiene la peculiaridad de haberse formado en el campo de la filosofía (es doctor en dicha disciplina), y no en el de la filología –como von Wartburg– o en el de ambas –como Buek–. Un hecho importante, puesto que Unamuno tiene una acogida menos calurosa entre los filósofos alemanes que entre sus compañeros de profesión, si bien le interesan mucho más las cuestiones filosóficas que los planteamientos estrictamente filológicos.

Jahns se dirige a él para comunicarle que tiene traducidas las *Tres novelas ejemplares* y le manifiesta su deseo de traducir sus obras completas, empezando por *Amor y pedagogía*, siguiendo con *El sentimiento trágico de la*

vida y, a continuación, con las novelas *La tía Tula*, *Niebla*, etc. (20 de mayo de 1924). A lo que Unamuno contesta dándole autorización –aunque no exclusiva– para traducir sus obras: de ahí que, posteriormente, comunique a Auerbach el nombre de Jahns como uno de los que han recibido su autorización, y que Jahns aparezca como traductor de *Der Spiegel des Todes* en la edición de Meyer & Jessen, a la que nos hemos referido con anterioridad.

En cuanto al último de los personajes relacionados con dicha edición de Unamuno en alemán, es Ernst Robert Curtius. Curtius le escribe para comunicarle que es el autor de la introducción a *Das tragische Lebensgefühl*, que se la envía adjunta a su carta y que desea escribir un artículo más extenso sobre él (3 de noviembre de 1925). A lo que éste contesta agradeciéndoselo y le pregunta si guarda algún parentesco con Ernst Curtius. El intelectual alemán le responde, a su vez, para manifestarle su contento por la carta, al tiempo que le indica que, efectivamente, el historiador Ernst Curtius –una de las máximas figuras de la escuela historicista alemana y tan experto en la historia de Grecia como Mommsen en la de Roma– era su abuelo, y que el hermano de éste era el también famoso gramático Georg Curtius. Además, le anuncia el envío de un ejemplar de *Das tragische Lebensgefühl*, y le expresa su creencia de que –a diferencia de que lo que piensa Adler– dicha obra va a atraer el interés y la simpatía de los alemanes, ya que, como en Francia, España llama la atención en Alemania. Añade que espera no sea sólo una moda, sino un intercambio fructífero y duradero, pues opina que Alemania ha de ganar hispanizándose en cierto grado (12 de noviembre de 1925).

Efectivamente, la introducción de Curtius aparece también como artículo en el periódico suizo “*Neue Zürcher Zeitung*” (Nuevo Diario de Zúrich), bajo el título *Unamuno oder die Philosophie des Tragischen* (Unamuno o la filosofía de lo trágico). Y, posteriormente, escribe un artículo más extenso en la revista “*Neue Rundschau*” (Nueva Revista), titulado *Über Unamuno* (Sobre Unamuno).

Para finalizar este último período de la correspondencia de Unamuno con germanohablantes debemos mencionar su relación con una de las figuras intelectuales más relevantes que se interesan por él en la época de su destierro. Se trata de Hermann von Keyserling (1880-1946), escritor y filósofo de nacionalidad lituana, pero de origen y formación cultural alemanes. Keyserling obtiene notoriedad en la Europa de su tiempo y, concretamente en España, goza de cierta difusión al ser traducida su obra en la editorial Revista de Occidente de Ortega: de ahí que no nos extrañe que Keyserling aparezca citado en algunas cartas que envían a Unamuno otros corresponsa-

les suyos. Admirador sincero del autor español y escritor de prestigio, sus cartas¹¹ revelan la peculiaridad de dirigirse a él más como a un espíritu con inquietudes comunes, y con la finalidad de intercambiar escritos, que como a un intelectual desterrado por motivos políticos. Porque simpatiza más con el Unamuno que habla del tragicismo español y defiende el cristianismo agónico que con el Unamuno que critica la dictadura de Primo de Rivera: algo nada raro en quien está convencido en que las “razas y culturas ibéricas” poseen una misión especial en el mundo que se corresponde con ese “carácter español”¹².

Como se aprecia por la exposición que acabamos de hacer, el interés que presenta la recuperación, traducción y análisis de la correspondencia de Unamuno con sus interlocutores germanohablantes es más que notable: tanto en sí misma, como por lo que revela acerca del pensamiento del autor bilbaíno, de su obra o de su propia personalidad. Además, muestra de manera singular cuál es la acogida que ambos, el escritor y su obra, tienen en el mundo cultural germano en cada una de las etapas que hemos considerado. Por fin, el hecho de que el culmen de la recepción de sus escritos y su pensamiento tenga lugar durante el período de la República de Weimar, así como su posterior desaparición de los catálogos bibliográficos alemanes durante la época del régimen nacionalsocialista, manifiestan un hecho de interés ideológico evidente.

En resumidas cuentas, el estudio de la correspondencia de Unamuno con sus interlocutores germanohablantes ofrece toda una serie de valiosos datos, referidos tanto a su biografía personal e intelectual, como a su pensamiento filosófico e ideológico, y ayudan a clarificar el marco en el que ha de ser encuadrada su obra dentro del ámbito cultural europeo, en general, y del español, en particular.

¹¹ Escritas entre febrero de 1926 y diciembre de 1934.

¹² Así lo afirma en su carta del 20 de abril de 1931.

UNAMUNO Y EL PENSAMIENTO DE H. G. WELLS

Rafael CHABRÁN
Whittier College (Estados Unidos)

INTRODUCCIÓN

Todos sabemos que Don Miguel de Unamuno fue gran lector de la literatura y el pensamiento inglés. Su biblioteca personal cuenta con las obras más de ciento sesenta autores ingleses, sin contar los autores de los Estados Unidos. Sin embargo, en todos los trabajos que versan sobre Unamuno y la literatura y el pensamiento inglés, así como la recepción de la obra Unamuno en el mundo inglés, no hemos podido encontrar ninguna referencia a la relación entre Unamuno y el celebre escritor británico, H. G. Wells (1866-1946).¹ Uno de los mejores estudios sobre Unamuno y la literatura inglesa —aunque aporta mucho sobre Unamuno y su interés por la literatura inglesa de fin de siglo— no menciona las lecturas que hizo Unamuno de Wells.² No obstante, que Unamuno cita a Wells en más de una ocasión y que el escritor inglés dedica, por lo menos, uno de sus ensayos a Unamuno.³ El propósito primordial del presente trabajo es indagar acerca de la influencia de la obra de H. G. Wells en el pensamiento de Unamuno e intentar contestar las siguientes preguntas: ¿Cómo y por qué Unamuno leyó a H. G. Wells? ¿Qué obras de Wells conoció Unamuno? y ¿Qué coincidencias y paralelos hay en las trayectorias del pensamiento de Unamuno y H.G. Wells?

¹ José Alberich, “Visión de Inglaterra en algunos escritores españoles”. Tesis. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. 1958.

² Peter Earle, *Unamuno and English Literature*. New York; Hispanic Institute, 1960.

³ Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) en *O. C.*, vol. 7, p.263; H. G. Wells. “The Case of Unamuno: The Feeble Republic of Letters” en H. G. Wells, *A Year Prophesying*. London: T. Fisher, 1924, pp. 204-209.

Nuestro campo de investigación desde allá mas de veinte años es el estudio de desarrollo intelectual del joven Unamuno dentro del contexto de la historia de las ideas y en concreto dentro de la historia de pensamiento español. Nuestras pesquisas han versado sobre las lecturas del positivismo y el pensamiento evolucionista que hizo y joven Unamuno.⁴ Junto con estos trabajos también nos hemos dedicado al estudio de las lecturas científicas—lecturas de obras científicas— que hizo Unamuno durante toda su vida.⁵

H. G. WELLS: VIDA Y OBRA

Wells, célebre escritor británico, nació en el seno de la clase obrera inglesa y nunca se olvidó de sus raíces humildes. Su madre era una criada y su padre, un jardinero.⁶ Nació en Bromley, Kent y falleció en Londres. De joven trabajó como aprendiz en una farmacia y en una empresa textil hasta los diecisiete años. Después de muchos avatares y varios trabajos en su juventud, tuvo la suerte de conseguir una beca en 1884 —época en que Unamuno se doctora en Madrid— para estudiar en la Escuela Normal de Ciencias en Londres. Allí estudió biología con el célebre biólogo Tomás Huxley (1825-1895), gran defensor de Darwin.⁷ En ese ambiente palpó directamente las ideas científicas que luego le sirvieron para sus novelas

⁴ R. Chabrán, "The Young Unamuno and his Intellectual Development in Positivism and Darwinism (1880-1894). Tesis doctoral inédita. University of California, San Diego. 1983; R. Chabrán, "Unamuno's Early Salamanca Years." *Revista Canadense de estudios Hispánicos* (University of Toronto, Toronto, Canada). Vol. XI. No. 2 (Invierno 1987); pp. 244-256; R. Chabrán, "Miguel de Unamuno: Traductor de Spencer." *Anuario del Departamento de Historia de Filosofía* (Universidad Autónoma de Madrid), Curso 1986-y 1987.; pp. 33-42; R. Chabrán, "El joven Unamuno: Los años madrileños". *Anuario del Departamento de Historia de Filosofía* (Universidad Autónoma de Madrid), 1985-1986.; pp. 29-40; R. Chabrán, "Unamuno y la psicología moderna" *Arbor*, CLIX, N. 627 (Marzo 1998); pp. 329-350.

⁵ R. Chabrán, "Unamuno y la química". IV Jornadas de Hispanismo Filosófico. Asociación de Hispanismo Filosófico. Ponencia inédita. Abril 1999. R. Chabrán, "Ciencia y literatura durante la Restauración" en A. Lafuente y T. Saravia. *Imágenes de la ciencia en la España contemporánea*. Madrid. Fundación Tecnología/Telefónica, 1998; pp. 75-85.

⁶ Sobre Wells ver, M. Belgion, *H. G. Wells*. London: Longmans, 1955; Bergoni, Bernard (ed.). *H. G. Wells*. Englewood Cliff, N. J.: Prentice Hall, 1976; Richard H. Costa, *H. G. Wells*. New York: Twayne, 1967; Norman y Jeanne Mackenzie, *H. G. Wells. A Biography*. New York: Simon and Schuster, 1973.

⁷ Sobre Huxley y Wells, ver, A. Ashforth. *Thomas H. Huxley*. New York, Twayne, 1969, p. 138.

científicas, así como *The Time Machine* (1895), considerada como una de las mejores novelas de ciencia ficción, género que Wells ayudó a crear. Nunca terminó sus estudios pero luego se dedicó a la enseñanza. Dirigió durante algún tiempo revistas de estudiantes. También se dedicó a la enseñanza y fue lector de biología en University Tutorial College donde publicó un libro de texto de biología.⁸

A partir de 1893 dejó la enseñanza y se dedicó a escribir. Como sabemos sus primeras novelas, *La máquina exploradora del tiempo* (1895), *La isla del Dr. Moreau* (1896), *La guerra de los mundos* (1898) y *Los primeros hombres en la Luna* (1901) se consideran las primeras obras de ciencia ficción junto con las obras de Julio Verne. Estas novelas están basadas en conocimientos científicos y se sitúan en futuros próximos o remotos. Wells también es autor de obras utópicas —que también le interesaron a Unamuno— en que profetizó la llegada de un estado de gobierno mundial dirigido por intelectuales y científicos. Desarrolló este tema en su obra *Anticipations* (1901), obra leída y estudiada larga y detenidamente por Unamuno, como veremos.

Wells alcanzó fama internacional con una serie de novelas fantásticas con vertiginosas paradojas y cuadros de la humanidad futura. Sus novelas recuerdan las fantasías científicas de Julio Verne. Para muchos sólo se le conoce a Wells como escritor de obras de fantasías científicas pero la realidad es que esas obras solamente forman parte, la primera parte de su obra como escritor. Después se dedicó a escribir novelas de contenido social y político. Mantuvo grandes polémicas sobre el género de la novela con el gran novelista Henry James⁹, el hermano de William James, autor muy leído por Miguel de Unamuno.¹⁰ En contra de H. James, H. G. Wells fue partidario de la novela de contenido y crítica social. En novelas como *Boon* (1915) criticó fuertemente la burguesía inglesa. Como bien se sabe, Wells también se preocupó por la política especialmente por lo que se llamó en España “la cuestión social” y el socialismo. Fue socio de la Sociedad Fabiana y mantuvo duras polémicas sobre el pensamiento socialista con Beatriz Webb y Jorge Bernard Shaw. dicho sea de paso Unamuno conocía bien la obra de Shaw.¹¹

⁸ H. G. Wells. *Textbook of Biology*. London. Clive, 1893.

⁹ Sobre las polémicas entre Wells y H. James, ver N. y J. Mackenzie, *H. G. Wells*, pp. 276-280.

¹⁰ De W. James, Unamuno conocía, *The Varieties of Religious Experience* (1902) y *Pragmatism*, (1907). Sobre Unamuno y W. James, ver M. Nozick, *Miguel de Unamuno*. New York, Twayne, 1971, p. 45.

¹¹ Sobre B. Webb ver, N. y J. Mackenzie, *H. G. Wells*, pp. 168-174 y N. y J. Mackenzie, *H. G. Wells*, pp. 286-288.

Además, Wells fue gran viajero. Viajó a Francia, a Rusia y hasta los Estados Unidos. En sus viajes conoció personalmente a las grandes figuras políticas de sus tiempos, así como Lenin y Stalin. Durante su vida escribió una gama enorme de obras: novelas de ciencia ficción, novelas sobre la clase media inglesa, colecciones de ensayos políticos y sociales y también una Historia de Mundo.¹²

H. G. WELLS EN ESPAÑA

Hasta la fecha hemos encontrado once traducciones de las obras de Wells al castellano. Todas las traducciones son de los años veinte, de 1921 hasta 1926. Esta lista de traducciones incluye todas las obras de ciencia ficción como *La Guerra de los Mundos*, así como muchas otras novelas que apenas se leen hoy en día.¹³ Podemos pensar que los lectores de las obras de Julio Verne también disfrutaron las obras de Wells. Pero algunos españoles no solamente conocieron a Wells por sus obras sino que algunos tuvieron la oportunidad de conocerlo personalmente cuando vino a Madrid para convivir con intelectuales españoles en la Residencia de Estudiantes.

La Residencia de Estudiantes fue uno de los proyectos culturales más importantes de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas.¹⁴ Se fundó, como sabemos, en 1910 con el objeto principal de establecer la convivencia entre estudiantes y profesores en un ambiente de espontaneidad y camaradería.¹⁵ Entre su patronato figuraron personas tan

¹² H. G. Wells. *The Outline of History*. New York, Macmillan, 1920. Ver la traducción de esta obra: *Esquema de la Historia. Historia sencilla de la vida de la humanidad*. Madrid. 1925-1926. Trad. de E. Diez Cunedo. Ver además, la reseña de esta obra, Luis Lopez Ballesteros, "El libro de Wells. comentarios al margen de Esquema de la Historia en ABC (1926).

¹³ H. G. Wells. *El salvamento de la civilización*. Versión española de Ricardo Baeza. Madrid 1921; H. G. Wells *El Nuevo Maquiavelo*. Trad de Gonzalo Guasp. Madrid 1925; H. G. Wells. *La Guerra de los Mundos*. Trad. de Miguel Paredes. Barcelona. 1925; H. G. Wells. *Esquema de la Historia*. Trad. E. Diez Cunedo. Madrid 1925-1926; H. G. Wells. *El Padre de Cristina Alberta*. Trad. de Carmen del Árbol. Madrid. 1926; H. G. Wells. *El Ensueño*. Trad. Fernando Valera. Valencia. 1926; H. G. Wells. *Los Hombres Dioses*. Trad. de J. Duben. Madrid 1926.; H. G. Wells. *La Dama del Mar*. Trad. Carmen Ruiz del Árbol. Madrid 1926.; H. G. Wells. *El Alma del Obispo*. Trad. Julia Héctor de Zaballa. Madrid 1926; H. G. Wells. *La maquina exploradora del Tiempo*. Trad. J. d'Albroi. Barcelona. 1926; H. G. Wells. *Doce historias y un sueño*. Trad. Manuel Pumarega. Madrid 1926.

¹⁴ J. L. Abellán. *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 5/1, Madrid: Espasa Calpe, 191989. p. 186.

¹⁵ Abellán, p. 186.

importantes como Menéndez Pidal, Nicolás Achúcarro¹⁶ y Ortega y Gasset. Su presidente fue Alberto Jiménez Fraud (1883-1964). La Residencia se estableció sobre el modelo inglés de un *college*. Como indica Luis G. Valdeavellano, se trata de dar al estudiante:

“de fuera de Madrid lo que la universidad no le podía dar dado el sistema de enseñanza vigente; calor de hogar intelectual. convivencia con profesores, investigadores y personas escogidas que pudiesen dirigir sus estudios...”¹⁷

Por lo tanto, la Residencia se convirtió en un gran centro de convivencia intelectual y artístico donde acudían filósofos como Unamuno y Ortega, así como científicos como Blas Cabrera y Ramón y Cajal o poetas como Juan Ramón Jiménez, García Lorca y Alberti, o pintores como Dalí y cineastas como Buñuel.¹⁸ Queremos subrayar la importancia del mundo de la ciencia en la Residencia, especialmente sus laboratorios así como el Laboratorio de Química Fisiológica donde trabajaban Antonio Madinaeria y J. M. Sacristán; el Laboratorio de Histopatología Nervioso de Pío del Río Horteiga y el Laboratorio de Fisiología de José Puche. Tenemos que tener en cuenta que en la Residencia, humanistas y científicos convivían y trabajaban juntos. Hay que recordar que Ramón y Cajal, una de las figuras más importantes de la Residencia de Estudiantes, también escribía cuentos de ciencia ficción.¹⁹

En la Residencia de estudiantes hubo mucha afición por lo inglés. Un inglés, Sir Esme Howard, embajador de Inglaterra, por esos años (1923), junto con los miembros del Comité Hispano-Inglés fue uno de los propulsores de la Residencia. El propósito fundamental de este Comité Hispano-Inglés era fomentar las relaciones culturales entre Inglaterra y España por medio de becas, intercambio, visitas y el establecimiento de una biblioteca en la Residencia de Estudiantes.²⁰ El Comité Hispano-Inglés promovió la visita a la Residencia de Estudiantes. de varios ilustres personalidades del

¹⁶ Nicolás Achúcarro Lund (1880-1918) importante neurólogo, fue alumno de Unamuno en Bilbao.

¹⁷ Luis G. Valdeavellano, “Introducción; Un educador humanista; A. Jiménez Fraud y la Residencia de Estudiantes”, en el libro de A. Jiménez Fraud, en *La Residencia de Estudiantes. Visita a Maquiavelo*, Barcelona, 1972, p. 16.

¹⁸ Abellán, p. 188.

¹⁹ S. Ramon y Cajal. *Cuentos de vacaciones*. Ver nuestro estudio, R. Chabrán, “Ciencia y literatura durante la Restauración” en A. Lafuente y T. Saravia. *Imágenes de la ciencia en la España contemporánea*. Madrid. Fundación Tecnología/Telefónica, 1998; pp. 75-85.

²⁰ John Crispin. *Oxford y Cambridge en Madrid. La Residencia de Estudiantes, 1910-1936 y su entorno cultural*. Santander. La Isla de los Ratones, 1981, p. 46

mundo inglés así como J. M. Keynes, G. K. Chesterton y H. G. Wells.²¹ Aunque no hemos podido averiguar con certeza cuándo y en qué situación específica, es muy posible que Unamuno y H. G. Wells se conocieron en la Residencia de Estudiantes durante una de esas visitas. Sabemos que Wells estuvo en España varias veces.

UNAMUNO Y SUS LECTURAS DE WELLS

Ahora bien, sabemos que Unamuno leyó y estudio intensamente la obra de Wells titulada *Anticipations of the Reaction of Mechanical and Scientific Progress Upon Human Life and Thought* en la edición de Tauchnitz publicada en Leipzig, en 1902. Esta obra se encuentra en la Casa Museo de Unamuno y esta bastante subrayada.²² La primera referencia a esta obra se encuentra en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), en el Capítulo XI, “El Problema práctico”. La cita textual es la siguiente:

“Todos merecen salvarse, pero merece, ante todo y sobre todo, la inmortalidad, como en mi anterior capítulo deje dicho, el que apasionadamente y hasta contra la razón la desea. Un escritor inglés que se dedica a profeta –lo que no es raro en su tierra–, Wells, en su libro *Anticipations*, nos dice que ‘los hombres activos y capaces, de toda clase de confesiones religiosas de hoy en día, tienden en la practica a no tener para nada en cuenta (*to disregard...altogether*) la cuestión de la inmortalidad’.”²³ Y es por lo que las confesiones religiosas de esos hombres activos y capaces a que Wells se refiere, no suelen pasar de ser un mentira, y una mentira sus vidas si quieren basarlas sobre religión. Mas acaso, en el fondo, no sea eso que afirma Wells tan verdadero como él y otros se figuran.”²⁴

Esta obra que Unamuno cita, *Anticipations of the Reaction of Mechanical and Scientific Progress Upon Human Life and Thought* –o sea “Las anticipaciones de la reacción del progreso mecánico y científico sobre la vida y pensamiento humano”– se publicó por primera vez en 1901 y consta de nueve ensayos.²⁵ La cita de Unamuno de la obra de Wells viene del último ensayo

²¹ Crispin, p. 50.

²² H. G. Wells, *Anticipations of the Reaction of Mechanical and Scientific Progress Upon Human Life and Thought*. Leipzig, Tauchnitz, 1902. Casa Museo Miguel de Unamuno, [U 4769].

²³ Ver Wells, *Anticipations*, Leipzig, Tauchnitz, 1902, p. 285.

²⁴ Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. OC., 7, p. 265.

²⁵ H. G. Wells, *Anticipations of the Reaction of Mechanical and Scientific Progress Upon Human Life and Thought*. London, Chapman and Hill, 1901.

de la obra. Este ensayo se titula "Faith, Morales, and Public Policy of the New Republic" y la frase que Unamuno es la siguiente: "Active and capable men of all forms of religious profession today tend in practice to disregard the question of immortality altogether."²⁶

En esta colección de ensayos, Wells intenta describir el impacto de la tecnología sobre la sociedad humana del siglo XX. Analiza los descubrimientos científicos recientes y la influencia que estos va a tener en la vida humana. describe lo que para el sera el triunfo total de automóvil y los efectos que tendrán en la creación de carreteras y autopistas y los efectos de estos cambios de transportación en el desarrollo de ciudades. Además Wells pronostica la importancia de aviones y los cambios profundos que la aviación tendrá en la sociedad del futuro.

Para Wells, *Anticipaciones* era uno de los ejes principales de su obra y un de los productos mas fecundos de su imaginación. En esta obra Wells describe la sociedad del futuro y alaba a los hombres que van a dirigir esa sociedad. serán hombres como el que han recibido una formación científica. Los llama "Los Nuevos Republicanos" y los describe como una nueva élite tecnocrática y científica que van a re-organizar la sociedad del futuro sobre los escombros del viejo régimen.

Además de todas sus indagaciones sobre las sociedades utópicas del futuro, Wells dedica gran parte de su obra *Anticipaciones* para reflexionar sobre el concepto de Dios y la teología. La "Nueva República" de Wells que encontramos en *Anticipaciones* será dirigida por hombres y mujeres que se han liberado de sus antiguas y superadas actitudes religiosas. Estas personas van a "rechazar las actitudes absurdas y contradictorias de teologías antropomórficas". Para ellos sera un gran misterio. Wells también desarrolla su concepto de Dios en su obra *God: The Invisible King* (1917).²⁷ Aunque no tenemos ni el tiempo ni el espacio, seria interesante comparar las ideas de Wells sobre estos temas con las de su maestro Huxley, especialmente en cuanto el agnosticismo.²⁸

No podemos dejar la obra de Wells sin apuntar al hecho de que esta obra contiene muchas ideas racistas y antidemocráticas. Para Wells, la "Nueva República" no sera una democracia y será una sociedad en que se eliminarán las razas "inferiores utilizando soluciones eugenesias."²⁹

²⁶ H. G. Wells, *Anticipations of the Reaction of Mechanical and Scientific Progress Upon Human Life and Thought*. New York, Harper & Brothers, 1902, p. 344.

²⁷ Sobre el concepto de Dios en H. G. Wells, ver R. H. Costa. *H.G. Wells*. New York, Twayne, 1967. pp. 109-112; N. y J. Mackenzie, *H. G. Wells*, pp. 311-313.

²⁸ A. Ashforth. *Thomas H. Huxley*. New York, Twayne, 1969, pp. 119-122.

²⁹ B. Murray. *H. G. Wells*. New York, 1990, pp. 44-45.

¿ CÓMO Y POR QUÉ UNAMUNO LEYÓ A H. G. WELLS?

No sabemos cuando ni en que situaciones Unamuno leyó a Wells. Nos parece que tuvo que ser entre 1902 y 1913, o sea entre la publicación de la novela *Amor y pedagogía* (1902) y la publicación de *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) y el cuento “Mecanópolis” que se publicó el 11 de abril de 1913. dentro de la trayectoria unamuniana, esta época corresponde al rechazo por parte de Unamuno de positivismo spenceriano y el cientificismo.

Como sabemos, la novela *Amor y pedagogía* narra el intento de don Avito Carrascal de utilizar la pedagogía sociológica como un experimento para crear un genio, su hijo Apolodoro. La novela es un burla contra la pretensión de regir la conducta humana por leyes científicas. El intento por parte de don Avito de crear un genio resulta una caricatura del método científico. El experimento fracasa y la novela termina con la muerte de Apolodoro y la derrota de la ciencia positiva. Mas que nada la novela muestra el temor por los posibles usos de una ciencia corrosiva.

El cuento “Mecanópolis”³⁰ es uno de los cuentos menos estudiados de Unamuno.³¹ Se trata de un cuento que tiene lugar en un espacio “fuera de este mundo”. Se parece mucho a un cuento de Borges.³² Dicho sea de paso, Borges fue un gran lector y aficionado de Wells. El cuento “Mecanópolis” es una alegoría sobre el progreso humano y los peligros de la tecnología moderna. En este cuento se describe una ciudad de máquinas, una ciudad magnífica moderna que que autómatas. Todo es automático. No hay humanos para dirigir las máquinas. Los tranvías, los coches, el cine y hasta un Museo de Paleontología funcionan por su propia cuenta. Todos los humanos han sido sustituidos por máquinas. El protagonista del empieza a creer que todos las máquinas están manejadas por “almas invisibles”. Piensa que son la raza del futuro en una tierra completamente deshumanizada. De esta experiencia el protagonista nos dice que “desde entonces he concebido un verdadero odio a eso que llaman el progreso”. Quiere huir a un lugar “donde no haya una sola máquina”.

³⁰ Unamuno. “Mecanópolis” *O. C.* Vol. 2, 833-836.

³¹ Ver E. K. Pauker. *Los Cuentos de Unamuno*. Madrid, Minotauro, 1965, pp. 11-113; Dale Joseph Pratt. “Literary images of Spanish Science since 1868”, Ph. D. Diss., Cornell University, 1995, pp.186-187.

³² J. L. Borges, J. L. *Selected Non-Fiction*. ed. by E. Weinberger. New York: Viking, 1999; J. L. Borges. “The First Wells.” en *Other Inquisitions, 1937-1952*. Austin: University of Texas Press, 1964; pp. 86-90; J. L. Borges, “Wells the Visionary” (1936) en Borges, *Selected Non-Fiction*, pp. 150-151.

Encontramos esta misma actitud en otro cuento de Unamuno "Batrocófilos y batracófibos" escrito en 1917 y no muy frecuentemente mencionado.³³ Existe aun otro cuento que se parece mucho al cuento "Mecanópolis", aquí nos referimos al cuento "Las peregrinaciones de Turismundo, la ciudad de Espeja" de 1921.³⁴ En este cuento, la Ciudad de Espeja es una ciudad mecanizada sin seres humanos. Almas invisibles habitan este cuento así como en Mecanópolis. La referencia a seres invisibles pueden ser resultados de lecturas por parte de Unamuno de Wells aunque no hemos podido encontrar ninguna referencias a la obra de Wells. *El hombre invisible* ni se encuentra esta obra en la biblioteca personal de Unamuno.

H. G. WELLS Y "EL CASO UNAMUNO"

Sin embargo, sabemos que Wells también escribió sobre Unamuno. Solamente hemos podido encontrar un texto en que Wells escribe sobre Unamuno. Aquí nos referimos al ensayo de Wells "The Case of Unamuno: The Feeble Republic of Letters" (1924) que se encuentra en la colección de ensayos, *A Year Prophesying*.³⁵ En este ensayo habla del escandaloso caso de don Miguel de Unamuno ("in the scandalous case of Don Miguel Unamuno...")³⁶ y nos dice que Unamuno es un gran escritor y una figura inminente:

"He is a great writer and professor, the ex-rector of the University of Salamanca, a man of undisputed pre-eminence. He is a professor of classical learning: not one of the scientific or sociological fellows."³⁷

Dice Wells que Unamuno es un profesor de lenguas clásicas y no uno de esos "científicos o sociólogos". Se trata de una defensa de la posición de Unamuno en el momento que Unamuno es exilado por su crítica de Primo

³³ Unamuno, "Batrocófilos y batracófibos", *O. C.* 2, pp. 866-869.

³⁴ Unamuno, "Las peregrinaciones de Turismundo, la ciudad de Espeja", *O. C.* 2, pp.883-885.

³⁵ H. G. Wells. "The Case of Unamuno: The Feeble Republic of Letters" en *A Year Prophesying*. London: T. Fisher, 1924, pp. 204-209.

³⁶ H. G. Wells. "The Case of Unamuno: The Feeble Republic of Letters" en *A Year Prophesying*. London: T. Fisher, 1924, p. 207.

³⁷H. G. Wells. "The Case of Unamuno: The Feeble Republic of Letters" en *A Year Prophesying*. London: T. Fisher, 1924, p. 207.

de Rivera y el Rey.³⁸ A Wells le extraña que no ha habido mas apoyo por Unamuno, especialmente en el mundo de habla inglés:

“What protests has there been from that world? One might have expected vigorous outcries on behalf of Salamanca from Oxford and Cambridge, from London and the British Academy, from Harvard and Yale and Chicago...an immense outbreak of indignation.”³⁹

LAS TRAYECTORIAS DEL PENSAMIENTO DE UNAMUNO Y H.G. WELLS: COINCIDENCIAS Y PARALELOS.

Sea como fuere, existen varias coincidencias y paralelos entre las trayectorias del pensamiento de Unamuno y H.G. Wells, especialmente en cuanto el interés por el positivismo y darwinismo y el socialismo si nos enfocamos en la época del primer Unamuno.⁴⁰ Tanto Unamuno como Wells sintieron una atracción por las ideas de Darwin, Huxley, Spencer y Marx.. Como sabemos, Wells estudió con Huxley. Wells y Unamuno conocieron directamente las ideas y las obras de Spencer. Los excelente trabajos de Pedro Ribas y Diego Nuñez⁴¹ han explicado con mucho detalle la influencia de Marx y el socialismo en Unamuno y se conoce bastante bien el interés que tuvo Wells en las ideas socialistas de la Sociedad Fabiana.⁴² El paso del positivismo y el evolucionismo al pensamiento socialista también se puede detectar en otros personajes de la época así como en Sidney Webb (1859-1947), Beatrice Potter Webb (1858-1943)⁴³ y Enrico Ferri (1856-1929). Como sabemos Unamuno conoció de primera mano la obra

³⁸ M. Nozick. *Miguel de Unamuno*. New York, Twayne, 1971, pp. 104-105.

³⁹ Wells, “The Case of Unamuno: The Feeble Republic of Letters”, p. 208.

⁴⁰ Sobre el desarrollo del pensamiento político de Unamuno, ver el excelente trabajo de Manuel Urrutia *Evolución del pensamiento político de Unamuno*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.

⁴¹ Pedro Ribas. Unamuno. *Escritos socialistas*. Madrid, Ayuso, 1976; Diego Nuñez y Pedro Ribas. Unamuno. *Filosofía y política (1886-1924)*. Madrid, Fundación Banco Exterior, 1992; Diego Nuñez y Pedro Ribas. *Unamuno y el socialismo (1886-1928)*. Granada, de Guante Blanco/Comares, 1997.

⁴² Sobre la Sociedad Fabiana, ver Norman Ian MacKenize. *The Fabians*. New York, 1977; A. M. McBrian. *Fabian Socialism and English Politics, 1884-1918*. Cambridge, 1962; M. Cole. *The Story of Fabian Socialism*. Stanford, 1961.

⁴³ Ver Sidney y Beatrice Webb. *The Consumers Cooperative Movement* (1930); *The Decay of Capitalist Civilization* (1923) y *The History of Trade Unionism* (1920).

de Ferri.⁴⁴ Según Ferri, el socialismo no es sino el complemento social de las ideas de Darwin y Spencer.

CONCLUSIÓN

En el presente trabajo hemos intentado trazar el interés por parte de Unamuno en las obras de H. G. Wells y la posible influencia que pudo tener el las obras y pensamiento del pensador vasco de Salamanca. Este tema merece mucho mas estudio. hay mucho mas que hacer. En el futuro seria interesante situar el estudio de la relación entre Unamuno y H. G. Wells dentro de un estudio sobre Unamuno y la literatura utópica, tomando en cuenta el interés que Unamuno tuvo por escritores como Samuel Butler.⁴⁵

⁴⁴ E. Ferri, *Socialismo y ciencia positiva* (1894). Unamuno comocio de obra de Ferri por medio de su amigo Pedro Dorado Montero. Ferri fue profesor de Dorado en Italia. Unamuno también conocía a José Verdes Montenegro el traductor de la obra de Ferri. Ver, Rafael Pérez de la Dehesa. *Política y sociedad en el primer Unamuno*. Madrid. Nueva Ciencia, 1966, pp. 82-84.

⁴⁵ De Butler, Unamuno concocía *Erewhon Revisited. Twentry years Later*. London, 1910; *Erewhon or Over the Range*. London, 1913; *The Notebooks of Samuel Butler*. London, 1912 y *The Way of all Flesb*. London, 1919

SENTIDO Y SINSENTIDO DE LA FINITUD: UNAMUNO Y HEIDEGGER SOBRE LA MUERTE

Dezsö CSEJTEI

En la tanatología filosófica del siglo XX se ha formado una jerarquía, cuya medida ha sido el concepto de la muerte que se halla en la obra de Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. Ésta ha sido el punto de referencia con el que se relacionan las meditaciones de los otros pensadores sobre la muerte.

Pues bien, pienso que esta jerarquía es inaceptable; no se puede hablar, ni siquiera respecto a la muerte, sobre alguna versión canónica. Precisamente es la filosofía de Unamuno la que nos manifiesta una relación que difiere en muchos aspectos de la concepción heideggeriana.

Antes de enumerar los puntos principales, se podría fijar la tesis fundamental del modo siguiente: desde un punto de vista filosófico la muerte nunca es un mero *factum*, sino siempre un *constitutivum*, mejor dicho, un *interpretativum*, con el que el hombre se relaciona siempre porque es un ser *libre*.

Primero, quisiera enumerar los méritos y las características más importantes de la tanatología filosófica de Heidegger:

Los méritos:

1. Heidegger analiza el fenómeno de la muerte en el sentido de un profundizado transcendentalismo kantiano. La muerte no se manifiesta aquí como una cosa que aparece en el fin de la vida, ni como una ocurrencia dentro de la vida, sino como un *apriori existencial*, que, como una condición transcendental de posibilidad, hace posible la vida humana, como tal. De aquí se sigue que el existenciario heideggeriano de la muerte es no sólo *intencional* en el sentido que –utilizando una gran simplificación– pone el concepto husserliano sobre la intencionalidad de la conciencia en la estructura proyectiva de la existencia humana, sino también *tensional*, en el sentido de que le da una elasticidad elemental no sólo desde dentro, sino también “desde abajo”, como una condición transcendental de posibilidad. Con

esta noción Heidegger supera no sólo las concepciones antiguas de la muerte, sino también las de las filosofías de la vida. Más aún, a base del concepto de la tensionalidad se abre una posibilidad de establecer una tipología provisional sobre las concepciones fundamentales de la filosofía acerca de la muerte:

- a) la concepción antigua fue *ex-tensional* en el sentido de que el fin, que hace posible la flexibilidad de la vida, fue, como una cosa, fuera de la vida. El modo correspondiente de la muerte es la *muerte-cosa*.
- b) la concepción de las filosofías de la muerte fue *in-tensional* en el sentido de que esta exterioridad fue incorporada dentro de la vida y se convirtió en la forma interior de la misma. El modo correspondiente de la muerte es la *muerte-ocurrencia*.
- c) la concepción heideggeriana es “solo” *tensional* en el sentido de que la muerte se convirtió, como una condición transcendental de la posibilidad, en un *apriori existencial*. El modo correspondiente de la muerte es la *muerte-posibilidad*.

2. La tanatología de Heidegger es un análisis magistral en el que el fenómeno de la muerte fue puesto en el blanco de dos métodos fundamentales, la *fenomenología* y la *hermenéutica*, respectivamente, con el predominio del método último. Así se abre una posibilidad para el análisis de la muerte desde el punto de vista del *sentido*. La pregunta, típicamente antigua, “cosificante” de “¿qué es la muerte?”¹ se convierte en la pregunta elástica de ¿Cuál es el *sentido* de la muerte?. Así como se halla una *comprensión* vaga del *ser* en nosotros, hay también una *comprensión* original de la *muerte* dentro de nosotros que debe ser tematizada por una hermenéutica tanatológica. En este sentido la aspiración de Heidegger, hacer comprensible e inteligible la muerte, es una empresa sin par en la filosofía del siglo XX.

Ahora podemos enumerar las características más importantes de su tanatología:

1. Partiendo de un punto de vista hermenéutico en el *Ser y tiempo* hace la tentativa de dar una descripción puramente *formal-ontológica* sobre la muerte que hubiese debido seguir por una aplicación *óptica*. Abarcando de una ojeada su análisis podemos hacer constar que la separación consecuente de lo *ontológico* y *óptico* de la muerte quedó *fallido*.

2. La concepción heideggeriana de la muerte es radicalmente *terrenal*, es decir, excluye todo lo que apunta más del horizonte fenomenológico.

¹ Véase, por ejemplo, el libro de Richard Robinson: *Plato's Earlier Dialectic*. Clarendon Press, Oxford: 1953. p. 49.

3. La muerte está analizada dentro de un esquema *proyectivo* (ser relativamente a la muerte, precursor etc.)

4. Su concepción es fundamentalmente *solipsística*, falta el análisis de la muerte del Otro, de la *intersubjetividad*

5. Su análisis es fundamentalmente *dualista*: se trata de la muerte del “ser ahí” y del “se”, respectivamente.

6. La relación con la muerte es fundamentalmente *disyuntiva*: la muerte de la propiedad e impropiiedad, respectivamente. La estigmatización de la muerte impropia. La falta de la *posibilidad serial* en nuestro comportamiento hacia la muerte.

7. La relación con los muertos aparece en la forma excluyente de la “comunidad del pueblo”.

Unamuno representa una “teoría” de la muerte que contradice a la concepción anterior en muchos puntos; en su obra se halla un torbellino inagotable de la aparición poética, la visión especulativa-mística y la contemplación apasionante del escritor. Si el análisis de Heidegger evoca en nosotros la imagen de una sala fría de operaciones, donde se colocan en una fila bien ordenada los bisturís, pinzas y sierras del método de la fenomenología y hermenéutica, a fin de que el autor, como un cirujano experimentado, desnuda con ellos la carne y la grasa óptica de la muerte de la existencia humana, las divagaciones de Unamuno sobre la muerte nos evocan las visiones vibrantes, extáticas del Greco, donde el otro mundo todavía no ha sido cortado por el bisturí de la fenomenología, sino que confluye con éste directamente, donde vida y muerte forman una unidad turbulenta e insoluble. El pensador vasco expresa esta visión en las últimas líneas de su comentario a Don Quijote del modo siguiente: “Muerte y vida son mezquinos términos de que nos valemos en esta prisión del tiempo y del espacio; tienen ambas una raíz común y la raigambre de esta raíz arraiga en la eternidad de lo infinito: en Dios, Conciencia del Universo.”²

Ahora bien, la primera diferencia entre las dos concepciones se refiere a la *posición fundamental* de la tanatología. A este respecto Unamuno se encuentra en la frontera de dos mundos; encontrándose en el punto de intersección del mundo premoderno y moderno representa un punto de vista radicalmente antimoderno. Esta situación peculiar le da una posibilidad de desacreditar el viejo orden tanatológico y adoptar una actitud crítica hacia la concepción moderna al mismo tiempo. En el caso de Heidegger, al contra-

² Miguel de Unamuno: *Vida de Don Quijote y Sancho*. (En adelante: DQ.) In: *Obras Completas* (En adelante: O.C.) Editorial Escelicer, Madrid: 1968. p. 253.

rio, este fondo de comparación no existe o, a lo sumo, desempeña un papel secundario.

En este punto nos encontramos con la diferencia siguiente; el *otro mundo*, y, en absoluto, la *immortalidad personal*, ejerce un papel importante en toda la obra de Unamuno. Mientras que Heidegger, al analizar el fenómeno de la muerte, adopta, desde el punto de vista fenomenológico, una actitud “prohibitiva” al respecto del mundo de ultratumba, Unamuno atribuyó una importancia fundamental a esta dimensión hasta el fin. Si, según W. Kaufmann, la posición de Heidegger no es más que una elaboración filosófica del cuento de Tolstoi, *La muerte de Iván Ilich*,³ Unamuno da un giro genial a este relato en su *Cómo se hace una novela*: “Cuando estudiábamos lógica, el ejemplo de silogismo que se nos presentaba era: ‘Todos los hombres son mortales; Pedro es hombre, luego Pedro es mortal’. Y había este antisilogismo, el ilógico: ‘Cristo es inmortal; Cristo es hombre, luego todo hombre es inmortal’.”⁴ Con este contraargumento puede casi estallar en piezas lo lógico alrededor del *thanatos*, que parece ser un artilugio inquebrantable de la razón humana y con esto el problema de la perpetuación está transmitida a aquella inquietud fructífera que es, según él, el elemento verdadero de la existencia humana.

Pero la diferencia decisiva entre la concepción heideggeriana y unamuniana está en la pregunta del *sentido*. Como Platón es el *primero*, Heidegger es el *último* filósofo importante que intenta colocar la muerte dentro de una totalidad inteligible y prestarle sentido. Como es sabido, la “intelectualización” de la muerte fue rechazada por la mayoría de los existencialistas (Kierkegaard, Jaspers, Sartre). Unamuno representa un punto de vista tercero, donde queda el dualismo del sentido y sinsentido hasta el fin. Su opinión transitoria se debe, según nuestro juicio, también a su posición semi-periférica entre premodernidad y modernidad. Con cierta simplificación podemos decir que mientras en la época del mundo premoderno fue todavía posible dar un sentido a la muerte dentro de una *Weltanschauung* religiosa, en la edad moderna, organizándose alrededor de la razón, tuvo lugar la “desintelectualización” gradual de la misma.⁵ Es decir, se produjo una situación que podemos denominar como un *dualismo hermenéutico*. Ahora bien, es un

³ Walter Kaufmann: *Existentialism and Death*. In: *The Meaning of Death*. (Ed. by Herman Feifel) McGraw-Hill Book. Co. New York - Toronto - London: 1959. p. 47.

⁴ *Cómo se hace una novela*. (En adelante: CH.) O.C. VIII. p. 749.

⁵ Es evidente que esta “desintelectualización” de la muerte *no* se refiere a su concebir científico, sino a su *significación humana*.

rasgo característico de la concepción unamuniana que deja estos polos en su dualismo intransmisible y por esto revela ante nosotros una peculiar *agonía hermenéutica*. En esta podemos constatar una lucha permanente, ondulante entre los dos lados, el *dar* y *perder sentido* desde un punto de vista tanatológico y Unamuno se da cuenta de que ni el uno, ni el otro polo *deba* y *pueda* vencer sobre el otro; pero, por el otro lado, este estado pendiente nunca puede ser igual a la estabilización inerte de los frentes porque eso significaría una *coincidencia oppositorum* oculta. El “fondo del abismo”⁶ forma un capítulo importante en su teoría del ser; desde un punto de vista tanatológico el “fondo del abismo” hace patente la experiencia fundamental de la *agonía hermenéutica*. Unamuno está plenamente convencido de que la existencia humana tiene un cierto destino; el venir al mundo de un ser humano no es igual a un nacimiento de un brote nuevo o de un cachorro. Es un reconocimiento viejo que en el caso del hombre viene un ser al mundo, cuyo rasgo fundamental es la *falta del ser* y su tarea más importante es “*crear*” su ser. Al mismo tiempo, esto trae consigo algún tipo de *finalidad* en su ser. El ser humano, vive, en consecuencia, hacia adelante, *en* el futuro, *desde* el futuro; usando la terminología tradicional podemos decir que la aitiología es en función de la teleología –Unamuno fue consciente de esto plenamente antes de la elaboración del concepto heideggeriano del “precursor”. Desde un punto de vista hermenéutico esto significa que la existencia humana –precisamente a consecuencia de su “vacuidad”, “indeterminación” primordial– es *ab ovo* una existencia referida al *sentido*. Desde el punto de vista de la hermenéutica del ser humano, la vida no es más que un proceso de dar sentido a sí mismo bajo los auspicios del “ser para”, pues meramente en base a sus elecciones elige y da inevitablemente un sentido a sí mismo. Ahora bien, el dualismo paradójico de la muerte es que, por un lado, contribuye lo más fuertemente al proceso de la “intelectualización”, de “dar sentido” a la vida, precisamente en virtud de poder terminarla. Por otro lado, es la misma muerte que quiebra definitiva e irreparablemente este sentido creciente de la vida. Es decir, *desde un punto de vista hermenéutico la muerte es al mismo tiempo presuposición y negación del sentido de la vida*. De este modo va a ser completa la agonía hermenéutica en la que el dar y perder sentido está en un movimiento constante. Por eso, desde un punto de vista tanatológico no es incorrecto hablar del *querer del sentido* (Wille zum Sinn) en Unamuno.

El problema del sentido está en contacto estrecho con la pregunta de la *anticipación* de la muerte. Frente al “precursor”, a la proyectividad tanatoló-

⁶ Véase *Del sentimiento trágico de la vida*. O.C. VII. pp. 172-187.

gica de Heidegger, Unamuno representa otra “solución”, cuya elaboración toma forma de una crítica implícita contra la proyectividad. Su actitud escéptica a este respecto de esto aparece muy plásticamente en su cuento de *La sima del secreto*. El relato sugiere que no hay ninguna práctica proyectiva que sea capaz de ponernos en contacto con el fenómeno de la muerte y cuando, a pesar de todo, ocurre el encuentro con ella —a propósito del ciego anciano pensemos en la historia de Lázaro en la Sagrada Escritura—, eso queda incommunicable.

La misma línea de pensamientos está más desarrollada en otra novela fantástica, *El canto de las aguas eternas*, escrito, en parte, en prosa rítmica. Maquetas, el protagonista avanza, con otros romeros, a un castillo lejano, cuyas torres se pueden ver en la lejanía. El otro punto extremo de la topografía virtual del cuento se forma —en un sentido no visual, sino auditivo— por el rumor incesante de las aguas que fluyen en el fondo de la sima, entre bosques y espesuras, que las hacen siempre invisible. El contenido simbólico es evidente: las torres lejanas del castillo representan la estructura proyectiva de los actos de la vida humana, mientras que el murmullo monótono de las aguas eternas significa la muerte interminable que borra toda proyectividad.

En uno de los reposaderos una doncella ruega a Maquetas que descansen un rato a su regazo. La primera vez él rechaza la seducción, pero más tarde cede. Cuando despierta ya es muy tarde. Empieza a correr, para recuperar el tiempo perdido — todo en balde. “Empieza caer la noche, una noche insondable. Al breve rato Maquetas tiene que detenerse porque no ve nada, absolutamente nada; la negrura lo envuelve todo. Maquetas se para y se calla, y en lo insondable de las tinieblas sólo se oye el rumor de las aguas del torrente de la sima. Va espesándose el frío. Maquetas se agacha, palpa con las manos arrecidas el camino y empieza a caminar a gatas, cautelosamente, como un raposo.”⁷ Aquí aparece la “reducción de la percepción”, cuya descripción anterior se halla en su *Diario Intimo*; no ve, no puede tocar, ni hablar. Está despojado de todo que podría establecer contactos con el mundo humano de la proyectividad. Es sumamente característico que los dos componentes, rodeándole, son la oscuridad y la helada; ambos son algo fijados: no sólo la helada excluye el movimiento, la dinámica, sino también la oscuridad, pues esto también pertenece al mundo perceptivo. El único hilo de percepción que le conecta con el mundo, es el oído; pero oye solamente el murmullo eterno de las aguas en el fondo de

⁷ O.C. III, p. 337.

la sima que le transmiten la experiencia final de la muerte homogénea y compacta.

Y ahora se le ocurre la idea: “¿Estaré muerto?” Y va meditando: “¿Será esto la muerte? (...) ¿Y el castillo? ¿Y el abismo? ¿Qué dicen esas aguas? ¡Qué sueño, qué enorme sueño! ¡Y no poder dormirme...! ¡Morir así, de sueño, poco a poco y sin cesar, y no poder dormirme ...! Y ahora ¿qué voy a hacer? ¿Qué haré mañana? Mañana? ¿Qué es esto de mañana? ¿Qué quiere decir mañana? ¿Qué idea es ésta de mañana que me viene del fondo de las tinieblas, de donde cantan esas aguas? ¡Mañana! ¡Ya no hay para mí mañana! Todo es ahora, todo es negrura y frío. Hasta este canto de las aguas eternas parece canto de hielo; es una sola nota prolongada.”⁸ El poner en duda el “mañana” muestra plásticamente la quiebra que se halla entre la actitud humana, orientada por objetivos, y la muerte que contradice a toda representación de dirección lineal. Según Unamuno la muerte nunca puede ser un “objeto” de la proyectividad existencial; su concepción se asemeja a la de Rilke, cuando habla sobre una “maduración íntima” para la muerte. ¿Qué es, entonces, lo que podría mediarnos, en modo alguno, el misterio de la muerte? Alguna introspección interna, invisible contemplatividad, que no podemos alcanzar por un “precursor” proyectivo, sino por un movimiento espiral, vertiginoso, hacia abajo, por una absorción gradual. *La representación de la muerte en Unamuno no es proyectiva, sino contemplativa.*

La significación epistemológica de la muerte falta casi completamente en Heidegger. En cambio, Unamuno le atribuye un papel fundamental: “Porque hay veces en que sin saber cómo ni de dónde, nos sobrecoje de pronto y al menos esperararlo, atrapándonos desprevenidos y en descuido, el sentimiento de nuestra mortalidad. Cuando más entoñado me encuentro en el tráfigo de los cuidados y menesteres de la vida, estando distraído en fiesta o en agradable charla, de repente parece como si la muerte aleteara sobre mí. No la muerte, sino algo peor, una sensación de anonadamiento, una suprema angustia. Y esta angustia, arrancándonos del conocimiento aparential, nos lleva de golpe y porrazo al conocimiento sustancial de las cosas.”⁹ ¿Qué significa, en realidad, “el conocimiento sustancial de las cosas”, y en qué difiere del “conocimiento aparential”? La utilización unamuniana de los términos es un poco azorante, porque se nos ocurre la distinción platónica de *doxa* y *epistémé*. Sin embargo, no se trata de esto; el conocimiento *sustancial*

⁸ O.C. III. p. 338.

⁹ DQ. O.C.: III. p. 209-210.

de las cosas no es igual, ni mucho menos, al conocimiento de la *sustancia* de las cosas; no se trata de una distinción objetiva, sino subjetiva, en cuya formación la muerte desempeña un papel fundamental. En contraste con la opinión común, el conocimiento tiene mil caras diferentes; es una cosa, en el caso del que “justamente” conoce, que está enamorado o del que sabe, que dentro de poco va a morir. Puede ser, que el conocer del enamorado es tan “sustancial”, como el que sufre en una enfermedad mortal; de todos modos, en el caso último se trata de un conocimiento, basado en una *estimativa*: el conocimiento *sustancial* descubre lo que es *esencial*. Enfermos mortales dan frecuentemente cuenta de que cuando llegaron a saber que no les quedaba mucho tiempo, las cosas y todo el mundo circunstancial de repente toman *otra perspectiva*, distinta a la de antes; lo que parecía sumamente importante antes (promoción profesional, las carreras etc.) ahora se convierte en algo insignificante, mientras que las anteriores ocurrencias, de poca importancia (un recuerdo, una mañana de primavera, un sabor, etc.) pasan súbitamente a primer plano. Se plantea la cuestión: ¿qué orden perspectivo de las cosas es ahora “sustancial”? En absoluto, ¿es posible establecer aquí una jerarquía objetiva? En este caso Unamuno quiere llamarnos la atención a que hay modos diferentes en la estimativa del mundo circunstancial, es decir, quiere mostrar una posible *otredad epistemológica*, cuya formación se debe, en gran parte, al reconocimiento de nuestra muerte.

Mucho más complejo es el problema de la muerte *solipsística* o *intersubjetiva*. Es sabido, que entre los filósofos de la existencia Heidegger, en *Ser y tiempo*, representa la opinión primera, mientras que Gabriel Marcel la segunda. La concepción unamuniana es contradictoria también en este respecto. Podemos decir que en sus tratados filosóficos, en los diarios y en su poesía domina la aproximación solipsista, mientras que en sus dramas y, en primer lugar, en sus novelas nos encontramos con la otra solución.

Antes de analizar la tendencia segunda, tenemos que abrir un paréntesis breve sobre un fenómeno peculiar, que podemos llamar *la muerte dual*. Este tema se halla en su drama *El Otro* (1926). Nos enteramos sólo de que entre los hermanos gemelos el Uno mata al Otro, pero nunca sabemos, cuál mata a cuál. La razón fundamental es que el Uno nunca hizo posible al Otro, en un sentido recíproco, a llegar a ser lo que es. El Otro lo confiesa al modo siguiente: “Desde pequeñito sufrí al verme fuera de mí mismo ..., no podía soportar aquel espejo ..., no podía verme fuera de mí ... El camino para odiarse es verse fuera de sí, verse otro.”¹⁰

¹⁰ *El otro. Misterio en tres jornadas y un epílogo.* (En adelante: O.) O.C. V. p. 679.

¿De qué se trata aquí? Unamuno en toda su vida tuvo horror del espejo, que siempre desempeñó un papel importante en su simbolismo. El protagonista de *Niebla*, Augusto Pérez dice: “una de las cosas que me dan más pavor es quedarme mirándome al espejo, a solas, cuando nadie me ve. Acaso por dudar de mi propia existencia e imaginarme, viéndome como otro yo, que soy un sueño, un ente de ficción ...”¹¹ La situación es aún más delicada, si no se trata de un espejo pasivo, sino de un ser activo que se convierte en espejo. El que el Uno no pueda llegar ser a sí mismo, no pueda *identificarse* con sí mismo lleva consigo que *la otredad* de su mismidad llega a ser una realidad que niega a su ser, su *ipseidad*. De ello se sigue que si el Uno siempre ve a su ser *fuera* de sí mismo, entonces *no existe ni él mismo*; es decir, su *otredad* constante suprime también su *mismidad*. La conclusión final es que si el Uno siempre ve a sí mismo delante de sí mismo, entonces *él mismo no existe*. La dualidad no solo no *redobla* al yo, sino precisamente le *aniquila*. Por eso se alza en él un odio infernal hacia el Otro, que pueden sentir sólo los que de ninguna manera *debiesen* odiar uno al otro.

En esta situación también la muerte tiene un carácter paradójico. A primera vista puede parecer que la matanza del Otro es presuposición de la vida del Uno, que el aniquilamiento del Otro es igual a la creación de mí mismo. *Como si se necesitara la muerte de un otro, “del Otro”, para que el Uno posea una vida –y muerte– propia*. La autocreación es, sin embargo, una autoaniquilación al mismo tiempo, el homicidio es también un *sui-cidio*. Más aún, no sólo suicidio, sino, usando la expresión de Unamuno, un “suicidio *mutual*”, en el sentido de que en el Otro, propiamente, el Uno también mata a sí mismo, y al revés. Con esto aparece el estado paradójico, que podemos llamar “muerte dual”. En esta lucha lo que cuenta no es puramente la muerte del “uno”, como tal, ni siquiera puramente la muerte del “otro”, sino “la suya en la muerte del otro” y *viceversa*. Y en esta situación-límite hermenéutica no es forzado, ni mucho menos, plantear la pregunta: “¿quién es más muerto?” En el nivel de la actitud natural la cuestión de la comparabilidad del estado de la muerte es simplemente absurda. La vida puede tener grados diferentes, la muerte no. La pregunta desesperada del Otro suena desde otro nivel. “¿Quién murió en el Otro? Realmente, ¿tuvo un “quien” la muerte del Otro? Es sumamente disputable. Y en caso de una respuesta afirmativa, ¿quién fue este “quien”? Si Heidegger, en su estudio sobre el ser de la filosofía, pregunta por la palabra interrogativa “¿qué? ...”-pregunta, esto es, por el *quidditas* del “¿qué”, entonces ahora no

¹¹ *Niebla*. O.C. II. p. 635.

es injustificado preguntar por la palabra interrogativa “¿quién? ...”-pregunta. ¿Quién es el “quién”? En el fin de la jornada segunda el protagonista confiesa resignadamente que “yo no sé quién soy...”¹² Bueno, ¿hubo alguien alguna vez que pudiera encargarse completamente de su ser “quién”? Sin duda alguna, a saber ... Don Quijote, cuya sentencia revelada fue comentada detalladamente por Unamuno.¹³ Entonces, para poder decir en nosotros un “quién” auténtico, ¿tenemos que convertirnos en locos? En suma, ¿“quién” murió en el Otro? Unamuno, en su drama *El Otro*, va luchando con las preguntas más complicadas de la interpersonalidad tanatológica.

Pero el medio más auténtico de estas preguntas es *la novela*. Es conocido que los antagonistas de sus novelas nunca quedan “sin morir”, por eso es bien acertada la observación de S. Serrano Poncela, según la cual las novelas de Unamuno son *laboratorios de la muerte*.¹⁴

A propósito de la muerte de los héroes novelísticos se pueden establecer dos tendencias fundamentales; primera, el fin de estos seres está casi siempre colocado en un campo interpersonal; segunda, precisamente esta interpersonalidad disuelve un poco aquella irracionalidad condensada que es característica de la concepción unamuniana sobre la muerte.

Ahora podemos destacar sólo algunos ejemplos típicos; primero, vamos a tocar su *Niebla*. En esta novela la muerte ejemplar está representada por la madre del protagonista, Augusto Pérez: “Y vino la muerte, aquella muerte lenta, grave y dulce, indolorosa, que entró de puntillas y sin ruido, como un ave peregrina, y se la llevó a vuelo lento, en una tarde de otoño. Murió con su mano en la mano de su hijo, con sus ojos en los ojos de él. Sintió Augusto que la mano se enfriaba, sintió que los ojos se inmovilizaban. Soltó la mano después de haber dejado en su frialdad un beso cálido, y cerró los ojos. Se arrodilló junto al lecho y pasó sobre él la historia de aquellos años iguales.”¹⁵

En primer lugar, tenemos que poner de relieve la correlación estrecha entre la vida y la muerte de las figuras. Parece que Unamuno se atiene frecuentemente al adagio popular: “cual es la vida, cual es la muerte”. Además, es de notar, que en contraste con sus caracteres femeninos, inquebrantables y con una voluntad de hierro, esta mujer es caracterizada por una suavidad,

¹² O. O.C. V. p. 681.

¹³ DQ. O.C. III. pp. 81-83.

¹⁴ Segundo Serrano Poncela: *El pensamiento de Unamuno*. México: 1953. p. 120.

¹⁵ N. O.C. II. p. 572.

envuelta en vapor, quien pudo crear también para su hijo una vida nebulosa, confortable pero sin acontecimientos y choques. Y también la muerte entra casi precipitadamente en este mundo atmosférico y toma consigo a la madre en alas de los vientos. En la descripción externa desempeña un papel importante *la mano* y *la mirada*, como dos motivos constantes, destinados a simbolizar el ser junto interpersonal en la muerte. Aunque de la descripción no se puede advertir claramente si Augusto está realmente *junto* con su madre, o está sólo *a su lado*; por eso, esta descripción todavía no es una representación auténtica de la interpersonalidad tanatológica.

Su otra novela, *La tía Tula*, ofrece un cuadro mucho más complejo. El relato es, propiamente, una representación de la virginidad maternal en un ambiente moderno. De la novela podemos destacar tres descripciones de la muerte; la primera es la de Rosa, la hermana de Tula que encarna la mujer “mediocre”, aficionada a la familia. Su fin simboliza la muerte *sufriente*.¹⁶ Julián Marías pone de relieve rectamente que en la descripción Unamuno cambia los puntos de vista interiores y exteriores de una manera magistral;¹⁷ sin embargo, no estamos de acuerdo en que la alegoría del viaje sirve para la representación de la soledad de la muerte. Toda la escena está penetrada por el momento de la *interpersonalidad*, *buscando un sentido* y el motivo del viaje sirve para representar no tanto la soledad, sino más bien el *desconocimiento* de la muerte. Rosa, durante su vida, en su feminidad “mediocre”, en su ser maternal adivina la posibilidad de dar sentido en la interpersonalidad inmediata. Su partida simboliza al mismo tiempo el núcleo irracional en el fondo más bajo de la muerte y el afán de dar sentido a la vida, que lo ciñe como un anillo y tiene su “solución” en la interpersonalidad.

La segunda muerte es de Manuela, una inclusera, empleada como criada en la casa. En el análisis de Unamuno esta muerte tiene la forma de ser *expósita*. Toda la vida de Manuela fue rodeada por el ser “expósito”; nació, vivió y murió como una expósito. Por eso su ser queda bajo al nivel de poder cometer un pecado. Y la llegada de esta muerte *inocente* se convierte, en los ojos de Tula, en una matanza.

La tercera muerte es la partida de la protagonista, Tula. Ella, como dijimos, dedicó toda su vida para crear un mundo auténtico, inmediato e interpersonal. Su proyecto de vida se disipa en el mundo de la cotidianidad consagrada. En contraste con Rosa ella es “superior a la media”, *genio de la inmediatez*, en cuya figura se une la voluntad de hierro y el amor verdadero, como

¹⁶ Para su descripción véase O.C. II. 1067.

¹⁷ Julián Marías: *Miguel de Unamuno*. Madrid: 1943. p. 211.

autoentrega constante, de una manera impresionante. Su ser está penetrado por una cierta transparencia radiante, en el que no quedó ningún residuo, sino que todo se resolvió completamente en los chicos que no fueron sus hijos de carne, pero con quienes se entretejó para siempre. “Entró luego en una agonía dulce. Y se apagó como se apaga una tarde de otoño cuando las últimas razas del sol, filtradas por nubes sangrientas, se derriten en las aguas serenas de un remanso del río en que se reflejan los álamos –sanguíneo su follaje también– que velan a sus orillas.”¹⁸

La partida de Tula simboliza la muerte *auténtica*, la del hombre que fue capaz de convertir la vida cotidiana en *cualidad*, de modo que consagró cada momento, cada acto de ella. Esta muerte es un hundirse perfecto en un orden último del ser, sin cabrillas –simbolizada por el espejo inmóvil de las aguas–, que fue posible sólo porque anteriormente ocurrió el vaciamiento último de la vida, su entrega a quienes le rodeaban (los álamos alrededor del lecho inmóvil del río).

Esta reseña, además de destacar la importancia de la intersubjetividad, pone de relieve otra diferencia: mientras que Heidegger distingue sólo dos tipos fundamentales del “ser relativamente a la muerte” –la muerte auténtica e inauténtica–, Unamuno revela ante nosotros un espectro ancho de la posibilidad serial. Por eso la muerte detestada, estigmatizada desempeña un papel muy inferior en su obra. Y en este punto se puede hacer referencia a otra diferencia; Heidegger, en base a la estructura de la existencia humana, no considera posible el cumplimiento final en la muerte;¹⁹ Unamuno, en cambio, deja esta posibilidad, a saber, desde un punto de vista cristológico: no es una casualidad que en su ficción, *Cómo se hace una novela* cita en griego el término clave “*tetélestai*”, “queda cumplido”, del Evangelio (Juan XIX, 30),²⁰ porque el fin significa aquí “llegar a la perfección última”; pero Unamuno deja la misma posibilidad para el hombre común, no como una actitud proyectiva, sino en la forma de un hundimiento meditativo-contemplativo. En realidad, la cristología desempeña un papel importante en la concepción unamuniana, mientras que el análisis de Heidegger anda falto de esto.

¹⁸ O.C. II, p. 1107.

¹⁹ “Pero el finar como concluirse no cierra en sí el llegar a la plenitud. Al contrario, lo que quiere llegar a la plenitud tiene precisamente que alcanzar su posible conclusión. El llegar a la plenitud es un modo fundado del estar concluido. Y esto último sólo es posible como determinación de algo ‘ante los ojos’ o ‘a la mano’.” Martin Heidegger: *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México: 1996. p. 267-268. (Trad. José Gaos)

²⁰ CH. VIII, p.760.

Otra diferencia es que, según Unamuno, el poder percatarse existencialmente de la muerte no es posible exclusivamente en base a la angustia, como “encontrarse fundamental”, sino más bien a base de una original *ambivalencia emocional*. A propósito de esto merece la pena citar el pasaje de su *Cómo se hace una novela*, cuando el protagonista relata, cómo fue captado en París, en las orillas de la Sena por un libro, que fue el libro de su vida y muerte: “pasó una vez más ante el mismo puesto de libros, lanzó una mirada de *inmenso amor* y de *horror inmenso* al volumen fatídico, después contempló las aguas del Sena y ... venció! ¿O fué vencido?”²¹ Esta ambivalencia ocurre casi siempre en el caso de todos los eminentes fenómenos-límite;²² de esta suerte ante la muerte dejan de ser los sentimientos homogéneos; puede ser que la angustia, como encontrarse fundamental, forma sólo un lado de la afectividad hacia la muerte y está completada, por otro lado, por alguna atracción sugestiva.²³

Por fin, podemos analizar brevemente aquella tendencia de la tanatología unamuniana que apunta en la dirección de la *perpetuación personal*, que es también radicalmente diferente de la solución heideggeriana. El punto de partida puede ser una observación de A. Zubizarreta; si él, durante su análisis sobre *Cómo se hace una novela*, pone de relieve el antagonismo ontológico según el cual justo al lado de la muerte inminente –“morirás”– se halla la voluntad de sobrevivir –“no quiero morir”–,²⁴ entonces a esto se puede añadir que el mismo “no quiero morir” no es más que un encontrarse del *ser relativamente a la muerte*, es decir, no es una añadidura, sino que le pertenece originalmente. Dicho de otro modo: el fenómeno del *ser-en-el-mundo* heideggeriano se completa en Unamuno con el momento del *ser-en-el-otro-mundo*. Según la concepción unamuniana el fenómeno de la muerte está amputada irremediablemente si con los bisturís de la fenomenología cortamos de ella los hilos hacia el otro mundo. De aquí se sigue que el *hecho* general del morir y el *querer* del no-morir forma en su caso una *unidad única* y precisamente esa es la fuente de la *agonía* que penetra toda la obra unamuniana.

²¹ VIII. p. 736.

²² Véase, por ejemplo, el libro de Rudolf Otto sobre el “numinoso”: *Das Heilige*. Verlag C.H. Beck, München: 1991.

²³ Véase el capítulo sobre el romanticismo en el libro de Walther Rehm: *Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik*. Max Niemeyer Verlag, Halle - Saale: 1928.

²⁴ Armando Zubizarreta: *Unamuno en su novela*. Editorial Taurus, Madrid: 1960. pp. 167-170. Citado por Pedro Cerezo Galán: *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Editorial Trotta, Madrid: 1996. p. 674.

Si examinamos este problema desde el *sentido*, podemos decir que en Unamuno la hermenéutica de la muerte contiene en sí misma incesablemente la *hermenéutica de la inmortalidad*. Se puede observar que en la primera parte de su obra dominaba la inmortalidad que se basaba en un *fe paradójica*, en cambio en los últimos decenios de su vida, ésta se cambió por una *inmortalidad hermenéutica*, aunque ahora prescindimos del análisis detallado.

La relación hacia los muertos, que puede considerarse como un modo peculiar de la inmortalidad *interpersonal*, se vincula estrechamente a la pregunta de la perpetuación personal. La condición de la perpetuación se esconde, según Unamuno, no sólo en la relación hacia el futuro, sino también hacia el pasado. En su famosa novela, *San Manuel Bueno, Mártir* es el lago junto a la aldea el que simboliza el mundo inmóvil del pasado y de la comunidad de los muertos. Angela Carballino, la protagonista, representa la unión de los vivos y muertos al modo siguiente: “Y al escribir esto ahora, aquí, en mi vieja casa materna, a mis más que cincuenta años, cuando empiezan a blanquear con mi cabeza mis recuerdos, está nevando, nevando sobre el lago, nevando sobre la montaña, nevando sobre las memorias de mi padre, el forastero; de mi madre, de mi hermano Lázaro, de mi pueblo, de mi San Manuel, y también sobre la memoria del pobre Blasillo, de mi San Blasillo, y que él me ampare desde el cielo. Y esta nieve borra esquinas y borra sombras, pues hasta de noche la nieve alumbra. Y yo no sé lo que es verdad y lo que es mentira, ni lo que vi y lo que soñé —o mejor lo que soñé y lo que sólo vi—, ni lo que supe ni lo que creí. Ni sé si estoy traspasando a este papel, tan blanco como la nieve, mi conciencia que en él se ha de quedar, quedándome yo sin ella. ¿Para qué tenerla ya ...?”²⁵ El lago profundo simboliza la comunidad de los muertos en que van cayendo los copos-hombres y en el espejo inmóvil del agua se mezclan con los difuntos anteriores. Pregunta: “¿en qué cae el hombre de la edad moderna? ¿Puede, en efecto, morir “en” algo? ¿Cómo desaparecieron los lagos? Después de la desaparición de los lazos orgánicos con los muertos el mundo de los difuntos se convirtió en un mundo meramente físico de los “ya-no-existentes”. En la opinión de Unamuno el sentido de la inmortalidad del *futuro* debe ser mediada precisamente por el sentido de la inmortalidad del *pasado*. Y un otro momento: esta inmortalidad es inmortalidad *anónima* y no quiere ser otra cosa. El énfasis es de nuevo diferente al de Heidegger: en el centro no se halla la exclusividad, sino el sobrevivir, la inmortalidad anónima.

²⁵ *San Manuel Bueno, Mártir*. O.C. II. p. 1152.

El círculo más extremo de la tanatología de Heidegger se refiere al ser; “la pregunta que interroga por el sentido del ser” obtiene su peso real cuando se enfrenta con el no-ser. En cambio, el punto último de referencia de la tanatología de Unamuno no es el ser, sino la nada. La expresión última de la metafísica deconstructiva de su nihilismo —o más bien, nadismo— es el pensamiento de “la vida es sueño”. En la interpretación unamuniana el sueño comprende en sí mismo no sólo el universo, como tal, sino también el mismo Dios quien, como *sueño de los sueños* sueña a nosotros, sueños soñantes, quienes soñamos que vivimos.²⁶ Esta jerarquía de los sueños subraya, en última instancia, que el mundo, en resumidas cuentas, no es más que una vacuidad sin fondo, rodeado por el anillo de sombras y fantasmas, apariencias sobre apariencias. La aventura de la perpetuación personal, la búsqueda del sentido de la inmortalidad se convirtió en una falta enorme del sentido. El fin conduce a un nihilismo, o más bien, *nadismo* substancial. Esta experiencia fundamental, cuyo contenido antecede a la famosa sentencia final de “¿*Qué es la metafísica?*” de Heidegger en quince años, dirigida al perro de Augusto Pérez, protagonista de *Niebla*, suena así: “Y dime, Orfeo, ¿qué necesidad hay de que haya ni Dios, ni mundo, ni nada? ¿Por qué ha de haber algo?”²⁷

Ahora no es nuestra intención dar una detallada evaluación final; sin embargo, quizás podemos sacar la consecuencia que desde un punto de vista filosófico el fenómeno de la muerte es sumamente complejo, tiene matices innumerables. Por eso no es lícito, ni mucho menos, hablar de una versión “canónica” en la interpretación de la muerte, aunque sea ésta tan elaborada y bien fundada, como la de Heidegger. Creemos que es precisamente la obra de Unamuno la que contribuye esencialmente a que sea válida la exigencia del *pluralismo tanatológico*.

²⁶ DQ. O.C. III. p. 251.

²⁷ N. O.C. II. p. 577.

ORTEGA Y GASSET

EL CONOCIMIENTO BIOGRÁFICO EN ORTEGA Y GASSET

Alejandra MORENO BENÍTEZ
Universidad Complutense de Madrid
amoreno11@mi.madridtel.es

Se trata en este artículo de analizar el significado de la biografía en la obra de Ortega. Ver como viene dada desde la propia filosofía. Desde que queda establecido que el hombre no tiene naturaleza, sino que lo que tiene es historia, que es todo lo contrario de la identidad, se pone de manifiesto la necesidad de un nuevo modo de conocimiento. Es decir, no sirve la razón pura para conocer la vida humana, en cambio la razón histórica —que consiste en narrar— es la única que puede explicar la vida que consiste en acontecimiento.

La biografía, es el estudio de una vida, teniendo en cuenta las categorías esenciales que se derivan de la teoría analítica de la vida humana.

EL CONOCIMIENTO BIOGRÁFICO EN ORTEGA Y GASSET

Hablar de conocimiento biográfico en la obra de Ortega y Gasset, requiere precisar —al menos— dos puntos.

El primero, es destacar que se trata de “conocimiento biográfico” subrayando el término conocimiento. Esto quiere decir que hay grandes diferencias entre el significado de biografía “en el sentido de muchas de las biografías escritas ” y el que adquiere en Ortega, que está relacionado con una forma de conocimiento, que además será la forma superior del mismo.

Precisar, en segundo lugar, que el término biografía tiene dos acepciones en la obra del filósofo que nos ocupa:

1) Está relacionada con vida, es decir, hablar de biografía es hablar de la vida, de la vida humana, en el sentido que tiene “desde siempre en el

lenguaje vulgar. Significa el conjunto de lo que hacemos y somos”¹, de este estudio se deriva lo que denomina Ortega la “teoría general de la vida humana” que proporciona la estructura abstracta de la misma, pero como la vida es siempre concreta, este estudio es al mismo tiempo autobiografía².

2) La otra, está relacionada con la concreción de la “teoría general de la vida humana”, a hechos humanos, “temas” —que son siempre concretos— y a personas, esta concreción adquiere la forma de biografía. Buena parte de las obras de madurez de Ortega son trabajos en esta línea. Nos referimos a los siguientes:

Biografías de temas³: (ordenadas cronológicamente)

1. Sobre la caza: Prólogo a “Veinte años de caza mayor”, del Conde de Yebes. (1942, O. C. vol. VI)
2. Filosofía: Prólogo a “Historia de la Filosofía” de E. Bréhier. (1942, O. C. Vol. VI)
3. La aventura: Prólogo A “Aventuras del capitán Alonso de Contreras”. (1943, O. C. Vol. VI).
4. Filosofía: Origen y epílogo de la Filosofía. (1944, O. C. Vol. IX)
5. El teatro: sobre “La Idea del teatro”. (1946, O. C. Vol. VII)
6. Europa: “Meditación de Europa”. (1949, O. C. Vol. IX)
7. El saludo: “Meditación del saludo” cap. IX de “El hombre y la gente”. (1950, O. C. Vol. VII) y Las palabras, el lenguaje: en varios lugares de su obra, pero sobre todo en El hombre y la gente.

Biografías de personas⁴: Goethe; Vives; Goya; Velázquez⁵.

No pueden dejarse de considerar —o al menos de mencionar— los escritos de Ortega que podríamos denominar autobiográficos, nos referimos a:

1. “A una edición de sus obras”. (Prólogos, 1914-1943) (1932, O. C. Vol. VI)
2. “Prólogo-conversación” (Fernando Vela) (Pidiendo un Goethe desde dentro) (1932, O. C. Vol. IV)

¹ “Misión de la Universidad” O. C. vol. IV, pag. 341.

² “La razón histórica” (Lisboa) O. C. vol. XII.

³ “Prólogo —conversación (Fernando Vela)” “Vela: Pero ¿es que los temas tienen su biografía?” “Claro que si... los temas tienen, como los hombres su destino”. (1932) (*Goethe desde dentro*) (O. C. Vol. IV).

⁴ **Goethe:** “Pidiendo un Goethe desde dentro.- Carta a un alemán”; “Goethe, el libertador” (*Goethe desde dentro*) (1932) (O. C. Vol. IV). “Sobre un Goethe bicentenario”; “Goethe sin

3. “Prólogo para alemanes”. (1934, O. C. Vol. VIII)
4. “Memorias de Mestanza”. (1936, O. C. Vol. V)
5. “Prólogo a Ideas y Creencias”. (1940, O. C. Vol. V)
6. “Medio siglo de filosofía”. (1951, “Origen y epílogo de la filosofía” en Rev. de Occidente en Alianza Editorial. N° 12, Madrid, 1981)

Analizando los escritos de Ortega, de antes de 1930, sólo encontramos la palabra biografía –con el sentido que nos ocupa– en cuatro ocasiones: En 1910, en “Adán en el Paraíso” (pag. 484) (O. C. vol. I) se puede leer: “No sabemos quién es Napoleón, en cuanto tal individuo, mientras no reconstruya su individualidad algún biógrafo profundo. Ahora bien, la biografía es un género poético. Las piedras del Guadarrama no adquieren, su peculiaridad, su nombre y ser propio en la mineralogía, donde sólo aparecen formando con otras piedras idénticas una clase, sino en los cuadros de Velázquez”. Desde luego, siendo justos con Ortega, no se puede decir que aquí esté ya formulado el concepto de biografía como tal, pero sí se puede hablar de un preconcepto, de una evidencia que aunque no se haga explícita hasta 1930, está ya funcionando en su filosofía, y será su línea de investigación. Como señala Rodríguez Huéscar⁶, en estas “fechas ha logrado algunas evidencias. Y entre ellas, muy principalmente, esta de que la verdadera realidad es siempre concreta, individual, con la concreción e individualidad esenciales, que son las de la vida; es decir, una concreción siempre compleja: la de la coexistencia o convivencia”. En este texto se contraponen la naturaleza a la vida, la naturaleza aparece como el reino de

Weimar”; “Alrededor de Goethe” (*Vives-Goethe*) (1949) (O. C. Vol. IX). Vives: “Vives” (1940) (O. C. Vol. V). “Juan Vives y su mundo; Introducción” (*Vives-Goethe*) (1940) (O. C. Vol. IX). Velázquez: “Introducción a Velázquez” (1943); “La reviviscencia de los cuadros” (1946); “Introducción a Velázquez” (1947); “Introducción a Velázquez” (1954) (*Velázquez*) (O. C. Vol. VIII). Goya: “Goya” (1946) (O. C. Vol. VII).

⁵ No se consideran como tales, obras donde se estudia a Renán, Baroja, Azorín, Zuloaga, etc. Pues lo que suscita el interés de Ortega en estos escritos, es totalmente diferente al que encontramos en las obras que si hemos considerado como biografías. Hay otro texto, que no se puede considerar biografía, nos referimos a “Mirabeau o el político” (1927) (O. C. Vol. III), aquí lo que se reconstruye no es la biografía de Mirabeau, sino el arquetipo del político. “Arquetipo, no ideal... Los ideales son las cosas según estimamos que debieran ser. Los arquetipos son las cosas según su ineluctable realidad”. Sobre este tema puede verse: “Ortega y Gasset y la biografía histórica” de Mario Jaramillo. *Boletín de Historia y antigüedades*. N° 805. Vol. LXXXVI. Abril-Mayo-Junio de 1999.

⁶ Antonio Rodríguez Huéscar: *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid, 1966. (“Adán en el Paraíso”: La “vida” y la “perspectiva”, págs. 47-59)

lo estable, de lo permanente, frente a la vida, que es lo absolutamente pasajero... ahora bien, la solución en esta época no la encuentra Ortega en la filosofía, sino en el arte. En 1918 volvemos a encontrar este término, pero no nos detenemos en él, por no parecernos significativo en este momento⁷. Habrá que avanzar hasta 1929, en “¿Qué es? encontramos de nuevo este término, relacionado con los primeros libros filosóficos y con la actividad misma del filosofar: “*En rigor los primeros libros filosóficos –no sólo como materia, sino formalmente tales- que hubo fueron libros de vidas de los siete sabios, biografías. Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical*”. ¿Qué es filosofía? (pag. 430) (O. C. Vol. VII).

También en 1929, en “La Pampa... promesas” (Intimidades. *Espectador* VII, O. C. Vol. II) encontramos el término “biografías espectrales”. Ortega explica en este texto que sus Memorias tendrán que contar además de su vida efectiva, la que ha vivido, las posibles vidas suyas que no se han realizado. “Y solamente destacándolo sobre el fondo de esas biografías espectrales aparece claro y riguroso el perfil fatal, estricto de nuestro destino”. Aquí aparece ya formulada, lo que desarrollará en escritos biográficos posteriores, una de las tareas del biógrafo, que consiste en no sólo estudiar la vida que se ha vivido, sino también las posibles vidas que se podrían haber vivido, vidas que han quedado truncadas, bien por causas del azar, bien por decisión propia, pero que nos ayudan a determinar la fidelidad o no al destino propio⁸.

No encontramos la palabra biografía en el sentido de vida, hasta 1930, en *La rebelión de las masas*, en una nota: “*el sentido primario y radical de la pala-*

⁷ “Estafeta romántica.- Un poeta indo”. “*Tener las cosas no nos importa; nos importa aspirar a ellas o echarlas de menos cuando ya se han ido, ¿no es cierto? Por esta razón pienso que, en el fondo, tenemos todos los hombres una biografía idéntica. Cuanto de nosotros se cuenta es embuste y leyenda. Si usted me dejase, señora, yo escribiría la verdadera historia de su corazón con estas cuatro palabras: Ni ya, ni todavía*”. (Pag. 20) (O. C. Vol. III). Destacar de este texto, aunque sea forzándolo como no es el presente lo fundamental, por eso tener las cosas no nos importa, es más importante aspirar a ello, que es el futuro. La explicación puede estar relacionada con que la vida es hacer, y con lo que tenemos, si lo tenemos sin más no hacemos, sino que hacemos con lo que queremos tener o conseguir. Aún así, el texto puede estar relacionado más con el deseo que con el hacer, y ambas cosas son muy diferentes: “El querer se diferencia del deseo en que es siempre un querer hacer, un querer lograr”... Otro punto interesante del texto, está en la alusión que se hace a la diferencia entre lo que es cada uno, y lo que se cuenta, que es embuste y leyenda. En “Sobre un Goethe bicentenario”, encontramos de nuevo esta caracterización, perfectamente formulada.

⁸ Para ver un ejemplo, puede leerse el estudio de Ortega: “Goethe sin Weimar”.

*bra vida aparece cuando se la emplea en el sentido de biografía y no en el de biología. Por la fortísima razón de que toda biología es en definitiva sólo un capítulo de ciertas biografías, es lo que en su vida (biografiable) hacen los biólogos. Otra cosa es abstracción, fantasía y mito*⁹. Poco después, en cambio, en 1932 en *Goethe desde dentro* lo que encontramos es ya una aplicación de la teoría general de la vida, al caso de Goethe. A partir de estas fechas, se dan el resto de las biografías. Es necesario tener en cuenta, que en la década de los treinta, es cuando Ortega ha escrito o está a punto de escribir sus obras metafísicas de madurez. Es la época de su “segunda navegación”. Nos referimos a *¿Qué es filosofía?* (1929); *¿Qué es conocimiento?* (1929-1931); *En torno a Galileo* (1933); *Unas lecciones de Metafísica* (curso 1932/33) e *Historia como sistema* (1935). Asimismo, hacemos referencia a las obras de finales de esta década y principios de la siguiente: *Ideas y creencias* (1934), *Ensimismamiento y alteración* (1939), y las conferencias de Buenos Aires y Lisboa: sobre *La razón histórica* (1940, 1944). En estas obras se desarrolla, decíamos la metafísica de Ortega. Veamos brevemente, lo esencial para poder entender el sentido y el interés de Ortega por la biografía.

Para Ortega la vida humana es la realidad radical y para poder entender qué es la vida, lo primero que tenemos que tener en cuenta, es que no es ninguna cosa, sino que lo que es, el “es” de la vida es “acontecimiento”, es lo que me acontece, lo que me pasa a mí. Asimismo, “vida es lo que hacemos y lo que nos pasa”, como dice Ortega, frase muy utilizada por él a lo largo de su obra, pues condensa todo el significado de la vida. Ésta es siempre individual, la estructura de la vida es por tanto concreta, es “mi vida”. “Pero hay al mismo tiempo una estructura formal de la vida¹⁰”, que permite establecer las categorías de la misma como: presencia de la vida a sí misma, temporalidad, quehacer, libertad, proyecto, circunstancia, indigencia, etc. Entendiendo en todo momento que estas categorías son conceptos ocasionales, formales, abstractos, que sólo adquieren sentido cuando decimos el proyecto, el quehacer, o la circunstancia..... de una vida concreta, de la vida a la que nos estemos refiriendo.

⁹ El profesor José Lasaga Medina, me señaló oportunamente, como esta nota de Ortega de *La rebelión de las masas* va dirigida a él mismo, con el fin de corregir el abuso que en el *Tema de nuestro tiempo* hace de la palabra biología. Ejemplo: pag. 148 Nota (1) “Los términos “biología, biológico” se usan en este libro –cuando no se hace especial salvedad- para designar la ciencia de la vida, entendiéndolo por ésta una realidad con respecto a la cual las diferencias entre alma y cuerpo son secundarias” (O. C. Vol. III).

¹⁰ *La Razón histórica*, Apéndice III “Aurora de la razón histórica” (1935) (O. C. Vol. XII, pag. 326)

La vida, a diferencia del mundo físico, que está en el tiempo, no sólo está en el tiempo, sino que el tiempo está en ella¹¹, es decir la vida es tiempo. Es siempre presente, pero lo que se presenta en ese presente es el futuro, como lo que “aún no es, sino que consiste en pura urdimbre de amenazas, temores y esperanzas¹²” y el pasado, que es lo que queda a la espalda, que es “lo ya sido”, lo que no se puede cambiar, por eso representa una carga y al mismo tiempo una riqueza.

Si decimos que la vida es acontecimiento, y la vida es tiempo, no nos queda sino decir que la vida *es* histórica. Vamos a ver en que sentido Ortega hace esta afirmación.

En “Historia como sistema” se afirma “que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia”. Esto no quiere decir que en el hombre no haya nada natural, no se niega por ejemplo, que el hombre tenga un cuerpo, lo que pretende decir, es que lo que hay de permanente en el hombre, en la vida, lo que es fijo, inmutable, lo que tiene de “ser” –en el sentido tradicional de la palabra–, lo único, es historia. La vida es cambio, la “sustancia” de la vida es cambio, movimiento, lo que permanece en el cambio, es lo que “ha sido”, en este sentido es en el que ha de entenderse el “es” de la vida *es* histórica, como lo permanente; pero hay que tener en cuenta que la historicidad de la vida es sólo una dimensión de la misma “si el hombre no tiene más ser eleático que lo que ha sido, quiere decirse que su auténtico ser, el que en efecto, es –y no sólo “ha sido”–, es distinto del pasado, consiste precisa y formalmente en “ser lo que no se ha sido”, en un ser no eleático”.

Aunque hablemos de cambio, sigue siendo vida, pues como vimos, la vida tiene una estructura formal, aunque abstracta y por eso no real, que no cambia. Lo que cambia es la estructura concreta, la real, “el argumento” del “drama” que es la vida de cada cual.

Esto que acabamos de decir de la vida, implica que todos los contenidos de la vida son históricos, las cosas humanas, el hombre, “están hechas, en su presente, de pasado y de futuro”¹³. Si queremos comprender una realidad humana, lo que tenemos que hacer es narrar, contar su historia, los modos como esa realidad ha sido vivida hasta el presente, teniendo en cuenta que la forma presente, no es definitiva, y que en el futuro, puede ir adquiriendo otras determinaciones nuevas.

¹¹ *Una interpretación de la historia universal* (1948) (O. C. vol. IX).

¹² “Alrededor de Goethe” (1949) (*Vives-Goethe*), (O. C. Vol. IX, pag. 606).

¹³ *Una interpretación de la historia universal* (1948-49) (O.C. vol. IX Pág. 81-82).

Al narrar la historia de una realidad humana, lo que hacemos es conocer lo que esa realidad es, y a la operación intelectual por medio de la cual conocemos el ser de una cosa, la denomina Ortega razón. “De donde se deduce inapelablemente que la narración es una forma de la razón en el sentido más superlativo de este nombre –una forma de la razón al lado y frente a la razón física, la razón matemática y la razón lógica. Es, en efecto, la *razón histórica*, el concepto acuñado por mí hace muchos años”¹⁴.

Si se pretende conocer una vida humana, una biografía, la razón histórica es la única que nos lo permite, pues esa vida que no consiste sino en acontecer, es posible conocerla por medio de la narración¹⁵, y decir esta persona hizo esto... porque antes hizo esto otro...¹⁶; por eso la razón histórica adopta la forma de biografía. La biografía cuenta la historia, da razón de los cambios de una vida humana, al mismo tiempo, explica esos cambios y es lo que le confiere identidad como individuo.

Escribir una biografía puede parecer tarea sencilla. Pero no será así, pues la biografía es “un sistema en el que se unifican las contradicciones de una existencia¹⁷”. Analizando las distintas biografías encontramos que no sólo no es tarea sencilla, sino que es una tarea complicada, una tarea desde

¹⁴ *Una interpretación de la historia universal* (1948-49) (O.C. vol. IX Pág. 88). Aunque el concepto de razón histórica fue acuñado por Ortega, en 1924, como podemos leer en textos como: “El sentido histórico”, “Las Atlántidas”, “Abejas milenarias” y “Ni vitalismo ni racionalismo”; el desarrollo de esta idea es posterior, la podríamos situar en la década de los treinta. (*El sentido histórico* (1924) (O.C. vol. III); *Las Atlántidas* (1924) (O.C. vol. III); *Abejas milenarias* (1924) (O.C. vol. IV); *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924) (O.C. vol. III).) La razón histórica, no es sino la razón vital, una vez que Ortega advierte, como ya hemos visto, que la consistencia de la vida como realidad radical es histórica. “Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión “razón histórica”. No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías...” “La razón histórica es, pues, ratio, logos, riguroso concepto” (*Historia como Sistema* (1935) (O.C. vol. VI Pág. 50).

¹⁵ Hay bastante relación entre Ortega y Ricoeur en la demanda de narración que la vida humana exige para su esclarecimiento. Paul Ricoeur: *Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Madrid. Ed. Cristiandad.

¹⁶ “Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación, hace tal cosa y es así porque antes hizo otra y fue de otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica” (*Historia como sistema*). (O. C. Vol. VI, 40).

¹⁷ Pidiendo un Goethe desde dentro.- Carta a un alemán”; (*Goethe desde dentro*) (1932) (O. C. Vol. IV).

la razón –se entiende la histórica- pero que además requiere de la imaginación, ya que una biografía es un intento transmigratorio que no puede hacerse sin imaginación. Sólo mi vida es presente, la del prójimo tengo que imaginármela. Ahora bien, no de cualquier modo, sino intentando adoptar su punto de vista, que será distinto del mío, hay que trasladarse al centro que es el otro individuo. La imaginación, es importante, pues al fin y al cabo, ya sabemos que la realidad primaria y auténtica, no tiene por sí figura, es puro “enigma” al cual “reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo imaginación”...”esos mundos imaginarios son confrontados con el enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a ésta con máxima aproximación. Pero, bien entendido, no se confunden nunca con la realidad misma¹⁸”. Es necesario imaginarnos al hombre Goethe, Goya... Veremos, que aunque se hable de imaginación, no se trata de hacer una novela. “Lo que tenemos que imaginar son las posibilidades e imposibilidades que a un hombre se ofrecen, pero, bien entendido, en tanto que meras posibilidades, sin transmutarlas en presuntos hechos”¹⁹.

Pero ¿por qué ese afán o esa necesidad de conocer al otro? Porque necesario al otro, no se trata de altruismo, “la vida de otro hombre es un cóctel, un latigazo para resurgirse animosamente en la suya propia”. Sirve para ampliar la perspectiva, al descubrir esas otras realidades, viendo las semejanzas y diferencias con la nuestra, descubrimos quién fue esa persona y al mismo tiempo quiénes somos nosotros²⁰. Además porque la vida aún siendo soledad, es al mismo tiempo convivencia con otros hombres, a los cuales no se trata de juzgar, sino de comprender.

Pasamos ahora a ver una a una, las biografías de personas, para poder extraer algunas conclusiones:

“Pidiendo un Goethe desde dentro”, es la primera que escribe. Lo primero que se determina como necesario, es señalar el punto de vista que hay que adoptar ante el biografiado, es decir, ante esa vida humana que queremos conocer. La vida humana es un drama, porque es la lucha de un yo, –que es proyecto– por realizar su vocación, en lo otro que él, en el elemen-

¹⁸ *La razón histórica* (1940) (O. C. vol. XII).

¹⁹ *Goya* (1946): “La historia, a diferencia de la novela, se ocupa de hechos, y un hecho es lo contrario de una imaginación” (pag. 546) (O. C. Vol. VII).

²⁰ “Todo intento de descubrir un pasado que no repercuta en descubrimiento de nuestro presente es no sólo estéril, sino científicamente errado”. *Alrededor de Goethe* (1949) (O. C. Vol. IX).

to de la circunstancia. Pedir un Goethe desde dentro –título del escrito al que nos estamos refiriendo–, no es sino pedir un Goethe, un análisis de esta vida, que nos muestre como ese programa (que es un dentro) se realiza (se hace fuera). La biografía, no se puede hacer sólo desde la psicología, porque la vida humana está constituida por esos dos elementos. En la psicología, sólo se la analiza “desde dentro”, falta el otro componente fundamental que posibilita el que no quede reducida a una realidad subjetiva. La vida es una realidad objetiva y como tal necesita ser estudiada. Pero ¿cómo podemos llegar a ella? ¿cómo conocer el yo? “El yo resulta inaccesible cuando lo buscamos... la norma surge en la acción. En el choque enérgico con el fuera brota clara la voz del dentro como un programa de conducta. Un programa que se realiza es un dentro que se hace fuera²¹”. Esto es lo que hay que analizar, cómo ese programa se realiza, o se intenta realizar, en las resistencias y presiones de las circunstancias.

A consecuencia del punto de vista que hay que adoptar, las dos cuestiones más importantes en una biografía serán:

- 1) Determinar la vocación vital del biografiado
- 2) Determinar la fidelidad a su destino, es decir, ver si ha sido auténtico o no y en que medida.

En *Vives* (1940), escrito posterior a *Ideas y creencias*, se incorpora un elemento nuevo importante para el estudio de una vida, se trata del mundo social en el que nacemos. Intentamos realizar nuestra vocación en el mundo, pero este mundo es siempre un mundo concreto: es un espacio y un tiempo (en el caso de *Vives*, por ejemplo, hay que tener en cuenta que nace en Valencia, en 1492). “De aquí que toda vida pueda formularse como una precisa ecuación entre nuestra persona y nuestro tiempo”²². Hemos dicho que *Vives* nació en 1492, pero es necesario entender bien lo que significan las fechas históricas, no se trata de reducirlas a aritmética, se trata de tener presente que cada fecha es una forma de vida colectiva, forma de vida que como todo lo humano es histórico, es decir, viene de “algo” y va hacia “algo”. “Nuestro tiempo”, viene de uno anterior y va a otro, tenemos que ver como es ese nuestro tiempo, – se entiende en este caso el tiempo del biografiado– para poder entender la vida humana que estamos analizando. Es necesario saber en una fecha las creencias en las que están instalados y al mismo tiempo el filiar las creencias, nos permite determinar cómo reacciona el hombre ante esas creencias, puede flotar en su tiempo o afanarse en ir contra la

²¹ *Goethe desde dentro* (1932) (O. C. Vol. IV).

²² *Vives* (1940) (O. C. Vol. V)

corriente. Asimismo, es imprescindible que le estudiemos inserto en su generación.

Hacer todo esto, es lo esencial en una biografía, pues esto es tomar una “vida por la entraña y no por la superficie –entretenida cuando es entretenida- de sus anécdotas²³”.

Como podemos ver, los nuevos elementos que se integran, complican más la tarea biográfica. Hasta ahora, tenemos dos elementos fundamentales de la ecuación: nuestra persona y nuestro tiempo, es decir, el yo y la circunstancia. En “Velázquez”, se añade un nuevo elemento: el azar. Este elemento será el elemento irracional de la vida. Será difícil de determinar, qué proviene del azar y qué no, pero es una tarea fundamental que tiene que hacer el biógrafo si quiere plantear bien una biografía. La vida humana es, como sabemos ocupación con el porvenir. Ahora bien el porvenir es insumiso a nuestra voluntad, fundamentalmente por la existencia del azar, que hace que la vida sea inseguridad, pues tenemos conciencia de que mañana puede pasarnos una cosa u otra. Esto es el azar.

La ecuación, ahora, está constituida por tres elementos: vocación, circunstancia y azar. Dos elementos racionales y uno irracional.

En 1949, de nuevo de la mano de Goethe, se analiza este componente irracional y se complica con otro elemento también irracional, nos referimos a la esperanza: “La ocupación con el porvenir es preocupación... Al chocar con el porvenir que no tenemos en nuestra mano rebotamos en él y somos lanzados hacia lo que tenemos: presente y pasado. De esta manera nacen la técnica y la historia. Pero es evidente que no podríamos hacer esto si ante la terrible inseguridad que es el Azar no hubiese en el hombre una última confianza tan irracional como el azar mismo: es la esperanza²⁴”. La esperanza²⁵, nuevo elemento que se integra, que revela el carácter de futurición de la vida humana. ¿Qué es lo que se espera? Lo que esperamos es el futuro, que se presente en el presente, el futuro, es decir, lo que queremos lograr, lo que queremos hacer, pues si no se tuviera esta última confianza, no tendría sentido nuestro hacer que está siempre lanzado al porvenir. “¿Es posible –literal y

²³ *Vives* (1940) (O. C. Vol. V)

²⁴ “Goethe sin Weimar” (Pag. 588. O. C. Vol. IX)

²⁵ Su discípula María Zambrano considerará la esperanza como rasgo definidor de lo humano. “Rasgo definidor de lo humano en mayor medida que el instinto o la inteligencia y capaz por ello de revelar la estructura metafísica de la vida humana: “el hombre es el ser cuya primera manifestación es la esperanza. La esperanza, y no el instinto y no la inteligencia” (Zambrano, 1992:10)”. “María Zambrano. La literatura como conocimiento y participación”, María Luisa Maillard. *Ensayos/Scriptura*, N° 6. Edicions de la Universitat de Lleida, 1997.

formalmente posible- un humano vivir que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa y su más visceral órgano la esperanza?”²⁶. Del futuro, al que estamos dirigidos, sólo existe nuestro esperarlo, por eso la esperanza está unida a la categoría de indigencia. El hombre es el ser indigente, frente al ser suficiente –la sustancia es el ser suficiente, pues no le falta nada para existir- porque es primariamente “lo que aún no es, lo que necesita ser”, “el que tiene que llegar a ser el que es”. Aquí se pone de manifiesto que la vida humana²⁷ es como un drama, que es el llegar a ser el yo, el que tiene que ser, en el elemento de la circunstancia, compuesta de facilidades o dificultades, contando con lo imprevisible –el azar– y esperando poder dejar de ser “la existencia de una inexistencia”, dejar de ser su esencia que es el “descontento, el divino descontento”. El problema, es que cuando deja de ser esto, que es precisamente la movilidad de la vida, el “faciendum”, deja de ser vida humana, nos referimos a la muerte. Muerte que no tiene que ser sólo física, puede ser también una muerte en vida, es decir, cuando el hombre se olvida que es naufrago y se dedica a flotar en la existencia.

De *Goya* al que ya hemos hecho referencia, hay que destacar algunos puntos más, que pueden servir de referencia en el caso de escribir una biografía de un pintor, un escritor... –aunque Ortega se refiera al caso concreto de un pintor–. Es fundamental, tener a la vista, la totalidad de la obra producida, esto nos va a ayudar a poder determinar, los temas que pintó, y lo que más nos interesa, los que no pintó. Se trata de tener en cuenta, dentro de su época, lo que el artista excluye, esta exclusión nos permite orientarnos a “lo primero que es forzoso determinar respecto a un pintor, a saber: cómo tomaba su oficio, qué era para él “ser pintor””²⁸. Esto nos va a permitir estudiar si el oficio coincide o no con la vocación del biografiado. Estamos ante

²⁶ *El hombre y la gente* (O. C. Vol. VII).

²⁷ El término drama hay que entenderlo, en este caso, recordando que viene de la palabra griega “hacer” y por esa razón se asocia con la idea de acción. Asimismo, el adjetivo dramático indica las ideas de conflicto, tensión,... por ello se asocian con drama. La comparación de la vida con el género drama, se aclara teniendo en cuenta que la vida tiene una trayectoria, sigue un curso a lo largo del tiempo “con dinámica tensión, como la tiene un drama”. La dinámica tensión se da entre los dos componentes de la vida. “Toda vida incluye un argumento” –esta es la trayectoria–. “Y este argumento consiste en que algo en nosotros pugna por realizarse y choca con el contorno a fin de que éste le deje ser. Las vicisitudes que esto trae consigo constituyen una vida humana. Aquel algo es lo que cada cual nombra cuando dice a toda hora: Yo”. (*Goya*, “Sobre la leyenda de Goya” § 3[El proyecto que es el yo] O. C. Vol. VII).

²⁸ *Goya* § 4 “Goya distante de sus temas” (O. C. Vol. VII)

un método para determinar la vocación. Este tratamiento de la cuestión de la vocación, hace que Ortega, pueda concluir que en el caso de Goya coincide plenamente la vocación con la profesión pictórica, en cambio en Velázquez no sucederá lo mismo²⁹.

Otro dato, que conviene señalar para una biografía, es tener en cuenta que de todos los hechos de la vida de una persona, no nos interesan todos, sólo nos interesan aquellos hechos que contribuyen a conformar o informar la vida del personaje, o dicho de otro modo, aquellos hechos “que dejan huella”. “Viceversa, cuando advertimos cierta huella en una vida podemos concluir de ella a su causa y reconstruir ésta aunque nos falten datos directos sobre ella”. Los hechos que dejan huella, son aquellos que influyen de manera especial, son aquellos que marcan, que producen algún tipo de efecto en su vida. Por eso son los decisivos, son ineludibles, el resto son meras anécdotas, que no deben interesarnos como ingredientes de una vida. Una vez seleccionados los hechos, tenemos que extraer conexiones entre ellos —los hechos son lo ininteligible—, tenemos que dar razón, transformarlos en miembros “de un “sentido. Entonces se entiende. El “sentido” es la materia inteligible”³⁰. Este sentido, sólo es tal, se obtiene, al localizar esos hechos en la significación concreta, en el yo al que nos estemos refiriendo. Se trata de transformar los “hechos” en acontecimientos, en cosas que acontecen, pasan a alguien, pero sin olvidar, que este alguien es siempre un yo concreto y sólo referido a él tiene un sentido preciso. Tenemos que concretar el argumento que toda vida incluye.

Hemos dicho ya que es muy difícil apresar al yo, para conocerlo, Ortega propone un método que consiste en atender a los gestos, expresiones, palabras, que muestran el yo de un hombre. Estos gestos, palabras, son resultado del balance que hace la vida humana entre el *debe* y el *haber* de la coincidencia entre el yo y las circunstancias. La felicidad o infelicidad son el resultado del encaje del yo en su mundo. Si el yo encaja, —relativamente bien— en las circunstancias, el estado que se produce es la felicidad y al contrario. Por ello “la felicidad no tiene por sí figura por ser un estado que coincide con los bordes mismos de nuestro yo”. Atendiendo a este estado, podemos descubrir

²⁹ No podemos explicar por razones de espacio, estas conclusiones de Ortega. En los textos a los que estamos haciendo referencia se encuentra el análisis, a partir de la producción de estos pintores, que le lleva a hacer esas afirmaciones. Asimismo es necesario tener a la vista, lo que es el yo para nuestro filósofo, dentro de la vida humana. Puede verse a modo de orientación: *Goya* § 3 [El proyecto que es el yo].

³⁰ “Prólogo a *Introducción a las ciencias del espíritu* por Wilhelm Dilthey”. (Pag. 67. O. C. Vol. VII)

si un hombre está realizando su vocación³¹, pero sin olvidar que muchas veces no es algo que se manifieste claramente, sino que es en pequeños detalles donde se muestra.

Se ha hablado de argumento, de hechos de los cuales hay que extraer conclusiones, de teoría analítica de la vida humana, de interpretación, de imaginación... ¿Qué disciplina sería entonces la adecuada para asumir la labor de realizar una biografía? Siguiendo los estudios de Ortega, encontramos que en algunos casos, se refiere al historiador, en otros al filólogo, en una ocasión califica a la biografía como el género literario supremo, al mismo tiempo quién realiza estas biografías es filósofo. ¿A qué se debe esto? Es debido a que Ortega “biógrafo es simultáneamente filósofo, historiador y escritor. Se trata no sólo de la relación entre tres disciplinas, sino de la penetración en una única actividad de tres facetas que se complementan mutuamente³².”

Si recordamos el artículo “El Silencio, gran Brahman”³³, en el que Ortega analiza el conocimiento que poseemos del prójimo, sobre todo llegados a cierta edad, así como la necesidad e imposibilidad al mismo tiempo de comunicarlo. Puede haber llegado la hora de que el gran brahmán rompa su silencio, pues se podría poseer una gran sabiduría si ese conocimiento fuera comunicado. Ortega se pregunta, una vez que considera la posibilidad de que se inicie esa nueva cultura, que “forma de expresión fuera la más adecuada: ¿El diálogo? ¿Las Memorias? O, por ventura, ¿la novela? ¿Existirá acaso en el mundo la novela como lenguaje que necesitaba madurar en la escuela del arte para poder ser un día la primera forma expresiva del gran brahmán?”.

La novela³⁴, se ha ido ocupando de conocer los afanes de la vida humana, a través de distintos personajes. Pero todos ellos, son personajes creados por un autor, son personajes de ese autor. El problema es conocer al personaje que es actor, pero no su propio autor, dicho de otro modo, el problema es conocernos y justificarnos nuestros actos. En el “Prólogo-conversación” con Fernando Vela, Ortega esquiva la pregunta que le hace Vela, a

³¹ “El hueco de la circunstancia ceñido a la cual se siente feliz nos permite dibujar el perfil en relieve de su yo” (O. C. Vol. VII, Pag. 553)

³² “Vida y biografía en Ortega”, Jaime de Salas. *Revista de Occidente*. 4ª Época, Nº 74/75, julio-agosto 1987 (pag. 77-87).

³³ “El Silencio, gran Brahman” (*Espectador* VII) (O. C. Vol. II).

³⁴ Para un estudio de las relaciones entre literatura y filosofía en Ortega, véase: *Revista Postdata* 13, 1997. Julio Quesada: “Inundando de Caribe el corazón de Königsberg”, pag. 22; José Lasaga: “Vocación y literatura”, pag. 46.

propósito del artículo al que acabamos de referirnos, de si la forma de expresión más adecuada, para el conocimiento del prójimo, pudiera ser la novela. Nosotros ahora preguntamos: ¿Por qué no considerar la biografía, la forma superior para el conocimiento de la vida humana del prójimo y la autobiografía, la forma superior para el conocimiento de la vida humana propia? Recordemos que Ortega en “Medio siglo de filosofía” califica a la autobiografía como “el superlativo de la razón histórica”, asimismo señala en la *Razón histórica* cómo el *Discurso del método* es en sus tres cuartas partes una biografía³⁵.

³⁵ *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940) (O. C. Vol. XII)

LA FIGURA DE MIRABEAU EN ORTEGA Y NIETZSCHE

Alfonso MORALEJA y Moisés SIMANCAS

No contento con que los inteligentes tengan influjo en el pueblo y reine en este la confianza, el liberalismo opone a todo esto el principio de los átomos, de las voluntades individuales: todo esto debe ser obra de su poder expreso y de su expresa aprobación.
(HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*)

En una publicación de reciente aparición titulada *Nietzsche y la “gran política”*¹, intentando ver las vinculaciones ideológicas entre este filósofo y Ledesma Ramos, aludimos a la obra de Ortega como una obra puente entre ambos autores. Señalamos también que el “aristocratismo radical” de Ortega, así como la valoración de Mirabeau como *arquetipo* político o la dependencia que tiene la cultura respecto a la vida, eran algunas de las deudas contraídas por el filósofo madrileño en relación al pensamiento de Nietzsche. Sin duda alguna, seguimos considerando que la obra de Sobejano *Nietzsche en España*² es una obra de referencia obligada al respecto. No nos ha sido tan útil, sin embargo, la obra de Ciriaco Morón Arroyo, a pesar de que según Nelson R. Orringer “del profundo libro de Morón *El sistema de Ortega y Gasset*³ (1968) tiene que partir toda investigación de las fuentes de éste”⁴.

¹ Madrid, *Cuaderno Gris*-UAM, 2001. El artículo concretamente al que nos referimos es “Nietzsche y otras influencias intelectuales en Ledesma Ramos”. Curiosamente, tampoco para Ledesma Ramos pasa desapercibido el carácter revolucionario de Mirabeau, que –como hará Víctor Hugo– será comparado con Cromwell. Ver de Ledesma Ramos *El sello de la muerte* (Madrid, Reus, 1924), p. 151.

² Madrid, Gredos, 1967.

³ Madrid, Alcalá, 1968.

⁴ *Ortega y sus fuentes germánicas* (Madrid, Gredos, 1979). En buena medida, las deficiencias del libro de Orringer respecto a la influencia de Nietzsche en Ortega, dependen de la valoración

La interpretación que realiza Ortega de Mirabeau nos servirá para afianzar una hipótesis de trabajo: el “aristocratismo radical” de Ortega —en sintonía con la calificación que en su día hizo Brandes de Nietzsche—⁵ está directamente relacionado más con un vitalismo de talante racional, en el que la vida desborda a la razón, que con un racio-vitalismo. Nuestra hipótesis parece confirmarse en la medida en que el análisis se centra en el Ortega de la *España invertebrada* (1921), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *Mirabeau o el político* (1927) o *La rebelión de las masas* (1930). No trataremos aquí de estudiar pormenorizadamente estas y otras obras del Ortega de los años treinta o cuarenta; tan sólo pretendemos mostrar la más que cuestionable interpretación que de Mirabeau realiza el filósofo madrileño, y cómo dicha interpretación está íntimamente vinculada con la aceptación de buena parte del ideario nietzscheano.

Hasta donde sabemos, Mirabeau es citado por Nietzsche en dos ocasiones:

Mirabeau miraba a Chamfort como a su propio yo superior más antiguo, de quien él esperaba y soportaba estímulos, avisos y sentencias. Mirabeau, quien como hombre posee un rango de grandeza muy distinto que el que alcanzan incluso los primeros entre los estadistas de ayer y de hoy. Es curioso que, a pesar de tal amigo y abogado —se conocen por cierto las cartas de Mirabeau a Chamfort—, éste que fue el más ingenioso de todos los moralistas haya seguido siendo extraño a los franceses.⁶

No poder tomar mucho tiempo en serio los propios contratiempos, las propias fechorías —tal es el signo propio de naturalezas fuertes y plenas, en las cuales hay una sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar (un buen ejemplo de esto en el mundo es Mirabeau, que no tenía memoria para los insultos ni para las villanías que se cometían con él, y que no podía perdonar por la única razón de que olvidaba). Un hombre así se sacude de un sólo golpe muchos gusanos que en otros, en cambio, anidan subterráneamente.⁷

Ortega descubre el arquetipo Mirabeau no en la historia, sino en Nietzsche. Ortega desarrollará lo que tan sólo en Nietzsche está sugerido: la vida y la obra de una “naturaleza fuerte”. Pero, ¿quién fue realmente Mirabeau? Honoré Gabriel Riqueti, Conde de Mirabeau (1749-1791) fue

y seguimiento que éste realiza de la obra de Morón. A juicio de Ciriaco Morón, la influencia de Nietzsche en el filósofo madrileño es mínima; llegando a decir que el texto de Ortega sobre Mirabeau “resume unas páginas de *La filosofía de la historia de Hegel*, no de Nietzsche” (*El sistema de Ortega y Gasset*, ed. cit., p. 441).

⁵ Ver de Georg Brandes “Radicalismo aristocrático. Un ensayo sobre Friedrich Nietzsche”, en *Nietzsche y la “gran política”*, ed. cit., p. 27 y ss.

⁶ *El gay saber* (Madrid, Espasa-Calpe, 2000), § 95.

⁷ *La genealogía de la moral* (Madrid, Alianza, 1981), “Tratado primero”, § 10.

hijo del célebre fisiócrata Victor Riqueti, Marqués de Mirabeau. Honoré Gabriel es considerado el orador más célebre de la historia de Francia. Jugó un papel importantísimo en los primeros años de la Revolución. Presidió el *Club de los Jacobinos*, fue miembro del *Comité de los Cinco* encargado de recibir los proyectos de la *Constitución*, redactor —junto con Sieyès— nada más y nada menos que de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, acta de defunción del Antiguo Régimen, y fue elegido Presidente de la *Asamblea Nacional* el mismo año en el que le sobrevino la muerte. Consta que su influencia en la Asamblea fue tan alta que prácticamente todas sus propuestas fueron admitidas. Perseguido por adulterio, estuvo preso en distintas cárceles. Destacan entre sus obras sus *Cartas a Sofía* (su amante), *El libertino de calidad*⁸, *Erotika Biblion* (*La pornografía en la Biblia y en la antigüedad*)⁹, su correspondencia con Chamfort, La Mark, Talleyrand o Necker; su *Ensayo sobre el despotismo*, su obra *Sobre el Banco de España de San Carlos*, o *Sobre la Monarquía Prusiana bajo Federico el Grande*, así como sus célebres *Discursos*¹⁰. Descansó por poco tiempo en el Panteón de Hombres Ilustres, junto a Descartes: la envidia, la infamia o el descrédito desvelaron ciertos documentos supuestamente probatorios de su vinculación política con la corte; lo que provocó que sus restos fueran trasladados al Cementerio de Santa Catalina.

Para Ortega, Mirabeau es realmente un hombre sin alma, un libertino, un arribista; en dos palabras: “el más inmoral de los grandes hombres”¹¹. La pregunta inmediata es: ¿qué es lo que le hace ser un gran hombre? Ortega considera que este gran estadista política improvisa lo que será la política del XIX: la Monarquía constitucional, un liberalismo democrático que se establecerá como término medio entre monárquicos y constitucionalistas, “pues no debe olvidarse que la Revolución Francesa (...) fue un completo fracaso”¹². Para Ortega en absoluto puede ser considerado un traidor a su clase: a pesar de que poco antes tan sólo el pueblo le ofrece su apoyo, aplasta, sin paliativo alguno, los levantamientos populares de Marsella. Como político que es, “lo real ejerce un imperativo sobre lo ideal”¹³; no piensa, hace; no se preocupa, sino que se ocupa; “el impulsivo no se anda con contemplaciones”¹⁴, necesi-

⁸ Barcelona, Bruguera, 1978.

⁹ Barcelona, Alta Fulla, 2000.

¹⁰ Madrid, Hernando, 1910.

¹¹ *Mirabeau o el político*, *Obras Completas* de Ortega y Gasset (O.C.), Vol. III (Madrid, Alianza, 1994), p. 611.

¹² *Op. cit.*, p. 606.

¹³ *Op. cit.*, p. 618.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 620.

ta de la acción como del comer. De ahí que el reproche de inmoralista sea injusto: “Si se quieren grandes hombres, no se les pidan virtudes cotidianas”¹⁵; o como Nietzsche diría: *si se quiere el fin, se han de querer los medios*. “No acusemos, pues, de inmoralidad al gran político”¹⁶. Por otra parte, “el revolucionario es lo inverso de un político”¹⁷. La revolución provoca contrarrevolución, y el político se adelanta a esta realidad. El intelectual, por su parte, no siente necesidad de la acción, ni “de nada ni de nadie, porque es un microcosmos”. La pregunta es: ¿cómo es posible que un ser tan irreflexivo haya previsto las consecuencias de la revolución? ¿No será Mirabeau un político y un intelectual —no precisamente microcósmico— para el que la teoría y la praxis no están tan desvinculadas como para el propio Ortega? “Ortega —dice acertadamente Jesús Reyes Heróles— no capta la figura del intelectual político, que se ha dado tanto en la historia. Aquellos eran intelectuales políticos y no políticos e intelectuales, o a la inversa; [...] no se defendían como intelectuales de los riesgos políticos, ni al revés. Eran unívocos en su pensar y actuar”¹⁸. Cuando el filósofo madrileño cita la frase de Leonardo: “*La teoría è il capitano e la prattica sono i soldati*”¹⁹, con el fin de que “no se pretenda excluir del político la teoría”, Ortega respalda en buena medida una *virtù* renacentista que nos obliga a interrogarnos sobre el papel que juega el intelectual (*il capitano*) respecto a aquellos que se sitúan en un plano inferior (*i soldati*), así como sobre la presupuesta desvinculación maquiavélica entre ética y política que aproxima a la propia política con una mera aplicación del poder. En *La rebelión de las masas* leemos: “Aquél saber histórico de las minorías gobernantes [del XVII y XVIII] —gobernantes *sensu lato*— hizo posible el avance prodigioso del siglo XIX”²⁰; dicho saber minoritario, posicionalmente enfrentado a la ignorancia de una mayoría dirigida, mantiene un vitalismo de origen nietzscheano “indiscutible”. Si bien es cierto que Ortega ataca al fascismo y al sindicalismo porque significan un tipo de hombre que “*no quiere dar razones ni quiere tener razón*”, sino sencillamente, se muestra resuelto a imponer sus opiniones”²¹, lo que Ortega

¹⁵ *Op. cit.*, p. 623.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 621.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 619.

¹⁸ “Mirabeau o la política”, en *Dos ensayos sobre Mirabeau*, Méjico, FCE, 1993, p. 84. “Cuando a Ortega se le pregunta por qué interviene en política, contesta que ha esperado para actuar ‘a que me fuera posible hacer alguna cosa’, lo cual no coincide con el propósito del auténtico político: crear las condiciones para hacer las cosas” (*op. cit.*, p. 85).

¹⁹ *Op. cit.*, p. 637.

²⁰ Barcelona, Orbis, 1983, p. 99.

²¹ *Op. cit.*, p. 85.

denominará “la razón de la sinrazón”; también es cierto que esta “voluntad de verdad” tan sólo es aplicable para Ortega a las verdades teóricas, ya que “el destino —*lo que vitalmente se tiene que ser o no ser*— no se discute, sino que se acepta o no. Si lo aceptamos, somos auténticos; si no lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos”²². La distinción orteguiana entre *verdades teóricas* y *verdades de destino* se ajusta como un guante a su distinción entre hombres vulgares y excelentes, entre hombres pusilánimes y magnánimos, inauténticos y auténticos.

Para Ortega, —como para Nietzsche— Mirabeau recuerda a César, a Napoleón y a Alcibíades no sólo en sentido espiritual: “siempre el mismo tipo de hombre, hasta en los detalles de su fisiología”²³. El mismo Ortega que reprochaba a Nietzsche un vitalismo con un “vocabulario demasiado biológico”²⁴ insiste poco después que “el político es —como Mirabeau, como César—, por lo pronto, un magnífico animal, una espléndida fisiología”²⁵. Y es que es sin duda Nietzsche el filósofo que se esconde tras el aristocratismo político de Ortega: hay también en Ortega una “gran política”: “la gran política se reduce a situar el cuerpo nacional en forma que pueda *fare da se*”²⁶, frente a esto se sitúan aquellos que pretenden suspender la “*espontaneidad nacional*” y vivir desde el Estado (*fare dallo Stato*). En última instancia, la misma oposición establecida por Ortega entre Estado y Nación se asienta sobre la voluntad de poder nietzscheana. Ortega reprochará un “error de perspectiva” a todos aquellos que miran la historia desde la dimensión política y cultural sin advertir “que todo esto es sólo la *superficie* de la historia; que la realidad histórica es, *antes que eso y más hondo que eso*, un puro *afán de vivir*, una potencia parecida a las cósmicas”²⁷. Y de nuevo otra pregunta:

²² *Op. cit.*, p. 108 (la cursiva es nuestra). Ver para esta cuestión el artículo que L. Ferry y A. Renaut dedican a la afirmación de Nietzsche “Lo que tiene que demostrarse no vale gran cosa”, en *Nietzsche y la “gran política”*, ed. cit., p. 169 y ss. “O se viene al mundo para hacer política, o se viene para hacer definiciones” (*Mirabeau o el político*, ed. cit., p. 618).

²³ *Op. cit.*, p. 607.

²⁴ *El tema de nuestro tiempo*, ed. cit., p. 192.

²⁵ *Mirabeau o el político*, ed. cit., p. 621. “Me importaba mucho poner al descubierto esas potencias *demoniacas*, casi puramente zoológicas, que proporcionará la energía necesaria para el movimiento de tan enorme máquina como es uno de estos hombres creadores de historia. En ninguna otra figura humana, tanto como en el gran político, aparecen acusadas las facciones de Titán. [...] Se hunde más hondamente que nuestra especie normal en los senos cósmicos, en lo infrahumano, donde sus raíces absorben las ígneas substancias de que se nutre la vida toda antes de ser vida, es decir, organización, regla, orden, norma.” (*op. cit.*, p. 627 y s.).

²⁶ *Op. cit.*, p. 631.

²⁷ *La rebelión de las masas*, ed. cit., p. 56.

¿quiénes son éstos y aquellos?, ¿quiénes son capaces de entender el vivir como un “más vivir”? Respuesta: “Cuando Nietzsche distingue entre ‘moral de los señores’ y ‘moral de los esclavos’, da una fórmula antipática, estrecha y, a la postre, falsa de algo que es una realidad innegable”²⁸. La política para Ortega comporta una determinada astucia para conseguir de los otros lo que deseamos, pero de ningún modo la política puede consistir en una mera reforma pública que proporcione mayor equidad a la convivencia humana, pues esto significaría “vaciarla de sí misma y llenarla de un pobre misticismo ético”²⁹. Y es que en la Historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados. La enorme distancia que existe para Ortega entre el Estado y la Nación es la misma que hay entre el estadista y el verdadero político (hombre de una impetuosa “fuerza vital” y de una agudeza intelectual capaz —como Maquiavelo— de “domesticar el destino”)³⁰. España necesita crear —no tanto un Estado como en tiempos de Mirabeau— como una nueva sociedad. Esta afirmación de Ortega es cuanto menos sorprendente, sobre todo si tenemos en cuenta dos aspectos: el hecho de que a Ortega nada le preocupa tanto como la ausencia de *orden* (muy por encima, por ejemplo, de la justicia social); y la España de aquel entonces, que en poco mas de veinte años soporta una sucesión vertiginosa de gobiernos y crisis gubernamentales.

Por su parte, a Mirabeau ni siquiera a su “vida privada” le falta el sello de la revolución democrática; es posible que Mirabeau sea, como señala Tocqueville, un “demócrata tan lleno de los vicios y virtudes manifiestos de la aristocracia”³¹, no obstante, Mirabeau es consciente de que los “gobiernos despóticos han favorecido la disolución de las costumbres para establecer su dominación; que los excesos infames señalan ordinariamente la ruina de los imperios, y las costumbres mejoran a medida que los resplandores de la civilización se difunden en las sociedades”³². Sin embargo, Para Ortega parece

²⁸ *Mirabeau o el político*, ed. cit., p. 609.

²⁹ *Op. cit.*, p. 627.

³⁰ *Op. cit.*, p. 633 y s.

³¹ *La democracia en América* (Madrid, Aguilar, 1989), Vol. II, Parte III, Cap. 5, p. 222, nota f. El mismo Tocqueville tiene otra nota interesante al respecto: “Como unos hombres de genio han sido gloriosos y poderosos a pesar del desorden de su vida, muchas personas se imaginan que, a falta del genio, el desorden basta para conducirles a la gloria y al prestigio. [...] En nuestros días se ve hormigear una multitud de Mirabeaus incómodos que, a falta de los talentos de su modelo, consiguen ya copiar demasiado bien sus vicios” (*op. cit.*, Cap. XIX, p. 289, nota 2 v).

³² *Erotika Biblion*, ed. cit., p. 224. Uno de los autores que impulsarán la idea de “civilización” será precisamente Victor Riqueti, Marqués de Mirabeau, padre de nuestro protagonista y

que la condición de inmoralidad es una condición imprescindible de todo político egregio. Sólo sentado más allá del bien y del mal es posible realizar una gran política. Sobre la impulsividad, el activismo y falta de escrúpulos cabalga el genio: “sin esas capacidades psicofisiológicas, que son como fuerzas brutas y poderes elementales –*demoniacos*, diría un antiguo–, no hay grande hombre político”³³. Es posible que exista el gran hombre sin virtud, pero también con ella. Pero atendamos a una obra fundamental de Mirabeau, sus *Discursos*, para ver hasta qué punto la interpretación de Ortega es, cuanto menos, cuestionable. Para empezar, Mirabeau considera en su “Discurso acerca de la denominación que debería tomar la Asamblea” que ésta debería llamarse *Representantes del pueblo*, pero con un matiz: “si la entendemos en un sentido más estrecho como la palabra latina *plebs*, entonces significa la existencia de órdenes, las diferencias de clases, que es justamente lo que queremos evitar. [...] [Así] el pueblo nada verá que no sea nosotros y nada veremos nosotros que no sea el pueblo”³⁴. Célebres son ya las palabras de Mirabeau a Brezé. Establecida la Asamblea Constituyente en un local de *Juego de la pelota*, rodeados los diputados por las tropas e instados por el rey a su disolución, Mirabeau contesta a Brezé: “Para evitar todo equívoco y toda dilación, os participo que si os han encargado nos hagáis salir de aquí, debéis

prestigioso fisiócrata. Según Norbert Elias, el reformismo de Victor Riqueti significa, como todo reformismo “la semiafirmación y la seminegación de lo existente. [...] Son dos las ideas que se mezclan en el concepto de civilización: de un lado sirve para acuñar un concepto *contrario* [...] a la situación de ‘barbarie’. [...] Por otro, sin embargo, los pueblos todavía no están suficientemente civilizados. [...] El ser civilizado no es una situación, sino que es un proceso en el que hay que seguir avanzando. Tal es la novedad que se manifiesta en el concepto de civilización” (*El proceso de la civilización*, Madrid, FCE, 1987, p. 93). “Y, al igual que en el caso de Rousseau, aunque con mayor moderación, también en Mirabeau hay una inversión de todos los valores dominantes: vosotros y vuestra civilización, dice, todo eso de lo que tan orgulloso os sentís y por lo que os creéis tan por encima de las personas sencillas, no vale nada” (*op. cit.*, p. 86). Son más que evidentes las influencias entre padre e hijo; una de ellas, en relación a la fisiocracia, puede verse en las referencias que hace Marx a Mirabeau hijo en *El capital* (Madrid, Aguilar, 1931, p. 533-555). Recordemos por último, en relación a Ortega, que éste entiende por civilización “antes que nada, voluntad de convivencia. Se es incivil y bárbaro en la medida en que no se cuente con los demás” (*La rebelión de las masas*, ed. cit., p. 87). ¿Pero qué se entiende aquí por convivencia?: la subordinación de la “muchedumbre vulgar” a las “minorías selectas”, de los “snobs” a los “nobles”, posibilitada por una democracia liberal que “proclama la decisión de convivir con el enemigo” (*op. cit.*, p. 88).

³³ *Mirabeau o el político*, ed. cit., p. 623. En 1919, escribe Max Weber: “Parcialidad, lucha y pasión (*ira et studio*) constituyen el elemento del político y sobre todo del *caudillo* político” (*El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1988, p. 115).

³⁴ *Discursos*, ed. cit., p. 40 y 42 resp. El rey deberá reinar sobre hombres libres y no sobre “relaciones viles entre el señor y el esclavo” (*op. cit.*, p. 54).

pedir órdenes para el empleo de la fuerza. Id a decir a *vuestro amo* que estamos aquí por la voluntad del pueblo, y que no se nos arrancará de nuestros puestos sino por el poder de las bayonetas”³⁵. Tras defender la supresión de los diezmos eclesiásticos, la libertad de cultos, la tolerancia, la intolerancia de la justicia³⁶, la prudencia política y el arte de gobernar,³⁷ la fraternidad, la lucha contra la pobreza y la mendicidad, el “deber religioso” de defender a nuestros semejantes, la paz universal, el *Sapere aude*,³⁸ Mirabeau advierte:

Así como el despotismo es la muerte del gobierno puramente monárquico, las facciones, las intrigas, las cábalas, son el veneno del gobierno representativo. Se intriga primero, porque se cree servir a la cosa pública; se termina intriguando por corrupción. [...] Cuando una influencia cualquiera se ejerce sobre los votos, las elecciones populares parecerán libres, pero no serán ni libres, ni puras. [...] Doquiera que ese germen destructor infecte y vicie las elecciones públicas, el pueblo, disgustado de su propia elección, porque no es su obra, se desanima o desprecia a las leyes; [...] introdúcese entonces la más peligrosa de las aristocracias, la de los hombres activos contra los hombres pacíficos, y la carrera administrativa se torna en ardiente arena.³⁹

La interpretación liberal de Ortega pasa por alto el talante realmente revolucionario de Mirabeau: su talante democrático. Ortega es más liberal que democrático, Mirabeau más democrático que liberal; de ahí el error de perspectiva. Ciertamente, Mirabeau supo ver que una revolución llevada hasta sus últimas consecuencias deja de tener un carácter revolucionario, se autoaniquila, devora a sus propios hijos. No obstante, sólo si leemos dentro de su propio contexto histórico la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* o sus *Discursos* a la Asamblea Nacional, seremos conscientes del elemento revolucionario de este traductor de Tácito y Boccaccio. Proudhon afirma de Mirabeau de manera acertada que quiso hacer revolucionaria a la Monarquía, y monárquica a la Revolución, lo que constituye a nuestro juicio un elemento más dinamizador y revolucionario en la historia de las ideas políticas que lo que inmediatamente después de su muerte debía de venir. Mirabeau –según Proudhon– “se da cuenta más claramente que nadie que es

³⁵ *Op. cit.*, p. 47 (la cursiva es nuestra).

³⁶ “Sólo la justicia debe dominar” (*op. cit.*, p. 83). Recordemos que la misma tolerancia, llevada a sus últimas consecuencias, puede llegar a ser intolerable e intolerante.

³⁷ “Es preciso a menudo separarse en bien de los públicos intereses, de la rígorosa pureza de las abstracciones filosóficas” (*op. cit.*, p. 114).

³⁸ “Atrévete a ser grande, saber ser justo: sólo a este precio se llega a ser legislador” (*op. cit.*, p. 180).

³⁹ *Op. cit.*, p. 181 y s.

necesario, tanto para la época como para la organización estatal, conciliar la Revolución con una forma de gobierno monárquica; siente, como nadie, que la nación camina hacia una pendiente fatal; y todo, la Revolución, la libertad, está en peligro”⁴⁰. Proudhom nos recuerda que Mirabeau subordinó el poder ejecutivo al legislativo, bajo el principio “*le roi règne et ne gouverne pas*”⁴¹. Mirabeau, que como Montesquieu no consideró el poder judicial como un poder, logró que en la Constitución de 1791 la guerra sólo fuera declarada por el Cuerpo Legislativo a propuesta del Rey y previa sanción del mismo.⁴²

Respecto al reproche de que había aceptado dinero de Luis XVI para pagar sus deudas, Proudhom –basándose en La Marck– considera que “tuvo siempre en mente, como cualquier hombre honrado [*bonnête homme*], servir a su causa con su fortuna, jamás por su fortuna abandona su causa, jamás sacrifica un ápice de sus convicciones. La calumnia organizada contra Mirabeau fue una vergüenza para los revolucionarios del 89 y una calamidad nacional”⁴³.

Otra interpretación interesante, pasada por alto por Ortega, es la de Victor Hugo.⁴⁴ Aunque el romanticismo de Victor Hugo se acerca en ocasiones, en virtud de la teoría del genio,⁴⁵ a la teoría orteguiana de “la moral de los nobles”, jamás se niega el carácter demócrata y democrático de Mirabeau. “Mirabeau –dice Hugo– era como el pueblo del 89, y el pueblo

⁴⁰ Proudhom escribe sobre Mirabeau una extensa carta con motivo de la publicación de la correspondencia de éste con La Marck. La práctica totalidad de esta carta (al menos eso creemos) se encuentra en la obra de A. Vermorel *Mirabeau. Sa vie, ses opinions et ses discours* (París, 1865) Vol. V. La cita corresponde a la p. 158 y s. de esta obra.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 164. Pocos como Mirabeau insistieron en que el derecho de sucesión de los reyes debía ser no hereditaria, sino electiva (ver en sus *Discursos*, ed. cit., “Sobre la regencia”, p. 186 y ss.).

⁴² *Op. cit.*, “Ejercicio del derecho de hacer la paz y declarar la guerra”, p. 97 y ss.

⁴³ *Mirabeau, sa vie, ses opinions et ses discours*, ed. cit., p. 166. “Se ha pregonado en todos los tonos –dice Rafael Ginar en su Prólogo a los *Discursos*–, desde el furioso hasta el compungido, que el grande orador estaba vendido al oro de la corte. [...] No hay pruebas formales de este aserto. [...] Se le ha pintado con los colores del poeta o del novelista, más que con los del historiador” (ed. cit., p. 17). “Jamás –dice La Marck en Septiembre de 1789– Mirabeau sacrificó sus principios a sus intereses pecuniarios” (*op. cit.*, p. 24).

⁴⁴ *Mirabeau*, en *Literatura y Filosofía, O.C.* (Barcelona, F. Seix, s.f.). Creemos que el original es de 1834. Ver también de Victor Hugo *Napoleón el pequeño, O. C.* (Barcelona, Ed. Lorenzana, 1964), Vol. I, Libro V, p. 1671-1677.

⁴⁵ Teoría del genio vinculada a la valoración de planos superracionales: “Nunca razonaba mejor que en el arrebatado, [...] más lleno aun de instintos que de ideas” (*Mirabeau*, ed. cit., p. 334 y 308 resp.).

del 89 era como Mirabeau. No hay espectáculo más hermoso para el pensador que esos abrazos del genio y de la muchedumbre⁴⁶.

El fracaso de la Revolución Francesa fue el fracaso de las mediaciones; y era precisamente la mediación entre la Monarquía y la Revolución lo auténticamente revolucionario. “La razón –dice Mirabeau– quiere vencer con sus propias armas”⁴⁷. Pero lo que en el siglo XVIII es revolucionario, no lo es en el XX. Ortega es incapaz de ver el carácter revolucionario de la democracia burguesa por un tipo de miopía también burguesa: la *demofobia*. O lo que es lo mismo, Ortega, como Nietzsche, colabora en el fracaso de la propia Revolución Francesa. El aristocratismo orteguiano, cimentado en un vitalismo racional (más vital que racional), impide valorar en su justa medida el tremendo ataque que Mirabeau somete al aristocratismo del XVIII con la única arma de la razón. En la medida en que las descripciones del filósofo madrileño no son capaces de superar su propia clase social, el análisis es desde el origen un análisis de clase. Como en la paradoja de la inducción denunciada por Hume, el método de análisis burgués tan sólo confirma la realidad burguesa.⁴⁸ “La lucha contra la cultura de masas –dice Horkheimer en referencia a Ortega– no puede llevarse adelante más que mostrando la conexión que existe entre la cultura masificada y la persistencia de la injusticia social”⁴⁹.

Hasta donde hemos visto, creemos que la teoría sociológica de Ortega y Gasset puede explicarse dentro del proceso de la *lenta y trabajosa* afirmación de la burguesía en España, que, a lo largo del siglo XIX y el primer tercio del XX, sufre continuos contragolpes –bien por parte de las fuerzas del antiguo régimen que aún son muy activas, o por la gran combatividad del movimiento obrero. “En esta óptica –dice Fernando Ariel del Val–, la obra y la actividad orteguianas se inscriben dentro de la tentativa de legitimación del indeciso movimiento de la burguesía liberal española en busca del espacio social, económico y político en que desarrollar su hegemonía. Los instrumentos de dicha legitimación los tomará Ortega del mundo cultural e ide-

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 314. “Las bayonetas nunca restablecen más que la paz del terror o el silencio que complace al despotismo” (*ibidem*).

⁴⁷ *Discursos*, ed. cit., p. 50.

⁴⁸ “Las vacilaciones de su doctrina política –dice José Luis Abellán–, así como la expresiones de aristocratismo en sus ideas morales, estéticas, históricas y sociales, no son sino manifestaciones de su condición de clase” (*Ortega y Gasset en la Filosofía Española*, Madrid, Tecnos, 1966, p. 45).

⁴⁹ Tomado de la obra de Adorno *Prismas* (Barcelona, Ariel, 1955) p. 114. Ver también a este respecto la *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid, Trotta, 1994), p. 55.

ológico de su tiempo”⁵⁰. Por otra parte, a pesar de su liberalismo y su rechazo de cualquier forma de “totalitarismo” que anule a los individuos y aplaste a las minorías, en su “*aristocratismo*” –como en las teorías “elitistas” del período de entreguerras de Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca y Robert Michels– hay ciertos elementos que, de algún modo, ayudaban a crear un clima social favorable a las ideas de corte autoritario. Y en este sentido, lo cierto es que, aun a su pesar, Ortega va a suministrar argumentos y categorías al fascismo español para construir su respuesta ideológica a la subversión de las masas proletarias. No negamos que exista un componente dinamizador en el pensamiento de Ortega. No pretendemos decir que toda la obra de Ortega sea conservadora, sino resaltar el carácter conservador de su aristocratismo social y político.⁵¹ Mientras que Mirabeau sí es capaz de conectar la injusticia social con la sociedad de su época siendo en buena medida artífice de las esperanzas del pasado, Ortega incumple también en buena medida dichas esperanzas. Si el “deber ser” kantiano se le presenta como algo vacío y formal frente al “llega a ser lo que eres” de Píndaro y Nietzsche, es porque a su juicio “sólo *debe ser* lo que *puede ser*”⁵², como si el “poder ser” no fuera para Ortega un “deber ser”. No importa realmente para Ortega el contexto histórico en el que nos situemos: ya sea el contexto histórico español, o el contexto histórico europeo, el aristocratismo radical de Ortega –continuación del aristocratismo nietzscheano y de su voluntad de poder– es afirmado precisamente frente a todo contexto. Su aristocratismo no sólo es ahistórico, sino también intemporal e inoportuno. La vida gana nuevamente el pulso a la cultura y a la civilización en el momento en que éstas se encuentran dentro de aquella. No vemos relaciones dialécticas en Ortega, sino oposiciones y contradicciones. Terminamos con una cita de Victor Hugo:

Es extraño que se olvide que la verdadera soberanía es la de la inteligencia, que es preciso, ante todo, ilustrar a las masas, y que, cuando el pueblo sea inteligente, solamente entonces será soberano; sin duda es vergonzoso que las mag-

⁵⁰ *Historia e ilegitimidad: la quiebra del Estado liberal en Ortega* (Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1984), p. 32. En la medida en que la totalidad de la obra de Ortega es vista por Ariel del Val *exclusivamente* como una obra conservadora, la propia interpretación cae en aquello que critica.

⁵¹ Mas conservador y reaccionario que el aristocratismo de Ortega en la España de entonces nos parece el hecho de defender dicho aristocratismo en el mundo de hoy. Este es el caso de Ignacio Sánchez Cámara cuando, sirviéndose de Ortega, justifica las diferencias sociales en la condición “dramática” del hombre (*La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986).

⁵² *España invertebrada*, ed. cit., p. 101.

níficas premisas del 89 hayan traído ciertos corolarios, como una cabeza de sirena trae una cola de pescado, y que esas gentes que todo lo estropean, hayan puesto pobrementemente tantas leyes de yeso sobre ideas de granito; es deplorable, sin duda que la revolución francesa haya tenido tan inhábiles comadrones.⁵³

⁵³ *Mirabeau*, ed. cit., p. 342 y s.

LA INSPIRACIÓN PICTÓRICA DE UNA FILOSOFÍA: ZULOAGA Y ORTEGA Y GASSET

José LUIS ABELLÁN
Universidad Complutense de Madrid

La llamada generación del 98 –con independencia de lo acertado o des-
acertado de la denominación- es uno de los momentos cumbres de la sensi-
bilidad española, cuyo diapasón alcanza en los años finales del siglo XIX y
principios del XX el mayor número de vibraciones. Junto a la conocida
expresión literaria de la misma –Azorín, Baroja, Machado, Maeztu,
Unamuno-, tuvo también su manifestación en la música –Albéniz, Falla,
Granados- y, desde luego, en la pintura –Sorolla, Solana, Regoyos-, sin que
pueda faltar, en primer término, la figura de Ignacio Zuloaga.

LA GENERACIÓN DEL 98 Y LA “CUESTIÓN ZULOAGA”

Es probable que el pintor eibarrés sea la expresión más representativa de
dicha sensibilidad. Ya lo vio así en su día José María de Cossío hablando de
Zuloaga: “El puede decirse que era el representante más genuino de la lla-
mada generación del 98, pese a que su nombre con frecuencia se olvida al
tratar de este grupo. Su visión de España que tantas polémicas había de des-
pertar, aparece clara hoy como la luz, que no era sino expresión del amor más
dolorido y desbordante por su patria. Toda la raíz castiza, característica del
arte de esa generación, tiene en Zuloaga interprete ejemplar, y no le falta ni
el carácter crítico que a tal generación se atribuye justamente; pero es que la
crítica es una forma de estimación y bien elocuente, y que la censura llega a
serlo del amor encarnizado”¹.

¹ *Arriba*, 1 de noviembre de 1945; cit. por Enrique Lafuente Ferrari, *La vida y el arte de Ignacio Zuloaga*, Editorial Planeta, Barcelona, 1972; pág. 305.

Esta adscripción de Zuloaga a la generación del 98 va a condicionar la llamada *cuestión Zuloaga*, que estuvo vigente durante las dos primeras décadas del siglo, pues en la pintura del gran eibarrés cobra relieve plástico el “problema de España” tal como lo vivió la citada generación. En fecha tan temprana como 1903, los cuadros de Zuloaga expresaron en París lo que en los primeros escritos de Azorín, de Baroja, o de Unamuno se estaba intentando plasmar: la búsqueda de una identidad, de un genio racial, que sin renunciar a lo más propio del espíritu español, volviendo la espalda a una tradición decadente y anacrónica, recuperase para nuestro país la energía y la confianza en un insobornable destino nacional. En esta tesitura, Zuloaga empieza a pintar gitanos, toreros, aldeanos, tipos de una pieza rebosantes de carácter e individualidad. Eran los mismos temas que tantos otros pintores españoles utilizaban para los cuadros que vendían en el mercado parisiense a extranjeros que veían en esas *españoladas* temas exóticos para su gusto de coleccionistas. Pero, siendo los mismos temas, los cuadros del pintor vasco eran distintos: el vigor y la energía que emanaba de ellos los convertía en otra cosa, haciendo que lo anecdótico de aquellos se convirtiese aquí en categoría. Los cuadros de Zuloaga representa en aquellos tipos a un pueblo que ni quiere ni puede cambiar; eran la expresión de un alma nacional, de un genio de la raza que lleva su destino escrito en la sangre. Por eso en los cuadros del gran pintor se ve retratado el “problema español”, la tragedia de un país que ha llegado al extremo de la decadencia sin que se vean posibilidades de redención. He aquí lo que se llamó la *cuestión Zuloaga* y lo que despertó las iras de tanta gente. Se vio en sus cuadros una crítica feroz y despiadada contra lo español, una sátira inmisericorde contra nuestras esencias más castizas. Se creyó que Zuloaga era un anti-patriota y en su pintura se dijo que retrataba la vida española —como hubiera dicho Valle-Inclán— “en cuanto deformación de la civilización europea”. Chulos, bailaoras, enanos, flagelantes y tipos, en suma, degenerados, eran lo más representativo de España.

En suma, se puso a Zuloaga en la fila de los extranjeros que nos despreciaban. Francisco Iribarne lo había dicho muy gráficamente: “Zuloaga ha cometido un delito como español con vender sus cuadros. Los patriotas le pueden juzgar como un relapso: Zuloaga ha pintado una España fantástica y despreciable; ha contribuido a fomentar los errores en que incurrieron, al juzgarnos y al describirnos, Dumas, Gautier, Merimée y tantos otros allende el Pirineo. Este es su único y terrible, monstruoso delito. Los que no sean otra cosa que españoles, pueden despreciarle...”². Esto es lo que va a retrasar

² F. Iribarne, “La pintura de Zuloaga”, *El País*, 18 de diciembre de 1984.

su triunfo en España; mientras Zuloaga ha triunfado en París en 1903, en Nueva York en 1909 y en Venecia en 1910, en Madrid se le regatean méritos y llega incluso a odiársele.

En mayo de 1910, Ortega y Gasset, amigo y admirador del pintor, le pide al Ministro de Instrucción Pública que organice una exposición que dé a conocer al público español esa pintura, no ya de sumo valor estético, sino profundamente didáctica. No se trata de un homenaje al pintor, sino más bien lo contrario, ya que “la función [de un ministro] no es premiar los méritos de los españoles triunfantes con la pluma o el pincel; es más bien hacer posible la cultura, fomentar en la masa anónima las preocupaciones elevadas, suscitar en el ambiente público motivos de una vitalidad superior y hacer que la trivialidad del comercio ciudadano quede rota a menudo por corrientes difusas de valores ideales. No concibo que un ministro de Instrucción Pública se quede satisfecho si a la vuelta de cada mes no le cabe la certidumbre de haber enriquecido la conciencia española con un nuevo tema cultural”. No se trata sólo de estética; “en la pintura de Zuloaga rebotan los corazones y van a parar rectos al problema español; sus cuadros son como unos ejercicios espirituales que nos empujan, más que nos llevan, a un examen de conciencia nacional. Ahora bien, esto es lo más grande, lo más glorioso que puede hacer por el porvenir de su raza un artista hispano: ponerla en contacto consigo misma, sacudirla y herirla hasta despertar totalmente su sensibilidad. Dotarla de intimidación”³. La sugerencia no tuvo el menor eco, y a comentarla dedica Lafuente Ferrari un expresivo párrafo, dentro de la más estricta ecuanimidad: “pocas veces en España han sospechado los ministros que con la atención auténtica dedicada al arte pueda cumplirse un verdadero servicio nacional. El Estado español ha considerado siempre el arte como una cuestión de adorno, para pasar el rato, como pasatiempo, sin trascendencia, o como artículo de propaganda turística”⁴.

El propio Zuloaga era consciente de esto, y tenemos una prueba de ello en la correspondencia del artista. El 21 de septiembre de 1915, su amigo Ortega y Gasset le escribe desde la revista *España*, de la que era director, invitándole a realizar en Madrid una exposición de su obra, que sirviese para elevar el nivel cultural de la atención pública, absorbida por la guerra europea, entonces polarizada por las discusiones entre aliadófilos y germanófilos.

³ J. Ortega y Gasset, “¿Una exposición Zuloaga?”, en *Obras completas*, Madrid, 1983; tomo I; págs. 139-141.

⁴ Esta carta, de puño y letra del propio Zuloaga, se encuentra en el mismo pliego de la carta que le envía Ortega al pintor (Archivo – Museo de I. Zuloaga, Zumaya).

La contestación de Zuloaga no puede ser más elocuente; dice así: “Mi mayor placer sería el enseñarle a Vd. y a unos cuantos amigos más, algunos de mis cuadros!. Pero de ahí a hacer ahora una exposición en Madrid, en las circunstancias actuales, ¿para qué?. Si muchos enemigos tengo ya en esa; cuantos más me habría de crear!!! –y- para qué?. Elementos de sobra tiene Vd. aquí y en Cataluña con que verificar la exposición que Vd. (gran artista) sueña, pero dudo que encuentre la respuesta que se merece. De todas maneras, le doy a Vd. mis más expresivas gracias y le ruego me considere siempre como un amigo que le admira”⁴.

LOS CUADROS DE ZULOAGA: TEMA DE MEDITACIÓN FILOSÓFICA

Según la vieja concepción de Platón, el filósofo es el amigo de mirar; el hombre que, abiertos los ojos en su máxima plenitud, se admira ante la realidad que le circunda. Así debió ocurrirle a Ortega ante los cuadros de su amigo pintor; en ellos ve, por lo pronto, una vertiente pedagógica, y así lo dice: “la peregrinación de los lienzos egregios con sus bárbaras figuras por las tierras castizas de donde salieron, removerá muchos nervios enmohecidos, levantará disputas, quebrará putrefactas opiniones, clarificará algunos pensamientos, y, en no pocas casas desespiritualizadas, ... se hablará de estética. Y no sólo de estética...”. Los cuadros de Zuloaga nos conducen, de inmediato al grande y grave problema español; ellos nos llevan –dice el filósofo– “a una conciencia inmediata del tema español; es ésta la conciencia sentimental, la sensibilidad. Zuloaga es tan grande artista porque ha tenido el arte de sensibilizar el trágico tema español”⁵.

La cuestión, de la que Ortega fue anticipador genial en la primera década del siglo, era ya evidente en 1926, cuando Zuloaga realiza su exposición en el Círculo de Bellas Artes. Francisco Alcántara, un crítico perspicaz, lo vio ya entonces muy claro; en los cuadros del pintor se refleja, según él, “la belleza extraña entre sublime y dolorosa de nuestra situación en el mundo, que vemos percibiendo gracias a cuadros como los de Zuloaga y otros despertadores de la sensibilidad y de la potencia antiguas, hasta hace poco completamente aletargados”⁶. Con la alusión a esos otros “despertadores” se está refiriendo Alcántara a los escritores de la generación del 98; ya lo había visto

⁵ J. Ortega y Gasset, “La estética de ‘El enano Gregorio el Botero’”, en *Obras completas*, I, pág. 543.

⁶ F. Alcántara, *El Sol*, 13 de noviembre de 1926.

también Melchor Fernández Almagro: “¿No equivalen los cielos tormentosos, los pueblos hostiles, los paisajes agrios, los tipos extraordinarios de Zuloaga a ensayos de Unamuno y novelas de Baroja?”⁷. En unos y en otro –escritores y pintor– se alumbra el destino trágico de lo nacional, descubriendo lo que en fondo de la conciencia llevamos los españoles de “díscolo, de perturbador, de pachorrudo, de estoico, de trágico”. Alcántara lo ha visto claro taxativamente: “La *cuestión Zuloaga*, en fondo, es la de nuestra tragedia racial, nacional y geográfica. Somos una especie de tragediantes involuntarios que no nos habíamos podido percatar de ese nuestro papel –tan a la pata la llana e inconscientemente lo representamos–, sobre todo desde que nuestra fuerza dejó de estar a tono con nuestras idealidades y nuestras chifladuras y cayeron sobre nuestro cuerpo nacional los puntapiés, los mojicones, los salivazos y el desprecio de toda la gente europea, tan discreta y previsoras que suele acomodar, con precisión, sus ideas, propósitos y ambiciones a los propios recursos”⁸.

Es un hecho, en cualquier caso, y como conclusión de todo lo dicho, que la pintura de Zuloaga fue para Ortega y Gasset un tema privilegiado de meditación filosófica. Aunque hasta ahora no se haya sólido ver así, es una realidad que los cuadros de Zuloaga van a inspirar al filósofo madrileño algunos de sus planteamientos más profundos en lo que se refiere, no ya sólo al problema español, sino al destino mismo de la filosofía europea en el futuro inmediato. Sobre ello nos extenderemos en lo que resta de este ensayo.

LA ACTITUD ESPAÑOLA COMO SOSPECHA ANTE LA MODERNIDAD

Es un dato incontrovertible de la historia española que nuestro país no estuvo nunca bien avenido con la Edad Moderna. Desde los primeros momentos, cuando se ponen los fundamentos teóricos del estado-moderno sobre el principio de la “razón de Estado”, España mostró una resistencia peculiar a semejante invento, como quedó patente en la proliferación de una rica y copiosa literatura anti-maquiavélica. En los siglos posteriores, cuando la cultura europea queda anegada por el racionalismo filosófico y político, la filosofía española decae y todas nuestras manifestaciones culturales se ven afectadas por un proceso de divergencia con el resto de los países centro-

⁷ M. Fernández Almagro, *Vida y literatura de Valle-Inclán*, pág. 64.

⁸ F. Alcántara, *art. cit.*

Europeos que llegará hasta nuestros días. Hay una permanente sospecha frente a la modernidad en la actitud española ante el mundo.

Y esto es precisamente lo que Ortega y Gasset captó en los cuadros de Zuloaga: lo dice con estas palabras: “Es la española una raza que se ha negado a realizar en sí misma aquella serie de transformaciones sociales, morales e intelectuales que llamamos Edad Moderna. La civilización ha avanzado, ha construido nuevas formas de vida, ha impuesto nuevas condiciones a la existencia, demanda nuevas virtudes y repele como vicios y flaquezas y miseria algunas que antaño lo fueron. Los pueblos que se han sometido a este cambio del medio histórico han renunciado a perseverar en su ser, han aceptado las reformas de su carácter y han comprado el bienestar, el poderío, la moralidad y el saber, a cambio de esa renuncia. Nuestro pueblo, por el contrario, ha resistido; la historia moderna de España se reduce, probablemente, a la historia de su resistencia a la cultura moderna. China o Marruecos han resistido también, se dirá. Pero la cultura moderna es genuinamente la cultura europea, y España ha sido la única raza europea que ha resistido a Europa. Este es su gesto, su genialidad, su condición, su sino”⁹.

La interpretación orteguiana de los cuadros del pintor no sólo parece correcta, sino que responde a la propia ideología del artista, que se manifiesta abiertamente anti-europeísta. Nos cuenta Ramiro de Maeztu que un día del verano de 1913 se encontró con el pintor en Pamplona y que en la conversación que mantuvieron éste se proclamó muy en contra de la *europización* de España; lo relata así el pensador vitoriano: “Zuloaga se burla un poco de mi afán europeísta. ¡Europa! Si significa refinamiento, estamos quinientos años retrasados. Pero con el refinamiento viene la decadencia. España es fuerza, pasión, raza, vitalidad. ¿Qué es Europa? ¡Cálculo, números, falta absoluta de romanticismo!”. La *europización de España* nos traería su *deshumanización*: una cultura basada en la mecánica y la estadística donde perderíamos lo mejor que tiene nuestro país: salud vital, impulso, resortes primarios y eternos”¹⁰.

Ahora bien, el hecho cierto es que no sólo Ramiro de Maeztu, sino también Ortega y Gasset, se declara un europeísta convencido; no en balde —y justamente en los años en que su admiración por Zuloaga es más entusiasta— se le consideró campeón de la *europización de España*, papel que asumió

⁹ Ortega y Gasset, *O.C.*, I, págs. 542-543.

¹⁰ Ramiro de Maeztu, “Por la España abrupta. ‘La conteur locale’”, en *Heraldo de Madrid*, 29 de septiembre, 1913. He recogido la anécdota tal como la cuenta E. Lafuente Ferrari en el libro citado en la nota 1ª de este escrito.

explícitamente en agria polémica contra Miguel de Unamuno. Así lo reconoce en su ensayo sobre “el enano Gregorio Botero”: “Sabido es que Zuloaga se ha declarado enemigo de la doctrina europeizadora que en formas y tonos diferentes defendemos algunos. Por tanto, es Zuloaga nuestro enemigo”¹¹. ¿Cómo se concilia esta aparente discrepancia?. El problema es patente: la pintura de Zuloaga refleja la distancia española con respecto a la modernidad europea, mientras Ortega y Gasset se presenta como adalid de la *europeización* española. ¿Cómo se compagina esta actitud con la admiración hacia aquél?. He aquí la pregunta a la que tenemos que responder a continuación.

LA FILOSOFÍA ORTEGUIANA COMO SUPERADORA DE LA MODERNIDAD

He aquí justamente el punto en que la pintura del eibarrés va a servir de inspiración filosófica al pensador madrileño, pues –quizá meditando ante sus cuadros- Ortega y Gasset va a cobrar conciencia a su vez de las limitaciones de la modernidad europea. Muy temprano, prácticamente en los albores de su obra, el filósofo nos habla ya del fin de la Edad Moderna; de modo explícito lo hace en su ensayo “Nada moderno y muy siglo XX”, cuya tesis se hace clara en el título mismo: el ciudadano del siglo XX, y plenamente integrado en el espíritu de la centuria, no puede ser ya un hombre moderno. Con el novecientos se ha iniciado otra cosa distinta de la modernidad, y es esa convicción lo que le llevará unos años más tarde –comienzo de los treinta- a dedicar un curso a la figura de Galileo. *En torno a Galileo*, título del libro con que luego se publicará ese curso, es el análisis de cómo se entró en la Edad Moderna –Galileo fue, con Descartes, uno de sus padres preclaros- para averiguar como podremos salir de ella. Precisamente, en esa tarea histórica –argumento de la época que nos ha tocado vivir-, España puede sin duda tener mucho que decir. La tesis de que “la Edad Moderna, malherida desde 1800, yace ahora inerte a nuestros pies”¹², cobra singular importancia, pues nos permite entender la razón por la que los pueblos mediterráneos –y entre ellos España- no han sido nunca plenamente modernos, y es que la idea de subjetividad, base de toda modernidad, no se ajusta a su sensibilidad. Precisamente “esto es lo que ha acontecido durante la llamada Edad Moderna al pueblo español. Era el moderno un tipo de vida que no le interesaba, que no le iba. Contra esto no hay manera de luchar; sólo cabe espe-

¹¹ *Loc. Cit.*, pág. 542.

¹² J. Ortega y Gasset, *O.C.*, VI, pág. 133.

rar. Pero imaginen ustedes que esa idea de la subjetividad, raíz de la modernidad, fuese superada —que otra idea más profunda y firme la invalidase total o parcialmente. Esto querría decir que comenzaba un nuevo clima —una nueva época. Y como esta nueva época significa una contradicción de la anterior, de la modernidad, los pueblos maltrechos durante el tiempo moderno tendrían grandes probabilidades de resurgir en el tiempo nuevo. España acaso despertaría otra vez plenamente a la vida y a la historia”¹³.

Ahora bien, ese giro de la modernidad a otra época en que ésta ha sido superada puede ser justamente la que provoque la europeización de España. Si tal cambio se produce, ello permitirá a nuestro país ser él mismo, conservar sus raíces ancestrales, y al mismo tiempo ser europeo. A ello pretendió ayudar sin duda Ortega y Gasset con su invento de la *razón vital*. Si Europa ha sido *razón pura* en la expresión más neta de lo moderno, la *razón histórica o vital* sin duda puede ayudar a superar esto, abriéndose a nuevas perspectivas y horizontes; por eso Ortega considera su propuesta como “el precipitado histórico de trescientos años de fracaso”¹⁴. He aquí, en gran parte, la misión de la cultura española: abrirse a otra modernidad que no sea propiamente la europea tradicional, pero que revitalice a ésta.

A estas reflexiones le empujaron a Ortega y Gasset la contemplación de los cuadros de Zuloaga y de modo muy especial, el dedicado al enano Gregorio el Botero, en el cual se ve todo un programa de estética; de aquí que, tras el detenido análisis de su pintura, el filósofo no pueda contener la emoción y exclame enfervorizado:

“¡Divino enano inmortal, bárbara animácula que aún no llegas a ser humano y lo crees bastante para que echemos de menos lo que te falta!. Tú representas la pervivencia de un pueblo más allá de la cultura; tú representas la voluntad de incultura. ¿Y qué hay más allá de la cultura? La naturaleza, lo espontáneo, las fuerzas elementales. Por eso, cuando el pintor ha querido enaltecer una raza cuyas virtudes específicas son la energía elemental, el ímpetu precivilizado, ha seguido la tradición viejísima del arte, que representa lo que en el hombre hay de naturaleza irreductible y de elemento, en el hombre capriforme, en el sátiro, y ha buscado tu deformada prestancia, enano sublime, sátiro español, y te ha dado como atributos dos pellejos berrendos. Ser hombre es un perenne superarse a sí mismo. Tú, sátiro botero, eres el hombre que hace alto en el camino de perfección, hinca los pies en tierra y decide perdurar desafiando la incontrastable mudanza. La tierra

¹³ *Ibid.*, VII, pág. 369.

¹⁴ Ortega y Gasset, *O.C.*, VI, pág. 25.

en torno, tu madre, sacude como tú el cultivo, y se vuelve áspera y cruda y cabría, como tú, haz de músculos bravos. Erial en derredor quedó el campo, y la ciudad decadente desborda su putrefacción y su ruina sobre las murallas ruinosas. Pero tú te alzas sobre la desolación que amas, sobre la tierra ton-surada, reseca, pedregosa, bajo el cielo duro, bruñido, reverberante como una piedra preciosa; te alzas membrudo, y tu cuello de novillo aguanta sereno el yugo de la fatalidad”¹⁵.

Esto está escrito en 1911, cuando Zuloaga acaba de triunfar en Italia, y el filósofo no puede por menos de admirarse, tanto o más que de la pintura, del pintor que la realiza. Si Gregorio el Botero es el “hombre capriforme” que brota de las fuerzas telúricas de lo ibérico, su creador es el “piuforte” pintor de la raza española que ha sabido transmitir el impulso de su inagotable energía a sus creaciones. Zuloaga es también él una expresión de su resistencia a una concepción clásica del arte, y refleja mejor que nadie el anhelo de resistencia a todo lo europeo que emana de la cultura española. Meditando sobre ambos –creador y creaciones- Ortega y Gasset ha encontrado un fuerte motivo de inspiración filosófica que le llevará a algunas de los pensamientos que a lo largo de este ensayo hemos ido exponiendo. Este era el deseo de Ortega: ser europeo sin dejar de ser español. Y la hazaña de Zuloaga: ser europeo a fuerza de ser español.

¹⁵ Ortega, *O.C.*, I, pág. 544.

EXILIO

GAOS Y EL PERSPECTIVISMO NIETZSCHEANO: ANTROPOLOGISMO BIO-PSICOLÓGICO

Ángel RODRÍGUEZ DE LA VEGA
Universidad Autónoma de Querétaro (México)
angel_delavega@yahoo.com

En la ponencia se analiza la interpretación antimetafísica que nos ofrece José Gaos del perspectivismo nietzscheano. En 1967, Gaos califica a la filosofía del “último Nietzsche” como un antropologismo bio-psicológico de corte pro-aristocrático y antimoderno. Esta interpretación biológica se basa en dos cuestiones: a) Nietzsche asume los principios de la teoría de evolución de Darwin, esto es, la Ley de la selección natural y La lucha por la vida para explicar cómo ha sido la historia del cristianismo, y, b) en las similitudes teóricas que comparten ambos pensadores, a saber el resentimiento como origen de la moral y la invención de la idea de Dios.

* * *

José Gaos considera que muchos filósofos de siglo XIX iniciaron una “nueva tradición sofística”, esta expresión no debe entenderse peyorativamente, más bien todo lo contrario, la denominación agrupa a pensadores que rehabilitaron la antigua sofística griega, entendida ésta como la reacción intelectual contra quienes creían poseer la “verdadera sabiduría” e hicieron de la reflexión una dura crítica contra quienes se autonominaban filósofos. El modo evidenciar sus falsas pretensiones fue “enseñando el tapiz por el revés”¹, es decir revelando los endebles fundamentos de su forma de pensar. La nueva sofística se caracteriza por constituirse en la

¹ Gaos, J.: *Obras completas XIV. Historia de nuestra idea del mundo*, “Lección 1. La idea moderna del mundo a la contemporánea y nuestra”. México: Ed. UNAM, 1994. p. 456.

reacción crítica contra la Filosofía clásica alemana, pero sin intentar construir un sistema al estilo de Hegel. Para Gaos, Nietzsche forma parte de esta revitalizada tradición sofística porque muestra las bases “demasiado humanas” de la religión, la metafísica y la moral moderna, tal como veremos un poco más adelante.

En varias ocasiones, Gaos declaró que Nietzsche era uno de sus principales maestros intelectuales². Lo cual implica que el propio Gaos también asumió la tarea de mostrar “el revés del tapiz” de los principales filósofos occidentales, incluyendo a sus propios maestros. En el caso del pensamiento nietzscheano muestra la estrecha vinculación que guarda su filosofía con el conocimiento biológico decimonónico.

1. Desde muy joven, Gaos estuvo convencido de lo enriquecedor que sería profundizar en la filosofía del pensador alemán y, desde su llegada a México, intento mostrar el lugar que le correspondía al pensamiento nietzscheano dentro de la Historia de la filosofía³. El “transterrado” español deseaba difundir la Historia del pensamiento del modo más completo posible, pues pretendía “romper con la tradición profesoral de no atender debidamente, y en casos en absoluto, más que a la filosofía clásica y a la filosofía contemporánea universitaria”⁴. Por muy diversos factores Gaos postergó durante mucho tiempo tal propósito, fue en la última etapa de su vida dónde nos presenta la relación de Nietzsche con la historia del pensamiento filosófico y científico de su época. En la última exposición sistemática que hace Gaos de Nietzsche⁵, nos muestra las influencias principales de Nietzsche: la filosofía voluntarista de Schopenhauer y la teoría evolutiva de Darwin, “en particular –afirma Gaos– por las ideas de la *lucha por la vida* y la *supervivencia del más apto*”⁶. Como mi interés se centra en investigar la relación entre Nietzsche y la ciencia decimonónica, únicamente me limitaré a exponer esta segunda vinculación.

² Gaos: *Obras completas XVII. Confesiones profesionales aforísticas*, “Selección aforística inédita”. México: Ed. UNAM, 1982. p. 210.

³ Gaos: *Obras completas VII. Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*. México: Ed. UNAM, 1987. p. 327.

⁴ Gaos: *Obras completas IV. De Descartes a Marx: Estudios y notas de Historia de la Filosofía*, “Introducción a la filosofía de Marx”. México: Ed. UNAM, p. 465.

⁵ La *Historia de nuestra idea del mundo*, la obra que contiene el último curso que leyó Gaos en el Colegio de México, sus últimas notas datan de septiembre de 1967. Como libro se publica de modo póstumo en el 1979, posteriormente es revisado y corregido por Andrés Lira, y de nuevo es reeditado en el Tomo XIV de las *Obras completas* de Gaos en el año 1994.

⁶ Gaos: *Obras... XIV*, “Lección 4. El voluntarismo”. p. 505.

Desde la consolidación de la Ciencia natural moderna, dice Gaos, su influencia se notó en todos los ámbitos de la vida humana, e incluso llegó a determinar cuál es el objeto de estudio y en qué consiste el mundo humano para las ciencias sociales, las humanidades y la filosofía. Por este motivo, Gaos considera que el conocimiento biológico fue el referente obligado para todos los pensadores de los siglos XIX y XX: “El naturalismo evolucionista, progresista, es la idea fundamental de la [imagen] contemporánea del mundo, desde Darwin, pasando por Marx, Zola, Nietzsche, hasta Freud y la Cibernética, es decir, hasta el mismo día de hoy”⁷. Tanto ha sido el éxito gnoseológico de la Teoría de la evolución que incluso a movido a la propia tradición cristiana a hacer “piruetas” para lograr la compatibilidad de los principios evolutivos con sus dogmas de fe, su intención era neutralizar las conclusiones antiteológicas del evolucionismo: “Ahora el hombre, en vez de ser animal racional, criatura de Dios a su imagen y semejanza y creador, es con su razón, su historia y su cultura el producto de una evolución biológica natural-mecánica, sin finalidad o teleología, determinista y, en el fondo, materialista”⁸.

Analicemos los principios básicos de la Teoría de selección natural de Darwin expresados en libro de *El origen de las especies*: «Debido a lucha [por la vida] –dice Darwin–, las variaciones, por ligeras que sean y cualquiera que sea la causa de que procedan, si son en algún grado provechosas a los individuos de una especie, en sus relaciones infinitamente complejas con otros seres orgánicos y con las condiciones físicas de su vida, tenderán a la conservación de tales individuos, y serán por lo general heredadas por la prole, pues, tendrá así más probabilidades de sobrevivir; pues de los muchos individuos de una especie que nacen periódicamente, sólo puede sobrevivir un pequeño número»⁹. «Esta conservación de las diferencias y variaciones individuales favorables, y la destrucción de las que son perjudiciales es lo que llamo *Selección Natural* o *Supervivencia de los más Aptos*»¹⁰. «Uso este término (lucha por la existencia), agrega Darwin, en un sentido amplio y metafórico, que abarca la dependencia de un ser respecto de otro y abarca (lo más importante) no sólo la vida del individuo, sino el éxito en

⁷ Gaos: *Obras...* XIV, “Lección 17. La expresión de la idea contemporánea del mundo por las bellas artes tradicionales”. p. 753.

⁸ Gaos: *Obras...* XIV, “Lección 9. El comunismo y la revolución”. pp. 604 y 605.

⁹ Darwin: *El Origen de las Especies*, “Capítulo III. Lucha por la existencia”. Citado por Gaos en *Obras...* XIV, “Lección 2. La evolución infrahumana”. p. 470. Las citas son traducciones del propio Gaos.

¹⁰ *Ibíd.* p. 471.

dejar progenie»¹¹. La idea de que el mundo está naturalmente jerarquizado de acuerdo a la ley de la selección natural, según la interpretación Gaos, es el pensamiento que más influyente en Nietzsche.

A juicio de Gaos, Nietzsche parte de una concepción biológica-ética sobre la historia del cristianismo, porque la crítica nietzscheana a la historia de la moral cristiana está basada en el esquema explicativo evolucionista. Consideremos la siguiente argumentación, si «el hombre –tal como lo dice Darwin– está hasta el presente expuesto, igual que cualquier otro animal, a multiformes diferencias o ligeras variaciones individuales, al igual que estuvieron los primeros progenitores del hombre; estando las variaciones antiguamente producidas por las mismas causas generales y gobernadas por las mismas leyes y complejas que al presente: La lucha por la existencia y la selección natural»¹². Entonces, ¿por qué las leyes evolutivas no han propiciado una especie biológica que evolutivamente tenga como antecedente al hombre actual? La respuesta para Nietzsche es muy clara, porque «la ley de la selección [ha sido] crucificada»¹³. Tal frase sugiere que el proceso de la ley de la selección natural ha sido constantemente entorpecido por el cristianismo.

Ahora bien, ¿cómo es posible que el cristianismo altere el devenir de la naturaleza? ¿Cuáles son los motivos principales para evitar el desenvolvimiento normal de los procesos biológicos naturales? ¿Cuáles son las consecuencias políticas de estas acciones “antinaturales”?

Antes de analizar cualquier respuesta a estas interrogantes, recordemos que Darwin admite que la *Ley de selección natural* no es el único modo para lograr la variación de los caracteres externos de alguna especie. Existen otros procesos alternativos al de la Naturaleza, por ejemplo el proceso de la *variación bajo la domesticación*, también denominado por Darwin mecanismo de “selección artificial”. La interrupción del proceso de la selección natural es muy frecuente en la crianza dirigida de animales y en el cultivo de plantas, pues el hombre selecciona “artificialmente” las características que se desean acentuar o eliminar de acuerdo a una serie de criterios de selección previamente establecidos por el ganadero o el agricultor: “Para obtenerlas [las

¹¹ *Ibíd.* p. 470.

¹² Darwin, *El Origen de las especies*, “Capítulo II. Variación en la Naturaleza”. Citado por Gaos: *Obras...* XIV, “Lección 3. La evolución humana y sobrehumana”. p. 482.

¹³ Nietzsche: *Ecce Homo*, “Porque soy un destino”. Citado por Gaos en *Obras...* XIV, “Lección 4. El voluntarismo”. p. 512. Las citas de Nietzsche que aparecen en *Historia de nuestra idea del mundo* son traducción del propio José Gaos.

variaciones], criadores y cultivadores han aprovechado variantes existentes o producidas naturalmente, y han utilizado la selección de los sujetos de ellas para el cruce reiterado y la herencia. Todo lo cual equivale a transformaciones de los individuos de una especie causadas conjuntamente por las variaciones naturales, la selección artificial, en el sentido de obra del arte humano zoo-técnico o agrícola y la herencia"¹⁴. La principal diferencia entre ambos procesos de selección es el carácter teleológico de la selección artificial pues se realiza de acuerdo a los intereses específicos de cada individuo.

Nietzsche entiende que el cristianismo, según se desprende de la interpretación gaosiana, ha *seleccionado artificialmente* hombres vitalmente impotentes para aceptar los avatares de este mundo, ya que la moral cristiana fomentaría los peores caracteres del hombre como si éstos fueran las mayores virtudes (como la humildad, la mansedumbre, la paciencia, y la misericordia), cuando realmente —en opinión de Nietzsche— son caracteres que están en contra de la lucha natural por la vida, son las características propias del hombre decadente. Según Nietzsche, si el hombre continuase evolucionando naturalmente, es decir sin interferencia de ninguna clase, la supervivencia del más apto engendraría hombres muy distintos a los gestados por el cristianismo. Esta raza de hombres poseería una vitalidad pujante y se esforzarían por re-hacer este mundo en el cual inevitablemente vive. Además, se cultivarían los valores del orgullo de la nobleza, el dominio sobre las fatigas, dolores y pesares, la crueldad salvadora, en resumen la lucha natural por la vida fomentaría a los “hombres de superhombria”¹⁵, quienes ocuparían la escala más alta de la jerarquía natural de las especies.

2. Además de mostrarnos el modo cómo Nietzsche asumió la Teoría de la selección natural como factor explicativo para dar cuenta de la historia del cristianismo, Gaos nos manifiesta una serie de similitudes entre la Antropología naturalista desarrollada por Darwin en su libro *El Origen del Hombre* y lo que el *trasterrado* español llama “antropologismo bio-psicológico”¹⁶ de Nietzsche.

Tanto Darwin como Nietzsche coinciden en expresar que el origen de la moral radica en el *resentimiento*. Pero tal similitud no es casual, todo lo contrario, es consecuencia “lógica” de la aplicación de los postulados básicos de la Biología decimonónica a la investigación de la conducta humana. Incluso, Gaos cree, que ambas clases de argumentación son tan parecidas que pueden

¹⁴ Gaos: *Obras...* XIV, “Lección 2. La evolución infrahumana”. p. 466.

¹⁵ Gaos: *Obras...* XIV, “Lección 4. El voluntarismo”. p. 506.

¹⁶ Gaos: *Obras...* XIV, “Lección 9. El comunismo y la revolución”. p. 605.

ser mutuamente intercambiables, pues, “al capítulo cuarto [de *El origen del Hombre*] podría dársele el título de la famosa *Genealogía de la moral* de Nietzsche”¹⁷. Consideremos sucintamente la reflexión darwiniana entorno al origen de la moral. El escritor de *El origen de las especies* acepta que la única diferencia entre el hombre y los animales inferiores es la moralidad: «Suscribo plenamente el juicio de aquellos escritores que sostienen que de todas las diferencias entre el hombre y los animales inferiores, el sentido moral o la conciencia moral es con mucho la más importante»¹⁸. Esta afirmación esta muy lejos de constituirse en una explicación religiosa o supranatural, más bien todo lo contrario, basa su argumentación en la “naturaleza infrahumana” y en las leyes naturales, en otras palabras, el científico inglés supone que el hombre es una entidad orgánica sin diferencia alguna respecto a cualquier otro animal o vegetal, por tanto también está sujeto a las mismas leyes biológicas, así concluye Darwin: «el hombre es variable en cuerpo y psique, y tales variaciones son producidas, directa o indirectamente, por las mismas causas generales, y obedecen a las mismas leyes generales, que en los animales inferiores»¹⁹, a saber, la Ley de la selección natural y La lucha por la vida.

Según nos expresa Gaos, Darwin presupone que la conciencia moral del hombre transcurre del siguiente modo: primero aparece la sociabilidad, luego se desarrolla la racionalidad y por último la moralidad. En otras palabras, la conciencia moral sólo surge si necesariamente se conjugan las siguientes condiciones: a) la aceptación de que existen instintos sociales, y, b) el desarrollo evolutivo de las facultades intelectuales para resolver problemas.

En *El origen del hombre*, libro escrito por Darwin doce años después de su obra más conocida, se afirma que no hay diferencia esencial entre el hombre y los mamíferos superiores en relación con sus facultades sensoriales: «Como el hombre posee los mismos sentidos que los animales inferiores, sus intuiciones fundamentales han de ser las mismas»²⁰. Para continuar siendo consecuente con este principio, Darwin considera que el hombre tiene instintos

¹⁷ Gaos: *Obras...* XIV, “Lección 3. La evolución humana y sobrehumana”. p. 486.

¹⁸ Darwin: *El Origen del Hombre*, “Capítulo IV. Continúa la comparación entre las facultades mentales del hombre y de los animales inferiores”. Citado por Gaos en *Obras...* XIV, “Lección 3. La evolución humana y sobrehumana”. p. 486.

¹⁹ Darwin: *El Origen del Hombre*, “Capítulo II. Sobre la manera de desarrollarse el hombre de un tipo anterior”. Citado por Gaos en *Obras...* XIV, p. 481.

²⁰ Darwin: *El Origen del Hombre*, “Capítulo III. Comparación entre las facultades mentales del hombre y de los animales inferiores”. Citado por Gaos en *Obras...* XIV, “Lección 3”, p. 482.

infrahumanos más o menos intensos y de mayor o menor duración. Por ejemplo, el egoísmo sería un instinto muy intenso que requiere ser satisfecho de modo inmediato en condiciones gobernadas por las leyes naturales, sin embargo, la duración de este instinto sería relativamente breve. Por otro lado, Darwin acepta la existencia de instintos colectivos como la fraternidad o la solidaridad entre los miembros de una misma especie o clan. Pero los instintos colectivos son muy débiles frente a los instintos particulares de los individuos, aunque su acción sea más duradera. Por consiguiente, como la intensidad de los instintos está en razón inversa a su duración, en “estado salvaje” casi siempre los animales tienden a satisfacer primeramente los instintos egoístas antes que los colectivos.

En segundo lugar, Darwin no está de acuerdo con la idea generalizada de oponer los instintos a la inteligencia, por el contrario, piensa que la inteligencia y la razón son consecuencia “natural” de la intensa acción de los instintos, por tanto, la racionalidad sería un producto evolutivo más de la estructura infrahumana: «Tanto el hombre como los animales superiores, especialmente los primates, tienen ciertos instintos en común: todos tienen los mismos sentidos, intuiciones y sensaciones: similares pasiones, afectos y emociones, incluso las más complejas, tales como los celos, la sospecha, la venganza, son susceptibles al ridículo, incluso tienen humor; sienten admiración y curiosidad; poseen las mismas facultades de imitación, atención, deliberación, elección, memoria, imaginación, asociación de ideas y razón, aunque en diferentes grados»²¹. Pero, evidentemente, Darwin reconoce el mayor grado evolutivo de la razón humana frente al resto de los animales.

Pero dicha “superioridad” no está libre de problemas, todo lo contrario, pues como el hombre tiene una capacidad intelectual más desarrollada que el resto de los seres vivos, a él se le presenta constantemente la dificultad de tener que decidir sobre el siguiente dilema: o bien satisfacer primero los instintos más intensos en decremento del “bienestar” de sus congéneres, o bien satisfacer los instintos colectivos “sacrificando” sus intereses particulares. En tal momento de indecisión, la razón recapitula y aquilata lo acontecido en otras ocasiones similares, para ello recurre a la memoria y a su capacidad intelectual con el fin de decidir sobre cuál de los instintos debería prevalecer si éstos entraran conflicto, y de este modo lograr mayores “beneficios” a largo plazo. En este tipo de casos, para Darwin, sería “naturalmente” viable que ocurriese lo siguiente: «...después de la satisfacción [del instinto egoísta], cuando impresiones pasadas y más débiles son juzgadas por el instinto

²¹ *Ibíd.* p. 483.

social siempre duradero y por su hondo respeto para la buena opinión de sus congéneres (sobre-)vendrá con seguridad la retribución. Sentirá, entonces, *remordimiento*, arrepentimiento, pesar, vergüenza... Resolverá, en consecuencia, más o menos firmemente, obrar de diferente manera en el futuro; y esto es conciencia moral, pues esta conciencia mira hacia atrás y sirve de guía para el futuro»²². En otras palabras, la moralidad surge cuando la acción que le correspondería al instinto egoísta quedará en suspenso, esta insatisfacción de los instintos inmediatos se verá recompensada por la satisfacción del instinto social y por los beneficios colectivos obtenidos, acción promovida por el recuerdo del propósito de no volver a responder de modo inmediato a los instintos más intensos, para luego, con el correr del tiempo y con la continua represión de éstos instintos, la satisfacción del instinto colectivo se transformaría con el tiempo en un hábito adquirido.

Este esquema explicativo naturalista también podría dar cuenta del desarrollo, en opinión de Darwin, hasta su más alto grado de la conciencia moral, ya que «como el amor, la simpatía y el dominio de sí se fortifican con el hábito, y como la facultad de razonar se clarifica, de modo que el hombre puede valorar justamente los juicios de sus congéneres, se sentirá impelido, aparte de cualquier placer o pena transitorios, a seguir a ciertas líneas de conducta. Podría entonces declarar soy el supremo juez de mi propia conducta...»²³. Pero manteniéndose en el fondo el resentimiento de no haber satisfecho los “instintos primarios”.

Para Nietzsche, también el *resentimiento* es el origen de la moral judía y cristiana. Tal momento genealógico nada tendría de divino, por el contrario, sería un momento demasiado humano ya que sería la consecuencia de la satisfacción o insatisfacción de los instintos infrahumanos (usando la terminología de Darwin). Gaos resume en pocas palabras la argumentación de Nietzsche sobre el origen de la moral: Los valores cristianos se explican por el *resentimiento*, pues los cristianos impusieron tales valores para debilitar a quienes eran biológicamente más aptos, no sólo con la pretensión de sustraerse de su dominación, sino para convertirse en dominadores tal como atestigua la historia. Pero, para Nietzsche, este acontecimiento es “una biológica aversión a la realidad y a la contrariedad”: El pueblo judío «toma espontáneamente, movido por la más profunda inteligencia de su propia conservación, partido de todos los instintos de deca-

²² Darwin: *El Origen del Hombre*, “Capítulo IV. Continúa la comparación entre las facultades mentales del hombre y de los animales inferiores”. Citado por Gaos en *Obras...* XIV, p. 487.

²³ *Ibíd.* p. 488.

dencia... por advertir en ellos una potencia con la que se puede imponer contra “el mundo” debilitándolo»²⁴. En otras palabras, como los judíos desean sustraerse del dominio de los hombres más aptos para la vida, recurren a sus habilidades intelectuales para mostrarse como superiores a ellos, e incluso llegan dominar a quienes sustentan los valores de la vida. Como el cristianismo surge del judaísmo, consecuentemente, también se asume esa visión anti-biológica del hombre y de la vida, por lo que desde su inició la moral cristiana es una «forma de hostilidad mortal contra la realidad»²⁵. En suma, para Nietzsche el resentimiento es el origen de la moral y de la creencia en un trasmundo, lo cual es explicable a partir de consideraciones fisiológicas y psicológicas.

3. Otra similitud relevante entre Nietzsche y Darwin, en opinión de Gaos, es la idea de que “Dios es una invención del hombre”. El recurso a la divinidad tiene la función de explicar lo desconocido o incomprensible, e incluso es un instrumento útil para ocultar los intereses y beneficios obtenidos por los decadentes: “Mientras que para Hegel es Dios el Todo, de lo existente, que se concibe a sí mismo, en el doble sentido del pensarse y del generarse, y del que somos partes los individuos humanos; Dios es una idea producto de la moralidad por la inteligencia evolucionada del hombre para Darwin, de la vitalidad decadente de los hombres gregarios para Nietzsche...”²⁶.

Si la idea de Dios fuera resultado necesario de la evolución infrahumana entonces todos los hombres sin excepción poseerían dicha idea. Sin embargo, dice Darwin, «numerosas razas han existido, y existen aún, que no tienen idea alguna de uno o más dioses, y que no tienen palabras en sus lenguas para expresar tal idea»²⁷. Si la idea de la divinidad no es consecuencia de las leyes de la naturaleza, entonces ¿cuál es su origen? Más bien, dicha idea es una derivación no-necesaria de factores “inconscientes” y de la propia evolución de nuestras facultades psíquicas. Para explicar la creencia generalizada entre los hombres de “agentes invisibles o espirituales”, Darwin apela a dos factores inconscientes: Una de las causas radica en la intensidad de ciertas vivencias oníricas, las cuales llegan a confundirse con la realidad: «Los sueños –dice Darwin– pueden haber dado el primer impul-

²⁴ Nietzsche: *El Anticristo*, § 24. Citado por Gaos en *Obras...* XIV. p. 509.

²⁵ Nietzsche, *El Anticristo*, § 27. Citado por Gaos en *Obras...* XIV. p. 509.

²⁶ Gaos, *Obras...* XIV, “Lección 6”. p. 543.

²⁷ Darwin, *El Origen del Hombre*, “Capítulo III. Comparación entre las facultades mentales del hombre y de los animales inferiores”. Citado por Gaos en *Obras...* XIV. p. 484

so a la noción de espíritus; pues los salvajes no distinguen fácilmente entre las impresiones subjetivas y las objetivas. [...] cualquier cosa que manifiesta poder o movimiento se la piensa dotada de alguna forma de vida y de facultades psíquicas análogas a las nuestras»²⁸. Lo cual explica porque los objetos estarían animados por espíritus.

Por otro lado, tenemos ciertos instintos infrahumanas capaces de provocar un comportamiento idéntico al mostrado por el resto de los animales. Para ilustrar como actúan tales instintos Darwin recurre a explicar porque su perro le ladra a una sombrilla en el momento en que ésta se mueve a causa del viento: «tiene, pienso, que haber razonado para sí de una manera rápida e inconsciente, que un movimiento sin ninguna causa aparente indicaba la presencia de algún agente vivo extraño».²⁹ A continuación, concluye Darwin, mientras las facultades psíquicas no se hayan cultivado el hombre está propenso a incurrir en «errores accidentales» de razonamiento, los cuales propician pasar de la creencia en agentes espirituales a «supersticiones y costumbres extrañas» hasta llegar a afirmar la existencia de Dios, de esta aceptación ontológica de la divinidad surgen las diferentes actitudes religiosas: «la fe en agentes espirituales pasaría fácilmente a ser la fe en la existencia de uno o más dioses... [y de ahí al] sentimiento de la devoción religioso un sentimiento altamente complejo, hecho de amor, completa sumisión a un realzado y misterioso ser superior, un fuerte sentimiento de dependencia, temor, reverencia, gratitud, esperanza en el futuro y quizás otros elementos»³⁰. Por tanto, la creencia en uno o varios dioses es consecuencia de la deficiente utilización de las facultades psíquicas del hombre.

Para Nietzsche, la creencia en la existencia de la divinidad es una invención del “animal gregario” como reacción antinatural contra la vida y el auténtico mundo: «¡La idea de “Dios” inventada como contra-idea de la vida —todo lo dañoso, lo venenoso, lo calumnioso, la guerra entera a muerte contra la vida, junto a ella en una espantosa unidad! ¡La idea del “más allá”, del “mundo verdadero”, inventada para desvalorar el *único* mundo que hay —para no dejarle meta, razón, tarea a nuestra realidad terrenal! ¡La idea de “alma”, de “espíritu”, últimamente incluso de “alma inmortal”, inventada para despreciar al cuerpo, para volverlo enfermo —“santo”—, para hacer frente a todas las cosas que merecen ser tomadas en

²⁸ *Ibid.* p. 485.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

serio en la vida, las cuestiones de la alimentación, de la habitación, de la dieta intelectual, de la manera de tratar a los enfermos, de la limpieza, del clima, con una estremecedora ligereza! ¡En lugar de salud la “salvación del alma”»³¹.

4. La principal diferencia entre Darwin y Nietzsche (según Gaos), radica en que, para el biólogo inglés el hombre y su cultura serían sólo “el producto de una evolución biológica, no sólo puramente natural, sino meramente mecánica, sin finalidad o teleológica, determinista y materialista”³². En cambio, para Nietzsche estos factores serían insuficientes para explicar la conducta moral del hombre, por consiguiente es necesario recurrir a otros elementos además de las leyes naturales de la Biología: “los productos de la cultura humana ya no son de la *razón* humana, sino de la *vida decadente*, o de la *libidine*, o de la *psique* humana *tan irracional como racional*, o de la *vida material* de los hombres”³³. Lo cual implica que el evolucionismo no fue la única relación que mantuvo Nietzsche con la ciencia decimonónica, también es posible descubrir una fuerte impronta de la Psicología, la Psiquiatría y la Medicina, pues Nietzsche estuvo influido por las ideas psico-patológicas y psiquiátricas, de su tiempo, “y de su peculiar sentido de la vida, sentido enfermo, que sin duda motivó en él la curiosidad angustiosa por las ideas médicas y la afanosa *cura* por la fortaleza vital para la supervivencia”³⁴. A continuación mostraré algunas de las explicaciones psicológicas a las que recurre nuestro filósofo alemán.

Nietzsche se creía el más grande psicólogo de la humanidad porque, según su opinión, mostraba los engaños en los cuales se sustenta los orígenes de la religión, la metafísica, la moral y de la idea de mundo verdadero. Recordemos que el filósofo alemán explica el origen de la idea del mundo recurriendo a los comportamientos psicológicos del hombre metafísico, a saber, el *resentimiento*, la *preocupación por el padecer*, el *deseo de felicidad*, la *desconfianza* y el *menosprecio por lo cambiante*.

Primero consideremos nuevamente el *resentimiento* de los metafísicos contra este mundo, pero desde un punto vista psicológico. El resentimiento propicia la confianza ciega en la razón que, a su vez, nos lleva a crear y creer en falsas proposiciones metafísicas, consideremos el siguiente modo inferen-

³¹ Nietzsche, *Ecce Homo*, “Porque soy un destino”, § 8. Citado por Gaos en *Obras... XIV*, p. 512.

³² Gaos, *Obras... XIV*, “Lección 9”, p. 605.

³³ *Ibíd.*

³⁴ Gaos, *Obras... XIV*, “Lección 4”, p. 505.

cial muy extendido y aceptado: «Si es A, también tiene que ser el concepto contrario, B»³⁵, al asumir este tipo de razonamiento como válido podremos “demostrar” la existencia “real” de cualquier cosa. Por ejemplo si este mundo es aparente, entonces hay un mundo auténtico o verdadero; si este mundo es condicionado, por tanto debe haber un mundo incondicionado; si este mundo es contradictorio, por consiguiente hay un mundo sin contradicciones; y si este mundo deviene, necesariamente hay un mundo que “es”, porque no cambia. «Estas inferencias las *inspira el padecer*, en el fondo son *deseos* de que hay un mundo semejante, justamente se expresa el odio contra un mundo que hace padecer, en este imaginar el otro, *más valioso*»³⁶. Por otro lado, para Nietzsche hay siempre algo de cansado y de enfermo en los metafísicos y los religiosos por su *constante preocupación por el padecimiento* en este mundo, lo cual les motiva a buscar un absurdo psicológico: la «Eterna bienaventuranza», el «verdadero mundo». Como los metafísicos recurren a los factores psicofisiológicos del placer y al padecer como últimas cuestiones para valorar el mundo, la moral sólo es importante porque es el hecho determinante para terminar con el padecer. De modo que, «el hombre busca la “verdad”: un mundo que no se contradiga, no engañe, no cambie, un mundo verdadero —un mundo en que no se padezca la contradicción, el engaño, el cambio—»³⁷. En tercer lugar, el deseo de encontrar la felicidad permanente, argumenta Nietzsche, lleva a pensar que «la *felicidad* sólo puede estar garantizada en el ser», ya que si la felicidad y el cambio se excluye entonces hay que buscar lo permanente, pero como los sentidos siempre nos llevan al engaño es necesario que la razón los corrija, por consiguiente las ideas menos sensibles tienen que ser la vía que nos conduzca a la unificación del ser, es decir, al mundo verdadero. Por último, la *desconfianza* y el menosprecio a todo lo que deviene propicia «la fe en que el mundo que debía ser *es*». Pero esta fe es de los no productivos, de los que están cansados de la vida, de aquellos «que *no quieren crear un mundo como debe ser*»³⁸, son quienes asumen la voluntad de verdad como impotencia de la voluntad de crear.

5. Un último apunte a la influencia del evolucionismo decimonónico sobre el pensamiento nietzscheano. Como la selección natural ya no tiene una función selectiva y eliminatória, según Nietzsche, ha propiciado que los

³⁵ Nietzsche, *Voluntad de poder*, “Sobre la psicología de la Metafísica”, § 571. Citado por Gaos en *Obras...* XIV. p. 507.

³⁶ *Ibíd.* p. 508. *Ibíd.*

³⁷ *Ibíd.* p. 508.

³⁸ *Ibíd.* p. 508.

«derechos de los señoríos» y el «carácter aristocrático» no sean demandados, ya que los valores que ha sustentado el cristianismo se han transmitido a la acción política, por lo que se fomentado la vitalidad decadente, la igualdad cristiana y la misericordia. Por este motivo, no es nada extraño que sean «los juicios de valor cristianos, los que toda revolución se limita a traducir en sangre y crimen. El cristianismo es una religión de todo lo que *repta* por el suelo contra lo que tiene *altura...*»³⁹. Es decir, que el cristianismo tiene la tendencia a suplantar la acción de la naturaleza, eliminando a los hombres de carácter aristocrático por individuos decadentes.

Para restituir la fuerza que reclame los «derechos especiales» de señorío y elimine la tendencia a fomentar la vida decadente, Nietzsche pretende establecer la «contravaloración de todos los valores», pero para que “transvalorar” los valores en que se funda la sociedad moderna implicaría cambios políticos de gran envergadura, «pues si la verdad [nietzscheana] entra en batalla con la mentira [cristiana] de milenios, tendremos conmociones, una convulsión de terremotos, un trastrueque de montes y valles como jamás se soñó semejante. La noción de política estalla en una guerra de los espíritus, todas las potencias de la vieja sociedad vuelan por el aire _todas, todas, descansan en la mentira; habrá guerras como no las ha habido aún sobre la Tierra. Únicamente a partir de mí hay sobre la Tierra *alta política*»⁴⁰. Un precio que se debe pagar para evitar la continua degeneración global de humanidad.

No obstante, de la discutible interpretación que realiza Gaos de Darwin (creyendo que la selección natural es un proceso mecanicista), podemos obtener dos claras conclusiones respecto al modo en que Gaos interpreta a Nietzsche: La primera hace referencia al carácter racista y eugenista de la filosofía nietzscheana, ya que es en el “fondo demasiado unilateral pro los señores y contra los esclavos, pro los arios y contra los modernos”⁴¹. La segunda, se refiere a la indudable influencia de las ciencias biológicas en el pensamiento perspectivista nietzscheano, lo cual le permite a Gaos calificarlo de “antropologismo bio-psicológico”⁴². Desdichadamente, esta última sugerencia aún no ha sido debidamente analizada por los investigadores de habla hispana.

³⁹ Nietzsche, *Ecce Homo*. Citado por Gaos en *Obras completas XIV*, “Lección 4”, p. 510.

⁴⁰ Nietzsche, *Ecce Homo*, “Porque soy un destino”, § 1. Citado por Gaos en *Obras completas XIV*, “Lección 4”, p. 510.

⁴¹ Opinión que expresada en un breve resumen, fechado el 23 de diciembre de 1839, titulado “Nietzsche. *Genealogía de la moral*”, publicado en las *Obras completas* tomo IV. p. 78.

⁴² Gaos, *Obras... XIV*, “Lección 6”. p. 605.

JOSÉ GAOS EN CUBA

Teresa RODRÍGUEZ DE LECEA

En el trabajo de recopilación de los escritos de José Gaos para la confección del tomo I de sus *Obras Completas*¹, que abarcará desde la primera juventud hasta su llegada a México, tratamos hoy de un episodio muy poco conocido. Gaos se embarcó en el puerto de Alicante en junio de 1938, rumbo a Cuba, después de permanecer ocho meses primero en Valencia, después en Barcelona, dando clases en la Universidad, en el intento del Gobierno de la República de mantener una apariencia de normalidad que estaba lejos de acontecer. Invitado por la Universidad de La Habana para dar una serie de conferencias, había recibido permiso de salida del gobierno legítimo para ello. Una vez ya en la isla, recibió otra invitación de la República Mexicana para organizar la Casa de España con los intelectuales españoles que quisieran permanecer allí mientras duraba la guerra civil. Marchó, efectivamente, Gaos a ese país, desembarcando en el puerto de Veracruz el 17 de agosto para nunca más volver a España.

Se trata pues de un corto período de tiempo, apenas dos meses, durante el cual, tanto geográfica como vitalmente, se encontraba totalmente de paso. Sin embargo, para el conjunto de la trayectoria intelectual de José Gaos, dos puntos son importantes a destacar en esa breve estancia en la isla caribeña: en primer lugar, su relación con algunos intelectuales cubanos; en segundo lugar, lo que significó de recopilación y puesta a punto de su propia reflexión acerca de la Filosofía de la Filosofía.

En lo referente a su relación con las figuras eminentes y las instituciones de la isla, debemos señalar en particular al profesor Rodolfo Menéndez

¹ Este trabajo está siendo patrocinado por la Fundación Caja de Madrid, con una Beca postdoctoral.

Peñate, que pocos años más tarde, en 1943, siendo ya Rector de esa Universidad, convocará la reunión de la Unión de Profesores Universitarios en el Extranjero. Gaos entonces escribirá a su amigo, dándole las razones de su no asistencia a esa reunión y aclarando su posición política respecto al conjunto del exilio. En segundo lugar, Gaos encontró en Cuba al profesor Roberto Agramonte, a quien había conocido en Madrid pocos años antes en el Centro de Estudios Históricos, y que era quien había formulado la invitación oficial a Gaos a Cuba. Unos años más tarde fue nombrador embajador en México y volvieron a encontrarse en ese país. Por último, debemos nombrar a Raúl Roa, el entonces joven profesor que fue quien hizo los resúmenes de las conferencias de Gaos, y que años más tarde se exilió a México durante la dictadura de Batista, y allí recopiló los escritos de otra gran figura del exilio intelectual español, Fernando de los Ríos, en el libro titulado *Ciencia y conciencia*.

Llegó José Gaos a la isla de Cuba el 25 de junio, con todos los honores, como Rector de la Universidad de Madrid y como uno de los intelectuales representantes del gobierno de la República, agredida por el ejército rebelde. Durante los casi dos meses que permaneció allí, su actividad fue notable: dió un curso de seis conferencias en la universidad de la Habana, los días 27 y 29 de junio y el 2, 5, 6 y 8 de julio. Impartió además otras dos charlas en el Centro Asturiano y en la Hispano-Cubana de Cultura. Esta última se celebró en el teatro Campoamor y tenía por título "Sobre la forma del pensamiento español"². Y volvió a publicar, esta vez en el periódico *Pueblo*, el artículo "Grandeza y ruina de la ciudad universitaria de Madrid"³. Por los documentos encontrados en su archivo, y por las reseñas en los periódicos cubanos, podemos comprobar que allí se cumple una etapa más de la construcción de su Filosofía de la Filosofía, que le va a ocupar todavía 9 años más de actividad hasta su definitivo diseño en 1947, aunque más tarde continuará utilizando las premisas en ella logradas, que se convertirán en uno de los principales puntales de su pensamiento filosófico.

El día 25 de junio apareció por primera vez la noticia de la presencia de Gaos en la isla, y el anuncio de sus conferencias con el título general de "Fundamentación de la filosofía, de la vocación filosófica; la profesión filosófica y la vida en la abstracción del horizonte de libros". El 27 de junio

² No hemos conseguido aún encontrar el texto de esta conferencia, ni siquiera su resumen. Sin embargo es la primera vez que Gaos trata, siquiera sea de forma aproximada, uno de los temas que ha caracterizado su pensamiento posterior.

³ Este trabajo había sido publicado por la *Revista de las Españas*, en Barcelona, marzo de 1938, n1 101.

de 1938 se inicia el ciclo de 6 conferencias con el título de *Filosofía de la Filosofía*, en el Anfiteatro de la Escuela de Filosofía. Presidían el acto el Rector, ingeniero Cadenas, el Ministro de España en Cuba, el doctor Roberto Agramonte y el doctor Evelio Rodríguez Lendián, decano de la Facultad de Filosofía. El cronista del periódico *El Mundo* era Raúl Roa. El temario de las restantes conferencias, anunciado en el diario *Alerta*⁴, fue el siguiente: 2ª conferencia: Continuación de la fundamentación –El sentido histórico del horizonte de libros. la Historia de la Filosofía –El Historismo⁵ en general –La experiencia histórica de la Filosofía. 3ª conferencia El idealismo neokantiano y fenomenológico –El idealismo de los valores –La filosofía existencial en sus varias formas –Los iniciadores: el positivismo, Kierkegaard, el materialismo histórico, Dilthey. Los continuadores: Nietzsche y Bergson. Los actuales: en particular la forma del pensamiento español. 4ª conferencia: La crisis filosófica. Las enseñanzas de la Historia de la Filosofía: la historicidad de la verdad. El proceso de madurez de la vida. 5ª conferencia: La hipocresía de la teoría perenne sobre la vocación filosófica –La historicidad de la filosofía perenne –La falsedad de la filosofía clásica de la realidad. Y 6ª conferencia: El tipo humano del filósofo: la soberbia del filósofo (la introversión) –La forma de la filosofía: social, literaria –La vida concreta. La conversación en la intimidad del círculo .

En los resúmenes esquemáticos que poseemos, el contenido de estas conferencias fue el siguiente: La crisis de la Filosofía que se presenta en los momentos actuales de forma dramática, hace necesaria la reflexión sobre sí misma, enderezada a superar sus enormes contradicciones, tratando de justificar y prolongar la vida de una forma del pensamiento que agoniza oscuramente entre las cuatro paredes de una biblioteca sellada. Ningún método puede resultar más idóneo que el encuentro del filósofo consigo mismo. La autoconfesión, la autobiografía del filósofo alcanza con esa misión su categoría más alta. En esa reflexión el filósofo halla que su vida consiste en leer. “Inclinado sobre los textos venerables, apunta en papeletas las reflexiones de Kant sobre la cosa en sí. *No hace otra cosa que historia de la filosofía*⁶, lo cual le muestra la pluralidad de sistemas”. Gaos analiza a continuación el idealismo neokantiano y el fenomenológico y la filosofía de los valores, mos-

⁴ Diario de 25 de junio de 1938.

⁵ Gaos traducía así, literalmente, la palabra alemana “Historismus”. Hasta poco tiempo más tarde, ya en México, no comenzó a utilizar la palabra “Historicismo”.

⁶ El subrayado es nuestro.

trando al público cubano las últimas corrientes filosóficas europeas, desde ese punto de vista de la abstracción de la realidad.

En las siguientes conferencias Gaos insiste: En la filosofía, nos dice, las cosas se constituyen en objetos cuando el sujeto toma la actitud adecuada, que se formula técnicamente como la actitud objetivadora. De ahí el interés de las diferentes herramientas posibles para esa objetivación, como es el método fenomenológico. Pero es solamente el afán de principios, sólo el afán de “apriori”, el que produce el afán salvador, mediante la abstracción radical. Así, el filósofo se va quedando sólo y solitario, con lo absoluto inalienable que es la razón. La contradicción, sin embargo, estriba en que “vivir es convivir”, y en la abstracción radical la convivencia no existe. Este es el fondo de la cuestión para el filósofo, que no puede confinarse en la soledad radical, sin dejar de ser lo que es, es decir, pensador sobre la vida; y no puede profundizar en el entorno vital en que vive sin aislarse tras la búsqueda de la abstracción. “Esa es la fechoría, trágica fechoría, que el conocimiento entrañable de la Filosofía contemporánea perpetró a Gaos y a sus compañeros de generación filosófica, haciéndolos transitar bruscamente de la deificación del filósofo a su condenación inexorable en la soledad en sí”.

En la filosofía de Ortega aparece un cambio radical, porque a diferencia de los filósofos anteriores, la actitud principal no es la racional sino la vital. Emerge el concepto de “circunstancia”, la necesidad de vivir “en” y “con” la circunstancia. Pero ello nos indica también la necesidad de pluralidad, tanto de individuos como de uno mismo, según las etapas de la vida. Y, de la misma manera, la cualificación de la verdad como histórica, incluso, como estrictamente personal. El filósofo del siglo XX, decepcionado doctrinal y vitalmente de la filosofía, se vuelve hacia lo concreto.

“La generación a que pertenezco, dice Gaos, se vocó hacia la Filosofía con afán de saber principal. La secuencia ha quedado expresada en las conferencias anteriores: mundo mágico de las ideas, soledad radical, razón vital. Esas han sido las tres etapas de mi generación, vividas cada una como definitiva”. El saber principal ha menester, por serlo, de la unidad. Pero el saber principal tiene historia, es decir, que carece de unidad. Gaos propone en este punto una “prosopopeya” o desenmascaramiento del filósofo, porque, dice, el afán principal no es el de saber, sino el de dominio. El último motivo no es otro que la soberbia. La huella de Nietzsche se manifiesta en esta reflexión de Gaos: El filósofo pertenece a la casta de hombres de dominación, y busca la superioridad por el lado de la idea. Si la idea es el instrumento que da sentido a las cosas, el dueño de la idea es dueño de la realidad. Sin embargo, a pesar de su soberbia, el filósofo no se enfrenta con la masa, sino que lanza su libro, “espléndidamente cargado de pólvora”, y lo lanza por la ven-

tana para que explote en la plaza pública, bien lejos de él. Gaos pone como ejemplo a Hegel, pero en el momento histórico que está viviendo no se puede por menos que recordar a Ortega, y a él mismo, rector que ha salido de su país en plena guerra, huyendo, en definitiva, del fracaso del proyecto que había defendido.

La conclusión de Gaos es desoladora: su decepción tanto doctrinal como vital de la Filosofía se manifiesta como total. La Filosofía de la Filosofía resulta, pues, un alto en el camino para hacer una síntesis y tratar de concebir qué deba ser la filosofía en adelante.

Esta descripción de su propio filosofar como filosofar de circunstancias, —y en qué terribles circunstancias, no es sin embargo, producto de la experiencia de la guerra española—. Podemos seguir el hilo de su reflexión desde 1934, en primer lugar, su enseñanza en la Universidad de Zaragoza. En su curso universitario va enseñando el neokantismo, la fenomenología y la filosofía de los valores, y, a continuación, la respuesta de la razón vital de Ortega a cada una de estas escuelas⁷. Asimismo, en el curso de cuatro conferencias de la Universidad de Verano de Santander titulado “La filosofía del siglo XX”, en ese mismo año 1934, desarrolla, sucintamente, ese mismo contenido, con la atención puesta especialmente en Ortega⁸. En ese mismo marco, en el verano de 1936, el curso de Santander se titula “Autobiografía del filósofo” y dirige ya el interés hacia la Filosofía de la filosofía. En 1935 ha leído a Dilthey y ha quedado profundamente impactado por su *Crítica de la razón histórica*. De él tomará esa expresión de Filosofía de la Filosofía. También las dos conferencias impartidas en Valencia en 1937 reflexionan sobre esta nueva manera de filosofar, y llevan por título “Prosopopeya del filósofo”. La continuación cronológica del tema, reuniendo los temas que ha ido elaborando hasta 1938, la encontramos en las conferencias de La Habana.

El 17 de agosto de 1938 llegó al puerto de Veracruz, en virtud del acuerdo entre el gobierno de México y el de la República española para la fundación de la Casa de España en México, de la que iba a ser uno de sus miembros. Muy poco después de su llegada, en octubre de 1938, Gaos dió un curso sobre “Filosofía de la Filosofía” en la UNAM, que, con toda lógi-

⁷ El Padre Manuel Mindán Manero recoge en su libro *Testigo de noventa años de historia*, Zaragoza, 1995, las enseñanzas de la clase de Gaos.

⁸ *La universidad internacional de Verano en santander. Resumen de sus trabajos en el curso de 1934*, Introd. y Notas de Benito Madariaga de la Campa y Celia Valbuena Morán, Santander, 2000. El resumen de las conferencias de Gaos, realizado por el propio autor, se contiene en las páginas 124 a 130.

ca, podemos pensar que fueron esencialmente las mismas que en la Universidad de Cuba. A ellas respondió Francisco Larroyo, profesor mexicano neokantiano, y se publicaron los textos de sus polémicas en *Dos ideas de la filosofía*⁹. Lo cierto es que hasta 1947 Gaos no publicó un libro con ese mismo título *Filosofía de la filosofía*, en el que trata metódicamente el tema, y concluye con él su reflexión. A partir de esa fecha, reaparecerá en múltiples ocasiones, por ejemplo en *Confesiones profesionales*, pero será ya un tema asumido, que forma parte del cuerpo central de su pensamiento. La Habana es, pues, un punto referencial de ese tema.

⁹ Publicaciones del Colegio de México, 1941.

ACERCA DE “LA FIESTA NOCTURNA DE LOS MUERTITOS”: LA CUESTIÓN DE LA MUERTE Y LA MUERTE EN CUESTIÓN A TRAVÉS DE AGUSTÍ BARTRA

Antoni MORA

“En él vive la muerte”. ¿En dónde? En el corazón. Esta “verdad”, núcleo de la novela *La luna muere con agua* —y acaso de toda la obra de su autor, Agustí Bartra—, se le aparece con toda su claridad a quien fue su receptor, el hombre joven y ahora viejo, al retomarla en un momento de su larga agonía, hecha ésta de un vaivén de recuerdos y de palabras, de vivencias y de muertes, de vivos y de muertos que se buscan y se pierden entre sí. Que es en el corazón donde vive la muerte se lo había dicho mucho tiempo atrás, a ese hombre que *ahora* agoniza, la mujer a la que quiso y que tuvo que morir joven, Ángela, a quien obsesivamente el moribundo invoca en su larga agonía, “... ven Ángela, ven, no te veo, estás debajo de tantos años, ven, oh ven, Ángela oculta por muchos vientos, fuegos, muros derrumbados, mi propia vejez con sus carretadas de recuerdos...”¹.

I

Un relato de agonía, recordémoslo, es lo que se le requirió a Fedón, si bien la contestación derivó hacia un discurso tanto sobre el morir como su contrario, el no morir que es la inmortalidad. Tú que estuviste presente en la muerte del maestro, se le dice, cuéntanos: “Y ¿cómo murió?”. Y Fedón cuenta el morir y el hablar de la muerte de Sócrates.

Cómo morimos es, por otro lado, el título que le ha dado un médico a su libro sobre las experiencias de agonía observadas en sus pacientes². ¿Qué va

¹ A. Bartra, *La luna muere con agua*, México, Joaquín Mortiz, 1968, pp. 76 y 42, respectivamente. En la posterior versión catalana se observa alguna ligera variación, especialmente en la primera cita, que más directamente dice: “És en el cor on viu la mort” (*La lluna mor amb aigua*, en *Obres completes* —en adelante OC—, vol. IV, Barcelona, Eds. 62, 1987, para las citas, respectivamente, pp. 177 y 152).

² S. B. Nuland, *Cómo morimos* [1993], Madrid, Alianza, 1995.

de aquella inquietud de lo que se le preguntó a Fedón a la del título del libro del médico, aparte de un montón de siglos? De una pregunta a otra, ¿qué prosigue intacto, qué se ha roto? Quizás el cambio al plural y el giro del preguntar nos da una pista: la liquidación —o al menos el esfuerzo, el proceso que lleva a tal liquidación— de la metafísica de la muerte. En la filosofía contemporánea son los caminos y bifurcaciones que van de Heidegger a Blanchot, de Landsberg a Lévinas, de Adorno a Derrida, de Jankélévich a Ferrater Mora... Pero de unos a otros no sólo media la filosofía. Media también la muerte revivificada y renovada por la guerra que empezó en 1914 y no está claro cuándo terminó (entre sus aportaciones: muertes masivas, campos de exterminio, horizonte de apocalipsis final, desaparecidos a gran escala...). Y cabe hablar aún de la decisiva intervención de la literatura en la modificación de la vivencia de la muerte: cuando la filosofía parecía cerrarse el camino hablando de su inexperimentabilidad y de su misma imposibilidad (Wittgenstein, Heidegger), la literatura rompía el círculo, sobre todo con los poderes de la novela (Faulkner, Broch), para poner más lejos que nunca los límites de lo decible de la muerte. De la interacción entre filosofía y literatura, incluso del forcejeo entre ambas, ha surgido otra concepción de la muerte, la que en buena medida ha terminado por ir *viviendo* el hombre occidental.

Sintetizando al máximo, digamos que este cambio ha pasado, o está pasando, por tres grandes procesos: la alteración de “mi muerte” en la muerte del otro; el descentramiento de la posibilidad de la imposibilidad pura y simple (del *Dasein*) a la imposibilidad de toda posibilidad; la inversión de la concepción del tiempo a partir de la muerte... Como se ve, todos los caminos parten del Heidegger de *Ser y tiempo*, y todos discuten con él.

Una tanatología, hoy, no es un punto llegada, acaso lo sea de partida. Un estado de la cuestión. Y ver de qué manera seguimos contestando hoy a aquella pregunta del cómo morimos, con filosofía y literatura (y con medicina, antropología, derecho, política...), tras aquel discurso filosófico y novelístico que arrancaba del cómo murió Sócrates (¿cómo no leer el *Fedón* como una novela?). Sintetizando al máximo y trastocando seriamente la afirmación aristotélica acerca del decir del ser, digamos que hoy la muerte se vive de muchas maneras.

II

Me propongo fijar algunos de los motivos claves de ese proceso en que la muerte es vivida de otras (muchas) maneras, tomando como aliado y guía

la obra de Agustí Bartra, escritor extremadamente singular –perteneciente a un último grupo de una época todavía no remota en la que hubo eso que seguimos llamando literatura–, tan atento a la permeabilidad de los más diversos géneros literarios como dispuesto a dejarse contagiar por la filosofía. El poeta no hace filosofía, pero es él mismo quien entiende tener una “filosofía agonal del hombre presa del sentido de la tierra”³.

Y también singular es su aproximación a la cuestión de la muerte. De hecho, de un repaso de las lecturas que se han hecho de su obra se concluye que se trata de un poeta de la vida, vitalista y aún –se ha dicho– “panvitalista”⁴. El propio Bartra, inspirador de esas lecturas, ha insistido en decir que respecto a la muerte, mejor comportarse como si no existiera. ¿De dónde, entonces, buscar apoyo en su obra para hablar de ella? De la constancia, casi la insistencia con que a pesar de todo aparece la muerte en esa obra. Sólo una lista de agonías, lenta y variadamente descritas, poco menos que en todos sus libros, nos indica que la muerte –entonces, el morir– no es un asunto menor en este escritor. Un breve repaso: la agonía que constituye toda la breve narración “Un” (que cierra el libro de narraciones *L'estel sobre el mur*, 1942); la de Màrsias (*Màrsias i Adila*, 1948); la incluida en *Cristo de 200.000 braços* (novela de 1943, reelaborada en 1969); las agonías contenidas en *Odiseo* (la de Laertes, la de Ulises, pero también la del perro de éste –novela con una primera versión de 1953); la de Quetzalcoatl (en el libro que lleva el mismo título, de 1960 y 1971); la que recorre la totalidad de la novela ya mencionada *La luna muere con agua* (de 1968); la de Ahab en la rapsodia que lleva su nombre (aunque es algo más espectral que una agonía: incluye también el más allá del morir, acaso en el aún morir –poema de 1976); la de Greogorio Samsa (en la obra teatral *El tren de cristall*, de 1979); o la suya propia, la del

³ *Ecce homo*, México, Joaquín Mortiz, 1964, p. 65 (OC, I, 457). Sobre la filosofía en Bartra habría que matizar mucho, empezando por sus referencias, directas y veladas, a Nietzsche o a Heidegger. Un buen punto de partida para centrar la cuestión es el capítulo que le dedica A. Murià –“Les essències del pensament”– en *L'obra d'Agustí Bartra*, Barcelona, Vosgos, 1975, pp. 161-172 (existe una nueva edición de 1992). Tendremos que volver a ello, aunque siempre parcialmente.

⁴ Las primeras aproximaciones a Bartra parten de dos libros de Anna Murià, *Crònica de la vida d'Agustí Bartra*, Barcelona, Martínez Roca, 1967 (existe nueva edición de 1990), y el ya citado *L'obra d'Agustí Bartra*. Un curioso libro sobre él (con una breve antología y textos de la *Crònica* de Murià) es el de Cecilia Gironella, *El ojo de Polifemo. Visión de la obra de Agustí Bartra*, México, Costa-Amic, 1957. Una interpretación global, desde la peculiar aplicación de la llamada “mitocrítica”, la ha hecho Joaquim Espinós Felipe en *La imaginació compromesa: l'obra d'Agustí Bartra*, Universidad de Alicante, 1999.

poeta, en su último libro, *El gall canta per tots dos* (libro poético póstumo)⁵.

Muchas muertes, muerte suficiente para tomar esta obra como punto de referencia. Me voy a centrar en una serie de rasgos de distinto calado y alcance, de una reflexión sobre la muerte y el morir a partir de la lectura de Bartra. Podría llamarlas notas de lectura, si bien prefiero presentarlas como secuencias, a la manera de eco del título del último libro de Joan Maragall –título, *Seqüències*, que quería recoger, en buena medida, los impactos, las fascinaciones y el espanto de un presentimiento de muerte que se cumplió a los pocos meses de publicar aquel libro. Secuencias, también, a la manera como Roger Laporte, que acaba de morir en estos días, cuando se refería al último capítulo de su libro *Moriendo*: “La secuencia final quedará sin ser escrita”⁶.

Unas secuencias que son suscitadas por la obra de Bartra y que vuelven a la filosofía, en una buscada inestabilidad entre una y otra, tierra de nadie en la que nadie ni nada tiene la última palabra –pues queda dicho que la secuencia final...

III

1. *La pluralidad de la muerte*. No hay una manera de vivir la muerte, la muerte se vive de muchas maneras. Con la afirmación “Hay muchas muertes” Bartra abre su prólogo a una antología de textos poéticos sobre la muerte⁷. Pero ya en toda su poesía recorre esta convicción de la multiplicidad de la muerte (de las muertes, pues). La misma muerte de una persona ya son muchas. De ahí las muchas personas que se entremezclan en la

⁵ Me remito a su obra catalana completa, de la que ya he citado un volumen: A. Bartra, *Obras completas*, 4 vols., Barcelona, Eds. 62, 1971-1987 (el primer volumen, corregido y reestablecido de los cortes de la censura, se reeditó en 1985). Quedan fuera de esta edición los escritos ensayísticos, recogidos en dos libros, el que preparó el mismo Bartra, *Sobre poesía* (Barcelona, Laia, 1980), y el que ha editado recientemente D. Sam Abrams con el título *¿Para qué sirve la poesía?* (México, Siglo XXI, 1999). La obra creativa castellana permanece dispersa y sólo parcialmente reeditada (la iré citando según vaya saliendo al paso y sin poder ser siempre exhaustivo).

⁶ R. Laporte, *Moriendo: biografía*, trad. de Ferdinand Arnold, Las Palmas de Gran Canaria, Asphodel, 1986, p. 73. Pocos días después de la presentación de esta ponencia, y dándole los últimos toques al texto escrito, supe de la muerte de Laporte (el 24 de abril, en Montpellier).

⁷ Es como abre su prólogo a una *Antología poética de la muerte* (libro originalmente publicado en México, 1967, prólogo recogido en *¿Para qué sirve la poesía?*).

narración de la agonía que articula la novela *La luna muere con agua*. Lo mismo que la novela de Carlos Fuentes, *La muerte de Artemio Cruz*, pero también como el tratado de Vladimir Jankélévitch, *La muerte*, las tres personas del verbo son invocadas y, entrelazadas, constituyen la trama misma (narrativa o filosófica) del morir. Esto es lo que pone fin a toda metafísica (futura) de la muerte, pues ésta trabaja en el misterio de su unidad. A partir de cierto momento sólo cabe la pluralidad de la muerte, lo cual quiere decir que ella desunifica.

La pluralidad de la muerte se refiere, también, a la pluralidad de los muertos “que cuentan” en cada vida. El hombre que agoniza en *La luna muere con agua* recuenta los suyos, empezando por el primero que entró (¿salió?) en la suya (su abuelo: “Era el primer muerto que Braulio veía en su vida...”), que le permitió sacar sus primeras conclusiones de niño ante el hecho (“No, no parecía dormir. Morirse no era dormir. Era otra cosa...”)⁸. Seguirán muchos otros muertos *suyos*, de ese hombre agonizante. Muertos cuyas muertes debieron “habitarlo”, como escribió Derrida ante la muerte de Barthes⁹.

La más solitaria que concibe Bartra, la de Gregorio Samsa (que toma prestado de Kafka para una pieza dramática), tampoco deja de ser una catástrofe, “una brusca muerte colectiva”¹⁰. La condición plural de la muerte, pues, no tiene nada de benefactora, de tranquilizadora. Nos estamos acostumbando (por el uso narcotizante de una concepción plana de la política), que plural equivale a “enriquecimiento”. Pero el fin del imperio de lo uno también tiene sus porciones de horror.

2. *La muerte como punto de vista y la muerte desde el otro punto de vista*. Bartra no descarta que pueda haber una poesía de la muerte, y como tal señala la de Trakl¹¹, pero él se sitúa expresamente al otro lado, y cuando se afirma ahí llega a decir que un poema sobre la muerte sólo puede “triunfar” contra él mismo. Por tanto, “en rigor, no hay una poesía de la

⁸ *La luna...*, p. 37 y ss (OC, IV, 149 y ss.).

⁹ J. Derrida, *Las muertes de Roland Barthes*, México, Taurus, 1999, p. 74. El título de este texto ya parte de una pluralidad que se pierde en castellano: “*morts*”, muertos y muertos.

¹⁰ *El tren de cristall* (OC, IV, 463). Bartra presenta esta obra con la declaración formal de que “Heidegger podría ésser l'autor de *La metamorfosi*”, tras lo cual señala que Gregorio (¡y no el *Dasein!*) es un “ser para la muerte” (*id.*, 425). En otra obra de teatro, Bartra pasa cuentas a Heidegger: el personaje Blai se enajena recitando a Heidegger como quien da “una lección muerta”, en claro contraste con el texto que recita acto seguido, de Joyce, con la acotación “recitació viva i matisada” (*L'hivern plora gebre damunt el gerani*, OC, IV, 409).

¹¹ F. Formosa, *El present vulnerable. Diaris* (1973-1978), Barcelona, La Magrana, 1997, p. 70.

muerte”¹². Ahí está ya, pues, un núcleo del malentendido de la muerte acerca de Bartra, que parte de él mismo. Se trata de la tentación de negarla, de afirmar su imposibilidad. Tanteando el terreno de la posibilidad de esa imposibilidad, en varias ocasiones dijo que lo mejor que se puede hacer con la muerte es hacer como que no existe¹³. Pero eso todavía conlleva otro giro paradójico: el poeta no afirma la muerte, se esfuerza por no hacerlo, pero al vincularla a la vida, la hace afirmativa. Por negarla, la afirma. Ello es particularmente evidente en su constante referencia al eterno retorno, por ejemplo en su poema más autobiográfico, *Ecce homo*: “Porque todo destino baja,/ llamado por Eurídice, la oscura/ reina de las simientes del eterno retorno” (2ª elegía); “La muerte es sólo un círculo de frutos amarillos” (9ª)¹⁴.

Donde Bartra lleva más lejos esta contradicción es en la *Rapsòdia d’Ahab*, donde la muerte de la muerte (la muerte del mar) es el profundo sentido del apocalipsis: la muerte de la muerte es, finalmente, la aceptación de la vida (la tierra) por parte de quien la ha negado toda su vida. Y este negador, ahí, es el capitán Ahab, que para Bartra es la quintaesencia del hombre del poder. Y el poder, en su sentido más íntimo, está hecho de sueño y muerte¹⁵.

3. *La muerte como frontera cultural*. Esa frontera por excelencia también atraviesa las fronteras de las culturas¹⁶. La novela *La luna muere con agua* constituye toda ella una línea por la que se cruzan múltiples fronteras –por decirlo así, la novela es eso. Lo es ya en su primera versión, la castellana, con sus mexicanismos salpicados en un castellano nada mexicano. En este sentido, la novela constituye el impacto de la observación de la muerte en México desde el punto de vista de un europeo. Eso se reduplica en la versión catalana, que gana y pierde distancia fronteriza respecto a la extrañeza y fascina-

¹² “en rigor, no hi ha una poesia de la mort, no perquè cregui que la mort no existeix, sinó perquè si un poema sobre aquest tema triomfa, només ho pot fer contra ell mateix, és a dir, existint en bellesa, comunicació i vida”, *Sobre poesia*, p. 48.

¹³ ¿*Para qué sirve la poesía?*, p. 267. O en una entrevista de 1980, citada por M. Desclot, en su introducción a *OC*, II, 16. En ambos casos con Maragall como referencia.

¹⁴ Respectivamente en *Ecce homo*, pp. 20 y 60 (en catalán, *OC*, I, 418 y 445).

¹⁵ *Rapsòdia d’Ahab* (1976), tercera parte de la trilogía *Soleia*, en *OC*, I, 418 y 445 (no me consta que exista versión castellana).

¹⁶ Como escribe Derrida, “hay culturas de la muerte. Al pasar una frontera, se cambia la muerte. Se cambia de muerte, no se habla la misma muerte allí donde no se habla la misma lengua. La relación con la muerte no es la misma más acá y más allá de los Pirineos”, J. Derrida, *Aporías* (1996), trad. De C. De Peretti, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 48-9.

ción de lo descrito (ahora desde otra lengua). Así, la novela sobre la muerte lo es también de la traducción. La traducción como una forma de muerte, lo que se pierde en el tránsito de una versión a otra, algo un tanto más perturbador cuando ambas versiones se deben al mismo autor¹⁷.

Propiamente, no hay una “muerte mexicana”, salvo cuando el morir mexicano es observado desde *fuera*. Hablar de la “muerte mexicana”, ¿no sería hablar de la muerte de los otros? Un poeta como Bartra, tan atento a los otros –tan volcado a cantar la fraternidad entre los humanos–, no podía dejar de hacerlo. Pero le costó lo suyo. Exiliado en 1939, tuvieron que transcurrir cerca de cuarenta años para ser capaz de escribir sobre “temas” mexicanos. Esa dificultad de acercarse a lo mexicano como motivo de su obra llegó a ser un motivo de reflexión para el poeta, y no por casualidad vinculando la dificultad (inicialmente planteada como imposibilidad) con una cuestión relativa a la muerte, a los muertos: al hecho de pertenecer, de tener que ser leal a unos muertos en concreto y no poder serlo a otros, al saberse atado a una idea de la muerte y no a otra (esa otra que sería la “muerte mexicana”). Todo eso se concentra en el poema “Estances d’Atzingo”, de 1953¹⁸. Ahí el poeta empieza por declarar su incapacidad para cantar aquella tierra: “Enllà de la nit nàhual, el record ve dels astres./ No puc cantarlos: antiga es ma veu/ en la ventosa pàtria on eterns són els rastres” (primera parte); pues hay una “tierra que espera” (segunda parte). Tras ese hablar del poeta consigo mismo en las dos primeras partes de la poesía, en la tercera se dirige a los “muertos rurales, muertos oscuros de Tetela”, para decirles que no le pidan “el crit fervent que esdevé oració”. Y ahora, para justificar eso, no se remite sólo a la tierra que le espera (y a aquello que le es propio: los salces, los cipreses), sino que habla de los muertos de los que viene y las vidas hacia las que va, pues en esa tierra mexicana sólo está de paso (“vinc d’altres morts i vaig cap a altres vides”). El poema, así, acaba como un canto a sus muertos.

Tendría que ser mediante las distintas estancias en Estados Unidos (1948, 1961 y 1963) y los correspondientes regresos a México lo que harían de éste una segunda tierra de exilio y retorno. Sólo para entonces, las fronteras cruzadas a la vez que interiorizadas (multiplicándose eso de la identi-

¹⁷ Está establecido que *La luna muere con agua* fue escrita primeramente en castellano. Esta es la secuencia de ediciones: en castellano, la ya citada, México, Joaquín Mortiz, 1968; en catalán, con cortes de la censura, Barcelona, Martínez Roca, 1968; en castellano, Barcelona, Picazo, 1972; en catalán, dentro de las *OC*, vol. IV, 1987. Posteriormente se ha editado la versión catalana en una colección de libros de bolsillo (Barcelona, Eds. 62, 1991).

¹⁸ “Estances d’Atzingo”, incluido en *L’evangeli del vent* (1956), *OC*, I, 180-182.

dad) pasaron a convertirse en *pasajes* (pasadizos y laberintos) de la otra muerte —de la otra vida. Una de las máximas expresiones de este otro mundo ajeno a la vez que el propio es el largo poema *Quetzalcoatl*, donde Bartra se entrega al mito mesoamericano, si bien en la escena del descenso al “país de las sombras” del dios (recogido de la propia leyenda) reverbera como eco del descenso a los infiernos de Orfeo¹⁹.

Y aún hay un pasaje político en ese morir transcultural. El cabecilla revolucionario al que en el pasado se había unido el protagonista agonizante de *La luna muere con agua* tiene muy claro —él que “había conocido muchos revolucionarios en Europa”— que no se morían igual los revolucionarios de un sitio que los de otro: “aquí” saben morir sin desesperación, mientras que “allá”, más que morir, “podía decirse que daban la vida”²⁰.

4. *La muerte como fiesta*. La “fiesta nocturna de los muertitos”, la del primero de noviembre, es evocada por el protagonista de *La luna muere con agua*, en el viaje que emprende en su agonía hacia el pasado²¹. Habría que saber desmontar y remontar esta frase, término a término. Por un lado están los muertos y muertes que uno ha vivido a lo largo de su vida, que ya he señalado de la pluralidad de la muerte. Eso ya es una *comunidad de la muerte*. Es la pasiva invocación que hacen los muertos a los vivos: “Cuantos más muertos, más vivos vienen”, dice alguien en la fiesta de los muertitos, en el cementerio²². Por otro, está eso que Blanchot llama el “instante de la muerte”. ¿Qué instante es ése?: “el instante mismo de la muerte que nunca es presente, que es la fiesta del futuro absoluto, y donde se puede decir que, en un tiempo sin presente, lo que ha sido, será”²³.

¹⁹ Es el propio autor quien lo hace notar, en sus comentarios anexos al poema (*Quetzalcoatl*, OC, I, 325-327). Existen dos ediciones de la versión castellana del propio autor: la original, México, FCE, 1960, y la de la Universidad Autónoma Metropolitana de México, 1988. Hay que añadir, para añadir complicaciones en la recepción de las varias fronteras implícitas en este libro, que *Quetzalcoatl* es el *Zaratustra* de Bartra (otro punto de inflexión, pues, para establecer la “filosofía” y el nietzscheanismo del poeta).

²⁰ *La luna...*, p. 176 (OC, IV, 243-244). Sobre la revolución y la muerte, el único auténtico más allá de la muerte que realmente se contempla en la obra de Bartra, hay unas bellas páginas en este monólogo del personaje del revolucionario mexicano. Otra frontera, por cierto: “pensar que millones de hombres que nacerían de madres que todavía no habían nacido estarían dispuestos a morir voluntariamente, si era necesario, por el advenimiento social del hombre en el reino de este mundo... Mientras tanto, ahora, se estaba en el umbral” (*ibid.*, p. 177).

²¹ La “fiesta nocturna de los muertitos”, referida a la del primer día de noviembre, en *La luna muere con agua*, p. 19 (en la versión catalana se pierde el diminutivo, OC, IV, 136).

²² *La luna...*, p. 20 (OC, IV, 137).

²³ M. Blanchot, *El espacio literario* (1955), trad. V. Palant y J. Jinkis, Barcelona, Paidós, 1992,

La comunidad de la muerte y el “instante de mi muerte” tienen que ser cantados, como dice Bartra en el poema “Els sacrificats”: “Oh, és el crim de molts llur mort sense elegia...”. Ésta es la versión definitiva de un verso vacilante que en un principio decía que el crimen era “del mundo” (en vez de “de muchos”), por morir “sin alegría” (en vez de “sin elegía”)²⁴. Los matices no son pequeños, como si el poeta se hubiera asustado de su primera intuición. Pero no se asustó al concebir y escribir el final de *La luna muere con agua* —inmediatamente antes del último monólogo del moribundo protagonista—: el despliegue de una auténtica fiesta en la que se suman muchos de los que han ido muriendo a lo largo de la novela, y muchos otros muertos “desconocidos”, mezclándose lo patético y lo grotesco en unos pasajes escritos con técnica teatral, con las intervenciones de los personajes y las correspondientes acotaciones²⁵.

5. Los “muertitos”: *dulzura e ironía de y en la muerte*. Ternura, melancolía hacia los muertos. Los muertos en plural, en pequeñito. Esto es perceptible desde el otro lado de una frontera cultural, desde donde un escritor europeo observa, atónito y fascinado, no ya el carácter festivo, sino incluso la condición juguetona, infantil, comestible (los muertitos azucarados) de la muerte “mexicana”. Aquí, Bartra no está lejos de tantos escritores que se han nutrido de una sorpresa similar, sacándole todo un rendimiento expresivo. Como Malcom Lowry. O como Albert Camus, cuando anotó en uno de sus carnets: “Los niños [mexicanos] ríen con la muerte, la encuentran alegre, la encuentran dulce y azucarada”²⁶.

Bartra se fija en la dualidad de las calaveritas que se venden en el día de los difuntos (“los ojos dorados —color de polen, color de la vida— que brillan y contrastan con el blanco —color de hueso, color de muerte”) para sugerir que la muerte podría ser “el otro lado” desconocido de la vida, algo que está muy cerca de Rilke, y de Heidegger comentándolo²⁷.

p. 104. La máxima condensación de ese motivo blanchotiano se encuentra en su último libro, tan explícito en su título mismo (pero bien problemático en su contenido, precisamente por esa primera persona del título): *El instante de mi muerte* (1994, trad. De A. Ruiz de Samaniego, Madrid, Tecnos, 1999).

²⁴ “Els sacrificats”, *L'Arbre de foc* (1946, revisado en 1971), en *OC*, I, 56. La primera versión la recojo de su cita por parte de A. Muriá, *Crònica de la vida d'Agustí Bartra*, pp. 67-68.

²⁵ *La luna...*, pp. 262 a 283 (*OC*, IV, 301 a 312).

²⁶ A. Camus, *Carnets* III (1939-1942), en *Obras*, 1, Madrid, Alianza, 1996, p. 579.

²⁷ ¿*Para qué sirve la poesía?*, p. 269. Rilke había escrito, en una carta de 1925, que “(L)a muerte es la cara de la vida que nos queda oculta y no está alumbrada por nosotros”. Lo cita Heidegger en “¿Y para qué poetas?” (*Caminos del bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid,

Los muertitos: pequeños por su humildad. Ante las grandes agonías de la trama cristiano-griega (y aún del Virgilio brochiano en la novela contemporánea), aparecen las agonías de los humildes, esos dos campesinos mexicanos de Fuentes y de Bartra. Pequeñez, humildad –y otra forma de grandeza, en palabras de Blanchot: “los muertos son siempre momentáneamente grandes”²⁸.

6. *El testigo de la muerte*. Quien habla de la muerte se convierte en un superviviente. Ahí se produce esa “relación enigmática”, de la que habla Derrida, entre morir, testificar y sobrevivir²⁹, que está tan en el límite de la filosofía y que ya cae fuera de ella. En Bartra, eso empieza con la experiencia en la primera línea de la guerra y, después, la vivencia en el campo de refugiados francés. Hablar, dar testimonio del amigo que conoció en aquel campo y del que luego sabría que había muerto un poco más tarde en Mauthausen, es uno de los gérmenes de toda la poesía bartriana, germen que se encuentra concentrado, desde este punto de vista, en el “Poema del home”³⁰. Desde entonces, el futuro del poeta se encuentra estrechamente ligado a la memoria del amigo asesinado en Mauthausen: “Futur” se titula el poema dedicado al amigo, y a un futuro que hay que darle a él, al amigo muerto, se refirió en la carta en la que contestó a la que le había dado la noticia de su muerte³¹.

De hecho, Bartra es tan consciente de la dimensión testimonial que implica la muerte del otro que le lleva a un gesto contrario al de Platón, que borró su condición de testigo en la muerte de su maestro: si el filósofo hace decir a Fedón que estuvo ausente en ella –“Platón estaba enfermo, según creo”, leemos en el diálogo pertinente–, el poeta comparece, literal-

Alianza, 1995, p. 273). El paralelismo entre Bartra y Rilke/Heidegger prosigue, pues uno y otros buscan “leer la palabra ‘muerte’ sin negación” (Rilke, en otra carta, también citada por Heidegger, *ibid*). Respecto a lo que he observado más arriba (en la nota 10), llamo la atención que en aquel contexto Bartra se enfrentaba (lo supiera o no) con el Heidegger de *Ser y tiempo*, el cual, respecto a la muerte, estaba muy lejos de lo comentado aquí y ahora, el Heidegger de *Holzwege*.

²⁸ M. Blanchot, *El paso (no) más allá*, trad. C. De Peretti, Barcelona, Paidós, 1994, p. 122..

²⁹ J. Derrida, *Aporías*, p. 67.

³⁰ “Poema de l’home” pasó a integrarse en la segunda elegía de *Ecce homo*. Una parte importante de la experiencia de guerra de Bartra está presente en la primera parte del libro *L’arbre de foc* (1946); el paso por el campo de refugiados, en la novela *Crist de 200.000 braços* (versiones de 1943 y 1969, ambas tanto en catalán como en castellano; la definitiva, en *OC*, III).

³¹ “Futur”, en *OC* I. La carta la dirigió Bartra a la hermana del amigo, reproducida por A. Muriá en *Crònica*, pp. 53-55. Bartra prologó las cartas de ese amigo, en muchas de las cuales él mismo era el destinatario: Pere Vives i Clavé, *Cartes des dels camps de concentració*, Barcelona, Eds. 62, 1972.

mente, en su obra de ficción –en *La luna...*–, convirtiéndose, ante el personaje que agoniza, en testigo de su muerte tanto como de sus recuerdos, salvándose como autor y salvándole como personaje por la palabra –la suya, la del testigo–: “Yo también (...) me he salvado por las palabras”, le dice Bartra a su personaje³².

Para Bartra, pues, no se muere solo. Como para Lévinas. Y, además, “mi muerte” empieza con la muerte del otro, como señaló también Lévinas en su crítica a Heidegger que ya había avanzado Landsberg³³. Ese descentramiento de la muerte, de “mi muerte” a la del otro, supone una drástica y radical oposición a todo pathos y a toda hegemonía de la muerte. Bartra abandona pronto la preocupación de “mi muerte” (“Ningú no ha pensat en la meva mort”)³⁴ para pasar a la preocupación permanente por las muertes del otro, todas esas muertes ajenas que pueblan su obra. Incluso ante la inminencia de la propia muerte del poeta –en su enfermedad y vejez– está dicha en el plural de la pareja (“El gall canta per tots dos”).

7. *La obra de la muerte*: su última palabra –y de hecho la última autoría–. Se trata de la obra del que se sabe condenado a morir. Bartra, ya enfermo, empezó un libro (como luego ha hecho José Ángel Valente) sabiendo que no lo terminaría él. Por eso el libro –como dice el título del de Valente– es un libro futuro. El de Bartra, *El gall canta per tots dos*, contiene también una dedicatoria amorosa, aunque cruel: el gallo anuncia la muerte del poeta tanto como la de la compañera de su vida.

A señalar, ahí, el significado de los cantos, mugidos de los animales: son llamadas a la muerte del hombre –también es una constante en *La luna muere con agua*: el mugido de la vaca, el canto del gallo, que abren y cierran –y recorren– la agonía de un hombre.

8. *La agonía como trama narrativa*. La novela *La luna muere con agua* pertenece a la estirpe de novelas contemporáneas que narran la muerte desde dentro, entre las que cabe destacar muy especialmente *Mientras agonizo*, de Faulkner, y *La muerte de Virgilio*, de Broch –y más cercana a la de Bartra, la de Carlos Fuentes *La muerte de Artemio Cruz*–. El tema común a todos ellos podría resumirse con esta frase de Octavio Paz: “Nuestra muerte ilumina

³² *La luna...*, pp. 87-88 (OC, IV, 183-4). La entrada de Bartra en su condición de autor en sus obras se repite en otras ocasiones. En la obra teatral *L'bivern plora gebre damunt el gerani*, los personajes reclaman la presencia del autor y el hecho de no comparecer será el recuerdo de la ausencia de Dios (OC, IV, 407).

³³ E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo* (1975-1976), Madrid, Cátedra, 1993; P.-L. Landsberg, *Experiencia de la muerte* (1937), Barcelona, Cruz del Sur, 1962.

³⁴ “Ningú no ha pensat en la meva mort”, poesía fechada en 1939, en OC, I, p. 65.

nuestra vida”³⁵. Habría que precisar lo que significan estas obras en la comprensión de lo que es la muerte y, a la vez, habría que ser capaz de decir algo de lo que estas novelas *hicieron con* la muerte. Tras Wittgenstein había quedado limitada como lo indecible, mientras que para el Heidegger de *Ser y tiempo* quedó presa del sentido de la totalidad de la existencia. Ninguno de los dos acepta que la muerte –y menos aún “mi muerte”– sea algo narrable.

Pero la experimentabilidad, la decibilidad, la interioridad, la otredad (en sus varios sentidos) de la muerte, que son conquistas de filosofías posteriores a Heidegger y Wittgenstein –bien que en parte a costa de ellos–, son posibles tras novelas como las mencionadas, por lo que ellas hicieron con la muerte. De las de Faulkner y Broch fijémonos en una fecunda paradoja que abre (de hecho ya abrió y mucho ha sucedido –muerto– desde entonces) un camino de vivencia de la muerte, propia y ajena: el título de la obra del primero, esa inquietante primera persona del agonizante, ya es una negación de los respectivos presupuestos de Heidegger y Wittgenstein, aunque su desarrollo narrativo está hecho en las primeras personas de los otros ante una agonía que no es la suya (salvo la de nuevo inquietante secuencia en que toma la palabra la agonizante, entonces ya muerta); contrariamente, la novela de Broch logra encajar la tercera persona en un monólogo interior, ese lento y minucioso relato de la agonía por parte del propio agonizante.

La filosofía posterior a estas novelas –aunque no las citen expresamente– de alguna manera las tienen en cuenta al romper con la interdicción del filosofar sobre la muerte. Así Jankélévich, que parte, en su libro sobre la muerte, de lo que es indecible de ella, de indescriptible e inenarrable, para pasar a decirla, describirla, casi narrarla (o referirse a narraciones)³⁶. Es con ese espesor –a la vez que espacio abierto– de la filosofía y la literatura que habrá sido posible ese tan amplio, dúctil y plural vivir de la muerte que registran novelas que reflexionan sobre la muerte al tiempo que narran una muerte, como las de Bartra o Fuentes. En ambas la agonía de un hombre necesita de unas trescientas páginas para explayarse y buscar –uno casi no se atreve a decirlo– su *sentido*³⁷. Pero una novela como *La luna muere con agua*

³⁵ O. Paz, *El laberinto de la soledad* (1950), México, FCE, 1980, p. 48. Nos tendríamos que detener en este libro, y en especial en el capítulo al que pertenece esta frase –“Todos santos, día de muertos”–, para seguir algunas de sus intuiciones tanto como para discutir otras.

³⁶ V. Jankélévich, *La mort* (1977), París, Flammarion, 1999, p. 241.

³⁷ Existe un interesante estudio que compara ambas novelas: Margarida Aritzeta, “El mite de la Revolució: lectura de *La lluna mor amb aigua* i *La muerte de Artemio Cruz*”, en A. Schönberg y T. D. Stegmann, *Actes del desè col·loqui internacional de llengua i literatura catalanes*, vol. I, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1995.

no tiene que despertar grandes extrañezas en el posible lector de hoy, en comparación con el del lector del año en que se publicó por primera vez, 1968. Año, hay que decirlo, en que una comisión especial de la Universidad de Harvard fijó unos nuevos criterios para determinar qué se podía considerar como fallecimiento, determinándose entonces el concepto de “muerte cerebral”³⁸.

Para bien y para mal, la pluralidad de la muerte quiere decir que ella está cruzada –*también*– de literatura y de filosofía, tanto como de política, de derecho, de medicina y si se quiere de religión. Cada una de estas instancias tienen algo que decir de ella, sin poder decirlo todo. Porque precisamente todo ya no se puede decir de la muerte.

Es en el corazón donde vive la muerte, recuerda el hombre que agoniza que le había dicho una mujer a la que quiso y que murió joven. Pero es el narrador de *La luna muere con agua*, esa voz neutra –fría y separada– que se entremezcla con la del agonizante, quien de golpe, como para retomar el hilo que puede volver a cortarse en cualquier momento, y efectivamente se cortará, pregunta no se sabe muy bien a quién (¿al lector?): “¿Qué había dicho de la muerte?”³⁹.

³⁸ Recogido por G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995), Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 205. Para lo que sigue en breve apunte, indicaré que esta referencia la considera Agamben como un signo de la “politización” de la muerte.

³⁹ *La luna muere con agua*, p. 76 (OC IV, 177).

EDITORIALES Y PUBLICACIONES DEL EXILIO ESPAÑOL EN CHILE

Julio ORTEGA VILLALOBOS

Una referencia importante de las actividades culturales que llevaron a cabo los exiliados españoles instalados en Chile, debido a la guerra civil y a la posterior dictadura franquista, se pueden encontrar en las editoriales, publicaciones y programas radiofónicos que fundaron.

Una producción en buena medida desconocida, a pesar de ser una obra fecunda y, en muchos casos, de calidad al contar con la colaboración de destacados intelectuales y personas vinculadas al ámbito cultural.

La primera revista y publicación del exilio español será la revista *Luna*. Era fundamentalmente de contenidos literarios y se publicó en la embajada de Chile en Madrid entre noviembre de 1939 y junio de 1940. La fundaron los asilados republicanos refugiados en dicha embajada. Era un ejemplar único, escrito a máquina en papel de barba, disponía de amplios márgenes, bellos diagramas y cubiertas e ilustraciones en color y en blanco y negro. Y para ello utilizaron acuarelas, guaches y tinta negra. Se editaron 30 números. La riqueza de los artículos radica en que tienen la virtud de que los juicios de valor se hacen desde la libertad, ya que allí no sentían el temor de la censura, así como las reseñas literarias que se hacían, ya que disponían de una impresionante e interesante biblioteca en la embajada.

Una revista que nos muestra de un modo inequívoco el temor y la indefensión de un grupo de intelectuales que, a pesar de la situación extremadamente grave que estaban pasando, supo sobreponerse a la privación de libertad y fundar una hermosa empresa editorial. Recogerá, casi como ninguna, los sentimientos de inseguridad e incertidumbre frente al futuro, de desgarrar ante el exilio que les espera. *Antonio de Lezama*, uno de los componentes del grupo, lo expresará fielmente en el artículo *Nunca seré apátrida*, al señalar “Para hacerme un apátrida tendrás que quitarme mi apellido, borrar

la villa vasca donde nació, y con una tenaza arrancarme la lengua, la lengua castellana que sin temor y a gritos traidores los proclama¹.

Los miembros encargados de su redacción eran los escritores y periodistas Antonio Aparicio (22 años), Antonio Hermosilla (54), Antonio de Lezama (57), y Pablo de la Fuente (33). Los artistas Edmundo Barbero (39), Santiago Ontañón (35). El arquitecto Fernando Echeverría (40 años). Los médicos José García Rosado (28), Esteban Rodríguez de Gregorio (26), Luis Vallejo y Vallejo (31). Los abogados Luciano García Ruiz (33), Aurelio Romeo (26), y Arturo Soria (31). El contable Eusebio Rebollo (24), y los estudiantes José Campos (24), Julio Romeo (24) y Luis Hermosilla (18). En total 17, la mayoría relacionados con la Alianza de Intelectuales Antifascistas. El grupo se autodenominó “República de las Letras”, y más tarde, debido a sus hábitos, redactaban la revista durante la noche, se llamó “los noctámbulos”.

La editorial más importante fundada en Chile por los exiliados españoles será *Cruz del Sur*, creada el año 1942, y dirigida por Arturo Soria. En ella van a participar activamente los intelectuales españoles José Ferrater Mora, José Ricardo Morales, Mauricio Amster (director artístico y diseñador), y destacados escritores chilenos como José Santos González Vera, Manuel Rojas, Mariano Latorre, 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, a América y a sus mismos intereses culturales y personales.

Estaba estructurada en doce colecciones. Las más conocidas eran la *Colección Razón de Vida*, a cargo de José Ferrater Mora. El objetivo era estudiar y difundir la filosofía del mundo hispano. El mismo autor se encargará también de la *Colección Tierra Firme*, donde se daban a conocer las obras de Humboldt, Spinoza, Nietzsche, Vico, Voltaire, J. Suart Mill y otros. El objetivo de esta colección consistía en rescatar del pensamiento universal los valores vinculados a la ética, el respeto a la verdad, la libertad de la persona y la justicia social.

José Ricardo Morales dirigirá la *Colección La Fuente Escondida*, dedicada a reunir la obra de varios líricos olvidados de los siglos de oro españoles, como igualmente la *Colección Divina Palabra*, que aspiraba a entregar una visión de conjunto de la obra de los místicos y ascetas españoles de los siglos XVI y XVII, que “al convertir en habla lo que fuera experiencia religiosa

¹ Antonio de Lezama, *Nunca será apátrida*, revista *Luna* n° 10, noche del 28 al 29 de enero de 1940.

inefable, hicieron del castellano una lengua adulta, similar en expresividad y blandura a las antiguas clásicas”.

Las restantes colecciones eran *Colección de Autores Chilenos*, dirigida por Manuel Rojas; *Nueva Colección de Autores Chilenos*, a cargo de José Santos González Vera; *Colección de Autores Bolivianos*, bajo la dirección de Mariano Latorre; *Colección de Autores Peruanos*, a cargo de Ricardo Latchman; *Colección Bío-Bío*, dirigida por Manuel Rojas; *Colección Itinerarios*, bajo la dirección de Ramón de la Serna; y dos colecciones que no tenían director por estar en proyecto: *Colección El Dorado* y *Colección Raíz y Estrella*.

En relación a la publicación de periódicos, revistas y boletines, fundamentalmente en lengua castellana y catalana, será otra opción que utilizarán los exiliados para dar a conocer la situación española y sus propias circunstancias. Leyendo dichas publicaciones se puede advertir que, en general, reclaman apoyos para su causa, difunden los ideales de la República, denuncian los atropellos de la dictadura franquista, etc. Entre los periódicos, se pueden mencionar:

- *República Popular*, órgano de los republicanos comunistas. Se editaron 22 números, entre octubre de 1940 y septiembre de 1941. Utilizaba un lenguaje militante y agresivo. Su consigna era “romper el ocultamiento deliberado de lo ocurrido en España... y a poner en descubierto a muchos de los personajes que traicionaron la justa causa del pueblo”. Sus miembros y colaboradores más destacados serán Vicente Uribe, Manuel Delicado, Miguel González, Antonio Aparicio y Antonio Mij (éste último, desde México). La postura ideológica del periódico estará orientada a justificar el papel desempeñado por el partido Comunista español durante la guerra civil y el grado de responsabilidad que tuvieron el resto de los partidos que apoyaron a la República al no seguir la estrategia por ellos diseñada.

- *España Libre*. Era un periódico quincenal, que se publicará en Santiago, entre los meses de febrero de 1942 y agosto de 1943. A partir del número 27 aparecerá semanalmente. En total llegaron a editarse 36 números. Era un periódico que se ocupaba de crónicas internacionales, artículos sobre arte y poesía. Incluso los últimos números incluyeron suplementos dedicados al arte y a la literatura. La valiosa colaboración de Antonio R. Romera en arte y la de Vicente Mengod y Julio C. Salcedo en crítica literaria, conferirán calidad a sus páginas. En el periódico no estuvieron ausentes las denuncias en contra los abusos del régimen franquista y la “quinta columna”. Escribieron y colaboraron Eleazar Huerta, Emilio Mira y López, Vicente Salas Viu, Antonio R. Romera, Antonio Lezama, Julio Barrenechea, Vicente Mengod, José Ferrater Mora, Juan Gómez de la Serna, Luis Jiménez de Asua, Antonio Aparicio, José Gómez de la Serna, entre otros.

Los catalanes exiliados en Chile van a desarrollar una importante y fecunda labor vinculada al mundo de las editoriales, publicaciones y programas radiofónicos. La mayor contribución será la fundación de la editorial *El Pi de les Tres Branques*, *El Pino de las Tres Ramas*, el año 1947. Rápidamente se convertirá en uno de los órganos de difusión más destacado de la colectividad catalana. Estará dirigido por los escritores Joan Oliver y Xavier Benguerel. Tenía un patronato que estaba integrado por Joaquim Sabaté, Pere Mir, Joan Juanet y Salvador Sarrà. El objetivo de la editorial será difundir la cultura catalana y el pensamiento y la obra de algunos de sus miembros más importantes. Publicarán siete libros y algunos opúsculos, entre los que destacan *Elegies de Bierville*, de Carles Riba, *Llunyania*, de Josep Carner, *El Llibre del Sentit*, de José Ferrater Mora, así como obras de Xavier Benguerel, Domènec Guansé, Joan Oliver, Cesar August Jordana, entre otros. La editorial dejará de funcionar una vez que Joan Oliver y Xavier Benguerel regresen a España. El primero en 1948 y el segundo en 1954.

En relación a las revistas, boletines, periódicos e informativos, la revista *Germanor*, que se publicó entre 1912 y 1962, con algunas interrupciones, se va a constituir, sin lugar a dudas, en la más importante de todas. Era una revista de primera línea y prestigio, esencialmente cultural y patriótica. Dependía del Centre Català y se ocupaba en especial de las artes y las letras catalanas, informaciones y reportajes sobre Cataluña, así como de las actividades llevadas a cabo en Chile por la colectividad. Tenía numerosas secciones, entre las que podemos destacar: Centre Català, Notes d'Art, Secció literària, Els catalans a Xile, Homes ilustres, Defensa del llenguatge, La cultura, Les lletres i les arts, Revista de llibres... A partir del estallido de la guerra civil y la llegada de exiliados al país andino, los contenidos y el tono cambiará. Tendrá un carácter más reivindicativo. 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 serán ensayos históricos, literarios, cuentos y poemas, que con frecuencia se mezclan con artículos y ensayos políticos que expresan el drama de la guerra y el desgarro del destierro. En la revista colaboraron todos los exiliados conocidos: José Ferrater Mora, Xavier Benguerel, Joan Oliver, Domènec Guansé, C.A. Jordana, Modest Parera, Josep Xicota, entre otros.

Otra revista que merece destacarse es *Senyera*, portavoz de la Agrupación Patriótica Catalana. En la primera página del primer número, en el mes de octubre de 1943, se señala que el propósito de la revista es "luchar con sinceridad y nobleza por la vida y la gloria de una Gran Cataluña, y por la dignidad y prestigio de los catalanes de Chile, siempre fieles a una doctrina

nacional pura y a los sentimientos de confraternidad con los pueblos que, como el nuestro, luchan y sufren por la libertad de los hombres”. Publica artículos sobre la historia reciente de Cataluña, comentarios políticos y noticias relacionadas con los proyectos de la Agrupación Patriótica Catalana, así como notas acerca de las actividades desarrolladas por los catalanes en el exilio. Colaboraron con la revista: Joan Oliver, Xavier Benguerel, Josep M. Xicota, Domènec Guansé, José Ferrater Mora, Antoni Blàvia, Josep Bertran, entre otros.

- *L'Emigrant* será otra revista importante de los exiliados catalanes en Chile. Va a publicarse entre los años 1944 y 1953 y estará editada por la Agrupación Democrática Catalana. En la editorial se declaraba que era “una revista portavoz de la solidaridad catalana”. Desde el año 1946 pasará a ser publicada por Esquerra Republicana de Cataluña a causa de la disolución de la Agrupación. Contenía artículos culturales y políticos, noticias de Cataluña, temas relacionados con las actividades de los catalanes en América, especialmente en Chile, y textos literarios. Las secciones más importantes eran: Noticiero, Ruta del exilio, Ciencia, Recreativos... Colaboraron en ella Josep Fontbernat, Antoni Rovira i Virgil, Carles Pi Sunyer, Humbert Torres, Jaume Miravittles, Josep Tarradellas, Josep Sans, entre otros.

- *Catalunya*. Editada por la Agrupación Democrática Catalana. Publicación impresa en castellano, aparecerá en 1944. Se editaron cuatro números. Dirigida por escritores y políticos chilenos, tendrá un marcado tono nacionalista reivindicativo. Publicará artículos de Ferran Soldevilla, Antoni Rovira y Virgil, Domènec Guansé, entre otros. Continuada de la revista Democràcia, la línea de esta publicación será con posterioridad continuada por *L'Emigrant*. En el primer número, página 1, dejarán claro los objetivos: “Cataluña, hoy como siempre, reafirma su personalidad nacional y reivindica con firmeza su derecho a determinar libremente sus destinos futuros (...) Nuestra publicación va dirigida a todos los hombres de espíritu verdaderamente liberal y democrático. En ellos se halla la posibilidad de comprensión de esta vida catalana —de ayer y de hoy— que ansiamos darles a conocer. Y estamos seguros que, al comprenderla, reconocerán, y sabrán apoyar, nuestras justas reivindicaciones”

- *Noticieri Català*. Revista impresa y escrita preferentemente en catalán, que se editará en Santiago de Chile entre los años 1936 y 1955. A partir del número tres llevará como subtítulo Publicación Quincenal editada por la colectividad catalana residente. Tuvo aproximadamente 400 números. Su propietario y director fue Frederic Margarit. Contenía noticias de los catalanes que vivían en Chile y en Cataluña, en especial durante la

guerra civil española, como también artículos y documentos y textos literarios de autores como Ventura Gassol, Domènec Guansé, Antoni Rovira i Virgil, Jaume Bofill, Cèsar A. Jordana, Alfons Maseras, Rafael Tasis y Jaume Miravittles.

- **Retorn**. Revista de periodicidad mensual que se funda el año 1940. Escrita en catalán y, según los responsables, “*Retorn* no es una publicación de intelectuales para intelectuales, ni tampoco un periódico que sirve para el lirismo metafísico (...) *Retorn* es un periódico de combate que marca el camino de liberación de la Patria”. Publicará comentarios sobre política catalana, española e internacional, artículos acerca del movimiento obrero, y noticias del Estado español y de las actividades de los catalanes en Chile. Las secciones más importantes eran: Guspies de Catalunya, Acció Sindical e Informació de Catalunya. Colaboraron en ella Francesc Rius, Modest Parera, Evarist Massip, Emili Mira, Pere Aznar, entre otros.

- **Democràcia**. Revista portavoz de la Agrupación Democrática Catalana, grupo disidente del Front Nacional Català de Lluita. Publicación en catalán, que aparecerá en Santiago de Chile el año 1943. Redactada por miembros republicanos nacionalistas.

Otras revistas, boletines y periódicos publicados por el exilio catalán en Chile serán: *Butlletí de Germanor* (1942), *Informatiu* (1963), *Boletín del Centro Catalán de Santiago* (que sustituye a Germanor), *Noticiari Català* (1936), *Retorn* (1940), *Clar i Català* (1943), *Boletín Quincenal Informativo de la Agrupación Patriótica Catalana* (1937), *Front* (1944), *Informació Catalana* (1945), *Vencerem* (1951)...

Los programas radiofónicos de los exiliados catalanes tuvieron amplia acogida no sólo dentro de la colectividad, sino también entre el resto de los españoles y de la propia sociedad chilena. Los dos más importantes fueron *La Hora Catalana*, que se emitía en radio Antártica de Santiago el año 1945. Estaba a cargo de Joan Gratacos, pero el impulsor será Francesc Camplà. Y otra audición que se llamaba *Per Cataluña*, en radio La Americana.

Los vascos exiliados en Chile, debido al reducido número de personas vinculadas a la cultura, llevarán a cabo una producción menor. Sólo la entusiasta acogida brindada por las diversas instituciones vascas instaladas en Chile favorecerá la realización de algunas actividades vinculadas al mundo de las editoriales, la publicación de libros y periódicos. La activa colaboración del gobierno chileno de Pedro Aguirre Cerda, descendiente vasco, que llegará al poder apoyado por un grupo de partidos de izquierda denominado Frente Popular, también propiciará un fuerte estímulo.

La revista *Batasuna*, que se editará entre los meses de diciembre de 1941 y abril de 1942, será una de las más importantes. La dirección estará a cargo

del escritor e historiador Bernardo Estornés Lasa. En el primer número colaborarán Manuel de Irujo, Luis de Eleizalde (es uno de los fundadores de la Academia de la Lengua Vasca), Santiago de Zarranz, Alfonso Reyes y Jesús Galíndez. En la editorial se señalaba que era una “revista de divulgación vasca”. Por eso, quizás, no debe extrañarnos que en ella se haya publicado el famoso poema “*Euskaldunak*” de Nicolás Ormaetxea, “Orixe”. Los problemas económicos impedirán que continuara editándose.

El año 1941 aparecerá el *Boletín* mensual de *Euzco Gaztedia*. Y, en junio de 1943, se fundará el periódico mensual *Euskadi*, a propuesta de Francisco Gorritxo, bajo el lema “en defensa y al servicio de la Nación Vasca”, llegando a editarse sesenta y dos números. El director será Simón Ciriano Santamaría y escribirán en dicho periódico Santiago Zarranz, Andoni de Astigarra, Bernardo y Mariano Estornés Lasa, Francisco Atuxta (“Urlo”), entre otros.

Es importante señalar que la Delegación Vasca en Chile, será la encargada de publicar el *Discurso de Navidad de 1942* del lehendakari José Antonio Aguirre y el folleto *La democracia vasca*, escrito el año 1944, por Manuel de la Sota y publicado posteriormente en la revista *Basques*, que será difundido mundialmente, incluso en el interior del País Vasco.

El año 1959 aparecerá *Euzko Etxea*, órgano oficial de la colectividad vasca de Chile. Era una publicación mensual y sólo se publicarán nueve números.

Las *Actas de la filial del Partido Nacionalista Vasco de Chile*, llamadas *Santiago Buru Batzar*, también recogerán las actividades de los vascos en Chile. Son documentos que reflejan “las irrenunciables y combativas aspiraciones de libertad, las expresiones de una definida y orgullosa identidad cultural que da cuenta de las constantes históricas que la antropología atribuye al carácter de la etnia vasca”. Son Actas recogidas en dos volúmenes que abarcan en el tiempo desde la guerra civil española hasta la Guerra Fría de los años sesenta.

En 1948, el directorio de *Eusko Alderdi Jelsalia*, dirigido por José de Ituarte, difundirá boletines (19 y 20 de Alderdi), donde se hablará de la causa vasca, la guerra civil y el exilio. Son publicaciones mensuales que se distribuirán entre los vascos residentes en Chile y los distintos centros que existían en este país.

Antonio Lezama y Julio Barrenechea, dos conocidos exiliados vascos, colaborarán, como señalé anteriormente, con algunos artículos en el periódico *España Libre*.

El filósofo Cástor Narvarte será uno de los principales impulsores de la editorial *Izarra*, como también el escritor Agapito de Urarte de la editorial

Real Cóndor. Sobre las actividades, componentes y publicaciones que llevaron a cabo ambas editoriales, se carece de datos.

Finalmente, entre los años 1940 y 1950, existirá un programa radiofónico en radio del Pacífico, de la Delegación del Partido Nacionalista Vasco. Estaba a cargo de Polentzi Uriarte, Santi Zarranz y Julián Pe Menchaca. El objetivo era difundir noticias y temas vascos. Anteriormente, el año 1942, en radio Arturo Prat, en Santiago, habían tenido un programa similar. Sólo que eran los miembros de la Delegación los encargados.

ZAMBRANO

EL MITO DE DON JUAN COMO MOTIVO NIHILISTA: ORTEGA, MAEZTU, ZAMBRANO

José LASAGA MEDINA

«Aún no encontré a la mujer de la que querría tener hijos, a no ser que ésta sea la mujer a la que amo: ¡porque te amo, oh eternidad!».

F. NIETZSCHE

I

El mito, revitalizado por el Romanticismo, seguía en el horizonte europeo cuando el fin de siglo. Los poetas modernistas, así como la Generación del 98 no lo van a ignorar, por lo que será uno de los temas más frecuentes en los años de la llamada Edad de Plata de la cultura española. Pero el primero en hablar de Don Juan, desde un punto de vista ensayístico o filosófico en España fue Ortega en dos artículos: «Temas de El Escorial» (1916) e «Introducción a un Don Juan» (1921)¹. En lo que sigue me limitaré a relacionar las visiones del mencionado Ortega con las de Maeztu y Zambrano, en razón de que los dos últimos dan por bueno el enfoque del primero, centrado en ver a Don Juan como un símbolo, una figura histórica, eficaz para esclarecer la crisis del hombre moderno. La coincidencia en el planteamiento no presupone, como habremos de ver, aquiescencia en las conclusiones. Mas bien lo contrario, desde el momento en que, palmario en Maeztu, matizado en Zambrano, el objetivo de sus lecturas será mostrar el error de la filosofía de Ortega aprovechando el papel que éste había otorgado al Burlador: a saber, constituirse en el abanderado de la razón vital.

¹ El primero de los artículos apareció en *El espectador I. Obras completas*, Alianza, Madrid, 1983, vol. II, pp 149 y ss. Y el segundo en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, O. C., vol. VI, pp 121 y ss. Todas las citas de Ortega irán localizadas en el cuerpo principal, remitiendo el romano al volumen y el árabe a la página de estas O.C., según es usual.

II

Nos servimos del término nihilismo con un alcance limitado. Significa que la época moderna ha entrado en crisis, ha topado con sus propios límites y siente el vaciado de sus valores. La cultura europea desde la crisis de entresiglos no se ve capaz de resolver las grandes cuestiones que ella misma se había planteado al revisar y destruir la tradición. Crisis pues de conocimiento, al revelarse el idealismo como subjetivismo y crisis de la moral al fracasar sus dos grandes modelos éticos: el utilitarismo y el formalismo kantiano.

Ortega sitúa su lectura de Don Juan en este contexto de modo explícito: «La edad moderna malherida desde 1800 –escribe– yace ahora inerte a nuestros pies» (VI,133). La fecha remite a la Revolución Francesa y a las críticas kantianas, es decir, a los máximos esfuerzos en la práctica política y en la reflexión filosófica por edificar la historia sobre los cimientos del racionalismo ilustrado. Va pasando el siglo XIX y la razón moderna insiste en sus dos errores de marca: la reducción de lo real a la perspectiva abstracta de un sujeto que cree que lo que él ve es lo único existente, lo verdadero; y el resentimiento moral: la negación de los valores, sea por reducción de lo valioso a lo útil (mecanismo que, como sabemos bien, supone en realidad la negación de todo valor trascendente al identificar fines con medios); sea negando que haya nada valioso en el presente, por lo que es preciso edificarlo en el futuro: utopía revolucionaria. En ambos casos, cuando el hombre mira a su alrededor, no haya superioridad alguna: todas las cosas las ve igual, sin gracia, sin virtud. Y al no ver él valores, cree que no existen y se comporta de acuerdo con esa indignación. Es «el último hombre» de que habla Nietzsche en su Zarathustra.

El núcleo del interés de Ortega por la figura simbólica de Don Juan está sugerido en el lema que pone al frente de la tercera parte de su ensayo «Introducción a un Don Juan»: cita los primeros versos del poema de Lord Byron Don Juan, que comienza así: «Busco un héroe...» Y es que Ortega también andaba buscando un héroe (en el sentido cultural y ético del término) desde *Meditaciones del Quijote*. No hay tiempo para contar los avatares de esa búsqueda. Llega a Don Juan después de haber reflexionado sobre el héroe trágico de Unamuno –un Don Quijote que arremete incansable contra los molinos de viento de la historia–, el aventurero barojiano, amante de la acción por la acción, y el héroe de la primera parte de MQ: el héroe de la vida cotidiana que practica salvaciones sobre las menudas cosas que están en nuestro derredor. Es muy probable que el estallido de la Gran Guerra (agosto de 1914) haya influido y condicionado el diagnóstico sobre

las consecuencias que tendrá para el futuro de la cultura europea. La pedagogía social como programa de salvaciones, no sobrevive al doble desastre de la guerra y la revolución. Es esto lo que lleva a Ortega a buscar otro modelo de héroe. Y lo encuentra en Don Juan.

Adelantemos el género de la heroicidad de Don Juan. Se trata de un heroísmo negativo. Más tarde veremos qué guarda esta expresión tan paradójica. Entenderemos mejor la función heroica que Ortega atribuye a un Burlador de honras si advertimos que presenta su perfil heroico recortado sobre una contrafigura: primero en contraste con un santo, con Sócrates después.

La entrada de Don Juan en la obra de Ortega no deja de ser curiosa. Un gesto del San Mauricio pintado por el Greco, gesto con el que invita a sus compañeros de la legión tebana a morir por Cristo, le recuerda otro gesto: «Esa mano (la del santo) y la mano de nuestro Don Juan poniendo su vida a una carta bajo la luz de un candil en algún garito ominoso, tienen secreta afinidad, que bien merece ser meditada» (II, 151-152). Resumida la meditación, conduce a ver en la actitud de San Mauricio la «actitud ética por excelencia», consistiendo ésta en el cumplimiento del deber, un deber que no habla ahora por medio del imperativo categórico sino que exige el deber de «fidelidad con nosotros mismos» (II, 153). Ortega sugiere que la voluntad ética del mártir y la del burlador son idénticas. Se diferencian en el espacio histórico que habitan. El capitán de la legión tebana vive una fe naciente, plena, sin resquicios. Su deber es poner su vida a la carta de su fe. Don Juan vive el vacío de ideales de una Europa en la que se ha corrido la noticia de que «Dios ha muerto». Don Juan se convierte entonces, por su errancia e insatisfacción, en el símbolo del hombre que, consciente de que no hay ideales a la mano, prosigue incansable su búsqueda, como Don Juan busca el amor en todas aquellas mujeres a las que conquista y abandona.

Don Juan es el héroe escindido entre un corazón heroico y una cabeza escéptica. La imposibilidad de superar esta condición es lo que le convierte en un «héroe negativo». La negatividad, en su indeterminación, siempre puede confundirse con el capricho, (cosa que estando Don Juan en danza es razonable esperar). De ahí que Ortega insista en este punto y salve a su héroe de esa tradicional imputación. Don Juan consume sus negaciones, no a capricho, «sino después de haber mirado de hito en hito los soberanos perfiles de los ideales» (VI,123). La ejemplaridad del Burlador casa con su negatividad, precisamente en una época en donde hemos confirmado la sospecha «de que nuestros ideales son mancos e incompletos» (Ibid.).

La traducción orteguiana del término «nihilismo» es «historización de los ideales». Que nuestros ideales son históricos quiere decir en síntesis que

no son trascendentes —o si se prefiere que han perdido el poder de inspirar fe en su trascendencia. A la historización de los ideales religiosos del cristianismo sucedió la historización de los ideales racionales de la Ilustración y ahora comprendemos que los ideales historicistas de la edificación de la Utopía, son igualmente históricos, es decir, relativos a un lugar en el tiempo. Ortega entiende que un ideal es aquello que actúa en la vida como fuente de sentido: «El hombre está dispuesto a derramar su vida precisamente por algo que sea capaz de llenarla. Esto es lo que llamamos el ideal» (VI, 137). Por tanto no adopta, como tampoco lo hizo Nietzsche, ninguna complacencia con el nihilismo en su faceta de «relativismo historicista», sino que busca pensar el modo de efectuar su «levantamiento» (*Aufhebung*). Y aquí es donde de nuevo hallamos a Don Juan mostrando su peculiar ejemplaridad, entre dos soluciones que a Ortega no sólo le parecen equivocadas, sino peligrosas.

Una es la de Don Quijote: si no hay ideales, los inventaremos a fuerza de voluntad (romanticismo); la otra es la del último hombre: puesto que la vida no ofrece más, conformémonos con los pequeños placeres que podamos obtener. Seamos prácticos.

La sugerencia de Ortega es: no inventemos, busquemos; no aceptemos los ideales utilitarios, pensemos que, escondidos en la profundidad de lo real, pueden estar, en algún lugar, los ideales capaces de llenar nuestras vidas. El problema es que hay que buscarlos. La figura del seductor —creador de ilusiones— y cazador encaja entonces en la situación de carencia de ideales. Su atrevimiento reside en reconocer el estado en que se encuentra el hombre del siglo XX y en decidirse por la salida más difícil: buscar sin desesperación aun cuando nada prometa que la empresa será coronada por el éxito. Ortega fija su imagen de Don Juan como motivo moral asociándolo a la imagen venerable del arquero aristotélico que busca un blanco para sus flechas. El problema de Don Juan es que no podrá ejercitar el tiro hasta que no haya descubierto el blanco.

III

En 1926 Ramiro de Maeztu publicó un libro sobre tres mitos españoles: Don Quijote, Don Juan y la Celestina². Centraré mi comentario sobre las últimas páginas del capítulo dedicado al Burlador, por ser aquellas en las que se plantea, justamente, el aspecto moral del personaje.

² Ed. Austral, Madrid, 1981.

Y al igual que Ortega, también Maeztu intuye la vida imaginaria de Don Juan sobre el trasluz de la crisis de los tiempos modernos. Precisamente, Don Juan, de acuerdo con la tesis de Ortega, a quien alude sin citar, está a salvo de «la enfermedad del hombre moderno». Éste vive envuelto en velos para no ver el horrible vacío que ha dejado tras de sí la liquidación del Valor supremo: «Todos los ideales modernos —escribe Maeztu— son velos tendidos sobre el vacío. Don Juan puede vivir robustamente sin ninguna clase de ideales» (p. 95). ¿Pero a qué precio? Al precio de no ser o representar nada más que la pura y desnuda voluntad de poder, que para Maeztu significa voluntad de capricho, querer «el inmediato antojo»; es Don Juan «heroico por el temperamento y nirvánico por la falta de principios» y es el suyo un «esfuerzo sin finalidad» (p. 102). Hasta aquí la línea general del análisis de Maeztu coincide con la de Ortega³; pero sólo hasta aquí pues en lo que sigue Maeztu identifica el mito de Don Juan justamente con el fracaso de una filosofía humanista que ha intentado fundar sus valores en principios inmanentes a la vida misma. «En esta crisis de ideales se alza Don Juan como el ejemplo irrefutable de haber fracasado el humanismo de reducir el bien a lo que es bueno para el hombre...» (p. 102).

Para confirmar hasta qué punto Maeztu está polemizando con Ortega, véase la siguiente cita, en donde se alude a un vitalismo que defendería la vida como medida de los valores y las acciones, en una versión actualizada de la vieja posición sofística que hace del hombre la medida de todas las cosas. Y así dice Maeztu: «...si no hay más medida de nuestros actos que la vida, lo que quiere decir que no hay medida, porque la vida de los gusanos, por ser vida, valdría tanto como pudo valer la del cadáver de que se alimentan; si no existe un Valor absoluto, Don Juan tiene razón» (pp 105-106). Don Juan es el mal, añade Maeztu en pose de moralista tradicional, porque es «el capricho absoluto y una ley para sí mismo». Dejemos lo del capricho. Pero lo de criticar que el hombre aspire a ser ley para sí mismo o que la vida carezca de valores intrínsecos, supone retroceder más acá del nivel absoluto que la Ilustración ha ganado en la historia europea. El hom-

³ En un artículo que apareció en *El Espectador* VI (1927) titulado «Meditación de El Escorial», pero que originalmente formó parte de un ciclo de conferencias dictadas en el Ateneo madrileño hacia 1915, hay un apartado titulado «Tratado del esfuerzo puro» y en él se lee: Los españoles... «hemos querido imponer, no un ideal de virtud o de verdad, sino nuestro propio querer. Jamás la grandeza ambicionada se nos ha determinado en forma particular, como nuestro Don Juan, que amaba el amor y no logró amar a ninguna mujer, hemos querido el querer sin querer jamás ninguna cosa» (II,557).

bre no puede, aunque quiera, no ser libre. Tiene que vivir con esa carga. Si preguntamos a Maeztu: si Dios, el valor supremo, ha muerto –en términos históricos– ¿es posible resucitarlo como fuente de valor? Contestar que sí, ¿no implica una decisión tan voluntarista y caprichosa como el «no» humanista de Don Juan?

IV

Zambrano ha escrito sobre el mito de Don Juan en dos textos breves, uno, publicado en *España sueño y verdad*, titulado «El Cid y Don Juan, una extraña coincidencia»; el otro es un artículo inédito que apareció en 1995, «El eterno Don Juan»⁴. Coincide con Ortega y Maeztu en vincular a Don Juan con el paisaje nihilista y con el segundo en criticar las tesis del primero, aunque de forma más matizada.

Don Juan confrontado consigo mismo en una galería de espejos. La falsa infinitud que engaña al ojo simboliza la mala infinitud de quien aspira, «poseído por la ilusión de ir ‘más allá’» (E., p. 51) a someter el tiempo. Es como si Don Juan creyera que moviéndose muy deprisa podría llegar a tocar la eternidad. Esta es la imagen que destila Zambrano del Burlador: un símbolo a hechura del hombre moderno. No ve ni puede ver el heroísmo negativo del esforzado cazador de ideales porque está viendo en Don Juan a la víctima engañada por el espejismo de su propia libertad ilimitada.

Zambrano analiza la figura de Don Juan en dos planos sucesivos: el de su entraña mítica y el de su devenir histórico. Como mito, ve a Don Juan como un arquetipo trágico cuya historia se repite en otros héroes: se comete una transgresión y se paga por ello en un juego que debe recomenzar indefinidamente. La naturaleza de esa transgresión tiene que ver con el gesto canónico de Don Juan: el desafío a los muertos concretado en dar la muerte al padre de la seducida. Cuál sea el significado profundo de esa narración, no hace al caso aquí, aunque algo de esa substancia mítica se prende en la figura del Burlador y condiciona su deambular histórico: «una especie de ‘eterno retorno’ que en Don Juan se cumple confinándolo en un tiempo ilimitado y cerrado a la vez» (E., p. 53).

Al penetrar en la historia, Don Juan añade a esa primera transgresión otra que es la que nos interesa ahora. Zambrano observa que Don Juan se

⁴ *España sueño y verdad*, Ed. Siruela, Madrid, 1994, pp 49 y ss. Citaremos por E., seguido de la página. «El eterno Don Juan», *Diario 16*, Suplemento «Culturas», 28 de octubre, 1995.

complace en burlar a la amada del amigo, haciéndose pasar por él. Y afirma, un tanto enigmáticamente: «Aquí la alteración es alteridad: él, don Juan, el individuo absoluto, ha dejado de ser él mismo» (E., p. 55)... para convertirse en libertino, es decir, el europeo probando, experimentando la libertad.

Si la primera transgresión rompe el orden vertical de la autoridad, la segunda rompe el orden horizontal de los lazos del amor y la amistad entre iguales: rompe la comunidad de los hombres libres. Y esa alteridad que sufre Don Juan debe significar que el héroe ahonda su propia soledad al traicionar la amistad. El universo del libertino se caracteriza por ser el de la soledad absoluta: ninguna empresa puede ser compartida, pues no hay más motor que el deseo y ese deseo elevado a la categoría de Absoluto está obligado a enfrentarse en una lucha a muerte con cualquier otro deseo que quiera prevalecer. Si lo traducimos a lenguaje político, lo que el gesto libertino introduce en la vida humana es la guerra civil, previa al pacto social. La acción de Don Juan no puede ser comprendida, complementada o interferida por ningún otro hombre. Su soledad, en verdad, es absoluta: «La soledad de Don Juan nace de la imposibilidad de amar propiamente y de la incomunicación total que trae a quien la padece» (E. p. 51).

Ortega había previsto y asumido la soledad del héroe. La crítica de Zambrano a Ortega no va tanto por ahí, como por el implícito que ella introduce en su análisis de Don Juan. Si preguntamos a Zambrano: ¿de donde procede esa imposibilidad de amar de Don Juan?, la respuesta no puede ser otra que: de su confianza en sí mismo, de su afán de libertad, que a su vez no es más que «una inextinguible avidez de vida, de la vida nada más, ésta, la que se le presenta. Una avidez de vida que no puede limitarse ni aceptar el límite» (El eterno Don Juan). Ortega observaría que, en efecto, vida no hay más que ésta, la que se presenta, y que vivir no es sino hacerse uno presente en su propio vivir que es un quehacer. Y en cuanto a lo de «aceptar el límite», Ortega se defendería argumentando que él vio el peligro de la cultura moderna precisamente en su falta de sentido de la limitación. Ese es el reto que habría propuesto a Don Juan, cuya heroicidad negativa apunta hacia la necesidad de concretar ideales en una circunstancia que es ella misma el límite que hay que abrazar y salvar.

Creo que el análisis de Ortega y el de Zambrano no se oponen porque se mueven en niveles distintos; pero no son consistentes entre sí. Hay que decidir entre una y otra de las apariencias que nos muestran de Don Juan. Pues o tenemos ante nosotros una vía para escapar del nihilismo —o al menos para comenzar a orientarnos en el desierto. O tenemos el grado cero del nihilismo, representado en la figura del libertino que consumó la senda del hombre moderno. «Poseído por la ilusión de ir ‘más allá’» se encontró repitien-

do indefinidamente el mismo gesto. La eternidad se le degradó en repetición y cuando creyó que alcanzaría su plenitud histórica, cambiando amor por libertad, se encontró con el campo de cenizas de la soledad.

Dejemos para mejor ocasión el debate sobre quién de los dos autores tiene razón.

EL PROBLEMA DEL REALISMO ESPAÑOL. MARÍA ZAMBRANO FRENTE A LAS VANGUARDIAS

María Luisa MAILLARD GARCÍA
I.E.S. "Beatriz Galindo"
Lumaillard@terra.es

De todos los discípulos de Ortega, es sin duda María Zambrano la filósofa que más atención ha dedicado a la experiencia estética, hasta el punto de considerarla como una forma de conocimiento y denominar a la razón que creía haber descubierto, "razón poética". En este trabajo pretendemos situar las reflexiones de Zambrano en el contexto de su época, coincidente con la entrada de los movimientos de la "poesía pura" y las vanguardias en las letras españolas; situación que su maestro Ortega analizó y diagnosticó en su libro de 1925 *La Deshumanización del arte*.

En el centro de la polémica: arte como irrealidad e intrascendencia y arte como realidad y trascendencia, desgranaremos las ideas de Zambrano vertidas en sus libros, *Pensamiento y poesía en la vida española* y *Filosofía y poesía*; y en sus artículos, "Nostalgia de la tierra" y "La destrucción de las formas".

Una de las primeras distancias de Zambrano respecto a su maestro Ortega, consistirá en la diferente mirada con la que va a contemplar el rostro que comienzan a mostrar las artes en las primeras décadas del siglo XX. Ortega había definido en 1925 el nuevo fenómeno como "deshumanización"¹ y había alabado el camino iniciado por la estética europea por coincidir con su tesis del arte como irrealidad y estilo, ya expresada en 1914 en su artículo: "Ensayo de estética a manera de prólogo"². En esas fechas, Ortega pensaba que el formalismo abriría un nuevo camino para la estética, capaz

¹ Ortega y Gasset, J. (1983). "La deshumanización del arte", *Obras Completas*, T. III, Madrid, Alianza.

² Ortega y Gasset (1983). "Ensayo de estética a manera de prólogo". T. VI, *Obras Completas*, Madrid, Alianza.

de superar tanto el romanticismo –subjetivismo–, como el realismo –objetivismo–, hontanar de su esfuerzo filosófico.

En un pequeño artículo de 1934 titulado “Nostalgia de la tierra”³, una joven Zambrano se revuelve contra la valoración del arte como “irrealidad”. El hombre se encuentra en tratos con un mundo sensible del que no puede evadirse, afirma allí con pasión, el hombre está, vive sobre la tierra y el arte no puede volver la espalda a esa situación. Esta primera respuesta que va a implicar una desviación respecto a las tesis de su maestro, se sustenta en un cambio de perspectiva. Realismo y subjetivismo no van a ser para ella dos polos equidistantes a superar por una tercera vía. La carga de la responsabilidad en la situación de la cultura moderna, recaerá de forma exclusiva en el subjetivismo. La interiorización del mundo sensible en la conciencia “terrible devoradora de realidades”, según palabras de la filósofa, no sólo condujo a su desrealización, convirtiendo el mundo en fantasma del yo; sino también a su reducción a materia. La materia es entendida por Zambrano como “el nombre de la desilusión producida por la necesidad de encontrar un límite, un tope al disolvente de la conciencia”⁴. El mundo sensible no podía disolverse del todo, pero sí petrificarse. Ante esta encrucijada, el arte moderno huye de una realidad reducida a materia por dos caminos: la pintura de espectros que fue el impresionismo basada en la inestabilidad de la sensación y el formalismo racional que fue el cubismo.

Para Zambrano el espacio que presentaba la pintura moderna, desrealizada por cualesquiera de estos dos caminos y dentro del cual los cuerpos habían perdido peso, era un espacio diabólico de cuerpos sin raíces, de hombres sin tierra. Un espacio deshumanizado. Y es que los cuerpos en palabras de la filósofa no son materia inerte, sino realidad viva que “llora, canta y grita su misterio”. Palabras que implican una autonomía de lo real, en la comprensión de que todo lo singular y acabado está separado de nosotros; pero también un reconocimiento del misterio como parte de esa realidad.

Su postura respecto a las dos vías de irrealización del arte moderno en pintura, y que parece extensible a los dos caminos abiertos por Baudelaire para la poesía del siglo XX, irracionalismo y formalismo, es clara: “No más espectros, pero no más números puestos en pie”, nos dirá, para luego afirmar de forma rotunda: “el arte deshumanizado no es sino un arte desterrado”⁵.

³ Zambrano, M. (1991). “Nostalgia de la tierra” en *Algunos lugares de la pintura*, Madrid, Acanto.

⁴ *Ibidem*:16

⁵ *Ibidem*: 18, 20

Unos años después, en 1937⁶, ya ha encontrado algunas de las claves que le van a permitir, no sólo defender el arte como realidad, sino el realismo español como una forma de conocimiento alternativa al racionalismo europeo. Por una parte, llega a la conclusión de que la forma constituye el límite necesario que impone la realidad al delirio de cualquier idealismo y a la embriaguez de la libertad absoluta connatural a todo idealismo⁷; por otra, elabora una definición de poesía inseparable del movimiento del amor cuyo objetivo es preservar la heterogeneidad del ser frente a la violenta reducción a la que aspira el pensamiento homogeneizador del racionalismo. Ni la poesía ni el amor que la nutre pueden darse sin la presencia. “La voracidad del amor exige la figura”, nos explica dos años después, en 1939, al hablarnos de la mística de San Juan de la Cruz y como el amor es cosa de la carne, se atreve a definir la poesía como un vivir según la carne y un vivir según el amor. “La definición de poesía podía ser esta, pues no hay poesía mientras no queda algo en las entrañas dibujado”⁸.

Su defensa del realismo español en su libro *Pensamiento y poesía en la vida española*, en vez de limitarse a buscar, como postula Ana Bundgard, “una esencia de lo español al margen de los hechos, será ya la defensa de una verdad poética que salvaguarda las cosas sin reducirlas mediante el concepto; pero capaz de adentrarse en el misterio de la realidad que define como “todo lo que hay aunque el pensamiento no le haya concedido el ser”. Y es que uno de los puntos más delicados en que el camino poético se separa del de la filosofía racionalista, según Zambrano, es la diferencia ante el humano fracaso que la poesía afronta más directamente porque es capaz de sumergirse en el misterio sin convertirlo en problema. De esta forma elabora y transmite un saber propio sobre los temas esenciales y últimos sin dogmatizarse y sin revestirse de autoridad alguna. Estas iniciales intuiciones de Zambrano, serán fundamentadas en los años cincuenta en libros como *El hombre y lo divino*, *Persona y democracia* y, especialmente, *El sueño creador*, ya de

⁶ Zambrano, M. (1987) *Filosofía y Poesía*, México, F.C.E. y *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Endymion.

⁷ “De ahí que la metafísica moderna se nos aparezca siempre como después de haberle sido extraído algo. Y el hombre que esa metafísica diseña, un tanto vacío, un tanto deshumanizado a fuer de querer divinizarse. Porque la embriaguez de la libertad acaba con los límites; y los límites nos los traen la presencia de las cosas, de los seres, del mundo y sus criaturas y aun del hacedor de todas ellas. La libertad absoluta, con la ilusión de disponer enteramente de sí, de crearse a sí por sí mismo, acaba borrándolo todo”. Zambrano (1987). *Filosofía y poesía*: 95-96, México, F.C.E.

⁸ *Ibidem*: 193

los años sesenta. El humano fracaso será entendido como la condición trágica de la vida humana, una condición dimanante de ser el hombre un ser a caballo entre el destino y la finalidad y necesitado de alguna forma de revelación que le haga enfrentarse a los tres horrores de la existencia: el nacimiento, la muerte y la injusticia. Tal esencia trágica será la savia de donde surja la función figurativa actualizada en sueños y plasmada, a través de la palabra creadora, en los grandes géneros literarios.

No hay que olvidar sin embargo, que en estas reflexiones sobre estética, Zambrano no se encuentra sola. Por citar un autor que ella admira y cuya paternidad reconoce, hay que referirse a Don Antonio Machado quien, por las mismas fechas en las que Ortega elaboraba sus teorías estéticas, se encontraba realizando, según palabras de Luis Cernuda el comentario estético más agudo sobre la época. “Si las comparamos con los libros en los que Ortega, por las mismas fechas, pretendía diagnosticar el presente y vislumbrar el futuro inmediato, se comprenderá cuál de los dos veía mejor y más claro”⁹. ¿En qué consistía este agudo comentario? ¿este ver mejor y más claro? Machado estaba ya defendiendo el mundo sensible y su misterio como referentes indiscutibles de la poesía. Su defensa del mundo sensible se llevaba a cabo a través de la defensa de un referente real para las palabras, frente al intento de crear enigmas artificialmente por parte de los adalides de la “poesía pura”. Si las metáforas no son nada en sí mismas es porque existe una realidad anterior a la que el poeta deberá dar forma: “crear enigmas artificialmente es algo tan imposible como alcanzar las verdades absolutas. El enigma no se crea, la realidad los pone y allí donde están los buscará la mente con el ánimo de recrearlos”¹⁰. No podemos resistirnos a citar unos versos en los que el poeta nos transmite poéticamente esta verdad:

El alma del poeta
Se orienta hacia el misterio
Sólo el poeta puede
Mirar lo que está lejos
Dentro del alma. En turbio
Y mago sol envuelto¹¹.

Ni estos otros en los que defiende la incierta verdad poética, aquella que no posee la precisión del concepto, pero que precisamente por ello, puede

⁹ Cernuda, L. (1957). *Estudios sobre poesía española contemporánea*, Madrid, Gredos.

¹⁰ Machado, A. (1987). *Los complementarios*: 98, Madrid, Cátedra.

¹¹ Machado, A. (1999). “Galerías” LXI, *Poésias Completas*: 132, Madrid, Austral.

salvaguardar, como señala Zambrano al hablar de su poesía: “Toda la íntima sustancia que la abstracción diaria ha restado a la realidad”.

Dime tú: ¿cuál es mejor?
 ¿Conciencia de visionario
 Que mira en el hondo acuario
 Peces vivos,
 Fugitivos,
 Que no se pueden pescar,
 O esa maldita faena
 De ir arrojando a la arena,
 Muertos, los peces del mar?¹²

Pero no sólo Machado defendía el mundo sensible y su misterio, sino que había hallado en el tiempo la clave que separaría su ideal de poesía de aquel que presentaba “el arte nuevo”. Irrealidad y deshumanización implicaban destemporalización y Machado define la poesía como “palabra esencial en el tiempo” y con esta palabra esencial está buscando una tercera vía entre el irracionalismo psíquico y el formalismo. Machado defiende una poesía de ideas “toda poesía implica una metafísica”,¹³ dice, pero dando una vuelta de tuerca, indica un tercer camino apuntando a aquellas ideas cordiales que son directas intuiciones del ser que deviene y del propio existir que igualmente deviene, ancladas por tanto, en el tiempo. Existen universales del sentimiento incrustados en la vida humana y entre todos ellos, Machado señala el elemento mediador del amor como tensión hacia ese algo que no somos nosotros y que nos abre a sentimientos como la piedad, el ansia de inmortalidad, el amor fraterno y el deseo de perfección moral y justicia. Imposible no ver en estas “ideas cordiales” algunas de las categorías que Zambrano considera claves en la estructura de la vida humana y que el racionalismo había eludido pensar como la caridad, la misericordia, la esperanza o la misma avidez.

Aunque la filósofa se había distanciado ya de forma explícita de la llamada “poesía pura” en su libro *Filosofía y poesía*, donde dedica un breve excursus a Paul Valéry señalando su equivocación al confundir poesía con poema, deberemos esperar a 1944 para que retome directamente el fenómeno-

¹² *Ibidem*, “Proverbios y Cantares, XXXIV: 241.

¹³ Machado, A. (1987). *Los complementarios*: 148, Madrid, Cátedra.

no de las nuevas formas estéticas y elabore un extenso artículo, “La destrucción de las formas”,¹⁴ que parece ser ya una respuesta directa a *La deshumanización del arte* de su maestro Ortega.

Zambrano camina ya con paso seguro hacia la consideración de las manifestaciones artísticas como herederas de las grandes religiones y, por tanto, del origen sagrado del arte. Lo sagrado que será definido por la filósofa como “el mundo del padecer humano en todo su misterio y enigma”, no puede ser exclusivamente contenido de conciencia. Pero además, este mundo del padecer que fundamenta la esencia trágica de la vida humana y que se manifiesta de forma privilegiada en las obras de creación, tampoco puede incluirse en el tiempo sucesivo de la conciencia, sino que requiere la apertura de un tiempo múltiple donde tenga cabida el tiempo de la inspiración y del sueño. Zambrano enriquecerá así de forma sustancial la intuición del tiempo machadiano al fundamentar su posibilidad de ser una forma de conocimiento de lo real inseparable de la esencia misma del hombre. Será ya la diferente concepción del tiempo la que aleje sus reflexiones de las de su maestro.

Las primeras reflexiones estéticas de Ortega separan el arte del tiempo propio de la vida humana. El arte no ocupa un lugar determinante en la estructura de la vida humana debido a su carácter imaginario que lo convierte en pausa o descanso en la seriedad del vivir; para Zambrano, por el contrario, la intimidad entre el vivir y el arte es tan estrecha, que no se puede comprender la evolución del arte sin hacer lo propio con la vida, porque el arte toca su mismo centro: la necesidad de expresión: “Algo grave ocurría allí, donde nace la necesidad de expresión, es decir, en la vida, raíz del arte”, comienza diciendo en su reflexión sobre los nuevos modos estéticos. Si para Ortega el arte libera a la vida del patetismo y del carácter grave anejo a su condición de ser la verdad radical y primera; para Zambrano el arte sitúa a la vida en el corazón mismo de su realidad: la necesidad de afrontar su esencia fundamentalmente trágica.

Ya vamos viendo que la diferencia radical entre ambos pensadores se sitúa en la diferente función del arte respecto a la vida. Si la filosofía es una función inexcusable de ésta, dirá Ortega, es porque proporciona al hombre una serie de ideas sobre lo que hay. No sucede lo mismo con el arte que, al ser una farsa, cumple una distinta misión: establecer un breve paréntesis, una influencia benefactora en la tarea del vivir que consiste en devolver al

¹⁴ Zambrano, M. (1991). “La destrucción de las formas”, en *Algunos lugares de la pintura*, Madrid, Acanto.

hombre transitoriamente la inocencia al situarlo fuera de la realidad, por tanto, fuera del tiempo propio de la vida humana. Tal idea no será nunca superada por Ortega. Aunque en sus últimos escritos sobre estética corrija la recepción exclusivamente formalista del arte, incluyendo en la comprensión de la obra la biografía del autor, dicha recepción no se hará extensible a la experiencia vivida del receptor al negarle cualquier forma de necesidad metafísica. Ortega mantendrá hasta el final, su tesis del papel secundario de las artes respecto a la vida debido a su falta de seriedad e irresponsabilidad que es entendida como un don: “la maravillosa misión y el don prodigioso que les ha sido otorgado, merced al cual hacen posible en los demás mortales una hora de asueto metafísico y liberación de la onerosa seriedad que es la vida”¹⁵.

Para Zambrano sin embargo si el arte toca el corazón de la vida es porque, al ser una forma de conocimiento propia y diferente del conocimiento filosófico y científico, resulta imprescindible para conocer la verdadera naturaleza o condición del hombre. No abandona todavía la estela orteguiana al reconocer tal situación en la indigencia. El hombre no nace acabado; ya sea porque difiera de su ser recibido; ya porque algo dentro de su ser le exija ir más allá, trascenderlo. Por eso define al hombre como “el ser que padece su propia trascendencia”, que trasciende su ser inicial. Pero tal trascendencia no se puede lograr sin atender a la verdadera condición humana, una condición que no puede ser captada de forma exclusiva por la conciencia. Es este subrayado de la esencia trágica del hombre lo que separará a Zambrano de su maestro con el que no obstante seguirá compartiendo elaboraciones filosóficas. No va a ser la menor la idea de vocación o destino como reconocimiento de la existencia de un conocimiento –revelación lo llamará Ortega– fuera del pensamiento y la voluntad en donde la verdad y la verdad de la vida humana se muestran. Ortega no se detiene en analizar esa peculiar forma de conocimiento que se produce en el momento en que el hombre ensimismado se queda a solas de sus ideas y creencias; pero Zambrano sí va a buscar el lugar en que tal conocimiento se produce encontrándolo en la inspiración y el sueño como lugar del que surgieron las grandes religiones, y posteriormente los grandes géneros literarios. Por ello es precisamente el sueño, que Ortega llamaría “irrealidad o fantasía”, lo que constituye en definitiva la oscura raíz de la sustancia humana. Aquí es donde se bifurcan los caminos de Ortega y Zambrano

¹⁵ Ortega y Gasset, J. (1983): “Idea del principio en Leibniz”. T. VII, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza.

quien llegará a afirmar que “hay que pensar desde un punto fuera de toda historia”.

Desde este punto de vista, Zambrano encara la evolución del arte europeo y su supuesta evolución progresiva hacia criterios estrictamente estéticos, como una vuelta a la oscuridad de los orígenes. La tan alabada deshumanización del arte es entendida por la filósofa como un proceso de destrucción de las formas que habían servido de mediación con lo sagrado y que habían apaciguado al hombre occidental en la etapa de humanización. Rotas las mediaciones era lo sagrado lo que ahora aparecía en todo su abisal enigma: “Era de nuevo la máscara [...] volvían a mostrarse cosas que la humanidad no recordaba; un pasado remoto dejado atrás vivía de nuevo. Viejísimos dioses debieron sonreír, y miles de potencias vencidas debieron acudir, ligeras a la llamada”.

Finalizaba una larga etapa del arte occidental iniciada en la Grecia clásica y cuyo origen había que buscarlo en la liberación del mundo hermético de lo sagrado mediante la conversión de la “fysis” en naturaleza por mor del descubrimiento de la razón. Según Zambrano, el arte occidental nace indisolublemente unido a esta liberación que transforma la máscara en concepto y libera al hombre de la “fysis sagrada”, procurándole esa raíz humanista que ocupa la historia del arte y del mismo hombre occidental hasta la crisis del siglo XX.

Posteriormente, el arte cristiano, en alianza con el griego, introduce la individualización de los sentimientos y las pasiones, que procuraron durante un largo periodo una progresiva apertura del alma hacia espacios vitales antes cerrados. Este proceso de individualización se agudiza y sufre un giro en el prerromanticismo de Rousseau. Ahora lo que predomina de las pasiones es su pasar, su historia, e inmediatamente, su mera expresión: “la creencia romántica que hace nacer su arte correspondiente —que el ser del hombre consiste en su pasar, vale tanto, en su historia—, conlleva que quien la cuenta, revela su mismo ser, abre sus entrañas”.

En su libro *La confesión: género literario*,¹⁶ escrito en las mismas fechas que *La destrucción de las formas*, Zambrano profundiza en la evolución de esos herederos del corazón natural rusioniano que ella llamará “hombres subterráneos” y que intentarán responder a la originalidad de la conciencia puesta al descubierto por el “cogito” cartesiano con la originalidad del corazón, cuya verdad será su mera expresión, desprendidos de todo contacto con lo real. “Comenzará la equívoca vida del corazón independiente, que no sabe-

¹⁶ Zambrano, M. (1988). *La confesión: género literario*, Madrid, Mondadori.

mos si rebelde o desamparado, prosigue de sí la vida de su avidez. Vida pasiva que se alza en soledad, desprendida de todo objeto, pues a imagen y semejanza del yo o confundiendo con él, se ha erigido en principio”.

Zambrano señala de nuevo los dos caminos en los que se bifurcó este corazón “desrealizado”.

1. El camino de la “poesía pura” que coincidiría con el cubismo en pintura y que afirmará audazmente la independencia de un recinto artificial sin referente en la realidad. “Ese jardín encantado donde todo posible es sin más real. Es el derecho a la evasión suprema, a la huida de todas las contradicciones de la existencia, al olvido de todo para llegar a alguna forma de espejismo psíquico que simule el éxtasis”.
2. La profundización en los abismos interiores que inicia Baudelaire y que continuarán Rumbaut y las vanguardias, en una furia expresiva que no se detiene ni ante la blasfemia ni ante la locura: “Es lo humano, nos dice Zambrano, lo humano que crece, que llega ya a sus propios límites. Es la expresión que desciende hasta los últimos linderos, bordeando el lugar en el que lo humano va a dejar de serlo, en que los fondos abismados del corazón humano van a dejar de ver a fuerza de ser ráfidos los estratos donde el hombre ya no lo es”.

Cuando el artista europeo siguiendo esta segunda vía alcanza en su interior el lugar de la inhumanidad es cuando nos encontramos ya con la máscara. Con la desintegración de lo humano y la aparición de los elementos, la fysis sagrada y los contrarios. Retroceso desde el dios de la teología al dios que devora y es devorado. Reencuentro con lo sagrado y con lo “inefable”, lo que no se puede definir que nunca abandonó enteramente a la poesía. Aunque este nuevo rostro de lo sagrado consista en la aparición de la nada y abra el largo proceso del nihilismo europeo del que aún no nos hemos desprendido.

LA FILOSOFÍA COMO BIOGRAFÍA: LA CONFESIÓN EN MARÍA ZAMBRANO

Juana SÁNCHEZ-GEY VENEGAS
Universidad Autónoma de Madrid

Pocas veces, María Zambrano ha narrado de forma directa su vida. Pero se ha acercado indirectamente a su biografía desde el pensar. En muchos momentos, apunta a esta necesidad de la filosofía como vida, ya desde sus primeros escritos de 1939 “Sería de gran interés estudiar alguna vez la vida de los sistemas y doctrinas de la filosofía y aún la vida, la biografía de las ideas, de cada una de las ideas fundamentales”¹ Su reflexión ha sido siempre un querer explicar la propia experiencia en su sentido más completo.

Si lo inmediato resulta difícil de aprehender conceptualmente, tampoco es obstáculo para dejar de entender que en esa experiencia está el origen de cualquier otra razón o explicación del vivir y del pensar, ... porque la filosofía que a María Zambrano le interesa no es “teórica” sino que asume lo vital y existencial de forma integradora. Se puede decir que hizo de la reflexión su propia vida. La crítica a la razón formal ha sido una preocupación constante en el pensamiento zambraniano. Pocos autores han afirmado como ella que la razón moderna es violenta y no tiene en cuenta ni la vida ni el humanismo. Incluso, María Zambrano critica los sistemas políticos totalitarios, porque específicamente han dejado la vida del hombre sencillo “desamparada y desdeñada”². Por eso dice “hubo de surgir la otra razón, la razón cercana a la vida y asequible a ella”³. Este es el motivo de su pensamiento: aunar razón y vida, explicar el vivir concreto y pleno del ser humano. Desde sus primeros escritos de 1934 “*Por qué se escribe*” o “*Hacia un saber sobre el*

¹ Zambrano, M. *Pensamiento y poesía en la vida española*. Endymion, 1983, pág 74.

² Zambrano, M. *La Confesión: género literario*. Mondadori, Madrid, 1988, pág 10.

³ Ibidem, pág 12.

alma” quiere centrarse en la experiencia humana, hallar su secreto y comunicarlo. Estos son los dos acicates que le mueven a escribir.

Valora también el deseo como estado de plenitud, unidad entre la verdad y la vida. “La verdad transforma la vida.... una vida que acata la existencia, la sola existencia de la verdad, es una vida en la que se ha operado algún cambio;...”⁴. Teniendo en cuenta que no pretende tratar la filosofía como lo solo objetivo, científico, académico,... sino como lo vivido y experimentado propone la búsqueda de esta unidad que sólo sucede cuando la vida se hace verdaderamente humana y ello se realiza a través de la confesión. Pues la razón se vuelve tiránica y totalitaria cuando deja de importarles el vivir concreto y entonces la vida se deshumaniza.

Pues vivir humanamente debe de ser ir sacando a la luz el sentir, el principio oscuro y confuso, ir llevando el sentir a la inteligencia⁵.

La confesión surge en estos momentos de crisis, cuando la vida y la verdad se han separado. A principios de los años 40 los temas zambranianos son la búsqueda de una palabra poética, engendradora de luz y transparencia que aclare el vivir humano. Piensa que la confesión es el medio o “el método en filosofía” que procura vivir la unidad y la necesidad que la vida tiene de expresarse. María Zambrano escribe este largo artículo titulado *La confesión: género literario y método* en 1941, recién comenzado su exilio en América, y trata de distintas notas que surgen cuando se vive la confesión:

a) **La vida busca la verdad.** Y la verdad requiere del amor⁶, pues sólo el amor mueve a una conversión personal. La vida auténtica pide siempre una transformación para estar atentos a la verdad, pues si la razón sigue su propio camino se ensoberbece. Esta vida que no tiene en cuenta la verdad, se queda entonces en puro relativismo. A lo más se podría hablar de sinceridad, pero ser sincero no es llegar a la verdad completa sino que es más bien un relativismo de la verdad.

La razón separada de la vida se hace “totalitaria” y violenta. Es razón sin esperanza, que nada ofrece y lo pide todo⁷. Entonces la razón origina rencor y humillación. Sin embargo, cuando la vida es aclarada por la razón se hace

⁴ Ibidem, pág 13.

⁵ Zambrano, M. *Delirio y Destino*, Mondadori, Madrid, 1989, pág 93.

⁶ Zambrano, M. *La Confesión: género literario*. “Es el amor, ... quien dispone y conduce la vida hacia la verdad” op. cit., pág 6.

⁷ Ibidem, pág 12.

transparente a la verdad. Y, por tanto, alcanza su plenitud lejos de toda humillación y rencor, porque el rencor es la ausencia de esperanza. Y la verdad sin amor no seduce, sólo humilla.

En una obra posterior de 1965, *El sueño creador* dice: “El género literario llamado confesión muestra lo que el hombre ha de hacer para descubrirse y, así, entrar en el camino de la identidad”⁸.

b) **La confesión como relato.** María Zambrano piensa que la confesión, además de ser un método de unión a la verdad, posee unas peculiares significaciones que le distinguen de otros géneros literarios.

La confesión es un relato cuyas cualidades más distinguibles están en su origen, que es donde se perciben las diferencias. En el origen de escribir esta “la necesidad que la vida tiene de expresarse”⁹. Pero la confesión tiene necesidad de expresar el padecimiento del propio vivir, para que no le lleve a la dispersión ni a la fragmentariedad¹⁰. Pues en el relato de la confesión el sujeto se centra y habla de sí mismo, siempre en primera persona. “... esto es la confesión: palabra a viva voz”. No sucede así en la novela. Además, “se verifica en el mismo tiempo real de la vida”. El que se confiesa busca el tiempo puro, el de la unidad de la vida. Este tiempo, el poeta alguna vez lo alcanza, pero en otra muchas ocasiones no lo encuentra “por desesperación” o “por esperanza apresurada”. Así, la confesión se aleja de la novela y de la poesía.

Muchas veces, ha hablado de la confesión. Así en “La cuestión del estoicismo español” dice refiriéndose a Séneca “Su profesión verdadera es la de confesor”¹¹

c) **El lenguaje del sujeto.** La confesión es voz de alguien que “se revela a sí mismo, por horror de su ser a medias y en confusión”¹². Pues el ser humano desea expresar su ser más que sus sentimientos, o sus esperanzas, o sueños... que son parte, pero no es su ser en totalidad. Sin embargo, dice María Zambrano, quien novela recompone su ser, se autocomplace y se acepta a sí mismo. La novela, como el arte, tienen el riesgo del narcisismo. La confesión también pero si cayera en esta autocomplacencia entonces sería confesión truncada, fracasada¹³.

⁸ Zambrano, M. *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, pág 131.

⁹ Ibidem, pág 13.

¹⁰ “El supuesto, tanto de la confesión como de la novela, es que el individuo padece y que puede perderse”. Ibidem, pág 13.

¹¹ Zambrano, M. *Pensamiento y poesía en la vida española*, op. cit., pág 72.

¹² Ibidem, pág 17.

¹³ Ibidem, pág 17.

Además, la confesión se refiere al sujeto en su ser y en su acción. Toda confesión necesita ser actualizada, es la acción máxima que la palabra puede realizar. “... es una acción, la máxima acción que es dada ejecutar con la palabra”¹⁴. Hablar de sí para decirse en toda su profundidad.

d) **Revelación de la vida.** Hemos comentado las palabras zambranas de que la vida necesita revelarse, expresarse. Y esta necesidad surge por la desesperación del vivir que obliga a una huida de sí, pero con el deseo de hallarse. Pues toda confesión tiene como punto de partida una herida. Como en Job la queja necesita ser confesada, gritarla, y requiere una respuesta¹⁵.

La herida está pero la queja se produce porque se tiene el presentimiento de que va a ser escuchada. Nadie se queja si no supiera que encontraría un consuelo, una razón a su sufrimiento. “Estos caracteres definen la confesión, desesperación de sí mismo, huida de sí en espera de hallarse. Desesperación por sentirse oscuro e incompleto y afán de encontrar la unidad”¹⁶.

María Zambrano, añade dos notas más a la confesión: a) subrayar el deseo de plenitud, que ya está en nosotros, pues la vida del ser humano busca esa revelación. “Todo el que hace una confesión es en espera de recobrar algún paraíso perdido”¹⁷; b) la confesión lleva en sí un deseo personal de purificación y, de ahí que la confesión cree comunidad. Pues sólo se habla y se rompe el hermetismo si se cuenta con la fe de los demás. En la confesión no operan razones, sino confianza¹⁸. De aquí que la confesión engendre comunidad: “Nadie la encuentra (la verdad), para sí solo; encontrarla es ya comunicarla”¹⁹.

Nos vamos a referir ahora a su obra *Delirio y Destino* a través de las palabras de Antonio Jiménez “Concebido como un libro de memorias o como una autobiografía, responde a ese intento constante de María Zambrano por encontrar un nuevo género literario que reúna en un solo haz la novela, la poesía, el poema, en suma, lo que ella misma ha llamado confesión”²⁰. En efecto, desde sus primeros escritos el de la confesión de 1941, el de 1943 “Una forma de pensamiento: la ‘Guía’ ” a *Delirio y Destino* que comienza a redactar en La Habana en 1953, María Zambrano reflexiona sobre su propio

¹⁴ Ibidem, pág. 18.

¹⁵ Ibidem, pág. 20.

¹⁶ Ibidem, pág. 22.

¹⁷ Ibidem, pág. 29.

¹⁸ Ibidem, pág. 35.

¹⁹ Ibidem, pág. 34.

²⁰ Jiménez García, A. “La última María Zambrano” en *Aportaciones de filósofos españoles*, F.F.R., Sevilla, 1991, pág. 40.

vivir. El primer capítulo de este libro, que por primera vez se publica en 1989, lo titula *Adsum* y lo había publicado como artículo en 1955. Todos estos textos constituyen esta dimensión de la filosofía como biografía que intenta explicar el hecho de estar aquí y saber que hay un origen: “que nadie nace inocente”²¹.

Estar aquí o vivir, dice María Zambrano, siguiendo a Ortega, es convivir. Pero esta razón vital que le abrió a un mundo ya vislumbrado, y ahora, gracias a Ortega, más claro y espléndido, tiene en María Zambrano peculiaridades muy destacadas y distintas a las de su maestro²². Vivir es acudir a la conciencia divina “porque yo que la sueño, soy soñado”²³. Por eso nunca se está en total soledad pues es entrar “en aquel secreto abierto de las letras y el misterio de los números”²⁴.

Muchas veces ha narrado María Zambrano su necesidad de comprender la vida desde lo originario, ahondar en su conciencia como convivencia con lo divino y punto de partida de una radical comunidad que es vivir compartiendo un proyecto. La filosofía será la guía, la razón mediadora que irá abriendo los pasos a seguir en cada caso. De ahí, que en *Adsum* recuerde que “*ordo et conexio rerum idem esse ac ordo et conexio idearum*”, así es un “vivir desde la verdad”²⁵. Porque la filosofía que le enseñó muchas cosas, le enseñó, sobre todo, la conciencia moral de saber decir no, “le había enseñado a rechazar”²⁶. En *Adsum* expone su opción vital nuclear: la vocación por la filosofía y el abandono de la participación política. Y ello constituye un verdadero acontecimiento, que reorganiza toda su experiencia. En un artículo que titula “*A modo de autobiografía*” de 1987 dice “... mi verdadera condición, es decir, vocación, ha sido la de ser, no la de ser algo, sino la de pensar, la de ver, la de mirar, la de tener la paciencia sin límites que aun me dura para seguir pensando...”²⁷.

Cuando María Zambrano expone qué entiende por filosofía encuentra que la formulación verbal más adecuada es el lenguaje narrativo y es al hilo

²¹ Zambrano, M. “Adsum”, *Antropos*, n° 2, 1987, pág 5.

²² Rosa Chacel expone reiteradamente que Ortega no era partidario de escribir sus memorias ni ninguna forma de confesión en *La Confesión*. Edhasa, Madrid, 1970, pags 26 y ss. Sánchez-Gey Venegas, J. “Ortega en la obra de María Zambrano en torno a 1955”. *B.I.L.E.*, mayo 1999, N° 34-35, págs 65-74.

²³ Idem, pág 3.

²⁴ Idem, pág 5.

²⁵ Idem, pág 6

²⁶ Idem.

²⁷ Zambrano, M. “A modo de autobiografía”. *Antropos*, 70/71, 1987, pág 70.

de estos acontecimientos de su vida cómo ella define el ser, el tiempo, la razón poética... Son las vicisitudes los mejores testimonios del pensar creador. De ahí, que sea la confesión el saber que le interesa, el vivirse a través de encuentros y desencuentros, como formas diversas del existir. Tal vez la metáfora que mejor describe la vida humana sea la del camino. Y relata ese camino de esperanza, de dolor, y sobre todo, de compromiso: *Adsum*, "Sí, estoy aquí".

Pues el secreto de esa vida que se le presenta está en el compromiso. No sólo el político, en el que ella participó, sino en el de la razón poética, razón que trata de comprender, razón mediadora de un saber que es de plenitud o razón de amor. En *Delirio y Destino* manifiesta "era la legitimidad de su vida lo que buscaba"²⁸. Y esa legitimidad, autenticidad, lealtad... que de todas esas maneras le llama es "la verdad de la vida, la vida en verdad, una verdad modesta, en una verdad moral de la que podemos responder"²⁹. El lenguaje narrativo se convierte en un discurso responsable que eleva la narratividad a un compromiso vital. En 1987 hablará también de esta responsabilidad "... mas se me ha descubierto y desde muy niña, que en este yo se deposita también eso que se llama la responsabilidad moral.... a ella no he podido renunciar y tampoco he podido renunciar a una especie de sentir radical..."³⁰.

Narratividad no supone, en modo alguno, sólo espontaneidad pre-crítica. No es subjetividad tan sólo, aunque sí es alejamiento de una razón deductiva o sistemática. Se trata de saber enlazar las vicisitudes y tradiciones de los acontecimientos. Fernando Savater dice; "Ella no compone teorías sino que pone voz al devenir de lo que escucha"³¹. Así, María Zambrano recoge en *Delirio y Destino* con toda suerte de detalles el pensar y el sentir de los años previos a la 2ª República. "Y España en aquella hora de 1929 no podía negar ya por más tiempo el pensamiento que sobre ella se había ido vertiendo... En pocos lugares del planeta el pensamiento se hace vida tan rápidamente como en España, porque brota de la vida y apenas nos está permitido lujo alguno de abstracción"³².

María Zambrano estaba llena de esa sabiduría narrativa, que se fragua a base de escucha y atención por lo que pasa, por lo que es importante. Vemos,

²⁸ Zambrano, M. *Delirio y Destino*, Mondadori, Madrid, 1989, pág 55.

²⁹ Idem, pág 135.

³⁰ Zambrano, M. "A modo de autobiografía". *Antropos*, 70/71, 1987, pág 70-71.

³¹ Savater, F. "La voz de María Zambrano" en *El pensamiento de María Zambrano*. Papeles de Almagro, Madrid, Zero Zyx, 1983, p.13

³² Idem, pág 49.

pues, que el punto de partida es el sujeto y su historia vivencial que busca comprender el origen, vida y destino, situaciones que se enlazan y que el relato nos va haciendo conscientes y responsables. Por eso, dice “que se escribe para salir de la soledad”. Es siempre la relación con el Otro la que le salva y así hace de su tiempo ocasión propicia, ya sea para entusiasmarse en el gozo o para darse en sacrificio: en ambos momentos es razón de amor.

En el artículo “*Una forma de pensamiento: la Guía*” de 1943 que escribe en una revista de Bogotá defiende la importancia del sujeto reflexivo y su relación con aquel al que se comunica. “... las “Guías” muestran una modalidad esencial que corre paralelamente a otro género más actual, el de las “Confesiones”. Tienen de común el aparecer como el reverso de los sistemas filosóficos, en que la verdad y sus razones se objetivan sin conservar apenas huella del hombre concreto, de la persona individual que las declara, ni señalar tampoco a aquella a quien van dirigidos. Los Sistemas no tienen destinatario. Las Guías y las Confesiones muestran un extremo de la existencia subjetiva en el acto de escribir”³³.

La filosofía que intenta comprender la vida no dogmatiza sobre qué temas debe abordar, su singularidad reside en la forma de tratar las cuestiones. “Es un saber de experiencia”³⁴. En María Zambrano se observa una manera de buscar las raíces culturales del pensamiento español teniendo como canon la razón poética, la vida en su sentido más creador y por eso busca lo originario en relación siempre con la debilidad, el sufrimiento de los otros. De ahí que el género literario será narrativo y confesional. En *Delirio y Destino* refiriéndose a la España que quiere restaurar la 2ª República “... no podemos dispersarnos ahora para hundirnos cada uno en nuestra profesión: hay que hacerse presentes, es una cuestión de moral; de renovación de la convivencia, de renovación de la sociedad; hay que construir la vida española que viene arrastrándose desde siglos de inercia”³⁵.

Esta inmejorable cualidad de lectora e intérprete de las raíces culturales las deja claras en el artículo de 1943 pues dice que la vida se entiende mejor en la tradición cultural a la que se pertenece. Comprende que la vida es acción, como dijera Ortega, pero quiere llegar a decubrir la revelación. “La vida, que es incensante actividad y aun acción, tiene necesidad de una forma, además de la que corresponde al organismo que la sustenta, una forma social

³³ Zambrano, M. “Una forma de pensamiento: La “Guía”. *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar, 1971, pág 359.

³⁴ Idem, pág 362.

³⁵ Zambrano, M. *Delirio y Destino*, Mondadori, Madrid, 1989, pág 38-39.

visible... una forma ideal, mas extremadamente compleja”³⁶. Esta forma es la cultura que, por una parte le ofrece, aceptación y, por otra, resistencia. La “guía” ayuda a interpretar ese difícil equilibrio. “Y de estas dos condiciones depende, a su vez, una calidad que podemos decir suprema del vivir personal, la transparencia”³⁷. Esta transparencia dirá en 1987 es igual que decir revelación y “el hombre es el ser que tiene la vocación de la transparencia, aunque no la logre”³⁸.

Hoy cuando tanto se habla de razón cotidiana, recordaremos que en su artículo de 1987 “*A modo de autobiografía*” María Zambrano dice que ha descubierto tres modos de razón: razón mediadora, razón poética y la primera razón cotidiana³⁹. Entender esta razón como narración del vivir y pensar unidos, como narración de la propia vida que se enlaza con la de los otros es siempre un proyecto abierto a la esperanza, como nueva forma de entender el tiempo y la historia.

El conocimiento no es una ocupación de la mente, sino un ejercicio que transforma el alma entera, que afecta a la vida en su totalidad. El amor al saber determina una manera de vivir⁴⁰.

³⁶ Zambrano, M. “Una forma de pensamiento: La “Guía”. *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar, 1971, pág 364.

³⁷ Idem, pág 366.

³⁸ Zambrano, M. “A modo de autobiografía”. *Antropos*, 70/71, 1987, pág 69.

³⁹ Idem, pág 71.

⁴⁰ Zambrano, M. *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar, 1971, pág 159.

LA POÉTICA DEL 27 Y LA OBRA DE MARÍA ZAMBRANO: UNA APROXIMACIÓN COMPARATIVA

Alfonso BERROCAL BETÉS
Universidad Autónoma de Madrid
alfberrocal@inicia.es

Al decir poética estaríamos empleando este término tal como es su uso común en literatura, atención a los principios, explícitos o no, que se observan en un género, autor, etc. Por otra parte el conocimiento e interés de Zambrano por la persona y la obra de ciertos poetas, así como el hecho de ser contemporánea de buena parte de esa literatura que se resume en el nombre de Edad de Plata, es lo que nos llevaría a entender que existen una serie de concomitancias entre el pensamiento de María Zambrano y la poética de ciertos autores. Así, tomando como referencia fundamental el texto “Filosofía y Poesía” se trataría de observar esa serie de concomitancias, con aspectos de la poética de algunos textos de los llamados “poetas-profesores” del 27 que dedicaron una serie de reflexiones en prosa a la poesía. Señalar algunas de esas relaciones es el propósito de esta ponencia

INTRODUCCIÓN

La forzosa síntesis de todo título exige alguna matización a tanta generalidad. “Poética del 27” pretende ser aquí un término de referencia, antes que el nombre de algo establecido o consensuado, ya que poética, en el sentido estricto, canónico, el 27 no tuvo. Si todos sus miembros mostraban su adhesión al grupo, reconocía al mismo tiempo su particularidad creadora. Cosa, que también pone en cuestión la legitimidad del término “generación”, con todos los problemas que de suyo acarrea. Al menos, elementos, amigos y acaso influencias comunes, sí se pueden apreciar en el grupo, aunque vertidas y transformadas siempre en la particularidad de cada voz. “La obra de María Zambrano”, peca también de general, pues nos centraremos

acaso en una sola, "Filosofía y Poesía". Por tanto, al decir aquí "poética" nos estamos refiriendo a un *ambiente poético* y que como tal impregna tanto a precedentes y precursores, como a epígonos y variantes. Y al decir "obra", nos referimos a un pensamiento que *respira* ese ambiente. Si Nietzsche acusó la falta de olfato en los filósofos, congénita parece ser, la particularidad de María Zambrano consiste en que la respiración de su pensamiento huele con más fuerza la poesía. Esto no es mera imagen, la propuesta de una "razón poética" tiene su génesis en la crisis del racionalismo, en el desmoronamiento de los sistemas así como su imposibilidad. Pero en lo que de "poético" le toca, entendemos que tiene que ver, con un momento muy determinado del avatar de la poesía en que esta alcanza propia conciencia de sí. El espacio en que poder equilibrar la razón y la conciencia poética o la poesía consciente de sí, es una relación que sugiere el término "razón poética". Si entendemos, pues, la razón poética como una relación, como un diálogo incluso, hemos de tener en cuenta que los interlocutores han de encontrarse en alguna intersección del lenguaje. La poesía llega a esa intersección desde la toma de esa conciencia de sí. Por ello, al decir "poética del 27" estamos aludiendo de manera general al momento histórico, que en algunas de sus figuras determinantes, representa esa toma de conciencia de la poesía, en tanto que poesía. Y es, como decíamos antes, este *ambiente de conciencia poética* el que de una manera comparativa puede ser relacionado con la concepción zambraniana de la poesía. Podemos aludir a la importante nómina de poetas con los que Zambrano trabó relación o tuvo conocimiento en esta época de la segunda mitad de los años veinte y la década de los treinta. Antonio Machado, Lorca, Cernuda, Guillén, Salinas, Prados, entre otros¹. Pero estos aspectos de carácter biográfico, que sin duda pueden ser determinantes para el estudio de su biografía intelectual, no serán aquí tan relevantes en tanto que nos proponemos un ejercicio comparativo.

DEL GONGORISMO A LA CONCIENCIA POÉTICA

Uno de los aspectos que caracterizan al 27 como grupo poético es sin duda el homenaje a Góngora. Se pueden referir otros aspectos como los encuentros en la Residencia de Estudiantes, lugar surgido merced al trabajo intelectual y material de la Institución Libre de Enseñanza, en la que la

¹ Cfr. Jesús Moreno. *Cronología en La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano*. Ed. Siruela, 1993. pp. 607-629.

gestión de Alberto Jiménez Fraud supo imprimir un carácter liberal, laico y moderno a lo que aspiraba a ser un estilo de vida universitaria y culta pleno. Pero es el homenaje a Góngora el que poéticamente caracteriza al grupo. Dicho homenaje tuvo lugar en el Ateneo de Sevilla en 1927, presidido por Manuel Blasco Garzón y en el que participaron Alberti, Lorca, Juan Chabás, Jorge Guillén, José Bergamín, Dámaso Alonso y Gerardo Diego. Este acto ha sido considerado como el símbolo constitutivo del grupo, si bien cabe señalar que se dieron otros actos como una misa solemne por el alma de Don Luis de Góngora, un Auto de fe, una serie de conferencias, así como proyectos de reedición de la obra de Góngora en los que participó la *Revista de Occidente*². Lo que hay que destacar es que, entre bromas y veras, tuvo lugar la restitución fundamental y necesaria de uno de los poetas más importantes del Siglo de Oro, profundamente denostado por la crítica y la literatura tanto neoclásica como realista. Esto no solamente corrobora que toda renovación profunda en España surge de una autenticación del pasado, motivo por el que la vanguardia de cuño francés sería recibida con tanta cautela por estos poetas, ya que encuentran enterrado en su tradición algo absolutamente “contemporáneo”. Contemporáneo, porque lo que fundamentalmente leen en Góngora estos poetas es que el territorio de la poesía es el lenguaje. “La poesía, en todo su rigor, es un lenguaje construido como un objeto enigmático”, dice Guillén a propósito del poeta³. Esta nueva sensibilidad de jóvenes poetas, a través de Góngora y en buena medida de todo el Siglo de Oro, restituye, o acaso funda, el valor, me atrevería a decir “ontológico”, de las metáforas, de la imagen. Superando la tradicional concepción del “lenguaje huero” de las metáforas, y sin tomar tampoco la vía de ortodoxia vanguardista en que la metáfora surge como asociación del subconsciente, dando una analogía arbitraria, “deshumanizada” que diría Ortega, y término del que estos poetas habrían de defenderse por el uso indebido de la baja crítica. La metáfora, la imagen va a jugar un papel fundamental en la concepción del poema, va a ser el vehículo de lo propiamente poético. Va a dar todo el lirismo al poema. Es más, la poesía se concibe como lirismo. La autonomía de la imagen y de la metáfora, su valor ontológico en lo que constituye el ser del poema y de la creación poemática, va a ser un rasgo común a estos poetas. Será el hallazgo del lenguaje, de su inmensidad, de su pasión, de lo fascinante de la palabra. Para esta grupo de poetas los límites de la poe-

² Por mencionar el estudio más reciente que conozco sobre la biografía del grupo antes de la guerra: Miguel García-Posada. *Acelerado sueño. Memoria de los poetas del 27*. Ed. Espasa, 1999

³ Jorge Guillén. *Obra en prosa*. Ed Tusquets, 1999. p.310

sía serán los límites del lenguaje. Nos vamos a referir, en este sentido, a dos textos, uno es *Lenguaje de poema: una generación* de Jorge Guillén y el otro es la *Poética* de Gerardo Diego, que sirvió como preliminar a la antología *Poesía Española (1915-1931)* de 1932⁴. Ambos textos dan una visión general de lo que venimos diciendo, el primero desde cierta retrospectiva, pues pertenece al estudio *Lenguaje y Poesía* de 1961, y el segundo en tanto que “declaración de principios o de intenciones”. Así en el primero, Guillén vendrá a señalar como rasgo común del grupo esa tendencia al cultivo de la imagen como lo propio del poema, la inexistencia e incluso el aborrecimiento de toda ortodoxia o doctrina poética, salvo la característica de ser antirrealistas y antirrománticos, que más que serlo desde una voluntad consciente lo son desde sus propias creaciones, la lectura de Góngora y del Siglo de Oro en clave de cierta fascinación por el lenguaje, que como ya hemos dicho será tenido por esencia del poema. Así dirá que “la realidad no será reduplicada en copias sino recreada de manera libérrima. Esa libertad expresará más el mundo interior del hombre”⁵. Una realidad que ya no se reproduce al modo realista, sino que se recrea por obra del poema, en la recreación es donde interviene el lenguaje de imágenes, de metáforas, como expresión íntima. “Sentimiento y no sentimentalismo”. “Por unos o por otros caminos se aspiró al poema que fuese palabra por palabra, imagen a imagen, intensamente poético”⁶. Autonomía y autenticidad del poema. El poema es su propio lenguaje, no precisa explicación más allá de lo que dice, valen todos los poemas tocados por la Poesía. Lo intensamente poético es lenguaje auténtico, el lenguaje común que parece otro lenguaje o el destello lírico de una osadía gramatical. No hay modelo preestablecido, ni regla, sino totalidad de la Poesía aludida en la multiplicidad de poemas y poetas, y aquí caben los de generaciones anteriores, los extranjeros, y una tradición despertada del polvo y del mármol y sentida como escritura viva, como flujo y estímulo. Son estos elementos los que nos permiten hablar de una conciencia poética, así como de la propia creación. Concebir el poema como creación, es el acceso a esta conciencia. La desinhibición de las imágenes, su verdad visible, dan el lirismo del universo, del amor, del destino y de la muerte. Los universales humanos sentidos desde éste particular modo de conciencia, que es lo concreto y lo abstracto, “no hay lenguaje sin combinación de lo intelectual con lo concre-

⁴ Gerardo Diego. *Poesía española. Antología 1915-1931*. Ed. Signo, 1932. También en Gerardo Diego. *Obras Completas vol. VI*. Ed. Alfaguara. pp. 223-4.

⁵ Jorge Guillén. *Op. cit.* p.406

⁶ *Ibid.*, p. 407

to” dice Guillén. En otro orden de cosas, la metáfora y la imagen son ese sí y ese no, esta cosa que es aquella otra, el ser y el no ser. Del sí y del no de la poesía hablará Gerardo Diego en su *Poética* ofrecida en una especie de decálogo de nueve puntos de los que nos interesa señalar:

“2- La Poesía es la encrucijada del Norte-Sur = Imaginación – Inteligencia, con el Este-Oeste = Sensibilidad – Amor (...)

4- La Poesía es la creación por la palabra mediante la oración, la efusión amorosa, la libre invención imaginativa o el pensamiento metafísico(...)

8- La Poesía existe para el poeta en todas partes, excepto en sus propios versos. Es la invisible perseguida que llega siempre demasiado pronto a la cita. En todo poema “ha estado” la Poesía pero ya no está. Sentimos el calor reciente de su ausencia y el modelado tibio de su carne desnuda (...)

9- Creer lo que no vimos, dicen que es la Fe, crear lo que nunca veremos, esto es la Poesía”⁷

La antología de Diego no sólo recogía a la mayoría de los del 27 sino también a poetas anteriores como Rubén Darío, Unamuno o Valle-Inclán. Además del hincapié en el carácter de creación, se aprecia aquí cierta visión ilimitada de la poesía. En otro lugar afirmará que la poesía existe, y Juan Ramón Jiménez asegurará: “Creo en la realidad de la Poesía”⁸. Se entiende la Poesía como una entidad real, capaz de impregnar cualquier cosa, presente en cualquier lugar y a la vez huidiza. De ahí, y como ha señalado José Carlos Mainer, que muchos poemas aspiran a dar una sensación de “inmediatez intemporal” y “hallazgo efímero y feliz”, al tiempo que son “la tensión inefable por hallar las más puras realidades”⁹. Que la poesía existe, no puede entenderse como una realidad separada y autónoma, total e inteligible. La poesía existe a través de ese hallazgo de la visión, tocando lo que aparece y a través del asombro del que mira, dotando a ese aparecer de una plenitud acaso indescifrable. La Poesía existe para estos poetas y María Zambrano hablará de un “logos poético”, también existente, de la siguiente manera:

“La comunicación entre el logos poético y la poesía concreta y viva es más rápida y más frecuente; el logos de la poesía es de un consumo inmediato, cotidiano; desciende a diario sobre la vida, tan a diario que a veces se confunde con ella”¹⁰

⁷ Gerardo Diego. *Op. cit.* pp. 223-4

⁸ Juan Ramón Jiménez “*Estética y Ética Estética*” en “*Antología Jeneral en Prosa*”. Ed. Biblioteca Nueva, 1981. p.613

⁹ José Carlos Mainer *La Edad de Plata (1902-1939)*. Ed. Cátedra, 1999. p. 215

¹⁰ María Zambrano. *Filosofía y Poesía*. Ed. F.C.E., 1993. p. 23

En esta parte titulada “Pensamiento y Poesía”, María Zambrano va a tratar de la profunda escisión entre la filosofía y la poesía, desde el origen filosófico con la célebre expulsión de los poetas de la ciudad platónica. La raíz de una oposición tan extrema entre pensamiento y poesía tiene que ver con la condena del mundo sensible por parte de la filosofía y la apertura a este por el lado de la poesía. El desahucio ontológico del mundo está en los orígenes del pensamiento filosófico, pero esa especie de amor y solidaridad con lo sensible, con lo aparente, a mi modo de ver pertenece a la poesía contemporánea. Es llamativo en este sentido que Pedro Salinas hable de un “conflicto de espíritus” ante dos movimientos que vinieron a convulsionar el panorama de la literatura y el pensamiento, el Modernismo y la generación del 98¹¹. La oposición radical entre ambos movimientos que señala Salinas parece estar superada por la crítica actual, pero sin embargo la caracterización que hace de dos poetas sí puede resultar relevante. Habla de Rubén Darío y del Unamuno poeta oponiendo así una literatura volcada hacia el mundo exterior, hacia la sensualidad de lo perceptible, hacia la sensualidad de la belleza tanto natural como artística; y una literatura vertida hacia el interior del hombre, como si fuese en busca de un conocimiento de sí, o al menos de la experiencia íntima de sí. No es que pretendamos equiparar cada una de estas literaturas con lo que María Zambrano concibe como pensamiento y como poesía. Pero sí, acaso, podemos hablar de la nueva poesía del 27 en la evolución general de la literatura, como la síntesis de estos dos extremos representados en dos poetas anteriores. Es decir, una literatura capaz de dar la intimidad de una emoción a través de lo sensitivo de la imagen, lo poético como una suerte de umbral que vendría a difuminar y confundir esas dos categorías de lo exterior y lo interior, lo poético como el umbral de la admiración del mundo:

“La admiración que nos produce la generosa existencia en torno nuestro no permite tan rápido desprendimiento de las múltiples maravillas que la suscitan. Y al igual que la vida esta admiración es infinita, insaciable y no quiere decretar su propia muerte.”¹²

Admiración ante el mundo que es la raíz común de la filosofía y la poesía, admiración de la que la filosofía “se desprende” y a la que la poe-

¹¹ Pedro Salinas. *El problema del Modernismo en España, o un conflicto entre dos espíritus* en Homero Castillo (ed). *Estudios críticos sobre el Modernismo*. Ed. Gredos, 1968. pp. 23-34

¹² María Zambrano. *Op. cit.* p.15

sía permanece adherida. La poesía renueva ontológicamente el mundo. El ser en la poesía, es el ser de las metáforas, un ser translucido de otro ser, un ser esto y al mismo tiempo aquello. Así:

“La cosa del poeta no es jamás la cosa conceptual del pensamiento, sino la cosa complejísima y real, la cosa fantasmagórica y soñada, la inventada, la que hubo y la que no habrá jamás. Quiere la realidad, pero la realidad poética no es sólo la que hay, la que es, sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa (...) El poeta saca de la humillación del no ser a lo que en el gime”¹³.

Sólo desde una poesía que ve, más allá de la figura retórica, lo que ella misma es y ha de ser, imagen de la emoción, el “esto” y el “aquello” de la metáfora, y que a su vez se piensa a sí misma de ese modo, se puede alcanzar una concepción como la citada, capaz de acceder al diálogo con lo filosófico, debido a sus muy distintas posiciones ontológicas. Es cierto, que en Zambrano hay resonancias machadianas, quizá más presente en un texto como *Pensamiento y Poesía en la vida española*. Pero es sólo de una poesía capaz de todo aquello cuanto es capaz el lenguaje, de una poesía cuyos límites son los límites mismos del lenguaje, de la que se pueden sacar conclusiones ontológicas como las de Zambrano. Dicha poesía es, como venimos señalando, la lírica del 27.

CONOCIMIENTO Y AMOR

Quizá sea Guillén uno de los poetas del grupo menos propenso a imágenes fulgurantes y osadas, no porque las menosprecie —como hemos visto—, sino por tener su poesía un carácter más “sereno” y estar más próximo a la “poesía pura”. Guillén, con Cernuda, y cada uno a su manera, conciben —y así nos lo han dejado— su obra como *unidad*. Herencia más que posible de Juan Ramón que llevó el esfuerzo por revisar, compilar y substanciar su poesía en la serie de antologías hasta límites casi obsesivos. En estos tres poetas se da en obra esa unidad del poema de la que habla Zambrano, y que responde a una conciencia y a una manera de concebir la poesía desde su propia unidad, como si cada poema o cada libro aludieran o fueran reflejo de algo así como un poema total. Por ello el primer poema de la primera parte de *Cántico*, es especialmente significativo según el propio Guillén, pues tiene que ver con la experiencia del

¹³ Ibid., p.22

asombro como raíz del conocimiento. Asombro que es el despertar de “un yo en diálogo con la realidad”¹⁴. El poema se titula *Más allá*, pero ese más allá no va a ser otro que la realidad del mundo, la plenitud de sus seres:

“ (el alma vuelve al cuerpo, /Se dirige a los ojos/ Y choca.) –¡Luz! Me invade/
todo mi ser. ¡Asombro! (...) Mientras van presentándose/ Todas las cosisten-
cias/ Que al disponerse en cosas/ Me limitan, me centran! (...) Y la mañana
pesa/ Vibra sobre mis ojos, Que volverán a ver/ Lo extraordinario: todo(...) Voy
salvando el presente/ Eternidad en vilo (...) Ser, nada más. Y basta/ Es la abso-
luta dicha./ ¡Con la esencia en silencio/ Tanto se identifica! (...) Todo me
comunica/ Vencedor, hecho mundo/ Su brío para ser/ De veras real, en triun-
fo/ Soy, más, estoy. Respiro. Lo profundo es el aire./ La realidad me inventa/
Soy su leyenda ¡Salve! (...) Lo tan ajeno que es/ Allá en sí mismo. Dádiva/ de
un mundo irremplazable:/ voy por él a mi alma”¹⁵

Se trata de un largo poema dividido en seis partes, del que extraemos las que nos parecen más significativas. De este poema se ha dicho que “Nunca la ‘poesía pura’ del siglo XX había escrito un poema que impugnara con tanta decisión toda la tradición de la filosofía idealista del XIX”¹⁶. Se trata de un poema que trata el tema del conocimiento desde la relación hombre-mundo, pero que viene precisamente a cantar esa materialidad pura del mundo como “maravilla concreta”. El ojo, y la luz como los elementos que dan ese mundo y como límites de materialidad fascinante. Se trata por tanto de una restitución ontológica de lo sensible, en la que el ser material ya es plenitud y pábulo del asombro. Realidades pequeñas que aluden una realidad plena, respirante. María Zambrano hará notar que el punto de partida del poeta es el de los sentidos, el de la realidad inmediata, circundante y asombrosa. También es cierto que si la atmósfera de este poema es la vigilia, el estar plenamente despierto- consciente- asombrado, Zambrano considerará elementos como el sueño, el delirio o la embriaguez en tanto que opuestos a las formas del pensamiento racional. Pero en cualquier caso y como si se trataran de dos caras de una misma moneda las visiones de lo soñado tienen para el poeta la misma densidad que las percepciones de lo real. Pero a pesar de tener esto cierto gusto romántico se pregunta:

“¿O es acaso, que está poseído enteramente por lo divino de este mundo y por ello no quiere por nada abandonarlo?”¹⁷

¹⁴ Jorge Guillén. *El argumento de la obra*. En *Op. cit.* p.747

¹⁵ Jorge Guillén. *Obra poética. Antología*. Ed. Alianza, 1994. pp. 33-9

¹⁶ José Carlos Mainer. *Op. cit.* p.299

¹⁷ María Zambrano. *Op. cit.* p.35

En otro sitio y a propósito de un poeta muy distinto de Guillén, Pablo Neruda, hablará Zambrano de “la hirviente materia” y de cómo el amor hacia ésta acaba siendo “amor de entrañas, de la oscura interioridad del mundo”¹⁸. Esta defensa del mundo sensible a través de la poesía, la opone Zambrano a las abstracciones de la filosofía, a su ascetismo, así como al ejercicio de violencia del pensamiento sobre la realidad. Se revela así el problema del conocimiento, o como María Zambrano intenta oponer al racionalismo filosófico abstracto, la revelación poética como donación de una verdad, acaso una profundidad, a partir del asombro ante el mundo. Este problema ha sido sintetizado con acierto, –aunque posteriormente– por Octavio Paz. Así, dice Paz, a partir del surgimiento de la Edad Moderna, la inspiración que antes se comprendía en el orden de lo religioso y de lo natural, va a convertirse en algo cuando menos sospechoso, tanto para el racionalismo y el idealismo, desde el punto de vista del conocimiento, como desde el punto de vista de la moral burguesa en tanto que negaría el esfuerzo del trabajo¹⁹, etc. Zambrano hablará de “don” y tendrá para ella un valor epistemológico fundamental en el proyecto de “razón poética”. Mucho más modestos han sido los poetas a la hora de hablar de la inspiración, y desde Baudelaire, época de esplendor del positivismo y la moralidad burguesa, han preferido hablar también de trabajo. El don, o la inspiración vienen a ser la mediación entre el mundo y el asombro. El asombro podría interpretarse como un primer efecto de la inspiración, que a diferencia de la abstracción no ejercería violencia sobre la cosa. La inspiración vendría a confundir objeto y sujeto en otra realidad, cuya verdad estaría en eso desconocido pero entrañable, y por no ser extraño se reconocería como verdad, así dice Paz no sin cierto tono zambraniano que la inspiración es “lanzarse a ser”.

En esta problemática del conocimiento como abstracción o como revelación, va a introducir María Zambrano un elemento que para ella tiene un papel resolutivo, el amor. A partir de ciertas consideraciones sobre la mística, va a hablar de un vivir poético que es un “vivir según la carne” en el que:

“La carne por sí misma vive en la dispersión; mas por el amor se redime, pues busca la unidad. El amor es la unidad de la dispersión carnal, y la razón de la ‘locura del cuerpo’”²⁰

¹⁸ María Zambrano. Pablo Neruda o el amor a la materia, en *Los intelectuales en el drama de España*. Ed. Hispamerca, 1977. pp. 157-65.

¹⁹ Octavio Paz. *La inspiración*, en *El arco y la lira*. F.C.E., 1998. pp. 157-81

²⁰ María Zambrano. *Op. cit.* p.61

Para Zambrano en el amor “está la cuestión verdadera”. *Razón de amor* junto a *Largo lamento* y *La voz a ti debida* serán la mejor trilogía de poesía amorosa de la generación del 27. En ellos Pedro Salinas va a dar una visión del amor a través del mundo. Es decir, la experiencia amorosa, que siempre tendrá un “tú” concreto, va a desbordarse en una visión del mundo, de las cosas. El amor y la amada como realidad suprema de las realidades. Acaso tendrá un carácter “gnoseológico” más débil que el poema de Guillén, pero sostendrá ese elemento amoroso como lo vivo de la realidad, en definitiva, el enamoramiento como una totalidad del mundo. Así, sin descuidar nunca ese “tú” de carne y hueso, confundido a veces con el enamoramiento mismo. Salinas, en algunos versos que entresacamos aquí, dirá del amor “La vida es lo que tú tocas”, “Los prodigios/ que están descifrados ya”, “Y aquello que ella me dijo/ fue en un idioma del mundo”, “Tú eres/ tu propio más allá/ como la luz y el mundo”, “¡Qué gran víspera el mundo!”, “Que hay otro ser por el que miro el mundo/ porque me está queriendo con sus ojos”, “Un día/ es el gran rastro de luz/ que deja el amor detrás/ cuando cruza por la noche/ sin él, eterna del mundo”²¹. En *Cántico Espiritual* San Juan también va a dar esa imagen de un mundo pleno y radiante por ser la huella de la ausencia del Amado. Pero en el caso de Pedro Salinas, la plenitud y radiación del mundo la va a dar la amada de carne y hueso. La mirada del enamorado se identifica con una mirada total al mundo. La afirmación de que ese “vivir según la carne” se va adelantando en ella y en sus misterios hasta hacerla “transparente” y “espiritualizarla” encuentra toda su plenitud poética en los versos de Salinas. Por el cuerpo amado se transparenta el mundo, el mundo se hace mundo. Es la eternización del instante, que revela esa especie de “memoria” del origen de las cosas. Una suerte de reconciliación ontológica, comunión de los seres. Zambrano habla del amor como unidad de esa dispersión de la carne, y dice que en Platón el amor se salva por su “idea” por su “unidad”, “porque partiendo de la dispersión de la carne lleva a la unidad del conocimiento”.

ALGUNAS CONCLUSIONES

En un texto de 1957 hablaba Luis Cernuda²² de las tres generaciones que llegan a 1936. Los poetas del 98, Unamuno y Valle morirían ese año,

²¹ Pedro Salinas. *La voz a ti debida. Razón de Amor. Largo lamento*. Ed. Cátedra, 1997.

²² Luis Cernuda. *Estudios de poesía española contemporánea*. En Luis Cernuda *Obra Completa*, vol. II. Ed. Siruela. p.243.

los poetas de su generación, que él llama del 25, y un nuevo grupo de poetas que solamente nombra, y de los que destacamos aquí a Miguel Hernández y Luis Rosales. Caracteriza a su grupo como continuadores de la renovación literaria del 98, suponemos que apunta más hacia Machado, que hacia Juan Ramón, que habiendo ejercido un magisterio indudable sobre el grupo es difícil incluirlo en el horizonte del noventa y ocho. Y cómo, además, de una continuación, la aportación de su grupo consiste fundamentalmente en el verso libre y en una nueva expresión poética. Partiendo de la idea de que

toda renovación profunda en la literatura pasa por una renovación del lenguaje, podemos entender que la adopción (no permanente en poetas y obras) del verso libre, tiene que ver con ese aspecto que señalábamos antes de que la poesía se asume como lenguaje, no como un lenguaje concreto, sino más bien como si todo el lenguaje fuera condición de posibilidad del poema, este hallazgo propio de estos poetas, les hace fundadores de la poesía contemporánea. Por otra parte, la desinhibición de las metáforas, las imágenes, las personificaciones, etc. en la composición del poema es lo que viene a dar esa nueva expresión poética, expresión tanto de la alegría de lo sensitivo, como del desgarrar de las pasiones, como de la oscuridad de la meditación, etc. Son estos elementos, más o menos generales según las particularidades de cada poeta, los que se pueden presentar como indicios de la conciencia poética de la que venimos hablando. Elementos que también son de una época, pues tanto en Europa como en España hablar de obras que responden a una conciencia de la poesía es hablar de obras contemporáneas, la conciencia poética pertenece a la poesía contemporánea. María Zambrano hablará de la “poesía pura” de Baudelaire y Valery como poesía consciente, así mismo podemos incluir el particular trasunto de Juan Ramón de “poesía desnuda”, pero esto en todo caso no sería más que un aspecto o manifestación, de la conciencia poética contemporánea. Así se ha señalado recientemente, que *Filosofía y poesía* admite una lectura cronológica, que parte del racionalismo clásico para llegar al racionalismo moderno y al idealismo, siendo todo ello criticado desde la concepción zambranianiana de la poesía.²³ No obstante en esa concepción zambranianiana de la poesía, se dan elementos suficientes como para considerar que el discurso de Zambrano participa de esa conciencia poética surgida en España, fragmentada en todos sus poetas, en las década anterior a la guerra, y cómo después de la misma (*Filosofía y*

²³ Ana Bundgard. *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Ed. Trotta, 2000. pp. 215-50.

poesía es de 1939), el texto de Zambrano pretenda recoger esa conciencia de forma discursiva. En cualquier caso lo que nos interesa señalar, para concluir, es que si *Filosofía y poesía* recorre a su particular manera el devenir del pensamiento filosófico, la concepción de lo poético no se corresponde, en términos generales, con la de cada momento de la filosofía, sino que tiene esos elementos conscientes de la poesía contemporánea. Así, y a partir de dicho texto podemos, acaso, leerlo desde la posibilidad de que la poesía al haber generado su particular conciencia, esté, en la edad contemporánea, en condiciones de discutir con la filosofía, las condiciones de esa discusión, son a nuestro modo de ver, lo que Zambrano plantea en su obra.

OTROS AUTORES Y TEMAS
DEL SIGLO XX

“DON RAMÓN DE LA SAGRA, REFORMADOR SOCIAL”:
PRIMER ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO DE
D. MANUEL NUÑEZ DE ARENAS

Almudena CASADO GARCÍA
Universidad Autónoma de Madrid

La ponencia consta de un primer apartado sobre la vida y obra de Don Manuel Nuñez de Arenas (1866-1951), intelectual que participó activamente en la vida cultural y política española e internacional. El segundo apartado versará sobre la Tesis Doctoral del propio Nuñez de Arenas, la obra *Don Ramón de la Sagra, reformador social*, en la cual se intenta aunar el estudio de una personalidad con el de unos determinados medios históricos, y así se pasa revista tanto a la vida y obra de Ramón de la Sagra, como a la España y Francia del siglo XIX.

BIOGRAFÍA

El 9 de Septiembre de 1951 fallece en París Don Manuel Nuñez de Arenas y de la Escosura, nacido en Madrid el primero de abril de 1866, en el seno de una familia de raigambre intelectual y liberal que ilustra la política, la magistratura y la literatura de la España decimonónica.

Entre sus insignes antepasados inmediatos destacan su abuelo paterno —que llegó a ser Magistrado del Supremo— y su abuelo materno, Narciso de la Escosura, funcionario de Hacienda y autor de algunas obras de teatro, desposado en 1854 con Blanca, hija del más caracterizado representante de la poesía romántica española: Espronceda. Criado por tanto, en el seno de una familia de clase media acomodada, Nuñez de Arenas cursó el Bachillerato en los P.P. Jesuitas de Chamartín, y en 1901 obtuvo el diploma de Lengua y Civilización francesas para extranjeros en el Liceo “Montaigne” de Burdeos.

Tras unos inacabados estudios superiores de Química en Laussana regresa a España, donde obtiene la Licenciatura de Filosofía y Letras en la Universidad Central. Sus estudios secundarios y superiores en Madrid, Burdeos y Laussana le orientan hacia posiciones liberales que hacen de él un febril aliadófilo durante la guerra de 1914-1918.

Participó activamente en la política española, afiliándose al partido Socialista en 1909. Intenta conseguir para el partido de Pablo Iglesias una orientación intelectual frente al obrerismo imperante en la época, y fruto de esta preocupación funda en 1911 la Escuela Nueva, y en 1913 la Escuela Societaria.

Al mismo tiempo, Nuñez de Arenas trabaja sobre su Tesis Doctoral (*Don Ramón de la Sagra, reformador social*) defendida en 1915. La Universidad Central le otorga la máxima calificación, y la Tesis será publicada en Madrid en 1924.

En 1916 escribe el apéndice al libro de Renard sobre Corporaciones y sindicatos, sus célebres *Notas sobre historia del movimiento obrero español*¹.

De 1918 a 1920 es colaborador habitual de la *Revista España*, de la que fue redactor jefe, y entre 1920 y 1921 será el director del semanario *La Internacional*. También colaboró en multitud de ocasiones en el periódico *El Socialista*.

Nuñez de Arenas formó parte de la Comisión Ejecutiva del Partido Socialista desde 1918 hasta la escisión comunista de 1921, fecha en que pasa al Comité Central del Partido Comunista Obrero de España (1921-1922) y al Partido Comunista Español, fusionando ambos en 1922-1923 bajo el Partido Comunista Obrero Español.

Encarcelado en Bilbao con motivo de las huelgas de 1917, luego en Madrid tras el asesinato del presidente Dato en 1921, como dirigente del Partido Comunista Español tuvo que huir de España durante la dictadura de Primo de Rivera. A partir de 1924 es profesor de la Universidad de Burdeos, donde realiza una serie de investigaciones históricas principalmente sobre los españoles en Francia².

Desde Francia colabora en *La Voz* (Madrid) y en el *Bulletin Hispanique* de la Universidad de Burdeos. En 1927 se publica en el Boletín de la Real Academia de la Historia de Madrid su *Estudio de la expedición de Vera en 1830*

¹ Obra reeditada por Tuñón de Lara en 1970.

² Posteriormente fundará la Unión de Intelectuales Españoles en Francia, que se reunían una vez a la semana en pleno Barrio Latino, en un café del Boulevard Saint Michel de París. Allí Nuñez de Arenas narraba historias del Ateneo de Madrid, de la huelga general de 1917, de la fundación del Partido Comunista español, etc.

según documentos inéditos de la policía francesa de la época. La Revista de Filología Española de Madrid publica en 1928 sus estudios sobre Merimeé, vueltos a publicar en 1929 por la *Revue Hispanique* de París. Durante esos años realizó numerosas aportaciones a la revista literaria *Alfar* (La Coruña).

De regreso a España, tras la proclamación de la Segunda República, es nombrado catedrático de francés en Alicante; de 1931 a 1936 realiza esta labor en el Instituto Velázquez de Madrid³, época en la que colabora frecuentemente en *El Sol*, y es trasladado al Instituto Obrero de Valencia en los años de 1936 a 1939.

Es consejero de la Casa de Cultura e inspector general de enseñanza en reconocimiento a sus dotes pedagógicas acreditadas al fundar la Escuela Nueva. Al terminar la Guerra Civil Nuñez de Arenas regresa a Francia donde intervino en la Resistencia contra la ocupación nazi en la II Guerra Mundial, siendo encarcelado por tal motivo en La Santé y Fresnes de 1942 a 1943.

Tras su liberación (a partir de 1945) volvió a ser profesor en la Facultad de Letras de Burdeos, y en 1948 se traslada a París, donde ejerció la enseñanza en la Escuela Normal Superior de Saint-Cloud y trabajó como agregado al Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia.

En 1950 publica en el *Bulletin Hispanique* sus investigaciones sobre la vida de Goya en Francia, dejando sin terminar algunas investigaciones sobre los exiliados españoles en Francia durante el reinado de Fernando VII.

El nueve de septiembre de 1951 fallece repentinamente Nuñez de Arenas, que fue acompañado en sus últimas horas por Pierre Vilar.

“DON RAMÓN DE LA SAGRA, REFORMADOR SOCIAL”

Ésta es la Tesis doctoral de Don Manuel Nuñez de Arenas, defendida en 1915 ante un tribunal constituido por Ortega y Gasset, Julián Besteiro, Manuel García Morente y Manuel Bartolomé Cossío en la presidencia. La Universidad Central otorga la máxima calificación a esta investigación, que será publicada en 1924 en la *Revue Hispanique* de Georges Cirot. En palabras del propio Nuñez de Arenas, “no es una biografía completa; es un esbozo de

³ Será en esta época cuando comience su relación con Tuñón de Lara, pues un tío de Tuñón era catedrático de matemáticas en el mismo Instituto Velázquez.

historia espiritual de un hombre que reflejó la vida de su tiempo en sus escritos". La obra se divide en los siguientes epígrafes:

- I. El revelador de Kant.
- II. La serie científica (1823-1835).
- III. La revelación social.
- IV. La vieja Europa.
- V. La reforma en España.
- VI. Los problemas de la industria.
- VII. La reforma radical.
- VIII. El orden racional y el Banco del Pueblo.
- IX. La conversión.

I. El revelador de Kant

En este epígrafe encontramos las primeras vivencias de Ramón de la Sagra: su niñez y la Constitución de 1812, sus estudios autodidactas sobre la filosofía sensualista y su encuentro con la filosofía racionalista. El conocimiento de la filosofía kantiana llega a Sagra a través de un compendio de revista, pues en 1819 no existía ninguna traducción al francés, y nuestro protagonista desconocía el idioma alemán. Nuñez de Arenas señala a Ramón de la Sagra como el primer estudioso de Kant en España⁴, pues ya en 1819 enviará parte de su estudio al editor de la *Crónica científica y literaria*, José Joaquín de Mora. En dicho estudio, Sagra intentará explicar la doctrina kantiana, pero antes estudiará la falsedad de las doctrinas dominantes de la época, y así comenzará con un estudio del *Tránsito del empirismo al trascendentalismo y el objeto de la filosofía trascendental*⁵. En sus páginas, tras unas breves alusiones a Leibniz, Sagra estudiará la filosofía cartesiana por oposición a la obra de Locke (tratada por este autor de "veleidosa"), analizando posteriormente la obra de Condillac, que no será el último filósofo empírico, pues a continuación estudiará la doctrina de Destutt de Tracy por oposición a la de Laromiguière⁶. Ramón de la Sagra se propondrá a continuación el análisis de la facultad de pensar, en la que distingue elementos subjetivos (en nos-

⁴ Juan Miguel Palacios no menciona este dato en el Apéndice "La filosofía de Kant en la España del siglo XIX" pp. 673-707 en *Kant después de Kant*, Muguerra y Rodríguez Aramayó. Ed. Tecnos, Madrid 1989.

⁵ De todo el estudio de Ramón de la Sagra, únicamente se publicó esta parte, pues el resto cayó en manos de un religioso, por lo que no podemos afirmar un verdadero conocimiento de la filosofía alemana.

otros) y objetivos (en las cosas). Como conclusión de este planteamiento, distinguirá entre filosofía trascendental, es decir, la que debe estudiar el filósofo, y metafísica trascendente, que no es otra cosa que una “ciencia divina prohibida al hombre”. Este primer trabajo en el que Sagra sueña con encontrar la felicidad humana gracias a una verdad descubierta por la razón, condensará la esencia de su pensamiento durante más de 50 años. Tras los feroces comentarios recibidos por sus textos filosóficos, su amigo Rodríguez y Fernández se propone buscarle ocupación: tras unos años de libre cultivo del tabaco, en torno a 1818 ó 1819, el Gobierno español desea restablecer la Factoría cubana para el cultivo de rapé (polvo de tabaco fermentado). A punto estaba de llevarse a cabo este proyecto cuando triunfaron Riego y Quiroga llegando con ellos la revolución del 20. El 8 de marzo de 1829, grupos de constitucionistas se manifiestan en la Puerta del Sol, propiciando el sometimiento de Fernando VII, que al día siguiente juraba el Código restaurado. Para combatir a favor de la revolución, Sagra funda el periódico *El Conservador*, que comenzó a publicarse el 27 de Marzo de 1820, y que desapareció el 39 de Septiembre del mismo año. Fue este un periódico liberal, anti-afrancesado y patriota, y en lucha constante contra el clero, el Ministerio y el Gobierno. Nuñez de Arenas destacará especialmente una campaña de educación llevada a cabo en el periódico como obra de Don Ramón, en el que se critican los métodos y programas de universidades y colegios. El ministro de Hacienda confirmó el proyecto sobre la Factoría de Cuba, y así, pasando por Francia – para estudiar los procedimientos de fabricación del rapé- Ramón de la Sagra es destinado a La Habana, donde arribó a principios de 1821. Tras cinco meses de duro trabajo el proyecto se abandonó, y Sagra regresó a España no sin antes conocer el Jardín Botánico de la Habana, fundado en 1817.

II. *La serie científica (1823-1835)*

En 1822 el Gobierno envió a Sagra a La Habana para desempeñar un cargo en la enseñanza. Parte en 1823, y en el viaje realiza numerosas observaciones físicas y meteorológicas publicadas posteriormente en Cuba por la Sociedad Económica de Amigos del País. Este será el inicio de su “serie científica”, completada en sus ratos de ocio y ampliada a través de su correspon-

⁶ Del análisis doctrinal de ambos autores, Sagra deduce que la experiencia no puede ser la base de una sólida filosofía, pues siguiendo el mismo método, los dos autores llegan a resultados contrarios.

dencia con diversos naturalistas. Protegidos por la Intendencia de La Habana creó los *Anales*, en los que recoge los principales adelantos en todos los ramos y en los que reflejan sus estudios y métodos de trabajo. En 1829 consigue que el gobierno funde la Institución Agrónoma, en la que desempeñará su interés por la agricultura. Ya impresa su *Historia económico-política y estadística de la Isla de Cuba* sueña con editar su gran obra, empresa sólo posible en París, por lo que en 1835 se le concede el permiso para volver a Europa. Su método de estudio era el positivismo, y lo aplicó por igual a diferentes temas (desde las plantas a las teorías de la población). Su fe en la ciencia es tal, que en diversos pasajes de su obra afirmará que esta puede influir en la dirección del mundo, y por tanto, su principal objeto ha de ser la consecución de la felicidad. El criterio de su obra será económico-sociológico, y le moverá un cierto aire reformador, pues a través de la obtención de datos fidedignos pretende encontrar remedios aplicables por las autoridades en busca del bien y la felicidad.

III. La revelación social

A la vuelta de Cuba, Ramón de la Sagra decide parar en Estados Unidos para recoger ejemplares con los que aumentar su colección, y así, el 19 de abril de 1835 llega a Nueva York, donde queda sorprendido por la intensa actividad comercial, industrial e institucional. Abandona el estudio de las ciencias naturales y comienza la reflexión sobre los países “adelantados” para aprender de su experiencia; es decir, cambia el estudio de la naturaleza por el estudio de la sociedad a través de unas nuevas ideas: determinismo social, espíritu de asociación y creencia en instituciones educativas y filantrópicas. Sagra defenderá el régimen de libertad de los estadounidenses como garante del bienestar y el progreso.

IV. La vieja Europa

- La Francia de Luis Felipe

El industrialismo y la industria se desarrollan a la par en la Francia de Luis Felipe de Orleans, donde se comienza a remover el capital y donde fábricas, agricultura, transporte y comunicación prosperan. En medio de este triunfo del maquinismo y de la industria los obreros se mueren de hambre. Se respira, por tanto, un clima de tranquilidad aparente en el que las voces políticas comienzan a dejarse oír. En febrero de 1836, incitado por los grupos de especialistas de los salones, Sagra publica su *Diario de viaje*,

añadiéndole un prólogo en el que describe su visión de Europa frente a Estados Unidos.

De esta obra Nuñez de Arenas criticará muy significativamente, cómo el autor "no comprende aún que la gravedad de la situación obrera (...) no está en sus exagerados deseos, sino en su privación de lo necesario". El problema para Sagra es la falta de religión, pues esta, junto con el espíritu de libertad, son los Estados Unidos. La solución para España pasa por "la instrucción literaria, moral y religiosa de las masas (...) y promover el establecimiento de los principios sobre los que estriba la felicidad social, el desarrollo de las fuerzas productoras (...). La transformación ha de llegar a todo, puesto que todo en la sociedad está en relación. Nuñez de Arenas afirma que dado que Sagra no conocía el industrialismo moderno, sólo se refería a dos problemas concretos: el pedagógico y el penitenciario. Para solucionar el primero, propone el establecimiento de Academias por cuenta del gobierno, para proporcionar educación gratuita. La solución del segundo problema pasa por la reforma de todo el sistema penitenciario. A continuación comienza la "serie humanitaria" del autor sobre la organización material y moral de las sociedades modernas, lo que acredita a Sagra como hombre de ciencia, por lo que es nombrado miembro del Instituto Real de Francia (Academia de ciencias morales y políticas fundada en 1832).

- Impresión de España

Tras casi quince años de ausencia, a finales de 1837, Sagra es elegido Diputado a Cortes por Madrid, y debe regresar a España. Tuvo una acogida positiva tanto en la Cámara como en centros científicos, pudiendo exponer alguna de sus ideas sobre reformas penitenciarias en el Ateneo, y consiguiendo en el Congreso la rebaja de una nueva contribución a Cuba. En abril de 1838 Sagra parte hacia París y otros pueblos de Europa para observar las instituciones de dichos países. De regreso a París debe comparar su colección con otras existentes en Bélgica, Prusia y Austria, y en mayo de 1838 parte hacia Bélgica pasando por Lila, lugar que destaca Nuñez de Arenas por la lamentable situación obrera de la época, a la que Ramón de la Sagra, más centrado en la reforma del mundo moral, no presta atención. Digno de destacar para Nuñez de Arenas es la fe de Sagra en la ciencia y en su método de observación aplicado a los fenómenos sociales para conseguir el máximo de certeza para las leyes sociales obtenidas. En Bélgica Sagra recorre toda clase de centros, quedando asombrado por la política escolar de aquel país, dirigida por el gobierno. Para Nuñez de Arenas será especialmente significativa la condena de la enseñanza confe-

sional por parte de Ramón de la Sagra, no por su liberalismo, sino por el bien de la cultura.

En Holanda Sagra observa la calma y la serenidad propias de la felicidad buscada, y en su sistema de enseñanza pública verá el mejor método para mejorar la condición del pueblo. Dos instituciones holandesas requieren su atención: el establecimiento de pobres de Zwolle (que proporciona trabajo a todo el que lo solicite) y las Colonias Agrícolas organizadas por el general Van den Bosck, donde trabajan mendigos y niños expósitos⁷. De vuelta a París Sagra se encuentra con problemas económicos causados por el Gobierno de Madrid y por la Intendencia de La Habana para publicar su *Historia...*, por lo que permanecerá un año en Francia publicando en francés las observaciones hechas en Bélgica y Holanda, y estudiando economía, de dónde sacará los materiales para sus *Lecciones de economía social*.

V. La reforma en España

De regreso a España, tomó parte en actos de carácter filantrópico, y en Madrid cooperó con Pontejos, Olózega, y otros en la organización de la Sociedad para la mejora del Régimen Carcelario, que debía inspirarse en las ideas de prevención y reforma moral. Al mismo tiempo intervenía en la Sociedad para la Educación del Pueblo, donde organizaba conferencias para mujeres, y donde dio un curso de Economía Social. Si grave era la situación política de España (con las elecciones irregulares de los conservadores para evitar el triunfo progresista), peor aún era la situación social del pueblo, y esto lo reflejó Sagra en las lecciones del Ateneo del curso de Economía Social, donde coincide con Proudhon en la importancia de las revoluciones y en la necesidad de que el gobierno se ocupe de la felicidad de las masas. Defiende la necesidad de una revolución política promovida por el pueblo y una revolución social tranquila desde el gobierno con la cooperación del pueblo. Aportar datos para esta reforma social será el objeto de las lecciones de Economía Social, que se convertirá en ciencia del progreso social. Ramón de la Sagra se plantea el problema del derecho de propiedad, arremetiendo contra las doctrinas de Flórez Estrada y los sansimonianos. Como consecuencia de esta disputa, Nuñez de Arenas analiza la postura de socialistas colectivistas como Lafargue y Guesde, y se remite a Engels cuando, tras el Congreso de Nantes, criticaba esta postura propietaria de Francia. Este autor

⁷ En este punto Nuñez de Arenas afirma la necesidad de tomar en consideración estas propuestas que Marx y Engels rechazaron en *El manifiesto comunista*.

concluye la cuestión de la propiedad de la tierra remitiéndose a los Congresos Internacionales (Zurich 1893 y Londres 1896) que la consideraban un medio de producción perteneciente a la comunidad. Apoyándose en Malthus y Quetelet, Sagra expone teorías matemáticas sobre el incremento de la población, aconsejando su limitación como Villeneve y Dunoyer. Al tratar la industria fabril muestra sus preferencias por el agrarismo, y dedica toda una lección de su obra a la importancia de la instrucción.

Según Ramón de la Sagra, la enseñanza escolar tendrá que asociarse con la educación moral y religiosa y con una “cultura profesional” que posibilite un aumento del empleo tras la instrucción superior. A través de las investigaciones publicadas por Quetelet (estadístico de Bruselas), Sagra concluirá que la instrucción sin religión de nada sirve, pues se observa un aumento de criminales y suicidas.

- *El programa social*

Siguiendo las doctrinas krausistas defendidas por Ahrens en su *Curso de derecho natural*, Sagra afirma que el gobierno debe fomentar los intereses materiales (medios de comunicación, garantías de trabajo, etc.) del pueblo, a través de una nueva reorganización social, y compara la precaria situación española con el modelo francés.

VI. *Los problemas de la industria*

- *La organización de la industria*

En *El Corresponsal* se refiere a la organización industrial e influido por los fourieristas de Considérant y por Luis Blanc, afirma la existencia de dos elementos en la industria (el capital y el trabajo) y plantea el problema del derecho al trabajo sin enfrentarse radicalmente con el capitalismo. Las conclusiones que se deducen de su estudio son las siguientes: 1º La sociedad debe asegurar el trabajo al proletariado, pues de ese trabajo se alimenta. 2º El trabajo debe organizarse y garantizarse como lo está la propiedad. Nuñez de Arenas señala como en su argumentación Sagra considera (igual que los fourieristas) tres elementos: capital, inteligencia y trabajo, haciendo coincidir los dos últimos en el obrero (y en esta diferencia está Ramón de la Sagra más cercano al socialismo moderno que a los fourieristas). Así, coincidiendo con Proudhon en la idea de que por el desarrollo de la industria se mide el progreso de la sociedad y persuadido de que el trabajo es fuente de todas las virtudes (como pensaba Saint-Simon), afirma Sagra que la indus-

tria es necesaria para los pueblos modernos, y que el internacionalismo se apoya allí, por lo que la conclusión necesaria será la reorganización de la industria. La nueva organización del trabajo hará nacer nuevas ideas en la clase obrera, y así surgirán las cajas de ahorro, los fondos de previsión, etc. Para evitar el sistema de guerra permanente entre operarios y capitalistas, el Estado deberá intervenir a través de una legislación especial y tribunales de prohombres.

Ramón de la Sagra constata en su informe sobre la industria fabril cómo la legislación contra el empleo de niños es ilusoria, por lo que concluye que el sistema industrial es contrario a la educación de las clases trabajadoras, y afirma que con la filantropía se ha conseguido que los criminales estén más educados y mejor pagados que los obreros (con sistemas de pensiones y reinserción social incluidos). Sagra concluye que todo aquello que es signo externo de bienestar, se vuelve en contra de las clases obreras por la mala organización del trabajo. Igual que Fourier, Sagra esperaba que apenas conocidas sus ideas surgiera el medio de ponerlas en práctica, y así, muy preocupado por la cuestión obrera, en España organiza una escuela para los hijos de las operarias de la Fábrica de Tabaco de Madrid; inaugura la escuela dominical de artesanos y escribe diversos folletos sobre la industria en España, donde reconoce la importancia de las clases proletarias, la idea socialista de unión de gobierno y riqueza y la necesidad de instrucción de estas clases. De nuevo en el extranjero, Sagra realiza un informe sobre las relaciones mercantiles que convendría a España tener con Alemania, resaltando dos cosas principalmente: la instrucción industrial y el pacto de la Unión Aduanera. Con la fundación de la *Guía del comercio*, la publicación de su *Atlas carcelario* y la continuación de su *Historia de Cuba* termina su “Serie Humanitaria” después del examen de las causas, tendencias y remedios.

VII. *La reforma radical*

Sagra da un paso desde lo que él denomina “opiniones” (análisis del hombre social) a la “ciencia”, gracias a quien él consideraba “el primer racionalista del siglo”, a saber, el barón de Colins (uno de los primeros reformadores, junto a Saint-Simon y Fourier, de cuyas ideas socialistas se hacía eco su época, especialmente de su término “colectivismo” y de la socialización del suelo). En su tesis, Nuñez de Arenas resume brevemente los puntos esenciales de ese “socialismo racional” apoyado en ideas filosóficas: 1º El hombre está formado por un alma inmaterial, por lo que en el universo existen dos elementos: materia y espíritu. 2º Todos los hombres son iguales, puesto que

tienen igual sensibilidad y origen. 3º Existe el orden de libertades y de justicia. 4º Hay una sucesión indefinida de existencias, y la relación entre los actos y sus consecuencias ultravitalas es lo que Colins denomina el “lazo religioso”, la Justicia eterna. 5º La soberanía es la consideración como norma de todos los razonamientos indiscutibles.

- *Economía política y social*

La economía social es el estudio de las relaciones del hombre con la materia (el hombre es agente, la materia es paciente). En el origen sólo existían el hombre y el planeta (trabajo y suelo), y de la interacción entre ambos surgirá el capital (por lo que el trabajo es libre cuando el suelo le pertenece). Para que todos sean propietarios, el suelo ha de ser apropiado colectivamente, y la renta debe ser gastada en provecho de todos. Cuando el trabajo es libre, las riquezas aumentan en razón del trabajo; cuando es esclavo, en razón del capital. Por tanto, la organización de la propiedad debe estar siempre en armonía con las condiciones del orden y de la vida social.

- *Historia de las sociedades*

La soberanía es lo que formula el derecho, y puede estar fundada en la fuerza bruta, en la fuerza moral sofística y en la fuerza moral indiscutible. Así, el régimen teocrático es el orden por el despotismo; el régimen democrático es la libertad que engendra la anarquía; y sólo el régimen racional proporciona libertad y orden. En los orígenes de la apropiación individual de la tierra sólo existían los nobles y los esclavos; los nobles liberaran a los esclavos más inteligentes que poco a poco se hicieron con los bienes mobiliarios. Por temor, los nobles les permiten participar en el poder, y así se convierten en burgueses, que al querer todo el beneficio sublevan al pueblo contra la nobleza y el clero. Por otra parte, el esclavo no privilegiado pasa por las transformaciones de hombre libre, vasallo, obrero y proletario. ¿Cómo ha de ser la organización social futura? Puesto que el hombre es libre y su trabajo también debe serlo, hay que subordinar la materia a la inteligencia, por lo que la sociedad debe proporcionar educación e instrucción teórica y práctica a todos los menores. Al concluir sus estudios servirán al Estado, y posteriormente podrán elegir entre permanecer aislados, asociarse con otros o ponerse a sueldo. De esta forma la sociedad practica la libertad, la igualdad y la fraternidad, reinando la armonía entre la inteligencia y capital. ¿Cómo ha de ser la organización política futura? La verdad será la única legisladora, por lo que el gobierno se reducirá a la administración. Cada municipio

tiene sus magistrados, y desde la ciudad mayor se envía un comisario a la inmediatamente inferior y así sucesivamente, surgiendo la armonía entre los intereses generales y los locales, entre las elecciones desde abajo y desde arriba. Poco a poco la obra de Sagra irá reflejando las ideas de Colins, y así abogará por la reforma radical de las bases sociales, pues las reformas parciales no son suficientes. Desde esta óptica es necesario un periódico que se coloque por encima de los partidos políticos y que formule la reorganización social, y este no será otro que la *Revista de los intereses materiales y morales*. De dos partes consta la revista, que se publicó durante un año: exposición doctrinal y examen de hechos o aplicación de la doctrina. En la primera parte desarrolla el principio de autoridad y el nacimiento de la democracia, y aquí expone por primera vez su ley histórica, deducida de la idea de serie (la ley serial aparece en Fourier, y será luego muy utilizada con Proudhon). Es la ley histórica de la necesidad social como ley moral. Reduciendo a dos grandes categorías (libertad e igualdad) los atributos de la autoridad nacional, aparecen dos series:

- Categoría de libertad: libertad de discusión, de imprenta, de enseñanza y de culto.
- Categoría de igualdad: voto universal, igualdad política y civil. Multitud de hechos y de teorías son examinados en la segunda parte de la revista, donde se comentan publicaciones españolas, francesas, etc.

VIII. El orden racional y el Banco del Pueblo

En 1845, Sagra llega a París para leer unos trabajos a la Academia, que se resiste a ser conquistada por las nuevas ideas del pensador español, como ocurre en el Congreso de Economistas de Bruselas. El folleto leído en la Academia es en conjunto las doctrinas inspiradas en Colins, donde afirma que es necesario encontrar una solución armónica que simultanee organización de la instrucción y riqueza. Al final de su discurso Sagra afirma que “la paz no es un principio, es una consecuencia del orden social”. La regla deberá imponerse por la razón (que aún no ha llegado) o por la fuerza, sin la cual la nación no se someterá (de ahí la existencia de ejércitos).

- El Banco del Pueblo

Cuando con la revolución del 48 Proudhon lanzó sus periódicos, Ramón de la Sagra colaboró en ellos, y al iniciarse el Banco del Pueblo fue de los primeros adheridos. Fruto de este entusiasmo es el librito *La revolución eco-*

nómica, causas y medios en el que expone los dos períodos de la vida social (debilidad e ignorancia y fuerza y ciencia); los sistemas económicos que han regido la sociedad (y donde se muestra socialista): organización despótica absoluta (reinado nobiliario), organización por la explotación (reinado burgués) y organización liberal (reinado de la inteligencia o del pueblo libre); la ley histórica de la necesidad; la caída de los viejos sistemas y a qué necesidades responden; y las condiciones que debe llenar el nuevo mecanismo (comunidad social de la tierra y beneficios para el trabajador). Con la prisión del director, el Banco del Pueblo se derrumbó, y Sagra fracasó en sus intentos como diputado de estudiar el sistema económico del cambio. Su intervención socialista y su lucha con la Academia no le habían hecho descuidar otro género de publicaciones, y así nacieron *Apuntes para una biblioteca de economistas* y unas *Notas sobre la prostitución*. Por otra parte, en 1851 representará a España en la exposición de Londres, donde se le revelan las fuerzas mecánicas, a las que concede gran importancia para la reorganización del trabajo (pues gracias a ellas el trabajador dispondrá de tiempo libre para desarrollar su vida moral). En las Cortes Constituyentes del 54, es elegido diputado por Lugo, y en el Congreso propone terminar su *Historia de Cuba* y publicar mapas inéditos de navegantes españoles del siglo XVI y una colección botánica del XVIII.

IX. La conversión

En 1856 regresa a París para concluir la publicación de su obra, quedando cesante, sin fortuna y con una pensión denegada. Una serie de artículos en *La esperanza* da cuenta de su conversión al catolicismo, y en sus *Aforismos* (1859) funde fe y razón en el ataque a la propiedad. Los tres puntos culminantes de su nuevo pensamiento serán ahora: la idea religiosa, las revelaciones como fuente de verdades morales y la subordinación de la razón humana a la divina. El gobierno español le olvida, y muere el 23 de mayo de 1871 en una precaria situación económica.

Apéndice: Artículos sobre Kant

Como apéndice, Nuñez de Arenas añade los artículos sobre Kant publicados en la *Crónica científica y literaria* de Madrid en 1819. Los artículos van precedidos de una carta en la que Sagra defiende la filosofía kantiana de aquellos que la tachan de tenebrosa, ininteligible y aún ridícula, afirmando que la filosofía de Kant es profunda y metafísica (defiende a Kant de las imprecaciones impresas en periódicos extranjeros). En estos artículos no sólo

se expone la filosofía kantiana, sino que se hace un repaso a otros autores (Descartes, Leibniz, Locke, Condillac, etc). Al final del apéndice Nuñez de Arenas nos obsequia con otro artículo: *Observaciones filosóficas sobre el espacio y el tiempo; o examen de las opiniones de Mr. Desttut Tracy sobre esta materia*, donde Sagra expone las teorías del filósofo sensualista francés Mr. Desttut de la mano de Condillac.

EL “CÉZANNE” DE EUGENIO D’ORS. CÉZANNE EN LA NOVELA

Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ
Universidad de Salamanca

El *Cézanne* de Eugenio D’Ors es una obra *de* versiones. En vida de D’Ors fue editado en tres ocasiones, dos en castellano y una en francés, con diferencias importantes entre ellas. La primera versión española, desautorizada posteriormente por el propio D’Ors, se editó en 1921; la segunda versión, en francés, apareció en 1930, y estaba basada ya en la revisión de la primera; la tercera versión, segunda en castellano, se publicó en 1944, y es considerada como la definitiva por D’Ors, en tanto no sólo revisa sino también amplía considerablemente las anteriores. Pero las versiones no remiten únicamente al libro: el propio Cézanne según la lectura de D’Ors es un *Cézanne en versiones*, «el retrato de Cézanne permite diferentes versiones, desde la que nos dio en una famosa novela una impiedad declarada, hasta la imagen, depurada ya y muy luminosa, que la gloria está hoy pronta a recibir en su Panteón de inmortalidad» (20)¹. Y por ello, D’Ors presenta a Cézanne en la novela, en la leyenda, en la vida, en su obra, en su ángel y en el centenario. Únicamente la conjunción de todas las versiones muestran de modo completo el Cézanne de Eugenio D’Ors.

Con todo, en este trabajo me voy a detener únicamente en la primera versión, *Cézanne en la novela*. Es la primera versión del Cézanne de D’Ors, y no es casual. D’Ors la utiliza para mostrar la oposición entre un Cézanne para el gran público y un Cézanne verdadero, pero introduce un matiz fundamental, un matiz que explica precisamente el hecho de por qué esta

¹ Eugenio D’ORS: *Cézanne*. Barcelona: El Acantilado, 1999. Las referencias a las páginas aparecerán entre paréntesis en el cuerpo del texto, remitiendo siempre a esta edición.

versión es la primera, debe ser la primera: «cuando nos sobreponemos al escándalo de nuestra propia conciencia ante las injusticias del destino y ante la ingratitud humana, tenemos que reconocer que la primera versión de Cézanne, la de la novela, sin tener la exactitud de un retrato, *no anda* con todo muy *desprovista de clarividencia*, por lo menos como diagnóstico de un estado colectivo» (39). El Cézanne de la novela muestra dos elementos, el primero sería “negativo”, el segundo “positivo”: primero, el Cézanne para el gran público, el Cézanne de las frases hechas, de los prejuicios, de las opiniones del espectador desconsiderado; segundo, el diagnóstico de toda una época, de una época compleja en la historia del arte, una época con un problema que afecta a todos los artistas del momento, «el problema de la impotencia, de la incapacidad de ver exactamente y de ejecutar con precisión» (40). Pero habría un tercer elemento, un elemento que supera el marco de Eugenio D’Ors para situarse en el momento más amplio de la relación entre Cézanne y la novela o la literatura en general.

Cuando D’Ors habla de Cézanne en la novela se refiere a una novela concreta, una obra de Zola, el amigo de la infancia de Cézanne, que precisamente después de esta novela dejaría de serlo, *L’Œuvre*. Y, sin embargo, ésa es únicamente la primera: hay otras obras literarias sobre Cézanne que llegan hasta nuestros días. Me refiero a las *Cartas sobre Cézanne* de Rilke y, sobre todo, a *La doctrina del Sainte-Victoire* de Peter Handke. *L’Œuvre* de Zola abre el camino, las posteriores parecen pagar la deuda que la literatura tenía con Cézanne después del libro de Zola. Porque se trata de una deuda: Cézanne jamás perdonó a Zola. La última de las cartas que Cézanne le envió, el 4 de abril de 1886, consta únicamente de unas pocas líneas, que dicen: «Mi querido Émile: Acabo de recibir la *Obra*, que has tenido la amabilidad de enviarme. Agradezco al autor de *Rougon-Macquart* este buen testimonio de recuerdo y le pido me permita estrecharle la mano pensando en los viejos años. Tuyo siempre con el impulso de los tiempos pasados»². Después de *L’Œuvre*, ya sólo queda ese “impulso de los tiempos pasados”. John Rewald comentó en nota esta carta del modo siguiente:

Esta carta no sólo es la última fechada de las encontradas entre los papeles de Zola, sino que también parece, efectivamente, la última que le dirigiera Cézanne. El tono difiere sensiblemente, además, del empleado en las otras misivas al novelista. Parece ser que la razón de esta ruptura fue precisamente la publicación de *La Obra*, la única novela de la serie *Rougon-Macquart* que posee

² Paul CÉZANNE: *Correspondencia*. Edición de John Rewald. Madrid: Visor, 1991, p. 285.

un cierto carácter autobiográfico. En ella vemos, efectivamente, a camaradas de Zola, tales como Baille, Valabrègue, Alexis, Solari, el propio Zola y numerosos rasgos de Cézanne en el personaje principal: el pintor Claude Lantier. Es el parecido evidente con este último, artista genial pero incompleto, confuso, impotente, loco, en una palabra, un fracasado, lo que debió de hacer pensar a Cézanne cuán poco comprendió Zola sus esfuerzos. Esta publicación le causó una gran desilusión y un profundo dolor; después de treinta años de relaciones muy afectuosas, prefirió la separación a unos apañíos indignos de la amistad que les había unido.

Pero la relación entre Zola y Cézanne a través de la literatura venía de lejos, aunque no de un modo tan problemático. El 16 de abril de 1860 Zola escribía a Cézanne: «Quiero publicar un libro de poesías y dedicártelas»³. No escribió ningún libro de poesía, pero su primera novela, *La confesión de Claude* (1865) apareció dedicada a Cézanne y a J.-B. Baille, así como el folleto que reunía sus primeras críticas de arte, dedicado expresamente a Cézanne. No sólo se trataba de las dedicatorias: la amistad de Zola y Cézanne aparecía incluso en los nombres de algunos personajes en los escritos del primero⁴. La literatura, entonces, como símbolo de la amistad entre ambos, pero también de su ruptura.

En una carta del 25 de marzo de 1860, cuando Cézanne tenía 21 años, su por entonces íntimo amigo Zola le describe un sueño que nunca llegaría a hacerse realidad: «yo había escrito un bonito libro, un libro sublime que tú habías ilustrado con bonitos y sublimes grabados»⁵. Poco podían esperar, tanto Zola como Cézanne, que la causa de la futura ruptura entre ambos sería una novela, un "bonito libro" de Zola, *L'Œuvre*. El libro no estaría ilustrado por Cézanne; todo lo contrario: para el pintor, él mismo habría

³ *Ibid.*, p. 92.

⁴ Sobre esto han insistido tanto Rewald como Schapiro: «La profundidad se observa también en la elección de nombres que hace Zola para los personajes que les representan a él y a Cézanne. Claude es el nombre de pila de Lantier, el pintor de *L'Œuvre*, y es también el del narrador-protagonista de una novela autobiográfica escrita por Zola en su juventud, *La confesión de Claude* (1865). Será después el pseudónimo de Zola para sus escritos sobre arte de 1866. En 1873, en *Le Ventre de Paris*, Cézanne está retratado en la persona de Claude Lantier como portavoz de la sensibilidad visual de Zola. Todo esto ha sido señalado antes (cf. J. Rewald, *Paul Cézanne, a Biography*, Nueva York, 1948, pág. 143), pero yo puedo añadir que la asociación aparece en *L'Œuvre* incluso en el apellido del amigo de Claude Lantier, un novelista-observador que es claramente el propio Zola. Se llama Sandoz, compuesto evidente de "Zola" y "Cézanne"». Meyer SCHAPIRO: *El arte moderno*. Madrid: Alianza, 1988, p. 16 n.

⁵ Paul CÉZANNE: *Correspondencia*. Ed. cit., p. 89.

sido el “ilustrado”. Y las ilustraciones habrían estado tan alejadas de la realidad que fueron suficientes como para no volver a dirigirle la palabra al autor. El fracasado Claude Lantier, protagonista de la novela de Zola, que llegará hasta al suicidio debido a su impotencia para conseguir sus objetivos pictóricos, en ningún caso representaría a Cézanne. Otra cosa es que Zola hubiera pretendido o no ilustrar a Cézanne con la figura de Claude Lantier... pero eso es lo de menos: así lo creyó Cézanne, y el disgusto ante la lectura de la obra de su antiguo amigo fue tan grande que no dudó en romper todo tipo de relaciones.

El *Cézanne en la novela* de D’Ors es el Cézanne de *L’Œuvre*, y D’Ors ve perfectamente las posibilidades que esa versión ofrece. No se trata únicamente de, una vez que «corrió la voz de que Émile Zola habría representado en su narración la personalidad y la vida de uno de sus antiguos camaradas, un compatriota, cuyo nombre era Paul Cézanne» (25), intentar por todos los medios mostrar que el gran público se equivocaba, que Zola, como los demás naturalistas, había utilizado elementos de Cézanne, pero también de Manet, Courbet, etc. Esto ya se sabe, y, de hecho, no importa demasiado. Cézanne creyó que se refería a él y a partir de ahí surge la leyenda. D’Ors va más allá, y, junto a esta parte negativa, incluye la positiva: el Cézanne de la novela no sólo muestra lo que el público imaginó (fuera verdadero o falso), sino también «el estado en que se encontraban las teorías cuando Cézanne, el Cézanne histórico, empezó su obra y su misión» (32). Y por esto la versión de la novela es la primera, la inicial. Porque muestra contextos, opiniones, ambientes... el mundo del Cézanne histórico. Si es que Zola pensó en Cézanne para mostrarlo a través del pintor fracasado, es evidente que se equivocó, pero no se equivoca si se refiere a toda una época, a todo un momento de la historia del arte.

Nos encontramos en esa época fronteriza, de comienzos de siglo, inicial. Estos inicios, este cambio de época, que la historia del arte, desde su prisma particular, nos muestra como “la superación del impresionismo”, D’Ors lo centra en un asunto especial: Cézanne iniciando el camino «hacia el aumento del poder de la mirada» (19). Es la voluntad de todo un momento histórico, desde diferentes flancos: la voluntad de un viraje, un viraje en el modo de mirar las cosas. Rilke, en carta a Clara Rilke del 18 de octubre de 1907, lo expresará de un modo literal: «No es la pintura lo que estudio. [...] Lo que yo reconocí fue el viraje que constituye esta obra [la de Cézanne], pues a lo mismo había llegado yo con mi trabajo»⁶. Algo muy similar afirmaba Orte-

⁶ R. M. RILKE: *Cartas sobre Cézanne*. Barcelona: Paidós, 1985, p. 50.

ga y Gasset en fecha muy próxima: «Cézanne, pintor, no dice nada distinto de lo que yo, estético, digo con palabras más técnicas»⁷. Se trataba de superar la que era, según palabras de D'Ors, enfermedad «de todo un siglo» (42). El Claude Lantier de Zola es un pintor genial, pero confuso, caótico, con la visión «*confusa y corrompida* por mil reminiscencias oscuras, mil recuerdos literarios» (40).

Y Claude fracasa, no soporta su impotencia en la pintura, no es capaz de ver, de ver bien, pero de su esfuerzo y fracaso «se nutre el arte contemporáneo» (45), Cézanne el primero: él construye, construye sin descanso, fracaso tras fracaso, versión tras versión, en la búsqueda de esas pequeñas sensaciones que le obsesionaban. Si el libro de Eugenio D'Ors es un libro de versiones, si el Cézanne de D'Ors es un Cézanne en versiones, del mismo modo también lo es la pintura del propio Cézanne: las constantes versiones de la montaña de *Saint Victoire* son una clara muestra de ello. Y ésta es la enseñanza de *L'Œuvre* de Zola, enseñanza que ve claramente Eugenio D'Ors: «Lantier muere víctima del mal del siglo. Paul Cézanne sobrevive. Sobrevive para luchar implacablemente contra este mal. Para dominarlo y salvarse. El maestro nuevo que, en su agonía, esperaba el siglo XIX, es él. Pudo ser que la publicación de *L'Œuvre*, en la cual, sentimentalmente, tanto sufrió, le libertase en definitiva; porque pudo ver, en la novela, el diagnóstico exacto de su propia enfermedad, de la enfermedad de su tiempo, y empezar el tratamiento en seguida» (45). Pero quizá el tratamiento lo hubiera comenzado antes, con otra novela, una novela corta que apasionó a Cézanne y de la que seguramente también se sirvió para comenzar ese tratamiento del que habla D'Ors. Y, sin embargo, Eugenio D'Ors no examina la que sería esta segunda relación de D'Ors con la novela. Cézanne no se reconocía en Claude Lantier, pero sí en otro pintor de novela: Frenhofer, el protagonista de *La obra maestra desconocida* de Balzac. Es en este momento donde debemos continuar el *Cézanne en la novela* iniciado por D'Ors.

Frenhofer sí ilustraría a Cézanne. Balzac, sin intención expresa, habría previsto lo que podría suceder, y Cézanne lloraba al leer su narración. En los *Recuerdos sobre Paul Cézanne*, Bernard lo contaba del modo siguiente: «Una noche en que me puse a hablarle del *Chef-d'oeuvre inconnu* y de Frenhofer, el protagonista del drama de Balzac, se levantó de la mesa, se irguió ante mí y, golpeándose el pecho con el índice, confesó ser, sin decir palabra, aunque

⁷ José ORTEGA Y GASSET: «Adán en el Paraíso» (1910), en José ORTEGA Y GASSET: *Obras completas, I*. Madrid: Alianza Editorial / Revista de Occidente, 1983, p. 486. Sobre la relación entre Cézanne y Ortega me permito remitir a mi «Cézanne y la estética de los contornos», en: *Volubilis*, nº 8, 2000, pp. 171-199.

mediante la multiplicidad del gesto, el mismo personaje de la novela. Se hallaba tan conmovido que se le saltaban las lágrimas. Alguien que se le había anticipado en la vida, pero que tenía el alma profética, le había adivinado»⁸. Balzac habría adivinado precisamente algo que no habría conseguido Zola: la impotencia del artista ante sus propias pretensiones no tenía nada que ver con la insuficiencia de talento, todo lo contrario, el problema estaba en tener demasiado, en *ver* demasiado. Frenhofer, en la búsqueda del retrato ideal, de la figuración perfecta, viva, concluye destruyendo toda figuración, toda posibilidad de figuración. Únicamente la punta de un pie permite intuir algo de lo que se escondía detrás: «la punta de un pie desnudo que sobresalía entre aquel caos de colores, tonos, matices fluctuantes, una suerte de niebla sin forma. ¡Pero un pie delicioso, un pie vivo! Se quedaron petrificados de admiración ante aquel fragmento que había escapado de una increíble, lenta y progresiva destrucción»⁹. No es de extrañar que Cézanne se reconociera en Frenhofer y no en Claude Lantier. Los dos primeros veían demasiado, Claude Lantier no lograba ver con exactitud.

Pero no sólo era la de Cézanne una *visión que veía* demasiado, sino que, además, pretendía hacerlo de un modo nuevo, distinto. Se trataba, utilizando una expresión cara a Cézanne, de «ver como un recién nacido»¹⁰, sin memoria, sin libros, sin museos, por mucho que éstos pudieran ayudar. Era el viejo sueño del siglo XIX, aunque en Cézanne sirva precisamente para cerrar ese siglo: también Constable, en referencia a sus estudios de nubes, quiere olvidar todos los cuadros que había visto, o Monet, de un modo mucho más expreso, insiste en desear haber nacido ciego para luego recuperar la vista y contemplar la realidad de un modo inocente, puro, único.

Cuando Rilke escriba sus *Cartas sobre Cézanne*, también presentará todo esto de un modo pleno. De nuevo será Cézanne el ilustrado y no el ilustrador. El tema se encontrará en esa «visión justa» de la que habla Rilke¹¹, la perfecta objetividad de la mirada de Cézanne, el ver como un recién nacido precisamente para que las cosas se muestren también en el momento de su

⁸ E. BERNARD: «Recuerdos sobre Paul Cézanne», en M. DORAN (ed.): *Sobre Cézanne. Conversaciones y testimonios*. Barcelona: Gustavo Gili, 1980, pp. 97-98.

⁹ Cito por la reciente edición de Círculo de Lectores, que recupera las ilustraciones de Picasso: Honoré de BALZAC: *La obra maestra desconocida*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2000, p. 86.

¹⁰ Cfr. Jules BORÉLY: «Cézanne en Aix», en M. DORAN (ed.): *Sobre Cézanne. Conversaciones y testimonios*. Ed. cit., p. 45.

¹¹ R. M. RILKE: *Cartas sobre Cézanne*. Ed. cit., p. 37.

nacimiento: como si fueran siempre las primeras, en una «objetividad ilimitada»¹², y conseguirlo precisamente a través del color, de las nuevas relaciones entre los objetos, de las infinitas posibilidades que ofrecen. Esa objetividad ilimitada, y así coinciden Rilke y D'Ors, era precisamente la que según éste, constituía el momento de clasicidad en Cézanne: «El duro combate por lo objetivo, finalidad de la vida de Cézanne, quintaesencia de su lección. [...] El criterio de superación está en el valor dado a *las cosas*, en la obediencia al imperativo de la objetividad» (156).

Pero con Rilke se da un paso más en la relación de Cézanne con la literatura. Ya no se trata de incapacidad de Zola para "ilustrar" al verdadero Cézanne, ni del Cézanne "ilustrado" de modo pleno por Balzac. Ahora la transmutación en la manera de ver las cosas por parte del pintor afecta también al escritor: Rilke también *aprende a ver*, y lo hace en parte desde los cuadros de Cézanne, como deja claro en las cartas. El viraje de Cézanne en su modo de mirar, de pintar, era también el de Rilke, esa "visión adecuada" de Cézanne, la búsqueda de la objetividad ilimitada, también remitían al propio Rilke. Y así, Rilke ya ha dejado preparado el paso siguiente en esta historia, tan preparado que era casi necesario. Lo dará Peter Handke, en 1980, con *La doctrina del Sainte-Victoire*. La relación de Cézanne con la literatura se completa: ahora ya se ha producido la identificación entre el pintor y el escritor, es la clausura del círculo. Ni siquiera se puede hablar de *ilustraciones*: «Ya es tiempo de que relatemos de qué modo el pintor Paul Cézanne se me manifestó como un maestro de la humanidad..., me atrevo a decirlo: como el maestro de la humanidad de nuestros días», escribe Handke¹³. Se trata de la capacidad de Cézanne, de nuevo, de convertir las cosas, sus visiones, en conjuros, en propuestas («¿Es por esto por lo que son mensajes los cuadros de Cézanne? Para mí son propuestas»¹⁴). Los temas son siempre los mismos, el de las conexiones entre las cosas, el de los colores como modo de mostrar los contactos de las cosas en sus posibilidades ilimitadas, el del orden y la coherencia de las imágenes y sus juegos, el de la *realización*, tanto de la pintura como de la escritura. Una *realización* que en la mayoría de los casos es un intento constante, una búsqueda, más que un resultado. D'Ors, de nuevo, lo vio bien, dejando claro que nos encontramos ante la angustia de Cézanne por sus posibles imperfecciones: «Cézanne quería *realizar* y apenas si llegaba a *realizar*» (112).

¹² *Ibid.*, p. 51.

¹³ Peter HANDKE: *La doctrina del Sainte-Victoire*. Madrid: Alianza, 1985, p. 61.

¹⁴ *Ibid.*, p. 66.

Al final del libro de Handke, éste lleva a cabo una pirueta fantástica. Para recorrer juntos los caminos y tierras que Cézanne había pisado, y pintado, Handke invita a una amiga. Esta amiga confecciona vestidos en París («sus cuadros son los vestidos»¹⁵), y sueña con crear el abrigo de los abrigos, el abrigo perfecto. Por supuesto, Handke está haciendo un guiño a Balzac: también Frenhofer pretendía conseguir la pintura perfecta, la pintura viva, la imagen que fuera, precisamente, mucho más que una imagen. La amiga de Handke fracasa, no es capaz de crear ese abrigo perfecto, pero lo importante es la causa del fracaso: fracasó, dice Handke, en el problema de la conexión, y añade, «un problema que yo, como escritor, seguro que conocía»¹⁶. También D'Ors muestra la importancia del tema de la conexión, de la construcción, y no sólo en Cézanne: «El denominador común de las mejores tendencias del arte contemporáneo reside en la revelación de las dificultades que puede presentar una obra y de los problemas inevitables en la construcción» (151). Por ello, el tema de la construcción afecta tanto a Cézanne como a la novela sobre Cézanne, tanto a la pintura como a la literatura en general.

El juego de Handke es maravilloso porque, simultáneamente, está uniendo todos estos referentes: Balzac, el tema general de la literatura, y, por supuesto, Cézanne. La conexión, la arquitectura, el orden, la coherencia de todo eso que forma el cuadro: esas eran las claves que volvían loco a Cézanne y que lo obligaban una y otra vez a re-intentar sus pinturas, pero también a dejarlas inconclusas. El objetivo no era fácil, pero es que se trata de la clave tanto de la pintura como de la literatura: separar y unir al mismo tiempo, de un modo que los elementos, cualesquiera que sean, muestren tanto su individualidad como la referencia a más allá de sí mismos.

El *Cézanne en la novela* de Eugenio D'Ors se amplía de modo desmesurado. De Zola a Handke, la relación de Cézanne con la literatura llega a límites incluso de identificación. Y sería el modo de contestar a la pregunta evidente: ¿a qué se debe este entusiasmo de los escritores por Cézanne? ¿cómo explicar que Eugenio D'Ors ya mostrara la prioridad del *Cézanne en la novela*? Si Cézanne decía constantemente que el pintor debe alejarse de la "literatura", de la poesía, para hacer pintura *pintura* y no pintura literaria, la referencia no era únicamente ese tema ya clásico de la historia del arte que muestra a los artistas, en determinados momentos, exigiendo el alejamiento de la anécdota, del tema, etc., sino también algo mucho más importante: no hace

¹⁵ *Ibid.*, p. 82.

¹⁶ *Ibid.*

falta acudir a la poesía porque ésta ya se incluye por sí sola. Si la poesía, la literatura, no debe aparecer, precisamente porque ya está, serán los poetas los que mejor la entenderán, serán los poetas los que entiendan la poesía del cuadro. «Posiblemente hay que tener poesía en el cerebro, pero siempre hay que evitar, so pena de literatura, que aparezca en la tela. La poesía ya se incluye por sí sola», pone Joachim Gasquet en boca de Cézanne¹⁷. En este sentido, Rilke y Handke, continuando el *Cézanne en la novela* de D'Ors, se habrían *limitado* a mostrar que la poesía de Cézanne era muy similar a la suya, que la poesía del pintor, con toda su dificultad, pero también con toda su belleza, era la misma que la de los escritores.

¹⁷ Joachim GASQUET: "Las cosas que me dijo...", en M. DORAN (ed.): *Sobre Cézanne. Conversaciones y testimonios*. Ed. cit., p. 210.

HISTORIOGRAFÍA
DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL

LA PRESENCIA EXPLÍCITA DE FILOSOFÍA ESPAÑOLA EN UNIVERSIDADES ALEMANAS

Nicole HOLZENTHAL
Johannes-Gutenberg Universität Mainz
Fundación Gustavo Bueno
holzenthal@latinmail.com

El estudio, en primer lugar, pretende describir, en grandes rasgos, el estado actual de la cuestión de «La presencia explícita de filosofía española en universidades alemanas». Luego se exponen varias tesis sobre posibles causas de la asimetría existente entre la recepción de la filosofía alemana en España y la filosofía española en Alemania. La búsqueda de la presencia de filosofía española, que se inició a partir de datos empíricos como seminarios universitarios, todo tipo de publicaciones en papel y en páginas web, cursos y congresos, llevó a poco material en la actualidad, pero descubrió una enorme presencia de filósofos de España en la época anterior y al principio del auge de la filosofía clásica alemana.

* * *

Siendo alemana y dedicándome a filosofía en español, el tema de la presencia de la filosofía española en universidades alemanas está siempre muy presente en mi trabajo. Me ocupa y me preocupa a diario desde que terminé mi carrera universitaria en Mainz (Maguncia). Incluso en esta universidad, a mitad de los años 90 del siglo XX fue considerado *muy extraño* querer dedicarse a filosofía española. Conseguí que se me permitiera escribir el trabajo fin de carrera de modo «interdisciplinario» sobre los filósofos españoles más conocidos en la Alemania del siglo XX: «Die philosophisch-literarische *Quijote*-Rezeption in Spanien zu Beginn des 20.

Jahrhunderts – Unamuno und Ortega y Gasset¹» fue corregida por un catedrático de filología española (Prof. Dr. Dieter Janik) y otro de filosofía (Prof. Dr. Richard Wisser). En la actualidad mi empeño en esta dirección consiste en la traducción del primer libro de Gustavo Bueno al alemán: *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*² – tema sobre el que también estoy preparando mi tesis doctoral.

Quien intenta dedicarse a filósofos españoles en universidades alemanas se encontrará con obstáculos fuertes, y sospecho que éstos son más de índole ideológica que claramente académica. Más de una vez tendrá que escuchar de boca de profesores alemanes su desconocimiento de la filosofía española, o que, de hecho, no la hay. Últimamente, sin embargo, hay quien oyó a algún catedrático confesar que el español sirve para filosofar. Esta afirmación, a su vez, implica que alguna tradición filosófica tiene que haber habido en España...

Hay que aclarar el *título* que encabeza este trabajo y las delimitaciones que implica: Restrinjo el tema a Alemania (en las fronteras actuales); haría falta otro estudio sobre Austria, Lichtenstein y Suiza. En segundo lugar, he escrito adrede «presencia *explícita*» dejando para otra ocasión la tarea, más compleja desde luego, de estudiar la influencia implícita de pensadores españoles en alemanes. También delimito el estudio a la presencia en *universidades*, ya que en institutos alemanes, en la mayoría de los «Länder», no suele existir en serio –o por lo menos no troncal– ni la asignatura de español ni la de filosofía. Luego, me refiero solamente a la *filosofía*, es decir el estudio filosófico –dejando así de lado la situación de los estudios dedicados a la lengua o a la literatura españolas, tema que presentó muy bien Walter Bernecker³ en su ponencia en Oviedo en 1998 en la conmemoración del X Aniversario de la Asociación de Hispanismo Filosófico. Se impone la pregunta de si la distinción entre filosofía y literatura ha de ser trazada más en el marco en el que se mueve el «sujeto

¹ En español sería: *La recepción filosófico-literaria del Quijote en España a principios del siglo XX –Unamuno y Ortega*. Profundiza en cuestiones epistemológicas hecha a base de sus lecturas del *Quijote*.

² *Der Mythos der Kultur. Essay einer materialistischen Kulturphilosophie* saldrá en Peter Lang (Berna).

³ Prof. Dr. Bernecker es el presidente del «Spanischlehrerverband» (DSV), la asociación alemana de profesores de español. Además es catedrático de «Auslandswissenschaft (Romanischsprachige Kulturen)» en el departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Erlangen-Nürnberg. Su cátedra se titula de «historia, económicas y cultura de España, Latinoamérica, Francia, Portugal e Italia».

gnoseológico» o en el de la materia tratada. En el momento en el que el material lo permita (y esto nos parece el caso con gran parte de la filosofía española mencionada aquí), éste puede ser considerado bien desde la filosofía o bien desde alguna ciencia específica. Por motivos de operatividad, dado un texto así, me parece decisivo el método de trabajo. Así que si la investigación tiene carácter filosófico, aunque el objeto de investigación podría considerarse también desde alguna disciplina determinada (sea la filología, la medicina, el derecho, la teología, etc.) esta dedicación, desde luego, habría que considerarla como filosófica. Esto quiere decir que, por ejemplo, si un estudioso alemán se dedica a una obra de Calderón desde un punto de vista filosófico (acaso la idea de la vida de Calderón), sólo por causas gremiales (por ejemplo el que éste sea profesor de literatura) tal investigación no deja de ser filosófica. Por último, —y *aunque* o precisamente *porque* la presencia de filósofos hispanoamericanos en las universidades alemanas en la actualidad es más notable— delimito aquí «filosofía *española*» a autores de la península ibérica y de lo que hoy es España.

El presente artículo consta de dos partes: La primera es un esbozo del estado de la cuestión. En este marco sólo cabe dibujar líneas muy generales y destacar algunos ejemplos que consideramos significantes. No tiene sentido ni es posible abarcar aquí todos los datos y detalles, ya que se trata sólo de plantear un problema. La segunda parte expone posibles tesis y observaciones sobre el origen de la situación actual. Hemos de tener en cuenta que es un tema que posibilitaría muchos estudios y que requeriría todo un equipo de investigadores.

I. El estado de la cuestión

Salvo una enorme presencia de filósofos españoles en los siglos XVII y XVIII, actualmente hay una incomparablemente menor presencia de filosofía española en Alemania que de filosofía alemana en España. No tengo que dedicar mucho espacio a dibujar la obvia *asimetría* hoy en día (entre Alemania y España) en cuanto a la importancia que se le dé a la filosofía respectiva. En España, y en la actualidad, no hay departamento de filosofía universitario en el que no haya quien se dedique a filosofía alemana; y viceversa, en Alemania, tal hecho se encuentra muy pocas veces. Durante mi búsqueda de profesores que den seminarios universitarios sobre filósofos españoles en los últimos dos semestres encontré, por ejemplo, dos casos en parte opuestos y en parte complementarios. En el departamento de filosofía de la universidad de Giessen, el Prof. Dr.

Kanitscheider⁴ dedicó dos seminarios seguidos a la «filosofía española del presente». Trató primero sobre **Unamuno**, **Ortega** y **Zubiri** en el semestre de verano de 2000 y sobre **Savater** el último semestre. Él mismo parece no estar del todo satisfecho con el resultado: se queja de que muy pocos estudiantes de filosofía tienen el nivel para leer los textos españoles en original, así que sólo puede usar textos traducidos al alemán –y no hay muchos. Este resultado, desde mi punto de vista, es debido a la situación típica en la que se encuentra un profesor de filosofía en Alemania que quiera dedicarse a «filosofía española»: faltan conocimiento y material de base. El profesor Sánchez-Blanco Parody⁵ en Bochum hace su propio intento desde la filología. Pero un profesor de «romanística», al contrario, tiene que contar con alumnos que no tienen ningún conocimiento de filosofía. Los «Romanistische Seminare» son departamentos conjuntos de estudios de lingüística y literatura de todas las lenguas románicas. Un catedrático de literatura española no suele abarcar sólo la enseñanza de las literaturas de todos los países de habla hispana, sino simultáneamente la de la literatura escrita en otra lengua románica, por ejemplo, la literatura francesa. Si un profesor de filología, como es el afortunado caso que comento, sabe de filosofía, no quiere decir automáticamente que le corresponda el alumnado. Este es el aspecto gremial del problema, al que volveremos en la segunda parte (II.1).

Sin embargo, partiendo de la idea de que no se va a encontrar nada, se sorprenderá de la cantidad de puntos claves dentro de la historia de la filosofía «alemana» donde aparecen (presencia explícita) o se intuyen (presencia implícita) fuentes españolas. En historias y diccionarios alemanes de Filosofía, el que presta atención al tema se encuentra con bastante material. Aunque también se callan bastantes informaciones que deberían estar allí. Por dar un ejemplo: el que Gotthold Ephraim **Lessing** (1752) haya traducido al médico filósofo Juan **Huarte** de San Juan (*Examen de Ingenios para las Ciencias*; 1575) y que Lessing haya escrito su tesis doctoral sobre él, no se

⁴ Prof. Dr. Bernulf Kanitscheider es catedrático del departamento de Filosofía (cátedra: «filosofía de las ciencias naturales»), pero gracias a la libertad de cátedra puede dar seminarios sobre estos temas.

⁵ El «Privatdozent» Dr. Fr. Francisco Sánchez-Blanco Parody trabaja en el lectorado del «Romanischen Seminar» de la Ruhr-Universität Bochum. Entre sus publicaciones aquí interesa especialmente: *Michael Servets Kritik an der Trinitätslehre: Philosophische Implikationen und historische Auswirkungen*. Ffm.: Peter Lang, 1977. *Europa y el pensamiento español del s. XVIII*. Madrid: Alianza, 1991. (Su considerable bibliografía está en <http://www.ruhr-uni-bochum.de/romsem/perso/sanchezb/>)

suele citar. Otro ejemplo: el que más tarde, Arthur Schopenhauer haya traducido a Baltasar Gracián⁶ y que también haya dedicado su tesis doctoral al pensamiento de él, tampoco es conocido generalmente. En el siglo XX no se suele mencionar que, a través de Schopenhauer, éstos y muchos otros pensadores españoles hayan ocupado, todavía en la segunda mitad del siglo XIX, a filósofos como Friedrich Nietzsche (quien cita explícitamente, dicho sea de paso, a Gracián, Huarte, Servet, Vitoria, Escobar y Mendoza, más a Calderón y Cervantes).

El *Historisches Wörterbuch der Philosophie*⁷ de Joachim Ritter y Gottfried Gründer dedica entradas especiales a las filosofías inglesa, francesa, rusa, italiana, china..., pero ninguna explícitamente a la filosofía española. ¿Por qué? Si observamos más de cerca tal hecho, encontramos la mayoría de filósofos españoles del siglo XVI bajo la entrada de «Katholische Schulphilosophie» (S. K. Knebel): allí figuran Suárez, Hurtado de Mendoza, Molina, R. de Arriaga, D. Báñez. En el mismo diccionario se encuentran los artículos dispersos de «suarecismo», «filosofía luliana»⁸ y «molinismo». En la entrada «Naturrecht III» (redactado por A. Hügli) se nombran los filósofos españoles Francisco de Vitoria, Luis de Molina, F. Suárez; en «Moralsystem» (de J. Klein), se habla de B. de Medina, Thyrsus González y Suárez; en «Molinismus» (por R. Specht), aparte de Molina, se mencionan Domingo Báñez, Bellarmín y Suárez; en «Suarezismus» (por S. K. Knebel) no figura sólo Suárez, sino también Mendoza, Arriaga, Oviedo, Téllez, Peñafiel, Izquierdo, Bernaldo de Quirós y Aguilar; Knebel menciona la influencia del suarecismo en el cartesianismo⁹, etc. Francisco Suárez aparece en

⁶ El *Oráculo manual* en español fue publicado en 1647. La traducción alemana de Arthur Schopenhauer *Gracians Handorakel* fue llevado a cabo en 1832, pero publicado postumamente en 1862. Sigue siendo la referencia, aunque recientemente se publicó una nueva «versión»: *Die Kunst der Klugheit. Lebensweisheiten nach Baltasar Gracián* (trad. Otto Buchegger) Wiesbaden Gabler 1997. Según apuntó la profesora M. E. Cantario Suñer (Valencia) hay más traducciones de Gracián por Schopenhauer. A partir de los años 80 en Alemania hubo una gran recepción de Gracián, pero en los departamentos filología, por ejemplo por Neumeister (Berlín), Hidalgo Serna (TU Braunschweig), pero también por Karl Borinski, Otto Buchegger, Dieter Buck, Susanne Hartmann, Klaus Heger, Korinna Hiersche, Emilio Hidalgo-Serna, Knut Forssmann, Hellmut Jansen, Rolf Kloepfer, Werner Krauss, Wolfgang Lasinger, Erika Lorenz, Karl-Heinz Mulagk, Michaël Nerlich, Sebastian Neumeister, Kurt Petsche, Tina Reckert, Ulrich Schulz-Buschhaus, Peter Werle, Jürgen Willinhöfer, etc.

⁷ *Historisches Wörterbuch der Philosophie* de Joachim Ritter y Gottfried Gründer. Disponibles 10 tomos. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1971-1998.

⁸ Los artículos «Lullistische Philosophie» (de S. Meier) y «Katholische Schulphilosophie» (de S. K. Knebel) se encuentran bajo la entrada principal de «Philosophie».

⁹ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*: «Naturrecht III» (A. Hügli) [tomo VI: pp. 571-582];

muchas otras entradas. En resumen, hay bastante presencia de filósofos españoles, pero es como si ésta no se quisiera hacer muy patente.

Raúl Fornet-Betancourt¹⁰ ya estudió, bajo la perspectiva bibliográfica, las investigaciones (sobre todo, tesis doctorales) llevadas a cabo en Alemania sobre filósofos españoles. En su artículo «Filosofía, teología y literatura españolas en las universidades alemanas. Una aproximación bibliográfica (1885-1985)»¹¹ da una buena base bibliográfica: figuran 121 tesis sobre filósofos españoles. En el listado de estos estudios filosóficos, los autores más tratados son: **Suárez** con 34 tesis, seguido por **Luis Vives**, luego **Ortega y Gasset** y el cuarto puesto está ocupado por **Unamuno** y **Lullus** juntos, con ocho tesis respectivamente. Esta bibliografía, sin embargo, se delimita a cien años, hasta 1985, e incluye sólo dedicaciones puntuales cada una a un filósofo español determinado. Lo que no aparece es un estudio más amplio.

Estudios históricos, no obstante, sí se encuentran sobre una época en la que la filosofía escrita en España muestra una mayor presencia en Alemania, que es el siglo XVII. Sobre esta época existía ya una línea de investigación relativamente viva: Karl Werner (1887), Emil Weber (1907), Peter Petersen (1921), Karl Eschweiler (1928), Ernst Lewalter (1935), Max Wundt (1939)¹². Francisco Baciero, en su artículo «La influencia de Suárez en las universidades alemanas del siglo XVII: El caso

«Moralsystem» (J. Klein) [VI: 192-199]; «Molinismus» (R. Specht) [VI: 95-96]; «Suarezismus» (S. K. Knebel) [X: 368-371]; y bajo la entrada de «Philosophie» [VII: 555-775]: «Lullistische Philosophie» (S. Meier) [VII: 668-674]; «Katholische Schulphilosophie» (S. K. Knebel) [VII: 679-682].

¹⁰ Raúl Fornet-Betancourt (1946 Cuba, reside desde 1972 en Alemania), es Director de la Sección de América Latina en el Instituto de Misionología: Missio (Aachen), pertenece a la Technische Hochschule de Aachen y a la universidad de Bremen. Dirige la página de Internet www.ploylog.org para el fomento de la filosofía intercultural donde se incluyen sobre todo enfoques hispanoamericanos.

¹¹ Fornet-Betancourt, Raúl: «Filosofía, teología y literatura españolas en las universidades alemanas. Una aproximación bibliográfica (1885-1985)». En: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía XIII*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986. 317-345.

¹² Baciero (véase nota de pie siguiente; p. 398) nombra estos trabajos: Werner, Karl: *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*. Regensburg, 1861, 1889. Weber, Emil: *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*. Leipzig, 1907. Petersen, Peter: *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*. Leipzig: Felix Meiner, 1921. Eschweiler, Karl: «Die Philosophie der spanischen...», 1928. Lewalter, Ernst: *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Iberoamerikanisches Institut, Hamburg, 1935. Wundt, Max: *Die deutsche Schulmetaphysik des XVII Jahrhunderts*. Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Tübingen, 1939.

Leibniz»¹³, hace un resumen en español de estos estudios anteriores (basándose, sobre todo, en Eschweiler y Lewalter) y estudia con mayor énfasis el caso específico de **Leibniz**. Es éste un caso de influencia de la escolástica tardía española, cuya disponibilidad para ser estudiado subrayó ya Karl Eschweiler en su artículo «Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts» (1928)¹⁴.

Este largo e interesantísimo artículo de Eschweiler¹⁵ estudiaba la enorme presencia que tuvieron las obras y consideraciones filosóficas de los españoles **Suárez**, **Arriaga**, **Hurtado de Mendoza**, **Oviedo**, **Gabriel Vázquez**, **Vitoria**, **Benedictus Pereira** (y los portugueses Fonseca y los «Coimbricenses»), tanto en las universidades católicas como en las protestantes del siglo XVII, en el territorio de lo que hoy es Alemania. El artículo —que por cierto fue publicado en el anuario de la Görresgesellschaft, sociedad para el fomento de la investigación por católicos, en su sección «estudios hispánicos»— en 74 páginas expone la gran presencia de la filosofía de la escolástica tardía española en las universidades alemanas del siglo XVII. Su enorme presencia significaba organización de universidades o departamentos, de enseñanza (seminarios y manuales) y aporte de filosofía sistemática en sentido estricto. Los capítulos del artículo de Eschweiler llevan los siguientes títulos: «Preliminares» (251); «Acerca del tema: Leibniz y la escolástica» (252); «La difusión de la filosofía escolar española en las universidades protestantes en Holanda y Alemania» (262); «El concepto cognoscitivo tomista y suarecista» (275); «El adelanto de los jesuitas en el desarrollo de la enseñanza filosófica a finales del siglo XVI» (283); «Razones

¹³ Baciero, Francisco de: «La influencia de Suárez en las universidades alemanas del siglo XVII: el caso de Leibniz». En: *Actas del X. Seminario de Historia de la Filosofía española e Iberoamericana*. Salamanca: Universidad de Salamanca/Fundación Gustavo Bueno, 2000. 397-412.

¹⁴ Eschweiler, Karl: «Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des XVII Jahrhunderts», en: *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, t. I*, Münster: Aschendorff, 1928. El título en español correspondería a: La filosofía de la escolástica tardía española en las universidades alemanas del siglo XVII. El texto alemán es disponible en mi página de Internet, en donde también se anunciará la traducción de éste al español: <http://www.fgbueno.es/ger/index.htm>.

¹⁵ Karl Eschweiler (1886-1936), teólogo católico, es un triste ejemplo que ser católico no necesariamente significaba mantenerse al margen del «III. Reich». Eschweiler, que fue *Privatdozent* en Bonn y (a partir de 1928) catedrático de la *Philosophisch-Theologischen Akademie in Braunsberg (Ostprenßen)*, se hizo miembro de la NSDAP en 1933, por eso fue suspendido por el obispo de Ermland (M. Keller), con reconciliación en 1935, y fue enterrado en 1936 con todos los honores por los nazis...

del predominio del la metafísica suarecista en las universidades protestantes» (289); «La filosofía de la escuela de Suárez como la filosofía universitaria normal del siglo XVII» (302); «Problemas de historia de la filosofía en la escolástica tardía española» (318). Baciero se basa sobre todo en el artículo citado de Eschweiler, pero también en informaciones que aportó Ernst Lewalter en su estudio *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts* (1935) y en la primera parte de su trabajo titulado «Constatación del hecho de la influencia de Suárez en las universidades alemanas del siglo XVII» resume los resultados de ambos. La influencia de la filosofía de Suárez y sus discípulos, todos ellos jesuitas, y su interpretación de Aristóteles y crítica a Santo Tomás de Aquino, era algo habitual (en la primera mitad del siglo XVII), algo «absolutamente dominante» (Baciero: 402). Para nuestro estudio nos interesa especialmente el segundo apartado, donde Baciero busca las «Razones para el predominio de Suárez durante de este periodo»¹⁶. Estas razones normalmente se cree que pueden encontrarse en factores *externos* como la «finalidad pragmático-apologética que tenía el estudio de Suárez para combatir a los adversarios teológicos y defender las propias posiciones». En primer lugar, especialmente las *Disputaciones metafísicas* (Salamanca 1597; Maguncia 1600) servían de instrumento filosófico para las batallas teológicas —por paradójico que eso pueda sonar: incluso a los protestantes luteranos y calvinistas— tanto contra el catolicismo como contra la confesión respectiva. Pero además, según Baciero, son necesidades *internas* de las iglesias protestantes las que hicieron imprescindible el estudio de la Metafísica, al que los primeros luteranos parecen haberse negado. Dice Baciero: «Esta interpretación pragmático-apologética, tan extremada en Thomasius, si bien es cierta en gran parte, como reconocen Lewalter y Eschweiler, no es suficiente para explicar todo el proceso. Ambos retrotraen la excelente disposición con que se recibió la filosofía de Suárez a una *necesidad interna* del propio protestantismo [...]. Que la necesidad de una metafísica sistemática era percibida por los teólogos y filósofos protestantes [...]» (Baciero: 406). Es decir, dicho instrumental se había hecho imprescindible para la construcción de un corpus dogmático más o menos sistemático y estable en cuanto defendible y capaz de ser enseñado. La escolástica tardía española, o neo-escolástica, fue necesaria para una formación y una teoría filosófica potente y sistemática. Pero, ¿por qué tuvo tanto éxito? La tesis de Eschweiler es que la escolástica tardía española, en cuanto metafísica, cum-

¹⁶ Como no puedo entrar en detalles, he de dejar para otra ocasión el tercer apartado del estudio de la influencia de Suárez en Leibniz que hacen Eschweiler y Baciero respectivamente.

plió un papel ya preparado por los intérpretes de Aristóteles italianos, como Zabarella. Cita a Tröltzsch quién, acerca del porqué de la expansión y el anclamiento de esta metafísica neo-escolástica en la ortodoxia luterana, a su vez, hace referencia a Taurellus. Según éste último, ese «movimiento» se había introducido gracias a la interpretación de Aristóteles según los patrones de los peripatéticos averroistas italianos y los «viejos escolásticos», a eso se sumó «la fuerte influencia de la nueva filosofía jesuita, la cual *moderniza elegantemente* el viejo tomismo convirtiéndolo en una *parte constitutiva fundamental* de su curso de enseñanza filosófica *fácilmente* asumible» (Eschweiler: 274-5; subrayado mío). Para ejemplificar la influencia, Eschweiler estudia conceptos epistemológicos del suarecismo en comparación con el tomismo y llega a denominar aquél de «intelectualismo práctico», ya que Suárez, por ejemplo, enfatiza que la cognición es una *actio* que termina por «fabricar» la universalidad de los conceptos objetivos universales.

Unas pocas palabras sobre otro caso muy llamativo de presencia española —ahora de filosofía *natural* y ya escrita en español— es el de la recepción del *Examen de Ingenios para las Ciencias* (1575) del médico filósofo **Huarte de San Juan** que en Alemania tuvo lugar más tarde. La presencia de sus ideas fue re-descubierta y estudiada detenidamente por Martín Franzbach en su tesis doctoral del 1965: *Lessings Huarte-Übersetzung (1752). Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des «Examen de Ingenios para las Ciencias» in Deutschland*¹⁷. En vez de presentar sólo un estudio filológico de la traducción del s. XVIII (Lessing: *Johann Huarts Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften*), Franzbach expone ampliamente el contexto histórico en el que Lessing la lleva a cabo. Dedicar el capítulo III a la «Recepción de Huarte en Alemania antes de Lessing» (35-74), en donde vemos que la obra aparece en catálogos de ferias de libros; en Frankfurt, en 1593, se vende la edición de Amberes del mismo año, que es una reimpression de la primera edición española, prohibida por la Inquisición en 1581 y 1583. Gracias a las influencias que tuvo el jesuita italiano Antonio Possevino en escuelas alemanas, su fuerte crítica a Huarte despertó el interés por éste en Alemania. En 1622 Joachim Caesar, miembro de la *Fruchtbringende Gesellschaft*, traduce el libro del español al latín

¹⁶ Como no puedo entrar en detalles, he de dejar para otra ocasión el tercer apartado del estudio de la influencia de Suárez en Leibniz que hacen Eschweiler y Baciero respectivamente.

¹⁷ Esta tesis, que causó eco internacional, está traducida al español, edición según la cual citaré en adelante. Franzbach, Martín: *La traducción de Huarte por Lessing (1752). Recepción e historia de la influencia del «Examen de Ingenios para las Ciencias» (1575) en Alemania*. Pamplona: Diputación Foral de Navarra, 1978. La publicación alemana, publicada en Hamburgo: de Gruyter, 1965, está agotada.

(incluyendo ambas versiones del texto: la prohibida y la reelaboración «expurgada» presentada por el hijo de Huarte). La recepción de su *Scrutinium Ingeniorum*, por el interés pedagógico, filosófico y psicológico que despierta el libro, está muy viva y fue conocida antes de que Lessing elaborase la primera versión alemana en 1752. Franzbach en el capítulo IV, «El Examen de Ingenios para las Ciencias y su lugar en la ciencia filosófica», habla de los estudios de español llevados a cabo en la primera mitad del XVIII y de los contactos de Lessing con el mundo cultural español (75-95). Después de un estudio intrínseco de la traducción, Franzbach (163-168) hace referencia a apreciaciones y juicios de contemporáneos de Lessing a la obra traducida y su enfoque fisiognómico (que según Franzbach tuvo herencia en los *Fragmente* de Lavater). El capítulo V, «Influjo en el siglo XVIII» (169-202), trata de la discusión de los ingenios (*Genie*) de Flögel, Herder, Heinse, Lavater, Garve y otros. En 1785, J. J. Ebert publica una segunda edición de la traducción de Lessing. En el marco de la preocupación ¿quién sirve para estudiar y quién no?, pedagogos alemanes de hasta el primer tercio del siglo XIX se interesan por este planteamiento español. En VI, «Influjo en el siglo XIX» (203-212), Franzbach se concentra primero en escritos pedagógicos escolares y, en segundo lugar, en el interés de Schopenhauer por Huarte, quien mostró gran interés por el original *Examen de Ingenios* y la traducción de Lessing *Prüfung der Köpfe* respectivamente –y, por lo visto, no sólo por los comentarios misóginos. Por último, el capítulo V, «Investigación sobre Huarte en el siglo XX» (213-230), trabaja las contribuciones a la pedagogía, medicina, y psicología, filosofía e historia de la cultura¹⁸ y cierra con la variable concepción del *Examen de Ingenios para las Ciencias* en el transcurso de los siglos. El autor de esta importante tesis doctoral, Martín Franzbach, es en la actualidad catedrático de «Historia social e Historia de la Literatura de España y América Latina» en la universidad de Bremen, pero al parecer está retirado del campo de la filosofía, dedicándose plenamente a la literatura, sobre todo la hispanoamericana.

Como núcleos de estudios hispánicos de filosofía hay que nombrar el Raimundus-Lullus-Institut en Freiburg i. Br. (Freiburgo de Brisgovia; esta institución pertenece al departamento de teología de la universidad); la mencionada Görresgesellschaft con su sección de estudios hispánicos; el Instituto Cervantes, especialmente el de Bremen (que invitó a varios filóso-

¹⁸ Karl Borinski, A. Kruckenberg, M. Dessoir, A. Klein, Dyroff, E. Schultheiss, Oswald Külpe, Hackelsberger-Liang, Harald Weinrich, H. J. Neuschäfer, M. de Iriarte; en los autores Ernst Kretschmer y L. Klages la presencia de Huarte, diríamos, está sólo *implícita*.

fos españoles), el Iberoamerikanisches Institut, que sin embargo se centra en Hispanoamérica. No hay espacio aquí para mencionar la amplia dedicación a filósofos españoles que se lleva a cabo en departamentos del derecho y de la teología en universidades alemanas. En cuanto a publicaciones recientes sobre filosofía española en alemán destaca el libro *Beiträge zur Philosophie in Spanien* de Dr. Volker Rühle, München¹⁹. En él, hay contribuciones de Mariano Álvarez Gómez (Salamanca), Gustavo Bueno (Oviedo), Félix Duque (UAM, Madrid), Emilio Lledó (UNED, Madrid), Felipe Martínez Marzoa (Barcelona), Javier Muguerza (UNED), Juan Manuel Navarro Cordón (UCM), Andrés Ortiz-Osés (Bilbao) y José María Ripalda (UNED). La repercusión de Miguel de Unamuno en Alemania está siendo estudiada por Pedro Ribas y Fernando Hermida²⁰. Ortega sigue citándose mucho en Alemania (ya que se dispone de una colección de cuatro tomos de obras seleccionadas, más varios libros sueltos, traducidos al alemán²¹). Una bibliografía más completa sobre filósofos españoles se irá poniendo en Internet: <http://www.fgbueno.es/ger/index.htm>.

II. Posibles tesis y observaciones sobre el origen de la situación actual

Lo que, sin duda, haría falta sería un estudio con una visión más global sobre los intercambios filosóficos. Mientras, desde el siglo XVII, y prácticamente hasta el XIX, la filosofía escrita por españoles estuvo muy presente[, sobre todo la metafísica de los escolásticos españoles]; por el contrario ya a finales del XIX y principios del XX parece estar tan olvidada su enorme influencia de antaño, que unos estudiosos consideran necesario su redescu-

¹⁹ Rühle, Volker (ed.): *Beiträge zur Philosophie aus Spanien*. Freiburg: Alber, 1992. Está agotado; también lo es el libro de Ivo Höllhuber: *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*. München/Basel: Reinhardt, 1967.

²⁰ Véase la aportación de éstos en estas mismas actas.

²¹ Ortega y Gasset, Jose: *Gesammelte Werke*. (Trad. por U. Weber, K. A. Horst y otros) 4 tomos. Stuttgart: DVA, 1954-1956. *Die Aufgabe unserer Zeit* (Helene Weyl. Introd. por E. R. Curtius). Zürich: Verlag der Neuen Schweizer Rundschau & DVA, 1928. *Der Aufstand der Massen* (trad. por Helene Weyl). Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt (= DVA), 1931. *Geschichte als System und Über das römische Imperium* (Fritz Schalk) DVA, 1943. *Betrachtungen über die Technik* DVA, 1949. *Um einen Goethe von innen bittend* (Helene Weyl) DVA, 1949, 1950. *Vom Menschen als utopischen Wesen. Vier Essays* (Gustav Kilpper und Gerhard Lepiorz). Stuttgart: Kilpper, 1951. *Geschichte als System und Über das römische Imperium* (Gerhard Lepiorz) DVA, 1952. *Stern und Unstern über Spanien* (Helene Weyl) DVA, 1952. *Velazquez* (ed. E. Herzer; trad. Fritz Wahl). Zürich. Manesse, 1953. *Velazquez und Goya. Beiträge zur spanischen Kulturgeschichte* (Hans K. Schneider) DVA, 1955. Véase tb. Jung-Lindemann, Frauke: *Zur Rezeption des Werkes von Ortega y Gasset in den deutschsprachigen Ländern*, 1998.

brimiento. A su vez, ni estos estudios, como por ejemplo el del mismo Eschweiler, actualmente son muy conocidos. El desconocimiento de la presencia de aquella filosofía española, la que en el terreno alemán actuó antes del surgimiento y en la cuna de la propia filosofía alemana, intenta remediarse por un interés (comparativamente moderado) por filósofos más recientes, como Unamuno y Ortega. Remedio sólo hasta cierto punto, porque si se coteja con el interés de los filósofos españoles por la filosofía alemana, aquellos estudios parecen la lucha de unos ilusos con molinos gigantes. Como hemos constatado, hay que tratar sobre el origen de dicha asimetría. Para explicar la, relativamente, poca presencia de filosofía española en universidades alemanas *en la actualidad* se podrían establecer varias tesis alternativas: 1) gnoseológico-gremial, 2) de barrera idiomática, 3) socio-económica, 4) ideológico-política y 5) histórico-cultural. Primero se expondrán las respectivas tesis para proseguir luego con una breve observación sobre las mismas.

1) La llamada tesis gnoseológico-gremial consiste en la falta de un lugar para la filosofía española. Si se la debe estudiar en los departamentos de filología, el problema es que en los de filología románica, como hemos dicho, la única división existente es la de especialización en lengua o en literatura. En lo que es literatura, en la mayoría de los casos, se excluye la dedicación a la literatura filosófica, por la dificultad de sus textos. En consecuencia, considero los departamentos de filosofía algo más adecuados para su estudio, ya que para entenderla bien hay que manejar las herramientas filosóficas correspondientes. Por otra parte, en los departamentos de filosofía, generalmente, la filosofía española es prácticamente desconocida. Entre los profesores de filosofía alemanes no hay muchos que sepan español, ya que, sin conocer la filosofía española, *a priori* no la consideran relevante, ni consideran imprescindible esta lengua para llevar a cabo sus estudios.

2) La segunda tesis a la que nos referimos es la barrera idiomática. Si los actuales estudiosos alemanes de Filosofía o de la Historia de las Ideas no saben español, se hace imprescindible la disposición de traducciones de textos filosóficos españoles. Aunque reconozcamos que las traducciones de textos filosóficos son especialmente problemáticas, por otra parte no todo el mundo lee a Platón en griego. Ni la Historia de las Ideas sería lo que es, si no fuera por las traducciones y las implantaciones, entrelazamientos y cruzadas de estas tradiciones por aquellas traducciones. Se hacen imprescindibles fuertes impulsos para poner en circulación el material que hay y, entre otros, mejorar las condiciones para que se traduzca y se venda más fuera de España.

3) Reduciendo el problema a una tesis socio-económica podemos aplicar la siguiente línea de argumentación: En parte de Alemania hubo una gran inversión en becas para que españoles estudiaran o investigaran en

Alemania (sobre todo, durante el auge de la economía en la Alemania del oeste) y también desde España hubo un enorme interés (con las correspondientes inversiones) por mandar a futuros profesores de filosofía a Alemania. Instituciones alemanas gestionaron inversiones enormes para la propagación de la Cultura alemana en el extranjero. Ya en los años veinte se quería fomentar el estudio del español, discutiéndose incluso ponerlo como asignatura troncal en los institutos; esta voluntad estaba motivada, primero por la posibilidad de la explotación económica de «Latinoamérica» y en segundo lugar por la propagación de la Cultura alemana²². El hecho fue que tal proyecto no fructificó, sea por las razones que sea, y se observa en el que aún hoy llaman «Orchideenfach» [de orquídeas] a la asignatura de español en los institutos generales (salvo en los de especialidad económica...). Es decir, si últimamente se muestra más interés por el español es sobre todo por intereses económicos. En cuanto a revistas, monográficos, diccionarios, etc. que incluyan material sobre filosofía española en las últimas décadas, se observa que muchas no han durado mucho en el mercado. Las publicaciones mencionadas de Eschweiler, Höllhuber, Franzbach, Rühle están todas ellas agotadas y sin previsión de reedición. Serán otra vez razones económicas las que motiven a las editoriales a no reeditarlas (y el elevado precio de estos libros incita a un elevado número de lectores retraerse de su compra, de ahí el poco dinamismo con estos libros). Será una cuestión de «marketing»...

4) Quien enfoque el problema desde un punto de vista ideológico-político, observará que los profesores alemanes de filosofía pecan de un extremo desconocimiento en el ámbito de filosofía «sur-europea», que frecuentemente les lleva a declarar que «no hay filosofía española». Para cierta «vieja escuela» de catedráticos no hubo más que la filosofía griega y la alemana, como si la filosofía hubiera dado un salto sobre un vacío... Hubo mucho germano-centrismo, ahora un poco más leve gracias a las estancias de investigación de académicos en el extranjero.²³ Por lo visto también es ideológica

²² Véase en Georg Scheibler: «Spanien und Deutschland. Ihre kulturpolitischen Beziehungen», en: *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, tomo 1. Münster: Aschendorff 1928. 1-92.

²³ Lo grotesco de esto es que últimamente se viaja, sobre todo, a Estados Unidos. Lo que lleva a la importación de «nuevas» líneas de investigación e incluso al sorprendente hecho de la construcción de nuevos departamentos (en medio de una amenaza generalizada de cierre de departamentos de «bajo rendimiento»...). Dichos «pensamientos» de origen E.E.U.U. no suelen ser considerados como estrictamente filosóficos por los profesores alemanes, ni los propios estadounidenses se llaman filósofos. No obstante, hay casos de catedráticos alemanes de filosofía que no consideran necesario poner su página universitaria de Internet en alemán: la ponen de frente en inglés....

la elección de las cátedras, es decir que no haya (*salva veritate*) ninguna cátedra actual de (Historia de la) Filosofía que prevea una dedicación a nuestro tema. Aunque también es verdad que la «libertad de cátedra» le posibilitaría a cualquier catedrático dedicarse al tema de la presencia, por ejemplo, de los neo-escolásticos españoles en el siglo XVII en Alemania. No pueden ser razones académicas las que impidan que haya una cátedra de este estilo: si es que cabe preguntar (como lo hizo Eschweiler) hasta qué punto los principios de los sistemas filosóficos modernos están prefigurados en la escolástica española (Eschweiler: 320-1). Para un profesor alemán el tema debería ser enormemente interesante y satisfactorio, por cuanto deben de encontrarse todavía muchas huellas de los seminarios, disputaciones, manuales y cursos, por ejemplo, de los mencionados jesuitas españoles.

5) Una última tesis muy fuerte para el intento de explicar la poca presencia explícita de la filosofía española en la actualidad es la tesis histórico-cultural: Puntos clave desde esta perspectiva serían: a) la Reforma, b) la Leyenda negra, c) el *Kulturkampf* de Bismarck.

a) La Reforma. Puede que la tensa relación entre protestantes (sobre todo luteranos) y católicos, en lo que hoy sería Alemania, desde la Reforma haya sido determinante para el trato de la filosofía en general y, en especial, de la primera filosofía que llegó desde España. Hay que tener en cuenta que, tras un primer rechazo de los luteranos a la filosofía en general, éstos se dieron cuenta de la necesidad de un sistema filosófico fuerte y se acercaron precisamente a la filosofía de la escolástica tardía española, la que ya tenía gran vigencia en las universidades católicas. Recordemos que las *Metaphysicae disputationes* de Suárez se convirtieron en el patrón y fuente de mucha literatura alemana y que los elementos especulativos que aparecieron en las dogmáticas de los luteranos ortodoxos «no proceden de un nexo directo a la vieja escolástica, sino que se derivan de la “neo-escolástica” jesuítica, que es una disciplina filosófica y no teológica y como tal había sido recibida, desde el cambio del siglo en las Facultades de Artes protestantes» (Eschweiler: 275). La importancia del paso por esta filosofía española —que subraya Eschweiler en su «Estamos delante del hecho de que el tomismo propiamente dicho no participaba apenas en la actividad escolar filosófica de la que nació la filosofía racional de Leibniz y Chr. Wolff» (276)— actualmente no se enseña en las universidades alemanas. Ahora bien, si fueran ciertas estas tesis de Tröltzsch, Eschweiler, Baciero y otros, ¿puede que no interese actualmente saberlo?, o mejor dicho, ¿puede haber intereses por no saberlo, por callarlo? Establezcamos de momento una hipótesis: acaso la Reforma misma podría conllevar mecanismos que impidan tomar en mayor consideración a los filósofos españoles. ¿Qué razones se podrían encontrar a favor de esta hipótesis?

A favor de eso parece indicar la acusación a los españoles de ser «papistas», de hecho fueron llamados así, y precisamente los mismos jesuitas constituyeron el orden más leal al Papa. Acaso los reformados quisieron saltarles en la continuidad del flujo de las ideas. Es decir, tras absorber lo que les convenía, quizás intentaron ignorar y anular esta presencia filosófica en sus propios sistemas filosóficos. ¿Los mismos filósofos reformados, fomentaban ciertos prejuicios? Del «filósofo reformado», como se autodenominaba Leibniz, se han resaltado más de una vez sus críticas a dicha escolástica tardía. La conocía de sobra, bebía de sus fuentes. El que los critique no quiere decir que la haya rechazado rotundamente, sino que formaba parte de lo que él llamaba la «ley de continuidad». Habrá que estudiar a Wolff, Kant, Lessing, Hegel..., Marx, Nietzsche, etc... bajo esta perspectiva.

b) La leyenda negra. La crítica o autocrítica muchas veces se confunde con el rechazo, sobre todo cuando alguien busca argumentos para este fin. Cuando Las Casas escribía sobre los procedimientos de españoles en América, lo más probable es que lo hiciera para que se mejorasen y no para desaprobare en general a su gente, aunque así lo entendieran los franceses, y en consecuencia los alemanes,... . La Leyenda Negra es de quien *quiere* rechazar algo, y funciona especialmente bien cuando existe un desconocimiento enorme. Lo mismo pasa, quizás, con la Inquisición y, desde luego, es lo que ocurre cuando Leibniz critica a la escolástica tardía española. Quien critica aquí lo hace para mejorar lo que le interesa. El que no exista filosofía española, (aunque sólo fuera la primera, la que se escribía en latín), es puro rechazo ideológico, repitiendo lo que, en su tiempo, fueran críticas más fundadas, acaso críticas filosóficas. De allí que un prejuicio se convirtió ideología generalizada: «Para conocer la totalidad de la filosofía, es necesario poseer todas las lenguas, salvo quizás el español»²⁴.

c) El *Kulturkampf*. En 1881, Bismarck no sólo propagó una lucha por la Cultura alemana, sino a la vez, contra los católicos (entre otros). No es casualidad que, entre otros, la misma Görresgesellschaft (fundada en 1876) luchara por los derechos de los católicos a participar en la investigación, enseñanza y publicación. Los intentos de explicar la tradición filosófica alemana desde raíces de «genios» alemanes, parecen tener mucho que ver con el *Kulturkampf*. En su marco no interesó percibir influencias culturales del exterior (salvo, quizás, las de la Grecia antigua) y mucho menos de un país tan católico, supuestamente «papista» como fue considerada España.

²⁴ Höllhuber (*Geschichte...* 1967, 9) cita a un tal Victor Delbos: «Pour connaître la totalité de la philosophie, il est nécessaire de posséder toutes les langues, sauf toutefois l'espagnol!»

Las cinco «tesis» han de ser consideradas como factores que confluyen en la problemática. Si queremos analizar el tema desde un punto de vista filosófico, habrá que superar estos análisis (gremial, lingüístico, socioeconómico, ideológico, histórico) y observar atentamente cómo confluyen todos estos factores.

Concluimos: Se han borrado las huellas de la presencia más destacada de filosofía española que se encuentra en el siglo XVII, justo antes o al principio del auge de la filosofía clásica alemana. Se solían citar cada vez menos las fuentes españolas por filósofos alemanes. Para acercarse al porqué de la actual asimetría en la recepción (explícita) de las filosofías respectivas entre Alemania y España, se pueden considerar varios factores, pero habría que hacer un estudio filosófico –hacer Historia de la Filosofía, en el mejor de sus sentidos–, una investigación completa y global, pero a la vez detallada, que vaya recorriendo el desarrollo de las ideas, por lo menos desde la escolástica española. Hay que reconstruir el camino de las ideas recorrido desde aquella tradición común, de intercambio mutuo a través de la lengua latina –tomando en consideración cada factor actuante en su respectivo momento histórico. Habría que preguntarse: ¿cuándo se rompió? ¿Por qué? ¿En qué momentos interesan enfoques hechos por españoles? ¿Cuándo dejan los autores alemanes de citar a los españoles? ¿Y por qué? En este contexto sería también interesante saber cuándo y por qué empiezan a ser tan germanófilos los españoles, pero esta pregunta queda claramente fuera de este estudio.

LUCES Y SOMBRAS DE LA ÚLTIMA HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA EN ESPAÑA

Gerardo BOLADO
I.E.S. Peñacastillo - Santander

En la historia reciente de la filosofía española se registra un considerable dinamismo en Historia de la Filosofía, impulsado tanto por los **historiadores filósofos**, como por los **filósofos historiadores** del área de ‘filosofía’, y así lo ponen de manifiesto los principales indicadores de producción en este campo: traducciones y comentarios de historias de la filosofía, los diccionarios y monografías, las revistas y colecciones filosóficas, la proliferación de fundaciones y asociaciones, los congresos. Mediados los años ochenta un historiador de la filosofía como Antonio Pintor Ramos escribía consciente de la abundancia de materiales: “La situación actual ofrece al investigador más minucioso la suficiente cantidad y variedad de manuales y tratados generales de la Historia de la Filosofía como para poder afrontar con seguridad los problemas más detallados sin necesidad de reconstruir *ab ovo* todo el proceso”¹.

Este considerable incremento de la producción editorial, la abundancia de historias de la filosofía y de monografías, unido al aumento de los trabajos dedicados a la historia y a la filosofía de la historiografía filosófica, contrastan con la profunda crisis de concepción general presente en este campo. Este estado crítico se manifiesta en una serie de rasgos propios de dicha producción, como son entre otros la tendencia doxográfica y el predominio de las monografías, la discontinuidad expositiva y el textualismo, la aparición de alternativas historiográficas, la escisión entre la Historia de la Filosofía y

¹ Pintor Ramos, *Actas*. I Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca, 1986, p. 503.

la Historia de la Filosofía española, única que se ha interesado por nuestra modernidad filosófica, etc.

Esta crisis de concepción general, con todos sus síntomas aludidos, está presente y se puede palpar en los proyectos históricos generales desarrollados por nuestros autores desde los años setenta. Para empezar, en esta misma década de los setenta, encontramos la historiografía escolástica de Fraile/Urdanoz, y, por otra parte, tendencias historiográficas alternativas, como la historiografía marxista y su tendencia a la historia social de la filosofía, o tendencias a la historia total, por ejemplo a convertir la historia de la filosofía en una historia de las ideas, o, en fin, la historiografía heideggeriana. En este periodo se reeditó numerosas veces la Historia de la Filosofía (1954) de Julián Marías, una narración histórica desarrollada desde el punto de vista del Raciovitismo de Ortega, que tiene su lugar más propio en décadas anteriores.

La Biblioteca de Autores Cristianos retomó en los años setenta la historia general de la filosofía del padre Guillermo Fraile O.P., de tal manera que, sus tres volúmenes, dedicados al pensamiento antiguo, al pensamiento medieval y al Humanismo y la Ilustración, se completaron con otros tres volúmenes del padre Teófilo Urdanoz O.P., que abarcaban desde el siglo XVIII hasta el siglo XX. En esta historiografía escolástica se pretende una historia objetiva que trenza cronológicamente una exposición esquemática del pensamiento de los autores conocidos en el marco de su biografía, y abierta a sus mutuas influencias. Se evitan las generalizaciones históricas. No se atiende al contexto sociohistórico y cultural.

La historiografía marxista impulsó de manera especial el enfoque social en los estudios históricos. Jerez Mir, por ejemplo, tendía a interpretar la Historia de la Filosofía como una Historia social y económica del pensamiento, donde la idea de la realidad, que defiende la posición de la clase social dominante, es cosa de la Filosofía establecida, y donde la máxima conciencia intelectual se atribuye al filósofo más progresista. Pero esta historiografía se desvaneció con el marxismo a comienzos de los años ochenta. Más allá del credo marxista, la historia social tiende a historiar las ideas pertenecientes a distintas áreas de conocimiento desde el punto de vista de cómo se originan y cómo significan en su contexto económico y político. No se estudian las ideas desde el punto de vista pragmático, desde su procesamiento en la mente de los especialistas, sino tanto desde las condiciones sociales de su nacimiento y desarrollo, como desde las lecturas e interpretaciones propias de los movimientos sociales que las hacen efectivas. Esta tendencia metodológica no solo ganó presencia en la historiografía general (C. Hill, E.P. Thompson, Josep Fontana, etc), sino también en otros campos específi-

cos, como la historiografía literaria y artística (A. Hauser, etc), la historiografía científica (Bernal, Mason, Hankins, etc) y la historiografía filosófica (L.Geymonat, etc). Desde el punto de vista del materialismo dialéctico escribió Rafael Jerez Mir su *Filosofía y sociedad: una introducción a la historia social y económica de la filosofía* (1975), una obra para COU que conoció dos ediciones en la primera mitad de los años ochenta. Aunque la historia social de la filosofía no ha conocido mayores desarrollos entre nosotros, si que se registra, a medida que avanzan los años ochenta, una atención creciente al contexto socio histórico, del que carecía la historiografía académica.

Felipe Martínez Marzoa optó por el uso de fuentes originales y por la historiografía heideggeriana en su *Historia de la Filosofía* (Istmo, 1973-4), una obra sin duda fuera de los lugares comunes en la historiografía española del momento. Marzoa sigue de manera explícita a Heidegger en su exposición de los griegos, de Kant, de Hegel y de Nietzsche; exposiciones que constituyen además el núcleo de la obra,

En efecto, en esta obra se considera que la filosofía ha sido, es y será un producto griego, de ahí la importancia de la lengua griega en filosofía. Por el contrario, su tratamiento de la filosofía medieval es breve, y el renacimiento queda sin interpretar. Tras una exposición del Empirismo y del Racionalismo, se detiene en Kant y Hegel, que constituyen el desarrollo moderno de la filosofía. Los neohegelianos no aparecen, como tampoco Marx y los marxismos, pues, a juicio del autor, no son filosofía. En la filosofía contemporánea se incluyen el historicismo, el vitalismo, la fenomenología y los existencialismos. Se hace un comentario de la lógica simbólica y del estructuralismo, pero no se reconoce a la corriente analítica. Pero, en esta historiografía heideggeriana, el gran pensador del siglo XX es Martin Heidegger, cuya labor historiográfica se considera de la mayor seriedad. En su obra *Iniciación a la Filosofía* (Istmo, 1974), que se entiende como complementaria de la *Historia...*, Marzoa defiende una concepción ontológica de la Filosofía en línea con *Sein und Zeit*, mientras que la historia de la filosofía no sería otra cosa que el desarrollo de la pregunta por el ser desde su origen entre los milesios. Esta *Historia...* tampoco atiende al contexto histórico de las filosofías.

En los proyectos de historiografía filosófica de los años ochenta se consolida la tendencia doxográfica y textualista, se generaliza la atención al contexto sociohistórico, y se intenta disolver la historiografía filosófica en ensayos historiográficos alternativos más generales.

El padre jesuita Eusebi Colomer dejaba una muestra de historiografía académica escolástica (tomismo trascendental) en su conocida *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (Herder, 1986). El Kant de las críticas, el Hegel

de la *Fenomenología...* y de la *Enciclopedia...* y el Heidegger de *Ser y Tiempo* son los tres centros de esta obra, resultado de sus clases en Facultad de Teología de Barcelona. Por lo demás, este eclecticismo historiográfico es ajeno a las discusiones hermenéuticas del momento

José María Bermudo Avila coordinó *Los filósofos y sus filosofías* (Vicens Vives S.A., 1983), una historia de la filosofía 'sin letra pequeña' que reúne a algunos de sus grandes creadores: en el primer volumen los del mundo antiguo y medieval, los del mundo moderno en el segundo, en el tercero los del mundo contemporáneo.. En efecto, este proyecto se compone de introducciones monográficas a grandes filósofos, realizadas por profesores universitarios especialistas en el autor o, cuando menos, en la época. Cada introducción monográfica incluye una bío-bibliografía actualizada y una exposición contextualizada del pensamiento del correspondiente filósofo, desarrollada por cada especialista según su interés filosófico y su propio qué hacer historiográfico. El resultado conjunto era, a juicio satisfecho del coordinador, una obra 'académica y actual'.

La obra es un exponente académico de escepticismo filosófico e historiográfico, y una invitación a resignarse con el supuestamente inevitable carácter fragmentario, discontinuo, y aleatorio de la exposición histórica de la filosofía. Un cierto talante 'escéptico' y 'distendido' es el modo de ser que corresponde a una filosofía sana, cuya enfermedad es el dogmatismo y su bienestar una cuestión de estilo.

El profesor de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Jesús Mosterín intentó contribuir a modificar la visión académica de la historia de la filosofía, que entiende a ésta como un producto aislado del resto de las producciones culturales y surgido manera abrupta y exclusiva en Grecia. Para ello, aunque no se trabaje predominantemente con fuentes, no se teme romper con los parámetros fundamentales establecidos por la historiografía filosófica, para empezar los espacio-temporales El pensamiento filosófico habría surgido en el Oriente próximo hace unos 2500 años en contraposición al pensamiento arcaico, que elaboraba ideas e impulsos prehistóricos: "Pero algunos pensamos que la historia de la filosofía hunde sus raíces en el pensamiento arcaico, se despliega planetariamente a través de la India, Grecia y China, y su desarrollo está inextricablemente unido al de la ciencia, la cosmovisión y la cultura"². La filosofía habría surgido propiamente en el siglo VI a.C, en el tiempo eje (Jaspers), y de manera simultánea en la India, China y Grecia. Aunque el pensamiento filosófico griego destacó por su orientación científi-

² *Historia de la Filosofía. El pensamiento arcaico.* vol. I, Alianza, 1983, p. 8.

ca, fue superado en otros aspectos del pensamiento como la unión taoísta con la naturaleza, o el respeto reverencial de los budistas hacia los seres vivos. Mosterín divide el pensamiento filosófico griego en dos partes: autores prearistotélicos, a los que estudia buscando paralelismos con doctrinas sapienciales procedentes de la India y de China; y Aristóteles, autor al que da una importancia capital y al que estudia desde distintos aspectos actuales, como la poética, la retórica, la filosofía del lenguaje, la lógica y la filosofía de la ciencia, la historia de la ciencia, la filosofía moral y política.

En su *Historia crítica del pensamiento español*, reconociendo la importancia de Menéndez Pelayo y del plan Bonilla, y recuperando tanto los desarrollos de este plan, como otras obras generales planteadas en su órbita³, José Luis Abellán pretende haber introducido un giro decisivo en el estudio de la historia de la filosofía española, que ante todo atiende a nuestra filosofía, como diría Unamuno, "líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística sobre todo, y no en sistemas filosóficos". No se trata de investigar la filosofía española como un afluente de la universal, sino de estudiarla en su medio cultural propio y con la metodología que corresponde a su manera específica de ser. En este sentido esboza y desarrolla un proyecto de historia de las ideas propias de la cultura española, que se aparta de la historiografía filosófica establecida.

Abellán parte de una reconsideración del pensamiento filosófico a la luz del establecimiento de ciencias humanas, como la psicología, la antropología cultural y, en especial, la sociología. Remitiéndose a Ortega y, de manera más próxima, a José Gaos, levanta acta del estado comatoso, del coma profundo en que vegeta la filosofía en sentido fuerte, como búsqueda de la ciencia fundamental de los primeros principios y causas, en cualquiera de sus formas históricas concretas, pero sin relacionarlo, por un lado, con la crisis de fundamentos de las ciencias y su disolución en los sistemas tecnológicos, y, por otro, con la muerte de Dios. La filosofía surge de la actividad intelectual de individuos humanos, por lo que está radicalmente condicionada por la personalidad, la sociedad y la cultura de los mismos; en consecuencia, el

³ Desde luego se parte de las bibliografías y los trabajos de Menéndez Pelayo, y de sus predecesores (Martí de Eixalá, Monescillo, Aznar, Gumersindo Laverde, etc), así como del proyecto de Bonilla San Martín, que incluye: los trabajos de Bonilla dedicados al periodo que va desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII; el trabajo de Cruz Hernández dedicado al pensamiento hispano árabe; el trabajo de los hermanos Carreras Artau dedicado a la filosofía cristiana de los siglos XIII-XV; y el trabajo de Marcial Solana dedicado a la filosofía española en el siglo XVI. Abellán valora también de manera especial la *Historia de la Filosofía en España* de Méndez Bejarano.

historiador de la filosofía tiene que considerar, a su juicio, tanto los métodos de la psicología y de la sociología del conocimiento, como la redimensión filosófica consiguiente al establecimiento de la Antropología cultural. El estudio las ideas filosóficas ha de situarlas en su contexto, lo que implica, a su juicio, enmarcarlas en la triada de conceptos 'cultura nacional', 'personalidad básica' y 'clase social', sin renunciar al psicoanálisis; por consiguiente, además de contextualizarlas sociohistóricamente, hemos de relacionarlas con otras ideas contemporáneas procedentes de otras aplicaciones de la inteligencia como el arte, la ciencia, la religión, etc,

Como resultado de esta reconsideración, la filosofía perdería su lugar privilegiado y exclusivo, original y determinante del pensamiento y de la cultura, para pasar a ser un pensamiento entre otros, que ofrece ideas entre otras ideas de la cultura, aún cuando sean excelentes y dignas de especial consideración. Con ello, la historia de la filosofía pasaría a ser una historia de las ideas, en la que se incluyen y ocupan un lugar muy especial las filosóficas. En efecto, las ideas filosóficas a la luz de la sociología del conocimiento aparecerían como "*momentos de máxima conciencia intelectual que de sí adquieren determinadas culturas, grupos, clases sociales o individuos*".⁴

El historiador del pensamiento español no tiene interés en las aportaciones de los filósofos españoles a una supuesta Historia de la Filosofía *Universal*, sino que pretende recoger las ideas propias de la cultura española, de manera especial las ideas filosóficas que expresan los momentos de máxima conciencia intelectual del pueblo español. La realización concreta de este proyecto, ha sido el resultado de una titánica labor personal de selección y elaboración de fuentes, en su mayor parte secundarias, que da entrada al contexto socio histórico y a la cultura literaria, pero que deja de lado la cultura científico técnica, apenas atiende al aspecto moral y jurídico, y no da a la cultura católica el lugar que le corresponde, nos guste o no, en nuestro pasado histórico. Esta manera de proceder, que resulta tal vez más adecuada a la realidad histórica de nuestro pensamiento en la "Edad de Plata" de nuestra cultura, fuerza de manera anacrónica el entramado de ideas realizado en otras épocas de nuestra cultura. Con todo, esta obra constituye una recopilación general que, por sus selecciones bibliográficas, sus visiones de conjunto, y, en ocasiones, por sus tratamientos singulares, se convierte en la historia general de las ideas en España más importante del periodo, y en punto de referencia obligado en este campo.

⁴ *Historia Crítica del Pensamiento Español*, Vol. I, p.118-119.

En los años noventa, encontramos un par de proyectos españoles de historia general de la filosofía, además de una reedición de la historiografía heideggeriana de Marzoa, con una revisión a fondo de su segunda parte, que da lugar a la filosofía moderna y contemporánea. Entre los años 1995 y 1998 han ido apareciendo los cuatro volúmenes de una historia de la filosofía que, coordinada por Felix Duque en la editorial Akal, ha reunido a Felipe Martínez Marzoa como autor de la *Historia de la Filosofía Antigua*, a Rafael Ramón Guerrero de la *Historia de la Filosofía Medieval*, a Pérez de Tudela de la *Historia de la filosofía moderna: de Cusa a Rousseau*, a José Luis Villacañas de la *Historia de la filosofía contemporánea*, y al propio Felix Duque de la *Historia de la filosofía moderna en Alemania*⁵.

El profesor Juan Carlos García-Borrón publicó tardíamente su *Historia de la Filosofía*, un manual equilibrado, con continuidad académica, que atiende y contrasta los tópicos consagrados por la historiografía, que hace un gran esfuerzo de contextualización (social, económica, política), sin olvidar el condicionante psicobiográfico. La claridad y decisión que preside la exposición, podrá ser en ocasiones simplificadora, pero tiene mucho de lucidez, y, desde luego, la convierte en una historia general útil en las bibliotecas de los centros de enseñanza. El autor se propone “abarcar el conjunto de lo que se viene considerando *filosofía occidental*, desde la formación del concepto de

⁵ Felipe Martínez Marzoa ensaya una especie de deconstrucción de la filosofía antigua, a la búsqueda de un proyecto ontológico original de filosofía, que, arrumbado en el helenismo, vincularía a esta con la poesía y el mito, y la separaría del desarrollo del conocimiento matemático y científico. Nada aprende de la lógica y de la física, de la teoría moral y política, de la estética y teoría de las artes en el mundo antiguo, quien se enfrenta a las concienzudas páginas de esta historia, pero si que se introduce en los desvaríos arcaizantes de los discursos heideggerianos. El tratamiento que hace Rafael Ramón Guerrero de la filosofía medieval pone el acento en sus contextos culturales y religiosos, no tanto en las grandes filosofías que, precedentes de la antigüedad, determinan el periodo. No se detiene en las biografías de los autores nucleares, cuyas ideas le merecen atención. *La Historia de la Filosofía Moderna. La Era de la Crítica*, es en realidad la historia de la filosofía alemana de Wolff al último Schelling. El verdadero núcleo de la obra lo constituye una exposición circunstanciada del pensamiento de Hegel, que quiere romper con la idea del filósofo sistemático, y se esfuerza por hacer una exposición detallada y en contexto de sus distintas obras, ordenadas de manera cronológica. La filosofía de Hegel habría sido eclipsada por la religión filosófica de Schelling, a la que estudia en el último capítulo. *La Historia de la Filosofía Contemporánea*, que comienza tras la muerte de Hegel, reúne apuntes del profesor José Luis Villacañas sobre una serie reducida de autores (Schopenhauer, Comte, J.S. Mill, Kierkegaard, Nietzsche, Marx, Dilthey, Heidegger, Gadamer) y de corrientes (Pragmatismo, Fenomenología, Analítica, Marxismo, Postestructuralismo, Escuela de Frankfurt), que parecen privilegiar el punto de vista político y dice atender a las distintas reacciones ante el lado siniestro (*Unheimlich* prefiere decir este autor) del proyecto moderno.

“Filosofía” del que hemos partido. Agrupamos los principales momentos de esa tradición en grandes periodos: el pensamiento filosófico jonio anterior al predominio de Atenas; la filosofía clásica ateniense; el helenismo en sus dos líneas (a veces entremezcladas) del pensamiento lógico y científico y de las doctrinas o creencias religiosas; el hundimiento del mundo clásico y los primeros siglos medievales; la Escolástica; el “otoño de la Edad Media”; el Renacimiento; la filosofía del Barroco; la Ilustración y Kant; el siglo XIX; el siglo XX.”⁶.

Las propuestas que he encontrado en distintas publicaciones centradas en la cuestión historiográfica no parecen haber reconducido esta situación crítica. A finales de los ochenta se percibe la creciente necesidad de discutir el desplazamiento de la atención hacia el contexto sociohistórico, hacia la base textual y hacia el carácter narrativo de la historia de la filosofía.

Emilio Lledó, con su obra *Lenguaje e Historia* (Ariel, 1978), abrió la discusión metodológica de la historia de la filosofía desarrollada entre nosotros desde los años ochenta, y en la que no pasaron desapercibidas obras como la *Storia delle storie generali della filosofia* (Brescia, 1979, 1981) de Santinello, o la *Histoire de l'histoire de la Philosophie* (París 1984) de Gueroult. Lledó reaccionaba y prevenía contra una historiografía filosófica ensimismada en la evolución del pensamiento filosófico decontextualizado, y meramente académica, satisfecha con su trabajo erudito de las obras, sus interpretaciones y desarrollos especulativos de los sistemas de los autores, con sus repeticiones escolares. Por el carácter lingüístico de sus hechos, los textos, y el carácter histórico de sus contextos, el vivir humano en un mundo de cosas y de palabras, la historiografía filosófica ha de ser ante todo hermenéutica histórica. Una hermenéutica histórica que no sólo gana el sentido de sus textos en el contexto histórico cultural del que surgieron, sino que abre estos contextos desde aquel lenguaje filosófico expresión de su tiempo en conceptos.

El último de los trabajos recopilados en *Lenguaje e Historia*, que lleva por título ‘Historiografías filosóficas’, hace un breve recorrido por la historia de la historiografía filosófica. Al tratar de las historiografías filosóficas posthegelianas. Lledó presenta de manera esquemática la concepción de la ‘historia pragmática’ de Überweg, la ‘historia de los problemas’ de Windelband, la ‘historia metahistórica’ de Heidegger, la ‘historia antihistórica’ de muchos modernos, y la ‘historia morfológica’ sobre todo de Dilthey. Con unas pinceladas desenmascara de manera precisa la impostura

⁶ García-Borrón, J.C., *Historia de la Filosofía*, III Vol., Ediciones del Serbal, 1998. En vol. I, p.6.

historiográfica de Heidegger, aunque para provecho de pocos:” El tema del olvido del ser y de la destrucción de la ontología constituye, entre otras cosas, la creación de una sugestiva terminología, para apoyar una hermosa y vacía humareda idealista”.

Un autor muy consciente de la literatura en torno a la historia de la historiografía de la filosofía, Serafín Vegas González, publicaba en los años ochenta unos artículos, en los que proponía aclarar las cuestiones metodológicas de la historia de la filosofía desde una reconsideración de la historia de la historiografía filosófica. Al hablar de historiografía pensaba en especial en autores franceses, de Cousin y Delbos hasta llegar a Braun y los especialistas de la escuela de Gueroult, pasando por Brehier. *“La propia historiografía de la historia de la filosofía (es) la que tiene la misión de señal indicadora no tanto del modo de actuar, cuanto de los elementos que constituyen la materia a que ha de aplicarse el historiador de la filosofía a través de la adecuada sistematización de aquellos en las redes de correlaciones en que este determinado historiador instaura su particular hacer. De ahí que la historiografía de la historia de la filosofía, como investigación autónoma, se trascienda a sí misma pasando a desempeñar el rol de guardián de una tradición sobre la que incesantemente volverá el filósofo a reconsiderar la justificación de sus fundamentos teóricos. Pero ésta es ya una indagación metabistórica”*⁷.

Serafín Vegas proponía orientarse hacia una historia de la filosofía autónoma y de carácter científico. La historia de la filosofía no necesita de un criterio general filosófico para determinar los hechos filosóficos, pues la misma labor historiográfica va amasando los textos que son el hecho germinal de esa historia. Ni que decir tiene que la investigación no puede quedarse en un acopio de textos, sino que ha de avanzar en una labor intertextual de reordenación y manejo de los textos. El historiador de la filosofía no gana desarrollando su labor de manera aislada, sino que le conviene incorporar en su trabajo los avances (en contenidos y en métodos) de la investigación científica histórica. Por otra parte, la labor historiográfica del historiador de la filosofía no parte de cero; más bien, existen aportaciones ya establecidas sobre el tema historiado que es obligado asumir.

Las relaciones entre historia y filosofía, piensa este autor, han sufrido una transformación considerable en este siglo, y con grandes consecuencias para la historiografía filosófica, como están poniendo de manifiesto sus historias. De la misma manera que las ciencias históricas, la historiografía filosófica ha de romper su cordón umbilical de la filosofía de la historia, que por

⁷ Vegas, S., “Un papel para la historia de la filosofía”, *Pensamiento*, 147(1981) p.257-286.

cierto, constata este autor, cada vez se acerca más a la cuestiones historiográficas. No es la historia la que tiene un fundamento filosófico, sino la filosofía la que tiene un carácter fundamentalmente histórico. Este carácter socio histórico de las producciones filosóficas justificaría según algunos la seductora tesis de considerar a la historia de la filosofía como parte de la historia total. Sin embargo, escribe Serafín Vegas, “*la consistencia de la “historia total” no puede, por ello, fundarse en la naturaleza histórica de la filosofía. Por el contrario, la viabilidad de su realización historiográfica ha de analizarse a la vista de los resultados que este tipo de propuestas ha originado en el conjunto de la historiografía filosófica. Desde esta perspectiva, no puede decirse que hayan sido alentadores los resultados obtenidos, especialmente si atendemos a los siguientes apartados*”⁸. Los apartados a los que se refiere son las propuestas de ‘la historia de la filosofía como parte de la historia en general’, ‘la hegeliana historia de la filosofía como realización conceptual de la historia en general’, la disolución de la historia de la filosofía en ‘historias de las ideas’ o ‘historias del pensamiento’ o ‘historias de la reflexión’.

El profesor Antonio Pintor Ramos defendió una Historia Filosófica de la Filosofía desde un difuso eclecticismo metodológico, no necesariamente teórico. Este historiador de la filosofía contemporánea, con destacados trabajos especialmente sobre Scheler y Zubiri, publicó también una serie de artículos sobre la historiografía filosófica en los años ochenta. La historiografía filosófica requiere, a su juicio, que el interés histórico se compenetre y armonice con el esencial interés filosófico. Aunque no se debe de subordinar la historia a un determinado interés filosófico, como hace Heidegger en su arqueología filosófica, lo cierto es que la historia de la filosofía, si ha de ser filosófica y no meramente doxográfica, ha de hacerse desde la filosofía misma. La experiencia filosófica parece necesaria, como ya vio Hegel, para superar la circularidad que afecta de entrada a la historiografía filosófica.

No disponemos de una filosofía de la historia satisfactoria que nos dicte el curso, la causalidad y el destino de la histórica de la filosofía. El trabajo historiográfico tendrá que reconstruir los flujos y los reflujos de la marea filosófica, sus continuidades y rupturas. Pero tiene que tener sentido hablar de una “historia unitaria de la filosofía”, aunque se trate de una “*unidad abierta, penetrada de múltiples diferencias parciales y fuertemente convulsionada en su interior*”⁹. El contenido de esta historia tiene cierta autonomía y un senti-

⁸ Vegas, S., “Modos y oficio del historiador de la filosofía”, *Pensamiento* 41 (1985) p. 288.

⁹ Pintor Ramos, A., “La Filosofía, su historia y su expresión idiomática”, *Actas del IV Seminario de historia de la Filosofía Española, Salamanca*, 1986. P. 501.

do específico desde los griegos, pero no hay que aislarlo de otras creaciones y otros contextos. Dicho contenido se encuentra en las obras filosóficas, que se caracterizarían por la universalidad de su objeto y de su validez. En efecto, el criterio último para seleccionar y ordenar las obras filosóficas es su grado de verdad en el conocimiento de la realidad. Desde aquí la historia de la filosofía reconstruiría las distintas reformulaciones y tratamientos históricos contingentes, dados por los distintos filósofos al problema permanente y abierto, en que consistiría la filosofía.

En la presente coyuntura parece imponerse, a juicio de este autor, un difuso eclecticismo metodológico, que no supone un eclecticismo teórico. De hecho el estado de los conocimientos históricos es el resultado de una yuxtaposición ecléctica que recoge éxitos parciales de una procedencia muy heterogénea en su origen. Una historia general de la filosofía satisfactoria para todos resulta hoy impensable, a pesar de la gran cantidad de informaciones disponibles. Las historias generales de la filosofía parecen dejarse como manuales de iniciación a la filosofía. Hay investigaciones específicas, que se integran en los marcos generales merced a “la multiplicación de los índices de contingencia”, como la cronología, el género, la lengua, etc. Pero si que, al menos desde el punto de vista didáctico, se impone mantener alguna guía del curso general de la historia de la filosofía.

Francisco Bonnin Aguiló, tras considerar que la metodología de la historia de la filosofía depende de su concepto, se aparta tanto de posturas dogmáticas, que identifican la verdad con algún determinado sistema del pasado o del presente, como de posturas escépticas, que interpretan aquella como una *historia errorum*. Este autor intenta dibujar las líneas de una posición posibilista, moderadamente ecléctica e historicista. Ecléctica en cuanto que aspira a reconstruir cuanto de verdad hay en los distintos sistemas. Historicista porque entiende la filosofía como un producto histórico, y se acerca a su historia de manera diacrónica, perspectivista y con la pretensión de reconstruir el curso de la misma en su totalidad¹⁰.

En su obra *Los destinos de la tradición. Filosofía de la Historia de la Filosofía* (Anthropos, 1989), Félix Duque defiende una Historia Filosófica de la Filosofía que vive de concepciones históricas (en especial de Kant y Hegel), de Heidegger y su radicalización ontológica de la hermenéutica, así como de las discusiones posteriores protagonizadas por autores del postestructuralismo y de la neohermeneútica (Derrida, Vattimo, etc).

¹⁰ Bonnin Aguiló, F., “Historia de la Filosofía. Concepto y Método.” *Pensamiento*, 45(1989) p. 275-296.

Desconectada de las áreas actuales de desarrollo filosófico en España, esta historiografía se opone a la historia de la filosofía entendida como historia de temas o de problemas; por otra parte, lejos de tomar en consideración alternativas historiográficas, como la historia de las ideas o la historia social, mantiene que la historicidad humana en occidente sigue teniendo un sentido filosófico, metafísico.

La historiografía filosófica no tiene un carácter científico como la propia de la historia general o de la historia de las ciencias, sino más bien filosófico, hermenéutico, porque en ella no se trata de reconstruir el pasado filosófico en cuanto pasado, sino de interpretar de manera contrastada la tradición en cuanto depositaria de un sentido siempre vivo y con virtualidades de futuro a elaborar y proyectar. “Interpretar es entonces imbricarse (con lo que de *redditio ad se ipsum* ello conlleva) en el sentido –la historia de una deriva– indicado por la relación entre el texto, la estructura y la cadena interpretativa (tradición) y contrastado por su engarce externo con las áreas restantes del saber y el obrar humano. Cumplir con esta imbricación, *ajustarse* a esa historia contextualizada: tal es la genuina interpretación *original*, la única que se atiene a un *origen que va siendo siempre inventado* (también en el sentido latino de *invenire*)”¹¹.

Esta historiografía hermenéutica se sitúa dentro del paradigma del texto. En efecto, la concepción de la Historia de la Filosofía planteada por Duque reacciona contra la historiografía de sistemas y pone en el primer plano a los textos filosóficos y su interpretación intertextual. Este desplazamiento de la atención del sistema al texto, cuyos signos serían la auténtica huella de la historicidad, deja atrás la historia de sistemas o la historiografía propuesta por autores sistemáticos, pero sin hacer concesiones al relativismo o a la distensión escéptica que se conforma con reconstrucciones complacientes de una historia supuestamente fragmentaria, discontinua y aleatoria. Los textos filosóficos forman una especie de ‘continuidad epocal’, que bien puede sustituir a la trasnochada investigación en busca de sistemas. Los textos filosóficos y su interpretación son los grandes temas de esta filosofía de la Historia de la Filosofía.

El texto filosófico, a juicio de este autor, se ofrece al historiador como un fragmento de escritura, en la materialidad y concreción de sus signos, desposeído de la intención de su autor, del referente de su filosofema, y, en consecuencia, del mundo del que formaba parte. En su materialidad signifi-

¹¹ Duque, F., *Los destinos de la tradición. Filosofía de la Historia de la Filosofía* Anthropos, 1989, p. 179-180.

cante el texto es un original que genera multiplicidad de interpretaciones. El texto filosófico, lejos de ser un dato, es una tarea de interpretación.

El sentido de un texto filosófico, considera Felix Duque, se halla determinado en una intertextualidad compuesta de textos que lo inscriben y circunscriben, según una regla interpretativa que lo centra como texto y lo despliega en una red de diferencias y semejanzas, ya sea horizontal (inscripción del fragmento en la obra a que pertenece) o vertical (enjuiciamiento del fragmento desde otras obras sean o no del mismo autor). El sentido del texto no surge de él, como si fuera su alma, sino que resulta de una construcción intertextual guiada por la interpretación. El centro del texto pasa a ser la decisión interpretativa que selecciona los textos que inscriben y circunscriben. Esta decisión interpretativa ha de surgir de las exigencias propias de la tradición de la que surge el texto, ha de representar una especie de repliegue de la propia época sobre su propia tradición para mejor entenderse.

Los prejuicios de la interpretación, que surgen de la conciencia de su propia tradición por parte del intérprete, han de ser contrastados por medio de otros textos o recurriendo a ciencias auxiliares, en especial a la historia. En la interpretación están presentes los intereses ético-políticos y de auto-comprensión del intérprete.

El criterio unificador de esta Historia de la filosofía es la 'estructura diferencial' entre **concreción** y **descentramiento** de los textos. El sentido ya no tiene su centro en algún texto, sino que resulta de la red interpretativa intertextual. La **concreción** actúa como un principio regulativo que tiende a concretar el sentido en algún texto, una tendencia a centrarnos en "el libro". El **descentramiento** actúa como un principio constitutivo que lleva a estudiar los distintos textos filosóficos, a pesar de la diversidad de autores, épocas, lenguas, etc, como si pudieran llegar a conformar un texto general. La falta de centro es la condición de posibilidad del texto en cuanto texto. Las modulaciones de esa estructura diferencial a lo largo del tiempo constituyen el objeto de la Historia de la filosofía. Estas modulaciones han formado un continuum cuya forma no se puede determinar a priori. Pero, en la Historia de la filosofía se observa un movimiento general de reconocimiento del carácter heurístico propio de la concreción, frente al carácter constitutivo característico del descentramiento; lo que, unido a la diferencia entre autor y lector, permite adelantar una estructura cronológica de aquella.

Duque se detiene también a definir la actitud subjetiva del interprete ideal. Para empezar, en el plano lógico-hermenéutico se ha de buscar la coherencia científica en la explicación filológica, sintáctica y semántica de la estructura significativa del texto. Se debe evitar toda arbitrariedad al explicar los signos del texto. Por otra parte, en el plano histórico-científi-

co se impone la coherencia en la contextualización histórico cultural del texto, que se ha de situar en su contexto político y científico. Por último, en el plano experiencial y existencial se ha de conseguir el sentido actual del texto según nuestra situación en la tradición (la dimensión biográfico-pragmática). La comprensión ha de surgir del ensamblaje de estos tres momentos: explicativo, contextualizador e interpretativo. Los dos primeros momentos estarían ya guiados por una interpretación de término medio, que es la tradición. El momento interpretativo “retorna conscientemente a esa tradición y la modifica al añadirla el exceso de sentido promovido, a la vez, por las incitaciones de la obra interpretada y por la individualidad del intérprete”¹².

Al pasar a los años noventa se observa una creciente inclinación teórica hacia las propuestas de la historiografía hermenéutica, conectadas con alguna radicalización ontológica o antropológica de la hermenéutica filosófica, que sólo parecen encontrar su límite en el ‘textualismo’ y en el ‘narrativismo’, característicos de los planteamientos de la inteligencia postmetafísica, refractaria al sentido, de los movimientos de deconstrucción y las filosofías de la diferencia. La recepción de autores y textos postmodernos, desde finales de los años ochenta, es inseparable de los desarrollos de estas tendencias entre nosotros.

En efecto, los años noventa se abren con la obra de Emilio Lledó *El silencio de la escritura* (Austral, 1991), que repasa los grandes temas de una hermenéutica histórica concebida como un diálogo con la escritura de los textos filosóficos. Lledó vuelve a reconocer el papel central del texto, no sólo para el historiador de la filosofía, sino para la misma experiencia filosófica; pero reacciona contra la sacralización del texto por parte del neotextualismo de autores como Barthes, Foucault, Derrida, Fish, Bloom, que representaría “la forma contemporánea del idealismo”¹³.

En la concepción de la Historia de la filosofía defendida por Lledó, no muy alejada de la de Gadamer, destacan rasgos como la centralidad de los textos, el dialogo como método de lectura, la fusión de horizontes, la mediación de la historia de las sucesivas interpretaciones, el antiacademicismo, etc. También este planteamiento conlleva una discontinuidad total con respecto a las áreas actuales de la filosofía en España, en una radicalización antropológica de la hermenéutica, que, de una manera u otra, atribuye un sentido filosófico radical a la historia

¹² Ibidem, p. 177.

¹³ Lledó, E., *El silencio de la escritura*, Austral, 1991. p. 120.

En general, 'textualismo' y 'narrativismo' me parecen dos tendencias que se van generalizando de manera diferenciada entre los filósofos historiadores y los historiadores filósofos de los años noventa en España, al mismo tiempo que la Hermenéutica se va haciendo omnipresente de manera un tanto difusa. No se trata de la hermenéutica como método concreto de interpretación de textos, sino de alguna radicalización ontológica o antropológica de la misma, que replantea una filosofía sustantiva y, desde la misma, en algunos casos, alguna forma filosófica de historiografía, alguna hermenéutica histórica.

El textualismo se presenta al menos como una toma de conciencia por parte del historiador de la filosofía de que toda su elaboración teórica remite a la verdad indiscutible de su trabajo con los textos filosóficos; pero puede llegar al extremo de generalizar el principio de fragmentariedad, para el que todo texto es un fragmento sin el referente de la totalidad. Quizás ha sido esa inteligencia postmetafísica de los movimientos de desconstrucción, entre nosotros autores como Patricio Peñalver, Cristina de Peretti, etc, que vive de crear discontinuidades y supuestas vías de escape del logocentrismo de la tradición filosófico-científica occidental, quien ha representado un textualismo más radical, dado que pretende horadar esa tradición en sus textos originales a pesar de sus autores. Pero este textualismo postestructuralista de inspiración derridiana parece ir más allá de la Hermenéutica, porque fragmenta y suspende los textos en una intertextualidad refractaria al sentido, porque en definitiva se conforma y defiende un narrativismo dogmático.

El narrativismo, la tendencia a convertir los textos filosóficos y los textos históricos en formas de narración literaria, en relatos, donde los límites entre la realidad y la ficción, entre lo objetivo y lo subjetivo son difusos, representa un punto de discusión ineludible para una hermenéutica dominada por la textualidad. Sin embargo, en España parece haberse discutido más desde la filosofía de la historia y desde la historia, en un contexto de defensa del carácter narrativo del conocimiento histórico frente a los excesos del estructuralismo y del funcionalismo. Autores como Manuel Cruz, Miguel Morey, J. Bermejo, Benavides Lucas han defendido el carácter narrativo del conocimiento histórico, frente a autores como Fontana o Arostegui, que han sido más reticentes.

En su obra *La Historia de la Filosofía como Hermenéutica* (UNED, 1996) Diego Sánchez Meca nos propone una hermenéutica histórica que hace suya la 'explicación' (analítica, postestructuralismo), y la crítica de las ideologías (marxismos, Escuela de Frankfurt). La obra tiene tres partes: una introducción 'Historia de la historia de la filosofía', una 'visión de la Filosofía como hermenéutica', y 'una discusión sobre el Método'. Agotadas las posibilidades de la ontología hegeliana del espíritu absoluto, este autor sigue de mane-

ra explícita la ontología hermenéutica postheideggeriana “*a la que le es consustancial una visión de la historia como historia del acontecer dialógico del lenguaje*”¹⁴, pero sin perder de vista el momento de la explicación y la metahermenéutica crítica de las ideologías. Esta hermenéutica de las tradiciones filosóficas aspira a articularse como una disciplina científica y académica, y no duda en hacer suyas las exigencias metodológicas de una disciplina académica y científica; pero su objetivo no es reconstruir la historia de los sistemas filosóficos, ni elaborar una visión sistemática de la historia, sino más bien presentar ‘*uno de los caminos a través de los cuales la humanidad lucha por su unidad y su mutuo entendimiento*’¹⁵.

Sin embargo, esta tendencia hermenéutica no ha dejado ninguna muestra todavía de su capacidad para reconstruir el desarrollo histórico de la filosofía en alguna historia general.

En este periodo, entre los filósofos historiadores y los historiadores filósofos, ha predominado una historiografía académica ciega al contexto sociohistórico y cultural español, al carácter narrativo de la filosofía y de su historia, y a la existencia de una creciente masa crítica en este campo de la Historia de la Filosofía Española; un academicismo que ha narrado la Historia de la Filosofía al margen de su desarrollo real en la sociedad española. Como si nos fuera indiferente el desarrollo de la Filosofía tal y como la hemos ido recibiendo e incorporando los autores españoles en nuestro propio contexto sociohistórico y cultural, al menos en lo que respecta a la historia moderna y contemporánea. Con unas pinceladas espero poner de manifiesto el desarrollo de la masa crítica vigente en este campo.

En los años sesenta algunas universidades españolas impartían la materia Historia de la Filosofía Española, y lo hacían siguiendo el plan de Bonilla y San Martín y utilizando no sólo la parte del plan ya realizada, sino otros trabajos parciales, además de los acercamientos generales de Vidart, Méndez Bejarano, Urales, Araquistain, Iriarte, etc. Las categorías que se aplicaban a nuestra historia filosófica eran las propias de las historiografías europeas, en especial la alemana. Se buscaba la contribución de los filósofos nacidos en España o en la Península Ibérica al desarrollo general de los sistemas o teorías filosóficas. Prescindiendo de que su aportación al universo filosófico fuese o no relevante, parecía competencia regional de los estudiosos españoles el interpretar y valorar la aportación de los autores de su lengua, su nación y su ámbito geográfico. En 1971 el padre Urdanoz publicó el manual

¹⁴ Sánchez Meca, D., *La Historia de la Filosofía como Hermenéutica*, UNED, 1996, p. 222.

¹⁵ *Ibidem*, p. 262.

de *Historia de la filosofía española* de Guillermo Fraile 52, muerto de manera repentina en París, que respondía a las condiciones de la docencia en ese periodo desde una historiografía académico- escolástica.

Por su carácter pionero, se puede mencionar como ejemplo la Universidad Complutense de Madrid, en la que la cátedra encargada de esta docencia formaba parte del departamento de Historia de la Filosofía. Desde 1973 fue su titular el profesor José Luis Abellán, que había asumido la responsabilidad de las clases como adjunto interino desde 1969.

En el periodo de Transición, según vimos, las actitudes de los distintos grupos de filósofos ante la propia tradición filosófica y cultural fueron diferenciadas, pero vino a imponerse la posición rupturista de la generación preponderante de los filósofos jóvenes. Se comprende con facilidad que entre 1975 y 1990 la Historia de la Filosofía Española ha sido una materia secundaria, un tanto menospreciada por los autores con mayor predicamento en nuestra vida filosófica, cultivada en general por autores supuestamente segundones, enseñada en ocasiones a la fuerza por docentes desinteresados. Sin embargo, en este periodo de abandono, esta materia ha sido impulsada, desarrollada y enseñada por algunos profesores de postguerra, con la colaboración de autores jóvenes.

Aunque el proyecto anidaba ya en las mentes de estos autores desde hacía tiempo, será en 1975, con motivo de la conmemoración salmantina del 25 aniversario de la muerte de E. Mounier, por parte de personalistas españoles y franceses, que las universidades salmantinas y el Centro de estudios ibéricos e iberoamericanos de Toulouse proyectaron poner en marcha un Seminario de Historia de la Filosofía Española en Salamanca. Precisamente será el presidente del Centro de Toulouse, Alain Guy, uno de los promotores del nuevo seminario, que coordinará Antonio Heredia (Universidad Civil de Salamanca), y recibirá el apoyo de otros profesores de las universidades de Salamanca. A este proyecto no fueron ajenos los profesores J.L. Abellán de la Complutense de Madrid y M. Cruz Hernández de la Autónoma de Madrid. Desde 1977 viene repitiéndose con periodicidad bianual este Seminario, nacido para configurar el espacio propio de la Historia de la Filosofía española en la Historia de la Filosofía, “como modo de arraigar el qué hacer filosófico en nuestras propias tradiciones”, sin negar la importancia de la recepción de pensamiento foráneo. Desde luego, pretendía definir las categorías historiográficas específicas de la Historia de la Filosofía Española. Además, Interpretaba la filosofía española como una rama del hispanismo, para dotarla de la proyección universal de nuestra cultura.

La búsqueda de una historiografía específica de la filosofía española llevó a estos autores a un debate muy vivo de las cuestiones metodológicas, que de

alguna manera ha quedado reflejado en las Actas del Seminario de Salamanca. Esto mismo hizo también que se afianzaran en exceso las alternativas historiográficas culturalistas, como la Historia de las Ideas, la Historia de las Mentalidades, o la Historia de Filosofías literarias o de literaturas filosóficas. También estuvo presente una historiografía socio-institucional, interesada en la historia de las instituciones filosóficas en España. Con una presencia marginal, quedó el enfoque de la Historia de la Filosofía española como una historiografía regional por conveniencias metodológicas, o la historiografía de fuentes europeas de la filosofía española. También ha sido marginal la presencia de la historiografía de la recepción, practicada de muy distintas maneras y sin suficiente claridad conceptual. La separación institucional entre la Historia de la Filosofía, y la Historia de la Filosofía española practicada por estos autores, está relacionada también con esta diferencia metodológica, que hunde sus raíces en las peculiaridades propias de nuestra historia filosófica, que los historiadores de la Filosofía en cuanto tal tienden a descuidar y los historiadores de la Filosofía española tienen que afirmar.

Entre las medidas prácticas, que se aceptaron en el primer Seminario de Salamanca, mencionaré la propuesta de conseguir a “medio plazo” la creación de una “Asociación para el Estudio de la Filosofía Española”, que se hizo efectiva en el VI Seminario, en septiembre de 1988. Con la misma orientación que el Seminario de Salamanca, de hecho surgía de sus promotores y participantes más asiduos, esta sociedad adoptó el nombre de *Asociación de Hispanismo Filosófico*¹⁶, convirtiéndose desde su origen en punto de referencia en este campo.

En este periodo, se ha venido estableciendo la historia de la filosofía española en distintas universidades, como la Autónoma y la Complutense de Madrid, la Civil y la Pontificia de Salamanca, la de Oviedo, Valencia, Zaragoza, Granada, Málaga, Pamplona, Valladolid, Murcia, La Coruña,

¹⁶ Su primer presidente fue J.L. Abellán quien la dotó de un boletín informativo y de unas jornadas anuales. Las primeras, organizadas por él con gran éxito de participación y de público en el año 1992, están publicadas en Trotta con el título *El reto europeo*. Su segundo presidente fue Diego Núñez, quien lanzó la Revista de Hispanismo Filosófico, órgano de la Asociación. Mantuvo el desarrollo anual de las Jornadas de la Asociación, cuyas Actas han sido publicadas por el Basilisco y por la Sociedad Menéndez Pelayo. En la actualidad preside la Asociación Antonio Jiménez, con J. L. Abellán y Diego Núñez como presidentes honoríficos. El órgano de esta Asociación es la *Revista de Hispanismo Filosófico*, editada por FCE, que no sólo es el punto de referencia de esta comunidad de investigadores de la historia del pensamiento español, sino que tiene proyección tanto dentro como fuera de España. Esta revista viene a cumplir una función necesaria de información y guía dentro del mundo del hispanismo filosófico.

Deusto, Comillas, etc, constituyendo las universidades de Madrid, las de Salamanca, y la de Oviedo, el núcleo de la comunidad de investigadores afines al hispanismo filosófico, entonces verdaderos animadores de esta materia. En las facultades de historia se ha desarrollado en ocasiones una historia social del pensamiento español, o una historia general de la cultura o de las ideas en España, sobre todo su historia intelectual (p.e. Maravall).

Pero no todos los docentes e investigadores que han desarrollado esta materia de 'Historia de la filosofía española', han pertenecido a estos grupos del hispanismo filosófico, si bien en la mayoría de los casos han colaborado con ellos en mayor o menor medida, participando en alguna de sus actividades. Pensamos en la docencia y la investigación del catedrático de esta materia en Salamanca, Laureano Robles, o en los importantes trabajos sobre Ortega, Unamuno, Zambrano, principalmente, de un intérprete tan reconocido como Pedro Cerezo Galán, o los trabajos sobre García Bacca de Izuzquiza o de Beorlegui, etc. Recordemos que hay campos, que tienen un desarrollo propio, como es el caso del pensamiento hispano musulmán, donde destacan autores como Cruz Hernández, Lomba, Guerrero, etc O corrientes o recepciones especialmente desarrolladas, como el Krausismo en el siglo XIX, o la Fenomenología en siglo XX. En fin, mención aparte merece la bibliografía fundamental de Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la Filosofía española*, publicada desde 1980, y que se ha convertido en un punto de referencia básico en este campo

Las numerosas sociedades y fundaciones dedicadas a pensadores españoles, como la de Ortega y Gasset, la de Javier Zubiri, la de Menéndez Pelayo, la de Unamuno, la de María Zambrano, la de Gustavo Bueno, la Fundación Tavera, La Fundación Duques de Soria, etc, con sus actividades y sus publicaciones, representan también un importante elemento dinamizador a tener en cuenta en este campo.

En la década de los noventa se registran múltiples expresiones de la necesidad de enraizamiento y proyección socio-cultural, sentida por nuestra institución filosófica, Incluso la generación rupturista de filósofos jóvenes ha vuelto en esta década su atención hacia la filosofía española, que no hacia su historia, y ha intentado tender puentes con el pensamiento iberoamericano. En efecto. En 1992, con motivo de la conmemoración del Quinto Centenario se lanzó en Salamanca un Instituto de Estudios Iberoamericanos. De aquí surgió un proyecto de investigación y publicación coordinado por el Instituto de Filosofía del CSIC (Reyes Mate), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de Universidad Autónoma de Méjico (León Olivé), y el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires (Osvaldo Guariglia), con Miguel Angel Quintanilla como coordinador general del

proyecto y en el que vienen colaborando más de quinientos especialistas de los distintos países en que tiene implantación el hispanismo. Muguerza es el coordinador del Comité Académico que selecciona los trabajos a publicar. Pero la enciclopedia se presenta abierta, quiere ser de “temas monográficos selectos”, porque estos permiten “un estudio diversificado”, acorde con la diversidad de métodos, temas y estilos de los filósofos que producen en español. La editorial Trotta ha asumido la publicación de los 35 volúmenes de este proyecto, que, con el título de *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, pretende “articular la aportación de la comunidad hispano parlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción de esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico”; por otra parte, también se propone “integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística”.

Pero no estamos ante una comunidad de historiadores, ni de autores que aprecien nuestro pasado filosófico y cultural, sino ante una enciclopedia académica, que representa una instantánea bastante significativa de la institución filosófica española en los años noventa. Sus puentes académicos con el pensamiento iberoamericano carecen de contexto histórico cultural. Este mismo grupo organizó y coordinó el macro congreso de filosofía iberoamericana de Septiembre de 1998 en Cáceres y Madrid

En este campo, desde los años noventa, se registra una creciente tendencia a devolver la producción filosófica de los autores españoles a su lugar en la Historia general de la Filosofía. Se trata de una tendencia positiva, porque la producción filosófica de nuestros autores deviene plenamente luminosa en el contexto de las grandes filosofías de la Tradición Occidental, no disolviéndose en los procesos socio-culturales españoles que contribuye a iluminar. Más aún, muchos de los desarrollos filosóficos de los nuestros tienen sus fuentes en las grandes obras de los clásicos de la Historia de la Filosofía. La Historia de las ideas propias de la cultura española representa el ámbito histórico sobre el que nuestros filósofos proyectan sus ideas, por lo que aquella supone la Historia de la Filosofía en España, pero de ninguna manera se puede apreciar en su plenitud la Historia de nuestras Filosofías disolviéndolas en La Historia general de nuestra Cultura. Tan negativo es que la Historia de la Filosofía Occidental absorba nuestras filosofías, como disolverlas en la Historia General de la Cultura Española; más bien, conviene empezar afirmando la Historia de la Filosofía Española en la Tradición Filosófica Occidental, a fin de que gane toda su luminosidad, y continuar proyectándola en la Historia de la Cultura Española, donde se aprecia tanto su peculiar carácter, como su función histórica esencial.

UN PASO MÁS EN LA DIFUSIÓN DEL PENSAMIENTO HISPÁNICO

<<http://ahf.filosofia.net>>

Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ y Sergio ESCOT MANGAS

La AHF, Asociación de Hispanismo Filosófico, nació con la doble intención de agrupar a todos aquellos que estaban interesados en el estudio del pensamiento hispánico, que son sus Socios y Colaboradores, y de difundir dicho pensamiento y lo que sobre él se estaba investigando a quien estuviese interesado en el mismo. Ello atendía a los fines fijados en el segundo artículo de los propios Estatutos: «cultivar y fomentar el estudio y mejor conocimiento del Hispanismo filosófico, posibilitar los medios adecuados a tal fin y promover la difusión de su contenido y metodología».

El desarrollo de las tecnologías de la información nos permite llevar a cabo esta labor en la actualidad de forma intensa, eficaz y económica, y es por ello que la AHF decidió contar con una página web donde facilitar tanto la información que afectaba a la propia Asociación como la relacionada con el campo del que ella se ocupa. El proyecto fue impulsado y puesto en práctica en 1999 por José Luis Mora, Secretario por entonces de la AHF.

Sin embargo, el dominio donde estaba situada la página limitaba notablemente sus posibilidades, dado que impedía introducir abundante información, y fue entonces, con ocasión de la oferta hecha por Gustavo Bueno Sánchez en la Asamblea General del año 2000 de trasladar la página oficial de la AHF al dominio «filosofia.net», que cuenta con una sección reservada a asociaciones y sociedades filosóficas y ofrecía un espacio casi ilimitado para satisfacer nuestras necesidades, cuando se decidió trasladar de dominio la página y aprovechar esta circunstancia para diseñarla de nuevo, de tal manera que incluyese todos los apartados necesarios para encauzar la abundante información que recibía y quería transmitir la AHF. Del nuevo diseño así como de su mantenimiento somos responsables Rafael V. Orden, Secretario de la AHF, y Sergio Escot, quien aporta las soluciones informáticas; es esta

nueva web oficial de la AHF la que hoy presentamos en las V Jornadas de Hispanismo Filosófico, cuya dirección es:

<http://ahf.filosofia.net>

La web ha sido diseñada para contribuir a lograr las dos intenciones de la AHF ya señaladas: en primer lugar, servir de lugar de encuentro de todos los Socios y Colaboradores de la AHF, donde éstos puedan conocer las actividades de la propia Asociación, sus distintas publicaciones, etc.; y, en segundo lugar, facilitar a todos los interesados en el pensamiento hispano informaciones concernientes al mismo, tales como celebraciones de congresos, publicaciones, etc. A la vez, dicha página es una herramienta muy eficaz para darse a conocer la AHF a quienes trabajan sobre su objeto, dado que la amplitud geográfica y cultural que abarca el Hispanismo Filosófico dificulta notablemente este fin.

Para diseñar la página nos propusimos previamente los objetivos que con ella queríamos conseguir y los pasos que era preciso dar para alcanzarlos. Para ello, primero, averiguamos lo que eran las necesidades informativas de la AHF, tanto las presentes como las que pudiésemos contemplar en este momento que serían posibles en el futuro; luego, segundo, agrupamos dichas necesidades de tal modo que su localización fuese intuitiva y rápida, para lo cual determinamos lo que consideramos los grandes bloques informativos, que constituyen las cinco secciones con las que cuenta en la actualidad, cada una de las cuales, a su vez, queda subdividida en apartados, y para lo cual, además, buscamos nombres que transmitiesen con exactitud y rapidez al usuario el contenido que podría encontrar en cada una de las secciones y sus apartados; tercero, que ofreciese los mecanismos con los que los Socios y Colaboradores pudiesen enviar de modo eficaz la información que desearan dar a conocer, para lo cual se diseñaron distintas fichas electrónicas que se podían descargar desde la propia página para proceder a su relleno y envío y que asegurasen, además, que la información facilitada estuviese estandarizada; y por último, cuarto, mantener actualizada la página, de tal modo que tuviese sentido la consulta periódica de los usuarios para estar al tanto de las novedades que sucedían en el mundo de la filosofía hispánica.

La estructura global de la página es como sigue:

PÁGINA DE PRESENTACIÓN [<http://ahf.filosofia.net>]:

La web se presenta con una página que permite una rápida identificación de su objeto, de ahí que, junto a su nombre, se haya situado de fondo

una pila de libros como imagen del mundo literario al que inevitablemente está ligado el trabajo de los miembros de la AHF y una serie de retratos de pensadores hispanos. Desde esta página de presentación se puede contactar también electrónicamente con la Directiva de la AHF así como conocer y tener un rápido acceso a los distintos contenidos de la página.

Las secciones a las que da acceso esta página de presentación son las siguientes:

HISTORIA Y SOCIOS [<http://ahf.filosofia.net/soci.htm>]:

Esta Sección recoge toda la información administrativa de la AHF. Sus apartados son los siguientes:

- **Junta Directiva:** Aquí se ofrecen los nombres de los integrantes de la Junta Directiva de la AHF y permite contactar con ellos por vía electrónica.
- **Historia de la AHF:** Se halla aquí una crónica de lo que ha sido el periplo existencial de esta Asociación, desde su constitución y miembros impulsores hasta nuestros días, para el conocimiento de los Socios y Colaboradores así como para información de posibles nuevos miembros.
- **Socios:** Ofrece la lista de todos los Socios y Colaboradores de la AHF junto a sus currículos en el caso de aquellos que lo deseen incluir. Para enviar el currículum, basta con rellenar la ficha electrónica que se ofrece en este mismo apartado pulsando el icono “*enviar currículos*”. El derecho de anuncio del currículum está reservado a los Socios y Colaboradores de la AHF
- **Últimas Noticias:** Aquí se recogen noticias recientes de la vida de la AHF.
- **Cómo Asociarse:** Este apartado permite a quienes estén interesados en asociarse a la AHF conocer las condiciones de ingreso y facilita el Boletín de Inscripción que el interesado ha de rellenar para solicitar su alta.

REVISTA DE LA AHF [<http://ahf.filosofia.net/rev.htm>]:

Esta Sección está reservada a la información concerniente a la revista que anualmente publica la AHF, a saber, la *Revista de Hispanismo Filosófico* (RHF),

y su contenido es responsabilidad de su Director y Secretario. Ella cuenta con los siguientes apartados:

- **Índices:** Aquí se pueden consultar los índices de todos los números publicados de la RHF así como será posible descargar desde ella íntegramente aquellos números que estén agotados.
- **Envío de artículos:** Este apartado da a conocer las normas que han de cumplir los colaboradores de la RHF.
- **Suscripciones:** En este apartado se indican las condiciones y la forma de suscribirse a la RHF.

PUBLICACIONES Y NOVEDADES BIBLIOGRÁFICAS

[<http://ahf.filosofia.net/nove.htm>]:

Esta Sección ofrece información sobre publicaciones del mundo del hispanismo filosófico. Contiene los siguientes apartados:

- **Publicaciones de la AHF:** Este espacio está dedicado a dar cuenta de las publicaciones de las actas de las diferentes Jornadas de la AHF así como de otras publicaciones patrocinadas por la Asociación.
- **Novedades en el Hispanismo Filosófico:** Este apartado contiene un listado de los últimos libros publicados sobre la temática de la que se ocupa la AHF. De cada libro se adjunta una ficha informativa que da cuenta, por ejemplo, de su contenido, del precio, del ISBN, etc. Se trata éste de un apartado interactivo que requiere de la participación de los usuarios, ya que la información que aquí se facilita procede de éstos, sean o no miembros de la AHF. Para ello es preciso rellenar la ficha electrónica que se ofrece en este mismo apartado pulsando el icono "*ficha para enviar noticia de libros*".
- **Biblioteca Virtual:** Está concebido este apartado como un espacio en el que se inserten artículos o pequeños ensayos de los Socios y Colaboradores, ya sean publicados o inéditos, así como obras y textos de filósofos hispanos para facilitar su investigación.

ACTIVIDADES [<http://ahf.filosofia.net/activ.htm>]:

En esta sección se anuncian todo tipo de actividades vinculadas con el Hispanismo Filosófico de las que tenemos noticia. Cuenta con los siguientes apartados:

- **Jornadas de la AHF:** La AHF viene celebrando bienalmente unas jornadas en las que se reúnen sus Socios y Colaboradores, además de algunos hispanistas no afiliados de la AHF, con el fin de intercambiar los resultados de las investigaciones que en ese momento se están llevando a cabo. En este apartado se ofrece el programa de las distintas Jornadas con los resúmenes del contenido de cada una de las intervenciones.
- **Actividades de la AHF:** Se dan a conocer aquí otras actividades organizadas por la AHF al margen de sus jornadas.
- **Actividades de Hispanismo Filosófico:** Este apartado anuncia las actividades sobre hispanismo filosófico de las que la directiva de la AHF va teniendo noticia, tanto sobre su contenido, como de lugares y fechas de celebración como de direcciones en las que contactar con los organizadores.

ENLACES DE INTERÉS [<http://ahf.filosofia.net/enla.htm>]:

Esta sección ofrece un listado de direcciones web que pueden resultar de interés para el filósofo hispanista, fundamentalmente, de bibliotecas especializadas e instituciones afines, con un pequeño resumen anexo sobre el objeto de dicha dirección.

* * *

No quisiéramos concluir esta presentación de la nueva página oficial de la AHF sin agradecer de nuevo a la Fundación Gustavo Bueno su generoso ofrecimiento para instalar nuestra página en su dominio así como al trabajo que han desempeñado quienes nos han precedido en la labor de vincular la AHF con el mundo de la comunicación electrónica, y, entre todos ellos, queremos destacar a José Luis Mora, que fue el Secretario de la AHF pionero en esta labor y siempre convencido del beneficio que podía reportar esta herramienta electrónica al Hispanismo Filosófico y a la AHF.

Y no tenemos sino que concluir invitando a los Socios y Colaboradores así como a todo amante del Hispanismo Filosófico a que aprovechen las ventajas que ofrece la página de la AHF y a colaborar en su elaboración con el envío de noticias sobre actividades, publicaciones, etc., así como también a hacer cualquier sugerencia que nos ayude a mejorar lo que ahora presentamos. Para todo ello nos tenéis bajo la dirección electrónica de la AHF y que encontraréis en la página de presentación de la web oficial bajo el título “Contacta con la AHF”:

ahf@filosofia.net

OTROS

EL “ASEO ONTONOÉTICO”. PROCESO DE IDENTIDAD E INTEGRIDAD PERSONAL

Inmaculada TERÁN SIERRA
I.E.S. Candavera
iteran@acacia.pntic.mec.es

En el presente trabajo se han presentado las siguientes *confirmaciones*:

La vida del ser humano es un proceso de identidad e integridad intransferible. Desde su nacimiento necesita el *cultivo* de su persona. La *cultura* es concebida como *cultivo y cuidado* de raíces, es decir, de saberes que se van descubriendo a lo largo de la vida acompañados con el desarrollo de su ser. De ahí que el proceso vital sea un constante e insistente “aseo ontoético”: un *restaurar* diario de lo *óntico* (*ser*) desde la *noesis* (*saber*), un ‘depurarse’ y ‘limpiarse’ de ignorancia y desconocimiento, de errores y malentendidos, de desencantos y pesares, para encontrar el “*paraíso perdido*” que habita en nosotros y “despertar” a la auténtica humanidad. Presentaremos unas breves pinceladas de este proceso, tomando, principalmente, unas frases del refranero español, de Antonio Machado y del profesor Santiago Pérez Gago, como premisas para mostrar claves del *aseo ontoético* al que todos estamos llamados en esta in-sistente ex-istencia.

1.- INICIO

Actualmente, en nuestro mundo “desarrollado”, “industrializado”, no hay para la mayoría necesidad de *sabiduría*, no hay hambre de *fondos*; hay incitación a vivir deprisa, a superar el instante, a “pasar el rato”, a vivir cómodamente, rodeándonos de objetos y actividades. Prima la ley del mínimo esfuerzo, la educación de lo fácil, del entretenimiento y la diversión. Una situación realmente frívola, morbosa y frágil.

En medio de estas banalidades y turbulencias, emergen las palabras de los pocos sabios y visionarios que en el mundo han sido. La perplejidad de

los clásicos orientales y occidentales, y los más recientes autores nos instan a *despertar*, al encuentro de la auténtica humanidad. Por mencionar algunos de los despertadores del mundo hispano tenemos a: Jorge Manrique (*Recuerde el alma dormida/ avive el seso y despierte...*), Fray Luis de León (¡Oh **despertad mortales** / *mirad con atención en vuestro daño/...*), Juan de la Cruz (En la noche dichosa / en secreto, que nadie me veía, / ni yo miraba cosa, / sin otra luz y guía/ sino la que en el corazón ardía), Antonio Machado (“*Tras el vivir y el soñar, / está lo que más importa: / despertar.*”), Calderón de la Barca (.. y *la experiencia me enseña, / que el hombre que vive sueña / lo que es hasta despertar*)¹; Miguel de Unamuno, María Zambrano, Santiago Pérez Gago, Consuelo Martín, y un largo etc. ¿Y de qué tenemos que *despertar*? ¿En qué sueños y sombras estamos sumidos?

En nuestra investigación no andamos buscando novedades pues “nada hay nuevo bajo el sol”, sino reconociendo desde estos sentires vitales, una *turbina de luz sapiencial*, latente en el corazón humano. Y seguiremos el recorrido con consideraciones de la cultura popular cedidas en muchas ocasiones anónimamente. No nos asustemos por las palabras radicales que sabios, esthetas y místicos, han dejado a nuestros pies... “*que traen yerbas secretas sus sabores*” (J. Manrique). Por eso hemos apostado por el *Aseo ontonoético: proceso de identidad e integridad personal*. Esta palabras fueron y son dichas una y otra vez en Pérez Gago, dentro y fuera de las clases, ahora queremos contextualizarlas con dichos y hechos de antecesores que tuvieron a bien cedernos “sabores” de *yerbas secretas*, que han sido despertadores numinosos, visionarios sin fronteras ni aduanas.

2.- ASEO PERSONAL ONTONOÉTICO.

El *aseo ontonoético* consiste en la ‘lustración interior’ que se da en el proceso vital de cualquier ser humano. Se trata de ‘pulir’, dentro de los niveles óntico y noético, la conciencia humana, la personalidad entera, desde el *ser que tenemos hasta encontrar el ser que somos*.

Todas las mañanas al levantarnos, procuramos recomponer, de una manera más o menos decorosa, mesurada y afanada, nuestro semblante manifiesto, unos más, otros menos, según nuestro ánimo, condición y empe-

¹ Ver recopilación en *Tesoros de la poesía en lengua castellana*, con prólogo de Rafael Alberti, selección de Regino García-Badell. Colección Palabras Mayores, Ediciones del Prado, Madrid, 1995.

ño. Delante del espejo observamos un ser que restaura un físico y que, habitualmente, *no termina de estar conforme con lo que ve*. La dosis de inconformidad depende del grado de valía personal o autoestima, de motivaciones implícitas y exigencias de las circunstancias. Es la lucha diaria de superar, desde nuestra condición aparentemente efímera, limitaciones físicas y psicológicas recapituladas con modas, cosméticos, revisiones en centros especializados para estos menesteres, etc.

De igual manera, sabiéndolo o no, cada mañana tenemos el compromiso latente de *asearnos interiormente*. El aseo es, al fondo, un deseo de *llegar a ser lo que aún no somos*, porque nadie es tan hermoso como quisiera serlo, aseo que hemos denominado *ontonoético*². En este orbe, los límites y deseos son más amplios: la libertad, la inmortalidad, la infinitud, la verdad, la belleza, la bondad, son valores y semblanzas no precederos que se nos presentan como necesarios, y que tienen muchas más posibilidades que los valores correspondientes a otras dimensiones. Este ámbito axiológico y axiophático mantiene un horizonte de mayor amplitud respecto al nivel físico o psicológico.

El *ser* de cada cual y su visión de *sabiduría* van floreciendo lentamente si así lo decide, como impulso incesante que da sentido insistente a la vida. Y éste es un proceso inevitable que lleva latente el *principio de identidad y de integridad personal*. Prueba de ello lo tenemos en la necesidad de pertenecer a una tierra, a una familia, a un grupo, a una asociación, todos ellos son síntomas existenciales de dicha *identidad*; en similar contexto la tendencia al equilibrio, la armonía, la autenticidad, la inmortalidad, la libertad más profunda, manifiestan un deseo insistencial de *integridad*, de recuperar el ORIGEN: *llegar a ser lo que hemos sido ya, semblante eterno*. Este proceso, que ya es cualitativo, también reclama un “aseo”, un cuidado mimado diario que nos lanza a un *fondo aparentemente desconocido*, pero que está reclamándonos, insistiéndonos, instándonos. Nos lo avisó Antonio Machado en su biografía visionaria: *No, mi corazón no duerme. / Está despierto, despierto. / Ni duerme ni sueña, mira / los claros ojos abiertos, / señas lejanas y escucha / a orillas del gran silencio*³.

² Nos referimos con este término a la integridad y comunión entre el ser (ONTO) y el saber (NOESIS). Toda perfección noética es posible y paralela a una perfección óptica. Este término corresponde a una visión holonómica, sincrónica, unitiva e integral del uni-verso. Es una visión implícita en diversas sabidurías de otras culturas y que actualmente vuelven a resurgir por confluencia, pongamos el ejemplo de la Filosofía Perenne (Aldous Huxley), Psicología transpersonal (Ken Wilber), los trabajos de los gnósticos de Princeton y las investigaciones iniciáticas de Estética Originaria en España, que toma algunas de sus raíces históricas en los Misterios de Eléusis y el devenir de los Órphicos, mucho antes de los filósofos presocráticos.

³ Machado, Antonio. *Soledades. Galerías. Otros poemas*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1994, 175.

Y nos lo han avisado otros despertadores hispanos antes mencionados, por ejemplo Unamuno cuando demanda la vida como *catástasis*: “llegar a ser lo que hemos sido” en su obra *Vida de don Quijote y Sancho*; o en los cuadernos de S. Pérez Gago con el enigmático y laborioso término *Omnipanapocatástasis* que significa: “todo en su ansiedad porfía recuperación de origen”, retorno al Origen, a la integridad en la Luz, al gran silencio⁴.

Nacemos a la vida siendo el resultado y el esfuerzo biológico de la especie, hemos sido fecundados sin aparentemente haberlo solicitado. Sin embargo, y a la par de este nacimiento, ha devenido a la humanidad un proceso de *fecundidad numinosa, palpitante* que se encuentra en nuestros *fondos*. Y esto ya no lo da la especie, pues como dice el refrán: *la madre pone los paños pero no los hados*. Estamos implicados en un *despertar autoconsciente*, recuperación de “los hados”, que es “tejido de astros y destino personal” y tenemos el autocompromiso de tomar cuenta de este proceso. Algunas confirmaciones que evocamos como “me siento bien”, “ahora comprendo”, ... apuntan a ese despertar espiritual, implícito en el entramado uni-versal. Esto es la *cult-ura*, el cultivo de los hados, de las raíces, que son personales, que son intransferibles, y que es Aseo Personal Ontonoético.

3.- LA GRAN NOSTALGIA: EL RETORNO A LOS ORÍGENES.

Cuentan *mitos* de diversas culturas que en el origen de los tiempos todo era sagrado. El trabajo tenía un carácter iniciático, de comunión, porque el ser humano se sentía conscientemente vinculado a su origen nutricio y fecundo. El ejercicio de una actividad permitía el acceso a los niveles superiores, es decir, a la restauración del ser humano primordial, que era la finalidad de la iniciación a los Misterios de Eléusis. Había una *conexión entre el ritmo del tiempo y la evolución espiritual. El quehacer era un medio de conocimiento y transmutación del interior, una vocación*. Por medio del trabajo, el hombre se transformaba, crecía en sus raíces, en su palpitar lustrado.

Partiendo de este contexto utópico y ensoñado del pasado, y revisando todo lo que hemos ganado y perdido a lo largo de la Historia, podemos deducir y entrever intuitivamente el Origen como el trasfondo inombrable

⁴ Ver estos términos en el vocabulario recopilado desde la Sociedad-Comunidad de Esthética y Teoría de las Artes: *Inicial nuclear-idad de Esthética Originaria*. Ed. Órbigo, Salamanca, revisada para el 2002. Este trabajo se ha realizado como guía para las clases del profesor Santiago Pérez Gago en la Universidad de Salamanca y para todo investigador que quiera indagar en Esthética Originaria.

de la realidad, que nos emociona, nos nombra, nos ve, nos canta (mito de Orpheo) y que quiere ser manifestación, se nos presenta como “Arte de vivir”, “Arte de philosophar” (Pérez Gago). Este origen no tiene que ver con una dimensión temporal-espacial, sino con un orbe óntico y noético; se trata más bien de niveles de conciencia que de circunstancias históricas.

En algunos niveles de creación artística, científica o filosófica, fructifica un deseo de recuperar este carácter originario del Universo. Este deseo de recuperación viene dado por una nostalgia: *la gran nostalgia del arte*. Así nos lo expresa A. Machado: *Y el demonio de los sueños abrió el jardín encantado / del ayer. ¡Cuán bello era!*⁵. Es nostalgia del “paraíso perdido”. Dentro de este contexto, esta nostalgia nos infunde la tensión apropiada para sumergirnos en el ser y descubrir el impulso más íntimo: el retorno a los manantiales, al Ovario primigenio: *En nuestras almas todo / por misteriosa mano se gobierna. / Incomprensibles, mudas, / nada sabemos de las almas nuestras*⁶. La propuesta consiste en permitir en nuestro fuero interno el acceso al ser, recuperar el Hogar originario, encontrar el Qi, el Sopro⁷ que hay en cada ser humano, en cada realidad concreta. Tenemos confirmaciones actuales en esta línea, dentro del ámbito artístico hispánico como es el caso de Rodrigo Muñoz, hijo de admirable pintor Lucio Muñoz, que nos declara: “*El gesto más radical de la modernidad —en pintura— es saltar al origen que tensa el tiempo, el regreso al principio, la conmemoración de lo arcaico*”⁸. La propuesta que hacemos conlleva un cambio, es una *revisión y revolución radical* en la visión del universo, el sistema de valores y el estilo de vida.

De nuevo, dentro del contexto pictórico, algunos artistas como: Malevich, Franz Marc, Paul Klee, Brancusi, confirmaron que el arte más genuino, el arte superior, implica el desarrollo y la evolución del alma del artista hasta alcanzar la trascendencia del yo separado (o ego individual) y *lograr la unión-integridad con el Espíritu Universal*; e implica la expresión artística de esta dimensión espiritual de tal forma que evoque similares intuiciones espirituales en los observadores. Así lo confirmó el genio Picasso: “Algo sagrado, eso es”, y así lo confirmó Kandinsky en su autobiografía: “A partir de ahora comienza la época de lo espiritual, la revelación del espíritu”, declaraciones vitales del pintor dentro del contexto positivista comtiano en el que vivió. Desde Estética Originaria confirmamos que es espíritu

⁵ Machado, Antonio. *Soledades. Galerías y otros poemas*, o.c., 111.

⁶ *Ibidem*, 209.

⁷ Según versión de la Sabiduría tradicional china.

⁸ Lucio Muñoz, 1950-1998, publicado por el Banco Santander Central Hispano en 1999, 27.

concebido como Autoconciencia integral, Origen, punto de Luz quien ve, es revolución radical⁹.

Desde hace aproximadamente cinco décadas hemos entrado en la era de Acuario, constelación que tiene que ver con la luz y la creatividad. En España está sucediendo algo impresionante en estos últimos años, en pintura (Lucio Muñoz, Ciria, Tapies, Sempere, el grupo de Cuenca...), en música (Cristobal Hafter, ...), en poesía, en danza, en el Arte de philosophar. Se está gestando un sentir en correspondencia con intuiciones y confirmaciones de Esthética Originaria: es el retorno a lo Originario, a la Luz primera, al Pleno día, axiomas que llevan implícitos, como muy bien nos legó A. Machado: una *nueva lógica sin negaciones ni contrarios, donde la complementariedad de opuestos es posible, desde la heterogeneidad del ser que es luz*. Punto de luz nos dice Pérez Gago, que nos ve y nos es, desde una visión integrada. Origen que incluye, excluyendo, todas las formas y figuras. Es una exclusión de las apariencias porque previamente están integradas en su esencia, que es su origen.

4.- OCHO POSTULADOS DE LUZ

El proceso biográfico de todo ser humano, que hemos denominado de identidad e integridad, está mediatizado por una serie de *postulados optimizadores de luz* aplicables a cualquier campo de saber e investigación: arte, ciencia, religión... Dichos postulados se asientan en el axioma del *Origen o 'Luz no usada'* (Fray Luis de León) que fundamenta la condición humana y ha quedado plasmada en la sapiencial cultura popular de los pueblos (recogidas para este caso en refranes), en las intuiciones de los grandes poetas visionarios de todos los tiempos y en las investigaciones de fondos avenidas en las conciencias de los genios de todos los tiempos.

Son muchas las referencias que podríamos mencionar para la entrada diaria en el aseo ontoonético, sin embargo, dada la reducción inevitable de este texto, mencionaremos ocho postulados de luz que invitan a *la escucha desde la integridad numinosa*. Para presentar los siguientes postulados partimos de un axioma recuperado en Esthética Originaria: *La*

⁹ Sobre estas propuestas, la Sociedad-Comunidad de Esthética y Theoría del Arte ha publicado una recopilación de textos titulada: *La revisión de la Esthética revolución radical*. Editorial Órbigo, Salamanca, 1998.

luz quien ve, Punto de luz que nos es y nos sabe, Circunferencia, con centro en todas partes y límites en ninguno, y que está simbolizado con la central nuclear:

Es el símbolo capital, organigrama esencial que expresa los mecanismos de la vida universal. En la primera admiración de la izquierda nos sentimos fascinados, en la segunda admiración de la derecha comienzan las interrogaciones. Ambas se funden en el centro que es luz que ve, *Universidad central*. Al fondo de las limitaciones existenciales pervive una turbina de luz que no vemos, porque nos ve¹⁰, y que impulsa todos los descensos a una nueva regeneración y apertura de crecimiento ontonoético. Dicha central nuclear dinamiza todas las dualidades hacia una única realidad numinosa¹¹. Cuando todos los pesares, amarguras, desvaríos parecen emerger, se genera desde un proceso deponente (que ahora no tenemos ocasión de detallar) una transmutación originaria. Todo lo que desciende asciende, si encuentra el nexo-turbina en sobresalto y trance lírico. El mito del Ave Fénix es una representación similar a este contexto, el Ave Fénix va desde la cenizas al resurgimiento ígnico ontonoético.

Quizás el pecado original del ser humano, aquel que arrojó a Adán y Eva del Paraíso, fue la pretensión de separarse del *punto de luz quien ve*, de esta identidad e integridad en la luz, de la Universidad Central. Comieron del árbol de la ciencia del bien y del mal significó entrar en la conciencia de separación y dualidad. Vivimos desde entonces en una esquizofrenia permanente, entre luces y sombras. Antonio Gala ha confirmado —no sé hasta qué punto consciente de sus palabras— recientemente: “*el que ha vivido en la luz ya no puede vivir entre sombras*”. J. Saramago y Milán Cundera en sus respectivas novelas “*La caverna*” y “*La ignorancia*”, nos vuelven a recordar el mundo de sombras en el que estamos sumidos. Ahora nos queda sincronizar con el origen, que es nuestro orbe, retornar de una manera radical y revolucionaria, con ojos de esthetas y artistas¹². Recobrar la enhorabuena de origen, reconocer el ‘genoma humano’ de luz (Santiago Pérez Gago).

¹⁰ Dice Antonio Machado en sus proverbios y cantares: *El ojo que ves no es / ojo porque tú lo veas; / es ojo porque te ve. Poesías completas*. Espasa Calpe, Selecciones Austral, Madrid, 1985, 10ª edición, 268. Y en la pg. 273 del mismo texto dice: *Los ojos por que suspiras, / sábelo bien, / los ojos en que te miras / son ojos porque te ven ; ; ;*

¹¹ *Han tomado sus medidas / Sócrates y el Cristo ya: / el corazón y la mente / un mismo radio tendrán*. Antonio Machado en *Poesías completas*, o.c. , 388.

¹² *Cantores, dejad / palmas y jaleo / para los demás*.

Despertad, cantores: / acaben los ecos, / empiecen las voces.

Machado, Antonio, *Poesía completa*, o.c., 271-272.

Quizás el ángel salvador de nuestros primeros padres sea la autoconciencia estética originaria. Veamos pues, algunos de los postulados optimizadores de luz. En todos ellos emergen díadas que se resuelven desde la visión integral o unitiva.

A.- Lo más hondo personal es lo más universal

La díada a integrar es la *universalidad particularidad*. Si aceptamos la propuesta reivindicada por nuestros antepasados sabios, confirmamos con ellos que no se puede transformar el mundo, si no se produce antes una transformación interior: *revolución radical* –como hemos mencionado en líneas anteriores-. Y ésta es la revolución estética que hemos apostado en nuestra Comunidad órfica, por otro lado revolución nada nueva, por ser reintegradora. Es recuperación de los Misterios de Eléusis y de los Órficos. Porque “*tan sólo dentro del ser humano es posible el universo*” (axioma y lema de Estética Originaria), porque “*Como es arriba es abajo*” (axioma plenificador en el Taoísmo y Budismo), el ser humano es holograma de luz que se dirige y está íntimamente ligada con el Origen ontoonóético, macrouniverso que es luz.

El ser humano es, en términos ontoonóéticos, un microcosmos que es integrado en la luz, que no es medible, cuantificable, registrable, es vivenciable cualitativamente, es ella quien nos ve en el ser y en el saber. Sincronizar con el universo y en el universo implica sincronizar con uno mismo. Para ello es necesario centrarse, ver hacia dentro hasta Ser, visto por la luz (Pérez Gago), hasta ser incluido, excluyéndose –ser integrado en el útero sacro-, para llegar a mirar hacia fuera con otros ojos, “ojos despiertos”. Evitar la experiencia descrita poéticamente por A. Machado: *¡Ojos que a la luz se abrieron / un día, para después, / ciegos tornar a la tierra / hartos de mirar sin ver*¹³. Centrarse es encontrar el centro de uno mismo, no identificarse con un punto de vista sino *serse en el centro*, en lo más *hondo personal*, que es lo más *universal*.

En la sabiduría oriental, la esencia del ser humano es sat-chit-ananda: ser-conciencia-felicidad. La felicidad deviene por calivivencia y calividencia (Estética Originaria). El ser humano es autoconciencia, fragmento holográfico de la Autoconciencia integral. Este es el orientador de vida, el impulso originario que subyace íntegramente en nuestro ser, conector con

¹³ En proverbios y cantares recopilados en la *Antología poética de Antonio Machado*. Selección estudio y notas de Luis García-Camino. Ediciones Santillana, Madrid, 1995, 71.

el pozo de sabiduría máxima¹⁴. En lo que respecta al ámbito estético, la belleza supone una cualificación e intensidad ontonoéticas que implican de igual manera y en la misma proporción el aspecto individual entitativo, y el aspecto universal ontológico. Desde la visión ontonoética, lo universal y lo singular siempre estarán coimplicados, correlacionados, comulgados de manera directamente proporcional; a más sabiduría, más ser.

B.- Todos los límites son orilla

La integridad en este postulado viene dada por la díada infinitud (orilla) finitud (límites). Las limitaciones, a todos los niveles, son plataforma de despegue hacia lo ilimitado, fortaleza para el ser, raíces de primavera. Los límites y concreciones son fines aparentes de un esencial comienzo, de un inicio, de un *paraíso perdido*; son confines, es decir, comunión con la plenitud. Son el perfil del ‘ser indigente’, que no limita sino que comulga. Con un nivel apropiado de conciencia, todos ellos sin excepción, pueden tornarse orilla que es rialidad, que da plenitud, que es plenitud, que incluye, excluyendo, a cada uno de ellos.

*La libertad y felicidad consiste, no en hacer lo que se quiere, sino en querer lo que se hace*¹⁵. Y en este “querer” deviene la apertura de los límites dados en la vivencia humana, tornándose de este modo en orilla. Nos confirma Fernando Labajos en *Los Marino*: “La incontenible vocación a la integridad de Estética Originaria, ha llevado a ésta a la sospecha de un orbe, de un universo, donde los límites se integren..., donde el mundo no se vea desde lo limitado, sino que sea visto por lo ilimitado, esto es: el universo, llamado por ello invisible, no porque no lo veamos sino porque nos ve. No por estrechez de miras, sino por abundancia de luz. A ese orbe, a ese universo, lo llama Estética Originaria en término fluviales *orilla*”¹⁶.

C.- Quien padece y cuece, vence

Las díadas que se manejan y fusionan en este postulado es padecer sufrir. *Padezca quien pena tiene, que un tiempo tras otro viene*, este refrán nos

¹⁴ Nos recuerda Machado: *Cantad conmigo en coro: Saber nada sabemos, / de arcano mar vinimos, a ignota mar iremos... / Y entre los dos misterios está el enigma grave; tres arcas cierra una desconocida llave*. En *Antología poética de Antonio Machado*, o.c., 71.

¹⁵ Pérez Gago, Santiago. *Los Marino*, Edición de Fernando Labajos Briones, Editorial Órbigo, Salamanca, 2000, 425-426.

¹⁶ Pérez Gago, Santiago. *Los Marino*, o.c., 210-211.

invita al salto cualitativo, optimizador del sufrimiento al padecimiento. Existen múltiples refranes en el contexto español que dan cuenta del servicio que presta los padeceres y malestares que experimentamos a lo largo de la vida. “*Quien padeció y calló, lo que quiso vió*”, “*La cruz por excelencia, la cruz de la paciencia*”, “*La paciencia es un tesoro que hace oro*”, “*La paciencia ganó más victoria que el Cid*”, “*Por ser sufrido y paciente no es uno menos valiente*”, “*Padecer convién, que tras el mal viene el bien*”, “*Sólo sabio es rico y valiente el sufrido*”, etc. Los padeceres son el fruto de miedos y temores (locura, enfermedad, muerte, sufrimiento, vejez, fracaso, soledad...) de sentimientos y emociones condicionadas por las circunstancias vitales (inseguridades, obsesiones, falta de autoestima...).

La deponencia ontoonóica, método por excelencia en Estética Originaria, que es ‘saber esperar’, y estar a la escucha, ‘ser a la escucha de la luz’, transmuta el sufrimiento y el dolor en padecimiento, es decir, en una espera optimizadora, porque lo mejor está por venir. A. Machado nos recuerda; *¡Oh estrella de la paciencia, / en el azul de la noche / brilla, clara estrella!*¹⁷. Quien sabe esperar y estar a la escucha, añorando el equilibrio reclamado entre las tensiones, crece y se plenifica. El padecimiento es únicamente plataforma de despegue hacia lo cualitativamente universal.

D.- Cambio siendo, el ser cambiando

La quietud- cambio el movimiento, confluyen en una díada que se sinoptiza en el postulado que ahora mencionamos. Estamos en la civilización del “bienestar”, sin embargo y a pesar nuestro en muchas ocasiones, hemos de recuperar la cultura del “bienser”, el “alma” de las cosas, y en primer lugar, el alma de uno mismo. Dejar de vender nuestra alma a lo diabólico (valga esta polémica expresión), dejar de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal – que es mirada esquizofrénica, desde la tentación prometeica de querer maniobrar y manipular el mundo. Esta entrada en el *bienser* está sustentada en el “cambio siendo o ser cambiando”: una inevitable e irreversible *quietud pasivamente activa, silenciosa, a la escucha*, pilares de la ética y estética de Santiago Pérez Gago.

La quietud que es *incesante cambio*, previamente recordado por Antonio Machado. Es un ‘llegar a ser sin dejar de ser’, es un ‘cambio cualitativo’, en constante mutación, no identificable con el ‘movimiento espacial y temporal’ que ya reclaman cuantificación. Los movimientos son

¹⁷ Machado, Antonio. *Poesías completas*, o.c., 405.

incluidos, excluyéndose en el ‘cambio esencial’. Éste es sinopsis de luz, todo es y nada permanece, porque ésta en incesante fluir, sin perder su esencia, que siempre está en transformación, en transmutación. Nada termina de hacerse porque todo esta continuamente siendo. Es la esencial heterogeneidad del ser, biografía del ser vario: ‘siempre igual jamás lo mismo’, es la *nueva dialéctica sin negaciones ni contrarios propuesta por la autoría de A. Machado. Busca a tu complementario, / que marcha siempre contigo, / y suele ser tu contrario*¹⁸.

E.- *Lo que nos falta nos tiene*

De entre las muchas confirmaciones de Santiago Pérez Gago, hay un convencimiento respecto a la estructura óptica del ser existente: que es, al fondo, *ser indigente*, ‘aquel que carece de todo aquello que es’. Donde empiezan sus carencias comienza también su ser. *El ser no radica en lo que tiene sino en todo lo que le falta*. Porque lo que nos falta nos tiene, que es lo innombrable, y a falta de mejores palabras, decimos que es Luz Originaria. *Al mundo que vemos le falta la maravilla que soñamos, maravilla que es más real porque es su fuente* (S. Pérez Gago). Este abismo es producto de nuestra limitada manera de ver la realidad¹⁹, producto de una mirada dual. Porque todo lo visible y sensible tiene en su germen en lo invisible o espiritual, que es lo que, al fondo, nos tiene. El tener da paso al ser, desde la visión integrada o unitiva, el tener permanece integrado en el ser que nos tiene.

Nos complicamos en exceso la vida para poder encontrar un poco de felicidad; añoran la paz y el equilibrio, vivir la armonía en las cosas del campo: porque no escuchamos el canto de los pájaros, el aleteo de las hojas en primavera, la suave caída de las flores en otoño, la fuerza del viento, el estallido de la lluvia... En ello nos va la vida, en ello lo más personal, en ello ‘lo que nos tiene’, porque tenemos como aval todo lo que nos falta. Gozemos de nuestro tiempo convencidos de que hay una humanidad que esta por venir (arquetipos, autoconciencia integral), ‘presencias y ausencias’ en las galerías misteriosas del ser²⁰ que añaden plenitud y sentido, la ‘gran nostalgia’ de la cultura (A. Machado).

¹⁸ *Antología poética de Antonio Machado, o.c.*, 87.

¹⁹ S. Pérez Gago. *Los Marino*, o.c., 178.

²⁰ *Entre el vivir y el soñar / hay una tercera cosa. / Adivínala*. Antonio Machado, *Poesías completas*, o.c., 268.

F.- *Todo lo descompasado anda buscando compás*

La díada que se incluye en este postulado es: orden, equilibrio desorden, desequilibrio. Desde el espíritu escéptico, apasionado y optimista de personalidades como las de Antonio Machado y Santiago Pérez Gago, es alentadora la hipótesis de saber que el desorden reclama al orden; la fealdad a la belleza, la mentira a la verdad, el error a los aciertos. Todos ellos son apunталadores de su opuesto, y nos llevan a confirmar que “todo lo descompasado anda buscando compás”.

En el último cuaderno²¹, Pérez Gago recoge las siguientes evidencias: “Cada noche engendra un día”, “cada padecer, contento”, “cada desorden, un orden”, “Cada pesar, alegría”. Cada carencia lleva implícita su plenitud y mejora. Porque, nos dice A. Machado, el ser quiere ser otro: *esencial heterogeneidad del ser*, hacia una nueva lógica sin negaciones ni contrarios; y es proceso inevitable, cambio incesante que transmuta el desorden en un compás numinoso, originario.

G.- *Saber viviendo, vivir sabiendo*

Recogido en el material didáctico elaborado últimamente para las clases de Pérez Gago en la Universidad de Salamanca: *Inicial nuclearidad de Estética Originaria*, este postulado de luz es método heroico y poético, simbolizado en la noria de los Pérez Gago y *Los Marino*, que implica simultaneidad del ser y del saber, de la vida misma. Todo se nos va, nada se queda, éste es el señorío de cada río, agua que fluye y fluye, sin parar. Nuestra vida se consume paso a paso, la muerte nos va viniendo, y entre tanto, se va consumando sin consumirse la luz que da ser e insistencia, y nos lleva a la vida que no cesa. Es esta vida un transcurrir misterioso para cada uno de nosotros; nos afanamos y entregamos nuestro corazón muchas veces a menesteres y vanidades que no nos llevaremos al lecho. El salto cualitativo y originario nos viene dado cuando se vivifica este postulado: *saber viviendo, vivir sabiendo*. En palabras de Antonio Machado queda hermosamente descrito este bucle hecho de gerundios e infinitivos: *¡Qué fácil es volar, qué fácil es! / Todo consiste en no dejar que el suelo / se acerque a nuestros pies. / Valiente hazaña, ¡el vuelo!, ¡el vuelo!, ¡el vuelo!*.²²

Escrito en infinitivo, el verbo vivir y saber simbolizan que incluyen, excluyendo, todos los tiempos y formas verbales, símbolo estético origina-

²¹ Sección Órphicos, cuaderno nº 41, 2001, pg 38, aún sin publicar.

²² Antonio Machado. *Poesías completas*, o.c., 351.

rio. En gerundio simbolizan que se va haciendo sin límite de tiempo biográfico. Es cadena sin fin, es confin de vida cualitativa. *No se sabe hasta que no se vive, no se vive hasta que no se sabe.*

H.- Sin solución no hay problema

Otra de las apuestas optimizadoras de la visión que aquí hemos querido brevemente presentar. Visión órfica, visión integral, visión reivindicadora de luz. Nuestro caudal biográfico se va conformando bien “pasando los ratos” –como en muchas ocasiones sucede- o bien reconociendo el “rito iniciático de luz” que “es” cada instante de nuestra vida”, el “poso del rito”, que tiene doble vertiente: el ‘posar’ y el ‘poso’ que son los restos que quedan precipitados. En el ‘pasar el rato’, los problemas se acumulan, en el ‘posar del rito’, deviene la solución, que, como dice Gago es “caer en la cuenta”, que es caída en la luz. Los problemas son, nodos, nudos y nidos de Luz que se resuelven en su mismo enunciado. cuando el teorema se ha integrado en el axioma, integrado en la luz. Es cuestión de dar tiempo al tiempo. El grado máximo de solución es en la asunción universal, *redescubrimiento de la integridad en la luz.*

5.- CONCLUSIONES

No lo tenemos fácil, cierto. Esta vida (al menos la de bastantes ciudadanos de países desarrollados) guiada por la facilidad, por las experiencias a corto plazo, por un “carpe diem” equivocadamente enfocado, nos esta derrotando, al menos aparentemente. Quizás los tiempos que corren nos deparen un despertar de conciencia doloroso. Y con el dolor, por ausencia de paz y de sosiego, nos invite a retomar nuestros íferos más genuinos (el genoma humano). Y esta situación está reclamando el *aseo personal ontonoético*. En este aseo ontonoético, el ámbito estético-artístico es básico al no estar determinado exclusivamente por un pensamiento lineal lógico. Tiene posibilidad de abrir cauces ónticos y noéticos enriquecedores para la humanidad. La estética en general y la educación artística en particular, completan las limitaciones de la razón ilustrada, permiten una elasticidad que no permite un proyecto educativo fundamentado sobremanera en la racionalidad.

El *Aseo personal ontonoético* es una tarea para toda la vida, alucinación total inevitable, entrada en el ser, en las “*vivas aguas del ser*” a las que no podemos renunciar por ser nuestra constitución originaria y primordial. Esto se descubre desde un nivel de conciencia apropiado. Se trata de la entrada para

saber (saborear, dejarse impresionar, admirarse), no solamente para conocer (conceptualizar y categorizar lógicamente la realidad). La forma de ser, los hábitos, las costumbres, las ideas y las emociones inculcadas, todo ello exige una “depuración” para llegar a serse: Fondo sin forma que contiene todas las formas a la vez, todos los sucesos a la vez, porque incluye, excluyendo todos los hábitos y costumbres. Punto de luz concéntrico con centro en todas partes y límites en ninguna. Intuición radical que recobra el sentido y las bases del aseó ontoñoético. Implica *aprender a soñar* de manera persistente, tenaz e insistente, hasta entrar en las *galerías del alma*. No se trata de coger los peces muertos para analizarlos, sino nadar entre ellos vivir hasta ser pez (alegoría). Es el compromiso de por vida: la vida lírica y trágica del ser humano: fructificar en plenitud que es luz, transmutándose en orilla, todos los sufrimientos y carencias que nos limitan y coartan.

El proceso de identidad e integridad personal es un compromiso universal “inevitable”, “arquetípico”, irremediable. Ser conscientes o no de este proceso es una tarea fructificada por necesidad, en ocasiones por el dolor, el sufrimientos, los errores cometidos, o por un despertar inusitado, desde los ínferos pulquérrimos de lo que no puede dejar de ser: siempre cambiando, y a la vez, siempre siendo como indicamos anteriormente.

Corriente constante de la vida, raíces profundas intransferibles a las que se accede en primer lugar por admiración. Implica el axioma pindárico: “atrévete a ser”, que plenifica el ya manido, y equivocadamente interpretado, postulado socrático “atrévete a conocer”, retomado por los ilustrados. Implica potenciar todas las capacidades humanas al encuentro de la integridad más plena; la integridad en la luz; integridad personal de todos los aspectos y todas las cualidades inscritas en la humanidad. Con el convencimiento de que “lo que nos falta, nos tiene”. El proyecto educativo de la humanidad que está por venir reclama la Universidad Central que tantos despertadores y visionarios han soñado. Silenciemos este escrito con estos despertadores de luz del gran poeta: *El alma del poeta / se orienta hacia el misterio. / Sólo el poeta puede / mirar lo que está lejos / dentro del alma, en turbio / y mago sol envuelto*²³, ¡¡¡.

²³ Antonio Machado, Soledades. Galerías. Otros poemas, o.c., 179.

DEL CANTE JONDO A LA ESTHÉTICA ORIGINARIA: HACIA UNA FILOSOFÍA COMO AMOR A LA SABIDURÍA

José Ramón ALONSO SARRÓ
I.E.S. "Alagón" (Coria - Cáceres)
alonsosarro3@hotmail.com

"Nadie se haga ilusiones;
mi cabeza tengo loca
de tantas cabilaciones".
(*jaleos extremeños*)

"Que con la luz del cigarro
yo vi el molino,
se me apagó el cigarro
perdí el camino".
(CAMARÓN DE LA ISLA)

1º. DE ESTHÉTICA ORIGINARIA Y LA RECUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA

En su último libro "Inicial Nuclearidad de Esthética Originaria" la "Nueva Escuela de Salamanca" define así el concepto ESTHÉTICA ORIGINARIA: "...con este termino quedan revisados y plenificados todos los puntos de vista de las estéticas existentes en el mercado universitario como conocedoras de las formas y las figuras del arte... Esthética Originaria es revolución radical, cualificación ontológica y gnoseológica. Añade Luz cualificada al conocimiento racional, e intensidad óptica a los entes. Es integridad de la Luz. Mistagogía (conductora desde el misterio al misterio), hasta llegar al estado primigenio, originario. Es Primer Philosobar: poematización del sistema, en intensidad vivencial, calividencia y calivivencia. Es amor a la sabiduría: retroprogreso del Logos al Mythos, hasta llegar a la visión sin los objetos y las formas, por integridad en el Ser. Calificada como siquéica, por estar previamente en el silencio, y acústica, por estar a la escucha del Ser y del Saber, en integridad biográfica, mediante las capacidades ontooéticas adecuadas. Es Luz manifestada que se desborda en crecimiento personal".¹

Tras este planteamiento debemos expresar que Esthética Originaria se convierte en método para recuperar la esperanza del ser humano, recupe-

¹ Nueva Escuela de Salamanca: *Inicial nuclearidad de Esthética originaria*. Ed. Órbigo. Salamanca 2000. P. 77.

rar “la integridad del hombre” que decía María Zambrano; esperanza desintegrada por la llamada civilización occidental. Esta civilización occidental representa la ruptura de la unidad primigenia de lo originario. Inventora de lo sistemático, y, con ello, de tantas dualidades del discurso, de la diada *mythos-logos*, intuición-razón, cultura-civilización, sentimiento-pensamiento. “Desde que Platón expulsó de su ciudad a los poetas, señalándoles el arrabal de la embriaguez como enmascarado destierro, la razón ha separado lo que, sacramentalmente, estaba unido. He aquí el acta de nacimiento de Occidente”². “En el principio del conocimiento, el entender y el sentir no podían vivir separados...”³ En definitiva, el nacimiento de la civilización occidental representa la sustitución del ¡QUÉ!, Principio de toda filosofía como verdadero amor a la sabiduría, por un ¿qué? Interrogativo, comienzo de la filosofía racional. Dice el profesor Pérez Gago:

*“El ¡¡¡qué!!! de la admiración / es crisálida de un <<quién>> / “¡¡¡Qué (quién)!!!!” / Su larva es el ¿qué? interrogativo”.*⁴

Para llevar a cabo el sueño de Estética Originaria es necesario recuperar el primer filosofar, es decir, creer en la filosofía como AMOR A LA SABIDURÍA. Así, Estética Originaria comparte con el profesor Pérez Gago el siguiente planteamiento: “Después que los presocráticos se pusieran al acecho de la luz y de las formas mentales, / en las costas de Mileto, / la llamada *filosofía* de Occidente se aletargó/ en el sopor del “sueño erótico”, apoyado en el objeto./ La estética originaria/ pretende recuperar/ el *filosofar* primero/ de los *órficos*, despertando la *catarsis* y *sinestesia*/ de la escucha de la luz”.⁵ Y es que como también recuerda Pérez Gago en su libro “Deponencia ontooética”: “El amor a la sabiduría / es más método de vida / que de doctrina”.⁶

Estética Originaria siempre ha sospechado que para recuperar esa esperanza del ser humano es necesario la vía de la INTUICIÓN POÉTICA (grado máximo de cualificación de la intuición y de la admiración. Visión de todo en la luz. Autoconciencia integral, no dual, ser sin los entes, y saber sin los objetos y ca-te-go-rías Porque el punto de luz incluye exclu-

² Matamoros, B.: “El arrabal de los santos”, en *Cuadernos hispanoamericanos*. N.º 413, Noviembre 1984. P. 66.

³ Zambrano, M.: *Los Bienaventurados*. Ed. Siruela. Madrid 1990. P. 90.

⁴ Pérez Gago, S.: *Estética Originaria*. Ed. San Esteban. Salamanca 1991. P. 243.

⁵ Pérez Gago, S.: *A la escucha de la luz*. Vol. I. Ed. San Esteban. Salamanca 1995. P. 260.

⁶ Pérez Gago, S.: *Deponencia ontooética*. Ed. San Esteban. Salamanca 1990. P. 23.

yendo. Plenitud a quien se llega a ser sin dejar de ser. Zambullirse en el Ser hasta ser la luz sin objeto. En la intuición originaria, el sujeto es trascendente y es intensidad de hipóstasis, siempre enclítico). Intuición poética que Carlos Cano expresa magistralmente:

*“Copla que arde en la garganta / y es la luz de la razón / devolviendo la esperanza / como un clavel de pasión”.*⁷

Esta es una aptitud meridional donde el sujeto trascendente se hace en la Luz, en obediencia, donde se consume la unidad consumiendo toda pluralidad, y donde el corazón mirando hacia dentro inicia el verdadero “proceso de integridad personal” convirtiéndose en biografía. Dice Pérez Gago:

*“Se impone recuperar / el filo-sofar primero, / que logra la identidad / de la persona / en la luz. / Por catarsis y epopteia”.*⁸

Pues, al fin y al cabo, se filosofa para conocernos mejor. La filosofía es entonces pura biografía.

Para conseguir todo ello es necesario la **Deponencia Ontonoética** (el estheta renuncia a la intencionalidad para entrar en un estado de receptividad y silencio, mediante el cual todas las cosas se hacen en nosotros. Un ejemplo de esta deponencia ontonoética se da en el cantaor).

Esthética Originaria nunca ha olvidado que el principio de la filosofía fue la admiración; admiración a la escucha, escucha del corazón, y por ello, tampoco ha olvidado, siguiendo su deseo de poematizar el sistema, que la verdadera sabiduría se encuentra escondida en manifestaciones que la razón ha despreciado por no seguir estas los estrictos métodos discursivos lógico-racionales. Estas manifestaciones, que Esthética originaria recupera, son lugares donde la escritura casi no aparece, donde se olvida lo sistemático, y las reglas lógicas saltan en pedazos, pues no vive de razones sino de sentimientos. Saberes donde encontramos toda una ética, una metafísica, una religión, una moral y como no, una estética. Una de estas manifestaciones más meridionales y de verdadero amor a la sabiduría lo representa el CANTE JONDO.

2º. DEL CANTE JONDO COMO MANIFESTACIÓN DE ESTHÉTICA ORIGINARIA.

⁷ Cano, C.: *El color de la vida*. Ed. Temas de hoy. Madrid 1996. P. 95.

⁸ Pérez Gago, S.: *A la escucha de la luz*. Vol. I. Ob. Cit. P. 147.

El **cante jondo** es un quejío, nuevo concepto esteta de saber en forma poética y contemplativa, que se manifiesta a través de sus melodías. El cante jondo como verdadera filosofía es vivida, “... *el cante jondo es un señor tiránico que exige el don completo de toda una vida*”⁹. El cante jondo es así obra de gracia, por vía iniciática. En esta línea de sentimiento afirma Rafael Lafuente: “*El cante jondo es el cante de los grandes señores en espiritual destierro, el de las almas aristocráticas condenadas a debatirse en la prisión de una existencia física miserable*”¹⁰. En una de sus conferencias dice García Lorca: “... *acercándose a los primitivos sistemas musicales de la India, es tan sólo un baluceo, es una emisión más alta o más baja de la voz, es una maravillosa ondulación bucal que rompe las celdas sonora de nuestra escala atemperada, que no cabe en el pentagrama rígido y frío de nuestra música actual, y abre en mil pétalos las flores herméticas de los semitonos*”.¹¹

El cante jondo, en sus melodías, recoge los puntos de vista musicales llenos de violencia sometidos al pentagrama y los desliza con una exquisita musicalidad, plagada de semitonos, por la eternidad del tiempo para así ser rialidad, río contante sin límites, fluir total, donde el asombro del “alma quieta”, que cantara nuestro Antonio Machado, se llena y plenifica de eternidad. Las figuras de los elementos, conjurados en un tiempo, retornan al Ser en armonía. Su entrada en el misterio es disolución que convierte a la forma y la figura en soto. Es la llamada al trance. Es el fruto de la catarsis. A ello contribuyen, siendo su arma más importante, tras el duende, las formas melismáticas, es decir, el dibujo melódico basado en la entonación de varias notas de la escala sobre una sola sílaba. Una justa distribución de esos melismas dará al cante el embrujo para ser jondo. Los melismas traducen el ritmo en melodía, el tiempo histórico y digital en tiempo originario, ondulación temporal, creando por un momento el instante pleno donde el devenir de los tiempos, las cosas, las razones y los sentimientos se transforman en armoniosos complementarios. García Lorca recordando a Falla y el pasado oriental del cante jondo dice:

“El enbarmonismo, como medio modulante; el empleo de un ámbito melódico tan reducido, que rara vez traspasa los límites de una sexta, y el uso reiterado y hasta obsesionante de una misma nota, procedimiento propio de ciertas formas de encantamiento, y hasta de aquellos recitados que pudiéramos llamar prehistóricos, han hecho suponer a muchos que el canto es anterior al lenguaje”.¹²

⁹ Molina, R.: *Cante Flamenco*. Ed. Taurus. Madrid 1989. P. 67.

¹⁰ Molina, R.: *Cante Flamenco*. Ed. Taurus. Madrid 1989. Ob. Cit. P. 67.

¹¹ García Lorca, F.: *Obras completas*. Ed. Aguilar. Madrid 1980. P. 1005.

¹² García Lorca, F.: *Obras completas*. Ed. Aguilar. Madrid 1980. P. 1007.

Con esta última afirmación nos situamos en un momento clave en nuestro planteamiento, pues en su intento de retroprogreso Esthética originaria nos devuelve al concepto de comunión que es anterior a todo paso comunicativo de la palabra. Con la palabra (como dialogo) se da un salto en retroceso, nos situamos en el concepto, surge así el discurso cargado de contrarios, aparecen las dualidades antes mencionadas.

Mientras, el cante es plegaria, oración que se hace en nosotros, "... *la oración va más allá de todo. Puede atravesar las mismísimas esferas*"¹³ decía María Zambrano, y como oración: "*El pueblo pide al cielo la salud del ser amado o el olvido para las desgracias o, simplemente, le cuenta a Dios lo que le ocurre*"¹⁴. El cante jondo es adoración, verdadera obra de gracia, vertebrador del sentir del pueblo meridional. "*El cante jondo y todas las canciones folclóricas españolas salieron del temple, y desde la saeta hasta la jota tienen un arranque decidido de plegaria*"¹⁵.

En el cante jondo se expresan los sentires, pasiones, ritos, vivencias... de los pueblos que históricamente estuvieron embebidos en la Luz. "Luz no usada", en clave de Sol. Como dijera Manuel Machado: "*Vino, sentimiento, guitarra y / poesía, hacen los cantares de / la tierra mía...*"¹⁶

El cante jondo es sentir aferrado al Ser, siendo jondo porque es hondo. Una de las descripciones más acertada sobre la jondura del cante y su sentimiento la hace García Lorca: "*Es hondo, verdaderamente hondo más que todos los pozos y todos los mares que rodean el mundo, mucho más hondo que el corazón actual que lo crea y la voz que lo canta, porque es casi infinito... Viene del primer llanto y el primer beso*"¹⁷. La pureza de su trino no tiene voz, es silencio sonoro interior, es la voz primera que nos habla al corazón, a esta primera voz debe referirse el poeta Antonio Colinas cuando en unos versos suyos afirma: "*Nunca olvidéis esa llamada honda / del corazón que es manantial, / la que hoy y ayer os hizo verdaderos*"¹⁸. Así, esa voz se instala en lo más profundo del alma. Es el momento anterior, interior, simultáneo y contemporáneo del tiempo. Lo **SAGRADO**. Intasis. Y es que "*La condición donde desemboca todo saber tiene la contextura de lo sagrado*"¹⁹.

¹² García Lorca, F.: *Obras completas*. Ed. Aguilar. Madrid 1980. P. 1007.

¹³ Colinas, A.: *El sentido primero de la palabra poética*. Ed. F.C.E. Madrid 1989. P.276.

¹⁴ Molina, R.: *Cante flamenco*. Ob. Cit. P.48

¹⁵ Felipe, L.: *Ganarás la luz*. Ed. Cátedra. Madrid 1982. P.111.

¹⁶ Machado, M.: *Poesía completa*. Ed. Renacimiento. Sevilla 1993. P. 23

¹⁷ García Lorca, F.: *Obras completas*. Ob. Cit. P. 1012.

¹⁸ Zambrano, M.: "Notas de un método" . Ed. Mondadori. Madrid. 1989. P. 106.

¹⁹ Mederos, A.: "El flamenco". Ed. Acento. Madrid 1996. P. 33.

3°. LITURGIA DEL CANTE

El cante jondo tiene, como cualquier otro rito, su liturgia. Una liturgia cuyo fin último es ser, visto en lo originario y así recuperar la esperanza de la “integridad del hombre”. En el cante se “procede” de la siguiente manera:

Reunidos en un círculo, en corro familiar, se gesta el cante. En un ágora donde, a la escucha, se espera al duende. Duende que les embebe y les posee y que no se busca. “Yo no busco, encuentro” decía Picasso.

Con la falseta (interludio que realiza la guitarra flamenca entre las diferentes letras del cante) de la **guitarra** comienza a gestarse un orbe que es intangible; la guitarra es anunciadora de la iniciación (toda verdad necesita iniciación). Así comienza el rito en todo su esplendor. Con el sonido de la guitarra el murmullo se convierte en silencio, y sólo en silencio, se escucha, dándose la comunión entre guitarra y cantaor. Las reglas cartesianas comienzan a derrumbarse. Se inicia la vuelta al centro, al origen. Dice Alicia Mederos:

*“Cuando suena la guitarra estamos asistiendo en realidad al parto del cante jondo, un nacimiento reacio al pentagrama, de estética imponderable...”*²⁰

De la guitarra algunos poetas han dicho:

“Empieza el llanto / de la guitarra / se rompen las copas / de la madrugada / empieza el llanto / de la guitarra / es inútil / callarla”.

(E. GARCÍA LORCA)

“Mis cuerdas, cual humanos nervios tensas / un grito de dolor y un ay amante, / y de ternuras es un tesoro, inmensas, / como en un corazón guardan vibrante”.

(M. MACHADO)

“La guitarra suena, / la guitarra habla, / cuando no tengas nada en la vida, / oye la guitarra”.

(LUIS ROSALES)

Seguido a la guitarra comienzan las palmas. El **palmeo del cantaor** es un acercamiento a hurtadillas al centro, en tono bajito, sin ruidos, sabedor de que la violencia y lo brusco, harían de la escucha intuitiva, acecho, búsqueda, sistema, razón. Y la razón no hace sino ordenar los sentimientos, lo vivido, convirtiendo la admiración (principio de toda sabiduría) en interrogación (principio de todo conocimiento erudito).

²⁰ Mederos, A.: *El flamenco*. Ed. Acento. Madrid 1996. P. 33.

Acerca de la transformación de la verdadera sabiduría (intuición) en conocimiento racional, uno de los más sabios cantaores, Enrique Morente, afirma: “*Hoy tengo un poco de cultura (entendida esta como adquisición y suma de conocimientos), pero antes no la tenía, sólo contaba con mi intuición. Voy degenerando*”.²¹ Enrique Morente opta por el saber cualitativo, por vía de la intuición, vía esta de calividencia y calivivencia, unificadora de contrarios, pues desde la visión del corazón no existen dualidades (frente al conocimiento cuantitativo y erudito). La verdad se vive y sale de dentro. Sólo en aptitud pasivamente activa se va dejando sobrecoger. De esta manera, la voz del cantaor sin irrumpir violentamente, en ese tono bajito, se une con el todo, con lo originario en connaturalidad.

“*Al principio el cante es bajito, casi mental, como si el cantaor estuviera recordando la memoria que le viene de viejo, o como si una voz le susurrara desde el principio de los tiempos qué es lo que va a decirse, por dónde debe arrancarse. Eso es lo que se conoce como ayeo*”²² nos recuerda A. Mederos.

Comienza el ayeo, que sirve de cordón umbilical con lo anterior, lo originario, con la nostalgia del Ser. Es quejío. El ¡Ay! es el saludo a la llegada del duende y sale de los más profundo del ser humano (es el ¡Olé! del mundo taurino o el ¡Alá! de la “danza del saludo” en el mundo musulmán). Este ¡Ay! trae a la memoria las raíces musicales árabe, la danza del saludo ¡Alá, Alá!. En los ritos cristianos ¡Dios, Dios!. El cante jondo como poesía es lamento, grito. En palabras de León Felipe:

*“Creo que la Filosofía arranca del primer juicio. La Poesía, del primer lamento. No sé cuál fue la palabra primera que dijo el primer filósofo del mundo. La que dijo el primer poeta fue: ¡Ay!”*²³

El ayeo es una expresión de padecimiento, pues la llegada del duende es por padecimiento, “sentimiento trágico” del iniciado (cantaor). Así el cantaor se des-hace de todo, su alma se queda vacía y libre. Aquí siente lo que siente. Hay una copla de Carlos Cano que dice:

“Camino de lo que siento / yo no pienso cuando canto / dejo libre al corazón / en otro mundo, / volando”.²⁴

²¹ *El Semanal*. Diciembre de 2000

²² Mederos, A.: *El flamenco*. Ob. Cit. . P.34

²³ Felipe, L.: *Ganarás la luz*. Ob. Cit. P. 207.

²⁴ Cano, C.: *El color de la vida*. Ob. Cit. P. 108.

No hay técnica. Es biografía pura, intensa y fundante. Cualifica de manera profunda, más que cualquier bibliografía que entendamos como fundamental, pues como todo fruto es obra de gracia. Y es que “... *para llegar a ser, hay que ser desde dentro, desde el mismo origen, pues como nacer no hay injerto*”.²⁵

Sobre el ayeo decía Luis Rosales “... *se encuentra en antesala del día de la creación igual que si el lenguaje aún no existiera. El ayeo es cante puro*”.²⁶

Tras el ayeo, y como si se abriera la tierra en un desgarró sin igual, surge de la garganta del cantaor la copla (verdadero rincón de sabiduría).

Copla ya no cantada por él; le canta, es cantado y por tanto ENCANTADO. El duende ya ha aparecido. Esta aparición del duende inicia la entrada en el misterio para disolver definitivamente todos los ritmos, todos los límites, unificando figura y forma, siendo encantado, y así visto, SER. “*Lo primero en el ser humano no es mirar sino sentirse mirado, sin saber por quién ni cómo*”²⁷. El duende es ese poder misterioso que sobrecoge.

Nadie mejor que García Lorca para describir lo que supone el duende: “...*el duende es un poder y no un obrar, es un luchar y no un pensar. Yo he oído decir a un viejo maestro guitarrista: <<El duende no está en la garganta; el duende sube por dentro desde la planta de los pies.>> Es decir, no es cuestión de facultad, sino de verdadero estilo vivo; es decir de sangre; es decir, de viejísima cultura, de creación en acto*”.²⁸

El propio García Lorca describe al famoso cantaor Manuel Torre como “... *el hombre de mayor cultura en la sangre que he conocido*”.²⁹ Cuando el duende aparece el cantaor se transforma de manera catártica, se siente sobrecogido. Sobre la sensación de sentirse sobrecogido cuenta el cantaor Pericón de Cádiz: “*Cuando iba a salir a cantar me daban ganas de dormir y no tenía sueño, <<hasta que aparecía el bulto negro y se metía dentro de mí: entonces salía y cantaba>>*”.³⁰

También cuenta García Lorca una anécdota que le sucedió a Pastora Pavón “Niña de los Peines” una noche cantando sin duende. Dice que un hombre pequeñito, de esos hombrines bailarines que salen, de pronto, de las botellas de aguardiente, dijo con voz muy baja: <<¡Viva París!>>, como diciendo: <<Aquí

²⁵ Labajos Briones, F.: Introducción al libro de S. Pérez Gago *A la escucha de la luz*. Ob. Cit. P. 14.

²⁶ Grande, F.: *Memoria del flamenco*. Alianza editorial. Madrid 1999. P. 33.

²⁷ Zambrano, M.: *Notas de un método*. Ob. Cit. P. 51.

²⁸ García Lorca, E.: *Obras completas*. Ob. Cit. P. 1098

²⁹ García Lorca, E.: *Obras completas*. Ibidem. P.1098

³⁰ Cano, C.: *El color de la vida*. Ob. Cit. P. 15.

no nos importan las facultades, ni la técnica, ni la maestría. Nos importa otra cosa.>>. Sigue García Lorca relatando que la “Niña de los Peines” se levantó como una loca y bebió de un trago un gran vaso de cazalla, entonces: “*La Niña de los Peines tuvo que desgarrar su voz porque sabía que la estaba oyendo gente exquisita que no pedía formas, sino tuétano de formas, música pura con el cuerpo sucinto para poderse mantener en el aire. Se tuvo que empobrecer de facultades y de seguridades; es decir, tuvo que alejar a su musa y quedarse desamparada, que su duende viniera y se dignara a luchar a brazo partido. ¡Y cómo cantó! Su voz ya no jugaba, su voz era un chorro de sangre digna por su dolor y su sinceridad, y se abría como una mano de diez dedos por los pies clavados, pero llenos de borrasca, de un Cristo de Juan de Juni*”.³¹

El **cantaor** es como el sabio oriental que en actitud quieta está a la espera, con la necesidad de desnacer, a la escucha del duende, que supone el reencontro en el día más pleno de Luz, en ese origen perdido donde “somos criados antes de ser creados” dice Piñero Moral. Donde la comunión sustituye a lo dual comunicativo. Canta “Bernarda de Utrera”:

“Fui piedra y perdí mi centro, / y luego el mar me arrastro, / y a fuerza de mucho tiempo, / el centro me devolvió”.³²

Con duende, el cantaor se convierte en Luz que ilumina y es iluminado, catarsis, Punto de Luz (sentimiento) que incluye excluyendo todos los puntos de vista (razón), todos los ritmos y pentagramas, convirtiéndolos en melodías melismáticas. Es la Luz que al verse se es, le es y nos es. “*El cantaor tiene el mirar perdido, mueve la cara, contorsiona el cuerpo según las dificultades del cante, levanta su mano con un gesto de majestad... El cantaor no se arranca, a veces, hasta que él no cree que se encuentra en trance...*”.³³

Desde el cante el cantaor es autoridad, personalidad, llega a lo más universal desde su ser particular, sin consciencia de abstracción, todo lo contrario, está siendo, llevado, transportado por unas invisibles alas que le son. Se sabe verdad, son verdad, pues como decía A. Machado “... en lo más individual grava lo universal”. También Don Miguel de Unamuno, en su “Del sentimiento trágico de la vida” recuerda: “*Lo singular no es particular, es universal*”.³⁴

Luz y duende son una y la misma cosa. Decía García Lorca: “*Cantan alucinados por un punto brillante que tiembla en el horizonte*”.³⁵ De igual manera nos cuenta Carlos Lencero de José Monje Cruz “Camarón de la Isla”:

³¹ García Lorca, F.: *Obras completas* Ob. Cit. P. 1101.

³² Cano, C.: *El color de la vida*. Ob. Cit. P. 43-44

³³ Molina, R.: *Cante flamenco* Ob. Cit. P. 50

³⁴ Unamuno, M. De.: *Del sentimiento trágico de la vida*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid 1980. P. 34.

³⁵ García Lorca, F.: *Obras completas*, Ob. Cit. P. 1023.

"Nos saludamos arqueando las cejas, guiñándonos un ojo..."Luego te veo picha",... y nos veíamos un año o dos después.

Una noche, en Umbrete, me asustó.

-Picha, ¿No tienes por ahí unas gafas negras?...

-¡Tienes unas puestas, José!...

Se llevó las manos a la cara. Se tocó la cara.

- ¿Sí?... Pues es verdad, coño,... pero esta luz me está matando. Esta jodida luz. Es una luz fortísima, que me viene de dentro como pura candela. Mira a ver si me encuentras otras gafas más fuertes, hombre.

...Alguien le pasó las suyas.

-¡Ojú, que alivio! Esa luz, cuando me entra, es que me saca los ojos...

Se incorporó, cuenta Carlos Lencero, y desde el suelo, desde el rincón donde llevaba horas sentado peleándose con aquella maldita luz que le abrazaba, y con la melancolía de Saturno, con el Destino, contra astros estrellas y planetas, José cantó aquella bulería que dice:

<<Dos corazones a un tiempo
están puestos en balanza:
uno pidiendo justicia,
otro pidiendo venganza.>>".

En esta iniciación se des-hacen los puntos de vista; sintiéndose sobrecogidos en el punto de luz que los ilumina. Son en profunda adoración.

Tras la guitarra, el palmeo, el ayeo, el cantaor y el duende aparece la **copla**. En ella se unifican la letra, la música, los tonos y un sinfín de elementos. En la copla aparece la esencial sabiduría del pueblo, que hemos llamado el saber popular, la cultura del pueblo. Antonio Machado Alvarez "Demófilo", resume así el saber popular: "*La intensidad con que los hombres del pueblo sienten el reducido número de efectos y de ideas con que hacen su vida, y el carácter, aunque empírico, verdaderamente real y no abstracto de sus escasos conocimientos, da a sus producciones un vigor extraordinario y gran propiedad y sobriedad a los términos de ellas*".³⁶ Años más tarde su hijo, el insigne poeta Antonio Machado escribía: "*Escribir para el pueblo —decía mi maestro—, ¿qué más quisiera yo!. Deseo de escribir para el pueblo, aprendí de él cuanto pude, mucho menos —claro está— de lo que él sabe*".³⁷ Y sin salirnos del ámbito familiar, Manuel Machado en un poema decía: "*Es el saber popular / que encierra todo el saber; / que es saber sufrir, amar, / morir y aborrecer. / Es el saber popu-*

³⁶ Molina, R.: *Cante flamenco*. Ob. Cit. P. 63.

³⁷ Machado, A.: *Poesía y prosa*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1977. P. 2198.

lar, / que encierra todo el saber”.³⁸ También García Lorca tiene un recuerdo hacia aquellos que él llama poetas de pueblo: “*Causa extrañeza y maravilla cómo el anónimo poeta de pueblo extracta en tres o cuatro versos toda la rara complejidad de los más altos momentos sentimentales en la vida del hombre*”.³⁹ Y es que “los momentos sentimentales” son los momentos más vividos, momentos verdaderos, experimentados. Canta Carlos Cano: “*Se oye mejor mi canto / cuando esta en su lugar / qu.es donde lo maura / la pura realía / aquí traigo un ejemplo / de lo que soy na más / el pueblo y sus contornos / es toa mi verdad / soy de la serranía / la salitre de la mar / la vega las marismas / el campo l.oli-var / fandango cortijero / los trovos el verdial / murgas campanilleros: / la copla popular*”.⁴⁰

El cante jondo con su saber popular expresa esas vivencias que algunos filósofos, poetas... han descrito en sus obras. He aquí una muy breve muestra de lo dicho:

- Mundo ideal (suprasensible) – Mundo real (sensible).

Cantan “Lole y Manuel”:

“*Voy soñando con tus besos / por el callejón del agua / no despertarme del sueño / campanas de la Giralda / que es que en amores / las caricias soñadas son las mejores*”.

- Verdades de la razón – Verdades del corazón.

B. Pascal:

“*Hay razones del corazón que la razón no entiende*”.

Miguel de Unamuno:

“*... contra los valores afectivos no valen razones. Porque las razones no son nada más que razones...*”

Canta Carlos Cano:

“*Llebadme donde la luz / llevadme, quiero cantar / tiene el corazón razones / que nadie sabe explicar*”.

Canta José Mercé con letra de Vicente Amigo:

“*Secretos del corazón / sólo el corazón lo sabe / sólo él sabe que es Amor*”.

- Conatus.

Miguel de Unamuno (habla de Spinoza):

“*... cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por preservar en su ser*”.

Canta Camarón de la Isla:

³⁸ Machado, M.: *Poesía completa*. Ob. Cit. P. 201.

³⁹ García Lorca, F.: *Obras completas*. Ob. Cit. P. 1013.

⁴⁰ Cano, C.: *El color de la vida*. Ob. Cit. P. 82.

“Yo pienso como el ciprés / la verdad más verdadera / la de mantenerse en pié”.

Carlos Cano:

“... que lo que tengo nada importa / que lo que importa es ser”.

- Identidad personal.

Píndaro:

“Sé el que eres”.

Miguel de Unamuno:

“Querer ser otro, es querer dejar de ser uno el que es. Me explico que uno desee tener lo que otro tiene, sus riquezas o sus conocimientos; pero ser otro, es cosa que no me la explico”.

Canta “Niño de Fregenal”:

“Porque tengo sello propio / mi fandango es el mejor / donde yo voy a cantar / que no me tomen por otro / que yo soy el de Fregenal”.

- El vivir y el morir.

Canta Juan Jiménez Salazar “Juan Cantero”:

“Sólo existe una verdad / mientras se vive la vida / que te tienes que morir / sin saber cuando será / ni cual podrá ser tu fin”.

Así, la copla es como el cuadro del pintor o el poema del poeta para el resto de los mortales, algo que no podemos entender pero sí sentir, pues nos llena de arrebato, siendo experiencia vivencial primera, directamente intuitiva. Por ello la copla, para los integrantes del círculo hermético, es una expresión de agotamiento donde universalizándose y viviendo la comunión con lo eterno, se pierde el sentido del tiempo histórico y se transfigura en el origen. Vuelve el río a su manantial o como dijera Don Miguel de Unamuno: *“...volver las aguas del río a su fuente”*.⁴¹ Todos son en aptitud pasivamente activa. Así, a través de la copla, el cantaor y este círculo hermético, en relación telúrica, son consumidos al consumarse, encantados y reintegrados en lo originario. Cumpliéndose su verdadero destino personal (fundamento de todo proceso de integridad personal): cantar para así poder vivirlo. Verdadero saber. Por último, después de la palabra el silencio. Virtud sapiencial, y como dijera Caballero Bonald: *“Es vano detenerse con más detenimiento en lo que ya de por sí es evadido y reacio al análisis”*.⁴²

⁴¹ Unamuno, M. de.: *Del sentimiento trágico de la vida*. Ob. Cit. P. 265

⁴² Molina, R.: *Cante flamenco*. Ob. Cit. P. 51



Estas Actas de las V Jornadas de
la Asociación de Hispanismo
filosófico, que se celebraron en la
Biblioteca de Menéndez Pelayo
los días 16 al 18 de abril de 2001,
se terminaron de imprimir
el 19 de mayo de 2005,
nonagésimo tercero aniversario del
fallecimiento de Don Marcelino
y estuvieron al cuidado
del maestro tipógrafo
Antonio Otiñano.

HABENT SUA FATA LIBELLI