Gonzalo Capellán de Miguel
Xavier Agenjo Bullón
*(Eds.)*

# Hacia un nuevo inventario de la ciencia española

## Actas de las IV Jornadas de Hispanismo filosófico

SANTANDER
ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO
SOCIEDAD MENÉNDEZ PELAYO
• 2000 •

ESTUDIOS DE PENSAMIENTO Y LITERATURA HISPÁNICO

Más significativamente que en la edición anterior, esta nueva publicación está relacionada con el trabajo de Menéndez Pelayo y con los propósitos con los que se fundó su biblioteca: *la única de mis obras de la que no me siento completamente insatisfecho*. Así los editores hemos decidido agrupar los trabajos leídos en Santander en abril de 1999 con el título *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española*, pues todas ellas o, al menos, la mayoría, vienen a intentar dilucidar la historia de la filosofía española o si se prefiere la historia del pensamiento español o hispánico.

Serie **Estudios de Literatura y Pensamiento Hispánicos**
Director: Xavier Agenjo Bullón

1. **Morón Arroyo, Ciriaco.** *Calderón: pensamiento y teatro.* 2ª ed. corregida y aumentada. 2000. 193 p.

2. ***Menéndez Pelayo : hacia una nueva imagen****: ponencias del seminario, celebrado en la Universidad Internacional "Menéndez Pelayo", Santander 2-6 agosto 1982.* Bajo la dirección de Manuel Revuelta Sañudo, Ciriaco Morón Arroyo... [et al.]. 1983. 321 p.

3. **Miller, Stephen.** *El mundo de Galdós : teoría, tradición y evolución creativa del pensamiento socio-literario galdosiano.* 1983. 194 p.

4. **Campomar Fornieles, Marta M.** *La cuestión religiosa en la Restauración : historia de los heterodoxos españoles.* 1984. 327 p.

5. ***El Erasmismo en España****: ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985.* Edición de Manuel Revuelta Sañudo, Ciriaco Morón Arroyo. 1986. XIII, 523 p.

6. ***Fray Luis de León : aproximaciones a su vida y su obra****: ponencias del coloquio celebrado en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo y en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 6 al 10 de julio de 1987.* Edición de Ciriaco Morón Arroyo, Manuel Revuelta Sañudo. 1989. XXVI, 335 p.

7. ***Pedro Salinas : estudios sobre su praxis y teoría de la escritura****: ponencias del seminario celebrado en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo y en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 8 al 12 de julio de 1991.* Ciriaco Morón Arroyo, Manuel Revuelta Sañudo, editores. 1992. 224 p.

8. ***"Peñas arriba", cien años después*** *: José María de Pereda, crítica e interpretación.* Edición a cargo de Anthony H. Clarke. 1997. 272 p.

9. ***Estudios sobre historia del pensamiento español*** *: actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico.* Antonio Jiménez García, editor. 1998. IX, 407 p.

10. **Vallejo del Campo, José Alberto.** *Menéndez Pelayo, historiador : su formación y su concepción de la disciplina.* 1998. 316 p.
[Coedición con Fundación Marcelino Botín]

11. ***La cultura española en la Restauración***. I Encuentro de Historia de la Restauración. Manuel Suárez Cortina, editor. 1999. VII, 624 p.

12. **Eguizabal, José Ignacio**. *La huida de Perséfone : María Zambrano y el conflicto de la temporalidad.* 1999. 390 p.
[Coedición con Editorial Biblioteca Nueva]

13. ***Hacia un nuevo inventario de la ciencia española***. Actas de las IV Jornadas de Hispanismo Filosófico. 2000. En prensa.
[Coedición con Editorial Puertochico]

# HACIA UN NUEVO INVENTARIO DE LA CIENCIA ESPAÑOLA

IV JORNADAS DE
HISPANISMO FILOSÓFICO

*Gonzalo Capellán de Miguel*
*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

***Hacia un nuevo inventario de la ciencia española:*** Actas de las IV Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico / Gonzalo Capellán de Miguel, Xavier Agenjo Bullón, editores. – Santander: Asociación de Hispanismo Filosófico: Sociedad Menéndez Pelayo; Puerto Chico, 2000. – (Estudios de literatura y pensamiento hispánico ; 13).

1 .Capellán de Miguel, Gonzalo. 2. Agenjo Bullón, Xavier. 3. Asociación de Hispanismo Filosófico. 4. Sociedad Menéndez Pelayo. 5. Título. I. Filosofía Española-Historia-Congreso.

© De esta edición: Los autores
© Sociedad Menéndez Pelayo

www.unican.es/bibmp/bmp.htm
infobmp@bibmp.com

I.S.B.N.: 84-923601-4-3
Depósito Legal: SA- 740 -2000
Imprime: Gráficas Calima S.A. Santander.
Edita: Editorial Puertochico
Esta obra se edita con la generosa colaboración de la Concejalía de Cultura del Ayuntamiento de Santander

# HOMENAJE

# MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO (1856-1912)

Por primera vez las Jornadas de Hispanismo Filosófico se celebraron fuera de Madrid, donde tiene su sede la Asociación. Al elegirse la ciudad de Santander, y dentro de ella el bello y armonioso edificio de la Sociedad Menéndez Pelayo, creyóse oportuno dedicar una sesión al ilustre polígrafo santanderino. Él puso los fundamentos para el estudio de la filosofía española y su historia; aportó, desde el punto de vista metodológico, los criterios para llevar a cabo dicha operación; debatió contra los escépticos apabullando con su ingente erudición; y, finalmente, señaló el camino por el que luego hemos transitado todos. Sólo un pero se le puede poner a su labor: los prejuicios ideológicos de su primera época (orientada casi exclusivamente a la defensa de la filosofía española) mediatizaron su tarea histórica de reconstrucción de nuestro pasado cultural desde una perspectiva nacionalista, conservadora y católica. Aun con todo, sus obras *La ciencia española*, *Historia de los heterodoxos españoles*, *Historia de las ideas estéticas en España*, siguen ofreciéndonos a los estudiosos del pensamiento español ejemplo de honradez intelectual, capacidad investigadora y materia para seguir trabajando.

# ALAIN GUY (1918-1998)

Ochenta años de una vida fecunda y excepcional concluían en Narbonne-Plage el 7 de noviembre de 1998. Alain Guy, hispanista y filósofo, había nacido en La Rochelle en 1918. Estudió en las universidades de La Sorbona y de Grenoble, reconociendo como maestros a Jean Sarrailh y a Jacques Chevalier, un gran hispanista y un gran filósofo, ambos enamorados de España. Desde muy joven comenzó a interesarse por la filosofía española, que defendió frente a los escépticos y dio a conocer, primero en Francia, y luego en el resto del mundo. Más tarde se interesó por la filosofía iberoamericana y en 1967 fundó y dirigió en la Universidad de Toulouse-Le Mirail, de la que fue profesor, un "Centre de Philosophie ibérique et ibéro-américaine" adscrito al CNRS, donde reunió a un numeroso grupo de investigadores y se publicaron diez libros colectivos. Durante cuarenta y cinco años visitó asiduamente España, siempre en compañía de su esposa, la también filósofa e hispanista Reine Guy, recorriendo toda su geografía y entablando amistad con filósofos y autores de cualquier tendencia; era proverbial su libreta de tapas negras, donde apuntaba en su imposible grafía un nombre nuevo (siempre joven y prometedor) o un libro recién aparecido. En 1978 fue uno de los fundadores del Seminario de Filosofía Española de Salamanca, y diez años después también participó en la creación de la Asociación de Hispanismo Filosófico, de la que fue socio de honor. Hoy permanece en nuestro recuerdo para siempre, con la huella indeleble de sus libros, y el agradecimiento de cuantos nos dedicamos al estudio del pensamiento español. *Sit tibi terra levis, Maestro!*

ÍNDICE

PRESENTACIONES ... 15

ARTÍCULOS

SOBRE EL DESCONOCIMIENTO DE NUESTRA HISTORIA
por Francisco Pérez Gutiérrez ... 25

CRITERIOS DE DEMARCACIÓN PARA UNA FILOSOFÍA ANDINA
por Mariano Martín ... 53

JUSTO LIPSIO EN ESPAÑA: HUMANISMO, NEOESTOICISMO Y TACITISMO
por Elena Cantarino ... 77

DE LA FILOSOFÍA DE LA PINTURA
Ricardo Piñero Moral ... 85

EXPERIENCIA Y CIENCIA EN CALDERÓN
por Vincent Martín ... 99

LA HORA DE TODOS Y EL ADIÓS DEL HÉROE
por Alfonso Moraleja ... 105

LAS FORMAS ILUSTRADAS A LA LUZ DE LA RAZÓN (1717) DE LESSACA Y EL RECHAZO AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO MODERNO EN ESPAÑA
por Julián López Cruchet ... 117

EL PROYECTO DE LA CÁTEDRA EXTRAORDINARIA DEL DERECHO DE SANZ DEL RÍO
por Rafael V. Orden Jiménez ... 131

MENÉNDEZ PELAYO Y LA FUNDAMENTACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA "HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA"
por Antonio Jiménez García ... 147

ENTRE "ESPAÑOLISMO" Y "EXTRANJERISMO". EL ORIGEN DE LA POLÉMICA SOBRE LA CIENCIA ESPAÑOLA
por Gonzalo Capellán de Miguel ... ... ... ... ... ... ... 159

MENÉNDEZ PELAYO Y GALDÓS
por José Luis Mora García ... ... ... ... ... ... ... ... ... 173

PERSPECTIVA IRÓNICA Y CRÍTICA SOCIAL EN GALDÓS
por Ángel Casado ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 183

EDUCACIÓN Y HUMANIZACIÓN EN PEDRO DORADO MONTERO (1861-1919)
por Roberto Albares ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 199

LA PSICOLOGÍA ESPAÑOLA EN LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA ARGENTINA: UN ESTUDIO A TRAVÉS DE LAS REVISTAS ESPECIALIZADAS DE PRINCIPIOS DE SIGLO
por Jorge Castro Tejerina ... ... ... ... ... ... ... ... ... 221

UNAMUNO Y HEINRICH AUERBACH
por Pedro Ribas ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 241

UNAMUNO Y LA QUÍMICA
por Rafael Chabrán ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 249

*SAN MANUEL BUENO, MÁRTIR* DE MIGUEL DE UNAMUNO Y *MINUTA DE UN TESTAMENTO* DE GUMERSINDO DE AZCÁRATE
por Bénédicte Vauthier ... ... ... ... ... ... ... ... ... 255

ACERCA DEL CRITERIO PARA DISTINGUIR AL BURLADOR DEL SANTO
José Lasaga Medina ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 267

UNAMUNO- "SAN MANUEL" Y SANABRIA: ENTRE EL LAGO Y LA MONTAÑA
por Amable Fernández Sanz ... ... ... ... ... ... ... ... 281

EL BUDISMO DE PÍO BAROJA: UN ASPECTO INÉDITO DE SU BIOGRAFÍA Y DE SU FILOSOFÍA
por José Luis ABELLÁN ... 295

PÍO BAROJA: UNA ESTÉTICA DE LA FRAGMENTARIEDAD
por Ramón Emilio MANDADO GUTIÉRREZ ... 303

*LA REBELIÓN DE LAS MASAS* VISTO A LA LUZ DE LA POSHISTORIA
por Dezso CSEJTEI ... 309

ORTEGA ANTE LA PINTURA DE ZULOAGA. LA PARADOJA DEL SIMBOLISMO
Víctor DEL RÍO ... 323

LA RECEPCIÓN DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ ANTONIO PRIMO DE RIVERA
por Moisés SIMANCAS TEJEDOR ... 335

FRONTERAS POLÍTICAS Y FRONTERAS ESTÉTICAS
Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ ... 347

JOSÉ GAOS. ETAPA DE FORMACIÓN (1933)
Teresa RODRÍGUEZ DE LECEA ... 359

CONSTANTINO LÁSCARIS EN COSTA RICA, COSTA RICA EN CONSTANTINO LÁSCARIS
Alexander JIMÉNEZ MATARRITA ... 369

LA IDEA DE ESPAÑA Y DE CATALUÑA EN FERRATER MORA
por Julio ORTEGA VILLALOBOS ... 379

FERRATER MORA, BAJO EL IMPERIO DE LA LEY
por Antoni MORA ... 391

LA RESURRECCIÓN DE LOS OTRO. UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE MARÍA ZAMBRANO
por Cristina DE LA CRUZ AYUSO ... ... ... ... ... ... ... ... ... 413

EL DESARRAIGO DE LA ESPERENZA COMO PÉRDIDA DE REALIDAD
por María Luisa MAILLARD ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 423

DE LA RAZÓN POÉTICA A LA INTUICIÓN POÉTICA: DE MARÍA ZAMBRANO A SANTIAGO PÉREZ GAGO
Por José Ramón ALONSO ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 435

EL ESCEPTICISMO APASIONADO DE ANTONIO MACHADO Y SANTIAGO PÉREZ GAGO
Por Inmaculada TERÁN SIERRA ... ... ... ... ... ... ... ... ... 447

ALAIN GUY: SU REFLEXIÓN ANTE LA RELIGIÓN
Por Juana SÁNCHEZ-GEY VENEGAS ... ... ... ... ... ... ... ... 457

ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DE LAS ARTES EN LA ÚLTIMA FILOSOFÍA ESPAÑOLA
Por Gerardo BOLADO... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 467

EL TEATRO COMO CAMINO DE CONOCIMIENTO
Por Mª Fernanda SANTIAGO BOLAÑOS, Mónica ANTEQUERA BENITO, Ana MARICALVA ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 489

LA EDICIÓN DIGITAL DE LOS TEXTOS FILOSÓFICOS ESPAÑOLES
Por Xavier AGENJO BULLÓN ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 489

ÍNDICE ONOMÁSTICO ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 503

ÍNDICE TÍTULOS ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 517

# PRESENTACIONES

Por segunda vez consecutiva, la Sociedad Menéndez Pelayo edita dentro de su serie de *Estudios de literatura y pensamiento hispánico* los trabajos presentados al cuarto encuentro de la AHF, que justamente tuvieron lugar en Santander y en la Biblioteca de Menéndez Pelayo los días 5, 6 y 7 de abril de 1999. El trabajo de edición y confección de índices ha corrido a cargo de Gonzalo Capellán, con alguna pequeña ayuda de mi parte.

Más significativamente que en la edición anterior, esta nueva publicación está relacionada con el trabajo de Menéndez Pelayo y con los propósitos con los que se fundó su biblioteca: *la única de mis obras de la que no me siento completamente insatisfecho.* Así, los editores hemos decidido agrupar los trabajos leídos en Santander en las fechas señaladas con el título de *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española*, pues todas ellas o, al menos, la mayoría, vienen a intentar dilucidar la historia de la filosofía española o si se prefiere la historia del pensamiento español o hispánico.

Aquellas Jornadas tuvieron un valor altamente significativo, pues al tiempo en que el director de la Biblioteca de Menéndez Pelayo pronunciaba una conferencia sobre la edición digital de los textos filosóficos españoles, en el despacho perfectamente conservado de don Marcelino, que se halla justamente unos metros más arriba, el Presidente de la Caja de Ahorros de Cantabria, Carlos Saínz, y el Vicepresidente ejecutivo de la Fundación Tavera, Ignacio Hernando de Larramendi, firmaban un convenio para financiar la edición digital de las obras completas y el epistolario de Menéndez Pelayo, convenio que había partido de la excelente acogida que Jesús Manuel Zaballa, presidente de la Obra Social de Caja Cantabria, había dispensado a este proyecto. También el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, cediendo la parte de los derechos que le correspondían de la llamada edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo, o la Fundación Universitaria Española hacien-

do lo propio con el epistolario, habían facilitado la labor. No quisiera aquí olvidar al profesor Amancio Labandeira, director del Seminario Menéndez Pelayo de la FUE, quien había cedido su bibliografía sobre estudios relacionados con Menéndez Pelayo, registros bibliográficos que se completaron con los que se había ido reuniendo en la Biblioteca de Menéndez Pelayo y publicado en su Boletín, cumpliendo así una de las funciones propias de la institución, no iniciativa particular de nadie.

Quizá convenga repetir aquí que *Menéndez Pelayo Digital*, que se presentó en octubre de aquel año en Santander, Nueva York y México, es el primer paso de una sin duda ambiciosa *Biblioteca virtual de Menéndez Pelayo*, también denominada *Proyecto Polígrafos* por el principal de sus valedores, la Fundación *Hernando de Larramendi*. De hecho, los congresistas tuvieron ocasión de manejar y consultar un primer prototipo de este cederrón, y confío, en que cuando la Asociación de Hispanismo Filosófico vuelva a reunirse en Santander para celebrar su V encuentro en abril del año 2001, también sea posible que se encuentren ya muy adelantados, por lo tanto visibles, los esfuerzos que se vienen realizando en la digitalización, codificación y marcado de las obras completas de algunos otros polígrafos españoles, que atendiendo a la concepción del propio Menéndez Pelayo en la conferencia inaugural de sus lecciones impartidas en el Ateneo de Madrid a principios del siglo XX recogidas y publicadas con el título de *Los grandes polígrafos españoles*, no pretende otra cosa que hacer disponible la historia de las ideas en España. Historia de las ideas en una España concebida al modo de Menéndez Pelayo, es decir, en cualquier tiempo, en cualquier lengua (latín, árabe, hebreo, catalán, castellano, etc.) y en cualquier lugar, lo que , por supuesto , incluye a América, o por mejor decir, América y España se comprehenden recíprocamente.

Durante este tiempo se han establecido contactos con especialistas, y cito sin un orden determinado, Ramón Llull, Alfonso Reyes, Rafael Altamira, Gregorio Mayans, Andrés Bello, Fray Benito Feijoo, Juan Luis Vives, Benito Arias Montano, con el fin de intentar conseguir las mejores ediciones críticas cuando ello sea posible, en lugar de utilizar textos sin ninguna garantía, y prescindiendo de la labor que ha ido realizando la filología y, en concreto, la ecdótica a la hora de fijar los textos. No siempre será

posible conseguirlo, bien por razones económicas, bien por la falta de disponibilidad de ediciones críticas solventes, pero el objetivo último es justamente ese, conseguir que las mejores ediciones pasen de las páginas de los libros al soporte digital.

Por otro lado esas ediciones críticas se tratan también mediante el uso de los denominados lenguajes de marcado, los cuales a partir de una complicada jerga, complicada sobre todo porque aún no está lo suficientemente extendido su uso, pretenden hacer más manejable el texto, los muchos textos que los polígrafos escribieron intentando, dentro de la denominada ecdótica digital, combinar la pureza del texto con su accesibilidad.

Por ello es tan importante que estos proyectos se lleven a cabo de forma paralela a los trabajos de la Asociación de Hispanismo Filosófico, pues son justamente sus miembros quienes, bien a la hora de preparar ediciones de nuestros pensadores clásicos, bien a la hora de utilizar estas ediciones para adentrarse en el análisis de sus contenido, verán potenciada su labor mediante el empleo de las nuevas tecnologías.

Menéndez Pelayo pretendió inventariar la ciencia española, utilizando la palabra ciencia en un sentido muy amplio, y luego con amor no ya de bibliófilo sino de verdadero especialista en lo que en la actualidad ha venido a llamarse acceso al documento, intentó reunir en su biblioteca de Santander el mayor número de aquellas obras que había citado, en algunos casos por vez primera, rescatándolas del olvido, no sólo gracias a la referencia bibliográfica, sino también mediante la obra misma.

La Biblioteca Virtual de Menéndez Pelayo, el Proyecto Polígrafos, no pretende otra cosa que lo que supo intuir don Marcelino; reunir todas las referencias bibliográficas, y dando un paso más, suministrar la obra referenciada. Siempre con el más amplio criterio de exhaustividad, y creando mediante las modernas tecnologías de la información y, sobre todo, de la gestión del conocimiento, una red que nos permita recoger la historia del pensamiento español o hispano a través de los siglos, para poderlo proyectar en la medida en que sea válido en el futuro, o para corregir, cuando aquel pensamiento se desvió, la trayectoria intelectual de aquellos que conformamos las naciones de cultura española.

**X. Agenjo** – Santander, 19 de mayo del 2000,
88º aniversario de la muerte de Menéndez Pelayo

# PRÓLOGO

Por segundo año consecutivo la Sociedad Menéndez Pelayo edita los trabajos presentados por los miembros de la Asociación de Hispanismo Filosófico en sus IV Jornadas, las primeras que han tenido lugar en Santander durante los días 5, 6 y 7 de abril de 1999, fruto del convenio firmado un año antes por ambas instituciones con el fin de cooperar en el fomento de los estudios e investigaciones sobre el pensamiento y la cultura españoles.

El esquema de estas IV Jornadas fue similar al de las anteriores y responde, claramente, a los objetivos que tiene marcada la Asociación de servir de plataforma para que jóvenes y veteranos investigadores presenten los trabajos que, o bien acaban de ser realizados, o están en fase avanzada de elaboración, de tal forma que se pueda seguir la evolución de la investigación sobre la historia del pensamiento español. A los doce años de fundada la Asociación de Hispanismo Filosófico, ésta puede ofrecer ya cuatro volúmenes con cerca de 170 ponencias que muestran una panorámica completa de los focos de mayor interés en la investigación sobre pensamiento español de la última década. El carácter abierto de la Asociación, que reúne a hispanistas y filósofos de todo el mundo, ha hecho posible situar a la filosofía en sus relaciones con la literatura y la ciencia, si bien sólo en fecha muy reciente el mundo académico ha empezado a valorar esta relación.

En este sentido los socios y colaboradores mostraron su generosidad presentando más de cuarenta ponencias. Tan sólo se ofreció como novedad las conferencias de Francisco Pérez Gutiérrez (sobre el olvido de nuestra historia) y Nelson Orringer (sobre la filosofía en la Edad de Plata), que tuvieron carácter público. Asimismo las Jornadas se cerraron con una mesa redonda donde se analizó la figura de Menéndez Pelayo desde distin-

tas perspectivas. Por otro lado, el reciente fallecimiento del gran hispanista de Toulouse, profesor Alain Guy, ocurrido el 7 de noviembre de 1998 en Narbonne, hizo imprescindible una sesión monográfica en su memoria.

El resto del programa estuvo dedicado a la presentación de las ponencias que dan una clara impresión de cuáles son los puntos de mayor interés y dedicación en la investigación actual. Puede comprobarse que ésta se centra, principalmente, en la última parte del XIX y en el siglo XX hasta la guerra civil. No se excluye el interés por otras épocas como los siglos XVI y XVII, aunque con un carácter más minoritario, así como el pensamiento más reciente y actual.

Entre los autores y temas tratados estuvieron Francisco de Vitoria, Justo Lipsio, Calderón de la Barca, Baltasar Gracián, Juan Martín de Lessaca, Jusepe Martínez, Juan de Palafox y Mendoza, ilustración y jansenismo en la Universidad de Santiago, Julián Sanz del Río, Marcelino Menéndez Pelayo, Benito Pérez Galdós, Pío Baroja, Miguel de Unamuno, la psicología española de finales del s. XIX y principios del s. XX, Pedro Dorado Montero, Antonio Machado, José Ortega y Gasset, José Antonio Primo de Rivera, María Zambrano, José Gaos, José Ferrater Mora, Constantino Láscaris, Santiago P. Gago, la estética de la última filosofía española, la filosofía andina, el teatro como camino de conocimiento, la filosofía intercultural y la edición electrónica de textos de filosofía.

No quisiéramos concluir sin agradecer la colaboración de la Sociedad Menéndez Pelayo, y especialmente de Xavier Agenjo Bullón, en la edición del presente volumen de actas correspondiente a las IV Jornadas de Hispanismo Filosófico.

Antonio Jiménez García — *Presidente de la AHF*

José Luis Mora — *Secretario de la AHF*

# ARTÍCULOS

# SOBRE EL DESCONOCIMIENTO DE NUESTRA HISTORIA

Francisco Pérez Gutiérrez
Escritor

*"Hay miedo a que se olvide todo,*
*a que todo desaparezca en la indiferencia"*
*Hans Magnus*

## I. El español despojado de su pasado

Uno se siente sobrecogido y perplejo, además de irritado, ante las muestras tercamente reiteradas de lo que Antonio Machado caracterizó como la propensión tan española, aunque no en exclusiva, a despreciar cuanto se ignora. Más aún, si cabe, cuando nos encontramos con esa torpeza en labios de un extranjero que no hace sino reproducir esa "leyenda negra", si no inventada, sí sostenida por los propios españoles. Es lo que me sucedió con ocasión de las últimas elecciones políticas de ámbito nacional, al leer, reproducidas por un periódico madrileño, las opiniones de quien supongo que sería entonces el corresponsal de *La Republica*. Según él -y lo repetía por dos veces-, en los últimos trece años del partido gobernante con su líder a la cabeza habían sacado a España "de la nada" y la habían convertido en una nación moderna. Semejante manera de pensar debe de hallarse bastante extendida entre extranjeros que pretenden saber lo que aquí pasa y nos pasa, puesto que, en otro terreno, el de la cultura, veo que Raymond Carr, en el capítulo añadido a la última edición de su estudio, tan divulgado, sobre la España de los dos últimos siglos, ha decidido que entre 1939 y 1975 la actividad cultural española fue, sencillamente, inexistente.

¿Qué tienen en común semejantes opiniones? Simplemente, su desconsideración y su ignorancia de nuestro pasado inmediato. El

corresponsal italiano no hace con toda probabilidad otra cosa que repetir lo que ha oído a sus habituales interlocutores españoles: él lo ignora todo de la historia de nuestra sociedad en lo que va de siglo; y sus probables "informadores" son, además de ignorantes, unos arrogantes estúpidos si piensan que la historia ha comenzado con ellos. De Raymond Carr prefiero pensar que, condescendiente en exceso con esa inercia que lleva al escritor a concluir su obra con un cierto apresuramiento y desgana, se ha contentado con añadir unas pocas páginas que desmerecen de todo lo anterior... Diré desde ahora que durante los cuarenta años de régimen de la Dictadura, la cultura española tuvo un desarrollo más que notable, producto y causa de la evolución de nuestra sociedad; y que ese desarrollo discurrió, en buena medida, al margen y en contra del régimen político imperante. Hubo sin duda una cultura oficial, con la correspondiente voluntad de imponerla desde arriba. Pero hubo una cultura vital, que nunca dejó de alentar desde abajo. En ella respiramos muchos de los españoles que iniciamos nuestro bachillerato apenas concluida la contienda.

Si juicios como éstos se formulaban y corren sin rechazo mayor, la única explicación que se me ocurre es la ignorancia de su Historia que los españoles sufren y de la que los extranjeros se hacen eco. Esa ignorancia colectiva, amasada de desprecio, es el resultado lógico de una sustracción.

La cuestión es extremadamente grave. Como individuos, estamos constituidos por una *urdimbre afectiva,* estudiada como es sabido, por el Dr. Rof Carballo. Cuando la urdimbre se constituye positivamente, circula entre los padres y el hijo una corriente profunda que es la de la educación, en virtud de un proceso de *identificación* que plasma en el hijo la *herencia* de aquéllos: nuestros padres nos hacen ser lo que somos, y lo seremos positivamente si nos han querido y han sido capaces de provocar nuestra respuesta amorosa. Esos "mecanismos" son los que rigen la trama interindividual y familiar. Pero esta trama se incluye en otra más vasta y si cabe más compleja: la de la *comunidad histórica* en que hemos nacido. Esta constituye otra urdimbre, otro tejido de interrelaciones conscientes e inconscientes que contribuye inextricablemente a que seamos quienes somos.

En consecuencia, el problema del secuestro de la Historia es grave: la ignorancia de la propia historia obtura el conocimiento de la propia identidad, la individual y la colectiva. Más aún que igno-

rarlo, lo imposibilita. Y aún más: imposibilita ese conocimiento, pero antes ha imposibilitado la propia realización de esa misma identidad. Si la memoria es la clave del ser humano, la memoria colectiva y social, la historia, lo es de la identidad social. Hay un Alzeimer colectivo, tan grave como pueda serlo el individual: priva a los pueblos, como a los individuos de la posesión de su propio ser. Resulta paradógico que en estos mismos días en que presenciamos cómo se ha desatado el deseo y la necesidad, íntimamente sentida, de conocer sus orígenes por parte de gentes que los ignoran a causa del abandono inicial en que los dejaron sus madres o familias, generaciones enteras de españoles están siendo "educadas" deliberadamente en la ignorancia de los orígenes de su patria, de sus "razones de ser" colectivas, lo que los convierte en "expósitos", en huérfanos de sus antepasados, quienes a lo largo de las edades configuraron esa misma identidad cuyo costado familiar tanto se afanan por desvelar. He escrito con toda advertencia el adverbio "deliberadamente". Como dice Rof Carballo al comienzo de su ensayo sobre *España y su mismidad,* hay "gentes parcelarias, mentes "sectoriales", que para vivir necesitan llevar puestas anteojeras, ya que de otro modo sufrirían ante la riqueza de lo real un vértigo insostenible"... Que es justamente lo que les sucede a los ideólogos que adolecen de espíritu de partido o de mentalidad nacionalista. Como no les cabe en su ideología estrecha la riqueza de lo real, todo su afán consiste en corregir la historia *tal como fue,* sustituyéndola, y a ser posible borrándola, mediante las más torpes imposturas. Toda ideología aspira a convertir la Historia en Mitología. Y todo nacionalismo a convertir la Mitología en Historia... Ya que no es posible prescindir por las buenas del estudio de la Historia en la enseñanza que es lo que preferirían, al menos que se desfiguren y desvirtúen los hechos de forma que en definitiva los españoles ignoren quiénes son y se muevan por la vida como perfectos imbéciles catatónicos.

(En otro lugar he tratado de hacer ver hasta qué punto la endémica propensión de nuestras gentes a considerar como *enemigos* y hasta como *el enemigo* a los compatriotas que no pensaban de la misma manera en política o en religión acabó confinándolos en una empedernida situación de guerra civil que no tardó mucho en volverse guerra civil declarada. Pues bien: el peligro se torna tanto más amenazador, cuanto con más denuedo la izquierda y la derecha ideológicas se obstinen en volver a blandir semejante calificación contra los otros... Sólo hay un procedimiento para que "aquéllo" no

vuelva a repetirse; ni basta con salmodiar a guisa de conjuro ese obsesivo "¡Nunca más"; y es el conocimiento y la reflexión sobre el pasado, y en particular sobre el indeseado: ese pasado que no cabe olvidar ni declarar como no sido, porque -nos previno Ortega- es actual en la forma de haber sido. Y si no se es leal en el reconocimiento de la totalidad del pasado, del que nos gusta y del que no, éste regresará tarde o temprano. Sólo la Historia conocida y asumida nos salva de nosotros mismos: "Así sois", nos dice; "porque así fuísteis"; "tenedlo en cuenta si no queréis volver a serlo").

Al hilo de sus propias indagaciones y de las del psicólogo Erik Erikson, Rof Carballo ha subrayado con trazos cuya lectura propongo como ineludible para educadores y profesores de Historia, pero sobre todo para políticos todavía recuperables, lo que representa el estudio del pasado común en los años de formación: "(el) proceso, que es el que más importa a todo hombre en ápice de su madurez, a saber, contestar a la pregunta ¿quién soy? o al interrogante aún más dramático: ¿quién he sido?, está misteriosamente vinculado con aquello que, a lo largo de la historia, *es y ha sido* el grupo o grupos colectivos a los que radicalmente se pertenece. En nuestro caso, España, y también, en medida mayor de la que pensábamos, el grupo regional, con más o menos intenso matiz diferencial, al que, querámoslo o no, estamos vinculados. Es decir, para averiguar quién es o quién ha sido este ser singularísimo, extraño o vulgar, semi-desconocido para nosotros mismos, pero que al propio tiempo nos parece archiconocido, formado por cualquiera de nosotros, tarde o temprano, si no ahora dentro de ocho o diez años, o de veinte o de treinta, vamos a descubrir que es un enigma, íntimamente, entrañabilísimamente, ligado a ese otro difícil acertijo, del que, sin embargo, todos creemos podemos hablar a rienda suelta, que es la *mismidad* hispánica, lo que hace que España sea una e idéntica a lo largo de todas las vicisitudes de su historia".

La reproducción de este texto me ha parecido imprescindible porque, en efecto, en él se plantea con nitidez difícil de superar la estrecha relación entre mi identidad personal y la identidad colectiva, la actual y la histórica: yo=yo + circunstancia primordial (urdimbre afectiva) familiar + circunstancia colectiva actual + circunstancia colectiva histórica (el pasado de la comunidad nacional, inscrito a su vez en el de la comunidad cultural, etc.).

Como habrá podido advertirse, esta manera de entender las cosas no oculta su cuño orteguiano. Henos aquí con Ortega discu-

rriendo sobre la actualidad del pasado en las páginas de *Historia como sistema*. Se entiende, como sistema que nos ofrece a través de conocimiento, de la crítica de la razón histórica, el sentido del pasado que nos constituye porque sigue presente y actuante en nosotros precisamente en forma de pasado. La vida es constitutivamente experiencia de la vida. "Pero -añade nuestro filósofo-, la experiencia de la vida no se compone sólo de las experiencias que yo personalmente he hecho, de mi pasado. Va integrada también por el pasado de los antepasados que la sociedad en que vivo me transmite. La sociedad consiste primariamente en un repertorio de usos intelectuales, morales, políticos, técnicos de juego y de placer. Ahora bien: para que una forma de vida -una opinión, una conducta- se convierta en uso, en vigencia social, es preciso "que pase tiempo" y con ello que deje de ser una forma espontánea de la vida personal. El uso tarda en formarse. Todo uso es viejo. O, lo que es igual, la sociedad es, primariamente, pasado, y relativamente al hombre, tardígrada. Por lo demás, la instauración de un nuevo uso -de una nueva "opinión pública" o "creencia colectiva", de una nueva moral, de una nueva forma de gobierno-, la determinación *lo que* la sociedad en cada momento *va a ser* -depende de lo que ha sido, lo mismo que la vida personal..."

Las reflexiones ulteriores de Ortega -cuya lectura es tan forzosa como imposible aquí su reproducción completa- nos llevan a desembocar en una conclusión: el pasado, precisamente por serlo, nos empuja hacia el presente, nos aboca a él: ya no podremos ser nunca lo que fuimos, precisamente por haberlo sido, y conocer las insuficiencias, contradicciones y fracasos de aquellas situaciones pretéritas. Ello significa que hay una condición de imprescindible cumplimiento: la del conocimiento de ese pasado. La fórmula orteguiana es taxativa; "Se vive *en vista* del pasado". O dicho de otro modo: se vive *si se tiene el pasado a la vista*. O sea, si se lo conoce, si se discurre de acuerdo con la razón histórica, que es justamente la que nos *da razón* de la Historia. De lo contrario -Ortega no lo dice expresamente, pero lo deducimos de lo dicho por él-, estaremos siempre amenazados por el riesgo de repetirlo. De tropezar, según agudo dicho - dos veces en la misma piedra. Oigámosle. "El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. Pudieron pasarle, pudo hacer otras cosas, pero he aquí lo que efectivamente le ha pasado y ha hecho constituye una inexorable trayectoria de experiencias que lleva a su espalda, como el vagabundo el hatillo de su haber. Ese

peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que pueda orientarnos, sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado". Subrayemos, de paso, esta línea de escape que es el hombre hacia el futuro, un futuro libre en sí mismo, pero sólo relativamente porque no lo está del pasado.

La conclusión de todo lo anterior, es conocida "En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*". Tanto la cursiva como los puntos suspensivos son de Ortega. La advertencia sobre el alcance de la dialéctica entre naturaleza e historia adquiere en su pensamiento una importancia primordial. Yo la traduciría en esos términos: el hombre tiene historia, pero no la *tiene de* verdad si no la conoce. Si no la conoce, la historia adquiere la solidez aplastante de la naturaleza, y el hombre se condena a repetirse interminablemente, como el tigre de hoy repite al tigre de hace mil años. Si no la conoce, su conocimiento, la razón histórica, le libera, le deja libre, incluso le fuerza a serlo. El hombre -se diría- tiene que decidirse entre *tener* historia, o que la historia *le (re)tenga a él*. "De aquí -prosigue Ortega- que su humildad, la que en él comienza a desarrollarse, parte de otra que ya se desarrolló y llegó a su culminación, en suma, acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado, que no tiene él que inventar, sino simplemente instalarse en él, partir de él para su individual desarrollo. Éste no empieza para él, como en el tigre, que tiene siempre que empezar de nuevo, desde el cero, sino de una cantidad positiva a la que agrega su propio crecimiento. El hombre no es un primer hombre y eterno Adán..." Pero, si no quiere convertirse en ese Adán, eterna y recurrente tentación de los españoles, tendrá que realizar un esfuerzo de reflexión: "Al preguntarse por qué su vida es así y no de otro modo, le aparecerán no pocos (modos) originados por un incomprensible azar. Pero las grandes líneas de su realidad le parecerán perfectamente comprensibles cuando vea que es él así porque, en definitiva es así la sociedad -"el hombre colectivo"- donde vive y, a su vez, el modo de ser de ésta quedará esclarecido al descubrir dentro de él lo que esa sociedad fue -creyó, sintió, prefirió- antes, y así sucesivamente. Es decir, que verá en su propio e instantáneo hoy, actuando y viviente, el escorzo de todo el pasado humano".

Después de Ortega, algunos de sus discípulos han proseguido ahondando en la misma línea de pensamiento. J. Antonio Maravall dedicó a los problemas del saber histórico uno de sus ensayos. En el capítulo quinto de *El saber histórico,* "La Historia en su relación con el presente", matiza con tino algunas posiciones del inglés Trevelyan en torno a la función *educativa* de la Historia, y vuelve a ponerse de manifiesto que sin el conocimiento del pasado de que se procede no se puede conocer al propio país ni a ningún otro, ni cabe que podamos conocernos a nosotros mismos.

Por su parte, Julián Marías ha vertido en numerosas páginas de su trabajo filosófico y como historiador de la cultura española análogos puntos de vista. Únicamente viene insistiendo en sus artículos de prensa en la cuestión de la ignorancia deliberada del pasado nacional: "Cada generación tiene la impresión -evidentemente falsa, pero innegable- de que el mundo ha comenzado con ella. Es molesto que se le recuerde que es algo más antiguo, que hay muchas cosas de las que sus miembros no han podido ser testigos. Esta impresión absurda se curaría con el conocimiento de la historia, y acaso por ello es la gran perseguida".

Queda así claro el fondo de la cuestión. El conocimiento de la Historia es absolutamente imprescindible, salvo que una letal inconsciencia, o -lo que es más grave aún- una decisión tan irracional como refractaria a la admisión de la verdad, consientan en ignorar o rechazar lo que nos constituye como individuos y como colectividad. No hay futuro sin conocimiento y asunción amorosos del pasado. Como no hay maduración y diferenciación -o si se prefiere, proceso de identidad-, en el ser humano si no ha habido identificación afectiva con los padres. De modo que la pretensión de quienes han llegado a pensar que antes de ellos en España no había nada, que después de ellos sobrevendría el diluvio, y que mientras tanto el presente del país y en concreto del "Estao" eran suyos, no ha sido otra cosa que una formidable estupidez doblada de una avilantez y una villanía incalificables. Si echamos mano una vez más del célebre dicho de Goya, diremos que "el sueño de la razón (histórica) produce mostruos". Una amenaza se cierne sobre nosotros: vernos desposeídos de nuestra identidad individual y colectiva, de nuestro futuro, condenados a vagar como ciegos, o como muertos vivientes, en él a causa de la sustracción de *nuestro* pasado. Porque no se trata del pasado, en abstracto, sino de nuestro pasado, de una pertenencia sin la que no podemos ser nosotros mismos. Tal sería la *última*

*ratio* subyacente a las repetidas llamadas de atención de nuestros más competentes y enterados historiadores, según se desprende del manifiesto de 42 académicos y catedráticos de Historia, hecho público en 1991; o, en fechas más recientes, del ciclo de "Reflexiones sobre el ser de España, que me parece aceptable; pero sólo si no se la entiende en un sentido "esencialista": no hay esencias en el flujo de la historia...).

Yo me pregunto -y muchos españoles conmigo- a dónde puede arrastrarnos una amputación tan cruel y desalmada de nuestro propio ser cultural como el que se agazapa en las múltiples formas de manipulación de nuestra historia común, perpetradas a la sombra de los nacionalismos, o en situaciones tan terroríficas como la relatada por un testigo: la de la pareja en la playa que hablaba exclusivamente en euskera a su hijo pequeño, al tiempo que se hablaban entre sí en castellano, que era indudablemente la lengua materna de ambos. ¿Qué será de esta criatura enajenada de su propia lengua materna, de su propio pasado, "educada" para sentirse indispuesta con él, confinada en el reducto culturalmente irrespirable, enrarecido, de una lengua inventada, arcaica y paradójicamente falsa, por muy respetable que sea su supervivencia? ¿Acabará formando parte de un pueblo arrasado, condenado a pastorear apellidos y rebaños de ovejas?

No puede quedar impune el robo de lo que somos y de lo que podemos llegar a ser. Todos los españoles conscientes, sea cual sea nuestra ideología política, hemos de rebelarnos contra los "exterminadores" de nuestro pasado, emboscados en los planes de estudio de las distintas comunidades autónomas o en la misma Logse.

Lo que voy diciendo me lleva a una conclusión. Parece claro que hay entre nosotros individuos *a los que no les gusta la historia de España*. ¿Cómo puede explicarse semejante actitud? Pienso que esa actitud presenta variantes: la que tiene su origen en los distintos nacionalismos, y la que procede de determinadas ideologías. La de raíz nacionalista sabe que sólo puede sustentarse sobre la base de una falsificación de la historia de España que ignore o subvierta la interrelación de la propia "nación" con el resto. La de corte ideológico aspira a amputarse a esa misma historia las partes que no concuerdan con la ideología correspondiente. Se ha pretendido llevarnos al convencimiento de que "la derecha" española había mitificado la historia; cosa que es cierta, si bien no en el nivel de la historiografía científica, sino en los libros de texto o de propaganda. Pero

ahora, lejos de intentarse desmontar semejante superchería, asistimos perplejos a los intentos de alumbrar una mitología nueva, basada en el principio de que España no ha sido un país "moderno" hasta que ha gobernado "la izquierda". Y eso, sin detenernos ahora en la insensatez delirante de sostener que "España no es una nación..."(!) (*Obsérvese*. Así como una ideología pretende negar que España sea una nación "moderna", un nacionalismo aspira a negar que sea una "nación"...). Pues bien: es vano el intento de explicar nuestra historia por la pseudodialéctica elemental y escolar de la derecha y la izquierda. Las ideologías políticas pueden representar una opción para la acción; nunca serán un método de conocimiento de la realidad humana.

Está claro que los españoles no conocen su historia; y que lo poco que conocen lo conocen mal y además han "aprendido" a tomarlo a risa. Aunque hace tiempo que en las escuelas se dejó de repetir de memoria la cantinela de la lista de los reyes godos, lo usual es que se ignore lo que significó la etapa visigoda como inicio de la configuración de eso que llamamos España, junto a la formación de una cultura que fundió el elemento germánico y "europeo" con el substrato étnico y cultural romanizado. Ahora está de moda celebrar las excelencias del Islam; pero se pasa como sobre ascuas por el hecho de la irrupción violenta de un elemento extraño que habría de ser fuente de anomalías en nuestra historia subsiguiente, contribuyendo a alejarnos de la comunidad europea continental (¿Cómo habría sido una península ibérica que hubiese evolucionado paralelamente a Francia, por ejemplo?). Algún lector deducirá que no me entusiasma la presencia del Islam. Desde luego: me siento *extraño* a esa civilización, por mucho que admire sus logros. Precisamente por asentir a la interpretación de Américo Castro, pienso que lo islámico nos ha sido perjudicial. Así de claro. Pero, ¡ojo!, no se me ocurre negar un hecho tan mayúsculo, ni ignorar el enriquecimiento que ha supuesto esta encrucijada de civilizaciones en que ha consistido nuestra historia cultural. Lo que ocurre es que no me considero capaz de saltar más alla de mi sombra, la de un identidad histórica que veo perfilada por Roma y el cristianismo sobre el substrato ibérico prerromano, luego alterada por la irrupción africana, con desvío de su previsible trayectoria.

La pregunta, tantas veces repetida, incluso con tonos que van de lo patético al trémolo poco menos que trágico, ¿Qué es España?, el problema de España, etc. oculta otra, como si fuera una palimpses-

to: ¿Por qué no es España como el resto de los países occidentales, como Francia, por ejemplo, que han tenido y tienen problemas, pero nunca ha sido un problema para ellos mismos? La respuesta es, históricamente, simple: a causa de la presencia e intervención de un elemento extraño: el Islam. Antes de su irrupción, las estructuras socio-históricas de España y Francia venían a ser la misma: sustrato prerromano, Galia romanizada, asentamiento e integración germánicos, etc. De nuestro lado: sustrato prerromano, Hispania romanizada, asentamiento e integración germánicos (visigodos), etc. Podía presumirse un desenvolvimiento histórico paralelo. Pero todo quedó subvertido por el Islam.

Sé que estoy dejando apuntados temas enormes. Pero no se pierda de vista la línea de pensamiento que pretendo seguir. La Historia no se puede ignorar, so pena de ignorarse uno a sí mismo, individual y colectivamente. Cabe incluso que uno desee que las cosas hubiesen sucedido de otra manera. De acuerdo. Pero no cabe engañarse a sí mismo tachando lo que no le gusta a uno, añadiendo o inventando hechos que no acontecieron, o quedándose sólo con la parte de la herencia que uno le conviene. Más aún si se fantasea sobre una supuesta herencia irreal, lo que arrastra irremisiblemente a una condición miserable: la de aquella pobre demente de la novela de Galdós, *La Desheredada*. Me parece que cualquier conocedor de la Historia estará de acuerdo en admitir que ésta no es inteligible sin la consideración de las *identidades* individuales y colectivas como sujetos de la misma. Hay, en efecto, una identidad en virtud de la cual somos -individual y colectivamente-, lo que somos y quienes somos. Es forzoso asumirla en su totalidad, lo que no ha de confundirse con ninguna suposición de que la hagamos nuestra sin más. Por el contrario, hemos de someterla consciente y deliberadamente a crítica. Tan cierto como que tenemos una identidad, es que habremos de tratar de no "identificarnos" acrítica e irresponsablemente con ella. Y en la empresa de liberarnos de ella, distanciándonos de cualquier cerrazón y ensimismamiento, el conocimiento de la Historia es imprescindible. J. A. Maravall concluyó su *Teoría del saber histórico* con unas brillantes páginas sobe la "Historia como liberación".

Don Manuel Azaña expresó eso mismo con su acostumbrada contundencia: *Concibo, pues, la función de la inteligencia en el orden político y social como empresa demoledora. En el estado presente de la sociedad española nada puede hacerse de útil y valedero*

*sin emanciparse de la historia*. ("Tres generaciones del Ateneo", 1930). Efectivamente, no cabe prescindir de la tarea de demoler las interpretaciones tópicas y no atenidas a la veracidad de la historia desde las nuevas perspectivas que permiten un mejor conocimiento de los hechos y correspondiente visión más ajustada. Sólo así quedamos disponibles para "emanciparnos de la historia", es decir, con las manos libres para la corrección de rumbo de nuestro inmediato presente y nuestro futuro.

La cuestión de la identidad histórica de cualquier realidad colectiva es algo muy delicado de tratar. Desde Toynbee nos hemos acostumbrado al manejo de *las civilizaciones* como supuestos sujetos de la Historia. Adoptemos por tanto la de un hipotética identidad histórica que se llamaría civilización española, que vendría a coincidir con los límites de otro sujeto de la historia: *la nación*. En nuestro caso, el de nuestra nación actual como desenlace de una pasado concreto. En otro lugar he analizado los avatares más relevantes en España de la famosa idea de nación puesta en circulación por Renan. Me sigue gustando su fórmula, tan traída y llevada, por lo que encierra de sentido dinámico del presente. Si en la actualidad de una comunidad humana cabe una cohesión entre sus miembros que justifique la expresión de "plebiscito cotidiano", ello sólo puede deberse a que su pasado histórico les mueve ahora mismo a sentirse unidos en un mismo proyecto común, cualesquiera que sean los "hechos diferenciales" que maticen y señalen las distintas delimitaciones -geográficas, lingüísticas, de costumbres y tradiciones, etc.-, que se den en la nación como tal.

Pues bien; de la reflexión historiológica de nuestros dos más famosos y brillantes contendientes en la cuestión, Américo Castro y Sánchez Albornoz, lo que se deduce es precisamente la existencia y consistencia de un enérgico *hecho de voluntad* colectiva a lo largo de la historia de lo que llamamos España. En este sentido, creo que cuando de verdad se pone en marcha ese proceso es en el momento en que aquellos grupos hispanogodos refugiados en las montañas cantábricas *caen en la cuenta* de que el Islam es un cuerpo extraño que es preciso expulsar de un organismo que es el suyo propio. (Adviértase de paso que esa "conciencia" como instintiva de extrañeza moviliza las defensas no sólo en el occidente de Europa, sino en todos aquellos sitios en que el Islam presiona sobre el *limes* europeo...). Se trata, por supuesto, de una minoría "aristocrática", pero va ser una minoría "configuradora", que suscitará una conciencia

colectiva en los hombres libres que han de repoblar la cuenca del Duero convirtiéndola en una tierra de castillos, en una frontera dinámica y reconquistadora.

Así pues, pienso que la *razón histórica* que pondría en claro punto de partida de la tan traída y llevada Reconquista está ausente en buena medida de los libros de texto actuales de nuestros alumnos de EGB. Ignoro al escribir estas consideraciones si existe algún estudio minucioso y sistemático de dichos libros. Pero el resultado de haber abierto al azar uno de ellos, el único de que dispongo a mano, es el siguiente: por de pronto, nos encontramos con una exposición *a-histórica*. Se parte de "un largo enfrentamiento entre dos culturas desiguales (?), la hispano-cristiana y la hispanoislámica"... Semejante planteamiento carece de sentido, por el simple hecho de que la primera existía ya, cuando la segunda estaba por desarrollarse; cuando se produce la invasión, el Islam no *trae* consigo ninguna cultura en situación de competir con la hispano-cristiana. Pero es que, además, no se explica por qué los "núcleos reconquistadores" lo son, ni qué los define, ni qué los mueve: el texto se limita a calificarlos como "rebeldes", término que en este contexto resulta, cuando menos, perturbadoramente equívoco. Si seguimos leyendo, advertiremos que al alumno se le proporciona una discreta información sobre constitución de reinos, avatares de reyes, uniones y desuniones. Pero es evidente que se quedará sin saber qué era lo que hacía que hubiese un *sujeto histórico colectivo* que llevó a cabo la empresa de la Reconquista: quiénes fueron aquellos hispano-cristiano-godos que pusieron en marcha el proceso, qué pensaban, en qué creían, cuáles eran las emociones que los movían a ellos y se trasmitirían a sus descendientes, y, por supuesto, cuáles eran sus intereses materiales... sin la intervención de todo lo cual *no se habría podido configurar España*.

Configuración que no es un producto ideológico. Menéndez Pidal, y otros tras él, han puesto de manifiesto esa configuración inicial basándose en los viejos historiadores tanto españoles como árabes. Desde perspectivas diferentes, eso que acabará llamándose España emerge de los textos. He aquí un texto conmovedor de la crónica *silense: "Desde entonces, la gente de los godos,* ***como despertándose de un sueño,*** *empezó a restaurar poco a poco su régimen, a tener sus estandartes en la guerra, a observar normas legales en el gobierno, a restablecer las iglesias y preocuparse de su ornamentación*. (H. de España, M. Pidal, VI, 21 y ss.) El propio Menéndez

Pidal, tras subrayar cómo desde el principio se advierte en las crónicas la idea histórica básica de considerar a los reyes asturianos continuadores de los reyes de Toledo (p. X), idea que él denomina "visigotismo" político y cultural, señala cómo los eruditos de la corte de Alfonso III confiaban con absoluta seguridad en la reconquista total: "Los invasores no eran unos recién llegados; hacía ya ciento setenta años que dominaban la mayor y mejor parte de España, de modo que pudiera creérseles naturalizados en ella; faltaban aún muchos siglos para que su expulsión pudiera parecer bastante próxima; pero ya la fe reconquistadora era algo que esencialmente informaba la vida del reino neogótico. Tan firme era el concepto de España y de reconquista" (pp. XVIII-XIX).

El conocimiento de la obra de Menéndez Pidal, así como el libro de J. A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, le hubiese podido proporcionar al redactor del libro de texto aludido una coherencia de razón histórica de la que éste por desgracia carece.

No se trata más que de un caso, cuya significación, deliberada o no, y extensión ignoro. Pero es grave. Su gravedad radica, en mi opinión, en que el alumno -a tenor de los planteamientos del texto- se queda sin saber en qué consiste la *la forma de desarrollo* de la historia de ese sujeto activo que llamamos España. ¿Se trata de ignorancia o inadvertencia? ¿O nos hallamos ante un propósito deliberado de pasar de puntillas sobre el hecho radical de la conciencia naciente de aquellos núcleos hispano-cristiano-godos que, por así decirlo, pusieron en marcha nuestra historia nacional? ¿Qué singular constelación de creencias y emociones, de usos y sentimientos de identidad; qué mentalidad colectiva era la suya, qué fue capaz de movilizarlos para una empresa que el futuro acreditaría de gigantesca, por más que ellos al principio sólo la entendieran como necesidad insoslayable de supervivencia, de recuperación de una tierra que tenían por suya? Pero, ¿por qué se sintieron impulsados a sobrevivir por encima de todo?

Parece evidente que aquellas gentes huídas de sus lugares propios ante el acoso de las huestes islámicas y refugiadas en las montañas del Norte peninsular reaccionaron prontamente en defensa de su *identidad colectiva:* ante todo se sabían desposeídas de lo que les pertenecía; pero además se sentían vinculadas a una cultura cuyos elementos constituyentes serán la tradición romana, la fusión de lo romano y lo germánico, y el cristianismo. En otros términos: eran ya -y se sabían- "europeos", por más que el término no estuviese aún

acuñado, pertenecientes a lo que habría de llamarse la civilización cristiana occidental. O dicho de otro modo: la Cristiandad. No habían tenido tiempo de pararse a indagar qué valor encerraba la "cultura" -en buena proporción nonata- de aquel elemento extraño e imprevisto que amenazaba con liquidarlos. Pero tuvieron desde el principio muy claro que era exactamente eso: un elemento extraño que había que eliminar. Estoy convencido de que los españoles de hoy tiene al respecto pocas ideas, y bastante deleznables las pocas que tienen. De lo contrario no cabría imaginar un fenómeno que he presenciado. He tenido que escuchar las lamentaciones ante el hecho de que la mezquita de Córdoba se hubiese convertido en templo cristiano, y ante la ocurrencia de embutir en su espacio una catedral plateresca y renacentista, sin que nadie en aquel momento histórico se parase a pensar en los metros cuadrados de admirable arte árabe que iban a ser destruídos. Como puede suponerse, mis acompañantes se quedaron bastante sorprendidos cuando les hice ver los capitales visigóticos de la anterior iglesia cristiana que los árabes habían arrasado con toda tranquilidad. Ignoraban por lo visto que al advenimiento de los árabes invasores, *ya estaban* en la ciudad que iba a ser la Córdoba musulmana sus anteriores dueños. Algo parecido ocurre con esos queridos compatriotas que se quejan, con el desparpajo que les inspira su ignorancia, de que los Reyes Católicos re-conquistaran el reino y la ciudad de Granada. Como si los cristianos españoles no hubiesen visto precisamente en aquella tierra el escenario de la cristianización original de la Península. (Y no sólo eso, claro está). ¿Y no se ha divulgado hace unos años la anécdota de un ministro de cultura, malhumorado por no haberse quitado de los muros del castillo de La Mota el yugo y las flechas? ¿Qué habría dicho en el caso de una visita al templo de San Juan de los Reyes en Toledo, o al claustro del colegio de San Gregorio en Valladolid?

También ha llegado a ser moda consentida -por obra en particular de un par de escritores actuales- una idealización de Al Andalus que convierte a los sucesivos pueblos musulmanes invasores en pacíficos, benéficos y tolerantes. Algo que, simplemente, no es verdad. Claro que hubo etapas de tolerancia; y factores de convivencia e intercomunicación recíproca. Pero la civilización cristiana -vigente e influyente a lo largo de los siglos con más enérgica viveza que la representada por su contrincante islámica- consideró siempre que el Islam era un cuerpo extraño alojado en su entraña, en su solar irrenunciable, y no cejó hasta su expulsión definitiva. Esto es así, y no

de otra manera. No es cuestión de que el pasado guste o deje de gustar. Hay motivos sobrados para lo uno y lo otro. Pero lo que exige el pasado -que es nuestro presente en la forma de haber pasado, como nos advirtió Ortega-, es que lo conozcamos y lo asumanos. Sólo con esa doble condición nos dejará libres para el futuro, depositando en nuestras manos el cúmulo de posibilidades que nos ofrece.

En términos de Bergson y de Toynbee, el Islam constituyó para la identidad colectiva de los reinos cristianos que iban a configurar España un *reto* formidable. El historiador inglés insistió en su ejemplificación específica en el caso español. Ese reto dio lugar a la conformación de una aguda conciencia propia frente a él. Conciencia singular, si se la compara con la del resto de la cristiandad continental. Y la *respuesta* fue precisamente ese hecho gigantesco, complejo, a la vez ininterrumpido, obstinado y en muchas ocasiones y períodos desfalleciente, que fue la Reconquista. Para bien y para mal, ahí radica el origen de nuestra peculiar manera de ser y de vivirnos, de nuestra *vividura*, de acuerdo con el término puesto en circulación por Américo Castro. (Confío en que algunos españoles vayan enterándose ahora de esto que acabo de decir gracias a la reciente *Historia de España* del profesor Joseph Pérez...).

Constituyó el Islam, como Luis Díez del Corral subrayara en las luminosas páginas de su ensayo *El rapto de Europa*, prosiguiendo las grandes líneas interpretativas de Menéndez Pidal, un enorme intento de *sustracción* de la conciencia europea occidental, naciente, de la España cristiano-visigoda, al que ésta respondió sin vacilaciones con la aceptación afirmativa de lo que iba a ser su destino: "...España pecharía -escribe Diez del Corral- con un dificilísimo destino histórico de ser o no ser, un destino que era propio, singularísimo, pero eminentemente occidental. El haber concebido y expresado como ideal hispánico el propósito de reconquista total, que en los siglos VIII y IX parecía un pensamiento de locos y de ilusos, es algo -(según) Menéndez Pidal- enteramente peculiar de España, que no fue "ni intentado por ninguna de las otras provincias del antiguo Imperio romano caídas en Oriente y en Occidente presa de los musulmanes; ninguna de ellas reaccionó, sino España, al comenzarse la gigantesca contienda que el Islam entablaba frente al cristianismo sobre el dominio del mundo". En efecto -proseguía Díez Corral-, "que tal empresa de reconquista hispana era singular y específicamente occidental lo prueba no sólo el éxito, sino la carga de energí-

as que produciría en los ánimos españoles, y que les permitiría la iniciación con nuevo estilo ímpetu de la época moderna del Occidente".

El contraste entre apreciaciones históricas como éstas y la desestima habitual de los españoles por su Historia no puede por menos de suscitar preguntas muy inquietantes. Preguntas que si por un lado se inscriben en un proceso de amplitud continental y tienen no poco que ver con el fenómeno calificado precisamente por Díez del Corral como "rapto de Europa", por otro han de responderse en relación con una situación específicamente española.

¿Habría que empezar a hablar de *rapto de España*? Se oyen a veces algunas voces que nos advierten sobre su inminencia, sobre un proceso larvado que se manifiesta en particular en los propios libros de texto de comunidades autónomas como la vasca y la catalana, en los que, al parecer, se sustrae a la historia de éstas todo cuanto tenga que ver con las conexiones y vínculos que las constituyeron como partes integrantes de una totalidad. Cada vez que en Vasconia o en Cataluña se osa repetir "los españoles" -como *ellos*, como lo contrario *que nosotros*-, se están preparando las condiciones para una nueva guerra civil, se está allanando el terreno que necesita una contienda que no dividiría ya al país en "derechas" e "izquierdas", sino en etnias imaginarias, con el desenlace de muy reales consecuencias homicidas.

Sólo conozco un fármaco para semejante morbo: el de la verdad de la Historia, como base de sustentación de una imagen de sí mismos que dé a los distintos grupos humanos la posibilidad de verse más como parecidos que como diferentes, más como familiares que como extraños. Por supuesto, existen las fisonomías distintivas y las fronteras. Pero si las primeras nos sirven para mantener un sentido de la identidad con nuestras respectivas "urdimbres afectivas", las segundas están hechas para transitar del uno al otro lado. Y para que semejante tránsito sea lo más natural posible. Quiero insistir en esta expresión, con la que dí hace algún tiempo tratando de explicar mi modo de entender las relaciones entre idiomas: la *naturalidad de tránsito*. (Fronteras; pero no "aduanas").

Mi tesis sería la siguiente: para no hablar más que de la historia y la condición acutal de nuestra comunidad nacional, contradice gravemente a la realidad de los hechos cualquier pretensión de entender alguna de las "nacionalidades" o naciones que la componen como basadas, de forma exclusiva y definitoria, en un supuesto

hecho diferencial: por la sencilla razón de que en este momento no hay ninguna comunidad autonómica que coincida con semejante hecho diferencial así entendido. Muy al contrario, todas ellas son pluralistas. Ni Cataluña, ni el País Vasco, ni ninguna otra, se hallan constituidas exclusivamente por catalanes o vascos originarios. Todas ellas son "terrenos de aluvión", el trasvase entre las distintas zonas o regiones ha sido ininterrumpido, y muy en particular Cataluña y el País Vasco, como es bien sabido, son zonas que han atraído hacia sí significativos movimientos de inmigración. Y ello hasta el extremo de que los respectivos nacionalismos han surgido en buena medida como respuesta, no siempre confesada, a situaciones que se ha entendido -aunque injustamente- como amenazas a la propia identidad. Porque se trataba de una hipotética identidad inventada. Ha habido por tanto, durante siglos, una doble naturalidad del tránsito: de una región a otra, y dentro de cada una entre grupos, familias e individuos. Con lo cual no estoy intentando negar la existencia de hechos diferenciales, de fisonomías propias de una u otra región; sino dando a entender que los hechos diferenciales lo siguen siendo a través de fenómenos ininterrumpidos de fusión. Las fronteras interregionales han sido siempre permeables: hay catalanes, vascos, andaluces, gallegos, cántabros o extremeños -y por supuesto castellanos- muy lejos de sus regiones de origen, en todas partes. No hay sino advertir la difusión de los apellidos para comprobar esa "naturalidad de tránsito", la misma que ahora comprometen los distintos exclusivismos nacionalistas al convertir en prácticamente imposible que un no catalán obtenga una cátedra en Cataluña -aunque conozca el idioma-, o que un "peninsular" gane unas oposiciones en Canarias. Y esto es grave; muy grave. Porque es antihistórico. Porque rompe a la vez la unidad y la diversidad de España. La negación de esa totalidad patrimonial que es España en aras de la afirmación de la propia "nación" constituye un empobrecimiento atroz, un suicidio colectivo de consecuencias incalculables.

Como también un retroceso en el tiempo a antes de la formación de esa unidad de cultura que llamamos Europa. Así por ejemplo, se ha puesto de moda acumular dicterios sobre el hecho y aún el concepto de Estado, como si no hubiera sido este invento del genio europeo el instrumento que ha hecho posible a Europa. Se hace responsable al Estado de todos nuestros infortunios, cuando ha sido precisamente la "conditio sine qua non" de todos nuestros logros, del gigantesco proceso de nuestras unidades políticas y de

civilización. Se pretende desarraigar la idea de Nación de su vinculación con la de Estado, sin que se advierta que ha sido precisamente el Estado el que ha salvado la Nación, al elevar a ésta sobre su cerrazón étnica hasta una unidad superior. Por ello, haríamos todos bien en pararnos a ponderar a dónde nos llevarían esas "naciones" una vez disueltos los vínculos estatales: más o menos a la barbarie que seguimos presenciando en la ex-Yugoslavia, o -peor aún- a la que todavía no ha acabado de horrorizarnos en la violencia desatada entre etnias africanas. Si no se quieren las consecuencias, se hará muy bien en no caer en la frivolidad de querer las causas. Muy negativos han sido los excesos de los Estados, sus centralismos y sus abusos de poder. Más graves aún los efectos de la debilidad del Estado. En último término, ¿qué otra cosa hizo posible la guerra civil española sino la debilidad de un Estado en manos de representantes indecisos, traspasados por contradicciones irresueltas?

No constituye ni mucho menos una suposición gratuita la llamada de advertencia frente a un peligro que considero inminente y grave: el regreso y retroceso *contra natura* desde el Estado englobante de las divergencias "nacionales" a una situación de Naciones cada una de ellas con su diminuto -salvo gastos- e imponente Estado. Un peligro del que bien puede considerarse una premonición caricatural el espectáculo singular que presenciamos en el Senado cuando los senadores tienen que ponerse solemnemente los auriculares para escuchar en traducción simultánea un discurso que el orador de turno podría pronunciar en un idioma común que en no raras ocasiones habla y escribre mejor que el que está a punto de utilizar.

En último término, se supone que la gran objeción al Estado, el origen de su descrédito, reside en su pecado capital: el centralismo. Ha sido éste el motivo básico para la configuración de un "estado de las autonomías": el reconocimiento pleno de la diversidad. Ahora bien; asisten muchas razones, y muchos hechos que las avalan, para pensar que las autonomías corren el riesgo de reducirse a un remedo ilusorio del centralismo: en realidad, y en buena medida, lo que hacen es multiplicar los centralismos. Nada les gusta tanto a los gobiernos autonómicos como reproducir el centralismo del Estado central tan denostado.

## II. ¿Despojado también de su futuro?

La respuesta a esta pregunta tan incitante exigiría un desarrollo y un número de páginas aquí impensables. He de remitirme de nuevo a las reflexiones, tan luminosas, de Luis Díez del Corral en su ensayo sobre *El rapto de Europa*. Nuestro más lúcido europeista, en la estela del maestro común, Ortega, ha visto cómo, de acuerdo con Montesquieu, Europa ha llegado a lo que es gracias a no ser sino una nación compuesta de otras muchas; cómo la tensión entre particularismo y universalismo, entre nacionalismo y Estado, ha venido a resultar decisiva: "Sólo en el caso de las naciones europeas se acertó a combinar convenientemente el principio de la multiplicidad con el de la unidad, el del particularismo con el universalismo, la competencia con la solidaridad, el vigor espontáneo con la articulación mecánica y racional".

Ahora bien, si no he entendido mal los propósitos de advertencia implícitos en las páginas de Díez del Corral, diría que hay algo más grave que el rapto de Europa, previsible y en realidad forzoso, de acuerdo con la lógica interna del despliegue de la historia de nuestra civilización; y es el rapto de la *idea de Europa*. Quisiera explicar esto con claridad inequívoca.

Por de pronto lo que estoy tratando de decir me hace volver sobre una consideración previa; incluso sobre toda una serie de consideraciones. No quisiera que el apoyo en el pensamiento de Díez del Corral pudiera entenderse como nada más que la fatal inquietud del intelectual de una determinada edad ante lo nuevo y lo incierto. El autor de *el rapto de Europa* escribió su libro en la plenitud de la suya y en un momento determinado -en un cierto sentido, también, de plenitud- de nuestro siglo (1954). Por mi parte trato de prolongar sus ideas cando el siglo periclita y yo mismo he rebasado el *mezzo* de mi propia existencia activa. Precisamente por ello no dudo en sostener la validez de esa inquietud ante lo nuevo, patrimonio de la edad, que condiciona la percepción de los aspectos cambiantes de la vida humana, pero que, lejos de inhabilitarla, exige su confrontación con la visión inédita de lo nuevo, o sea de la generación subsiguiente. La juventud no alcanza a percibir lo nuevo como tal. Le es connatural. Tiene su misma edad. Es bueno por tanto que la edad de la experiencia sea consciente de su propia inquietud, que se yergue inevitablemente a causa de su propia experiencia del mucho pasado que tiene a su espalda, y que la edad juvenil advierta la peculiaridad de su propia perspectiva "inexperta".

Y ahora volvamos a la *idea* de Europa. Una "idea", se dirá, ésta de la idea de Europa, de alto riesgo en su manejo. Estoy totalmente de acuerdo. Precisamente lo que pretendo es, sobre la base de la idea de Europa, proponer *otra idea de Europa*. Parece obvio que la idea de Europa se nos ofrece como una suerte de precipitado de lo que ésta ha sido en su historia, y que ha sido precisamente esa realidad de Europa en su historia la que la ha abocado a la amenaza de su rapto. Pues bien; yo veo la amenaza más grave para la idea de Europa en el reflejo defensivo que la llevaría a encerrarse en sí misma, a "congelar" su presunta realidad de acuerdo con lo que ha sido su realidad histórica *hasta ahora* -su "idea genética", cabría decir- y levantar una muralla frente al futuro, siendo, así que éste la está ahora mismo apretando contra sí misma, planteándole el reto formidable de, precisamente por haber sido lo que ha sido, disponerse a ser, a seguir siendo, pero *de otro forma,* adoptando nuevas dimensiones para su ser ideal. Dicho en otras palabras: sólo su propio pasado podrá proporcionarle el impulso suficiente, la creatividad requerida, para configurar su futuro y el de la civilización unitaria a la que parece encaminarse nuestro planeta. La cuestión es extremadamente seria. De no tenérsela en cuenta pudiera ocurrir que, así como el olvido del pasado conduce fatalmente a vernos despojados de él, el despojo de éste volvería altamente probable que acabásemos despojados también de nuestro futuro.

Si regresamos ahora desde la amenaza de rapto de Europa a las amenazas de rapto en España, nos encontramos los españoles ante tres categorías distintas de *retos,* o presiones, las tres con tendencia a intensificarse: una nacional interior, otra intraeuropea y una tercera exterior. (Que, por cierto, repiten, de algún modo, en nuestro ámbito, las sufridas por Europa). Esas tres presiones amenazan con abocarnos a una disolución de nuestra identidad; no ya de lo que ésta es en la actualidad, sino de lo que tendría que ser una identidad transformada, abierta a todos los cambios, pero de modo que pudiera seguirse llamando así. No está escrito en ninguna parte que lo que llamamos España haya de ser eterno, ni como lo que hemos venido considerando nuestro común solar europeo. Por tanto, la cuestión es si Europea y España van a preferir "ensimismarse", con riesgo de desaparición, o si van a optar por someterse a todas las "alteraciones" que les imponga la fuerza de los hechos pero sosteniendo la suficiente energía de "reacción" para seguir siendo ellas mismas. Apoyándose en el "espíritu" del Derecho romano, creía

Ortega que bajo las leyes concretas subyacía otra "ley" nunca formalmente sancionada, prescrita ni enunciada: "Es obligatorio para todo ciudadano romano comportarse de modo que Roma pueda subsistir" (*Meditación... obr.* inéditas, p. 89). Esta realidad histórica que hemos venido llamando España no podrá subsistir si no se produce y desarrolla una conciencia extendida actuante entre los españaoles de su obligación de comportarse de forma que subista: subsistirá si queremos activamente que subsista. Pero, ¿cómo vamos a quererlo si no *la* queremos a ella? ¿Y cómo se a va a *querer* esa identidad si se la ignora, si se ha aprendido sólo a despreciarla? Bien es verdad que venimos de un pasado en el que el patrioterismo había alcanzado extremos portentosos. Se experimenta un bochorno insufrible cuando uno conoce lo que gritaban los periódicos sensacionalistas en vísperas del desastre de 1898; y los tópicos repetidos y agravados más tarde a partir de la guerra civil. Pero ahora mismo asistimos al desprecio y la ignominia que casi todo el cine nacional y buena parte de las novelas, los reportajes periodísticos y hasta el columnismo vierten constamente sobre cuanto tiene que ver con eso que llamamos España. Compárese con el cine o la literatura norteamericanos donde la autocrítica, a veces incluso exasperada, no está reñida con el sentido de la undiad y el mensaje siempre presente de afirmación de lo propio, hasta las "glorias" pasadas (que a nosotros pueden parecernos deleznables, pero a ellos no, y hacen bien). Salvo que seamos ya un pueblo caduco, cansado de su nombre...

Desde la perspectiva de la educación, creo que lo que nos urge es educarnos y educar hacia ese futuro que, por el momento, está ya asediándonos sin que sepamos qué hacer para que nos pertenezca en vez de vernos arrastrados por su sobrevenimiento. La política europea, y más en concreto la de la UE, tiene todos los visos de hallarse prisionera de un pasado imperialista y exclusivista que se amuralla frente a lo ajeno, frente a ese tercer mundo, en realidad "proletariado exterior", al tiempo que, fraudulentamente, se propone sojuzgar, mediante el control de Bruselas por los dos Estados de Alemania y Francia, al resto de los países europeos. Por mi parte, en nombre de Europa y de la civilización de Occidente, me niego con toda la energía de que soy capaz a dejarme dominar por esa *idea* de Europa. Semejante idea traicionaría lo mejor del pasado europeo -inscrito en su universalismo- porque se hallaría sometida precisamente a los errores y de lealtades de ese pasado, prepararía la reaparición de las enemistades en el seno de Europa, y se condenaría a un fra-

caso de proporciones continentales, porque la marea humana frente a sus costas, que son las nuestras, no va a contenerse mediante una vigilancia que devuelva a sus playas de origen a los desesperados navegantes de las pateras. De manera que una de dos: o Europa, y España, se cierran en lo que son ahora, negándose a aceptar el reto que les presenta el resto de la humanidad; lo que podría desembocar en una suerte de guerra de continentes y de culturas capaz de arrastrar a Occidente hasta su propia muerte y desaparición; y éstas habrían sido merecidas; o se enfrentan con coraje a ese reto, admiten su respectiva transformación *en* Europa y accederían así a un futuro también merecido.

Sería una tarea altamente sugestiva la de *futurizar* sobre ese Occidente, que habrá de ser otro, o no será. No habría sino que jugar a prolongar los datos ofrecidos por la situación contemporánea en terrenos como el racial, el étnico, el lingüistico, el cultural o el religioso. Se caería en seguida en la cuenta de hasta qué punto muchas acciones y reacciones políticas -en todos los aspectos de la *política*- que intentan llevar a cabo ahora mismo, son arcaicas, afectadas de una vejez patética e irremediable. Pero semejante operación desborda por completo los límites de estas reflexiones. Aquí yo sólo me he propuesto hacer ver que sin el conocimiento del pasado, sin una educación de los españoles que les haga comprender y amar su historia, serán vanos todos los intentos de encararse con el futuro.

Sin embargo, no me resisto a estampar aquí algunas reflexiones sobre ese futuro, prolongando la dirección que me parece apuntar en fenómenos que considero inminentes. Sea en primer lugar -insistiendo en ideas lanzadas ya por delante- la amenaza que Europa representa para sí misma. Me explicaré. Si el resultado de la actual política *intraeuropea,* se reduce a la sustitución del viejo *equilibrio europeo* por un *mercado europeo,* en el que unos producen y venden, y otros se ven reducidos a la precaria condición de *servidores* -que es el destino que aguarda a quienes no hagan otra cosa que ofrecer *servicios*-, su desenlace, tarde o temprano, no podrá ser otro que la reaparición de las *guerras civiles* intraeuropeas.

Pero no es ésta la única amenaza que sufre Europa. Antes que una amaneza exterior, la situación del Tercer Mundo, y en concreto de África, constituye una amenaza *interior*: la que representa la necesidad de una respuesta que Europa, ella misma, ha de darse a sí misma. El reto para Europa es ella misma. La conciencia de Europa -su mala conciencia- está ahora mismo en África, en la mirada de sus

masas agonizantes. Si Europa no se hace cargo de su problema de conciencia, corre el riesgo de dejar de ser ella misma. Por razones que considero bastante claras, y desde luego ineludibles.

Si Europa, (sin olvidar que, en estas cuestiones, Europa implica a todo Occidente; y que hablar de Occidente es referirse a los EE. UU.), se propusiera de veras elevar al Tercer Mundo hasta su propio nivel, podría conseguirlo. Para ello tendría que hacer tres cosas: *invertir eficazmente* en él -capitales, recursos de todo tipo-; *supervisar eficazmente* el acceso al poder y la permanencia en él de minorías dignas de crédito; y *renunciar* a la explotación injusta y sin escrúpulos de la que es responsable suena a utopía, qué duda cabe. Pero no es un comportamiento impensable ni imposible. Le bastaría al Primer Mundo con hacer lo contario de lo que viene haciendo. Invertir con eficacia y a la vez no apoyar y sostener a criminales; renunciar a la explotación inicua, contentándose con mercados que lo sean, en vez de simples expolios. Sólo así disminuirá hasta desaparecer la marea invasora. Sólo así, África volvería a ser de los africanos.

Sé que estoy segregando utopía. Porque la realidad es que el Primer Mundo *no quiere* la equiparación de los otros dos con él mismo. El acceso de éstos al nivel de aquél desequilibraría la precaria balanza del poder. Asia, África y América del Sur, aproximadamente -hipotéticamente- al nivel occidental pondrían en peligro y acabarían desbaratando los privilegios de la minoritaria raza blanca. Esto es así, salvo que -hipócritamente- no se quieran ver las cosas como son.

La prueba está en el comportamiento occidental. Invierte lo "justo" para mantener su explotación sobre esas poblaciones y sus recursos; no duda en favorecer la presencia de minorías criminales, mediante formas de "ayuda" que van a parar a sus manos, asegurándose así su complicidad (la "deuda externa", que periódicamente se les "perdona", sistemáticamente depositada en la banca internacional); y mira hacia otro lado ante los genocidios, que en definitiva contribuyen -sean en forma de guerras, sean en forma de enfermedades endémicas-, a que no se siga disparando su crecimiento demográfico. Todo un continente, el africano, vacío de sus razas autóctonas, constituiría una tierra de promisión para la raza blanca, mucho más apetitosa -y cercana- que el planeta Marte.

Por otra parte, se diría que Europa no se está mostrando capaz de mirarse a sí misma ante un fenómeno como el de la inmigración.

Si se mirara, averiguaría que ella misma no es sino el producto de colosales movimientos de pueblos, desde la prehistoria, y a lo largo de toda la Edad Antigua. En particular, y como es bien sabido, el final de ésta se debió precisamente a la presión que un "proletariado externo" ejerció sobre el Imperio Romano hasta hacer saltar su tan precaria como gigantesca estructura. Y fue en aquel crisol formidable de los "tiempos revueltos" donde se fundió lo que iba a constituirse como Europa, como civilización occidental. A los tiempos revueltos sucedieron los "siglos oscuros", y hoy vemos los mil años de la Edad Media como el vasto empeño de emerger y consolidarse nuestro mundo, progresivamente iluminado por una conciencia colectiva que venía de Grecia y de Roma, y que, a través de la relativa homogeneidad lograda entre los pueblos bárbaros por el Cristianismo, avanzó sin detenerse hasta aquel umbral que seguimos llamando Edad Moderna. Los niños han aprendido desde siempre estas nociones en nuestras escuelas.

Pues bien; es un hecho que hoy, esta Europa, consolidada por siglos de crecimiento demográfico y de cultura, capaz de una expansión ininterrumpida hasta los límites del planeta, hasta convertir su propia civilización en *la* civilización contemporánea, se enfrenta a un nuevo *rapto,* el representado por la nueva presión del proletariado externo procedente del llamado Tercer mundo. Una presión venida de fuera de su geografía y de su historia, y que no se había producido desde los tiempos originarios de su constitución. Lo más probable es que la superioridad tecnológica *absoluta* de Occidente impida que se reproduzca un fenómeno como el representado por las invasiones bárbaras. Y que, dicho en términos de puro cinismo occidental, el Primer Mundo siga controlando la inmigración de acuerdo con sus conveniencias y necesidades, impidiendo deliberadamente la asimilación de las masas inmigrantes, a fin de no comprometer su propia identidad. El señor Le Pen procede con total coherencia con su confesada ideología, cuando, no contento con sostener la discriminación, que es el caldo de cultivo de la xenofobia, promete la expulsión de los "extranjeros", en definitiva, de los "extraños" que no se quiere que dejen de serlo. (Que es, no se olvide, lo mismo que Sabino Arana deseaba para la "pureza" de los vascos...).

Pero el programa "lepenista", como cualquiera otro de signo análogo, no es viable. Ante todo porque es *demográficamente* imposible: los *nómadas* recién llegados tienen más hijos que los *sedenta-*

*rios.* Pero es que además no es *históricamente* deseable. Nuestra civilización ha de cargar con las consecuencias de su propia entidad: toda civilización *superior,* por el grado de desarrollo alcanzado (y no por ninguna misteriosa superioridad genética ni racial; sino por simple acumulación y convergencia de circunstancias fortuitas), atrae a otras, y acaba siendo forzosamente *mestiza,* crisol de heterogeneidades en busca de otra entidad más plena. Occidente tiene que asumir su propio destino: dejar de ser lo que ha venido siendo, para poder seguir siendo *él mismo pero de otra manera.* De lo contrario, dejará de ser en absoluto.

Tan cierto me parece esto, que he de decir más: Si Occidente no acepta esta forzosidad y prosigue con su comportamiento actual de no querer, de frenar la asimilación de las masas inmigrantes, sólo conseguirá lo mismo que rechaza, exactamente lo contrario de lo que se obstina en sostener: su identidad, tal como es ahora. La razón es sencilla. Los inmigrantes no asimilados, mantenidos en la discriminación económica y social (léase: por negárseles la educación, acceso básico a la identidad de la sociedad en la que desearían entrar...) tienen hijos -la segunda generación- se sienten como hijos *no queridos,* como hijos rechazados por ese *segundo arquitecto paterno/materno* que es la sociedad "de acogida" que se niega a acogerlos. Resultado: la segunda generación de inmigrantes es una *generación resentida.* Esta generación resentida, convertida en un nuevo proletariado ahora ya *interno,* se apresta a una tarea de desintegración -acaso de demolición- social y cultural de perfiles impredecibles. Un hecho concreto, cargado de sentido evidente: los brotes subversivos estudiantiles de estos últimos años en los Liceos de la periferia de París han estado protagonizados por esos hijos de inmigrantes. Vi en la televisión sus rasgos de rebeldes: asiáticos, africanos, latinos... sin embargo, son los europeos, los franceses, de pasado mañana; incluso de mañana mismo... ¿Rebeldes contra Europa y Francia, *precisamente* porque se saben europeos y franceses, pero no se sienten ciudadanos de Europa y de Francia *como en realidad son?* ¿O simplemente enemistados con Europa y con Francia, y más propensos a arrasarlas, en virtud de sus orígenes culturales, que a corregirlas, movidos por ese amor/odio desesperados de los hijos *no queridos?* Acabamos de contemplar, en estas últimas semanas de 1998, las "piras funerarias" encendidas por los jóvenes franceses airados, hijos de inmigrantes: esas decenas de coches incendiados están abrasando una Francia que los ignora, como una madre que se niega a reconocerlos.

En suma, que esta Europa *necesita* a esas gentes que luego se resiste a acoger, no ya con amistad, sino con justicia, parece evidente. Y la presión *europeizante* sufrida por esa masa inmigrante lo es también sin duda alguna. De hecho la ha sentido ya antes de embarcarse hacia las costas occidentales. En las calles de nuestras ciudades vemos cada día con menor sorpresa a esos jóvenes africanos o latinoamericanos, por cierto, más que europeizados, curiosamente "americanizados" en sus atuendos. El idioma y las costumbres se asimilan fácil y sobre todo fatalmente. El cambio de mentalidad se verá, incluso de modo inconsciente, agudizado. Sólo los adultos se podrán mantener refractarios. Ya hay signos de conflicto entre adultos y jóvenes; muy vivos, por ejemplo, en familias de cultura islámica.

Pero, al insistir en la necesidad de la asimilación de los inmigrantes, en particular de los que proceden de civilizaciones extrañas a Occidente, no estoy proponiendo un programa de enajenación cultural que los lleva a olvidarse -o "renegar"- de sus orígenes. Costumbres, mentalidad, creencias, deberán ser conservadas; pero, a la vez, es indudable -y deseable- que se hallan destinadas a *alterarse;* porque las culturas, las civilizaciones en contacto, no pueden limitarse a "coexistir": se impregnan, se interpenetran. El resultado es el *mestizaje;* por supuesto racial; pero sobre todo cultural. Sólo que, como nunca las culturas o civilizaciones son equiparables, es siempre -y lo será en nuestro caso- la más desarrollada, la más vivaz, y en definitiva la más fuerte, la que haga de "objeto de deseo" sobre las restantes, atraídas por ella.

Yo no diría que sea previsiblemente probable un fenómeno como aquél al que se refirió el poeta Juvenal al decir que el Eufrates estaba desaguando en el Tíber. Las circunstancias actuales no favorecen, en mi opinión, ninguna variedad de sincretismo. El formidable desnivel de civilización entre Europa y los países que nos envían sus excedentes de población, va a seguir siendo crisol de *occidentalización*. Pero tampoco Europa, y en nuestro caso España, van a permanecer inalteradas. Nos iremos acostumbrando al pluralismo en las costumbres, el exotismo se irá aclimatando y naturalizando. Las mentalidades se interpretarán, aunque la occidental será la más enérgica, más asimiladora que asimilada. En cuanto a las creencias, no parece presumible que ni el Cristianismo ni el Islam pierdan sus fundamentos; pero sí los hemos de ver renunciando a sus aristas de intolerancia, a su recíproca impenetrabilidad, a sus "fundamentalismos".

Ahora bien, sólo si se renuncia a los propios fundamentalismos, podrán las diferentes creencias, mentalidades e ideologías constituirse en fundamentos de un futuro que queremos sea para nuestros hijos un "porvenir", un "crisol" para nuevas aleaciones humanas, en vez de una suerte de "apocalipsis" aplastante que acabe con nuestra identidad colectiva, esa misma de la que muchos de nosotros aprendimos a sentirnos justamente orgullosos gracias al conocimiento de la historia.

# CRITERIOS DE DEMARCACIÓN PARA UNA FILOSOFIA ANDINA

Mariano MARTÍN
IES Nava de la Asunción

## INTRODUCCIÓN

Cuando razones personales motivaron que tuviera una relación continuada con el Perú, mi primera idea fue aprender algo de la filosofía de aquel país. No tenía especial empeño en estudiar el pensamiento precolombino; mas al observar que todas las historias de la filosofía peruana obviaban esa etapa, mi atención se centró en ella de modo particular. Hoy constituye el principal eje de mis indagaciones.

¿Puede hablarse de filosofía o sólo de pensamiento mítico? Ante todo hay que trazar una línea de demarcación que nos indique en qué terreno nos movemos. Hay que tener claro qué entendemos por filosofía y qué entendemos por mito. Y qué significa pensar.

Y como pensar es pensar ideas, la historia del pensamiento lleva en ciernes la de las ideologías. Y como pensamos con la mente debemos estudiar las mentalidades. La distinción orteguiana entre ideas y creencias puede sernos de gran ayuda. Si, pues, la filosofía o el mito tienen que ver con el pensamiento, las ideologías o las mentalidades, nuestra reflexión debe detenerse en todos estos aspectos del pensar. Y si asociamos filosofía y racionalidad, la línea de demarcación que buscamos nos coloca ante el reto de separar la razón del mito.

El estudio del pensamiento abre tres frentes complementarios: el epistemológico, el psicológico y el histórico. El primero se mueve en el terreno de la lógica y la metodología, científica y técnica, del pensamiento. El segundo lo hace en el de los sentimientos y la volun-

tad, en su triple aspecto vital, estético y ético. El último, por fin, trata de poner al desnudo las condiciones históricas que hacen posible tal o cual tipo de pensamiento. El punto de llegada es una filosofía de la historia. El de partida, un estudio lógico del pensamiento. El presente estudio constituye un punto de arranque situado en la línea de salida.

## I Cinco tesis nosológicas

### *1.1. Existe una mentalidad primitiva*

1. Todos los seres humanos, primitivos y modernos, tienen las mismas capacidades mentales.

2. La inteligencia presupone un lenguaje articulado.

3. La función desarrolla el órgano: sinapsis y redes. Existe[1] una teoría según la cual las conexiones neuronales se hacen cada vez más complejas:

a Con la edad. Un recién nacido tiene muchísimas menos que un niño de quince meses.

b Con el ambiente. Se ha comprobado que las neuronas de las ratas criadas en un ambiente muy estimulante tienen más dendritas, y más largas y ramificadas, que las de las ratas criadas en ambientes poco estimulantes; de este modo se multiplican las sinapsis y aumentan las redes de neuronas que conectan áreas sensoriales distintas.

En tiempos de los incas existió el yachayhuasi o casa del saber. Sólo admitía a los miembros de la nobleza. Las mujeres y los plebeyos se educaban en sus casas particulares y no tenían amautas sabios que les enseñasen, sino que les enseñaban sus padres con la experiencia que habían acumulado en la vida diaria. Si esta hipótesis es acertada, las redes neuronales de los príncipes debían ser bastante más ricas que las de los campesinos. ¿Y qué decir de las acllas, las llamadas vírgenes del sol? A ellas se les enseñaba en el acllahuasi, donde aprendían de la mano de la mamacona (matrona y superiora del monasterio) a hilar, tejer y preparar alimentos y bebidas. Los amautas enseñaban mientras tanto a los príncipes gramática, retórica, música, cosmología, astrología, quipus, geometría, economía,

[1] Santocanale Riggio, Lita. "¿Qué tenemos en la cabeza?", en *Newton*, nº diciembre 1998, p 27.

hidráulica, contabilidad, arte militar...[2] La diferencia entre los nobles, las vírgenes del sol y los runas (campesinos) estriba en su educación, como las distintas clases de abejas se deciden en su gestación; la educación recibida en cada caso es el tipo de jalea o alimento que hará de ellos dirigentes o dirigidos. En efecto, parece que en tiempo de los incas los runas adoptaban como modo de vida un estoicismo reacio a la rebeldía. Y esto denota por su parte escasa curiosidad con su escasez de inquietudes. Lo que no ocurría por supuesto con quienes recibían la enseñanza de los amautas.

4. La memoria desarrolla el pensamiento y presupone la escritura. Por lo tanto, otro factor generador de mentalidades es *la memoria*[3]. Nuevamente es el tipo de organización social el que determina la riqueza de la memoria colectiva, en función de su carácter autocrático o *participativo*. Y como la memoria suele ser significativa, incide también en el desarrollo de la inteligencia. La evolución de la cultura es menos fluida cuando no se dominan los mecanismos de conservación y transmisión del saber.

En síntesis: la calidad del pensamiento en un lugar determinado no depende, pues, de las capacidades mentales de los individuos (que en todos son iguales), sino de la capacidad que tiene la sociedad para ejercitarlas: del nivel de las comunicaciones, la enseñanza y la participación que se ha establecido. Poco puede avanzar un pensamiento que no tiene escritura con que fijarse. Se dice que los incas no conocían la escritura. Las lecciones de los amautas eran puestas en verso por los haravicus para que los alumnos las memorizasen mejor[4]. Un aprendizaje memorístico se asemeja al modo de transmisión de la cultura que rige en los monasterios: *preserva*, pero no *investiga*. Se ha especulado sobre la existencia de escritura en el incanato: quipus, tocapos o quilcas sobre fondo de escritura de pallares de antiguas civilizaciones preincaicas. Se dice que "mientras el nudo dice el número y no la palabra, el tocapo diría la palabra mas no el número"[5]. Eso dice mucho de las limitaciones de tales formas de escritura para transmitir pensamientos complejos.

---

[2] Busto, José Antonio del. *Perú Incaico*. Lima, Studium, 1986, p. 171.

[3] Calero, Julián. *Origen y desarrollo de la inteligencia según Piaget*. Cuenca, CEP, 1993, p.37.

[4] Busto, J. A., o. c. p. 174.

[5] Ibíd. p. 206.

*1.2. El concepto no precede al razonamiento*

5 El concepto no precede al razonamiento.

6 La aparición precede al percepto.

7 El percepto precede al concepto (y viceversa). Esta tesis tiene su explicación en el círculo genético.

*1.3. Las matemáticas no constituyen un nivel de abstracción posterior al de las ciencias empíricas*

8 El círculo genético. Ya hemos visto que la aparición precede al percepto. Entre el percepto y el concepto se establece un círculo genético; círculo en el que, lógica y culturalmente, el concepto precede al percepto, pero epistemológicamente le sucede. La cultura transmite aprioris conceptuales; la actividad científica construye conceptos a posteriori.

9 La cantidad, antes de ser abstraída es presencia. No se trata aquí de negar que las matemáticas sean abstractas; se trata de negar que su objeto lo sea. Lo primero que percibimos de los objetos es su presencia: percibimos bultos, puntos, cuerpos que se nos aparecen en bloques. Percibimos "onis": objetos no identificados. Un día levantamos la vista al cielo y vemos tres cosas; aún no sabemos qué son, si estrellas, planetas o aviones, pero ya sabemos que son tres. La cantidad o número no es una abstracción, sino una presencia. Después viene la forma de los objetos, o su posición en el cielo. Número, figura y posición son presencias y no abstracciones; ello explica que las primeras ciencias que ha construido la humanidad sean las ciencias de la existencia; su objeto es binario, porque se trata de afirmar o negar que haya aparecido un objeto en el cielo. Más adelante surgen las ciencias de la esencia, preocupadas por saber qué es eso cuya existencia afirmamos o negamos. Entramos aquí en una lógica polivalente, pues es más difícil saber qué es una cosa que saber que la vemos. Por eso la matemática y la astronomía precedieron a la física, la química, la biología y la medicina. Contrariamente al sentido común, que nos sugiere que la humanidad empezó por las ciencias más concretas y fue ganando después progresivas cotas de abstracción.

*1.4. Mayor grado de abstracción no significa mayor madurez de pensamiento*

10 También las fuerzas son presencias antes que abstracciones.

Tampoco las fuerzas de la naturaleza son abstracciones, sino presencias. Hablar de virtudes, poderes, fuerzas, energías más o menos ocultas en las cosas no requiere, por más generales que sean esos seres, ningún poder intelectual avanzado; eso lo puede hacer cualquier niño. Abstraer de un perro los conceptos de mamífero, animal o vertebrado requiere estudio; pero las nociones de fuerza, unidad, cantidad y figura no presentan ninguna dificultad. Los mitos antiguos incorporaban dioses que encarnaban fuerzas de la naturaleza. Cuando Aristóteles descompone el movimiento en fuerza motriz y resistencia, entonces las abstrae de los objetos[6].

Y es que una fuerza es un objeto graduado en una escala que controlamos bien; es un valor dentro de una serie. Los conceptos filosóficos no son cuantificables en un principio; cada autor los ordena de una manera distinta, y no hay referencia en la naturaleza que pueda situarlos correctamente. Cada filosofía es una ordenación diferente del mundo; una distinta concepción del universo.

Las nociones generales de fuerza, poder o energía no se abstraen de los objetos, sino que las sentimos muchas veces antes de sentir los objetos que las producen.

*1.5. El mito contiene a la razón; por lo tanto, no es cierto que la razón proceda del mito*

Para diferenciar al mito del pensamiento racional hay un paso muy elemental que no puede ser obviado: se trata de coger un diccionario de griego, buscar estas dos palabras y anotar todas sus acepciones; luego las comparamos. Esta metodología, por rudimentaria que parezca, arroja algunas luces sobre el problema. Es el análisis que emprenderemos en las líneas que siguen.

Las palabras "mythos" y "logos" significan lo mismo. La única diferencia está en que "logos" amplía el campo semántico de "mythos". Pero hay un significado básico que constituye el tronco común de ambos: su doble acepción de "palabra" y "razón" (P).

---

[6] Moreno González, Antonio. *Aproximación a la física*. Madrid, Mondadori, 1988, p. 27.

A. Palabra. Ambas voces significan "palabra" en un doble sentido: como dicho (por oposición a hecho: "de palabra" se opone a "de obra"); y como mensaje, asunto, relato: que es "noticia" en el mythos y "proposición" en el logos.

Logos es todo eso, pero además de relato aparece también como tratado: eso en cuanto al contenido; en cuanto a la forma del dicho, la expresión locutiva puede ser oral o escrita (mythos aludía preferentemente a la expresión oral); y como expresión inlocutiva adquiere los significados de: oráculo, promesa, pretexto y permiso; acepciones que uno esperaba encontrar en "mythos" y sin embargo sólo están recogidas en el vocablo "logos".

a Mythos es en resumen relato oral: relato imaginado, invención, leyenda, mito, fábula, cuento. Es historia mítica, inventada. Y es también conversación, discurso y rumor. La conversación forma parte del "mythos", no es patrimonio del "logos".

b Logos es relato, pero también tratado; es oral, pero también escrito; historia, pero no sólo como fábula o relato, sino también como tradición histórica. Es conversación y discurso, aquí también con el sentido añadido de tratar; y es rumor. Pero incorpora cuatro acepciones que estaban ausentes del vocablo "mythos", a saber: oráculo, promesa, pretexto y permiso. "Logos" no parece oponerse a "mythos", sino que amplía el campo de sus significados.

No podemos, pues, acudir a la etimología para certificar la existencia de un *pensamiento "lógico"* que se opondría, superándolo, a un *pensamiento "mítico"* supuestamente arcaico y primitivo.

B. Razón. Las dos palabras significan pensamiento entendiéndolo como deliberación consigo mismo; y lo significan en el triple sentido de reflexión, resolución y proyecto. La resolución o decisión tomada aparece como opinión, bajo la doble acepción de consejo y mandato.

"Logos" comprende a la razón como relación y como proporción. En el primer caso la razón es la facultad de pensamiento (no sólo el acto de pensar, como ocurría con "mythos") y como proposición, esta última en su triple vertiente de definición, aserto y argumento. Se trata ya aquí de una facultad y una técnica de razonar, que en el vocablo "mythos" aparecía como una actividad de la vida como cualquier otra. Pero ese pensamiento es discusión, motivación, negociación: no es sólo dialogar, sino dialogar para debatir algo, para tomar decisiones conjuntas (lo que es de por sí una actividad democrática no contenida explícitamente en el vocablo "mythos").

Como proporción, la razón nos abre al equilibrio o a la desmesura, del ser humano en el mundo y en sus relaciones con la divinidad.

Admitamos por un momento que las palabras "mythos" y "logos" corresponden a dos tipos de pensamiento: el pensamiento mítico y el pensamiento lógico. Del análisis etimológico que precede se desprenden como mínimo estas conclusiones:

11 Primera: el pensamiento mítico precede al lógico.

12 Segunda: la lógica del pensamiento mítico es secuencial; la del pensamiento lógico, combinatoria. El pensamiento mítico tiene por tema la historia, el relato. Esto significa que el contenido de sus mensajes se despliega en el tiempo según una lógica secuencial. Un sistema secuencial es aquel cuyos valores de salida no dependen sólo de los valores de entrada (como ocurre en los sistemas combinatorios o sistemas lógicos a secas): sino también de la memoria del pasado, porque es capaz de memorizar el estado siguiente hasta que se convierta a su vez en estado presente. Todo circuito secuencial consta, pues, de un circuito combinatorio y un bloque de memorización. En otras palabras: el mythos contiene al logos, y no al revés. De aquí se deducen otras conclusiones complementarias:

13 Tercera: el mito contiene sobre todo lógica inconsciente, y es pensamiento lógico. (Hablaremos de pensamiento consciente para designar lo que llamábamos pensamiento lógico cuando lo oponíamos al mito). El despliegue de la lógica en la conciencia se produce con el abandono del mito. El llamado pensamiento lógico es más bien pensamiento consciente; el pensamiento mítico también es lógico, sólo que no es consciente de ello.

14 Cuarta: el pensamiento lógico es secuencial, pero contrastable; también combinatorio. El pensamiento consciente contiene pensamiento secuencial, pero lo confronta con la realidad haciéndolo contrastable: así, la historia mítica y fabulosa da paso a la tradición histórica.

15 Quinta: el pensamiento consciente desarrolla la lógica combinatoria que el mito intuía sin llegar a controlar. Y se vuelve capaz de producir enunciados sobre regularidades de la naturaleza y la sociedad, regularidades que escapan al tiempo.

Como colofón de todo ello establecemos:

1º. Que para estudiar el pensamiento mítico hace falta una lógica secuencial guiada por el principio de causalidad. Y eso requiere como arma metodológica una buena gramática del relato en la línea abierta por Propp.

2º. Que para estudiar el pensamiento autoconsciente es necesaria una lógica combinatoria regida por el principio de coherencia; y por el teorema de la deducción.

3º. En ambos casos se aplica el principio de contrastación. Tanto el mito como la conciencia elaboran asertos acerca del mundo; y lo hacen por inducción y analogía, como seguirán haciendo posteriormente Aristóteles, Bacon y Descartes. El problema que se le plantea aquí al crítico se centra en el análisis del condicional, en su doble vertiente semántica y pragmática.

## II Recapitulación

Cuanto queda dicho hasta ahora puede ser recapitulado en los cuatro puntos siguientes:

1º. Todas las personas de la tierra son capaces de pensar al más alto nivel, trátese de europeos o de aborígenes australianos, trátese de ricos o pobres, trátese de hombres o mujeres. Todos los seres humanos tenemos la misma estructura cerebral y el mismo aparato fonador, además del mismo organismo; tenemos, pues, todos idénticas capacidades. A este punto de vista lo *llamaremos postulado cartesiano*, y se enuncia así: el sentido común es lo que mejor repartido está en el mundo.

2º. No hay, por tanto, formas de pensar específicas de cada pueblo, sino *usos mentales* y *pensamientos* producidos por cada medio y cada época. Un mismo pueblo puede pasar por etapas de infantilismo y etapas de madurez, según la fracción de capacidades humanas seleccionadas y desarrolladas socialmente por los distintos poderes en pugna. Ha ocurrido en Grecia y posiblemente también entre los yanomami o los boroboro. Grecia ha conocido momentos de decadencia como pueden los boroboro haber conocido momentos de plenitud. La madurez de un pueblo tiene que ver con las *redes neuronales* que desarrollan los poderes en el cerebro de sus ciudadanos: con la *participación* social y política, con la *educación*.

3º. El grado de madurez de un pensamiento se mide muy bien atendiendo a la *arquitectura* y al urbanismo de una sociedad. El plano horizontal contiene la demografía, el vertical la axiología y la porosidad la forma de gobierno.

a *Horizontalidad*. Las ciudades y los campos se extienden sobre la línea del horizonte.

b *Verticalidad*. Los edificios importantes ganan en altura en proporción al interés (religioso, político, artístico o funcional) que mueve a la sociedad. Edificios altos e inaccesibles son propios de sociedades despóticas donde no puede emerger el pensamiento libre. A veces la imposibilidad horizontal de crecimiento hace que el crecimiento vertical no corresponda a la importancia de valores y vigencias sociales, y se produce en esos casos una crisis de valor.

c *Porosidad*. Las vías de comunicación entre los edificios nos informan sobre la forma de gobierno, despótico o participativo. El ágora ateniense es el lugar de democracia, pero no está reñido con la verticalidad de templos, palacios y edificios importantes. El crecimiento en altura tiene que ver con la axiología, no con el poder; aunque muchas veces ambas cosas estén unidas. La porosidad delimita barrios y zonas de participación en las ciudades, facilita u obstaculiza los accesos según sean los caminos y puertas que serpenteen entre las diversas zonas.

4º. El alcance de la memoria determina la potencia de un pensamiento. Una memoria oral sólo puede perpetuarse a costa de erosionar la fluidez del pensamiento, pues buena parte de los esfuerzos que podrían ocuparse en pensar son desviados hacia la conservación del pensamiento. *Mnemotecnia* frente a *deducción y creatividad*, haravicus frente a amautas. Una sociedad con escritura puede liberarse de esa tarea, y establece mayores conexiones críticas entre imágenes y conceptos, desarrollando más el pensamiento. Estas *sinapsis y redes culturales* son el correlato *mental* de las *sinapsis y redes neuronales* que se forman en el cerebro, como si ellas fueran los significados y éstas los signos. La educación que conecta neuronas lo hará menos con la *oralidad* que con la *escritura*. Y de ello se deduce que a sociedades sin escritura corresponde menor elaboración en el pensar y en el pensamiento (y, por tanto, acaso también mayor grado de infantilismo; dicho de otro modo, menor maduraz mental y cultural, menor madurez de pensamiento).

5º. *Existe el pensamiento primitivo, pero no el prelógico*. Hay parámetros que miden la madurez de la inteligencia. No de su naturaleza, sino de su desarrollo. La *mentalidad primitva* no es *subnormal*, sino que está *subdesarrollada*. Hay dos tipos de sociedades *inmaduras*: las *decadentes* y las *primitivas*; las primeras son momentos, épocas que no están a la altura de las circunstancias; las segundas son estadios, que pueden llegar a ser muy largos, de oralidad, de pensamiento sin escritura. Y aunque el pensamiento primitivo es

capaz de deducciones en muchos casos preconscientes, la forma de razonar suele ser transductiva. La transducción no es en sí un rasgo de primitivismo; lo es en cambio cuando suplanta a la deducción, sea que ésta no se domine, sea que no se prefiere. (En el primitivismo, pues, hay grados). Que el *pensamiento transductivo* no tiene por qué ser primitivo lo demuestra el hecho de que lo utilizan los poetas; en sociedades muy desarrolladas cabe un *pensamiento poético* que es transductivo pero no primitivo, porque se ve acompañado de inducciones y deducciones junto con las analogías.

Y así podemos decir que existe el pensamiento o la mentalidad primitiva pero, contrariamente a Tylor o Lévi-Bruhl[7], no es prelógica, pues está salpicada de deducciones implícitas e inconscientes. Siempre posee *racionalidad*, aunque no posea siempre *conciencia*. El *pensamiento inmaduro* hace más uso de la transducción que de la deducción; cuando es al revés hablaremos en cambio de *pensamiento maduro*. El primero se diferencia del *pensamiento infantil*, preoperatorio, en que éste no es capaz de deducción alguna. El pensamiento primitivo no puede ser tachado de infantil.

## III La teoría del queso gruyère

Cuanto queda dicho hasta ahora puede ser sintetizado por la teoría del queso gruyère. Su autor es Jesús Flores. No es un pensador académico, ni un filósofo profesional, sino un profesor de automoción y electrotecnia. Espontáneamente filosofa a veces y, cuando me describió la metáfora del queso gruyère para retratar la actividad de nuestra mente, yo sólo me limité a poner nombres técnicos donde él ponía palabras de la calle. También forjé una versión empirista. He aquí lo que dice, ordenándolo en torno a cuatro tesis sucesivas y con los inevitables aditamentos de mi cosecha:

*1ª.-Nuestra mente, al nacer, es como un queso lleno de agujeros.* Los agujeros están vacíos. A lo largo de nuestra vida los vamos llenando, tapando y destapando. Los llenamos de conocimientos. Cuando conocemos con la experiencia, las abstracciones son coherentes. A veces conocemos sólo una definición, y la tapamos poniéndo-

---

[7] Kirk, G. S. (1974). *La naturaleza de los mitos griegos*. Barcelona, Labor, 1992, p.35.

dole un nombre; si alguien nos destapa ese agujero preguntando lo que hay en su interior, descubre que está vacío (o muy poco lleno). Otras veces no tiene nada dentro, sólo la tapa: el nombre que le damos a algo; creemos que conocer cómo llamamos a las cosas es bastante para saberlo todo de las cosas. Cada agujero es una teoría, más o menos compleja, más o menos errónea sobre algún aspecto del mundo; lo tapamos para que no se vacíe lo que hay dentro. Una conversación, una experiencia nueva, una enseñanza son ocasiones para destapar agujeros y revisar las ideas que hay en ellos. Entonces el agujero acumula más información, expulsa datos que se demuestran erróneos y va puliendo y refinando las ideas. Así se mejoran las teorías. Así nos enriquece la experiencia.

*2ª. El queso es el cuerpo mental que traemos al mundo al nacer.* En él se van cavando agujeros. Ese cuerpo está hecho de leyes de pensamiento y de presentimientos, vitales y morales (belleza, amor, respeto...). Esa masa mental contiene, además, los esquemas del espacio euclídeo y del tiempo unidireccional. Nuestra masa corporal contiene, además, la sensibilidad al placer y al dolor. Todo el resto nos lo suministra la experiencia, a saber: los agujeros que se cavan en el gruyère cuando va cuajando y las sustancias que se van almacenando o escapando de ellos al abrirse o cerrarse.

*3ª. Un agujero vacío o poco lleno es una concepción errónea o un estereotipo.*

Podemos suponer, por otra parte, que la mente está hecha sólo de la estructura lógica del pensar y del sentir y de filamentos almacenados para construir redes conceptuales; y el cuerpo está hecho únicamente de filamentos organizados que reciben las sensaciones que la mente interpretará como dolorosas o placenteras. El cuerpo es una estructura organizada complejísima; la mente, una materia y una forma para organizar complejísimas estructuras físicas. El mecanismo encargado de hacerlo es también una complejísima estructura corporal dentro de la mente; una herramienta.

*4ª. El cuerpo es realidad hecha; la mente, capacidad de hacer realidades.*

IV. La percepción. Percibir, pensar y abstraer

**4.1. Lógica** *es el estudio formal de las inferencias. Se divide en* **análisis** *deductivo y* **síntesis** *inductiva. Las inferencias se dividen en:*

a **Experiencias.**

b **Tautologías.**

**4.2. Razón** *es el ejercicio combinado del análisis y la síntesis.*

a **Inteligencia** *es el razonamiento consciente.*

b **Intuición** *es el razonamiento inconsciente.*

*Llamamos* **irracional** *a lo que es* **ilógico** *y* **contrario a la experiencia.**

**4.3. El conocimiento** *contiene* **percepción** *y* **razonamiento,** *sensibilidad y coherencia.*

1 Las fases del conocimiento son: *aparición, percepción* y *abstracción.*

2 Toda *aparición* produce *sentimientos, sensaciones* e *impresiones.*

3 Las fases de la aparición son: *cantidad, figura* y *energía.*

4 La percepción requiere:

a Una *aparición* o descubrimiento.

b Una *memoria* o cultura.

c Una *identificación* o reconocimiento.

5 *La cultura* es un cúmulo de *experiencias* generadoras de *creencias* y de *costumbres.*

1 Caso particular: *predicciones* y *profecías.*

6 La *cultura* está entre el *pensamiento afectivo* y el *reduccionismo de lo latente a lo manifiesto.*

7 Las *percepciones* se dividen en *psicológicas* y *empíricas.*

8 Las *percepciones empíricas* se dividen en *intelectuales* y *afectivas.*

9 Hay *percepción afectiva* cuando la experiencia está organizada por el sentimiento.

10 El *progreso* consiste en que las percepciones afectivas se hacen cada vez más racionales (en el conocer, no en el sentir).

11 Una *percepción sentimental* se convierte en *cosmovisión* cuando concurren tres factores:

a Interpreta signos.

b Contiene un núcleo emotivo intocable.

c En torno a ese núcleo pueden articularse racionalmente las demás percepciones.

12 Hay tres formas de pensamiento: *teorías, vigencias* (o mentalidades inertes) e *ideologías* (o mentalidades vivas).

## V Demarcación de una filosofía andina

### *5.1. Demarcación entre filosofía y mito*

¿Qué entendemos por filosofía? Estos son los *criterios de demarcación* entre la filosofía y el mito:

A Entre los pueblos primitivos y desarrollados *no existen diferencias mentales, sino de mentalidad.*

B *El pensamiento mítico* (1) es *inteligente,* y presupone, pues, un *lenguaje articulado;* (2, 3) contiene apariciones y percepciones (es, pues, un *pensamiento concreto*); (4) utiliza ocurrencias sentidas o presentidas y es *pensamiento matemático;* (5) siente las fuerzas del mundo y *es pensamiento sintético;* (6, 7) utiliza sobre todo una *lógica secuencial* y (8) es *intuición* más que conciencia.

C *La filosofía* (1-8) trabaja sobre el *pensamiento mítico* y no lo sustituye: contiene en su punto de partida todos los elementos que le caracterizan, pero va más allá porque la filosofía, además: (9) requiere una *estimulación cultural;* (10) necesita alguna forma de *escritura;* (11) produce *conceptos cada vez más abstractos;* (12) se alimenta en el *círculo genético;* (14) *desarrolla lógicas combinatorias;* (15) es intuición pero sobre todo *conciencia;* y (16) siempre es *contrastable,* porque no contiene *núcleos emotivos intangibles.*

Como consecuencia de todo ello caracterizaremos así los dos tipos de pensamiento:

A *El pensamiento concreto* es *inteligente, lingüístico, concreto, matemático, sintético, secuencial* e *intuitivo.* Una forma de pensamiento concreto es *la picardía;* otra es *el pensamiento mítico;* y otra *la filosofía popular.* El pensamiento mítico puede derivar en *arte* y *literatura.*

B *La filosofía:*

a Toma como punto de partida el *pensamiento concreto.* Después:

b Lo elabora con *la cultura, la escritura, la abstracción creciente, el círculo genético* y *las lógicas combinatorias*. Todo ello desde *la conciencia* siempre *abierta a la contrastación*.

*La filosofía origina* ciencia y *tecnología* cuando la conciencia extrema el interés contrastador; *poesía* cuando la conciencia se borra ante lo intuitivo y prescinde de contrastar, buscando sólo el sentimiento. *La experiencia religiosa* es una combinación de *pensamiento concreto* y *filosofía poética*.

### *5.2. Demarcación de la filosofía andina*

¿Qué entendemos por filosofía andina?

a) Ante todo *un pensamiento concreto* que toma nota de la experiencia del mundo en el que vivimos, que nos penetra y que nos rodea. Debe tomar en cuenta mitologías, picarescas y filosofías populares, incluyendo cualquier forma de arte y literatura que se constituya como vigencia.

Cuantas historias de la filosofía peruana se han emprendido hasta ahora no han tomado suficientemente en cuenta este hecho, y menos aún si nos remontamos a los orígenes: no se busca una tradición de pensamineto que pueda fecundar el pensamiento circumeuropeo desde las raíces concretas, matemáticas, secuenciales e intuitivas del Perú originario. Hay que estar atentos a todo tipo de perspectivas y mentalidades que se extienden y se tensan en el país: fundamentalmente criollas y quechuas, portadoras de sangre europea y andina; pero también tener en cuenta a ese mosaico de minorías (selváticas, africanas, orientales) cuya savia inyecta también en alguna medida el pensamiento del Perú. Y si en vez de filosofía peruana queremos hacer filosofía andina, es básico delimitar como punto de partida el universo de experiencias.

b) Sobre ese poso del pasado hay que establecer, después, *una filosofía* que entronque con la cultura actual, en gran medida circumeuropea. Entonces se producirá una síntesis enriquecedora. Ese enriquecimiento ha de venir de una conciencia dispuesta a la abstracción y la comprobación y de una intuición sintética y emotiva, derivando en pensamientos científicos, poéticos y religiosos generadores de filosofía. Un pensamiento de esa índole podría ser calificado de filosofía peruana.

Éstas son las dos tareas que requiere la construcción de una filosofía andina: la primera es *tematizar*; la segunda *filosofar*. Hay que

tematizar porque, como ya advirtiera Kant, los pensamientos sin contenido son vacíos; y hay que filosofar porque, como Kant advertía también, las intuiciones sin conceptos son ciegas. Ya que toda filosofía tematiza, si queremos calificarla de andina los temas deben venir de los Andes; y si queremos que sea filosofía, su forma de proceder ha de ser universal. Si no filosofamos sobre esas experiencias nuestro pensamiento no pasará de ser etnografía, indigenismo o folklore; pero, una vez delimitado nuestro corpus, el filosofar sobre él no puede ser sino abstracto y universal, entroncando con idénticas cuestiones que plantean los griegos, los alemanes o los ingleses.

## VI El universo perceptual andino

David Sobrevilla o en su momento Francisco Miró Quesada han filosofado sobre temas ajenos o universales; Antonio Peña o Mario Mejía Huamán se han centrado en temas andinos, pero lo suyo ya no es completamente filosofía; el pensamiento de Antonio Peña es riguroso, pero de un rigor mermado por la presencia de un núcleo afectivo intangible en el conjunto de su racionalidad. Vamos a examinar algunos ejemplos de cómo la filosofía en Perú se desgarra entre un universalismo sin raíces y un localismo sin rigor. Ese *desgarro* se convertirá en *tensión*: entonces se llegará a una filosofía auténticamente peruana, que arranque de un universo perceptual propio para alcanzar una conceptualidad universal y totalizadora. En otras palabras, una filosofía donde lo particular genere los problemas y se eleve hasta lo universal para encontrar las soluciones. Cualquier solución así hallada instaurará en filosofía lo más parecido a un *humanismo andino.*

### *6.1. Mariano Ibérico*

Esta falta de sensibilidad hacia los temas propios se evidencia en un filósofo peruano de la primera mitad de siglo: Mariano Ibérico. Su filosofía osciló entre el positivismo y el pensamineto de Enrique Bergson: dos filosofías europeas que cabalgan a lomos de la universalidad; y que podían haber fecundado la existencia peruana: pero no fue así. Ibérico busca sus temas y sus ejemplos en los mitos grie-

gos[8], en el cristianismo, en Heráclito (p. 54), en la mitología y la filosofía hindú (pp. 100, 104); y así habla de "la extraordinaria, la infinita proliferación imaginativa de la mitología india" (p. 104) sin reparar en la incaica, que la tiene más cerca; hace una "analogía entre sueños sin imágenes y el estado mítico - a lo menos en su sentido hindú" (p. 100), y eso está muy bien; pero cuando define el tiempo como el ser que deja de ser siendo; como un intermediario entre el puro ser y el puro devenir (p. 100): cuando piensa en ese tema podría echar mano a Pachacámac, representado con dos caras que miran adelante y hacia atrás, dios del tiempo; pero no lo hace. Ibérico, como casi todos los filósofos peruanos, no lee de buena gana historias andinas; o por lo menos no se inspira en ellas en el transcurso de su filosofar. Ibérico habla de polaridad, de Heráclito, de la composición de tensiones opuestas "como el arco y la lira" (p. 54): podría buscar metáforas e imágenes en la caleidoscópica tradición peruana, pero prefiere irse a Grecia. Y cuando sugiere que "el sentimiento mítico es un sentimiento de la intensidad, el sentimiento estético es un sentimiento de la extensión", un pensador como Ortega atento a la circunstancia quizá se hubiera interesado por la intensidad de las dramáticas convulsiones telúricas que periódicamente sacuden los Andes; convulsiones telúricas y sociales que se plasman en los mitos, como el mito de Incarrí.

Dicen que Incarrí fue hijo de mujer salvaje. Su padre fue el padre Sol. El rey Inka tuvo tres mujeres. Incarrí arreó las piedras hacia las alturas, ordenándolas. Después fundó una ciudad: esa ciudad pudo haber sido el Cuzco. Inkarrí encerró al viento en el monte Osqonta, el grande. Y en el Osqonta pequeño amarró al padre Sol para que durara el día. El Inka de los españoles apresó a Inkarrí su igual. Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: está creciendo hacia los pies. Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo[9].

### *6.2. José Carlos Mariátegui*

José María Arguedas sí está atento a la voz de los Andes. Su novela *Todas las sangres* quizá haga alusión al proyecto de

[8] Sobrevilla, D. *Repensando la tradición nacional. I.* Lima, Hipatia, 1988, p. 46.

[9] Pause, Franklin. *El pensamiento mítico.* Lima Mosca azul, 1982, pp. 215-217.

Mariátegui de integrar "varias sangres y varias razas"[10]; intuición que ve en **el mestizaje** a la vez **riqueza** y **desafío**. El indigenismo idealiza al indio; sólo habrá literatura indígena, dice Mariátegui, "cuando los propios indios estén en grado de producirla"[11]. Y recuerda que el alma del indio no se levantará por el alfabeto del blanco, sino por el mito, fermento de esperanza indígena junto a la rabia andina[12]. En lo que se contradice en otro lado aceptando que "el artista de la revolución siente la necesidad de *interpretar* el sueño oscuro de las masas"[13]. Parece que los intelectuales deben ser portavoces e intérpretes de quienes no tienen voz.

De hecho, forjó bellas imágenes que anunciaban revolución: el "*alma matinal*" es el proletariado, fuerza de progreso y cultura[14] frente a la burguesía nihilista y escéptica que se ha convertido en *alma crepuscular*[15]. "Yo soy un combatiente y un agonista"[16] dice, parafraseando a Unamuno. Se inspira, además, en Nietzsche, Gramsci, Georges Sorel y Lenin. Su particular visión del marxismo le hace contrarrestar el *materialismo* histórico con un *idealismo* revolucionario [17]. Su pasión por el mito y la utopía fue exagerada por un movimiento incendiario que se propuso caminar por el "Sendero Luminoso del camarada José Carlos Mariátegui". "Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones", afirma Mariátegui dando a entender que su filosofía emana de una experiencia, de un pensamiento concreto; pero también podemos entender que hay un núcleo afectivo intocable lastrando su racionalidad. Lo que, si no fueron excesos del maestro, sí desbordaron intolerancia y fanatismo en los discípulos de Sendero.

Porque Mariátegui estuvo atento a su circunstancia europea, pero también peruana. Sintetiza su punto de vista con una frase diáfana, diciendo: "por los **caminos universales**, que tanto se nos

---

[10] Guibal, F. e Ibáñez, A. *Mariátegui hoy*. Lima, Tarea, 1987, p. 43.

[11] Mariátegui, José Carlos (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, amauta, 1986, p. 335.

[12] Guibal, F. e Ibáñez, A., o. c. p. 143.

[13] Ibíd. p. 71.

[14] Ibíd. p. 31

[15] Ibíd. p. 108 y Salazar Bondy, A. (1969). *Entre Escila y Caribdis*. Lima, Rikchay Perú, 1985, p. 13.

[16] Guibal, F. e. Ibáñez, A., o. c. p. 15.

[17] Ibíd. p. 93.

reprochan, nos vamos **acercando a nosotros mismos**"[18]. La existencia peruana es calificada sucesivamente de **indoamericana**[19] o **indoíbera**[20], en lo que aflora su conflictiva bifaz. Mas, a la hora de crear una revista de agitación social, le da un nombre venido del Perú profundo: *Amauta*, que significa "maestro". *Amauta* fue un mosaico de escritores y artistas comprometidos con la realidad peruana, pero sin confundir los términos: "de la civilización incaica", dice, "más que lo que ha muerto nos preocupa lo que ha quedado. El problema de nuestro tiempo no está en saber **cómo ha sido** el Perú. Está, más bien, en saber **cómo es** el Perú (...) Las generaciones constructivas sienten **el pasado como** una **raíz**, como una causa. **Jamás** lo sienten **como** un **programa**"[21], y afirma en otro lugar: "la tradición la crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla"[22]. Esta profesión de fe destaca perfectamente la doble tarea que asignó a la **filosofía**: **contextualizar** desde la raíz, y **universalizar** como programa.

En *Amauta* escriben autores comprometidos con ese **vivir desde dentro**, con esa **intrahistoria**, a caballo entre la filosofía y el arte: Antenor Orrego, Miguel de Unamuno, Luis Emilio Valcárcel, Antero Peralta, Georges Sorel, Haya de la Torre, Hugo Pesce... De esta pléyade de políticos y pensadores que seguirán diversos caminos, desde el comunismo al APRA, surgen artículos y debates de tema elocuente: ¿Cuál es la cultura que creará América? Autoctonismo y europeísmo. **Indohispanismo**. Hay varias Américas. Los nuevos indios. Americanismo y peruanismo. Génesis y proyecciones de "Tempestad en los Andes". Amor de indio. El gran destino de América. El problema histórico de nuestra América. Sumario del Tawantinsuyo. El indio no es panteísta. ¿Existe una literatura proletaria? Contribución a la estimativa de Ortega y Gasset. Y muchos más: tales son los títulos de los artículos que se escriben en *Amauta*[23]. Junto a ellos, hay una preocupación por recuperar la iconografía andina, con reproducción de pinturas y retratos con títulos como: El chico de la calle. Madre de pueblo. Viejo pordiosero. Idilio salvaje. Ayar-Kachi. Chola cuzqueña. Indiecita aymara. La clavelina del inca. La qquena. Indiecita del Collao. Frutera de Surco.

---

[18] Ibíd. p. 35.

[19] Ibíd. p. 63.

[20] Salazar Bondy, A. o. c. p. 335.

[22] Guibal, F. e Ibáñez, A., o. c. p. 183.

[23] *Amauta*, nº 9 a 20, de mayo de 1917 a enero de 1929.

Todo ello junto a números dedicados a la pintura mejicana, española o de otros lugares de América y Europa[24].

El pasado como raíz: en ello se vuelca la mano consecuente de Mariátegui. Dando un varapalo a todo nacionalismo que se construye sobre una historia sin digerir, tratando el pasado como programa: tanto en Perú (¿Valcárcel?) como en el resto del mundo. Mariátegui está atento a las diferentes *visiones* del problema indígena, y rechaza que se trate de un problema étnico, moral o educativo: el problema indígena es para él el problema de la tierra[25]. Atribuye al Tawantinsuyo un *sentimiento* panteísta, no una *filosofía* panteísta[26]: con lo que caracteriza a este *pensamiento* como *prefilosófico,* y lo corrobora observando que la religión del Tawantinsuyo no estaba hecha de *complicadas abstracciones,* sino de *sencillas alegorías*[27]; añadiendo después que "la cultura inkaica (...) fue la obra de una raza mejor dotada para la *creación artística* que para la *especulación intelectual*"[28].

### *6.3. César Vallejo*

Hay otros problemas que se añaden al del indio: por ejemplo el del mestizaje. Lo ilustra muy bien la biografía de César Vallejo, pues tanto su padre como su madre eran hijos de sacerdotes españoles y de indias chimú[29]. "Sus nítidas facciones mestizas con predominio de rasgos andinos"[30] le hicieron *sentirse* despreciado debido a su origen diferente. Buena parte de su poesía, en particular *Nostalgias imperiales* y *Canciones de Hogar,* expresa un anhelo del pasado dichoso, "obedeciendo a su comunión, desde niño, con los Andes"[31]; en ello acusa el influjo de Abraham Valdelomar con una visión idealizada de lo indígena, de José Santos Chocano, del último Rubén Darío, y de González Prada. *Sentir* y *pensar.* "El amor al pueblo, fuente del genio,

---

[24] Ibíd.

[25] Mariátegui, J. C. o. c. pp. 40-44.

[26] Ibíd. p. 165.

[27] Ibíd. p. 166.

[28] Ibíd. p. 169.

[29] González Vigil, Ricardo, *Leamos juntos a Vallejo.1.* Lima, Banco Central de Reserva del Perú, 1988, p.9.

[30] Ibíd. p. 11.

[31] Ibíd. pp. 20-21.

el cual expresa a la colectividad. Y, con ello, interés por lo nacional, por el color local"[32].

*6.4. La chicha*

He aquí el *indohispanismo*. Una tensión no resuelta en el Perú mestizo que impone problemas de identidad. Máxime cuando, según confiesan los criollos, el racismo es para ellos algo perfectamente natural, y sería un absurdo cuestionárselo. Lo indio es lo cholo, casi siempre con connotaciones peyorativas; pero desde hace algunos años se desarrolla en Lima un fenómeno de cholificación que supone un cambio de perspectiva. Por otra parte, la inmigración andina ha creado en torno a la capital cinturones de miseria donde la gente malvive poniendo en conflicto sus raíces. De esta tensión en la convivencia ha surgido la música chicha. "La ciudad ha sido invadida", dice Pilar Núñez, "por nuevos personajes, ambientes y sonidos. Los nuevos habitantes de la ciudad buscan entonces un tipo de criollismo distinto, más acorde con su imagen de modernidad, y lo encontrarán en la chicha"[33]. En otro lugar aclara los términos de la tensión[34]:

a "Con *la chicha* entran en la canción popular las domésticas, los ambulantes, el machismo, la mujer amada que se va con otro, el niño que trabaja, como sujeto temático de esta transformación. Como no tienen profesores, *como no tienen modelos, lo hacen mal* (...). *Es el termómetro* de un tiempo nuevo porque nos proporciona una primera reacción descriptiva y etnográfica de los nuevos personajes que aparecen". "Es un remedo de lo que se hacía en Chile, en una coyuntura de *neoindigenismo* provocado por la *revolución velasquista*"[35].

b "El nivel de *conciencia* más elaborado no está en la chicha sino en *el huaino* andino que se produce actualmente en ciudades como Lima y Ayacucho", decía Pilar Núñez en 1990; "que está hablando del hambre, de la pobreza, de la violencia y la dominación"[36].

Para Raúl Romero, "la chicha es la alternativa (al rock y a la salsa) en el Perú. La chicha, que nace de una propuesta andina, es

---

[32] Ibíd. p. 15

[33] "La aogonía del vals", en *Quehacer*, nº 71, mayo-junio 1991, p.103.

[34] "Rodrigo Montoya", en *Quehacer*, nº 67, nov-dic. 1990, pp. 82-86, p. 85.

[35] Ibíd. p. 83

[36] Ibíd. p. 85

una fusión que permite un mayor desarrollo (...). Han sido los europeos quienes, dotándola de un arreglo totalmente moderno, y bajo el hombre de lambada, la han convertido en un fenómeno musical. La lambada vendría a ser el envoltorio comercial de batalla de esta fusión de la chicha con elementos de rock"[37].

Podría definirse la chicha como un fenómeno de nivelación por lo bajo, y en Lima sería sinónimo de mal gusto; así, se habla de la política chicha cuando se quiere degradar a los políticos. Pero la música va ligada a una estética de colorines mezclados burdamente y muy andino: los podemos ver en sus ropas variopintas y llamativas. No hay que olvidar que la bandera del Tawantinsuyo reproducía los colores del arco iris[38]. Así, pues, la estética chicha es percibida en Lima como una falta de sensibilidad estética; desde la óptica andina es, sin embargo, otra manera de sentir la belleza. Y la chicha ha triunfado en Lima. A pesar de todo. Es una propuesta que merecería ser pasada por el tamiz de la crítica.

### *6.5. Augusto Salazar Bondy*

Pero se sitúa en la línea diagnóstica que estableciera Augusto Salazar Bondy hace casi cuarenta años. Para él lo que define al modo de actuar peruano es la "huachafería", el mal gusto[39]; ha penetrado "*el espíritu huachafo* en las instituciones del Estado, en los partidos políticos, en el periodismo, en el deporte, en la literatura y el arte"..., en todo[40]. Sus rasgos definitorios son mistificación e inautenticidad. "Pienso en la *mistificación* de los valores, la *inautenticidad* y el *sentido imitativo* de las actitudes, la *superficialidad* de las ideas y la *improvisación* de los propósitos"[41]. Las mujeres elegantes de Lima bailan (bailaban) huayno, las de los villorríos perdidos bailan twist, el camionero aporta valores cuyo significado desconoce, el recluta aprende al reconocer la bandera un español que luego olvidará, mientras el oficial va a la sierra sin hablar quichua ni entender a sus gentes: éste era el diagnóstico en 1961. La raíz de esos males la

---

[37] Romero, Raúl. "La chicha es la alternativa", en *Quehacer*, nº 66, sept-oct 1990, p. 75.

[38] Pause, F., o. c. p. 203.

[39] Salazar Bondy, A., o. c. p.25

[40] Ibíd. p. 26.

[41] Ibíd. p. 24.

encuentra el filósofo en la *cultura de la dominación*, en la *dependencia*, en el *subdesarrollo*[42]. Todo esto le lleva a hablar de *alienación peruana*[43], y ve en la filosofía del Perú un pensamiento mimético y receptivo, que "no es un producto *genuino y vigoroso*, sino *una forma defectiva del pensar universal*"[44]. Cita a Mariátegui: "me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente (...) la existencia de un pensamiento hispanoamericano"[45]. Falta la *conciencia de sí*. "Si esta realidad es defectiva y precaria hay que esperar una dosis considerable de inautenticidad y de endeblez en los productos filosóficos" dice, haciendo depender la ideología de la infraestructura a la manera marxista. "Se explica que *nuestra filosofía* haya sido incapaz de funcionar como una representación adecuada de la existencia peruana, porque esta propia existencia ha sido defectuosa y carencial (...) Actuaba como *reflexión sin tener sustancia propia*"[46].

## VII El universo conceptual andino

Hasta aquí, un breve inventario del *universo de percepciones* del que arranca toda posible *filosofía del Perú*. Vamos a decir ahora dos palabras del *universo de sus conceptos*. Como ya expongo en otro trabajo, las categorías ontológicas fundamentales están en los conceptos de *kay* y *ucu*, así como la de *pacarina*; en epistemología distinguimos entre *rikuy, reqsiy* y *yachay;* en psicología, *munay, nuna* y *runa*.

He estudiado por el momento los conceptos de kay y ucu y me ha parecido procedente relacionarlos con el *fenómeno* y el *noúmeno* kantiano, *lo sensible* y *lo inteligible* de Platón, *lo patente* y *lo latente* en Ortega. Son, creo, dos categorías fecundas que entroncan con una *filosofía nítida de la existencia*; nítida por oposición a *borrosa*, como podría serlo en Hegel. A pesar de que hay autores que se empeñan en ver en la *amáutica* una *ontología dialéctica*, yo rechazo esa aproximación. En ese sentido la filosofía quechua quizá sea primitiva, ingenua en la medida en que recurre (implícitamente) al

---

[42] Ibíd. pp. 22-23.
[43] Ibíd. p. 27
[44] Ibíd. p. 64
[45] Ibíd. p. 65
[46] Ibíd.

concepto (quizá sentimiento) de *caja negra*; pero muy interesante por cuanto no se remite a *un más allá celeste* en el estudio de la profundidad del mundo, sino a *un interior de las cosas;* este pensamiento no es, por tanto, de corte platónico, y puede ser inmanente.

He aquí unos textos de Ortega que pueden dialogar de manera enriquecedora con la filosofía de los amautas. Están sacados de las *Meditaciones del Quijote*[47]:

1. ¡El mundo exterior! Pero ¿es que los mundos insensibles - las tierras profundas - no son también exteriores al sujeto? (p. 70).

2. Antes me he fijado principalmente en la profundidad temporal - que es el pasado -, y en la espacial - que es la lejanía (p. 71).

3. Y esto es la *profundidad* de algo: lo que hay en ello de *reflejo* de lo demás, de *alusión* a lo demás. El reflejo es la forma más sensible de *existencia virtual* de una cosa en otra. El *"sentido"* de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, en su dimensión de profundidad (p. 73).

4. Hay ciertamente una peculiar manera de ser claras las superficies y otra de ser claro lo profundo. Hay claridad de impresión y claridad de meditación.

Y no hablemos de las posibilidades de dialogar con la amáutica que tiene la filosofía de Unamuno. Lanzada sobre este territorio la filosofía andina será, partiendo de un universo propio, interlocutora válida de cualquier filosofía del planeta, libre de complejos y en igualdad de condiciones*.

---

[47] Ortega y Gasset (1914). *Meditaciones del Quijote*. Madrid, La Revista de Occidente, 1975.

* Bibliografía complementaria: Aristote. *L'analytique. Textes choisis*. París, PUF, 1968. Beregon, M. (1973). *El desarrollo psicológico del niño*. Madrid, Morata, 1985. Brown, T. S. y Wallace, P. M. *Psicología fisiológica*. México, Nueva Editorial Interaméricana, 1985. Gómez Espinoza, E. *Manual de educación patriótica*. Lince, Enrique Gómez Espinoza e hijos, 1979. (M.I) Mosterín, Jesús. *Conceptos y teorías en la ciencia*. Madrid, Alianza, 1984. (M.2) *Historia de la filosofía. 1*. Madrid, Alianza, 1985, pp. 20-28. *Historia de la filosofía. 4*: Aristóteles. Madrid, Alianza, 1984. (N.1) *Nuestro cerebro*. Fundación Caja de Pensiones - Museo de la ciencia, 1989. (P.1) Pabón S. de Urbina, José M. (1967). *Diccionario manual griego-español*. Barcelona, Bibliograf, 1969. (R.1) Rivera, Alicia. "Los científicos avanzan evidencias de que los neanderthales hablan". *El País*, 16 de agosto de 1998, p.22. (R.2) Ruano, Lorena y Capone, Piero. "El nacimiento del lenguaje", *Newton*, nº 11, marzo 1999, pp. 66-73. Salazar Bondy, A. (1969). *Entre Escila y Caribdis*. Lima, Rikchay Perú, 1985, p. 13. (S.2) Santillán Arista, H. *Castellano 1*. (Para el primer año de educación secundaria). Callao, Colegio Militar Leoncio Prado, ¿1971? (S.3) *Castellano 1. Programa adaptado*. Callao, colegio Militar Leoncio Prado, ¿1977? (V.1) VVAA. *Calendario cívico escolar*. Lima, Nuevo Perú, ¿1999? (V.2) VVAA. *Frente al espejo vacío*. Lince, Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, 1998.

# JUSTO LIPSIO EN ESPAÑA: HUMANISMO, NEOESTOICISMO Y TACITISMO

Elena CANTARINO
Universitat de València/UNED Alzira-Valencia

## I

*Resumen.* Muchas son las fuentes e influencias que inspiraron la gran cantidad de obras que sobre política y moral se escribieron en el Siglo de Oro español. Entre las fuentes destacan los escritores clásicos y, entre éstos, Séneca y Tácito fueron quienes tuvieron una repercusión especial.

El humanista flamenco Justo Lipsio (1547-1606)[1] dedicó gran parte de sus esfuerzos a la recuperación de Séneca y a la rehabilitación del estoicismo. Su edición crítica con comentarios filosóficos, aparecida en Amberes en 1605, se reimprimió en multitud de ocasiones, sirvió de base para las versiones a otras lenguas europeas y llegó a ser la más importante del siglo XVII.

Publicó también diversos escritos de carácter estoico como, por ejemplo, *De Constantia* (Leyden, 1584) y *Physiologiae stoicorum* (Amberes, 1604) consiguiendo restablecer el sistema de la filosofía estoica, fundamentalmente a través de Séneca y Epicteto, aunque intentó armonizarlo con el sistema de verdades cristiano.

Pero no fue sólo vehículo de entrada del neoestoicismo, Lipsio realizó hasta diez ediciones de las obras de Tácito algunas de ellas con comentarios, lo que le valió el título de "restaurador de Tácito".

---

[1] Ofrezco unos breves apuntes de lo que está siendo un proyecto de investigación más amplio sobre la obra y el pensamiento de Justus Lipsius financiado a través de una beca de la Comunidad Francesa de Bélgica (Université Catholique de Louvain) y el Ministerio de Asuntos Exteriores Español.

Así, lo que se ha llamado la "vía flamenca" o "lipsiana" es fundamental para entender el verdadero alcance y expansión del tacitismo no sólo en España sino en toda Europa.

## II

Fue durante el Barroco cuando la recepción de Séneca alcanzó en España su punto culminante. A finales del siglo XVI el uso de pensamientos senequianos en obras de autores españoles comienza a incrementarse debido, en gran medida, a la popularidad de las colecciones de emblemas con enunciados estoicos y con sentencias de Séneca que aparecían como reflexiones de sabiduría práctica. Pero es en el siglo XVII cuando en España se produce el momento álgido de su recepción tanto a nivel estilístico como a nivel doctrinal.

La recuperación se vio favorecida, sin duda, por las ediciones de sus obras y las traducciones al castellano. Entre los editores que más contribuyeron a rehabilitar a Séneca se encontraba el humanista Marc Antoine Muret (1526-1585), cuya edición crítica, publicada póstumamente en Roma (1585), incluía por primera vez comentarios filosóficos; revalorizando no sólo el contenido ideológico sino también el estilo[2]. Su discípulo, Justo Lipsio, dedicaría gran parte de sus esfuerzos a rehabilitar el estoicismo y su edición crítica, también con comentarios filosóficos aparecida en Amberes en 1605[3], se reimprimió en multitud de ocasiones. Particularmente la publicada en París, en 1607[4], sirvió de base para las versiones a otras lenguas europeas y llegó a ser la más importante del siglo XVII.

---

[2] Existe una edición completa de sus obras, *M. Antonii Mureti Opera omnia*, publicada en Leipzig en 1834.

[3] *L. Annaei Senecae philosophi opera*, quae exstant omnia: a Iusto Lipsio emendata, et scholijs illustrata. Anvers, Jean Moretus, 1605.

Los datos bibliográficos que aquí ofrecezco están obtenidos de la *Bibliographie Lipsienne. Oeuvres de Juste Lipse* (Extrait de la Bibliotheca Belgica ou *Bibliographie générale des Pays-Bas*, Ferd. Vander Haeghen, Th.-J.-I. Arnold et R. Vanden Berghe, Gand, 1886-1888, 3 vols.) y del catálogo *Lipsius en Leuven* (Catalogus van de tentoonstelling in de Centrale Bibliotheek Leuven, 18 september - 17 oktober 1997, G. Tournoy, J. Papy en J. de Landtsheer, Leuven University Press, 1997). He consultado, respectivamente, los ejemplares de la BGSH-BMAG (réserve YL 17795/1) y de la BGSH-BFLT (FC-H8.75013) de la Université Catholique de Louvain.

[4] *L. Annaei Senecae philosophi opera*, Paris, David Douceur (Pierre Chevalier, impr.), 1607. In-fol., 2 parties.- Avec les commentaires ou scolies de Lipse et les oeuvres de Sénèque le rhéteur.

La recepción doctrinal de Séneca estuvo fomentada no sólo por la tradición medieval y el humanismo del Renacimiento tardío, sino, sobre todo, por las nuevas corrientes ideológicas que como la Contrarreforma y el humanismo jesuítico aprovecharon las verdades naturales de la filosofía antigua que concordaban con la revelación para afianzar la doctrina cristiana. El Neoestoicismo[5] con su acercamiento a la Stoa y a las tesis que, apoyándose en la ley natural y en la razón humana, favorecieron la creación de una moral autónoma basada únicamente en el criterio de la razón -que también el humanismo cristiano favoreció al buscar fundamentar racionalmente los presupuestos de su ética-, contribuyó a la recepción de Séneca[6]. Esta corriente espiritual apareció en Europa a fines del siglo XVI y principios del XVII y, tratando de adaptarse en general a la doctrina cristiana, "aspiraba, más o menos," -como indica Blüher- "a un sistemático restablecimiento de la antigua Stoa y, sobre todo, de su ética tal como se hallaba en los escritos de Séneca y Epicteto"[7]. Zanta sostenía que "le néo-stoïcisme est en définitive un rationalisme chrétien, dans lequel le christianisme n'apparaît pas toujours comme essentiel, mais plutôt comme surajouté"[8]; pero, en definitiva, "lo esencial del Neoestoicismo es que (...) rehace a la antigua Stoa como un sistema ideológico coherente en sí mismo y con su estructura propia"[9]. Éste se desarrolló como corriente filosófica fundamentalmente en Francia y en los Países Bajos siendo una de sus principales figuras Justo Lipsio. Como antes señalamos, el humanista flamenco editó las obras de Séneca en 1605 y también publicó diversos escritos estoicos como *De constantia libri duo* (Leiden, Christophe Plantin, 1584), *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres* y *Physiologiae stoicorum libri tres* (Anvers, Jean Moretus, 1604). Aunque consiguió por medio de sus obras y ediciones restablecer el sistema de la filosofía

---

[5] Mientras que fuera de España se había tomado como modelo a Séneca, fue Epicteto (*ca.*50-138) la figura reclamada por el neoestoicismo español y ello porque su ética se dirigía a lo práctico. Aunque también fue Lipsio el vehículo de entrada más significativo, hubo autores que estudiaron a Epicteto por su cuenta como Francisco Sánchez de las Brozas "el Brocense".

[6] Cf. Blüher, K.A., *Séneca en España*, Madrid, Gredos, 1983, pp.333-334.

[7] *Ídem*, p.369.

[8] Cf. Zanta, L., *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, París, 1914, p.337.

[9] Cf. Blüher, *Séneca en España*, *o.c.*, p.369.

estoica fudamentalmente a través de Séneca y Epicteto, como su pretensión fue armonizarlo con el sistema de verdades cristiano, deformó considerablemente las enseñanzas de la antigua Stoa haciendo ver que éstas eran "una anticipación puramente racional de las verdades cristianas"[10]. Lipsio utilizó conceptos como los de *recta ratio, Fatum, judicium* y otros que en ocasiones interpretaba desviándose de la doctrina estoica para hacerlos compatibles con el dogma cristiano. Así, por ejemplo, el *Fatum* (suerte, destino o fortuna) que los estoicos habían equiparado a la Providencia, el humanista se encargó de diferenciarlo de ésta aduciendo que mientras que la Providencia se halla en Dios, el *Fatum* se halla en las cosas.

III

Ni la recuperación de Séneca y el senequismo fue un fénomeno exclusivamente hispánico, ni tampoco lo fue la rehabilitación de Tácito y el tacitismo. Las obras de este último fueron editadas por primera vez por Juan y Vendelín de Spira, y se publicaron en Venecia hacia el año 1470. En esta impresión y en los Códices Vaticanos y Farnesiano se basó Justo Lipsio para realizar él mismo su edición de Amberes en 1600[11]. El humanista flamenco, que aprovechó los trabajos de su maestro Muret sobre Tácito, ya había realizado una primera edición en 1574[12], pero la de 1600 aparecía con los comentarios corregidos y examinados por tercera vez, y se decía que Lipsio mereció "por tanto esmero y afán empleados" el título de "Restaurador de Tácito"[13].

Los estudios realizados por Tierno Galván[14] y Sanmartí Boncompte sobre el tacitismo español les llevaron a sostener la tesis

---

[10] En opinión de Blüher es en este punto "donde estaba la última legitimación de este Neoestoicismo. La Stoa llevaba al hombre, creía Lipsio, por el camino de la pura razón a la fe cristiana" (cf. *Séneca en España, o.c.*, p.401).

[11] *Taciti opera quae exstant. Iustus Lipsius postremùm recenfuit. Additi commentarii meliores pleniorésque, cum curis secundis.* Anvers, J. Moretus, 1600. In-4º, 5 parties.

[12] *C. Cornelii Taciti historiarum et annalium libri qui exstant, Iusti Lipsii studio emendati & illustrati...* Anvers, Christ. Plantin, 1574. In-8º.

[13] Cf. Sanmartí Boncompte, F., *Tácito en España,* Barcelona, CSIC, 1951, p.27.

de que España se incorporó tarde a la recuperación de Tácito y de que apenas hubo interés filológico por el texto ni por consideraciones gramaticales que facilitasen su lectura. Ciertamente las ediciones de Tácito, que en su mayoría seguían a la de Lipsio (1600), se publicaban en Florencia, Frankfurt, París o Roma. Los primeros comentarios políticos habían aparecido en París en 1581, e Italia y Francia se situaban a la cabeza de este tipo de obras que comentaban, estudiaban o utilizaban a Tácito. A mediados del siglo XVI surgen las primeras versiones al italiano (1544), al francés (1548) y al inglés (1591), y sólo después comenzaron a hacerse las primeras traducciones al castellano. Además no sólo se seguían las ediciones y versiones extranjeras para componer las propias sino que no se realizaron propiamente ediciones de la obra de Tácito en España hasta finales del siglo XVII (en 1687 se publicaba una traducción con texto latino del libro primero de los *Anales*); y hasta el año 1794 no se publicó una edición crítica completa de sus obras con texto latino y traducción. A pesar de esta dependencia del tacitismo importado, Antón Martínez no comparte las opiniones de Tierno Galván y Sanmartí Boncompte, y sostiene que es posible hablar de una tradición filológica sobre Tácito en España[15], aunque no debemos olvidar que las ediciones de Lipsio sirvieron a los traductores españoles para componer las suyas ya que por él sentían -afirma Sanmartí Boncompte- gran admiración y lo seguían para interpretar pasajes difíciles[16].

Se realizaron también algunos comentarios filológicos aunque fueron escasos -sólo se imprimió uno en el siglo XVII-, pero asegura Antón Martínez que no faltaron los españoles interesados en este aspecto de la obra tacitiana. Esta autora destaca los trabajos que

---

[14] Cf. Tierno Galván, E., "El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español", en *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Tecnos, 1971, p.11-93.

[15] Para demostrarlo realiza un exahustivo repaso de todos los manuscritos, incunables y misceláneas existentes en las diversas bibliotecas, y de todas las ediciones, traducciones y comentarios -generales y filológicos- que sobre Tácito realizaron los humanistas españoles de los siglos XVI y XVII (cf. Antón Martínez, B., *El tacistismo en el siglo XVII en España. El proceso de "receptio"*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolod, 1992, esp. pp. 55-88).

[16] Por ejemplo, la primera traducción que fue realizada por Manuel Sueyro (*Las obras de C.C. Tácito. Traducidas del latín en castellano por Emmanuel Sueyro.* Amberes, Casa de los Herederos de Pedro Belero, 1613), incluía algunas notas aclaratorias y un argumento que precedía a cada libro y que estaba tomado de Lipsio.

sobre cuestiones textuales y filológicas realizaron Jerónimo Zurita, Antonio Agustín y Juan Verzosa (identificados como el triunvirato aragonés) aunque no han llegado a conservarse; y también señala a Sánchez de las Brozas, Sarmiento de Mendoza, Ramírez de Prado y Baltasar de Céspedes (círculo salmantino) como autores de observaciones textuales sobre los trabajos de Lipsio y Tácito.

A través de la lectura que se hizo de Lipsio, el autor clásico fue incorporado al clima ideológico de la Contrarreforma; de ahí que se le considere la vía directa, aunque no la única, por la que se introduce a Tácito en nuestro país. En efecto, la práctica totalidad de los estudiosos del tacitismo español consideran que fue Lipsio el mayor y mejor vehículo de penetración del movimiento en la península. Tierno Galván expresaba que fue Lipsio, "leidísimo en España e impregnado de opiniones tacitistas", el que inició la incorporación de Tácito al clima ideológico de la Contarreforma[17]. También Murillo Ferrol afirmaba que su influjo fue extraordinario y que "a través de él directamente, o de sus derivaciones mediatas, se produciría el interés por Tácito y lo que éste había pasado a representar"[18]; y Maravall consideraba que "desde Flandes llegó la mayor aportación, o, por lo menos, la más influyente en la expansión del tacitismo por Europa"[19]. La "vía flamenca" o "lipsiana", llamada así evidentemente por el papel de Lipsio en la restauración del clásico, es fundamental para entender el verdadero alcance y la expansión del tacitismo no sólo en España sino en toda Europa.

Lipsio fue el principal representante del neoestoicismo fuera de España y su más directo vehículo de entrada en nuestro país, así como el mayor propagador del tacitismo por Europa. Realizó en sus obras una aproximación entre los dos clásicos y estableció un compromiso ideológico entre neoestoicismo y tacitismo[20] de forma que

---

[17] Cf. Tierno Galván, "El tacitismo...", *o.c.*, p.14-15.

[18] Cf. Murillo Ferrol, F., *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Madrid, CEC, 1989$^2$, p.130.

[19] Cf. Maravall, J.A., "La corriente doctrinal del tacitismo político en España", en *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1984$^2$, p.83.

[20] "Fue Lipsio el que recogió las ideas de Muret y llevó a su culminación el movimiento estilístico anticiceroniano. Al igual que su antecesor, se orientó principalmente por Tácito y Séneca (...), sin contar su compromiso ideológico

llegó a "convertir a Séneca en un modelo de política tacitista"[21].

El humanista flamenco permitió la ligazón entre el tacitismo y el neoestoicismo a través de su obra titulada *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (Leiden, François van Raphelengen, 1589), traducida al español por Bernardino de Mendoza como *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio* en 1604[22]. En dicho escrito intentaba formular una ética estoizante basada en premisas racionales con la pretensión de neutralizar las enseñanzas políticas del maquiavelismo: Lipsio "había juzgado posible el compromiso entre la ideología política, puramente utilitaria, de la doctrina maquiavélica y la moral natural como forma interna del estadista"[23], -aunque como pensó Saavedra- las *Políticas* no estaban exentas de cierto embrujo maquiavélico.

---

con el tacitismo y neoestoicismo" (cf. Blüher, *Séneca en España, o.c.*, p.409). Para Abellán existe una aproximación entre tacitismo y neoestoicismo siendo este último un "revival" de las tendencias erasmistas: hay una "línea que va del erasmismo al neoestoicismo, pasando por el tacitismo" (cf. Abellán, J.L., "El tacitismo", *Historia crítica del pensamiento español. III Del Barroco a la Ilustración (Siglos XVII y XVIII)*, Madrid, Espasa Calpe, 1981, p.101).

[21] Cf. Abellán, "El tacitismo", *o.c.*, p.101.

La recuperación de las obras de Tácito había influido en la valoración y la utilización política de Séneca y fue éste uno de los aspectos más destacables del tacitismo al permitir dicha utilización política por diversos autores. Entre ellos, Baltasar Gracián quien pudo tener acceso a las obras del humanista flamenco que se hallaban en la Biblioteca de Lastanosa; sin embargo, él mismo nos ha dejado un escaso testimonio en sus escritos sobre su conocimiento e influencia al citarlo expresamente sólo en la *crisi* de "El museo del Discreto", en el epígrafe de "filósofos morales", donde le reprocha, al hablar de apotegmas y sentencias, el que éstos fueran tan extensos como ineficaces:

> "- Estas del Petrarca, Justo Lipsio y otros, si tuvieran tanto de intensión como tienen de cantidad, no hubiera precio bastante para ellas" *(El Criticón*, II, iv).

[22] *Los seys libros de las Políticas o Doctrina Civil de Iusto Lipsio, que sirven para el gobierno del Reyno, o Principado.* Traduzidos de lengua Latina en Castellana, por don Bernardino de Mendoça. Dirigido a la Nobleza Española. Madrid, 1604, Juan Flamenco, 1604, 263 pp. In-4º.

Sobre las traducciones españolas de las obras de Lipsio y algunos de sus problemas con la censura y el *Índice* de la Inquisición, puede consultarse el estudio de Jean Gottigny, *Juste Lipse et l'Espagne (1592-1638)*, Université Catholique de Louvain, 1967, 636 pp., 2 vols. Sobre las relaciones epistolares de Lipsio con los españoles, véase la edición de Alejandro Ramírez, *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles (1577-1606)*, Madrid, Castalia, 1966.

[23] Cf. Blüher, *Séneca en España, o.c.*, p.490.

Las obras de este humanista, que trabajó primero en la universidad de Leiden y posteriormente se trasladó a la de Lovaina[24], fueron apreciadas y divulgadas entre los pensadores españoles, ya fueran diplomáticos, escritores, políticos, filósofos o juristas[25]. No olvidemos que una edición de sus obras completas publicada en 1637 (*Iusti Lipsi Opera Omnia*, Anvers, B. Moretus, 1637) podría haber sido asequible a un grupo importante de pensadores a través de las librerías y las bibliotecas españolas del siglo XVII[26].

---

[24] Para los datos biográficos contamos con una autobiografía aparecida por primera vez en 1602. Existe una edición en francés con notas a cargo de Paul Bergmans publicada con el título de *L'autobiographie de Juste Lipse* (Gand, Imprimerie Eug. Vanderhaeghen, 1889). También disponemos de *Lipsius'jeugd 1547-1578. Analecta voor een kritische biografie,* door H.D.L. Vervliet, Brussel, Paleis der Academiën, 1969.

[25] Además de los señalados anteriormente existen otros trabajos sobre Lipsio y España: L. Astrana Marín, "La correspondencia de Lipsio con los humanistas españoles" (en *Lunes del Imparcial*, 17, 24 y 31 de mayo de 1925); R. Lida "De Quevedo, Lipsio y los Escalígeros" (en *Letras Hispánicas. Estudios, esquemas*, México/Buenos Aires, 1958, pp.157-162); D. Gutiérrez Ramos, *Justo Lipsio. Introducción a las ideas morales y políticas del Barroco*, Universidad de Barcelona, 1963); G. A. Davies, "The influence of Justus Lipsius en Juan de Vera y Figueoa's *Embaxador* (1620)" (*Bulletin of Hispanic Studios*, XLII (1965), pp.160-173); J. Gottigny, *Quevedo et Juste Lipsie* (Université Catholique de Louvain, 1963); y T. G. Corbett, "The Cult of Lipsius: A Leading Source of Early Modern Spanish Statecraft" (*Journal of the History of Ideas* (1975), pp.139-152). Por otra parte, sobre Lipsio y el neoestoicismo puede consultarse los estudios de M. Fumaroli, *L'Âge de l'eloquence* (Genéve, 1980) y G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge, 1982).

26 Baste como muestra la relación de la obras de Lipsio que se encontraban en la biblioteca del famoso mecenas aragonés Vincencio Juan de Lastanosa:

-. Joan Baptista Mesa traduccion de la constancia de Justo Lipsio Seuilla, 1627.
-. Justo Lipsio saturnalium. Antuerpiae 1588.
-. Justo Lipsio, sus obras tomo primero y segundo. Lugduni 1613.
-. Justo Lipsio las politicas traducidas por Bernardino de Mendoza. Madrid año 1640.
-. Justi Lipsij Saturnalium Romanorum libriduo. Anteverpiae 1582.
-. Justi Lipsij de Amphiteatro, Antverpiae 1585.
-. Justo Lipsio de magnitudine. Roma ann 1600.
-. Medallas en la segunda parte de Justo Lipsio de sus obras. Leon.
-. Obras de Justo Lipsio dos tomos. Leon.

# DE LA FILOSOFÍA DE LA PINTURA

Ricardo Piñero Moral
(Universidad de Salamanca)

*La pintura ha de anteponerse a las demás actividades porque contiene tanto las formas que están como las que no están en la naturaleza*
(Leonardo da Vinci, "Tratado de la pintura")

Reconstruir la historia de las ideas estéticas en España es, sin duda, una tarea pendiente entre los investigadores del pensamiento hispánico. Las noticias que tenemos sobre algunos autores, obras y períodos son lo suficientemente escasas y confusas como para invitarnos a dedicar parte de nuestros trabajos a intentar subsanar ciertas lagunas. Acerca de los teóricos y tratadistas españoles los estudios realizados hasta el momento han mostrado tan sólo algunos perfiles históricos o literarios, pero no han atendido, por lo general, a examinar con precisión sus planteamientos filosóficos.

La historia de la estética española no puede darse por concluida con los trabajos de Menéndez Pelayo[1]; antes bien, éstos han de ser tomados como un punto de referencia a partir del cual debemos someter a examen muchos de los personajes y obras que en ellos se citan. Dado su carácter enciclopédico -con lo que ello tiene de vir-

[1] No obstante, hemos de reconocer que "con anterioridad a su publicación la aportación hispana a la historia de la Estética era prácticamente inexistente". León Tello, F. J.: *La estética y la filosofía del arte en España en el siglo XX*, Madrid, 1983, vol. I, p. 33.

tud y de defecto-, hemos de rescatar algunos que requieren un estudio más completo y detallado.

Éste es el propósito de este trabajo: mostrar algún aspecto de la figura de Jusepe Martínez y, sobre todo, la relevancia de sus *Discursos practicables del nobilísimo arte de la pintura* para la historia del pensamiento estético español.

## I. Jusepe Martínez

La confusión sobre los datos de este pintor y tratadista aragonés comienza por la diversidad de opiniones acerca de la fecha de su nacimiento. El Conde de la Viñaza[2] sitúa su nacimiento en 1601; uno de sus editores, Carderera[3] en 1602; Latassa[4] en 1608; según Cean Bermúdez[5] en 1612. Por su parte, la historiografía francesa, representada por Quilliet y Viardot[6] apuestan también por 1612. Sin embargo, los últimos estudios realizados -los de J. Gallego, por ejem-

---

[2] Cf. Viñaza, Conde de la: *Adiciones al Diccionario histórico de los más ilustres profesores de las Bellas Artes de España de D. Juan Agustín Cean Bermúdez*, Madrid, 1894.

[3] Cf. *Discursos practicables del nobilísimo arte de la Pintura, sus rudimentos, medios y fines que enseña la experiencia, con los ejemplares de obras insignes de artífices ilustres, por Jusepe Martínez, pintor de S. M. D. Felipe IV y del Sermo. Sr. D. Juan de Austria, a quien dedica esta obra. Publícala la Real Academia de San Fernando, con notas, vida del autor y reseña histórica de la pintura en la Corona de Aragón por su individuo de número Don Valentín Carderera y Solano*, Madrid, Imprenta de Manuel Tello, 1866. Carderera, basándose en una noticia dada por el pintor Bernardino Montañés, corrige la data de Cean Bermúdez y la sitúa no en 1612, sino en 1602; atribuye el error de éste a una equivocación en la copia de los escritos que consultara (p. 39).

[4] Cf. Latassa y Ortín, F. de: *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses...*, Pamplona, 1798-1802. Son 6 vols. y continúa la tarea iniciada en la *Bibliotheca antigua de los escritores aragoneses*, publicada en Zaragoza en 1796, en dos volúmenes que recogían los personajes más significativos desde el nacimiento de Cristo hasta 1500. En esta otra obra el estudio está ampliado hasta su propia época y se ha editado en seis volúmenes: el I abarca desde 1500 hasta 1599; el II desde 1600 hasta 1640; el III desde 1641 hasta 1680; el IV desde 1689 hasta 1753; el V desde 1753 hasta 1795; y el VI desde el año 1795 hasta el de 1802.

[5] Cf. Cean Bermúdez, J. A.: *Diccionario histórico de los más ilustres profesores de las Bellas Artes en España*, Madrid, 1800.

[6] Cf. Viardot, L.: *Études sur l'histoire des institutions, de la littérature, du théatre et des beaux-arts en Espagne*, París, 1835.

plo- apuntan como fecha más probable la de 1601[7]; y los de Vicente González lo sitúan en 1600[8]. Para esclarecer la cuestión, se recupera como testimonio más fiable el documento ya esgrimido por el Conde de la Viñaza. Dicho documento, conservado en la Seo de Zaragoza, relata el interrogatorio al que fueron sometidos Martínez y Andrés Urzanqui el 23 de noviembre de 1648 por el arzobispo Fray Juan Cebrián con el propósito de esclarecer la autoría de tres retratos de Pedro de Arbués[9].

Más allá del detalle del personaje histórico[10], nos interesa aquí resaltar su personalidad como tratadista, como teórico del arte. Su importancia no radica tan sólo en que fuera nombrado pintor de cámara por Felipe IV[11] o en que fuera maestro de D. Juan de Austria (hijo del rey), sino fundamentalmente en su habilidad pictórica y en su talante filosófico. En Jusepe Martínez se dan a la vez unas excelentes dotes como pintor, reconocido por sus contemporáneos[12], y una gran capacidad como teórico del arte.

---

[7] Consúltese el estudio introductorio de Julián Gallego a los *Discursos practicables del nobilísimo arte de la Pintura*, Madrid, 1988. En adelante citaremos siempre los textos de Martínez por esta edición.

[8] Cf. González Hernández, V.: *Jusepe Martínez (1600-1682)*, Zaragoza, 1981.

[9] Para un tratamiento más detallado de este asunto remito, igualmente, al estudio de Julián Gallego en el prólogo de la última edición de los *Discursos practicables...*, p. 12 y ss.

[10] En este sentido resulta imprescindible consultar la *Noticia de Jusepe Martínez* de la edición de Carderera, op. cit., especialmente las pp. 38-50 que son las dedicadas a cuestiones biográficas. También resulta de gran interés el trabajo de González Hernández, V.: *Documentos para una biografía incompleta: Jusepe Martínez, pintor*, Seminario de Arte Aragonés (C. S. I. C.), tomo XXV-XXVI, Zaragoza, 1978.

[11] El rey Felipe IV, estando en Zaragoza con motivo de la insurrección de Cataluña de 1642, declara que no ha visto en aquellas tierras una habilidad igual y le nombra pintor de cámara el 8 de abril de 1644. Cf. González Hernández, V.: "Jusepe Martínez, pintor de S. M. Felipe IV y la Zaragoza de su tiempo. Siglo XVII", *Cuadernos de Zaragoza*, nº. 7 Zaragoza, 1976.

[12] En opinión de Carderera "Jusepe Martínez debió ejercer bastante influencia en la pintura de Aragón retardando la total decadencia del arte: primero, por su larga vida de ochenta años, que le permitió amaestrar a la juventud artista de su tiempo con su ejemplo y doctrina, pues si sus escritos no vieron la luz pública, la viva voz del hombre religioso y lleno de celo, supliría en gran parte; segundo, por el prestigio que debió tener, ya por las altas distinciones que logró como pintor del Rey, ya por la predilección que le dispensó D. Juan de Austria, y con él las primeras autoridades eclesiásticas y civiles, con otros personajes nacionales y extranjeros" (*Noticia de Jusepe Martínez*, op. cit., p. 49).

Por lo que se refiere a la estética, su figura siempre ha sido eclipsada por la de otros autores como Pacheco o Carducho. Martínez siempre ha estado a su sombra, tal vez porque uno y otro ejercían su influencia en lugares centrales del panorama pictórico español de la época (Sevilla y Madrid, respectivamente...)[13]. El propio Menéndez Pelayo le acusa de ser más desordenado, más confuso y peor escritor que ellos...[14]. No obstante, reconoce que "en riqueza histórica vence a todos nuestros libros de arte, y es el que más interesa a la curiosidad de un siglo de arqueólogos como el nuestro"[15].

Además del comentario de D. Marcelino, deberíamos decir que junto a su riqueza histórica en Martínez encontramos un conocimiento profundo acerca de las cuestiones prácticas del arte de pintar y también un extraordinario gusto por lo teórico, lo cual le convierte en una de las figuras más destacables de nuestro pensamiento estético. Conciliando lo histórico, lo práctico y lo teórico se pone de relieve su talante reflexivo, que impregna en todos sus escritos de una manera sutil y decidida.

Todas éstas son razones suficientes para justificar el interés del estudioso de la estética y para que nos acerquemos a su obra.

## II. "Discursos practicables del nobilísimo arte de la pintura"

Por lo que respecta a la obra, lo primero que hemos de decir es que no fue editada en su tiempo. Seguramente, fue escrita en torno

---

[13] Sobre la pintura española de esta época resulta de gran interés la obra de Camón Aznar, J.: *Pintura española del XVII*, volumen 25 de *Summa Artis*, Madrid, 1977. En concreto sobre la pintura en Aragón podemos citar, entre otros, además de la *Reseña histórica de la pintura en la Corona de Aragón* de Valentín Carderera en su edición de los *Discursos practicables...* (op. cit., pp. 1-38), los trabajos de Serrano y Sanz, M.: "Documentos para la Historia de la pintura en Aragón", en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Madrid, 1916; Arco, R. del: *La pintura en Aragón en el siglo XVII*, Seminario de Arte Aragonés, Institución "Fernando el Católico" (C. S. I. C.), tomo VI, Zaragoza, 1954; González Hernández, V.: *Adiciones al estudio del Arte aragonés del siglo XVII*, Seminario de Arte Aragonés (C. S. I. C.), tomo XXIX-XXX, Zaragoza, 1979; y Morales y Marín, J. L.: *La pintura aragonesa en el siglo XVII*, Zaragoza, 1980.

[14] Cf. Menéndez Pelayo, M.: *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, 1974, vol. I., p. 899.

[15] Ibídem.

al año 1673, cuando Martínez era ya bastante mayor[16]. Sin embargo, la primera edición más o menos completa data del año 1854. Varias fueron, seguramente, las razones de que no fuese publicada en vida de su autor. Tal vez la primera y fundamental sea el propio carácter de Martínez, que es, ante todo, un hombre sencillo que no busca ni la fama ni el éxito. Al parecer él escribe este texto para aleccionar a su señor y discípulo D. Juan de Austria, y no ve por ello la necesidad de publicarla. De lo que sí hay evidencia es de que la obra, aun no estando editada, sí tuvo cierta difusión entre algunos talleres.

Es destacable el hecho de que siendo una obra eminentemente práctica y técnica, nunca reduce el arte a meras consideraciones formales, sino que siempre apunta hacia la búsqueda de un fundamento sobre el que diseñar toda una estética general: "no reduce el arte a las *noticias* (historia), ni a las *prácticas* (técnica), sino que admite una estética general que llama *fundamento del arte* y *raíz cuadrada de la inteligencia*. En ninguno de nuestros escritores de artes plásticas encontramos una división tan completa y bien razonada"[17].

A la hora de presentar los *Discursos practicables...* deberíamos diferenciar, al menos, dos extremos: su estructuración y los objetivos que se marca. La obra es sistemática, precisa, y sigue en el tono de su conformación a los tratados renacentistas clásicos[18], pero no por ello olvida algunas temáticas muy relevantes de su propio momento. La obra arranca con una dedicatoria a Don Juan de Austria (auténtico y principal destinatario de la misma) y a renglón seguido se dirige *Al estudioso amador de la pintura*[19]. A continuación, ya

---

[16] Podemos considerar como fecha probable de la redacción la de 1673, dado que en ese año tienen lugar algunas "conversaciones doctas e interesantes" entre el pintor aragonés y D. Juan de Austria (*Noticia de Jusepe Martínez* de la edición de Carderera, op. cit., p. 46). Además nos reafirman en ella varios comentarios autobiográficos que hay a lo largo de los *Discursos practicables...* y que dejan bien claro que se trata de una obra escrita en plena madurez.

[17] Menéndez Pelayo, M.: *Historia de las ideas estéticas...*, op. cit, p. 900.

[18] Nos recuerda, por su metodología y tratamiento de los temas a tratados como *Sobre la pintura* o *Sobre la aquitectura* de León Battista Alberti, *Los cuatro libros sobre arquitectura* de Palladio, las *Vidas de grandes artistas* de Giorgio Vasari, el *Tratado sobre la pintura* de Leonardo da Vinci, o el *Tratado de las proporciones* de Durero, sin olvidar los de otros autores italianos del Renacimiento como Pino, Lomazzo, Gilio...

[19] En la edición de Carderara, entre la *Dedicatoria del autor a D. Juan de Austria* y el apartado titulado *Al estudioso de la pintura* se encuentra una silva panegírica *A la pintura.*

comienzan los *Discursos* propiamente dichos que se estructuran en una serie de tratados, a saber:

- Tratado I. *Del dibujo y maneras de obrarlo con buena imitación.*
- Tratado II. *De la simetría.*
- Tratado III. *De la anatomía.*
- Tratado IV. *De la perspectiva.*
- Tratado V. *De la arquitectura.*
- Tratado VI. *De la unión.*
- Tratado VII. *De el colorido.*
- Tratado VIII. *De la elección de las aptitudes*[20].
- Tratado IX. *De el historiador con propiedad.*
- Tratado X. *De la filosofía de la pintura.*
- Tratado XI. *De las circunstancias de un buen maestro de pintura con relación a los discípulos.*
- Tratado XII. *De la ejecución*[21] *de los asuntos.*
- Tratado XIII. *De las artes necesarias para el pintor.*
- Tratado XIV. *De la ciencia y prudencia del pintor.*
- Tratado XV. *Nota de algunos célebres profesores que poseyeron las prendas expresadas.*
- Tratado XVI. *De la estimación e inmortalidad que se debe los profesores insignes.*
- Tratado XVII. *Continúa la memoria de profesores insignes que fueron premiados.*
- Tratado XVIII. *Prosigue el mismo asunto, dando siempre instrucciones a los profesores y discípulos.*
- Tratado XIX. *Continúa la misma memoria de algunos profesores de varios reinos de España y algunos de Italia.*

---

[20] *Actitudes*, según la edición de Carderera, y parece más apropiado ya que leemos en el comienzo del mismo: "Dispuesta ya para la ejecución la diestra del discípulo, conviene darle ahora el gobierno de sus acciones para que no incida en la casi como nota de poco atento en sus posturas, porque he visto a muchos graves pintores ser sus obras muy censuradas, y con toda razón, por significar sus figuras ajenas de toda verdad y expresión histórica, colocándolas de extravagantes modos, sin decencia, sino atropelladamente" (p. 28).

[21] *Elección*, según la edición de Carderera. También aquí me parece más adecuado el término, pues el tratado comienza diciendo: "La elección es una gracia que depende de muchas partes, y éstas son las que le dan perfección... [...] La elección es cierta idea que forma el hombre, nacida de un buen gusto, por la cual dispone su obra con tal gracia y artificio, que declara por él una cosa no vista, y si en ella acierta con novedad de no ser obrada por aquel camino, tanto más es estimado su trabajo e ingenio" (p. 57).

- Tratado XX. *De varios estatuarios y escultores.*
- Tratado XXI. *Conclusión de este digno escrito en que se vindican los profesores españoles*[22].

Además de comprobar la riqueza temática e histórica de la obra, debemos resaltar los objetivos que el propio autor hace explícitos cuando se dirige *Al estudioso amador de la pintura.* Podemos concretarlos en tres: en primer lugar "dejar doctrina, avisos y enseñanza en beneficio de los venideros"[23], es decir, dejar bien sentadas las bases del dibujo para procurar un aprendizaje que el autor califica de *diestro.* El segundo objetivo es preparar al discípulo no sólo en cuestiones técnicas, sino también en una perspectiva crítica, una crítica que ha de hacerse siempre desde la prudencia y desde el conocimiento: "en los segundos avisos, que te propongo, es el uno, que no te pongas en censurar obras agenas, mientras no fueres muy dueño de los rudimentos, y preceptos de este científico arte, que a no ser así quedarás burlado y escarmentado"[24]. Por último, el tercer objetivo es el de mostrar una galería de hombres insignes de la profesión. Además de figuras señeras, Jusepe Martínez hace referencia expresa a un buen número de artistas españoles: "en el tercer aviso procuro alentarte, y aliviar tus ingeniosas ansias, trayéndote a la memoria los hombres más insignes, que hubo en nuestra profesión, y algunos premios y honras que merecieron por sus grandes desvelos y estudio, y en particular algunos de nuestros españoles, cuyas obras me servirán de citaciones para tu instrucción y mi desempeño"[25].

---

[22] La edición de Carderera reúne tras los *Discursos*, cuatro apéndices, que según él estaban "al fin del manuscrito en papeles sueltos y numerados; más con poca relación entre sí, por estar algunos intercalados fuera de su lugar. Todos, a excepción de los dos que siguen -se refiere al I y el II-, los fue reuniendo el ya mencionado señor deán Larrea (vid. nota "28"), con el noble objeto de enriquecer de noticias artísticas este libro; añadiendo las que encontraba referentes a profesores aragoneses posteriores a Martínez, y a los que florecieron en tiempo del deán" (p. 197). El contenido de los apéndices es el siguiente: I. Diversos textos clásicos y apologéticos; II. Catálogo de los pintores que figuran en esta obra y estatuarios y esculturas; III. Papel suelto que contiene pinturas y pintores con ciertas reseñas biográficas y también algunos escultores conocidos por mejores en la ciudad de Zaragoza, sacado de D. Antonio Palomino; y IV. Noticias curiosas de algunas colecciones de pinturas que hubo en Zaragoza.

[23] *Discursos practicables...*, p. 65.

[24] *Discursos practicables...*, pp. 65-66.

[25] *Discursos practicables...*, p. 66.

Así pues, estamos ante una obra peculiar, en la que lo técnico (el análisis de las partes y procedimientos del arte del diseño), lo teórico (donde intenta indagar sobre el fundamento filosófico de la pintura) y lo histórico (la galería de artistas que comenta) se complementan de tal manera, que podemos afirmar que este texto resulta de gran interés tanto a los historiadores del arte como a los filósofos, ya que la pintura posee, de suyo, "un valor cognoscitivo capaz de conciliar la observación empírica con la reflexión abstracta"[26].

Tal vez, los contenidos expuestos tengan algo de recetario a la manera medieval, sin embargo el procedimiento y la orientación, la metodología y las ideas estéticas de los *Discursos* son más propias de un talante moderno e ilustrado. Además de recoger las principales inquietudes de su época[27] (preocupación por el buen dibujo..., cierta desconfianza hacia el color como tentación..., la devoción..., la importancia del conocimiento de otras artes y disciplinas...) también nos ofrece sus propias ideas: una reivindicación decidida sobre la libertad en la manera del pintar, una búsqueda de la calidad pictórica, una concepción de la pintura como vocación... Y pese a que esta obra fuera escrita unos cien años antes de la publicación de la *Aestetica* baumgarteniana, deja ya muy a las claras el propósito de entender el arte de la pintura de una manera científica, lo cual apunta a la consideración de una cierta autonomía epistemológica para el ámbito de la estética.

Para reafirmar esta tesis es suficiente con leer detenidamente el título completo de la obra: *Discursos practicables del nobilísimo arte de la Pintura, sus rudimentos, medios y fines que enseña la experiencia, con ejemplares de obras insignes de artífices ilustres, por Jusepe Martínez, Pintor de S. M. Felipe IV, y del Sermo. Sr. D. Juan de Austria, a quien dedica esta obra*[28]. Estamos, pues, ante discursos (reflexiones en voz alta) que han sido escritos para ser ejecutados, y

---

[26] Givone, S.: *Historia de la Estética*, Madrid, 1990, p. 22.

[27] Cf. *Jusepe Martínez y su tiempo: exposición 26 de enero a 7 de marzo de 1982*, textos del catálogo a cargo de Alfonso E. Pérez Sánchez, J. Rogelio Buendía y José Luis Morales y Marín, Museo e Instituto de Humanidades Camón Aznar, Zaragoza, 1982.

[28] Así, como sabemos, fue publicada por la Real Academia de San Fernando, con notas, vida del autor y una reseña histórica de la Pintura en la Corona de Aragón, por su individuo de número D. Valentín Carderera y Solano, en Madrid, en la imprenta de Manuel Tello en 1866 (de esta edición he localizado dos ejemplares: uno en la Biblioteca Pública de Zaragoza en el fondo anti-

todo ello teniendo como último garante la experiencia. Los ejemplos que en ella se utilizan, ilustran los conceptos, no son algo ajeno a la naturaleza teórica del arte de pintar. Asimismo el arte de la pintura no se reduce a una consideración ideal sobre sus fines, sino que se intenta mostrar desde sus mismos rudimentos técnicos[29].

La aplicación didáctica no rebaja, en absoluto, el interés filosófico, sino que lo desarrolla desde una paideia fundada en la experiencia y siempre desde una orientación que destaca por su sencillez y honradez profesional: "nada es mío en esta obra, sino el deseo de que la logres; pues cuanto digo en ella, son preceptos de los varones más insignes, que se me han confirmado con la experiencia de sesenta años; confieso lo mucho que debo a la fortuna, que me hizo conocer en Italia y en España los que más han ilustrado a la era presente; y yo deseando los conozcas por mi medio, te los ofrezco en estos preceptos, cuya recopilación no me ha costado poca fatiga,

---

guo cuya signatura es *IBFA.100*, y otro en la Biblioteca Pública de Zamora, también en el fondo antiguo y con la signatura *A-709*) . Anterior a ésta es la primera edición que D. Mariano Nougués y Secall (Secretario General de la Academia de San Luis) hizo del manuscrito de Jusepe Martínez como folletón en el *Diario Zaragozano* entre el 5 de noviembre de 1853 y el 2 de enero de 1854. Existe en la Biblioteca Pública de Zaragoza un ejemplar titulado *Discursos practicables del nobilísimo arte de la pintura: sus rudimentos, medios y fines que enseña la esperiencia con los ejemplares de obras insignes de artífices ilustres, por Jusepe Martínez*, (Imp. y lit. de M. Peiró), Zaragoza, 1853; pertenece igualmente al fondo antiguo y su signatura es *A-1247*. Esta edición de Carderera, (vid. nota "3") se basa en una copia del manuscrito original que se encontraba en la cartuja *Aula Dei* (donde había ingresado como cartujo el hijo de Jusepe Martínez, Fray Antonio, también pintor) y del que D. Juan Antonio Larrea, deán de la catedral y director de la *Sociedad Aragonesa* manda hacer una copia. A su vez esta copia de Larrea, en torno a mediados del XIX está en poder de la familia Viscasilla; y es D. Lorenzo Viscasilla quien se la da a Nougués para que la edite. La obra se "re-edita" por encargo de la Real Academia de San Fernando, con el propósito de "propagar las buenas doctrinas del arte y las de su historia, haciendo conocer por medio de la imprenta, las diferentes obras que sobre esta materia hay escritas en nuestra lengua, y que hoy día se han hecho de una escasez excesiva" (p. V). La intención de Carderera está expuesta en el prólogo que pone a los *Discursos practicables...*: su finalidad es corregir "las muchas erratas y nombres estropeados del impreso" (p. VII) que se deben, seguramente al amanuense que copió el manuscrito para el deán Larrea.

[29] Esta complementación entre lo puramente teorético (los conceptos) y la consideración estricta de la realidad (a través del uso de los ejemplos), pone de relieve que "idealismo y realismo son las dos caras, los dos grandes polos del alma española". Pfandl, L.: *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, 1929, pp. 311-312.

para que con ellos y el tiempo y la práctica vayas medrando con menos trabajo, y me seas agradecido, como yo contento de hacerte servido"[30].

Esclarecidos los fines de la obra y mostrados sus temas principales, a continuación analizaremos brevemente uno de los tratados de mayor contenido filosófico de los *Discursos*.

## III De la filosofía de la pintura

El tratado X de los *Discursos* lleva por título *De la filosofía de la pintura*. En él expone la idea de dotar al arte de pintar de un fundamento filosófico, algo que está más allá de cualquier consideración sobre cuestiones de praxis pictórica a las que el autor ya se ha referido en los tratados anteriores. Es en este tratado donde Jusepe Martínez sintetiza las dos grandes orientaciones de su obra. Por un lado, la teórica, en la que se resalta la conveniencia de conocer con precisión los objetos: aquí radica la necesidad de contar con una *filosofía natural*. Por otro, la orientación moral, que constituye, por así decirlo, la auténtica *regla del gusto*: en ella se compaginan los aspectos formales y los éticos[31].

Nuestro autor toma como referente explícito de sus reflexiones la teoría senequiana[32] del arte donde conceptos como el de regla,

---

[30] *Discursos practicables...*, p. 66.

[31] Esta vinculación entre la estética y la moral, muy del gusto de la época es compartida, entre otros, por una de las figuras más impactantes del momento, también aragonés y contemporáneo de Martínez: Baltasar Gracián (1601-1685). Carderera en la *Reseña...* que introduce su edición nos relata cómo "Juan Bautista Lavaña, en su interesante viaje a Aragón, nos habla de una Academia que se fundó en Huesca en 1610, donde se *reunían varios caballeros y estudiantes, para disertar sobre poesía y otros asuntos, y donde se leyeron algunos versos y discursos buenos*. Esta asociación debió transformarse hacia la mitad de siglo, en otra asamblea de patricios oscenses, para conversaciones literarias; en ellas se reunirían aquellos ingenios acicalados al gusto del P. Baltasar Gracián, embebidos en su libro *Agudeza y arte de ingenio*", op. cit., p. 35.

[32] La impronta de Séneca es una de las más frecuentes entre algunos de los pensadores españoles, aún más, "el senequismo se ha dejado sentir en la cultura o modo de ser español; y de forma especial en el medievo, en la mística, en la novela picaresca, en la tendencia sentenciosa de la literatura española, en la prosa conceptista y en el pensamiento moralizador que va desde Quevedo a los krausistas". Sánchez Francisco, L.: *Pensamiento en la literatura española*, Poznan, 1992, p. 20.

orden o simetría poseen siempre una doble lectura, estética y ética. De ahí la necesidad de una doble filosofía de la pintura: "ahora se le dará el aviso último y más conveniente, que es valerse de la filosofía natural y moral: la una enseña el conocimiento de los objetos que se le ponen por delante con ajustada regla y simetría: la filosofía moral es la que compone y elige todo lo bien ordenado"[33]. Lograr definir de manera ajustada las reglas y la simetría supone un esfuerzo epistemológico de primera magnitud, supone establecer una canónica lo suficientemente potente como para dar respuesta práctica a cualquier propuesta teórica.

Aún así esta tarea propia de la filosofía natural siendo necesaria no es suficiente. Martínez complementa la elaboración de reglas formales con un criterio de índole moral: el pintor ha de ser formado para que componga, seleccione y elija *"todo lo bien ordenado"*, donde ordenado aquí no refiere ya a conceptos plásticos como simetría, proporción, composición o regularidad, sino a cuestiones éticas. El establecimiento de criterios morales dentro de la estética es algo tan antiguo como la propia historia del arte. Lo que encontramos en los *Discursos* es una adaptación de planteamientos clásicos, como el de Séneca, a la mentalidad de la época y a la religiosidad católica[34].

Estas razones, entre otras, llevan a Jusepe Martínez a establecer una crítica en sentido doble. Por un lado rechaza los excesos formales de cierta pintura en la que ya comienzan a detectarse algunos rasgos abigarrados, que le desagradan desde un punto de vista meramente estético. Y por otro, desacredita las representaciones estéticas que no tienen en cuenta la orientación moralizante o didáctica. Es más, puestos a elegir, destaca como primordial el decoro ético sobre el bien hacer estético: "algunos han murmurado con vituperios de muchas pinturas, hechas con todo estudio: esta censura ha sido con

---

[33] *Discursos practicables...*, p. 111.

[34] "Bien contrario juicio hiciera Séneca si viera lo que se ha pintado y se pinta debajo la religión católica, y no sólo tuviera por arte liberal la pintura, sino por muy divina, pues se conoce en la misma duda que propone; dijera muy al contrario viendo que induce a toda virtud y veneración en las sagradas imágenes por donde el altísimo Señor ha obrado y obra maravillosos milagros; de donde se ha visto por medio de estas imágenes así de pintura como de escultura, la conversión de muchos infieles e idólatras, y hasta los mismos pintores han recibido grandes favores por medio de sus hechuras, y así pues ve el estudioso alcanzar por este medio premios muy adelantados, no cese de poner en obra esta ejecución". *Discursos practicables...*, pp. 112-113.

grandísima razón, por haber representado tan lascivamente cosas profanas que han causado grandes escándalos: y no me espanto que Séneca respondiese (preguntándosele si la profesión del dibujo entraría en las artes liberales) que todo arte que indugese a vicios lascivos, no lo tendría por arte liberal. Esta respuesta fué muy digna de tan grande hombre, porque en aquel tiempo se acostumbraba este género de pintura estatuaria con tanta desvergüenza, que como bárbaros y sin política ninguna exhortaban con estas obras a vicios nefandos y brutos"[35].

El planteamiento estético de Martínez, por tanto, va más allá de una mera consideración sobre la sensibilidad. Su filosofía del arte, no es una filosofía de los sentidos y sus placeres, sino una filosofía moral, situada más del lado de la razón que del de la voluntad. Nuestro autor estaría de acuerdo, también en este punto con la siguiente afirmación de Séneca: "en realidad, es la razón la que preside el asunto: ella es la que, igual que la vida venturosa, la virtud y la honestidad, define también el bien y el mal"[36], lo que equivale a decir que es también la razón la que define la belleza y su contrario...

Pero donde se pone el mayor acento es en la orientación didáctica de los *Discursos*. En concreto, en la importancia de recuperar lo valioso de las teorías clásicas del arte y en la elección de un maestro que vaya guiando todo el quehacer práctico, y configurando la experiencia del discípulo-pintor, mostrándole los aciertos y corrigiéndole los errores. "Este asunto es tomado (carísimo estudioso) para darte más claramente a entender lo que te conviene, y con esto hago pago a mis maestros, pues ellos me enseñaron esta doctrina que te presento, y con esto vendremos a concluir el precepto más necesario y conveniente, para que con satisfacción y sana paz llegues al colmo más deseado; y así te digo que no he hallado con toda mi esperiencia al cabo de setenta años y más de mi edad, hombre que a solas y por su dictamen haya llegado a mediano obrar, sino hoy cayendo y mañana errando; y por esto te encargo sobremanera busques con todo cuidado maestro que te enseñe con toda verdad; que aunque es verdad te propongo todos estos avisos arriba dichos [se refiere a la preceptiva acerca del diseño, de la simetría, de la perspectiva, de la anatomía, del color o de la composición dada en los

---

[35] *Discursos practicables...*, p. 112.

[36] *Epist*, 124, 4.

tratados anteriores], no son bastantes en tanto que no veas obrar al maestro perito que tú eligieres..."[37].

Martínez, en consecuencia, desconfía de aquellos que pretender ser autodidactas, porque en el fondo, para él, el arte no es una cuestión técnica, sino moral. Para ser buen pintor no es suficiente con saber manejar los pinceles y los colores; el arte de la pintura es un don divino cuyo éxito radica en conjugar los preceptos plásticos y cromáticos con un talante ético. Ahora bien, tanto los preceptos como el talante son algo que puede ser aprendido a través de una doble *mímesis*: formal y moral. En este sentido, no hay mejor aprendizaje que el que se lleva a cabo ante la contemplación de los ejemplos.

Esto no supone que los discípulos sean meros copistas de los grandes genios (ya que el arte, entonces, quedaría reducido a *variaciones sobre un tema de...*), sino que pretende inducir al conocimiento detallado y al respeto de las grandes obras y de los grandes hombres que están tras ellas. No obstante, Martínez separa muy bien ser un buen artista de ser un buen maestro: no se puede establecer una ecuación directa entre ambos extremos (y da un ejemplo a la vez llamativo y definitivo...). Por eso -dice- "no es pequeña dificultad hallar maestro al propósito, para ser el discípulo bien doctrinado: que este género de instruir y enseñar, es gracia y don del cielo: porque he conocido muy grandes pintores y de grande ejecución que al tiempo de enseñar a sus discípulos, se declaran tan confusamente que quedan ayunos... [...]. Preguntáronle a Michael Angelo Bonarrota, como no escribía algunos documentos y avisos para declaración de lo que obraba; a lo cual respondió, que más dificultad le daba el escribir y declarar sus obras, que no de hacerlas; que si se ponía a declararlas, escribiría tan altamente que no sería entendido sino de los maestros; que para esto de enseñar a discípulos, es menester gracia particular y ciencia de por sí"[38].

Ante la dificultad de elegir maestro, el teórico aragonés termina por decir que entre los muchos que ha habido en la historia, en el arte de la pintura hay uno que destaca sobre los demás, no sólo por su particular habilidad como pintor, sino también como instructor. De lo primero tenemos noticia simplemente contemplando su obra excepcional, y de lo segundo porque sus discípulos fueron pintores

---

[37] *Discursos practicables...*, pp. 113-114.

[38] *Discursos practicables...*, pp. 116-117.

fecundos y, en palabras del propio Martínez, "lo sirvieron con tanto amor, que no le dejaron hasta la muerte, y acabaron sus obras siempre debajo de su doctrina y dibujo"[39]. Ese gran maestro era Rafael de Urbino...

Quisiera poner fin a este breve análisis invitando a hacer una lectura filosófica completa de los *Discursos practicables del nobilísimo arte de la Pintura*, porque en ellos encontraremos no sólo un talante reflexivo, sino también un talante moral que puede servirnos como camino para introducirnos a reconsiderar el pensamiento filosófico de un siglo tan multiforme como el XVII en nuestro país. En ocasiones, asumir otra perspectiva diferente a la habitual puede enriquecernos. "Algunos tratados, y con ellos muchos nombres de profesores distinguidos de nuestra nación, pasan ignorados, o por lo menos casi en completo olvido, así como también no pocas particularidades dignas de saberse, que dan testimonio de nuestra cultura, en ciertas épocas, y por consiguiente, no pequeño lauro a la patria. ¡Cuántos pormenores hay, que a primera vista aparecen de escasa importancia, y nos dan la clave, o enseñan por lo menos la senda o vereda que conduce a averiguar hechos de cierta trascendencia, hechos que la historia en sus elevadas aspiraciones no desdeñaría! Pues muchas páginas del libro de Martínez nos ofrecen noticias tan recónditas como curiosas, y nos instruyen de cosas enteramente ignoradas"[40]. En este sentido, la teoría del arte revela, muchas veces, datos, contenidos y tendencias filosóficas que configuran la mentalidad de una época. Sólo si nos decidimos a incorporar estas otras fuentes podremos reconstruir, con sentido, nuestra propia historia.

---

[39] *Discursos practicables...*, p. 117.

[40] Texto tomado del *Prólogo* de la edición de V. Carderera, op. cit., p. VIII.

# EXPERIENCIA Y CIENCIA EN CALDERÓN

Vincent MARTIN
Utah State University (EE.UU.)

A lo largo de su obra, Calderón pone en escena personajes experimentadores que emplean el teatro como método para comprobar una idea preconcebida, siendo esta subjetividad apriorística lo que condiciona los resultados de sus experimentos. En tales situaciones, la voluntad de saber se sirve de lo que el autor llama "representable idea" o "práctico concepto", es decir, de la actualización del "concepto imaginado" en el teatro hecho laboratorio. Estas "experiencias", llevadas a cabo por todo un abanico de empiristas interesados, informan precisamente el "arte" dramático de Calderón. Por consiguiente, la experiencia calderoniana es madre no sólo de la ciencia, como dice el refrán popular, sino también del arte[1].

Caso célebre es la "experiencia" puesta en escena por el rey Basilio en *La vida es sueño*. Para satisfacer su apetito de certidumbre, Basilio desarrolla un experimento pseudo-científico que se arruina al final por fundarse en "hados", "adivinos", "vaticinios" y "estrellas" que tan sólo pueden influir en el destino y nunca forzar el albedrío de Segismundo:

> Pues dando crédito yo
> a los hados, que adivinos
> me pronosticaban daños

[1] Véase Platón, *Gorgias* 448c, y Aristóteles, *Metafísica* A, *1* 981a. Por su parte, Covarrubias escribe: "La esperiencia es madre de las artes, aún para llegar a formarlas", y recuerda un aforismo de Hipócrates. "Vita brevis, ars vero longa, experimentum fallax". Sebastián de Covarrubais, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Martín de Riquer (Barcelona: Alta Fulla, 1993) 555.

en fatales vaticinios,
determiné de encerrar
la fiera que había nacido,
por ver si el sabio tenía
en las estrellas dominio[2].

El punto de partida del teatro experimental de Basilio es su "ciencia", una autocertidumbre que dilata la dialéctica entre la libertad de Segismundo y la conciencia del rey. Ante su conciencia (y sus súbditos), Basilio busca justificación en la ciencia para poner a prueba el carácter del príncipe:

ya sabéis que yo en el mundo
por mi ciencia he merecido
el sobrenombre de docto;
.... .... .... .... .... ..
Ya sabéis que son las ciencias
que más curso y más estimo,
matemáticas sutiles...[3]

Su experimento acaba de manera irónica en la desvelación del príncipe discreto, en el devenir y autoconocimiento de Segismundo como soberano heroico: "y la experiencia me enseña / que el hombre que vive, sueña / lo que es, hasta despertar"[4].

Si Calderón desenmascara el camino empírico de sus figuras profanas, peor lo tienen los personajes experimentadores de los autos sacramentales, cuyo objeto de ciencia es la verdad desvelada (*alétheia*), a saber, Jesucristo. El dramaturgo representa el abismo infinito que hay entre la lógica, razón o sabiduría del hombre y la paradoja de la cruz, recreando así la separación de planos gnoseológicos que con anterioridad san Pablo desarrolló en términos dialécticos entre el *logos* y *sophía* del hombre y el *Logos* y *Sophía* de

---

[2] Don Pedro Calderón de la Barca, *Obras completas, vol. 2, Dramas*, nueva ed., prólogo y notas de Ángel Valbuena Briones, 5ª ed, (Madrid: Aguilar, 1991) 508.

[3] *Dramas, 507.* La figura del Rey en la pieza carnavalesca *Céfalo y Pocris;* hace una tremenda burla de Basilio a lo largo de la obra. Al abrirse la segunda jornada, el Rey se queda de "todo / el gran lío de mis ciencias". Pedro Calderón de la Barca, *Céfalo y Pocris,* Intro., ed. y notas de Alberto Navarro, Patio de Escuelas 12 (Salamanca: Almar, 1979) 35.

[4] *Dramas,* 522.

Dios. El Apóstol fue enviado a iniciar a su público en el misterio de Cristo, "y no con la sabiduría de la palabra humana [ouk en sofia logou]", sino predicando "a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles" (1 Cor. 1:17, 23). Ante tal dicotomía entre la ciencia humana y la divina, san Pablo pregunta: "¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? ¿Dónde el inquisidor de las cosas de este mundo?" (1 Cor. 1:20). Calderón se hace eco de esa pregunta mediante sus figuras alegóricas, que encarnan esa limitadísima "sabiduría [sofia] de este mundo" (1 Cor. 1:20) ante el infinito misterio del Logos.

Los autos manifiestan tres tipos de "ciencia" o sabiduría que coexisten en diferentes planos de perfección y que estructuran el camino cognoscitivo de la economía sacramental representada por la "experiencia" teatral. Por un lado, se escenifica ese encuentro "escandaloso" entre la "ciencia natural" del hombre y la realidad desvelada, que es Jesucristo. Por otro lado, Calderón sigue la tradición patrística de calificar a la segunda persona de la santa Trinidad como "Sabiduría" o "Ciencia", fuente de todas las ciencias. Entre esta ciencia divina y aquella humana, se personifica otro saber -en figuras como el Demonio, la Culpa, el Odio, la Idolatría, la Malicia, etc-, que el mismo Demonio califica como "diabólicas ciencias" o "mágicas ciencias"[5]. La divina providencia permite que el Demonio tiente al hombre como prueba de su libertad, lo cual está expresado explícitamente en la prohibición del árbol de la ciencia: "porque el día que comieres de él, morirás" (Gn. 2:17). De esta manera, las tres ciencias (humana, divina y diabólica) tienen su punto de encuentro en el libre albedrío del hombre, concepto que sustenta la acción de múltiples obras profanas y religiosas.

Calderón funde las "diabólicas ciencias" de la "tentación"[6] con el concepto paulino de "sabio", "letrado" o "inquisidor" para crear figuras demoníacas y personajes sofistas que, movidos por su voluntad de saber, se empeñan en investigar, examinar, escudriñar y, en últi-

---

[5] Pedro Calderón de la Barca, *Obras completas, vol. 3, Autos sacramentales, recopilación*, prólogo y notas de Ángel Valbuena Prat, 2ª ed. (Madrid: Agular, 1967) 1509 y 1629.

[6] "Tentar significa someter a prueba al que es tentado, para que, obteniendo de él mismo lo que deseamos, podamos averiguar alguna verdad" (Est autem *tentare* "periculum facere de eo qui tentatur, ut, ab ipso, quod cupimus, elicientes, verum exprimamus"). *Catecismo romano*, ed. bilingüe, intro. y notas de Pedro Martín Hernández, BAC 158 (Madrid. BAC, 1956) 994. Véase también santo Tomás de Aquino, *Summa theologica* I, q. 114, ad. 2; II-II, q. 97, ad. 1.

ma instancia, "hacer experiencias" con miras a "averiguar alguna verdad" que les queda ocultada. El autor abre así un espacio en el que se busca en vano la certidumbre sobre el objeto, un espacio en el que el desengaño irónicamente corre el velo a la verdad. El Demonio y su banda de empiristas conocen el pasado y el presente, pero lo que les preocupa es el futuro, su destino. De manera parecida al caso del rey Basilio u otros "científicos" de la misma índole, los personajes demoníacos de los autos conjeturan en torno al objeto de su "ciencia". Escenifican en su laboratorio infiel esas "prácticas experiencias"[7] que, en vez de satisfacer su voluntad de saber, conducen al desengaño que desvela la verdad de un modo inesperado.

Los experimentos fallan tanto en las piezas profanas como en los autos ya que Calderón visualiza en unas y otras tablas un arte dramático que refleja las limitaciones de la *sophía* y *logos* del hombre frente a los grandes misterios de la vida. En el caso de los autos, esta "doctrina" calderoniana pone de manifiesto su plena conformidad con el pensamiento de san Pablo: "la locura de Dios es más sabia que los hombres" (1 Cor. 1:25). En el auto *A Dios por razón de Estado*, la figura de la Gentilidad, al dirigir las siguientes palabras al Ingenio[8] (personificación del Pseudo-Dionisio Areopagita), ilumina ante las materias de fe la suspensión del juicio que fundamenta el arte y pensamiento de Calderón:

> nada respondas, sino
> ociosamente suspenso,
> atiende al alegre culto
> de nuestra música, puesto
> que en materias de Fe, solo
> toca callar al Ingenio.

La suspensión del juicio en el arte de los autos pone de relieve el escepticismo que el dramaturgo mantiene en vilo como alternativa a la insistencia "científica" en buscar certidumbres.

En resumidas cuentas, la "experiencia" que estructura tantas tramas profanas en las tablas de Calderón llega a ser, en los autos, la única acción posible para diversos personajes contumaces que se apropian del papel improvisado de director de escena y que se

---

[7] *Autos*, 1035.

[8] *Autos*, 854.

pegan a su empirismo corrupto aun hasta después de su fracaso[9]. Estos directores ponen en escena una versión tergiversada del empirismo que conduce al conocimiento y una versión tergiversada de la "representable idea" calderoniana. El "práctico concepto" de estos improvisados autores se destaca como una experiencia pseudo-científica que irónicamente desvela la verdadera ciencia, empirismo misterioso que acaba asombrando a los mismos experimentadores. Y todo ello por tres razones principales: primero, por contener sus hipótesis alguna ambigüedad; segundo, por carecer su artificio de la dimensión de la libertad; y tercero, por no admitir la suspensión del juicio ante los misterios del universo. En fin, el fracaso de los experimentos empíricos, como representaciones dentro de las representaciones, destaca la enorme originalidad del arte y pensamiento de un autor que ponía a prueba las ideas de su época ante los ojos y el juicio del pueblo.

[9] Destacan las figuras humanas del Judaísmo (o Hebraísmo) y la Apostasía (o Herejía), y las figuras diabólicas de la Malicia, el Odio, la Culpa o el mismo Demonio.

# LA HORA DE TODOS Y EL ADIÓS DEL HÉROE

Alfonso MORALEJA
Universidad Autónoma

## I

> A medida que la escritura y finalmente la imprenta modifican de manera gradual las antiguas estructuras intelectuales orales, la narración se basa cada vez menos en las grandes figuras hasta que, unos tres siglos después de la invención de la imprenta, puede fluir fácilmente en el mundo vital humano ordinario que caracteriza a la novela. Aquí, en lugar del héroe, con el tiempo encontramos incluso al anti-héroe.
>
> WALTER J. ONG

Es evidente que lo heroico desempeñó, en el mundo oral, una función cognoscitiva y axiológica que la escritura, y posteriormente la imprenta, modificaron paulatinamente. La memoria oral que trasmite el ideal heroico será sustituida por la información fría, inamovible, rígida y sin vida del texto. Nadie como Platón profetizó el paso de la mentalidad oral a la mentalidad de la escritura alfabética, de lo concreto a lo abstracto, del sentido auditivo al sentido visual. "Las prédicas de Platón -comenta Eric A. Havelock- van contra una costumbre secular, contra el hábito de memorizar la experiencia mediante palabras rítmicas. Platón está pidiendo al hombre que examine esa experiencia y que la reorganice, que piense lo que dice, en lugar de limitarse a decirlo; y que se distancie de ello, en lugar de identificarse: el hombre ha de alzarse en 'sujeto' aparte del 'objeto', reconsiderando, analizando y evaluando éste, en lugar de limitarse a

'imitarlo'"[1]. Así pues, existía en Platón una clara correspondencia entre la opinión (*doxa*) y una actitud mental propia de la comunicación oral que valoraba en mayor medida el devenir, lo múltiple y lo visible por encima del ser, lo unitario y lo pensado[2]. Platón presintió los grandes problemas que la escritura encerraba. Para él, ésta no es sólo un mero instrumento recordatorio que subsana el "olvido que acarrea la vejez"[3]; sino un verdadero *demonio*, una "apariencia de sabiduría", que -precisamente por sortear la instrucción y el cultivo de la memoria- creará numerosos ignorantes y presuntuosos[4].

Más allá de la escritura alfabética, desarrollando y extendiendo las potencialidades que ésta tenía en la antigüedad, se levanta monolíticamente la imprenta. Victor Hugo señaló con rotundidad que "la invención de la imprenta es el acontecimiento mayor de la historia. Es la revolución madre"[5]. Y él mismo se percata de que el cambio decisivo de la nueva galaxia Gutenberg se produce en torno al siglo XVI, siendo el siglo XVII quien lleve a su culminación la nueva men-

---

[1] *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994, p. 57 y s.

[2] Ver de Havelock *op. cit.*, p. 180. Respecto al caso griego, ya Émile Benveniste señaló en su día que fue "en una situación lingüística así caracterizada donde pudo nacer y desplegarse toda la metafísica del 'ser', [...] noción objetivable, que la reflexión filosófica podía manejar, analizar, situar como no importa qué otro concepto" (*Problemas de lingüística general*, Méjico, Siglo XXI, 1971, p. 129).

[3] *Fedro*, 276 C-E, (Barcelona, Orbis, 1983).

[4] *Fedro*, ed. cit., 274 E-275B "Se creería que [las palabras escritas] hablan como si pensaran, pero si se les preguntara con el afán de informarse sobre algo de lo dicho, expresan tan solo una cosa que siempre es la misma. Por otra parte, basta con que algo se haya escrito una sola vez, para que el escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto. [...] Y cuando es maltratado, [...] por sí solo no es capaz de defenderse ni de socorrerse a sí mismo" (*Fedro*, ed. cit., 275 B-E). "Hay que entender, en consecuencia -dice Platón en la "Carta VII"- siempre que sean textos puestos por escrito de alguien, [...] que para este individuo no eran estos asuntos de gran gravedad (si es que el mismo es una persona grave). [...] Pero si estos asuntos que de verdad han ocupado su interés los ha puesto por escrito, 'entonces ciertamente', no los dioses, mas los hombres, 'le destruyeron la razón'" (*Cartas*, 344 C-E, [Madrid, Akal, 1993]). Ya en la "Carta II" leemos: "la mayor cautela estriba en no escribir, sino aprender de memoria, pues es imposible que lo escrito deje de trascender. Por ello no he escrito yo nunca nada acerca de estos temas, y ni hay ni habrá ningún texto de Platón, sino que los que ahora pasan por tales son obras de Sócrates embellecido y rejuvenecido. Que te vaya bien y hazme caso, y esta carta quémala en cuanto que la hayas leído varias veces" (*Cartas*, ed. cit., 314 B-D).

[5] *Nuestra Señora de París*, Barcelona, Orbis, 1990, p. 129.

talidad[6]. Era necesario cierto tiempo para que el mundo impreso echara raíces en un universo oral. Fue necesario cerca de un siglo para que las nuevas estructuras de pensamiento realizaran la función de esquemas. Los proverbios, máximas, refranes y aforismos, situados uno detrás de otro, atenúan -e incluso a veces eliminan- la contextualización original: "entonces llega a ser posible colocar a un proverbio junto a otro con la intención de ver si el significado de uno contradice al significado del otro; ahora son examinados para un valor de verdad universal"[7]. En cierta ocasión, señalé, respecto a Gracián, el gran error de quienes emprenden una clasificación temática de sus máximas: no sólo porque esto elimina el carácter sorpresivo y llamativo de las máximas; sino porque también, y sobre todo, -como señaló ya Cossío- suprime la *equivocidad* [8]. La tradición oral está todavía muy presente en la mayoría de los escritores del llamado Siglo de Oro. A pesar de tomar partido por el nuevo mundo de la escritura, existe en muchos de ellos un sentimiento de nostalgia hacia una particular manera de entender las relaciones entre los hombres y las cosas propia de los antiguos. Qué duda cabe que la tradición escéptica hacia el texto escrito, sostenida por personajes como Aristófanes, Luciano o Séneca, influyeron notablemente en esta cultura, al igual que aquellos movimientos que vincularon al hombre, como el erasmismo, más con la palabra (e incluso con el silencio) que con la razón[9].

En el caso de Gracián, a pesar de su insistente ataque contra una sabiduría popular de transmisión oral, y a pesar de su alabanza al

---

[6] Ver de Victor Hugo *op, cit.*, p. 130 y ss. "En el siglo XVI la unidad religiosa se rompe. Antes de la imprenta, la reforma hubiera sido un cisma nada más; la imprenta lo transforma en revolución; sin la imprenta, la herejía hubiera abortado" (*op. cit.*, p. 130).

[7] Jack Goody en *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal, 1977, p. 143. En otro lugar del libro se afirma lo siguiente: "la escritura, y más específicamente la alfabética, hace posible un escrutar el discurso con un tipo de modalidad diferente mediante el dar a la comunicación oral una forma semipermanente; este escrutinio favoreció el incremento de la perspectiva en la actividad crítica, y en consecuencia de la racionalidad, el escepticismo y la lógica. [...] Incrementa la potencialidad de acumular conocimiento, especialmente de tipo abstracto" (*op. cit.*, p. 48).

[8] Remito para las cuestiones concernientes a este artículo a mi libro *Baltasar Gracián: forma política y contenido ético*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1999, p. 11 y ss.; 41 y ss.; y 95 y ss.

[9] Ver de Aurora Egido *La rosa del silencio*, Madrid, Alianza, 1996, Cap. I.

libro y a las bibliotecas, sus máximas conservan por lo general la estructura o la forma del refrán. A esto se unen el carácter manual y portátil de muchos de sus libros, la alabanza a la conversación, y, sobre todo, los móviles sociales que inducen al jesuita aragonés a firmar con seudónimo: el libro y la escritura -como excelentemente señala Norbert Elias- tienen para la mentalidad cortesana un valor distinto, "no pretendían una autopresentación y autointerpretación justificativas o fundadas causalmente. [...] El hombre cortesano se manifiesta primariamente en el hablar y en el obrar -un obrar de índole peculiar-, y sus libros no son más que órganos directos de la vida social, pedazos de conversación y juegos de sociedad"[10]. Para otra ocasión dejaremos las referencias al pensamiento aforístico, no sin antes apuntar la opinión de Francis Bacon al respecto: "[mientras que] las reglas son más apropiadas a ganar consentimiento o creencia, pero menos adecuadas para insinuar la acción, [...] los aforismos, al representar un conocimiento suelto, invitan a los hombres a inquirir más"[11]. Los maestros del aforismo, entre los que se encuentran de manera destacada Gracián, La Rochefoucauld, Chamfort, Lichtenberg, Nietzsche, Bergamín y Adorno, proponen un pensamiento disruptivo frente a la prepotencia monolítica de la razón, una iluminación, una brevedad inconmensurable, un juguete por descifrar, "ideas liebres" -que decía Bergamín- "no para cogerlas, sino para verlas correr"[12].

La escritura se relaciona con el *pensar* de la misma manera que la palabra se relaciona con el *hacer*; de ahí que el texto termine matando al héroe[13]. El carácter cristiano y defensivo del héroe gra-

---

[10] Norbert Elias en *La sociedad cortesana*, Méjico, FCE, 1982, p. 143 y s. Eugenio Asensio comenta al respecto: "antes que el catálogo de los libros de 1559 [...] no dicte estrictas disposiciones contra las impresiones anónimas, el anonimato era de rigor para los libros piadosos y de diversiones en castellano" (tomado de Roger Chartier en *El orden de los libros*, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 102, n.36). Frente al protagonismo del "autor", en esta época "el lector -como señala Stephen Gilman- es más importante que el escritor" (tomado de Marshall McLuham, *La galaxia Gutenberg*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1993, p. 326). No creemos que el plagio, como sostiene Ong (*op. cit.*, p. 128), enpieza a desarrollarse con la escritura (El propio Platón es prueba de ello), sino que el plagio está vinculado a la cultura de la imprenta. Referencia obligada es el texto de Michel Foucault "¿Qué es un autor?", *Creación*, Madrid, Octubre de 1993, nº 9.

[11] *El avance del saber*, Madrid, Alianza, 1988, p. 45.

[12] *Las ideas liebres*, Barcelona, Destino, 1998, p. 25.

[13] Ver al respecto la obra de Havelock *La musa aprende a escribir*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 111. Vico señala cómo la lengua simbólica de los héroes está relacionada con la acción (ver para esta referencia *La búsqueda de la lengua perfecta* de Umberto Eco, Barcelona, Altaya, 1999, p. 84).

ciano, que pretende "ser señor de sí", no tanto para ser señor de los demás, sino para no serlo de los otros, muestra el declive de la heroicidad pagana renacentista, e incluso de la heroicidad medieval en la que el héroe, a imitación de Cristo, es una víctima que se inmola a Dios en la lucha contra el mal[14]. El héroe pasa a ser ahora un "hombre cabal", una *persona*, poniendo de manifiesto que la virtud cristiana puede ser adquirida por todos los individuos y no sólo por los excepcionales. El héroe graciano puede seguir siendo una figura paradigmática, pero en la misma medida en que lo es el *atento*, el *galante*, el *discreto* o incluso el *político*. El Cid español, el Roldán francés y el Pereira portugués se cubren el rostro con las manos al ver las *hazañerías* del Cid moderno[15]. Frente al héroe clásico, el valor de la virtud deja de residir ya en el héroe que la encarna, antes bien, es la virtud quien da valor a la heroicidad[16]. Así pues, la distancia entre cómo entiende Gracián el héroe y el antihéroe hobbesiano no es tan grande como Zarka cree[17]; hay en Gracián, a pesar de su aristocratismo, una dimensión universalista en la que el héroe, en virtud de su *educación*, logra remplazar (en gran medida) la *excelencia* natural. Ciertamente, existen para el jesuita aragonés caminos intuitivos, pero el enorme valor que Gracián concede a la educación nos hace dudar de que "la concepción del héroe en Gracián es, en su momento último, una concepción estética"[18].

La relación de Gracián con el mundo escrito no es excepcional en su propia época[19]; Borges señala en su relato "Pierre Menard, autor del Quijote" que "es sabido que D. Quijote (como Quevedo en el pasaje análogo y posterior, de *La hora de todos*) falla el pleito con-

---

[14] Ver de Maldonado de Guevara "El ocaso de los héroes en El Criticón", en *Cinco salvaciones*, Revista de Occidente, 1953, p. 76.

[15] En el mismo *El Criticón* ya leemos que "no queda héroe con héroe" (Madrid, Cátedra, 1993, III, Crisi XII, p. 809).

[16] Ver *La tarea del héroe* de Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1986, Cap. VIII.

[17] *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Herder, 1997, Cap. II.

[18] Y. Ch. Zarka, *op. cit.*, p. 41.

[19] Para ver algunos antecedentes medievales -o el caso del mismo Calderón- remito al libro de Ernst R. Curtius, *Literatura europea y Edad Media Latina*, Madrid, FCE, 1989, Vol. I, p. 256 y ss.

tra las letras y en favor de las armas"[20]. Antes de ocuparnos de esta relación, nos preguntamos si es casual la fuerza con que la cultura hispánica rechazó (y siguió rechazando) la cultura de lo escrito. Puede ser que aquí encontremos uno de los rasgos constitutivos de la idiosincrasia hispánica. McLuhan, citando a Américo Castro, señala lo siguiente: "El español, según Castro, siempre ha manifestado hostilidad hacia la palabra escrita: 'El español necesita un sistema de justicia basado en juicios de valor, no en principios firmes y racionalmente deducidos. No es accidental que la casuística fuese fomentada por los jesuitas españoles, ni que el francés Pascal la juzgase perversamente moral. Lo que los españoles temen y desprecian son las leyes escritas'"[21] No es tampoco casual la relación que existe entre la orden creada por Ignacio de Loyola (gran lector en su juventud por cierto de las novelas de caballerías), y personajes como Cervantes, Gracián y Quevedo; ni que, concediendo una enorme importancia a la *visualización* de los ejercicios espirituales, fuera la primera orden creada tras la imprenta. Por otra parte, y en referencia a la relación entre la religión católica y la cultura escrita, recordemos que la misma *Biblia* no mantiene un carácter uniforme respecto a la consideración del texto escrito: la misma Biblia que instituyó una "cultura de libro sagrado" testifica no sólo que "la letra mata y el espíritu vivifica", sino que "el verbo se hizo carne"[22].

Respecto a Cervantes, aludiendo al reproche que "dicen las letras que sin ellas no se podrían sustentar las armas, [...] responden las armas que las leyes no se podrán sustentar sin ellas"[23]. Tras esto no sólo se esconde la creencia de que las armas "tienen por objeto y fin la paz"[24], algo muy propio de la mentalidad de la época; ni

---

[20] *Prosa*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1975, p. 109. La continuación de la cita no tiene desperdicio en relación al tema que nos ocupa: "Cervantes era un viejo militar: su fallo se explica. ¡Pero que el de don Quijote de Pierre Menard -hombre contemporáneo de *La trahison des clercs* y de Bertrand Russell- reincida en esas nebulosas sofisterías! Madame Bachelier ha visto en ellas una admirable y típica subordinación del autor a la psicología del héroe; otros (nada perspicazmente) una *transcripción* del Quijote; la baronesa de Bacourt, la influencia de Nietzsche".

[21] *La Galaxia Gutenberg*, ed. cit., p. 156.

[22] Ver de Manuel García Pelayo "Las culturas del libro" en su obra *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981.

[23] *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona, RBA Editores, 1994, I, Cap. 38, p. 478.

[24] *El Quijote*, ed. cit., I, Cap. 37, p. 475.

siquiera tan solo la creencia de que los trabajos del cuerpo exceden a los del espíritu[25], sino que, de manera velada, se muestra además el recelo hacia el mundo de lo escrito. No son solo los libros de caballería los causantes de las desgracias de Don Quijote, sino, en un sentido más amplio, la propia estructura escrita de los mismos: "¡Bueno es que quiera darme vuestra merced a entender [le dice el ventero al cura] que todo aquello que estos buenos libros dicen sean disparates y mentiras, estando impreso con licencia de los señores del Consejo Real, como si ellos fueran gente que habían de dejar imprimir tanta mentira junta y tantas batallas y tantos encantamientos que quitan el juicio!"[26]. Las invenciones y mentiras son creídas por Don Quijote por la estructura en la que se presentan. Por otra parte, debemos recordar que en el escrutinio que el cura y el barbero hacen de la librería del hidalgo, se encuentran obras de todo género, y que muchas de las obras que se salvan del fuego son precisamente novelas de caballería. Tanto para el ama como para la sobrina "no hay que perdonar a ninguno, porque todos han sido los dañadores"[27]. Es curioso ver cómo se descalifican los libros de caballería por su falta de *verosimilitud*, es decir, por escribir "cosas de mentira" de manera tan *increíble* que se hace palmaria la imposibilidad real de lo que se narra. ¿No sería precisamente la verosimilitud de los libros de caballería lo que les hiciera realmente peligrosos?[28] ¿Acaso se confía en la escritura como el medio ideal de traducir la complejidad humana? La respuesta -como venimos apuntando- no parece ser afirmativa: el encuentro inesperado de dos hermanos en una venta es descrito de la siguiente manera: "las palabras que

---

[25] *El Quijote*, ed. cit., I, Cap. 37, p. 474.

[26] *El Quijote*, ed. cit., I, Cap. 32, p. 409. "Si leyera -dijo el cura-, si no fuera mejor gastar este tiempo en dormir que en leer" (*El Quijote*, ed. cit., I, Cap. 32, p. 411). "[A Don Quijote] de poco dormir y mucho leer se le secó el celebro, de manera que vino a perder el juicio" (*El Quijote*, ed. cit., I, Cap. 1, p. 101).

[27] *El Quijote*, ed. cit., I, Cap. 6, p. 137. "¡Ay, señor! -dijo la sobrina-. Bien los puede vuestra merced mandar quemar, como a los demás; porque no sería mucho que, habiendo sanado mi señor tío de la enfermedad caballeresca, leyendo éstos se le antojase de hacerse pastor y andarse por los bosques y prados cantando y tañendo, y, lo que sería peor, hacerse poeta que, según dicen, es enfermedad incurable y pegadiza" (*El Quijote*, ed. cit., I, Cap. 6, p. 145).

[28] Ver de *El Quijote*, ed. cit., I, Cap. 47, p. 568 y ss. Sobre todo en un mundo en que los libros se han convertido ya en "mercadería vendible" (*El Quijote*, ed. cit., I, Cap. 48, p. 575).

entrambos hermanos se dijeron, los sentimientos que mostraron, apenas creo que puedan pensarse, cuanto más escribirse"[29].

En el caso de Quevedo, las letras no pierden su batalla contra las armas de manera tan clara como Borges piensa; y así, en *La Hora de todos*, si bien es cierto que Sinán Rey señala que "se inventó la imprenta contra la artillería, plomo contra plomo, tinta contra pólvora, cañones contra cañones. [...] [y que] Quien llamó hermanas las letras y las armas poco sabía de sus abolorios, pues no hay más diferentes linajes que hacer y decir. [...] Deseamos que entre nuestros contrarios hayan muchos que sepan, y entre nosotros muchos que venzan"[30]; a pesar de todo, hay que señalar que Sinán es un infiel morisco cuya opinión es en parte censurada por los cristianos presentes, y lo que es más, cuando "a todos les cogió la Hora", es decir, cuando se invirtió la Divina Providencia de lo que realmente debería suceder, el Gran Turco -en lugar de evitar el consejo citado de Sinán Rey- lo sigue obstinado en su ignorancia: "Yo elijo ser llamado bárbaro vencedor, y renuncio a que me llamen bárbaro vencido; saber vencer ha de ser el saber nuestro, que pueblo idiota es seguridad de tirano. [...] Dio con esto la Hora a todos lo que merecían: a los bárbaros infieles obstinación en su ignorancia, a los Cristianos libertad y premio, y al Morisco castigo"[31]. A pesar de todo, se hace patente en Quevedo cierto regusto no muy agradable al texto. En el mismo *Buscón*, el madrileño -en clave cervantista- se burla de un libro llamado *Grandezas de la espada* diciendo en boca de un "pobre diablo" que "cualquiera que leyere en este libro matará a todos los que quisiere"[32]. Qué duda cabe que tras esta cita se escon-

---

[29] *El Quijote*, ed. cit., I, Cap. 42, p. 525. Dada esta relación entre el pensamiento y el lenguaje, y una vez roto el referente del latín como *lengua perfecta*, necesariamente, la traducción de una lengua a otra es más que cuestionada: "por mucho cuidado que pongan y habilidad que muestren, jamás llegarán [los libros de verso] al punto que ellos tienen en su primer nacimiento" (*El Quijote*, ed. cit., I, Cap. 6, p. 141).

[30] *La Hora de todos y la Fortuna con seso*, Madrid, Cátedra, 1987, Cap. 35, p. 302 y s.

[31] *La Hora de todos*, ed. cit., Cap. 35, p. 305 y s..

[32] Madrid, Castalia, 1994, II, Cap. 1, p. 139. "El libro que alegaba mi compañero -dice don Pablos- era bueno, pero que hacía más locos que diestros, porque los más no le entendían" (*ibídem*, II, Cap. 1, p. 142).

de el episodio biográfico de Quevedo con Luis Pacheco de Narváez, que había editado un libro con ese título en 1600 y al que en cierta ocasión el propio Quevedo venció en duelo; pero también aquí se describe algo más que un acontecimiento biográfico, quizás algo similar a lo que apuntan versos como "atrevimientos son de pluma altiva / querer cantar tu gloria y tu grandeza"[33]; o "todo lo que les escribo / es zumo de relaciones, / exprimido de corrillos / en el coche de los pobres"[34].

## II

Parece que el universo de la escritura, y la paulatina subordinación a éste de la cultura oral, está directamente relacionado con la manera en que el Barroco entiende la individualidad y la heroicidad. Nada más lejos de un héroe que un pícaro, un necio, un loco o un caballero de triste figura idiotizado precisamente por la lectura de un falso paraíso perdido[35]. La democratización cultural que la escritura llevará a cabo -impulsada por movimientos humanistas y por el individualismo protestante- corre paralela al descrédito del héroe. No obstante, otro giro se produce en la modernidad: la misma ideología que hizo creer que cualquiera podía ser héroe, ha devenido en su auxilio. La imposibilidad social del cumplimiento de esa promesa ha reforzado su condición. La homogeneización y democratización (no política) que Occidente llevó a cabo tras el desmoronamiento paulatino del sistema jerárquico feudal, dio al traste con una concepción heroica: aquella que muy pocos podían respaldar con sus hazañas. El mismo proceso individualista que hizo que *cualquier* sujeto pudiera ser considerando un mundo y hasta un dios, es decir el

---

[33] Quevedo, *Poesía original completa*, Barcelona, Planeta, 1981, nº 199, p. 224.

[34] Quevedo, *Poesía*, ed. cit., "Apéndice. La Toma de Valles Ronces", § 140, p. 1371.

[35] Recordemos la obrita de Quevedo titulada "Poema heroico de las necedades y locuras de Orlando el enamorado", *Poesía*, ed. cit., § 875, p. 1311 y ss. El propio Gracián reprochaba al *Quijote* "sacar del mundo una necedad con otra mayor".

mismo proceso que derrumbó la singularidad heroica, exigió una *ideología diferenciadora*[36]. Tampoco aquí parece haber vuelta atrás. Nuestro mundo demanda de manera inmediata un ejército de acciones: el futuro no puede esperar. A menudo, la promesa de humanidad se incumple en la utopía de la promesa. Nuestro mundo no demanda hazañas, sino tareas. Es tanto (y tan poco al mismo tiempo) lo que la sociedad exige del hombre contemporáneo, que al mismo hombre le parece imprescindible la creencia de un ideal caído; olvidando así que toda exigencia debe exigir, a la humanidad, la humanidad misma.

Muchos sucedáneos de heroicidad nos acompañan en nuestros días; y muchos curiosamente fomentados desde el ámbito de la cultura. En relación a esto, quiero referirme ahora en particular a una determinada forma de considerar a los autores literarios, filosóficos o de cualquier otro género. Un enfoque muy común consiste en creer que cada autor es algo así como una enorme y única fuente de luz creadora ajena a todo tipo de influencia, una cabeza o espíritu de otra galaxia que habitó incomprensiblemente el mundo de la mediocridad. Esta forma de ver a los autores en el ámbito de la cultura tiene también su parangón en el ámbito de la psicología de masas con respecto al mundo del deporte o de la música rock -ámbito, por otra parte, frecuentemente denostado por el cultural: nadie como el deportista o el solista rock parecen representar hoy en día una heroicidad ya perdida. También los grandes autores de la literatura, el pensamiento, la pintura o la música clásica precisan de un gran séquito de comentaristas que canten o al menos cacareen sus hazañas. Cada autor es considerado un mundo absoluto, una cosa en sí y para sí, algo por lo tanto tan imprescindible que causa dependencia. Y así, encontramos en nuestros días la saga de los gracianistas, cervantistas, freudianos, lorquianos, wagnerianos, picassianos, nietzscheanos y otros "...anos", que dedican -como si de un sacrifi-

---

[36] He aquí un ejemplo del héroe contemporáneo; o para ser más precisos, de individuo monadológico: "Ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos imponga unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y solo en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer ser él mismo es la heroicidad" (Ortega, *Meditaciones del Quijote, Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1946, p. 390).

cio se tratara- su vida intelectual al tótem de rigor. Parece olvidar que los propios autores a los que dedican su existencia, no dedicaron la suya a ningún autor de forma exclusiva: la respetuosa admiración que muchos de ellos tenían por otros predecesores no les deslumbró hasta tal punto de cegarles; y es que la emulación no puede realizarse desde la admiración absoluta. Es indispensable guardar cierta distancia intelectual con nuestro objeto o sujeto de investigación, de no ser así, podemos comenzar estudiando la obra de un gran hombre para acabar fumando la misma marca de cigarrillos, conociendo la vida y milagros de la abuela de su bisabuela o sabiendo exactamente la hora del día en que se peina. Y esto no es lo peor de todo: muchos intelectuales de nuestra postmodernidad repiten las manías, gestos y poses más insignificantes de sus ídolos convencidos de que un misterioso impulso mimético recreará en ellos el espíritu de ese gran personaje: parece que también en el mundo de la cultura debe abrirse más de algún expediente "X" por aducción.

# LAS FORMAS ILUSTRADAS A LA LUZ DE LA RAZÓN (1717) DE LESSACA Y EL RECHAZO AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO MODERNO EN ESPAÑA

Julián López Cruchet
Universidad Complutense

Dentro del desarrollo histórico de España, y más concretamente, en el proceso de formación de nuestra ilustración, es ineludible la referencia a lo que fue el origen y principio del siglo XVIII español. Porque no se puede pasar directamente a personajes como Feijoo o Jovellanos sin remitirnos en primer lugar al movimiento que, desde finales del XVII, ya se venía produciendo en nuestro país. La nueva ciencia y filosofía experimental ya estaban instaladas en Europa, hecho que ante los ojos de los españoles no pasaba desapercibido. Por ello, en este pequeño escrito dedicado a la obra de un autor que tomó parte en la filosofía polemista de principios del siglo XVIII español, voy a referirme en primer lugar al ambiente histórico, social y cultural previo a la polémica "tradicionales-modernos" ocurrida en el segundo decenio de siglo; enmarcaré a Juan Martín de Lessaca dentro de la controversia, filosófico-teológica, surgida; y finalmente, expondré temáticamente los puntos fundamentales de su obra.

## Situación política, social y cultural

El período de reinado de Carlos II[1], generalmente caracterizado dentro de la historia de España como decadente, quietista, impro-

[1] Una interesantísima visión de conjunto del tema se encuentra tratado en *Historia de España*, fundada por Ramón Menéndez Pidal y dirigida por José María Jover Zamora. Tomo XXIX. "La época de los primeros borbones". Vol. II:

ductivo e infecundo, fue algo diferente de lo que hasta ahora se ha expresado, al menos en sus últimos años. Y es que fue precisamente en las dos últimas décadas del siglo XVII cuando algunos de nuestros intelectuales, tras haber hecho manifiesta la falta de conciencia europea de la que carecía nuestro país, vieron necesario el asalto a las nuevas tendencias europeas en materia científica, preferentemente la física experimental y la explicación de la naturaleza en términos del atomismo. Si bien estos primeros autores no significaron la penetración definitiva y total de la filosofía natural en España, en cambio sí prepararon el ambiente adecuado en el cual a lo largo de las primeras décadas del siglo XVIII los novatores iban a llevar a cabo su programa.

El final del siglo XVII y principios del XVIII estuvo representado en el campo tradicional por autores como Villalpando, García Diezma, Froilán Díaz de Llano, Peinado, Peñafiel, Llamazares, los Complutenses, Iribarren, Eliseo García, Manso y Ulloa, Palanco. Algunos, la mayoría, eran tomistas, y otros seguían a Suárez, Escoto o Bacon. Había también otros escolásticos abiertos a algunas innovaciones, sobre todo en cuestiones de física, como eran Jaime Servera (negación de las formas substanciales aristotélicas), y Juan Bautista Corachán.

López Piñero[2] sitúa en 1687 el año en que se puede decir que comienza la renovación filosófica y científica en España, justificándolo con tres acontecimientos: en primer lugar, fueron entonces las primeras señales del grupo novator de Zaragoza (Juanini, con D. Juan José de Austria como valedor); en segundo lugar, el grabador y microscopista Crisóstomo Martínez fue enviado a París, apoyado económicamente por Carlos II, con el objetivo de realizar un atlas anatómico; y finalmente, se publicó la *Carta filosófica médico-química* de Juan de Cabriada, considerada la carta de presentación de la inminente renovación científica española. En ella refutaba la autoridad de los antiguos a la par que anunciaba la experiencia como único criterio en la naturaleza; a la circulación de la sangre la etiquetó como

---

"La cultura española entre el barroco y la ilustración (circa 1680-1759)", por Giovanni Stiffoni, Francisco Aguilar Piñal, Luis Miguel Enciso Recio, José M. Caso González, María Jesús Quesada Martín y Federico Sopena Ibánez. Espasa Calpe, Madrid, 1985.

[2] López Piñero, J.M.: "La introducción de la ciencia moderna en España", en *Revista de Occidente*, año IV. 2ª ép. Nº 35. Madrid, Febrero, 1966. Pág. 133-156.

el "nuevo sol de la medicina". Su *Carta* provocó el ataque de los galenistas, por parte de Zapata, que años despúes sería la gran figura del movimiento novator, en contra del propio Cabriada, de los modernos y del italiano Gazola.

La figura que tomaron los médicos sevillanos no fue, por lo general, Descartes, sino Maignan, mínimo francés, y por tanto, hermano de religión de Mersenne, confidente y corresponsal de Descartes. Maignan nació en Toulouse en 1601 y murió en 1676; hermano de la Orden de San Francisco de Paula, estudió Filosofía y Humanidades. Ramón Ceñal[3] hace referencia a dos obras suyas como las más significativas: *Cursus Philosophicus* (1652), y *Sacra Philosophia*, en cinco volúmenes; Maignan presentaba una obediencia a la Iglesia, aunque se desviaba de los filósofos escolásticos; rompía así con la tradición escolástica referida a la filosofía natural: sí a la física y no a su tratamiento metafísico, rebatiendo la forma substancial aristotélica como constitutivo esencial de los cuerpos; la generación de los compuestos resultaba de la combinación de los elementos, rechazando las nociones de acto y potencia.

Ni que decir tiene que los pensadores españoles más significativos de estos momentos, previos a la aparición de los novatores, fueron Juan Caramuel, teólogo que profesó un escepticismo crítico, Isaac Cardoso, médico de cámara de Felipe IV, y Luis Rodríguez de Pedrosa, portugués y que negó el hilemorfismo aristotélico. Según Manuel Mindán[4], estos tres autores se situaron a caballo entre los filósofos españoles del XVI y los que a partir de finales del XVII y todo el XVIII, se identificaron con la filosofía moderna. De ahí que su pensamiento pudiera caracterizarse de ecléctico, en tanto que no renunciando por completo al pensamiento tradicional, sin embargo sí fueron introduciendo los nuevos paradigmas de la filosofía experimental dieciochesca.

Hay que destacar a la Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla como el primer centro español organizado a favor de la filosofía moderna[5]. El proyecto de la misma nació de las tertu-

---

[3] Ceñal, R.: *Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750).* Separata de la Revista "Filosofía y Letras" de la Universidad de Oviedo. Oviedo, 1945. Pág. 40 y ss.

[4] Mindán, M.: *Andrés Piquer. Filosofía y medicina en la España del siglo XVIII.* Librería General, Zaragoza, 1991.

[5] Un interesantísimo estudio de los inicios de la Sociedad Sevillana se puede encontrar en Francisco de las Barras de Aragón: "La Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla, y el doctor Cervi", en *Boletín de la Universidad de Madrid.* Año II. Julio 1930. Núm. IX. Pág. 354-379.

lias que se celebraban en casa del judío converso Juan Muñoz Peralta, donde se reunían los médicos que no desempeñaban la enseñanza universitaria y que echaban en falta conocimientos y aplicaciones prácticas de lo que hasta ahora habían sido sólo los planteamientos teóricos de Hipócrates y Galeno. Los tradicionales denunciaron a la naciente sociedad ante el fiscal del Rey, aunque el rey Carlos II, en 1700, desoyó sus peticiones y Felipe V confirmó un año después sus estatutos.

El apoyo que precisaban los modernos a la hora de justificar sus teorías lo fueron a buscar no sólo en Platón y Aristóteles, sino en algunos sectores o tendencias de la Escolástica: en concreto, recurrieron a la escuela escotista, a la nominalista y a la suarista[6]. Para los modernos, una cosa era la fe y los principios de la teología cristiana, y otra muy diferente lo que pertenecía al terreno de la razón y de la filosofía. Su principal intención fue despojar en el pensamiento todo tipo de apreciaciones de carácter metafísico, conceptos que no tenían una aplicación inmediata y real en el campo físico; la física se había hecho metafísica, y era hora de poner a cada interpretación en su lugar.

## Lessaca y su obra

Con estos precedentes nos situamos a las puertas de la polémica entre escolásticos y novatores durante el segundo lustro del siglo XVIII. La ciencia experimental moderna, los nuevos avances en medicina, la creación y consolidación de instituciones oficiales dedicadas al cultivo de la nueva filosofía; todos fueron el desencadenante de la reacción que en 1714 tuvo Fco. Palanco contra la novedosa

---

6 Quiroz Martínez, O.V.: *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII.* El Colegio de México. (Distribuido por Fondo de Cultura Económica), México, 1949, pág.63-64: "El eclecticismo supone una concepción igualitaria de filósofos y filosofías. Esta igualación tiene un doble movimiento: hacer descender a los que han sido colocados muy arriba y ascender a los que se consideran muy abajo. Así se comprende la reclamación del derecho de todos a hacer uso del propio juicio [...] Discurriendo por entre las sectas, los eclécticos separarán la verdad del error, para tomar la primera [...] El eclecticismo supone un propósito de salvar la historia de la filosofía y ello se traduce en una consideración igualmente favorable de todas las doctrinas".

dirección que adoptaban los estudios. Casi con toda seguridad fue la obra de Gabriel Álvarez de Toledo, *Historia de la Iglesia y del Mundo* (1713), en la que hace una exposición del Génesis desde los parámetros del atomismo moderno, la gota que colmó el vaso de la paciencia de los tradicionalistas escolásticos. Francisco Palanco, mínimo de la Orden de San Francisco de Paula, natural de Campo Real, profesor de Teología y Obispo de Jaén, escribió en 1714 *Dialogus phisico-theologicus contra philosophiae novatores, sive Thomista contra atomistas*, como el 4º volumen de su *Cursus Philosophicus*. Proponía Palanco el rechazo a la filosofía moderna por ser peligrosa para la fe católica, creando un ambiente contrario no sólo en el terreno filosófico, sino en el medio cultural y universitario dominado por la filosofía y la teología escolástica. En esta obra entablaba una discusión contra los modernos (la mayoría de los cuales eran también mínimos, Mersenne, Maignan, Saguens, Nájera) donde casi todo quedaba reducido a la afirmación de la teoría hilemórfica aristotélica y a la negación de la filosofía atomista. Cualquier innovación filosófica, por el mero hecho de ser algo diferente a lo establecido por Aristóteles, era susceptible de sospecha, pues ya no se trataba únicamente de que se preservaran los dogmas católicos, sino que lo más grave era la eliminación y superación del propio aristotelismo, sustento hasta entonces de la tradición religiosa escolástica. Era, por tanto, un espíritu conservador que pretendía guardar la doctrina repugnando cualquier intento de reformulación.

A esta obra de Palanco contestó en 1715 el P. Saguens con su *Atomismus demonstratus et vindicatus*. Pero la reacción de los novatores españoles vino de la mano de Alejandro de Avendaño con sus *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo*, en el que se incluía una extensa *Censura* del que fuera presidente de la Regia Sociedad Médica sevillana, don Diego Matheo Zapata. Para estos autores, no hay incompatibilidad entre el ejercicio de la libertad de pensar y el ser católico; las verdades reveladas son intocables e indiscutibles, y donde tratan de presentar sus novedades es en el campo de la naturaleza, pretendiendo probabilizar el atomismo sin chocar con la Iglesia, y en general, con lo antiguo. Intentan lograr una ciencia útil donde la observación de la naturaleza y sus leyes sea la que gobierne el reino físico. Expurgando el atomismo puede llegar a ser introducido en la doctrina cristiana, evitando el sectarismo aristotélico que regía en la escolástica. Por tanto, sus intenciones iban dirigidas a la innovación en física, en filosofía natural, siguiendo en el resto a

la tradición, aunque sin renunciar a su depuración terminológica y conceptual. La escolástica daba una explicación teórica y metafísica del mundo, sin acudir a la observación empírica para el esclarecimiento de la realidad física. Los modernos presentan una gran confianza en la razón y en el espíritu crítico, imponiendo una explicación física de los hechos reales que no dependiera, en exclusiva, de las directrices aristotélicas[7], una actitud antidogmática y negadora del principio de autoridad.

A partir de estas dos publicaciones es cuando aparece Juan Martín de Lessaca, Catedrático de Vísperas de la Universidad de Alcalá y médico del Sr. Dean y Cabildo de la Santa Iglesia de Toledo. Como seguidor de Palanco y de la filosofía escolástica tradicional, publicó en 1717 sus *Formas ilustradas a la luz de la razón, con que se responde a los Diálogos de don Alejandro Avendaño; y a la Censura del doctor don Diego Matheo Zapata* en Madrid. La obra consta de dos partes; antes se incluyen una dedicatoria del autor al Dean y al Cabildo de la Iglesia de Toledo, la aprobación del Calificador del Santo Oficio, Fr. Thomás Reluz, la licencia del Ordinario (D. Pedro de Hereña), otra censura y aprobación de D. Pedro Aquenza, médico de cámara del Rey, la licencia del Supremo Consejo de Castilla en palabras del escribano real D. Miguel Rubin de Noriega, la fe de erratas y la suma de la tasa. La primera parte se dirije contra la *Censura* de Zapata: consta de 17 capítulos y 162 páginas; y la segunda responde a los *Diálogos* de Avendaño, con 13 capítulos y 177 páginas. Hay que tener en cuenta que en esta época, por lo general, los partidarios y seguidores del pensamiento escolástico escribían sus obras en latín, y los aficionados a la filosofía moderna en castellano. Por tanto, Lessaca es el primer tradicional que rompe esta tendencia y el primero en escribir una obra en castellano, al parecer con el único objetivo de que las impugnaciones de los par-

[7] Rovira, Mª del Carmen: *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica. México, 1958. En la pág. 90, a propósito del portugués Almeida, Rovira generaliza sobre el carácter ecléctico de los pensadores de esta época: "Como todo filósofo ecléctico de nuestros países en el siglo XVIII había querido demostrar que la filosofía moderna no se oponía a la religión, que una y otra no se excluían, que la física moderna podía muy conciliarse con las creencias religiosas [...] La religión podía defenderse de los ataques de los incrédulos no acudiendo a un criterio de autoridad, ni a una tradición, sino simple y sencillamente empleando la razón".

tidarios de la tradición a los pensadores modernos pudieran llegar a los mismos círculos que las de éstos.

### Contenido de las Formas ilustradas

Ya han sido apuntadas anteriormente, aunque haya sido de forma muy somera, las líneas de actuación y pensamiento del grupo moderno de los novatores. Es a partir de ello, entonces, desde donde hay que entender la doctrina de Lessaca como partidario de la tradición filosófico-teológica escolástica. Desmenuzar ahora el contenido de la treintena de capítulos del libro requeriría más tiempo y espacio; por ello, se van a exponer temáticamente los que, en mi opinión, parecen ser los puntos fundamentales a los que se refiere Lessaca en su obra.

Un primer grupo de temas a los que dedica parte de la obra son los referidos a los aspectos más generales de la polémica. Los modernos (hablamos de Zapata, Avendaño, pero también de Cardoso, Cabriada, Tosca, Corachán) abogaban por ser libre-pensadores, es decir, evitar todo tipo de sectarismo era la pauta que debía guiar sus pensamientos. Este tema lo toca en los primeros capítulos; para Lessaca, ni la *Censura* de Zapata ni en general los atomistas habían entendido a los aristotélicos, resultando de ahí el motivo de su impugnación. Para nuestro autor, el servilismo ciego y apasionado a un maestro no puede ser aprobado, pero sí caminar bajo su autoridad:

> "Y aunque no alabo la servidumbre en seguir a éste o al otro Príncipe, tengo por más seguro caminar, como se dice, "cum Duce et cum luce"; y más cuando no hay razón eficaz que obligue a dejarle; y entonces se ha de hacer todo lo posible por conciliarle, exponiéndole en aquel sentido que se puede acomodar; esto hacen los aristotélicos con Aristóteles, y todos los teólogos con los Santos Padres; lo demás es enseñar a los discípulos el poco aprecio que deben hacer de sus Maestros"[8].

Tanto para Palanco como para Lessaca, las doctrinas atomistas se oponen a las Sagradas Escrituras y a los Santos Padres, por lo que no guardan la pureza de la fe, motivo ello para rechazarla, impugnarla y negarla la posibilidad de ser defendida; mejor hubiera sido

---

[8] Lessaca: *Formas Ilustradas a la luz de la razón.* Imprenta de Juan de Ariztia, Madrid, 1717, pág. 15.

que Zapata y Avendaño se hubieran dedicado a demostrar que eso no era cierto que a tratar de impugnar cosas que Palanco no había dicho. La servidumbre de la que acusan los modernos a los aristotélicos, si en sí no es deseable, en cambio sí pudiera estar justificada no por lo que dice, sino por lo bien fundado que lo dice; prueba de ello es que los mismos novatores toman sus autoridades en numerosas ocasiones para apoyar sus teorías. Por tanto, para Lessaca las teorías aristotélicas no son ellas individualmente el fundamento de las verdades religiosas, sino que

> "Todo ello se ha de entender con su poquito de sal; no diciendo que las verdades Católicas no tengan más fundamento que la doctrina de Aristóteles, ni que ésta sea su principal fundamento, sino que con la doctrina de Aristóteles hay mucha luz para muchas pruebas de nuestras verdades católicas; y que muchas de ellas con la misma filosofía de Aristóteles se pueden defender"[9].

Les dice Lessaca a los modernos que no deben quejarse de que el P. Palanco les llamara "novatores", pues en su sentido laico no implica ninguna caracterización negativa, sino todo lo contrario: novator era el que era capaz de introducir novedades, el que resaltaba en su oficio, etc, y puesto que sí habían avanzado en medicina y en física se les podía llamar "novatores". Los reproches de Zapata y Avendaño se orientaban hacia su acepción religiosa, pues en ésta sí se les acusaba de herejes por poder ir contra los dogmas y la pureza de la fe cristiana. En cuanto a la nueva física de los modernos, Lessaca es muy tajante a la vez que irónico:

> "Pues siendo esto así, y que por esto se llama esta "filosofía experimental, sensibus, affixa o sensata"; y que a los sentidos vulgarmente llamamos rudos respecto del entendimiento, ¿qué delito será llamar a estos filósofos sensatos y rudos, como a los demás, conforme la doctrina que siguen? Y lo estraño en la Censura más, pues llamándose los maignanistas atomistas rígidos, y siendo lo rígido duro, de duros a rudos hay muy poca distancia"[10].

Más importante, filosóficamente hablando, que este primer tema de controversias es el referido a la exposición que hace Lessaca de las formas substanciales y accidentales. Para Lessaca, no es cierto

---

[9] Lessaca: *Op.cit*, pág. 18.
[10] Lessaca: *Op.cit*. pág. 7.

que los aristotélicos basen su defensa del aristotelismo en el principio de autoridad más que en la razón; la materia y la forma son substancias, y esta última no puede consistir ni en la figura, ni en la textura ni en la proporción de partes; las formas substanciales son "realiter entitative" distintas de la materia, puesto que todo ente natural tiene en sí mismo una naturaleza que opera como principio del movimiento y del reposo; de donde se deduce que posee algo substancial que difiere de la materia prima: eso es la forma substancial. Con estas palabras reprocha Lessaca a Zapata su interpretación respecto qué sea y se entienda por aristotelismo:

> "Ahora pregunto al Autor de la Censura si duda o piensa que Santo Thomás defiende formas substanciales 'realiter entitative' distintas de la materia, conforme la mente de Aristóteles. Si lo duda, lea sus obras y lo sabrá; si no lo duda, pregunto si piensa penetra mejor que el Santo la mente de Aristóteles [...] Y esto con llamarle ¡oh, Angélico Maestro mío!, y después salir con la fresca del apartarse de la Escuela Aristotélica Thomística por el 'amicus Plato, sed magis amica veritas'"[11].

Para Lessaca, la generación substancial requiere nueva esencia física (en esto Avendaño opina lo mismo), pero además requiere ser substancial, lo cual es imposible sin la forma substancial distinta 'entitative' de ella. Desde los ámbitos modernos se afirmaba que en la generación substancial se produce forma, pero no "realiter entitative" distinta de la materia, sino "realiter modaliter". La respuesta de Lessaca es en los siguientes términos:

> "A esta solución se replica, ¿cómo es posible todo substancial que no había, sin substancia que no había? Luego, si por la generación hay todo substancial que no había, ha de haber substancia que no había; y consiguientemente otra substancia de la que había; la que había es la materia: luego ha de haber otra substancia distinta de la materia; y consiguientemente 'entitative' distinta"[12].

No vale con decir que la misma substancia que había tenía otro modo o formalidad distinta modaliter, pues ese modo no alteraría la substancia existente; y por ello, la distinción modal que proponen los modernos no es substancia, sino accidente. Lessaca argumenta su posición diciendo que si la forma es indistinta de la materia, enton-

---

[11] Lessaca: *Op.cit.* pág. 11.

[12] Lessaca: *Op.cit.* pág. 204-205.

ces no habría posibilidad ni de corrupción ni de separación, pues si en la corrupción substancial lo que se corrompe es el modo de los modernos, entonces no se darían generaciones ni corrupciones, pues no es substancia. Para Maignan y Avendaño, la generación substacial es lo mismo que la mixtión o mezcla, y por tanto, no niegan generaciones substanciales, sino que las identifican con la alteración, y esto según Aristóteles no basta para la generación de un mixto. Si se procede a la identificación de materia y forma, entonces no se distingue un compuesto de otro, puesto que la teoría de Aristóteles dice:

> "Todo ente natural substancial tiene distinta naturaleza uno de otro; luego todo ente natural tiene distinta substancia uno de otro; y, puede tener una misma materia, o entidad, o substancia de materia; luego para tener distinta naturaleza y distinta substancia ha de tener distinta forma, que sea distinta substancia y, consiguientemente, distinta "entitative"[13].

Para Lessaca, entonces, el problema de los atomistas es que no encuentran manera de educir entidad alguna de la materia, y por ello ponen taleidades-modos, que sean el término de la generación; si la forma se educe de la materia no es entidad, sino modo, formalidad, ejercicio o expresión superadita a la materia, que es su entidad. Por ello, para los modernos tanto la materia como la forma son ambas materia, y sólo se distinguen modalmente en que una (la forma) es la parte dominante y la otra (la materia) es la dominada. En Lessaca, para la auténtica mutación física entitativa no es suficiente el modo o la formalidad, sino que debe producirse un cambio substancial. Él resume todo el conflicto:

> "Esta forma material, o comparte, decimos que no es materia; los contrarios que sí, pues dicen es la parte o partes elementales, dominante, que "entitative" es materia, y se constituye forma por el ejercicio o dominio, que es puro modo; nosotros que de ninguna manera es materia, ni parte elemental, ni consiste el ser forma en modo o ejercicio o expresión, sino en entidad, que es substancia, y así "entitative" distinta de la materia. Los contrarios dicen que sólo se educe de la materia lo formal o expresivo, no la entidad o lo entitativo, y así salvan decir que se educe la forma, porque se educe el constitutivo, que es el ejercicio; nosotros decimos que se educe la forma, que es entidad y que es substancia. Este es el cuento"[14].

---

[13] Lessaca: *Op.cit.* pág. 210.
[14] Lessaca: *Op.cit.* pág. 272.

Para probar los accidentes naturales como "realiter entitative" distintos de la substancia, se trae a colación el problema de la Eucaristía: ¿quedan los accidentes del pan y del vino sin la substancia? Los modernos, al identificar substancia y accidente, parecen incurrir en la transgresión de la doctrina católica. Para Lessaca, si permanecen sin la substancia es porque son entidades, y no modos. Ahora bien, hay que distinguir entre que "permanezcan" los accidentes (problema de los sentidos) y que "queden" los accidentes (asunto de fe). Lessaca afirma que permanecen los accidentes sensibles del color, olor, sabor, que pasan a denominarse "especies", siendo algo verdadero y distinto de la substancia propia del pan y del vino:

> "Mas en este Sacramento no puede quedar nada de la substancia del pan: luego no puede quedar nada identificado con la substancia del pan, porque cualquier cosa real y físicamente identificada con la substancia del pan es substancia del pan [...] Luego, no pudiendo en el Sacramento quedar nada de la substancia del pan, (como no puede, pues no fuera verdadera transubstanciación), no podrá tampoco quedar nada identificado con la substancia de pan. Queda el accidente "per se": luego éste no estaba identificado con la substancia del pan"[15].

Finalmente, un tercer grupo de temas que trata Lessaca en su obra es el referido a qué sea y qué papel juegue la materia y la forma, y los átomos, en relación con el ente natural. Avendaño, Maignan ponían a los átomos elementales como los principios físicos de los entes naturales; átomos que son indivisibles físicamente, aunque metafísicamente se puedan componer de materia/forma, acto/potencia, y distintos entre sí en especie. El elemento se compone de los átomos, que son propiamente elementos, pero es una composición accidental y cuantitativa, no esencial; el átomo, en cuanto materia, no tiene actividad ni determinación, aunque como principio activo sí. Para los modernos, tanto materia como forma son formalidades metafísicas, no entidades, por lo que no pueden ser principios de los entes naturales. En cambio, para Lessaca y los aristotélicos, la materia y la forma son los principios del ente natural no sólo en el entendimiento, sino también real y verdaderamente; para que se puedan distinguir los elementos, además de sus accidentes respectivos, necesitan una forma substancial:

---

[15] Lessaca: *Op.cit.* pág. 126.

> "Omitiendo aquello de si la materia prima tiene acto metafísico o no, digo que no es entidad que sea 'quid ni quantum', que bien claro lo dijo Aristóteles; pero tampoco es pura formalidad, sino principio de entidad, que constituye entidad 'quid et quantum', y cuanto usted quisiere; y así es entidad 'inchoactivé' o substancia incompleta, porque constituye al todo que es substancia completa 'quid et quantum'"[16].

Para Lessaca, la composición en el átomo de entidad y modo, como dicen los contrarios, no puede ser simple, porque los elementos son real y verdaderamente generables y corruptibles (pone el ejemplo del fuego que altera a un mixto, al quemarlo). También rechaza la simplicidad de los átomos, pues si carecen de composición alguna, no pueden alterar nada. Sólo si se introduce otro alterante (forma), habría posibilidad de mutación. El término último de toda descomposición sería la materia prima aristotélica.

Lessaca recurre a Maignan al afirmar que los elementos que constituyen el compuesto son muchos, aunque sólo los cuatro tradicionales sean los sensibles y los que queden después de la descomposición del mixto. Y de ahí que los aristotélicos traten de encontrar los principios del ente natural en común, para todo tipo de entes, y esos son la materia y la forma. En definitiva, Lessaca acepta los átomos, aunque no como principios físicos de la naturaleza, sino conformados por la forma y la materia aristotélica; sólo con esos cuatro elementos se puede explicar la composición del mixto:

> "De donde infiero que de la existencia de los átomos no se infiere que materia y forma substancial no sean los principios del ente natural, sino que admitidos los átomos se salva la doctrina aristotélica de la materia y de la forma"[17].

He intentado desenmascarar brevemente las ideas que guiaron a Juan Martín de Lessaca a realizar su defensa de la filosofía y pensamiento tradicionales. La no distinción por parte del atomismo entre substancia y accidente fue el objetivo principal de las críticas de los escolásticos, pues se planteaban problemas tanto en el terreno filosófico (las nociones aristotélicas se presentaban impotentes para explicar los fenómenos físicos), como en el ámbito teológico-religioso (problemas de heterodoxia contra la fe y los dogmas cristianos).

---

[16] Lessaca: *Op.cit.* pág. 175-176.

[17] Lessaca: *Op.cit.* pág. 330.

En esta breve exposición de lo que se trataba era de plantear temáticamente las líneas directrices del pensamiento tradicional respecto de la inminente presencia de la nueva física experimental europea en España, y para ello me he valido de uno de los autores más representativos de la polémica de principios del siglo XVIII español: D. Juan Martín de Lessaca y su obra *Formas ilustradas.*

# EL PROYECTO DE LA CÁTEDRA EXTRAORDINARIA DE FILOSOFÍA DEL DERECHO DE SANZ DEL RÍO

Rafael V. Orden Jiménez
Universidad Complutense

Los años 1840 y 1841, Sanz del Río realiza diversas sustituciones en la Universidad de Madrid. A finales de ese segundo año intenta hacerse con una plaza interina ofreciéndose como profesor de una nueva asignatura en los estudios de Leyes, la Filosofía del Derecho. Lo hace en un documento en el que muestra la actualidad de este objeto de estudio y el contenido que convendría impartir. Gracias a este documento podemos conocer los planteamientos del joven jurista español antes de viajar a Alemania en 1843 y regresar de allí un año después como un convencido krausista[1].

El documento en cuestión es el proyecto docente para la creación de una Cátedra extraordinaria de Filosofía del Derecho, el cual viene acompañado de una instancia en la que Sanz del Río presenta tal propuesta al Ministerio de Gobernación, responsable por aquel entonces de la educación[2]. Esta instancia manuscrita consta de dos hojas de papel timbrado con el año de 1841, y Sanz del Río la firma el primer día de diciembre de ese mismo año dirigida al Regente, Espartero[3].

---

[1] Me he extendido sobre el contenido de tal documento y su análisis en el artículo "La Filosofía del Derecho en el Joven Sanz del Río", en *Pensamiento*, 56 (2000), pp. 237-264. Espero desarrollar en un trabajo futuro los trámites a los que dio lugar la propuesta de introducir esta nueva materia de estudio así como localizar la publicación del documento en cuestión.

[2] De tales documentos tuvo conocimiento, muy probablemente, F. Giner de los Ríos, "En el Centenario de Sanz del Río", en: P. de Azcárate, *Sanz del Río (1814-1869)*, Madrid 1969, pp. 25-36; y da una breve noticia de los mismos P. Jobit, *Les Éducateurs de l'Espagne Contemporaine*, Paris-Boudeaux 1936, vol. II, pp. 19-21.

[3] El Documento se encuentra en el Expediente Académico del Archivo General de la Administración Civil del Estado en Alcalá de Henares (Madrid)

La instancia comienza lamentando el mal estado de la docencia universitaria española y asegurando conocer el exponente los medios más urgentes para mejorarla, "de tal suerte que satisfaga cumplidamente las necesidades de nuestro estado político y social, y levante la nación Española al lugar que debe ocupar entre las más adelantadas". A pesar de la urgente necesidad de una reforma, Sanz del Río reconoce las dificultades que el gobierno está encontrando para llevar a cabo una reforma general, de modo que aconseja al Regente que aproveche "las buenas ocasiones de introducir reformas parciales y bien experimentadas, que allanen el camino a un arreglo general, fundado de una parte en los buenos principios administrativos, y de otra en la observación, y en los datos estadísticos"[4].

Entre las reformas más importante y urgentes, Sanz del Río considera que

> "descuella como una de las principales entre las referidas cuestiones y aun como la primera en el orden interno la distribución y clasificación de los objetos o asignaturas de la enseñanza; en lo cual hay dos principios de inviolable observancia. Porque esta distribución debe ser tal, que de una parte ninguno de los objetos realmente distintos de una facultad debe quedar omitido; y de otra la importancia relativa que se dé a cada uno de éstos debe fundarse en las necesidades especiales científicas del país y de la época".

Los planes de estudios jurídicos también han de ser revisados. De acuerdo con la idea de introducir reformas parciales como anticipo de la reforma global, Sanz del Río propone una nueva distribución de algunas asignaturas propedéuticas en los estudios de Jurisprudencia. El exponente alaba un primer cambio ya efectuado en esta dirección, que el Derecho romano haya dejado de ser la única introducción al Derecho nacional. La conveniencia de esta reforma se debía a que aquél había quedado superado por la complejidad de las sociedades modernas:

---

con el número 16746. He corregido y actualizado la redacción de los textos citados procedentes de estos documentos. Entre llaves situaré alguna circunstancia sobre la que en nota haré una aclaración; entre corchetes están los añadidos míos. Dada la brevedad de esta instancia, no daré la página de la que proceden las citas recogidas.

[4] Los análisis y las propuestas concretas de Sanz del Río para introducir la Filosofía del Derecho coinciden plenamente con los que se barajaban en las reformas docentes que se planeaban en el Ministerio. Véase al respecto A. Heredia Soriano, *Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX. La era isabelina (1833-1868)*, Salamanca 1982.

> "después que la nueva organización de la propiedad territorial; la importancia que han adquirido la [propiedad] intelectual y la industrial; las variaciones sobrevenidas en el orden doméstico y en el estado de las personas; los nuevos principios de Derecho criminal y político hicieron inaplicables un gran número de reglas prácticas del Derecho romano, se rebajó mucho la importancia de éste, o mejor dicho, se recluyó a su verdadero valor".

La reforma reciente consistió en completar el Derecho romano con el Derecho natural como estudio introductorio al Derecho nacional; "nada más que elogios tiene que tributar el exponente a esta resolución, que era un verdadero progreso en la enseñanza". Pero al estudio propedéutico del Derecho natural se le adhirieron dos asignaturas auxiliares, Legislación universal en el primer curso y Principios de Derecho público general en el tercero, cuyos contenidos vienen a coincidir; "cree, por tanto, el exponente que como enseñanzas preliminares no pueden ser las dos referidas sino una misma; la de la Filosofía del Derecho en general, y luego considerado en sus aplicaciones fundamentales al Derecho civil, criminal y político, principalmente". Por otro lado, la inclusión de la Filosofía del Derecho en los planes de estudios no es una novedad, sino que así se ha hecho ya en varias universidades europeas como las de Alemania, Francia, Bélgica, y otras.

Para llevar a cabo la reforma, Sanz del Río propone que se nombre un "profesor especial" para Filosofía del Derecho en el tercer año de los estudios jurídicos dentro de la Universidad de Madrid, la cual era considerada por el gobierno como una universidad experimental, a la vez que modélica, para la introducción de las reformas que luego se habrían de extender al resto de las universidades nacionales. Y el exponente indica también, por último, cómo sufragar los gastos que supondría este nuevo profesor contratado, que lo sería, en cualquier caso, como sustituto y sin titularidad alguna: aprovechar "el sueldo vacante en la actualidad de una Cátedra de Cánones".

La instancia la concluye con una relación de sus méritos, de los que adjunta documentos acreditativos. En la misma Universidad de Madrid señala haber tenido a su cargo las siguientes tareas:

> "En 6 de diciembre de 1840 fue nombrado sustituto de Cátedra de término en esta Universidad [de Madrid], habiendo cesado en su encargo en 1º de marzo de este año [de 1841]; en 20 del mismo fue nombrado para el mismo encargo en la Cátedra de 4º de Leyes; habiendo cesado en 13 de abril; por último en 6 de junio fue nombrado examinador en la Cátedra de término".

Y añade a continuación los siguientes méritos en curso:

> "Ocupado en estos trabajos, y dedicado en sus ocios al estudio de la lengua alemana para utilizar en bien de su país los asombrosos progresos que en aquella nación ha hecho la jurisprudencia, ha concebido el pensamiento contenido en el adjunto proyecto [docente]; como el de formar para este estudio una Enciclopedia jurídica Española, habiendo traducido ya las más apreciada en Alemania "*D. Falck*".

Desconocemos hasta dónde alcanzaba ya el dominio de la lengua alemana por parte de Sanz del Río, aunque no debía ser aún muy exhaustivo. En cualquier caso, asegura haber emprendido ya su estudio, así como había notado que era la filosofía alemana hacia donde convenía dirigir la atención para enriquecer su futura labor como docente universitario en leyes.

Sorprende, en cambio, que se arrogue dos méritos, ninguno de los cuales va a realizar y que, probablemente, ya estaban planeados en el círculo de sus conocidos y amigos. No es de desechar, por otro lado, que fuesen estos mismos quienes le insinuasen que los alegase en su instancia. En primer lugar menciona el proyecto de una Enciclopedia jurídica española; bien podría ser que este proyecto ya estuviese siendo barajado por Arrazola, bajo cuya dirección aparecería el primer volumen en 1848[5]. Y, en segundo lugar, el tener realizada la traducción de la obra de Falck, que sería publicada en 1845 por Navarro Zamorano y Álvaro de Zafra, ambos quizás ya en ese momento conocidos de Sanz del Río[6]. No sería de extrañar que éste proyectase llevar a cabo esa traducción y que, finalmente, no la realizase, de ahí que se hiciesen cargo de ella aquellos dos; pero difícilmente cabe pensar que la traducción ya estaba hecha.

Como ha señalado en la instancia, Sanz del Río adjunta el proyecto docente correspondiente a una Filosofía del Derecho. Este documento lo ha concluido Sanz del Río unos meses antes que la

---

[5] L. Arrazola *et al.* [incluido: R. Navarro Zamorano], *Enciclopedia Española de Derecho y Administración. Nuevo teatro universal de legislación de España e Indias*, vol. I, Madrid 1848. En la portada no consta que Sanz del Río fuese uno de los colaboradores.

[6] *Prolegómenos del Derecho o Enciclopedia Jurídica, obra escrita en alemán por N. Falck, profesor de derecho en la Universidad de Kiel. Traducido al castellano, y acomodada al estudio del derecho en España, por Don Ruperto Navarro Zamorano y Don José Álvaro de Zafra*, Madrid 1845. Los traductores no mencionan a Sanz del Río en el prólogo. Sobre esta obra, véase M. Andrino Hernández, "Navarro Zamorano y los orígenes del Krausismo en España", en: *Revista de Estudios Políticos* 53 (1986) 71-100, p. 76 n. 28.

instancia, pues lo firma en Madrid el 27 de octubre de 1841. Lleva por título "Cátedra extraordinaria de Filosofía del Derecho", consta de cuarenta y una páginas manuscritas y se divide en tres parágrafos: § 1º.- Importancia que ha ido adquiriendo sucesivamente el estudio de la Filosofía del Derecho - necesidad de fundar en la Universidad de Madrid una cátedra extraordinaria en la que se profese esta ciencia; § 2º.- Plan científico de esta enseñanza; § 3º.- Medios de ejecución[7].

En el primer parágrafo justifica Sanz del Río la importancia que ha adquirido en la sociedad centroeuropea decimonónica la Filosofía del Derecho. Para ello arranca con los logros alcanzados en el siglo XVIII:

> "Con razón se ha caracterizado el siglo precedente como siglo de emancipación y de demolición. Emancipar el pensamiento del dominio exclusivo de la autoridad; emancipar la voluntad de los hábitos de servilismo y de rutina; demoler los obstáculos que oponían a su libre y desembarazada acción las preocupaciones religiosas y científicas de un lado; los vicios de la organización social, y los grandes intereses que habían recrecido a su sombra de otro; tal ha sido la obra de la época que dejamos detrás de nosotros"[8].

Y concluye: "Hoy el pensamiento y el trabajo son libres; el campo social está allanado".

Pero, una vez alcanzada la libertad, es preciso conseguir un buen uso de esa misma libertad, "pues jamás hubiese sido un derecho la libertad, si con ella el hombre y la sociedad no tuvieran grandes y eternos deberes que cumplir". Asimismo, la lucha por la libertad ha debilitado determinados ámbitos de lo humano y lo social, como la religión, la moral y el orden social, los cuales han de ser recuperados entonces por la filosofía y la sociedad del siglo XIX; y en esta labor están a la cabeza los alemanes: "se observa con pocas excepciones en esta obra de regeneración una actividad infatigable, nobles y elevados pensamientos sostenidos especialmente en Alemania con tal vigor intelectual que parece que el espíritu humano quiere resarcir con usura los males que ha causado por conquistar su libertad".

---

[7] El Documento se encuentra en el mismo expediente mencionado *supra* n. 3. Sus páginas no están numeradas, si bien será citado por la abreviatura "AGA, Cátedra extraordinaria" seguida del número de página correspondiente a una numeración que comience en la portada.

[8] AGA, *Cátedra extraordinaria*, p. 3.

En esta regeneración social representa un papel fundamental el Derecho, cuya idea compete dilucidar a la filosofía:

> "La filosofía, después de haber hecho libre al hombre, debe sujetarlo al Derecho. Por esto podríamos llamar al Derecho la vida formal de la sociedad, así como a la moralidad, a las ciencias, al trabajo, la vida real. De esta consideración trascendental se infiere qué necesario es hoy profundizar de nuevo en la esencia del Derecho, y restablecerlo en la influencia que le pertenece sobre la sociedad como idea fundamental y reguladora de todos los demás principios en cuanto se manifiestan por medio de una acción externa en la vida social, el religioso o el político, etc."[9].

Y también son los alemanes, en este caso sus filósofos, quienes desde los últimos años del siglo XVIII están asentando una base novedosa y sólida en el Derecho.

Para mostrar la novedad que está suponiendo dentro del ámbito jurídico la filosofía alemana, Sanz del Río repasa cómo se ha ido dilucidando la idea de Derecho. Comienza con los filósofos griegos, se detiene a continuación en Cicerón, salta luego a la modernidad con Grocio, al que siguen menciones a autores como Puffendorf, Wolff y Leibniz, y llega, por último, a la figura más importante en la configuración filosófica del Derecho, Kant. Es él quien ha reformado la Filosofía del Derecho atendiendo a los siguientes dos puntos: Primero, "en que separa la idea de moralidad de la idea de Derecho [...] 2º En que fija como *subjectum* del Derecho la libertad individual limitada por la libertad común de los demás miembros de la sociedad civil"[10]. Con la definición kantiana del Derecho: "La reunión de condiciones para que la libertad de cada uno pueda coexistir tranquilamente con la libertad de todos", el Derecho logra delimitar un ámbito específico de lo humano y lo social, y se libera de la religión, de la política y de la moral; "no porque no esté íntimamente enlazada con ellas", añade el exponente, "sino porque tiene un carácter distinto".

Pero la definición kantiana encierra la carencia propia del siglo XVIII, pues propone la libertad como fin último, cuando ella es sólo un medio para alcanzar los verdaderos fines humanos: "¿Qué hará el hombre en el centro de su esfera de libertad? ¿O es sólo vivir libre el único fin exterior y sensible del hombre, la única base de pretensiones legítimas respecto a los demás obligados y a un individuo y a

---

[9] AGA, *Cátedra extraordinaria*, pp. 4 s.

[10] AGA, *Cátedra extraordinaria*, pp. 9 s.

la sociedad? No es la libertad sola; sino la personalidad entera del hombre como forma externa de su naturaleza racional la base del Derecho"[11].

Han sido los discípulos de Kant y, sobre todo, uno de ellos, quien ha completado la definición kantiana. Se trata de Krause, que define el Derecho como el "conjunto de condiciones externas e internas dependientes de la libertad, y necesarias al desarrollo y cumplimiento del destino racional del hombre y la humanidad"[12].

A pesar del papel predominante que Sanz del Río concede a Krause como principal continuador de la herencia kantiana, no ignora que hay otros seguidores de ella, como Eschenmayer y Troxler, así como que entre los alemanes no hay un acuerdo definitivo en el modo de entender el Derecho, y que hay, asimismo, diversas escuelas enfrentadas entre sí, como las encabezadas por Fries y Schulze, o Haul y Hegel.

Este recorrido histórico sirve a Sanz del Río para probar la importancia que ha adquirido el estudio de la idea de Derecho, esto es, la Filosofía del Derecho, la cual, tras surgir en Alemania, se ha extendido por Francia y Bélgica, donde la enseñan, entre otros, Jouffroy, Ahrens y Haus. En cambio, no es éste el caso de la universidad española, que sigue sin dicha materia. Y ello afecta al mismo sistema social nacional, cuya debilidad es patente:

> "Después de esto es excusado de mostrar la importancia de este estudio y su influencia en el porvenir no sólo para establecer el orden en la Legislación positiva, sino para fundar sólidamente la misma Legislación. Hay más que utilidad, hay absoluta necesidad en este estudio sobre todo en España, donde nos hallamos desprevenidos para fundar sobre bases regulares y permanentes las grandes reformas legislativas, sobre todo en el orden civil y penal. Entre nosotros ha servido como de base y punto de partida para el estudio del Derecho positivo [o Derecho nacional] el Derecho Romano; después y no hace mucho, el Derecho natural de la escuela socialista [entiéndase, en mi opinión, Grocio y Puffendorf]. Pero no se conoce en las universidades la Filosofía del Derecho propiamente dicha después de la reforma de Kant que tiene puntos esenciales de diferencia con la anterior"[13].

Por otro lado, la materia de la Filosofía del Derecho no resulta completamente extraña a la intelectualidad española, pues, según

---

[11] AGA, *Cátedra extraordinaria*, p. 10.

[12] AGA, *Cátedra extraordinaria*, p. 11.

[13] AGA, *Cátedra extraordinaria*, pp. 14 s.

hace notar el exponente, ella ya es causa de debate en varias sociedades culturales y se ha traducido el *Curso de Derecho natural* de Ahrens, refiriéndose a la obra recien aparecida -o a punto de aparecer- del krausista alemán afincado en Bélgica en la traducción de Navarro Zamorano[14].

Una vez demostrada la conveniencia de introducir la Filosofía del Derecho en los planes de estudios de Jurisprudencia, Sanz del Río expone en el segundo parágrafo del proyecto docente el contenido a impartir en la asignatura correspondiente. El mismo lo divide en tres bloques: La Parte general de la Filosofía del Derecho; la Parte especial; y, por último, el Derecho público, dentro del cual presta una atención preferente a la Filosofía de la Justicia penal.

En el primer bloque se explica lo que es el Derecho, y se dan respuesta a cuatro epígrafes: Qué es Derecho; Cuál es el carácter del Derecho como distinto de la moral; Naturaleza y relaciones generales psicológicas de la noción de Derecho; y, por último, Historia de la Filosofía del Derecho.

La definición de Derecho, según Sanz del Río, se "deduce racionalmente de la naturaleza humana". Esta definición se obtiene a partir del sujeto como ser moral; "el hombre en el mundo social es persona porque es ser moral; su vida exterior, sus relaciones como persona son medios para la perfección de su naturaleza racional, para el cumplimiento de los fines morales"[15]. Para realizar este deber de cumplir los propios fines, la persona moral ha de acudir al mundo exterior, que dispone los medios para alcanzar tales fines. De aquí resulta la definición de "Derecho": "Toda condición dependiente de la voluntad, necesaria para el desarrollo y cumplimiento del destino racional, individual y social del hombre y la humanidad", una definición que, como el mismo exponente señala, se debe a Krause y Ahrens[16]. A diferencia de la definición kantiana, la de Krause "no se contenta con respetar la libertad; la hace útil, fecunda en todas sus direcciones morales, intelectuales y físicas".

Semejante definición supone que el Derecho sea considerado la fuente de la ley; los derechos no se adquieren porque se dicten

---

[14] H. Ahrens, *Curso de Derecho Natural o de Filosofía del Derecho, formado con arreglo al estado de esta ciencia en Alemania, traducido y aumentado con notas y una tabla analítica de materias por orden alfabético por Ruperto Navarro Zamorano*, 2 vols., Madrid 1841.

[15] AGA, *Cátedra extraordinaria*, pp. 16 s.

[16] AGA, *Cátedra extraordinaria*, p. 17. Véase H. Ahrens, o.c. *supra* n. 14, vol. I, p. 68.

leyes, sino que las leyes dan expresión a los derechos; la Ley "es una forma parcial del Derecho". Al Derecho le corresponde una institución social concreta, el Estado, que no cabe equiparar con el conjunto de la sociedad; él "es una institución fundamental e independiente, aunque en íntima relación con los demás poderes sociales"[17].

A continuación comienza Sanz del Río el segundo bloque del temario de la asignatura, el Derecho particular. Distingue dos grupos de derechos, si bien sólo va a desarrollar una parte de los del segundo grupo:

> "1º Que el Derecho se clasificará en tantas [Secciones] cuantos son los fines a cuya satisfacción se refiere. De aquí Derecho religioso, positivo, científico, industrial, comercial, etc. 2º Que el Derecho se clasificará en tantas [Secciones] cuantas son las diversas personalidades que le sirven de sujeto. De aquí Derecho individual, familiar, civil, internacional porque la familia, la sociedad en todas sus variedades son verdaderas personalidades jurídicas que tienen como el hombre un fin determinado, una esfera propia de acción"[18].

Con esto comienza el segundo bloque de la asignatura, la Parte especial del Derecho. Y lo hace, en concreto, con los derechos del individuo. Éste goza, en primer lugar, de unos derechos primitivos o simples, que son los de personalidad, igualdad, libertad y sociabilidad. Los complejos, en cambio, surgen por la relación de un individuo con otros; entre ellos tiene especial importancia el de la propiedad.

Para Sanz del Río, la propiedad es un derecho natural. Lo es porque el objeto externo es un medio para lograr un fin, y tal logro requiere la posesión del objeto: "Si el fin individual racional es un deber del individuo, tiene un Derecho fundamental a la disposición individual, libre de los medios materiales: tal es el carácter y el título filosófico de la relación de propiedad". Y a continuación aprovecha el exponente para criticar aquellas posiciones filosóficas que niegan la propiedad como un derecho natural:

> "Éste es el lugar de refutar los sistemas que niegan que la relación de propiedad individual sea una relación natural y primitiva; sino que unos la derivan de la convención como Kant; otros de la Ley como Bentam; los

---

[17] AGA, *Cátedra extraordinaria*, p. 20.

[18] AGA, *Cátedra extraordinaria*, pp. 21 s. La primera letra del término secciones difícil de leer; podría entenderse en su lugar "lecciones".

> jurisconsultos economistas del trabajo; y en general los Jurisconsultos antiguos de la ocupación. También debe demostrarse el absurdo y aún la imposibilidad de la Teoría de Fourier, Owen y demás socialistas modernos"[19].

No obstante, que la propiedad sea un derecho natural, no significa que el reparto existente de dicha propiedad sea legítimo. En dicho reparto han intervenido factores históricos y políticos, los cuales han originado un reparto desequilibrado que conviene rectificar.

Después de repasar varios derechos asociados al de propiedad, como el de testar, Sanz del Río se adentra en los derechos fundados en la convención y, en primer lugar, analiza si la convención misma, a saber, si el cumplimiento de un contrato, viene exigido por el mero compromiso adquirido o por derecho natural. Sus argumentos lo conducen a lo segundo: un contrato se acuerda con el fin de que cada una de las partes contratantes logre su fin; el incumplimiento de un contrato, por tanto, impide que la otra parte alcance su fin, de modo que se le priva de un derecho. Por tanto, la obligación que vincula el cumplimiento de un contrato es de derecho natural.

Mientras el contrato es una asociación accidental y transitoria, existen otras asociaciones que son naturales y permanentes. Estas sociedades son personas jurídicas, como los individuos, y el Estado ha de "asegurarse los medios que son condiciones necesarias de su conservación y progreso". Dos son los tipos de sociedades:

> "1º Según sus fines en religiosa, científica, industrial, etc. que se subdividen naturalmente en perpetuas y temporales - 2º Según la cantidad de acción individual que se pone, digámoslo así, en asociación. La familia, la sociedad civil no tienen su vínculo de unión y punto de apoyo en un fin específico que se propongan, sino en que reúnen la personalidad individual en grados diferentes, pero para la satisfacción común de los fines racionales de la vida"[20].

A la sociedad doméstica, a saber, a la familia, le va a dedicar Sanz del Río una especial atención. Son dos los tipos de relaciones que se constituyen en la sociedad doméstica: entre los contrayentes matrimoniales y entre padres e hijos.

---

[19] AGA, *Cátedra extraordinaria*, pp. 23 s.

[20] AGA, *Cátedra extraordinaria*, pp. 28 s.

El matrimonio lo define el exponente de acuerdo al Derecho romano, y su naturaleza la explica acudiendo al *Curso de Derecho natural* de Ahrens:

> "El matrimonio, dice H. Ahrens, en cuanto a su naturaleza y su fin, es tan complejo como la vida humana; es un centro donde se refleja todo lo que es humano; fuente de vida y de actividad común para todos los fines del hombre: toda familia es una sociedad que debe cultivar en su interior la religión, la moral, la ciencia, la instrucción, el arte, la industria y el Derecho;.... la sociedad matrimonial es un resumen vivo de la gran sociedad humana"[21].

El matrimonio está constituido por dos partes iguales en derechos, si bien cada una completa las funciones y actividades de la otra: "La parte de acción de la mujer en los fines de la sociedad conyugal es igual a la del hombre, aunque de diverso género: la 1ª es principalmente interior; la 2ª exterior; pero ambas en íntima y permanente armonía"[22].

El objeto jurídico del matrimonio exige evaluar si es posible deshacer este contrato. Sanz del Río reconoce que el divorcio es un derecho natural, pues nunca cabe imponer el cumplimiento de un contrato cuando ninguna de las partes lo desea; a lo más, añade, "el Derecho natural puede obligar a que se justifique una causa suficiente, puede obligar a la reflexión, sobre todo habiendo hijos; puede exigir que los padres cumplan respecto a sus hijos los deberes de la paternidad; pero no alcanza a más el Derecho natural".

Sanz del Río recuerda, asimismo, que el divorcio ha sido históricamente un tema conflictivo entre los cristianos. No obstante, y a pesar de reconocer que se trata de un derecho natural, defiende que no toda sociedad ha de legalizar el divorcio, y aporta a continuación argumentos a favor de la situación legal española:

> "Sólo la Religión ha tenido bastante poder para imponer la indisolubilidad al matrimonio. Para traer pruebas de esto en nuestro país léase el tit. 6º Lib. 3º del fuero Juzgo. En Austria se permite el divorcio a los no católicos. Pero aún en la Iglesia Latina (no en la Griega) era dudosa la cuestión del divorcio hasta Inocencio III y el Concilio de Trento. Hoy sólo los Códigos de los países Católicos prohíben el divorcio; pero consienten la

---

[21] AGA, *Cátedra extraordinaria*, p. 30. Véase H. Ahrens, o.c *supra* n.14, vol. I, p. 261.

[22] AGA, *Cátedra extraordinaria*, p. 31.

> separación. Ahora bien ¿es más inmoral el estado de esposos separados, o el de 2º matrimonio? Pero [ro] entre nosotros existe y está en pacífica posesión del Derecho no sólo la Ley civil, sino el precepto religioso. Hay además consideraciones políticas que demuestran que en ciertos casos, en cierto estado de costumbres, sería un [...] mal permitir el Divorcio. Y es muy de notar que en ningún Código son tan numerosas las causas de nulidad como en los de los países Católicos, lo cual suple en parte a la prohibición del divorcio"[23].

Sobre los vínculos entre progenitores -o tutores en su lugar- e hijos apunta Sanz del Río las obligaciones mutuas: "Educación es parte del padre; respeto, obediencia de parte del hijo"[24].

Por último resta incluir en la asignatura el Derecho público y, en concreto, el Derecho criminal como parte del mismo. Sanz del Río comienza este bloque exponiendo su idea de la sociedad como estado natural al hombre: "nace la sociedad con el hombre en virtud de la atracción recíproca del instinto de asociación, facultad natural y divina. Así la sociedad no es sólo un derecho natural, sino un deber moral del hombre. La sociedad es un medio providencial necesario para la satisfacción de los fines racionales de la vida"[25].

La organización social, sin embargo, no es equiparable al Estado, como ya ha adelantado más arriba, sino que éste es una esfera del entramado social, con ámbito propio, el del Derecho. Ese ámbito no puede ser invadido por otra esfera de lo social, pero el Estado tampoco está autorizado para adentrarse en el ámbito de otra esfera; así lo expresa en este texto, redactado a veces de modo esquemático:

> "la sociedad es el hombre; sus fines tan múltiples como los del individuo, aunque con mayor cantidad de acción, más perfecta organización. Así, fin religioso, moral, científico, industrial, político son los puntos principales adonde debe encaminarse la vida social. Y siendo estos fines fundamentales todos diversos aunque armónicos, requiriendo cada uno su esfera y modo de acción, el progreso de la sociedad consiste en separar, en organizar independiente pero armónicamente cada una de estas direcciones. [...] En esta acción social los mejores deben auxiliar, mejorar a los demás; tienen por consiguiente el Derecho de tutela, pero no el de coacción. El Estado. Las Instituciones llamadas políticas existen para cumplir uno de los fines fundamentales de la sociedad; pero no todos; distinción esencial. Este fin es

---

[23] AGA, *Cátedra extraordinaria*, pp. 31 s. El "ro" entre llaves probablemente sea una repetición de la segunda sílaba de la palabra previa. Las segundas llaves remiten a una palabra que no he logrado descifrar.

[24] AGA, *Cátedra extraordinaria*, p. 32.

[25] AGA, *Cátedra extraordinaria*, pp. 33 s.

> administrar la justicia, el Derecho: conservar todos los individuos, todas las relaciones, todas las diversas esferas de acción social en su independencia legítima, en su libertad de acción, en su coexistencia igual. Así el Estado toca a todo como regulador en primer lugar, como protector y auxiliador en segundo; si pasa más adelante, su acción es ilegítima filosóficamente hablando [...] En cuanto a los medios de cumplir este fin, por medio de la Ley que declara el Derecho, del poder judicial que lo aplica a los casos contenciosos, y del poder ejecutivo que lo aplica a los demás"[26].

Por último, Sanz del Río desarrolla la concepción filosófica tocante a la Justicia penal; "la pena es una relación necesaria del orden social y, por consiguiente, del poder público con los que quebrantan aquél". El orden social es imprescindible para que la sociedad alcance sus fines. Ahora bien, ya que "el hombre, ser libre y moral, debe responder de los actos inmorales que turban el orden social"[27], la sociedad tiene derecho a dictarle una pena cuando atenta contra el orden social.

Hasta aquí el contenido que convendría a una asignatura de Filosofía del Derecho. En el tercer parágrafo del proyecto docente, Sanz del Río expone los medios para llevar a cabo su propuesta, repitiendo en parte lo señalado en la instancia, como la reforma en el plan de estudios que aconseja y el modo de financiar los gastos que supondría un nuevo profesor. Propone de nuevo que la plaza docente no sea cubierta por "formal oposición que dé al profesor el carácter de propietario"; de este modo, el gobierno puede

> "exigir eficazmente, como debe, que el profesor publique anualmente o presente al Gobierno el curso escrito de sus lecciones: condición [sin] importante en todas las enseñanzas, pero en esta, esencial. Sería también muy apetecible que el profesor se ocupara y el Gobierno le estimulase a la traducción de algunas de las obras que sobre esta ciencia han publicado los profesores Alemanes de este siglo; las traducciones francesas, como lo prueba la filosofía del Derecho de Lerminier [que no es otra cosa en verdad] merecen poca confianza"[28].

---

[26] AGA, *Cátedra extraordinaria*, pp. 35 ss. Este apartado sobre el Estado termina con una mención al poder inspectivo de control del Estado propuesto por Fichte y Ahrens, a lo que señala Sanz del Río que "está suplido entre nosotros por otros medios".

[27] AGA, *Cátedra extraordinaria*, pp. 37 s.

[28] AGA, *Cátedra extraordinaria*, pp. 40 s. En lugar de leer "sin", situada entre llaves, creo que conviene leer "si". La frase entre llaves es un añadido posterior que no tiene mucho sentido. AGA, *Cátedra extraordinaria*, p. 40.

Esta propuesta tiene un gran significado, según Sanz del Río:

> "hoy nace, se puede decir, el estudio de la filosofía del Derecho en España después de la reforma de Kant y Krause; lo que importa al Gobierno es proteger por todos [los] medios interesar en este estudio. En poco tiempo pueden formarse hombres capaces de aspirar en esta enseñanza a la propiedad del profesorado"[29].

Con esto termina el proyecto docente. Los trámites concernientes a la propuesta se demorarían y quedarían sin resolver. Pero dicho proyecto permite averiguar la posición filosófica de Sanz del Río dos años antes de su marcha hacia Alemania al encuentro de la filosofía krausiana. En esta ocasión es esto lo que nos interesa de tales documentos.

En primer lugar conviene notar la opinión desfavorable de Sanz del Río de la universidad española y la urgencia de su reforma, unas opiniones que eran compartidas por otros intelectuales, como Navarro Zamorano, que las expresa en el Prólogo a su traducción del *Curso de Derecho natural*[30]. Asimismo, el exponente opina que hay que acudir a la universidad alemana antes que a la francesa para orientarse en los cambios que conviene introducir en la universidad nacional.

El contenido que Sanz del Río proponía impartir en la asignatura de Filosofía del Derecho corresponde, en sus dos terceras partes, a lo que el krausista alemán exponía en idéntica asignatura y para la que había redactado como manual el *Curso de Derecho natural*. Así pues, Sanz del Río había leído dicha obra y estaba convencido de la mayor parte de las ideas ahí expuestas. Podemos asegurar, por tanto, que en 1841, Sanz del Río era ya un incipiente krausista, quizás sólo en lo jurídico, y que su opción de estudiar la filosofía de Krause en Alemania dos años después venía precedida y suscitada por estos primeros contactos con la filosofía krausiana. Y esta opción la tomaba contando con un conocimiento del estado de la Filosofía del Derecho alemana que ni era escaso ni se circunscribía a las opiniones vertidas por Ahrens, tal y como se comprueba en la exposición histórica del primer parágrafo del proyecto docente.

---

[29] AGA, *Cátedra extraordinaria*, p. 40.

[30] Véase al respecto A. Jiménez García, "Los orígenes del Krausismo en España: el Curso de Derecho Natural de Ahrens", en: *Aporía* 13/14 (1981) 77-107, pp. 99-101.

Dos ideas expuestas por Sanz del Río varían, sin embargo, de las de Ahrens: una, tolerar la ilegalidad del divorcio en algunas legislaciones, cuando Ahrens considera el divorcio un derecho natural y legalmente inevitable[31]; y otro, la propuesta ahrensiana de un poder inspectivo[32], que Sanz del Río considera ya contemplado por otras vías en el sistema jurídico español. Resulta difícil averiguar si tales discrepancias se deben a propias opiniones del jurista español disconformes con las del krausista alemán o, en cambio, a la prudente intención de evitar opiniones que pudiesen suscitar el temor del Ministerio y causasen su rechazo. Asimismo, Sanz del Río deja sin desarrollar el contenido expuesto por Ahrens sobre el carácter de determinadas asociaciones, como la religiosa, la industrial, la comercial, etc., ya fuese esta omisión por falta de espacio para ello o por discrepancias del español también en este caso.

Sólo la parte de la Filosofía de la Justicia penal no tiene apoyo alguno en la obra ahrensiana, e incluso la idea ahí esbozada no parece resultar conforme con la filosofía jurídica krausiana. Sanz del Río quizás la incluyó porque era un tema importante de debate en ese momento, utilizando alguna fuente distinta. No puede pasarse por alto que algo más de un año antes, Joaquín Francisco Pacheco había dictado en el Ateneo unas lecciones sobre semejante materia, a las que pudo haber asistido Sanz del Río o de cuyas notas tomadas por algún asistente tal vez dispusiese[33].

El krausismo de Sanz del Río comienza con vigor, por tanto, en 1841, si bien lo hace por la vía de la filosofía jurídica. En cambio, después de su vuelta de Alemania en 1844 atendería fundamentalmente a la metafísica, un cambio de prioridades en el que hubieron de influir los krausistas alemanes con los que convivió en Heidelberg. El ámbito de lo jurídico español, no obstante, seguiría recibiendo la influencia del krausismo a lo largo de todo el siglo y

---

[31] H. Ahrens, o.c. *supra* n. 14, vol. I, pp. 270 ss.

[32] H. Ahrens, o.c. *supra* n. 14, vol. II, p. 77.

[33] Las lecciones, modificadas por la pérdida de sus notas, no las edita hasta 1842 J. Francisco Pacheco, *Estudios de Derecho penal. Lecciones pronunciadas en el Ateneo de Madrid en 1839 y 1840*, 2 tt., Madrid 1842. Sanz del Río debió consultar también el *Tratado de Derecho penal. Escrito en francés por Mr. P. Rossi, Traducido al idioma español por Don Cayetano Cortés*, Madrid 1839.

las primeras décadas del siguiente, una influencia a la que contribuyó otro libro de Ahrens, en este caso en alemán, la *Enciclopedia jurídica*[34], la cual contó también poesteriormente con una traducción castellana.

[34] Véase J. M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco,"Consideraciones sobre el influjo del Krausismo en el pensamiento jurídico español", en: E. M. Ureña, P. Álvarez Lázaro, *La actualidad del Krausismo en su contexto europeo*, Madrid 1999, pp. 187-216.

# MENÉNDEZ PELAYO Y LA FUNDAMENTACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA "HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA"

Antonio JIMÉNEZ GARCÍA
Universidad Complutense de Madrid

El objetivo que me propongo con mi intervención en esta mesa redonda es el de presentar la aportación fundamental de Marcelino Menéndez Pelayo al debate en torno a los problemas sobre la filosofía española y los pasos emprendidos por el polígrafo santanderino para abordar el estudio de su historia con una metodología propia y adecuada.

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[1]. 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[2]. Por último, en 1846 aparecen los progra-

[1] Aunque la Facultad de Filosofía o de Artes ya existía en el sistema universitario español, era una facultad menor que sólo otorgaba el grado de Bachiller, necesario para iniciar los estudios de Teología, Derecho o Medicina. Lo que ocurre en esta fecha es que la Facultad de Filosofía se convierte en una facultad mayor, es decir, que puede otorgar grados de Licenciado y de Doctor.

[2] Cfr. mi ponencia "150 años de Historia de la Filosofía en España", en el *X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana* celebrado en la Universidad de Salamanca en 1996 (en prensa).

mas de la Facultad de Filosofía, y dentro de la asignatura de "Historia de la Filosofía" el último epígrafe lleva por título "Reseña histórica de la filosofía en España"[3]. Se puede afirmar, por tanto, que será a partir de esta fecha cuando se planteen una serie de interrogantes sobre el desarrollo de la filosofía en España y, por ende, sobre la filosofía española. Y no hay que olvidar que el eclecticismo jugará el papel de protagonista en la consolidación académica de estas disciplinas y, sobre todo, de la historia de la filosofía, como en su día había reconocido Victor Cousin:

> Il y a vingt ans, l'éclectisme naissant renouvela l'histoire de la philosophie. Aujourd'hui l'histoire de la philosophie, rapportant à l'éclectisme ce qu'elle reçut, le développe et le réalise, et convertit peu à peu, aux yeux du sens commun et dans la conviction générale des esprits indépendants, ce qui naguère n'était qu'un principe et une espérance en un des résultats les plus solides et les plus fermes de l'expérience des trois mille ans[4].

Veinte años antes de que Menéndez Pelayo capitalizara, en 1876, la polémina sobre la filosofía española, Gumersindo Laverde iba a poner los cimientos de la historiografía filosófica a propósito de nuestro pensamiento. En efecto, el 1º de octubre de 1856 aparecía en *El Diario Español* de Madrid un artículo de Laverde titulado "De la Filosofía en España"[5], en principio como respuesta (y protesta) ante la última reforma en el ramo de la instrucción pública llevada a cabo en 1852 por el ministro de Gracia y Justicia Ventura González Romero, de quien dependían entonces los asuntos de educación. Dicha reforma suponía un claro paso atrás en el empeño secularizador que los liberales, doctrinarios y eclécticos, estaban llevando a cabo. Tras la firma en 1851 de un nuevo Concordato con la Santa Sede, el espíritu escolástico volvía a dirigir la educación reduciendo la enseñanza de la filosofía y suprimiendo la asignatura de "Historia de la Filosofía", concebida tan sólo como la suma de errores del género humano.

---

[3] *Programas para las asignaturas de filosofía, publicados por la Dirección General de Instrucción Pública, con arreglo a lo dispuesto en la Real orden de 24 de Julio de 1846.* Madrid, en la Imprenta Nacional, 1846, p. 143.

[4] *Manuel de l'Histoire de la Philosophie*, traduit de l'allemand de Tennemann, par V. Cousin. Second Édition, corrigée et augmentée sur la cinquième et dernière édition. Tome Premier. Paris, Librairie de Ladrange, Quai des Augustins, nº 19, 1839, "Avertissement de cette seconde édition", pp. xxij-xxiij.

[5] Dicho artículo puede leerse en Iriarte, Joaquín: *Menéndez Pelayo y la Filosofía Española.* Madrid, Editorial Razón y Fe, 1947, pp. 409-419.

Laverde, que a la altura de 1856 sintonizaba con el liberalismo doctrinario, se lamentaba con estas palabras de que en la Facultad de Filosofía hubiese de todo menos de verdadera filosofía:

> Lamentable es el desconcierto que algunos de los principales ramos de la "Instrucción Pública" presentan en España. Sirva de ejemplo la llamada "Facultad de Filosofía", que debiera ser como el núcleo de los demás estudios y tener, por lo mismo, el sello de la unidad más fuertemente marcado que ninguno. ¿Habrá, sin embargo, quien acierte a señalar dónde está el centro alrededor del cual giran sus diversas partes? ¿Qué principio de conexión hay entre esa multitud de asignaturas que la constituyen? ¿Cuál es el fin general en que convergen? De todo vemos en ella menos de verdadera filosofía. Hallamos una "Sección de Literatura", otra de "Administración", otra de "Ciencias Naturales", otra de "Ciencias físico-matemáticas"; nada de "Psicología", nada de "Ontología", nada de "Teodicea": las aplicaciones de la ciencia, no la ciencia misma; las ramas del árbol, no sus raíces ni su tronco; el hombre sin espíritu, el Universo sin Dios. Materializada así la ciencia, ¿será posible que no se materialice la sociedad?[6].

La supresión de la "Historia de la Filosofía" por el ministro citado -como muy acertadamente ha señalado Antonio Heredia[7]- ponía freno no sólo a uno de los cauces por donde se introducía la filosofía moderna en España, sino también a los inicios del estudio de nuestra propia historia filosófica que, según dije más arriba, los programas de 1846 mandaban abordar a modo de reseña histórica al final del temario. Por ello el texto de Laverde contiene principalmente una reivindicación del pensamiento español frente a los escépticos, tanto de allende nuestras fronteras como de dentro. No obstante, no se queda en la mera reivindicación, pues está convencido de que para alcanzar un verdadero progreso hay que poner en correspondencia el movimiento contemporáneo de la filosofía con la tradición española de los siglos anteriores. Tres son los medios que propone para lograrlo:

---

[6] *Ibíd.*, pp. 409-410.

[7] Cfr. Heredia Soriano, Antonio: "Laverde y su proyecto de reforma filosófica (1856) (un capítulo del proceso historiográfico de la filosofía española)", *El Basilisco*, 2ª época, nº 12 (Verano 1992), p. 56. Sobre el pionero de nuestra historia filosófica puede verse también el excelente y documentadísimo artículo de Bueno Sánchez, Gustavo: "Gumersindo Laverde y la Historia de la Filosofía Española", *El Basilisco*, 2ª época, nº 5 (Mayo-Junio 1990), pp. 48-85.

1º.- La creación de una *Academia* para el fomento de los estudios filosóficos en España que nos ponga al día de lo que se hace en Europa y que edite una *Biblioteca de filósofos españoles* en lengua vulgar.

2º.- La confección de una *obra general* que recoja los resultados parciales de la *Academia* en una especie de enciclopedia filosófica con una larga introducción histórico-crítica sobre nuestra filosofía.

3º.- El establecimiento en la Universidad Central de Madrid de una *Facultad* con toda una serie de cátedras que respondan a las distintas partes de la *obra general* mencionada en el punto anterior.

Este proyecto de reforma elaborado por Laverde perseguía dos objetivos fundamentales: consolidar los estudios filosóficos en los comienzos de su inclusión universitaria y prestar una especial atención a la propia filosofía española tan despreciada por tirios y troyanos por culpa, sobre todo, de una vergonzosa ignorancia. Que este artículo de Laverde no pasó inadvertido lo prueba el hecho de que, pocos meses después, en la *Revista de Instrucción Pública* se desarrolló un debate en torno a dichas propuestas en el que intervinieron Juan Miguel Sánchez de la Campa y Nicomedes Martín Mateos; el primero rechazando las tesis de Laverde y el segundo defendiéndolas[8]. Era el primer asalto de la polémica sobre la filosofía española que, en 1876, encontraría su resolución en Menéndez Pelayo. Pero vengamos a don Marcelino.

Confieso de entrada que no soy *menéndezpelayista*, aunque llevo muchos años leyendo su obra y estudiando su figura, reconociendo la importancia de sus planteamientos pero también la limitación de sus resultados. No obstante hay un hecho incontestable, como ya señaló mi maestro José Luis Abellán con ocasión del curso celebrado en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander en 1982 al estudiar los límites historiográficos del polígrafo cántabro:

> [Menéndez Pelayo] fue el fundador de la historia de la filosofía y el pensamiento español, bajo cuya inspiración todavía vivimos los que nos dedicamos a estas tareas[9].

---

8 Puede seguirse este debate en el artículo de Gustavo Bueno Sánchez mencionado anteriormente, pp. 54-60.

9 Abellán, José Luis: "Límites en la historiografía de Menéndez Pelayo", en el libro colectivo *Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen*. Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1983, p. 45.

Con la polémica de 1876 el joven de 19 años Marcelino Menéndez Pelayo, recién acabada su licenciatura en Filosofía y Letras, aparece en escena de la mano de su achacoso y enfermizo maestro Gumersindo Laverde para contestar a un artículo de Gumersindo de Azcárate quien, al regresar de su exilio cacereño a donde le habían desterrado los sucesos de la segunda cuestión universitaria, se atreve a afirmar lo siguiente:

> Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden, y podrá darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos[10].

Por ser un suceso harto conocido no voy a desarrollar aquí la polémica de la ciencia española, sino tomar la figura central de la misma, Menéndez Pelayo, y tejer en torno a él los problemas que tuvo que ir solucionando para sentar las bases de la historiografía filosófica a propósito del pensamiento español. Hoy ya nadie admite que en la pugna frente a racionalistas (Gumersindo de Azcárate, Manuel de la Revilla, José del Perojo y Nicolás Salmerón) y neoescolásticos (Alejandro Pidal y Mon y el padre dominico Joaquín Fonseca) Menéndez Pelayo actuase solo aportando ese prodigio de erudición y esa crítica demoledora con la que silenciaba a sus adversarios. Su maestro Laverde, desde la capital vallisoletana, le marcaba el programa a seguir con las pautas a desarrollar, por lo que el peso de la polémica recae no en quien interviene realmente, sino en el que dirige desde la sombra. Una lectura de la correspondencia entre ambos (las cartas se cruzan ininterrumpidamente entre octubre de 1874 y finales de 1890) lo deja meridianamente claro.

Gumersindo Laverde, a veinte años vista del artículo de 1856, ha seguido completando sus ideas y proyectos, publicando más artículos que no son sino variaciones sobre el mismo tema (por ejemplo en 1860, 1862 y 1867 en *Crónica de Ambos Mundos*, *Revista Ibérica* y *La Abeja Montañesa*, respectivamente), insistiendo en la reivindicación del pensamiento español por su trascendental importancia, y

---

[10] Azcárate, Gumersindo de : "Las Constituciones irreformables", en *Revista de España* nº 194 (28-III-1876) p. 149. Recogido luego en su libro *El self-government y la monarquía doctrinaria*, Madrid, Librería de A. San Martín, 1877, p. 114.

todo este material pasa íntegramente a Menéndez Pelayo para ser utilizado en la polémica. Pero también el catedrático de Valladolid ha ido evolucionando ideológicamente desde el liberalismo doctrinario hacia posiciones mucho más conservadoras propias de un tradicionalismo integrista. Ésta es la influencia formativa de Menéndez Pelayo que se conjuga, además, con la tradición catalana del "sentido común" (la filosofía escocesa de Llorens i Barba) adquirida durante sus estudios en Barcelona.

Tan decisiva fue la influencia de Laverde en su formación que tiende a dividirse en dos etapas, con verdadero fundamento, la preocupación investigadora de Menéndez Pelayo estableciéndose la línea divisoria en 1890 (año de la muerte de Laverde). Así lo han reconocido, por ejemplo, Adolfo Bonilla y San Martín, Marcial Solana o Pedro Sainz Rodríguez, cuyas son estas palabras:

> Yo divido la obra de Menéndez Pelayo en dos etapas: todo lo anterior a 1890 y todo lo publicado desde 1890. Esta fecha tiene interés porque es la de la desaparición de Laverde en la vida de Menéndez Pelayo. Don Gumersindo Laverde influyó mucho en el joven erudito. El libro de don Gumersindo: *Ensayos de Instrucción Pública*, en el que habla de muchos temas referentes a la ciencia española, ha inspirado en gran parte la formación de adolescente de don Marcelino. Mientras vivió su amigo Laverde, él no se preocupaba más que de problemas de la ciencia española, de historia religiosa, los *Heterodoxos*, las *Ideas estéticas*; finalmente la pasión por las humanidades, la poesía y la historia de la filosofía. Cuando desaparece Laverde de su vida, don Marcelino pasa a ser el gran críico literario y el gran historiador de las letras: *Obras de Lope*, la edición crítica, la *Antología de poetas líricos*, la *Bibliografía de traductores*, los *Orígenes de la novela*, etc. La primera etapa es la del filósofo humanista; la segunda, la del historiador literario que responde a la implantación en España de una de las escuelas de la nueva crítica, que fue la de la literatura comparada[11].

No queda duda, pues, del protagonismo ejercido por Laverde en la polémica de la ciencia española, que no se limitó tan sólo a la aportación erudita de nombres, obras y sistemas, sino que también

---

[11] Sainz Rodríguez, Pedro: *Estudios sobre Menéndez Pelayo*. Introducción de José Luis Varela. Madrid, Espasa-Calpe, 1984, p. 38. Más adelante vuelve a insistir en esta misma idea (pp. 104-105): "Su colaboración fue profundamente íntima; la polémica sobre la ciencia española fue sugerida y orientada entre bastidores por Laverde, que procuraba ayudar a su joven amigo con datos, con ideas y consejos". Lo mismo repite en su obra póstuma *Historia de la Crítica Literaria en España*, Madrid, Taurus, 1989, p. 246.

insistió en el aparato teórico-conceptual; protagonismo tanto de fondo (contenido) como de forma. A este respecto es muy interesante la interpretación de Antonio Santoveña, que se refiere a lo que acabo de decir:

> La debilidad de la elaboración teórica de Menéndez Pelayo obedeció, además de a su notable juventud (y, por ende, inmadurez), al influjo ejercido sobre él por Laverde. La función de éste no se limitó [...] a inducir a su discípulo a polemizar con algunos de los pensadores más avanzados del momento, sino que le proporcionó las consignas que debía desarrollar en sus escritos. Paralelamente Menéndez Pelayo retomó las ideas que su mentor había esbozado algunos años atrás con el propósito de revitalizar la cultura española. Su deseo de ajustarse lo más posible a las pautas trazadas por aquél le llevó a formular un proyecto de regeneración fundamentado en una idealización del siglo XVI, a cuyo estado de cosas aspiraba retornar[12].

El punto central de la polémica de 1876 hacía referencia al problema de la existencia de la filosofía española, dentro del debate general sobre las filosofías nacionales. Así lo había delimitado Manuel de la Revilla, pudiéndose inferir una respuesta afirmativa para los casos de Inglaterra, Francia y Alemania, pero negativa en cuanto a España. Porque una cosa es que haya filósofos y otra muy distinta que haya filosofía; Revilla nunca negó la existencia de filósofos españoles (en esto prácticamente coincidían todos), sino que lo que había dicho es que no existía una verdadera filosofía española porque no se habían dado a lo largo del tiempo escuelas originales con influencia en el pensamiento europeo. A la misma conclusión habían llegado los neoescolásticos aunque por un camino bien diferente.

Frente a ambas posturas Menéndez Pelayo tremoló la bandera de la filosofía española para lo cual se vió obligado a aceptar la existencia de escuelas filosóficas originales de ámbito nacional con una decisiva influencia en el desarrollo del pensamiento de la humani-

---

[12] Santoveña Setién, Antonio: *Marcelino Menéndez Pelayo. Revisión crítico-biográfica de un pensador católico.* Santander, Universidad de Cantabria, Asamblea Regional de Cantabria, 1994, p. 179. Ultimado mi estudio he tenido ocasión de leer el excelente libro de José Alberto Vallejo del Campo *Menéndez Pelayo, historiador. Su formación y su concepto de la disciplina* (Santander, Fundación Marcelino Botín, Sociedad Menéndez Pelayo, 1998) que defiende una opinión distinta: lo que Laverde proporciona a Menéndez Pelayo son los contenidos científicos pero no la metodología (pp. 80-82).

dad. De entre estas escuelas, tres le parecen de capital importancia: *lulismo, vivismo* y *suarismo, "creaciones filosóficas que forman tradición y escuela e influyen en España y fuera de ella"*[13]. Concibe su participación en la polémica como una misión a la vez religiosa, patriótica y científica; religiosa, porque el grupo racionalista había acusado a la intolerancia católica de ser la culpable de que España se hubiese estancado en la modernidad; patriótica, porque esos mismos no daban importancia o despreciaban el pensamiento producido en nuestro suelo desde la modernidad insistiendo, además, en la importación de modelos foráneos; y científica, porque al desconocer tan vasta producción intelectual desnudaban las limitaciones de su planteamiento y descubrían su ignorancia sobre el pasado histórico de España. Su intervención decisiva, en todo caso, va en la línea de aportar una conciencia histórica de la que carecían tanto racionalistas como escolásticos, y del papel jugado por la tradición en la configuración de dicha conciencia histórica. Con una erudición apabullante, nombres, obras y sistemas surgen de su pluma y son disparados como dardos contra sus adversarios que quedan heridos de muerte. Pero comete un error grave a la hora de elegir el paradigma en torno al cual construye el modelo de filosofía española con sus características peculiares, como se verá a continuación.

Este paradigma no es otro que la filosofía de Juan Luis Vives. Cuando Alejandro Pidal y Mon (representante máximo del neotomismo) interviene en la polémica para recordarle a Menéndez Pelayo que el renacimiento filosófico de España sólo pude venir del estudio de la teología filosófica y de la filosofía escolástica, éste le responde:

> No soy tomista a la hora presente: quizá lo seré mañana. Lo cual no quiere decir que yo tenga pretensiones filosóficas, que en un pobre bibliófilo fueran absurdas. Pero sé que cada hombre está obligado a tener más o menos su filosofía, no sólo práctica, sino especulativa. Ahora bien: esa filosofía, por lo que a mí toca, no es otra que el criticismo *vivista*[14].

En Vives y en el renacimiento español encuentra Menéndez Pelayo tres elementos determinantes: el catolicismo, las humanida-

---

[13] Menéndez Pelayo, Marcelino: "Mr. Masson, redimuerto", en *Revista Europea*, tomo 8, nº 135 (24 de septiembre de 1876), citado por *La ciencia española*. Edición Nacional de las Obras Completas de Menéndez Pelayo, Santander, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. I, 1953, p. 212.

[14] *Ibíd.*, p. 304.

des clásicas y el genio nacional. Si comparamos su actitud con la de Pidal y Mon, vemos que es mucho más moderna: éste se había quedado en el siglo XIII, y don Marcelino se planta en el siglo XVI. Pero teniendo en cuenta que nos encontramos a finales del siglo XIX, la opción menéndezpelayista queda totalmente desfasada, pues tras el criticismo renacentista se han sucedido una serie de direcciones que no tiene en cuenta: el racionalismo, el empirismo, el idealismo y el positivismo. Laín ha señalado que su vivismo más que una solución es un recurso que da un paso atrás:

> El remedio que Menéndez Pelayo ve para los males de 1876 es copiar a Vives y a Fox Morcillo, aprender y repetir su doctrina o, a lo más continuar sin mayor novedad el camino crítico y armónico por ellos iniciado. Jugando un poco con las palabras, podría decirse que en esos años polémicos no ofrece don Marcelino a los españoles un proyecto cultural, sino un retro-yecto. Este afán de retrovisión y retorno es también el que determina la índole de sus fórmulas "regeneradoras"[15].

El debate aunque científico, es sobre todo ideológico, pues Menéndez Pelayo (igual que Laverde y, más tarde, Marcial Solana) se mueve por citerios político-religiosos de defensa de la ortodoxia católica, retrotrayéndose a la época renacentista como el momento más puro (castizo) y perfecto de nuestra cultura. Según dejó señalado Diego Núñez,

> en la historiografía de signo tradicionalista se imbricarán continuamente el rigor de la investigación histórica con la tendenciosidad de las valoraciones ideológicas[16].

Por eso casi tanto como de filosofía española, o más, se hablaba del ser de España y su destino, de la tradición y del catolicismo como inspiración y grandeza de nuestra historia; de aquí lo acertado de las palabras de Adolfo Muñoz Alonso cuando, enjuiciando al polígrafo montañés, decía que

---

[15] Laín Entralgo, Pedro: *España como problema*. Madrid, Aguilar, 1962, 3ª ed., p. 159.

[16] Núñez, Diego: "La historia del pensamiento español y el problema de España", en el libro colectivo *¿Existe una Filosofía Española?* Sevilla, Fundación Fernando Rielo, 1988, p. 154 nota.

> Al defender la filosofía española, a Menéndez Pelayo le importaba España tanto como la filosofía[17].

Incluso mucho más, se pude añadir, si tenemos en cuenta que poco después llegará a identificar España con catolicismo. Ahora el error de Menéndez Pelayo toca techo y es aquí donde se observan las limitaciones metodológicas de su planteamiento y la debilidad teórica de su proyecto, deudoras ambas de una concepción ideológica tradicionalista y antimoderna. Prueba de ello es el concepto de ciencia que utiliza el santanderino, una sustancialización metafísico-teológica, en las antípodas del modelo positivista de la época. Estos son, pues, los dos criterios que sostienen la intervención menéndezpelayista en la polémica: la importancia absoluta del catolicismo y su obsoleto concepto de ciencia. Así ha podido señalar un intérprete que

> La debilidad teórica del proyecto de don Marcelino y el desinterés general con que fue acogido por sus coetáneos (incluidos sus correligionarios) no deben ocultarnos, empero, la considerable importancia que tuvo dentro de la labor cultural desplegada por aquél. Ello se debió al peculiar concepto de ciencia que tenía. Su convencimiento de que la filosofía no sólo podía ser considerada como una ciencia más, sino que era (en unión con la teología) la ciencia primera iba a propiciar que sus ideas filosóficas, aun siendo muy embrionarias, condicionasen en grado nada desdeñable el resto de los ámbitos en que se ocupó[18].

Menéndez Pelayo veía en la teología española esa continuidad permanente en el tiempo que Manuel de la Revilla había solicitado como exigencia para una verdadera ciencia nacional. Más que de filosofía española, habría que hablar de teología española, pues a ella se debió la formación de nuestra conciencia nacional y la grandeza de nuestra historia:

> En la creación y desarrollo de este organismo filosófico, compenetrado por el dogma, tuvo nuestra raza papel gloriosísimo desde los primeros siglos de nuestra Iglesia, y tal, que entre las glorias españolas, muy pocas pueden envanecernos tanto como ésta, porque la Teología española no es una galería de nombres aislados, a los cuales separe entre sí larguísimo espacio de tiempo, sin otra conexión que la identidad de sangre y de patria, sino que en ella, más que en otra alguna de las manifestaciones del pensamiento ibérico, brilla y aparece de manifiesto la vigorosa unidad y la cadena nunca rota de nuestro genio nacional, en términos tales, que ni nuestro arte, ni nuestra literatura, ni nuestra misión providencial en

---

[17] Muñoz Alonso, Adolfo: *Las ideas filosóficas en Menéndez Pelayo.* Madrid, Rialp, 1956, p. 127.

[18] Santoveña Setién, Antonio: *op. cit.*, p. 70.

> la historia pueden ser enteramente comprendidos, a lo menos en su razón más honda, sin la llave maestra de nuestra Teología, que fue por siglos en España la ciencia universal y enciclopédica, no porque anulase a las restantes, sino al contrario, porque a todas las abrigó amorosamente bajo su manto y a todas las informó con su generoso y fecundo espíritu[19].

Excúseseme una cita tan larga que tiene, por otro lado, la ventaja de hacer superfluo cualquier comentario de mi parte a propósito del sentir de Menéndez Pelayo. Esta sobrevaloración de la teología en la era del positivismo se conjuga y completa con el papel ejercido por el catolicismo en nuestra historia, y ambos perfilan la ortodoxia dogmática que se erige en rasgo esencial y diferenciador de la auténtica filosofía española; una filosofía a la que completarían otras notas como las de armonicismo, criticismo, sentido práctico y tendencia a la acción; por su contra, el panteísmo sería el rasgo definidor de todas las doctrinas heterodoxas y heréticas hispanas, desde Prisciliano a los krausistas. No ha caído en la cuenta el sabio polígrafo de que una postura doctrinal no puede nunca ser establecida como criterio metodológico.

Bajo este doble criterio metodológico (la consustancialidad identitaria de catolicismo y España, y la ciencia entendida como ciencia filosófico-teológica) poco tiempo después de la polémica Menéndez Pelayo escribirá la célebre *Historia de los heterodoxos españoles*, que es una historia de la filosofía española al revés. Estoy convencido de que son estos prejuicios doctrinales los que marcan su actitud y los que le llevan a escribir una historia en la que predomina el exponente erudito y descriptivo, mucho más que el analítico. Y es precisamente en esta obra donde defiende de manera más clara la identidad catolicismo/España, hasta el punto de llegar a decir que nuestra constitución como nación se basa en la unidad de creencia. Todo lo grande, todo lo positivo de España, viene de aquí; no conviene olvidarlo, porque si lo hacemos sobre nosotros caerá la noche tenebrosa. Aún hoy sobrecogen estas palabras del epílogo firmado a 7 de junio de 1882:

---

[19] *Discurso pronunciado por D. Marcelino Menéndez y Pelayo en la sesión del primer Congreso católico nacional español (Madrid) del día 2 de Mayo de 1889*, en Menéndez Pelayo, Marcelino: *Ensayos de crítica filosófica*. Edición ordenada y anotada por Don Adolfo Bonilla y San Martín. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1918, pp. 295-296.

> España, evangelizadora de la mitad del orbe; España martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio...; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra. El día que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los arévacos y de los vectones o de los reyes de taifa[20].

La *Historia de los heterodoxos españoles* contiene un canto a la intolerancia y unos ataques desmedidos a numerosas figuras, siendo los krausistas los que se llevan la peor parte. Ahora bien, con frecuencia se ha exculpado a Menéndez Pelayo alegando que eran pecados de juventud y que luego evolucionó haciéndose más tolerante. No comparto dicha opinión, ni creo que haya dos Menéndez Pelayo: el joven y el maduro. Estoy con Muñoz Alonso, aunque por razones distintas, cuando afirma que "es incorrecta la pretensión de oponer su pensamiento juvenil y el de la madurez"[21]. El joven Menéndez Pelayo ya tenía unas firmes convicciones y unos sólidos principios (el papel del catolicismo y la concepción de la ciencia) que no abandonará jamás. Lo cual explica que en las sucesivas reediciones de la *Historia de los heterodoxos españoles* no cambiase ni una coma: es el triunfo de la intolerancia dogmática frente a la caridad cristiana.

---

[20] *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, 2ª ed., p. 1038. Es curiosa la opinión de *Clarín*, contada por Rafael Altamira, a propósito de ortodoxia/heterodoxia en Menéndez Pelayo: "Esa misma cualidad explica un hecho que el inolvidable Leopoldo Alas advirtió ya con la agudeza de su talento, cuando dijo que Menéndez Pelayo, tan acérrimo defensor de la ortodoxia, experimentaba una alegría cada vez que encontraba un nuevo heterodoxo"; en Altamira, Rafael: *Cosas del día (crónicas de literatura y arte)*. Valencia, Sempere y Compañía, s.a. [1907], pp. 101-102.

[21] Muñoz Alonso, Adolfo: *op. cit.*, p. 18. En los estudios sobre el polígrafo santanderino ha sido un lugar común el análisis de las distintas etapas menéndezpelayistas, que la mayoría reducen a dos: juventud y madurez. Pedro Sainz Rodríguez reproduce una cita de Miguel Artigas, quien afirma: "En lo esencial, hay que insistir en esto: el pensamiento de Menéndez Pelayo no tiene cronología", lo cual viene a corroborar mi postura. Cfr. *Historia de la Crítica Literaria en España*, Madrid, Taurus, 1989, p. 241.

# ENTRE "ESPAÑOLISMO" Y "EXTRANJERISMO". EL ORIGEN DE LA POLÉMICA SOBRE LA CIENCIA ESPAÑOLA

Gonzalo Capellán de Miguel
Universidad de Cantabria

Nos hallamos ante un asunto que ha sido últimamente analizado por algunos autores, sobre todo por aquellos que conocen más a fondo la obra de Marcelino Menéndez Pelayo, figura central en la polémica[1]. Por esta misma razón la práctica mayoría de los estudios se han centrado en Menéndez Pelayo. Sin embargo, hay -como es sabido- otra serie de personas implicadas en la polémica. De hecho, nos encontramos más bien ante un proceso que se inicia con un texto de Gumersindo de Azcárate, se continúa con la incitación de Gumersindo Laverde a Menéndez Pelayo para que conteste -refutándolas- las afirmaciones de Azcárate y se prolonga con la intervención de otros intelectuales del momento adscritos a diferentes corrientes de pensamiento (neokantianos, neotomistas, etc.). El resultado material de todo ello es la magna obra que bajo el título de *La Ciencia Española* publicaría Menéndez Pelayo en 1876 y que conocería una tercera edición en tres volúmenes entre 1887 y 1888[2].

---

[1] Destacamos en especial los trabajos debidos a Antonio Santoveña, "Una alternativa cultural católica para la España de la Restauración: Menéndez Pelayo y la polémica sobre la ciencia", en *Investigaciones Históricas*, XII, 1992, pp.235-253; y *Marcelino Menéndez Pelayo. Revisión Crítico-Biográfica de un pensador católico*. Santander, Universidad de Cantabria, 1994.

[2] La primera se componía de siete artículos y una *Addenda*. La segunda edición se produjo en 1879 (Madrid, Imprenta Central a cargo de Víctor Saiz) y se componía solamente de seis artículos, ya que el índice-resumen de los heteredoxos españoles que componía otro de ellos fue suprimido. La tercera de las ediciones (Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull) incorporaba nuevos materiales que durante ulteriores fases de la polémica (1879, por ejemplo) se habían

Lo que a nosotros nos interesa de todo este largo e intenso proceso hace referencia únicamente al papel de Azcárate en el mismo. Dado que su intervención tiene lugar en el arranque mismo de toda la cuestión, solamente nos vamos a interesar en las siguientes páginas por los orígenes de la polémica sobre la ciencia española. En concreto, vamos a tratar de contextualizar tanto la intervención inicial de Azcárate como la respuesta que provoca, sobre todo por parte de Gumersindo Laverde. De esa forma esperamos arrojar un poco de luz sobre un momento de la polémica que probablemente sea de los peor conocidos.

El contexto o, mejor, los contextos que nos ayudan a comprender el origen de esa polémica tienen que ver, por un lado, con el krausismo español y la reacción que esta corriente de pensamiento desencadenó entre los sectores más conservadores y reaccionarios de la España de la época. Por otro lado, es preciso conocer el pensamiento de Azcárate y la obra en la que se enmarca el texto que sirve de piedra de toque a todo el asunto: *El self-goverment y la Monarquía doctrinaria*. A partir de ellos podremos responder a algunas preguntas tales como ¿por qué Azcárate escribe lo que escribe en su texto?, ¿por qué ese texto suscita una respuesta tan intensa y agresiva? o ¿por qué Azcárate se retira de la polémica tan pronto o la ignora por completo?

Sabemos que desde los años cuarenta del siglo pasado existía en nuestro país un grupo de personas cuya principal característica común era una preocupación por el pobre estado de la ciencia en España. Interesados en salir de esa situación y revitalizar la cultura propia, proponen recurrir a las naciones más avanzadas de Europa, a las que se tenía por modelo -y meta a la vez- de desarrollo científico. Llegados a este punto se hace preciso refrescar aquellas palabras que escribiera Ruperto Navarro Zamorano en el prólogo a su traducción del *Curso de Derecho Natural* de Ahrens (1841) con el doble fin de explicar las causas que le movieron a traducir esta obra y justificar su tarea:

---

generado. En 1933 la Librería General de Victoriano Suárez volvió a editar la obra en II volúmenes. Aquí seguimos la edición que forma parte de la *Edición Nacional de las Obras Completas* (Santander, CSIC) comenzada en 1940 y finalizada en 1974. *La Ciencia española* ocupa los volúmenes LVIII, LIX y LX, que se publicaron entre 1953 y 1954. Una relación detallada de todos los textos que se publicaron a lo largo de la polémica por las diferentes partes implicadas pueden verse en Antonio Santoveña, *Marcelino Menéndez Pelayo...*, op.cit., pp.242-247.

> "*Esta* sucinta y *lastimosa historia* explica bastante bien la causa *de nuestro atraso intelectual*; y la de los adelantos, que han hecho otras naciones más afortunadas, entre las que figuran en primera línea Alemania, Inglaterra y Francia. *La filosofía entre nosotros hace tiempo carece de representantes, y hace tiempo también que el genio español no ha dado nombre a ningún sistema, a ningún progreso filosófico. Por esta razón los jóvenes,* que han querido elevarse á la altura de la ciencia moderna, han tenido que recurrir a obras extrañas; *han tenido que ir á saciar su sed de saber en las obras extranjeras,* y particularmente en las francesas, por ser más accesibles y estar escritas en una lengua mucho más conocida [...] ... el *estudio de las obras extranjeras, además de sernos en la actualidad necesario, ha de producir dentro de poco muchísima utilidad*; ha de contribuir á crear lo que no existe, el carácter científico español, nuestra emancipación intelectual, nuestra participación en las grandes cuestiones que se debaten en el mundo sabio"[3].

Es bien conocido que ese ansia de regeneración cultural de decidida vocación europeísta se extendería paulatinamente con el paso del tiempo hasta convertirse en un auténtico lugar común en la España de fin de siglo, especialmente después de 1898. Los krausistas, sin embargo, hicieron de esa actitud una seña de identidad desde un principio. Y mantuvieron sus ideas como puede deducirse de infinidad de textos. Pero aquí no vamos a incidir más en este aspecto. Únicamente vamos a recordar unas palabras de Francisco Giner que confirman la permanencia de esa visión de la realidad cultural del país muchas décadas después:

> "es quimérico pensar que sin ayuda externa pueda la cultura española reponerse de su desmayo secular y alcanzar el nivel contemporáneo del Occidente europeo"[4].

Lo que podemos inferir de estos testimonios es una peculiar forma de ver el panorama cultural de la época y que muestra un diagnóstico, un objetivo y unos medios -para alcanzar ese objetivo- bastante claros. El diagnóstico es el de un estado lamentable de la ciencia que se completa con un atraso, con las connotaciones de relativismo que tal concepto implica. Es decir, que se ve negativa-

---

[3] *Curso de derecho natural ó de filosofía del derecho formado con arreglo al estado de esta ciencia en Alemania, por H. Ahrens. Traducido y aumentado con notas y una tabla analítica de materias por orden alfabético por D. Ruperto Navarro Zamorano.* Madrid, Boix, Editor, 1841. pp.VIII-IX. Cursiva añadida aquí para destacar algunas ideas del texto.

[4] Citado en J. López Morillas, *Racionalismo pragmático. El pensamiento de Francisco Giner de los Ríos.* Madrid, Alianza, 1988, p. 23.

mente la propia realidad en relación o por comparación a otra realidad o realidades. En cuanto a la identidad de esa realidad no podemos albergar la más mínima duda: se trata de Europa, del mundo sabio, de la civilización moderna o cómo desee denominarse (entre las múltiples expresiones que fueron comunes al respecto). Y de ahí que el segundo de los elementos, el objetivo, sea precisamente equipararse a esos pueblos. Por eso decimos que Europa es su horizonte, así es como entienden los krausistas el progreso científico, acercándose a los países que conforman la vanguardia en esa materia. De ahí que el medio que consideran más adecuado para -al mismo tiempo- hacer frente a su diagnóstico, a la enfermedad que padece la ciencia en España, y alcanzar su anhelada meta consista en la recepción y asimilación de la cultura exterior, "extranjera".

Semejante percepción de las cosas no podía sino suscitar una vigorosa reacción en un sentido diametralmente opuesto. De hecho. las pretensiones del krausismo fueron combatidas en nuestro país descalificando globalmente su proyecto. La manera más eficaz de hacerlo se sustentó en unos cuantos (no los únicos, por supuesto) pilares básicos. De entre ellos recordamos aquí esa crítica que incidía en el "extranjerismo" de los krausistas, en el origen alemán de sus ideas y de ahí el calificativo frecuente de germanesco, germánico, etc. con que se les descalificaba. Se trataba además de un germanismo panteísta o lo que era lo mismo, ateo. En esa dinámica de mezcolanza en el amorfo y flexible espacio de la crítica, lo extranjero y ateo resultaba, por añadidura, anticatólico.

En torno a esas ideas básicas, por tanto, se construye un modelo cultural contrario al krausista cuyo diagnóstico de la realidad es muy optimista: la ciencia ha gozado siempre de una riqueza extraordinaria en España. La consecuencia lógica de semejante percepción es la no necesidad de ir fuera a buscar lo que ya tenemos aquí. Si se pretende avivar el fuego de la ciencia en España basta con recurrir a nuestra tradición, basta con echar una mirada al pasado, con recurrir a nuestro "glorioso pasado nacional". España, catolicismo y tradición permanecían tan indisolublemente unidos que cualquiera que cuestionara uno sólo de esos elementos corría el serio riesgo de ser considerado, de un golpe, enemigo de la propia patria, del catolicismo y de la ciencia[6]. Nada más que eso eran los krausistas.

[6] Como Marta Campomar Fornieles señaló en su día, los ultramontanos y tradicionalistas habían hecho en 1876 una causa común. Ellos se consideraban

En esas circunstancias no puede extrañarnos lo que sucedió a partir de marzo de 1876, cuando Azcárate publica en la *Revista de España* el cuarto artículo sobre "El *self-government* y la Monarquía doctrinaria"[7]. Su artículo contiene una afirmación que va a provocar la respuesta de los sectores más conservadores. Decía allí Azcárate:

> "Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden, y podrá hasta darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos"[8].

Para entender a qué se está refiriendo Azcárate debemos tener en cuenta una vez más el contexto en el que escribe esas palabras. No olvidemos que la "Cuestión Universitaria" estaba aún demasiado reciente (y en algunos aspectos aún presente) como para no afectar a las ideas de los profesores implicados. Azcárate había mostrado a lo largo de todo el proceso su enconada resistencia a permitir que esferas ajenas a la propia ciencia, tales como la religión o la política, interferirán en su actividad[9]. De ahí que pida la libertad de la ciencia

---

los herederos de las tradiciones católicas de España, desdeñadas por el liberalismo, por los krausistas y "extranjerizantes de nuevo cuño" (vid. su contribución al volumen extra del *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 1994, pp.109-134). Sobre todo esto vid. Gonzalo Capellán de Miguel, "La renovación de la cultura española a través del pensamiento alemán: Krause y el krausismo", en *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica* (Universidad de La Rioja), núm 22, 1998, pp.121-134.

[7] El texto apareció en el núm,194, 28 de marzo de 1876 (firmado en febrero de 1876), pp.145 a 166. Antes lo habían hecho varios artículos sobre "La legalidad de los partidos" (28 de enero, núm.190, pp.145-167), firmado en mayo de 1875 en Cáceres; sobre "El gobierno personal" (13 de febrero, núm.191, pp.289-307), también firmado en Cáceres en el mes de junio; sobre la "Legitimidad de las revoluciones" (núm.193, 13 de marzo, pp.35-52) de la misma fecha y lugar. Después aún saldrían otros cuatro artículos sobre "El parlamentarismo" (núm.202, 28 de julio, pp.145-169), firmado en Madrid en el mes de junio; sobre "La centralización" (núm.204, 28 de agosto, pp.461-488), firmado en León ese mismo mes; sobre "El Jurado" (núm.205, 13 de septiembre, pp.5-26), firmado en Hendaya en agosto; y, por último, un artículo acerca de las "Prerrogativas de la Corona, que fue publicado en el número 206 el 28 de septiembre de 1876 (pp.145-165).

[8] Citamos por la edición de *El self-government y la Monarquía doctrinaria*. Madrid, Librería de A. de San Martín, 1877, p.114.

[9] Sobre las "cuestiones universitarias" y la participación de Azcárate en la II, vid. G. Capellán de Miguel, *De Orovio a Cossío: vieja y nueva educación. La Rioja (1833-1933)*. Logroño, IER, 1999, pp. 54-65.

y considere que la supresión de ésta, bien por la intervención del catolicismo, bien por la de la Monarquía conducen al exterminio de la propia ciencia. Y pedía esa libertad porque obviamente en el pasado no había sido tal. Ahora había llegado el tiempo de su madurez, de recobrar las riendas de su propia dirección de las manos tanto de la Iglesia como del Estado, instituciones dominantes en el pasado. Por lo tanto, se trata de una afirmación de carácter global (no matizable hasta la dimensión de casos concretos de personas con nombres y apellidos), de sentido político (como una aplicación del self-goverment a la esfera de la ciencia), y directamente implicada con los hechos que acababan de acontecer en la Universidad española. Por si hubiera alguna duda, Azcárate es muy explícito en las páginas que preceden a ese texto; tanto que hace prácticamente imposible una lectura equivocada de sus palabras o una interpretación errónea de sus ideas.

Veamos lo que dice en su artículo sobre las constituciones irreformables. En primer lugar, Azcárate advierte de forma profética que a pesar de no exponer él más que una serie de principios sencillos comunes a todos cuantos comulgan con las ideas de la civilización moderna

> "no dejarán nuestros adversarios [y por lo tanto de la civilización moderna] de ver en lo que digamos, toda una filosofía especulativa y trascendental de sabor germánico"[10].

Pero tampoco se le escapa a Azcárate la intención de semejantes acusaciones que no son otras que las de

> "producir efecto entre determinadas gentes presentando ciertas ideas políticas en solidaria unión con las tendencias mostradas recientemente en el orden religioso, metafísico y social, para que vayan envueltas en la misma condenación de las unas con las otras"[11].

Por lo tanto, teme que en esa costumbre de formar un *totum revolutum* con ideas de diferente orden se saquen las suyas, estrictamente políticas, de su terreno y se las dé una dimensión religiosa, social, etc.

Y, finalmente, Azcárate previene contra otra posible desnaturalización del texto y aconseja no asociarlo a ninguna corriente de pensamiento:

---

[10] Ib., p.111.

[11] Ib., pp.111-112.

> "cuando se ventila un punto concreto, hacerse cargo tan solo de los principios que se exponen con tal motivo y no establecer con ligereza y precipitación la solidaridad de aquellos con todos los de esta o aquella escuela o tendencia, para alcanzar un triunfo efímero"[12].

Es decir, que sus opiniones en esta cuestión deben juzgarse en sí mismas y no por referencia a una escuela (la krausista, v.gr.). Más tarde, durante la polémica, Azcárate insistirá en el carácter personal de su punto de vista. Ello es así porque, desoyendo todas estas advertencias implícitas en el texto, Gumersindo Laverde, a los pocos días de leer este texto, envía una carta a Menéndez Pelayo advirtiéndole sobre el artículo de Azcárate. En una nota anexa a su epístola reproduce el famoso párrafo -ya mencionado más arriba- y le dice el profesor de Valladolid a su joven paisano (recuérdese que Menéndez Pelayo cuenta solamente con diecinueve años de edad en ese momento):

> "El asunto, como V. ve, es de importancia y de honra nacional, y ya que yo no puedo, desearía que V. empuñase la pluma y refutase con la extensión conveniente, en forma de artº o de carta, el aserto infundado del buen Azcárate (que no es opinión suya tan solo) que se conoce estar más versado en la lectura de libros extrangeros (sic) que en la de los españoles".

Y finalizaba Laverde su epístola advirtiendo al erudito montañés:

> "Tiene esto tanto mayor interés cuanto que el ataque va indirectamente contra el catolicismo"[13].

Los puntos claves para Laverde son pues, primero, que se trata de una creencia errónea, "aserto peregrino" lo denominará en otros puntos de la polémica[14]. El problema residía en que tal afirmación era susceptible de retraer a algunas personas del estudio de la ciencia española de los tres siglos pasados. A continuación le proporciona un índice con autores, como guía de donde puede sacar información para probar que no fue así la cosa y que la ciencia floreció en los

---

[12] Ib., p.112.

[13] *Marcelino Menéndez Pelayo. Epistolario.* Edición al cargo de Manuel Revuelta Sañudo. Tomo II, abril 1876 - diciembre 1877. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1982, carta núm.2 (7 de abril de 1876), p.4. En adelante citado como *Epistolario.*

[14] Véase la carta que le escribe a Menéndez Pelayo el día 18 de abril (*Epistolario*, II, carta núm.7, p.18)

tres siglos anteriores (proyecto que irá profundizando progresivamente Menéndez Pelayo hasta completar un cuadro de gigantescas dimensiones e innegable erudición sobre los autores y obras del período). El siguiente punto de interés tiene que ver con la libertad de la ciencia a la que según Laverde para nada estorban (ni han estorbado nunca) ni Rey ni Inquisición, es decir, ni la política ni la religión en dos de sus formas más radicales. Por tanto, aquí el punto de vista se sitúa en las mismas antípodas que el de Azcárate. Después asegura Laverde que se trata de una cuestión de honra nacional. El patriotismo hace así su entrada en escena para no salir de ella nunca ya. La suposición de que Azcárate lee más libros extranjeros (es un extranjerista) que españoles refuerza esa idea de que se está defendiendo a la patria frente a quienes quieren más a los países extraños que al suyo propio. Mensaje muy sutil sin duda, pero harto eficaz a buen seguro. Como segundo móvil o acicate para lograr la decidida intervención del joven santanderino en la polémica, Laverde recurre a un arma segura: la religión mancillada que ningún buen creyente -y Menéndez Pelayo lo era- podría soportar. Se trata, en su peculiar visión de las cosas, de un ataque incuestionable y directo al catolicismo. Es decir, que ya se están mezclando las cuestiones estrictamente políticas con otras, respecto de las cuales pretendía Azcárate permanecer ajeno, aunque parece evidente que sus propósitos y advertencias estaban siendo clara -conscientemente- contravenidos por Laverde.

Y para coronar el cuadro de las desavenencias, Laverde no duda en sugerir hábilmente que no se trata de una opinión exclusiva de Azcárate, del "buen Azcárate" que tan poca ira -a diferencia de Castro, Salmerón o Sanz del Río- despertaba entre los detractores del krausismo (y la propia *Historia de los heteredoxos* es un ejemplo manifiesto). Por eso es preciso embarcarle en la nave de la escuela krausista, que sí despierte mas rechazo. Con ello se acaban de reducir a cenizas las peticiones de Azcárate, que esto era lo último que quería.

Laverde había encendido la mecha y ya todo iba a arder sin que fuera posible dar marcha atrás[15]. Menéndez Pelayo comenzó a publicar su carta-respuesta en un primer artículo, "Indicaciones sobre la

---

[15] Sobre la "Colaboración de Laverde en la *Ciencia Española* de Menéndez y Pelayo", véase el artículo así titulado que Marcial Solana publicó en el *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* en 1932 (vol.II, extra, pp.51 y ss.). Queda en él claro el papel fundamental de Laverde en toda la polémica, especialmente en sus comienzos. De ahí que la intervención de Azcárate en la misma haya que entenderla más en relación con Laverde y sus ideas que con las del propio Menéndez Pelayo.

actividad intelectual de España en los tres últimos siglos"[16]. Para Laverde resulta obvio que se trata de una "refutación de Azcárate"[17]. El texto comienza con la alusión a las ya referidas palabras de Azcárate, a quien considera "escritor docto", a lo que añade "y en la escuela krausista muy estimado". Transcribe a continuación el famoso párrafo que asegura haber leído "con asombro y mal humor" porque "sentencia más infundada ni más en contradicción con la verdad histórica, no se ha escrito en lo que va del presente". Cualquiera que haya leído en su justo contexto las palabras de Azcárate no podrá dejar de quedar sorprendido ante la trascendencia que a un aserto aislado se le estaba dando. Pero si seguimos leyendo a Menéndez Pelayo podemos intuir las razones de semejante despropósito y es que el "terrorífico" krausismo andaba detrás de todo esto:

> "Achaque es comunísimo en los problemas del armonismo [es decir, krausismo] juzgar que la actividad intelectual fue nula en España hasta que su maestro Sanz del Río importó de Heidelberg la doctrina regeneradora, y aún el mismo pontífice y hierofante de la escuela jactóse de ello en repetidas ocasiones, no yéndole en zaga sus discípulos"[18].

El resto de la carta va tomando las palabras de Azcárate como referencia, pero se extiende ya a otras corrientes de pensamiento y se encamina definitivamente por otros derroteros, de ahí que Azcárate permaneciera ya al margen y que fueran otros autores como Revilla quienes se enzarzaran en una polémica que distaba de sus intenciones e intereses. Esto fue así hasta el final de esta primera fase de la polémica que se cerró con los mismos protagonistas que la habían inaugurado, aunque sin añadir nada novedoso con respecto al primer momento. El motivo de que ambos protagonistas primigenios (los dos Gumersindos) volvieran a la carga fue la carta-prólogo que Laverde escribió –y publicó- para la obra de Menéndez Pelayo en que se recogían todos los textos de la polémica. En ese último texto de Laverde se resumen a la perfección las ideas claves de la

---

[16] *La Ciencia española*, I, pp.29-55. Este artículo fue publicado inicialmente en la *Revista Europea*, núm.114, 30 de abril de 1876, pp.330-339. Aquí citaremos por *La Ciencia española*.

[17] *Epistolario*, II, carta núm.9, p.22 (22 de abril de 1876). Ya el 14 de abril, antes de leer el texto de contestación por parte de Menéndez Pelayo, Laverde le había asegurado que "Su artº *contra Azcárate* será bueno" (ib., carta núm.4, p.8).

[18] *La Ciencia...*, p.29.

polémica[19]. Ante todo deja claro a quienes se dirigen sus palabras, que no son otros que los "fervientes católicos"[20]. Y ratifica el carácter religioso que reviste la defensa de la ciencia española cuando asegura a Menéndez Pelayo: "Señalado obsequio hace V., pues, a la religión, trabajando por destruir esta ignorancia"[21]. De esa forma se enlaza el estímulo religioso que estuvo presente en el inicio de la polémica con la gratificación, también de índole religiosa, que ofrece a Menéndez Pelayo al final de la misma. Y para afianzar esa primera relación entre ciencia y religión exculpa una vez más a esta última de entorpecer -como Azcárate parece haber sugerido- en lo más mínimo al desarrollo de la primera:

> "Qué obstáculos -se pregunta Laverde- puso el Santo Oficio a Vives para señalar las múltiples fuentes de la corrupción de los estudios, ni al P. Feijoo para fulminar su crítica incansable contra toda casta de errores y preocupaciones?"[22].

El otro gran baluarte de todo el edificio de la ciencia española era la tradición. El gran problema de las escuelas foráneas que han penetrado en nuestra filosofía -como por ejemplo el krausismo- es que no se han cuidado de españolizarlas, de empalmar sus doctrinas con las antiguas. Al "introducir lo extranjero "sin asimilarlo" se rompe con una "ley fundamental de la vida" y de ahí el fracaso de semejantes intentos:

> "La tradición es elemento y auxiliar capitalísimo del progreso en todo. La falta de ella, la solución de continuidad entre lo viejo y lo nuevo, explica por qué en la España moderna aparecen y mueren tan pronto los sistemas filosóficos sin llegar jamás a aclimatarse, y la facilidad con que sus adeptos pasan de unos a otros como si en ninguno encontrasen estabilidad y reposo"[23].

---

[19] Fue publicada en la *Revista Europea* el 29 de octubre de 1876 (núm.140, pp.553-561). Constituyó luego el prólogo a *La Ciencia española* (citaremos por esta edición).

[20] *La Ciencia...*, p.24. Y al finalizar la carta dice "A los católicos exhorto muy principalmente" (ib., p.25).

[21] *La Ciencia...*, pp.23-4.

[22] Ib., p.13. En opinión de Laverde, Menéndez Pelayo había demostrado de forma palmaria el error que suponía considerar "al *despotismo inquisitorial*" como la "causa única y más eficaz de nuestra decadencia científica" (ib.).

[23] *La Ciencia...*, p.21. Para algunas ideas del mismo párrafo vid. p.20.

Por eso pide Laverde que se restaure en España "la filosofía de antaño". Que se amplíe y embellezca "siguiendo los designios de Vives", porque ella ofrece una "inagotable mina de excelentes materiales para las más variadas, atrevidas y grandiosas construcciones"[24]. Consecuente con todo este planteamiento cierra su carta a Menéndez Pelayo pidiendo "la restauración científico-patriotica que anhelamos"[25]. Es difícil encontrar un ejemplo más paradigmático de esa segunda forma de ver la realidad que señalamos al apuntar el contexto de la polémica sobre la ciencia española. La fusión de ciencia, religión y patria en una empresa que encuentra en el pasado, en nuestra tradición, su referente fundamental son las claves que articulan la mentalidad de Laverde. De ahí la polémica con la segunda de las formas de concebir esa misma realidad. Laverde no se olvida de ese elemento de oposición a las ideas propias y en consecuencia lo combate explícita e implícitamente en su texto-resumen de la polémica. Y lo hace en un plano general, refiriéndose a todos los simpatizantes del krausismo, consciente de que para ellos -a diferencia de su público adepto al catolicismo- toda esa ciencia a que se refiere Menéndez Pelayo no es de gran utilidad de acuerdo con sus objetivos presentes. Por ello previene Laverde:

> "No vengan a decirnos que ésas eran riñas de plazuela entre literatos y bibliófilos, gente levantisca y revoltosa, como que no conocen los mandamientos del Ideal de la humanidad ni saben poner atento oído al Imperativo categórico"[26].

También desciende hasta un plano más concreto para personalizar en la figura de Azcárate esa cosmovisión disidente de la ortodoxia marcada por Laverde y que tantas preocupaciones les causaba a los tradicionalistas. Como al principio del enfrentamiento, Laverde considera que las ideas de Azcárate se encuentran determinadas por

---

[24] *La Ciencia...*, p.22.

[25] *La Ciencia...*, p.26.

[26] *La Ciencia...*, p.12. La alusión a los mandamiento del Ideal se refiere claramente a la obra de Krause traducida por Sanz del Río y por extensión a todos los krausistas. La mención del imperativo categórico de Kant alude a los seguidores del neo-kantismo en España. Ello tiene sentido si tenemos en cuenta el papel de Manuel de la Revilla en toda la polémica puesto que fue él uno de los principales -si no el principal- difusor de la corriente neokantiana en nuestro país durante el segundo lustro de los años 70.

"prejuicios sistemáticos" que ofuscan su mente. Sólo de este modo alcanza a comprender Laverde

> "cómo mi digno amigo y tocayo el Sr. Azcárate pudo aventurar proposición semejante, máxime teniéndola de antemano refutada nada menos que en la Exposición histórico crítica de los sistemas filosóficos modernos, escrita por el sabio autor de sus días, ferviente panegirista del movimiento intelectual de España en el siglo XVI"[27].

Fueron estas palabras las que excitaron la fibra sensible de Azcárate y llegaron hasta lo más hondo de su corazón. Y por ese motivo no duda Azcárate en tomar la pluma de nuevo, por última vez, y desmentir este último aserto. Además, aprovecha la ocasión para decir abiertamente lo que ya sugería en su artículo de marzo. Y lo hace desde las columnas de la *Revista Europea* con un texto titulado "Una carta sobre filosofía española", que va dirigido al "Sr. D. Gumersindo Laverde" y que aparece el 5 de noviembre de 1876[28]. Insistimos en que no hace aquí Azcárate sino repetir lo que ya había dejado bastante claro hacía algunos meses. Lo primero de todo deja patentes dos cosas esenciales para nosotros: que su cita concreta tenía un carácter incidental y que él debatía en su texto un problema "puramente político". Así se entiende la indiferencia -que no desdén- de Azcárate sobre la polémica, circunstancia ésta a la que ya hemos aludido aquí y que encuentra en las palabras del propio Azcárate su más adecuada corroboración:

> "Callé -dice-, porque dado el origen de la cuestión, no me importaba ésta para el fin del escrito que fue ocasión de ella"[29].

A continuación se esfuerza Azcárate por esclarecer otro de los puntos que más le enojaba, que negaran su independencia de criterio. Por consiguiente, asevera que está completamente libre de "espíritu de escuela" e incluso niega que el krausismo, tal y como Laverde

---

[27] *La Ciencia...*, p.13. La relación de Gumersindo de Azcárate con su padre, D. Patricio, ha sido tratada por Nicolás M. Sosa en su obra *D. Patricio de Azcárate un Leonés Unviersal.* Universidad de Salamanca 1982. Un texto recogido en la p. 120 parece apoyar la idea de que padre e hijo compartían la opinión expresada por azcárate con respecto a la filosofía española y su pobre pasado reciente

[28] Vid. el núm.141, pp.591-3.

[29] Ib., p.592.

y Menéndez Pelayo suponen, sea enemigo de "las glorias científicas de la patria". El propio Azcárate respeta esas glorias y en unas palabras no exentas de ironía anima a los dos montañeses: "Sigan, sigan en su patriótico intento".

Aún antes de abordar la cuestión fundamental relativa a lo que D. Patricio de Azcárate había afirmado o dejado de afirmar, su hijo Gumersindo se detiene en un punto que le parece insoportable: la responsabilidad de la Inquisición en el ocaso de la ciencia en España. La actitud de Laverde y Menéndez Pelayo al respecto -negando esa responsabilidad- llega a exasperar a Azcárate hasta el punto de decir: "francamente, amigo Laverde, esto es demasiado".

Para concluir, llega Gumersindo al tema relacionado con su padre. Remitiendo a su obra filosófica muestra cómo no existe disparidad de criterios entre él y D. Patricio. De hecho, ambos reconocen el esplendor de la cultura española en el siglo XVI. Azcárate aclara que él se refería con la expresión "tres siglos" al final de nuestro siglo de oro, al XVII, al XVIII y a los comienzos del XIX. En cualquier caso, y si tanta importancia reviste esa cuestión de detalle cronológico, se muestra dispuesto a rectificar sus palabras y poner "dos siglos" (dejando aparte el XVI) en la reedición del texto que está llevando a cabo para el libro sobre *El self-government.*

Finalmente Azcárate no lo hizo así y en el capítulo cuarto de esa obra encontramos de nuevo que son "tres" los siglos en que la ciencia ha palidecido en España. Ignoramos la razón, pero no importa. Lo que realmente le interesaba era dejar claro que nunca pretendió desatar semejante polémica. Que sus afirmaciones han sido sacadas de su contexto político y desplazadas hasta una serie de ámbitos ajenos a su auténtico interés. Que sus ideas son de carácter personal y no una opinión de escuela, krausista. Una opinión y una escuela, por otro lado, que distaban de despreciar el pasado de España en materia científica. Tampoco permite Azcárate que se ampute su argumento sobre la necesidad de que la ciencia sea completamente autónoma, al margen de las influencias de la religión (por eso niega que la intervención mediante instituciones tales como la Inquisición no sean nocivas para su desarrollo). A todo eso se limita el papel de Azcárate en la polémica de la ciencia. Otras cuestiones llamaban en esos instantes con mayor fuerza su atención en el terreno de la ciencia y a ellas consagraría sus energías.

# MENÉNDEZ PELAYO Y GALDÓS

José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid

Hablando en Santander, la figura de Menéndez Pelayo quedaría huérfana si no recordáramos su relación con el novelista isleño que completó en estas playas de El Sardinero su simbólica conquista de la península de sur a norte. Fue esta relación temprana y, por ello, apasionada, compleja, alegoría de las Españas, no de las dos sino de las varias, pues cada uno de estos personajes albergaba más de una, como cada vez más claramente vamos sabiendo a medida que van siendo liberados de los acartonados lechos que les habíamos construido. Compartían, sí, una común preocupación precisamente sobre España y su historia hecha de grandezas y fanatismos con la religión, y religión católica, como cordón umbilical de la misma. Las diferencias, entre ellos, estaban, en cambio, en una cuestión de grado y de sensibilidad acerca de cómo valorar esa tradición y cómo utilizarla con propósito de futuro es decir, a los efectos de construcción de la nueva sociedad y cómo articular ésta con las sociedades de nuestro entorno.

Casi siempre se han acentuado más estas últimas que aquel fondo común que dejaba a la espalda de ambos una tradición humanista nacida en el Renacimiento, pasada por Cervantes, Lope, etc. hasta ese costumbrismo realista que limitaba las exageraciones de formas excesivamente especulativas de conocimiento o universalismos de escuela (escolásticos, quiero decir) que no atendían a mediaciones culturales y sociales entre lo local y lo cosmopolita. No es casual que ambos aludieran a este aspecto en los discursos académicos ya en edad avanzada. Mas como D. Marcelino quería corregir la huera escolástica con su defensa de Vives y Galdós quizá se creyó

lo de la Iglesia española de algunos krausistas, ambos terminaron por desarrollar un modelo de "universalización de España" diferente al de la jerarquía católica (Syllabus, Vaticano I, etc.) pero también del protestantismo subyacente al krausismo de las primeras dos décadas. Este proyecto común mantuvo su amistad con acciones bien conocidas como el apoyo de D. Marcelino por la candidatura de Galdós a la Real Academia o el respeto permanente del novelista por el catedrático de literatura a quien hubiera apoyado para su candidatura al Nóbel en 1912 de no ser ya tarde.

Francisco Pérez Gutiérrez y Benito Madariaga han estudiado muy bien estas relaciones y a ellos me remito. Pérez Gutiérrez ha dedicado a este tema un buen capítulo de su libro *La juventud de Marañón* y ofrece, igualmente una perspectiva interesante en su *Ayer estuve en Pompeya*, para una relectura de la figura de Menéndez Pelayo en clave más compleja de lo que ha solido ser habitual. Benito Madariaga lo ha hecho en su *Galdós en la hoguera* y en *Menéndez Pelayo, Pereda y Galdós: ejemplo de una amistad*. Desde estos estudios se puede analizar el drama de sus vidas y obras cuya recepción expresa bien, a su vez, los dramas de este país.

Quisiera en esta breve intervención ceñirme a los Discursos que ambos pronunciaron con motivo del ingreso de Galdós en la Academia en la medida en que cada uno lo ajustó sabiendo la posición del otro. Siendo el Discurso de D. Marcelino el del padrino, adquiere especial relevancia tras aquella posición, antes referida, para centrar la mirada definitiva que sobre la obra de Galdós vertía el catedrático de Literatura. Ciertamente debió pensarlo mucho pues hubieron de pasar ocho años después de ser propuesto esperando, precisamente, a que el discurso de respuesta estuviera preparado.

Esta fecha, la de 1897, estaba ya alejada de los años de luchas en torno al Vaticano I en que D. Marcelino escribió aquella página de sus Heterodoxos en la que incluyó a D. Benito quien se vio convertido en heterodoxo a su pesar pues si algo no podía cuadrarle era el concepto que Menéndez Pelayo tenía de la heterodoxia: "Considero las *heterodoxias* como aberraciones del principio fundamental de nuestra cultura" (carta a Laverde de 11.7.1876). Con esta definición Galdós quedó convertido en el novelista que "ataca insidiosamente al catolicismo español" o en "el heterodoxo por excelencia, el enemigo implacable y frío del catolicismo". Mas quizá Menéndez Pelayo no leyó muy bien *La familia de León Roch* cuando acusaba a Galdós de preconizar "abstracciones que aquí nunca se traducen más que en uti-

litarismo brutal e inmoralidad grosera". De lo fundamental ya estaba arrepentido en la introducción a la edición de 1910.

En fin, por qué esto fue así lo ha estudiado muy bien Marta Campomar y su trabajo es referencia para esta cuestión. Entre la primera edición de los *Heterodoxos* y la posterior rectificación se produjo el ingreso de Galdós en la Academia que distó de algunos otros acontecimientos que hubieran complicado la respuesta del historiador cántabro, tan activo, por otra parte en aupar a Galdós a un sillón en la Academia. Ejemplo este de discernimiento entre las posiciones ideológicas y el reconocimiento a los méritos literarios del amigo discrepante.

Aún no estaba contaminada por el rebrote nacionalista que se produjo poco después, ya con los primeros gestos de la celebración del centenario de *El Quijote* en que, según Eric Storm, D. Marcelino y en general "los viejos" (Valera, Galdós...) tuvieron una muy tibia participación o se limitaron a estudios "literarios". Juicio, este, por cierto, que debiera revisarse pues, al margen de esa participación concreta, Galdós fue con seguridad el mejor lector de Cervantes de todo este grupo hasta el punto de que su obra encuentra un punto de superioridad precisamente en esa capacidad de lectura.

Y estaba cerca, pero ya con sordina, de las sonadas polémicas que la prensa santanderina mantuvo a propósito de Galdós entre los periódicos con nombre de mar *El Cantábrico o El Atlántico* que defendían a Galdós y *La Atalaya* que sustentaba las posiciones más conservadoras , la primera en 1893; la segunda en 1901, tras *Electra.*

Así pues, no es de extrañar que D. Marcelino, y así lo comentó ya Martínez Cachero en el Seminario celebrado en 1982, mantuviera en el Discurso la posición del crítico literario. Aun así tuvo que leer los agrios comentarios de la prensa integrista, como nos recuerda Benito Madariaga.

Lo más interesante de ambos Discursos cuya estructura brevemente comento es la posición de equilibrio a que ambos, desde dos puntos de partida, habían llegado por estas fechas respecto del que había sido, de siempre, su tema de preocupación: España (mas no como ente metafísico pues a ninguno de los dos parecía complacerle la especulación sino su sociedad, su cultura, su moral...); y su papel en el concierto universal por así decir, o sea, el de las mediaciones intermedias entre lo local (los localismos) y el distante y vacío cosmopolitismo. Lo que entonces se llamaba conciencia nacional y que hoy denominaríamos conciencia social o moral social...

Galdós articuló un discurso breve pero muy interesante en torno a siete puntos:

1. En primer lugar se presentó como creador y no como teórico pues el que aquí habéis traído, decía a los académicos, "hállase privado casi en absoluto de aptitudes críticas, y no le obedecen las ideas ni la palabra cuando trata de aplicarlas al arduo examen de los peregrinos ingenios que ilustraron en nuestra nación y en las extrañas la Poesía, el Drama o la Novela."

2. Dedicó el segundo apartado a glosar la figura de su predecesor, D. León Galindo de Vera, precisamente un erudito experto en legislación y en el estudio de la lengua castellana en los códigos.

3. Ya en el tercer punto recordó la figura de D. Marcelino a quien calificó de "insigne ingenio, crítico y *filósofo literario*[1], a quien dotó la Naturaleza de prodigiosas facultades para definir y desentrañar toda la ciencia estética del mundo, y además de un arte soberano para expresar sus opiniones."

4. La parte doctrinal del Discurso comenzó aquí con la referencia expresa a la función del arte y, más concretamente, de la novela. La percepción del cambio operado respecto de lo escrito en 1870 es evidente y prueba la sensibilidad de Galdós por los cambios acaecidos en la sociedad española y, por consiguiente, el necesario ajuste de la función estética.

5. Con ello daba paso al estudio del que es origen y receptor de la obra de arte: el público (entendido como tal pero no menos como humanidad) del que ofreció su diagnóstico de fin de siglo: falta de unidad y de unidades; eliminación de los caracteres genéricos; descomposición de las clases sociales y la disolución de la cultura popular.

Bastantes cosas podrían comentarse acerca de esta aguda visión que, por una parte, manifiesta la posición del liberal que había creído en el protagonismo de la clase media, treinta años atrás, y, por otra, avanza algunas posiciones que sabrán ver muy bien las vanguardias acerca de otro tipo de unidad sustentado en la articulación de la cultura popular y la cultura "culta". Antonio Machado y Álvarez, Lorca tal vez, y otros ya estaban naciendo en este discurso anticipador de novedades a las puertas del siglo XX.

---

[1] La cursiva es mía.

6. Tras el diagnóstico la propuesta de una nueva asignación al arte que refleja la confusión evolutiva de la sociedad sometiéndose a modas que discurren con rapidez por el cielo estético a falta de ideas consistentes. Análisis modernista equidistante, que no alejado, de propuestas que rápidamente comenzarán a realizar noventayochistas y modernistas en la medida que no puede ser considerado ni constructivo (en el sentido pedagógico) ni crítico (destructivo respecto de la unidad operante en los ochenta) ni estetizante (la forma como refugio).

7. Así que Galdós no se permitió para la conclusión ni la nostalgia ni la crítica a los nuevos tiempos y, por consiguiente, no derivó hacia posiciones pesimistas inermes ante la carencia de categorías o, en términos literarios, de tipologías. Por el contrario piensa que es posible que surja la "verdad castiza", "pues perdemos los tipos, pero el hombre se nos revela mejor, y el Arte se avalora sólo con dar a los seres imaginarios vida más humana que social. Y nadie desconoce que trabajando con materiales puramente humanos, el esfuerzo del ingenio para expresar la vida ha de ser más grande, y su labor más honda y difícil, como es de mayor empeño la representación plástica del desnudo que la de una figura cargada de ropajes, por ceñidos que sean."

Galdós, pues, con sentido de la historia recomienda no quedarse en la contemplación de los llamados "siglos de oro" donde hay mucho de aparato y ficción palatina pues "no dan valor sino a las que son o aparecen ser acciones culminantes y descuidan, como asunto prosaico y baladí, el verdadero *sentir y pensar de los pueblos*".

Curiosamente el Galdós de *Misericordia* que más adelante escribirá *El caballero encantado* y *La razón de la sinrazón* piensa que esta situación de libertad, "incluso de confusión y nerviosas inquietudes" lejos de los cánones que impone la unidad rejuvenecerá la novela como sucedió en los albores del XVII con la aparición del *Quijote* que fue el final de una novela de género pero abrió un glorioso periodo para la narrativa que se mostró, desde entonces, capaz de dotar de sentido incluso a las ruinas y no sólo a la "flamante arquitectura".

Discurso, pues, en clave literaria pero que sabiendo lo que Galdós escribía y pensaba ya por aquellos años nos ofrece matices muy interesantes sobre su posición ante el ser humano y ante los problemas de la sociedad española. Se cuidó mucho, a diferencia de lo que haría bien poco después, de no herir susceptibilidades con referencias ideológicas o religiosas. Podríamos decir que escudó sus

posiciones en una estructura más bien técnica con la suficiente permeabilidad para que el buen oyente o lector no se fuera con el paladar seco.

Marcelino Menéndez Pelayo había elaborado una respuesta larga y matizada con apenas referencias a cuestiones doctrinales. Cinco son los puntos en que podemos dividir su discurso:

1. Inició su discurso con una autojustificación: "...y a pesar de nuestra y notoria discordancia en puntos muy esenciales; y a pesar, en fin, de los muy diversos rumbos que hemos seguido en las tareas literarias, nuestra amistad, como cimentada en roca viva, ha resistido a todos los accidentes..." para explicar cómo la distancia ideológica no podía negar la necesidad de reconocimiento a la labor literaria de Galdós que "parece reclamar en esta ocasión un extenso y cabal estudio de su inmensa labor; tan rica, tan compleja, tan memorable en la historia literaria de nuestro tiempo; tan honda y eficaz aun en otras relaciones distintas del puro arte."

2. Tras la justificación subjetiva, las razones objetivas que servirían para apoyar el juicio técnico del historiador de las ideas literarias acerca de un creador del que se consideraba "uno de los admiradores más convencidos de las privilegiadas dotes de su ingenio".

3 y 4. Aun así todavía se reservó Menéndez Pelayo un espacio para mostrar su punto de vista sobre las artes que se pueden considerar aristocráticas y los géneros populares. Con ello pretendía situar adecuadamente la referencia que Galdós había hecho en su Discurso acerca de las relaciones entre el autor y el público y, en definitiva, para definir, según su juicio muy sutil y pensado al respecto, a Galdós. Al hablar de la lírica, de la escultura y de ciertos géneros de música como artes "esencialmente aristocráticas" estaba diciendo que hay determinados niveles de sensibilidad -¿de ideas, también?- que siempre serán "inaccesibles para el mayor número de los mortales." ¿Estaba, con ello, don Marcelino tranquilizando a ciertos sectores al considerar que determinados temas quedan fuera del tratamiento popular? Pudiera ser pero, sobre todo, dejaba sentadas las bases para explicar la naturaleza de los géneros llamados "populares" –novela y teatro- en dos sentidos: a) que necesitan mayor difusión pues sin ella no pueden vivir. Con ello coincidía en la apreciación hecha por Galdós acerca del público tal como señalábamos anteriormente pero si ello le servía para situar a Galdós en la historia contribuía, además, a otra cuestión de relieve: b) la interrelación entre la obra individual y la obra colectiva, dicho en otras palabras,

entre la cultura popular y la cultura culta en orden a crear la conciencia de un grupo humano. Para ello es preciso que el genio quede liberado de "las trabas de escuela" como lo fueron Lope y Cervantes quienes por pertenecer a la raíz castiza más han contribuido a la universalización de España.

El párrafo dedicado a Cervantes en cuya órbita quiso situar a Galdós para subrayar su papel como novelista pero, más todavía, para ensalzar el papel de la novela (de la literatura, propiamente) porque contribuye a la construcción de la conciencia, ocupa una posición bien estratégica en el discurso bien lejana de interpretaciones añejas. Cuando Menéndez Pelayo afirma de los libros de Cervantes que bien "pudieran equivaler a una filosofía de nuestra historia y a una psicología de nuestro carácter en lo que tiene de más ideal y en lo que tiene de más positivo" sabía muy bien lo que se decía. Quizá ha tenido que pasar un poco más de tiempo para que escritores del 68 y del 98 hasta Ortega y sus discípulos, María Zambrano, sobre todo, hayan desentrañado todo el sentido de estas palabras. Si a Menéndez Pelayo estas ideas se las inspiraba la lectura de la obra galdosiana, lo mismo ha sucedido con María Zambrano, la más sincera de los pensadores citados a este respecto pues Galdós era una figura clave en ese momento de la historia de España y su amigo santanderino así supo apreciarlo. La filósofa malagueña con la perspectiva que da el tiempo ha podido completar este pensamiento.

5. Así llegaba al punto culminante del discurso: la valoración estética de la obra de su amigo Galdós. Pues la afirmación de entrada es bien clara: "Hablar de las novelas del señor Galdós es hablar de la novela en España durante cerca de treinta años."

Puestas así las cosas, pasó rápidamente sobre la militancia política de Galdós bien gris hasta ese momento por cierto y se centró rápidamente en lo que un historiador de las ideas estéticas podía hacer: centrar su obra. En esta línea hay una serie de afirmaciones en esta parte del discurso que mantienen plenamente su vigencia a diferencia de lo que había sido la posición ideológica de veinte años antes:

5.1 La primera de ellas se refiere a la articulación interna de su obra que llega a constituir "un sistema de observaciones y experiencias sobre la vida social de España durante más de una centuria". No es, claro está, lo que había afirmado de Cervantes pero queda cercano en el peldaño siguiente.

5.2 La segunda completa la anterior al señalar que sus novelas forman un capítulo de psicología estética y "otro no menos impor-

tante de psicología social". Sabiendo el papel que esta ciencia ha jugado en el siglo XX reconocer que Galdós adelantaba esta forma de enfocar las cosas y las personas en los tiempos de los grupos y los públicos y las masas era darle un valor adecuado. Después de todo la novela, como género moderno, es la expresión de la "peripecia" de un héroe que se ve rodeado por organizaciones o agrupaciones humanas cuya lógica no acaba de entender y a las que mira como algo que le impide desarrollar su individualidad. Hablamos de una forma "sui generis" de explicación pero no menos de una parábola del hombre urbano moderno. Lógicamente las ciencias sociales –Sociología y Psicología Social- se han desarrollado paralelamente al proyecto estético a que Menéndez Pelayo aludía en referencia a Galdós.

5.3 En este punto se dedicó a estudiar la génesis de su obra, sus fuentes de inspiración y las correcciones que Galdós había realizado a la novela de evasión y escapistas hacia donde había derivado el romanticismo. "Así, entre ñoñeces y monstruosidades, dormitaba la novela española por los años de 1870, fecha del primer libro del señor Pérez Galdós" es la afirmación que sirve al crítico literario para afrontar la parte final de su discurso, largo y pormenorizado análisis de la obra de su amigo. El método adoptado, las palabras ajustadas, técnicas y sin connotaciones nos dejan ver claramente la posición que el catedrático de Literatura deseó adoptar.

De los *Episodios*, aparte de señalar sus méritos y de hacer alguna crítica a las que denomina "nieblas de una pasión tan enérgica como velada" se centra en dos aspectos desde mi punto de vista muy importantes: la base racionalista de fondo que nutre esta serie novelística y "el sentido general altamente educador y sano" que trasmite valores de concordia y armonía social; y la equidistancia entre lo que pudiera llamarse la "infatuación patriótica" y el "absurdo y estéril cosmopolitismo" para centrarse en la vigorización de "la conciencia nacional" y en la vindicación de "los fueros eternos e imprescriptibles de la resistencia contra el invasor injusto, sea cual fuere el manto de gloria y poder con que quiera encubrirse la violación del derecho."

Esta forma de construcción de la universalidad sigue manteniendo su vigencia frente a chauvinismos cerrados y no menos frente a universalismos sin mediaciones. No es el tema de esta exposición pero bueno es recordar esta coincidencia entre ambos pensadores de nuestro universo, especialmente importante por situarse en dos posiciones diferentes del espectro ideológico.

De las *Novelas* apreciaba Menéndez Pelayo la corrección de los excesos de la novela romántica y el trabajo riguroso basado en el método analítico "huyendo de abstracciones, vaguedades y tipos convencionales" para ofrecer "la propia y genuina novela en que se concede la debida importancia al elemento piscológico, al drama de la conciencia, como generador del drama exterior, del conflicto de las pasiones."

Buen conocedor del movimiento filosófico en España, Menéndez Pelayo estableció las relaciones entre la renovación estética y la renovación filosófica que, en su opinión, "por primera vez pusieron en tela de juicio los principios cardinales de nuestro credo tradicional." Bastante debió costar a nuestro crítico releer de nuevo *Gloria* o *La familia de León Roch* a quien no había olvidado críticas juveniles "con violenta saña" según nos recuerda ahora para añadir seguidamente que su amistad con Galdós no había "sufrido la menor quiebra". Su posición es ahora mucho más templada y su juicio sobre el Galdós de las novelas de tesis muy interesante y hasta llega a reconocer que *Gloria* es "literariamente una de las mejores de Galdós". Antes había señalado que "aunque todas sus tendencias sean de moralista al modo anglo-sajón, más bien que de metafísico ni de místico, basta la más somera lectura de sus últimos libros que ha publicado para ver apuntar en ellos un grado más alto de su conciencia religiosa."

De la serie de las *Novelas contemporáneas* hace un detallado repaso donde aprecia el "delicioso capricho psicológico" que fue *El amigo Manso*, el "exceso de huella del naturalismo francés" aunque reconoce que había en este movimiento "una protesta, en cierto grado necesaria, contra las quimeras y alucinaciones del idealismo enteco y amanerado" que en Galdós no deriva hacia el determinismo sino hacia, y aquí repite una idea que ya había señalado anteriormente, la mezcla de lo local y lo universal, "todo lo cual separa profundamente el arte de Galdós de la fiera insensibilidad y el *dilettantismo* inhumano con que tratan estas cosas los naturalistas de otras partes."

Tenía que detenerse en *Fortunata y Jacinta* y apropósito de esta enorme novela Menéndez Pelayo ofrece una reflexión profunda sobre el papel del novelista que no duda en caer en defectos "técnicos" para lograr crear un microcosmos poético, un mundo de representaciones en que cada novela es un fragmento de la novela total que, como el mundo, no empieza ni acaba en un momento dado "sino que toda acción es contigua y simultánea con otras".

Aún tuvo tiempo de repasar las novelas de los noventa y de hacer una referencia al teatro para situar a Galdós en la estela no sólo de Cervantes sino también de Dickens o Balzac y, como ellos, siendo literato es más que literato. Poco más podía añadir al calificarle como un creador fuerte y fecundo cualidad por la que ha triunfado pues "sólo por la fuerza se triunfa en literatura como en todas partes."

Menéndez Pelayo no renunciaba a sus posiciones al juzgar así a Galdós pero hacía un ejercicio de diálogo que podía haber ejemplificado una relación que mucho ha costado concretar. Espíritus renacentistas ambos, como bien ha señalado Pérez Gutiérrez a "Marcelino Menéndez Pelayo le irritaron siempre, profundamente *todos* los escolasticismos, *todas* las escuelas secuestradas por el *espíritu de escuela*; *todos* los partidismos, materialización infame del *espíritu de partido*; *todos* los dogmatismos". Seguramente de Galdós puede afirmarse algo muy parecido y eso les llevó a coincidir en algo que afirma muy bien Madariaga: la necesidad de renovar la historia de España desde el genio creador y el trabajo. Su mutuo respeto se basó en el reconocimiento de estas virtudes compartidas aunque la dirección seguida fuera parcialmente diferente. La escenificación tuvo lugar con motivo del ingreso de Galdós en la Academia y el apadrinamiento de Menéndez Pelayo. El segundo acto hubiera tenido lugar, de no ser ya inútil por la muerte del santanderino en 1912 cuando Galdós le hubiera apoyado en su candidatura al Nobel. Era el entendimiento de las Españas que cada uno llevaba dentro.

# PERSPECTIVA IRÓNICA Y CRÍTICA SOCIAL EN GALDÓS

Ángel Casado
Universidad Autónoma de Madrid

## I Introducción

Superados felizmente ciertos tópicos desafortunados, "estilo galdosiano" no es ya sinónimo de improvisación o descuido, sino una marca crecientemente elogiosa[1], que alude a la presencia en Galdós de múltiples y variados factores, la conjunción de los cuales lo convierten en un autor "clásico". Entre esos factores, el *método de trabajo* ocupa por derecho propio un lugar destacado. Biógrafos y estudiosos de la obra de Galdós coinciden en señalar algo que se ha repetido hasta la saciedad: su actitud de "espectador" atento y silencioso del vibrante espectáculo de la España de su tiempo. Sus observaciones, recogidas "más en los libros vivos que en las bibliotecas" (M. Pelayo), y luego catalogadas y cuidadosamente archivadas, proporcionan al novelista los escenarios y personajes sin igual para muchas de sus obras y son fuente de inspiración de no pocas de ellas.

Sin embargo, no estamos hablando de un escritor "costumbrista" al uso[2]. Cierto que en sus escritos refleja de forma apasionada y admirable, con pinceladas pacientes y minuciosas, los perfiles de esa

---

[1] "El calificativo de "galdosiano" se utiliza ahora -y justamente- como la mejor recomendación para un trozo literario", escribe C. Seco Serrano (*Sociedad, literatura y política en la España del siglo XIX*. Guadiana, Madrid, 1973, p. 277).

[2] En sus *Observaciones sobre la novela contemporánea en España* (1870), Galdós defiende "la novela real y de caracteres, espejo fiel de la sociedad en que vivimos", que supere las limitaciones de la "novela de costumbres".

sociedad que tan bien conocía, con sus problemas, virtudes y miserias; pero no se limita a reproducirla pasivamente. No es un fotógrafo aséptico o "neutral" de la vida social, sino intencionadamente perturbador, que detecta la vaciedad de no pocos convencionalismos, a la vez que aporta -mediante fórmulas y recursos narrativos peculiares- las claves de la verdadera realidad, plural y cambiante.

El presente trabajo pretende justamente pasar revista a varios de esos recursos narrativos, a cuyo través Galdós ofrece su particular visión crítica de la sociedad española de su tiempo, atendiendo a algunos de sus rasgos definitorios en lo que tienen de *síntomas*, esto es, a lo que de hecho *suponen*. Al detectar y denunciar las insuficiencias de la vida española, Galdós se convierte en agente de insatisfacción y, por tanto, de cambio hacia una sociedad más abierta y tolerante.

Bien mirado, el planteamiento no está exento de lógica: si, como enseña Adorno, la sociedad determina cada vez más la existencia individual hasta sus aspectos más recónditos (deseos, ideales, miedos, esperanzas...) y le proporciona las categorías mismas desde las que puede entenderse y exteriorizarse, la mejor "muestra" del funcionamiento del sistema social -y, por tanto, su mejor "descripción" y su mejor "crítica"- procederá de una expresión individual ya socializada pero que, por alguna circunstancia, no haya sido totalmente "asimilada".

Es ahí donde, a nuestro juicio, cobra todo su interés la maestría expresiva de Galdós, y la riqueza y vitalidad de estructuras de su obra, en la que apunta siempre una permanente nota de sorpresa y novedad. Al leer y reflexionar atentamente sobre lo que "dice" el texto, su mirada disidente y distanciada nos lleva a observar la realidad desde una perspectiva más abierta y plural. Descubrimos así, bajo "lo dicho", resistencias y desajustes que ayudan a desmontar ciertas convenciones o racionalizaciones "vaciadas" de sentido, que enmascaran la visión efectiva de las cosas. Despojado de sus connotaciones cotidianas, de sus viscosidades seudo-identificativas, el objeto del relato -personajes, hechos, ideas- queda determinado en su verdadera realidad.

Esa condición distante propicia una mirada nada convencional o complaciente, sino en alerta permanente frente a un mundo lleno de tópicos y apariencias, en medio del cual encontramos a sus criaturas. Es evidente, por otra parte, que los procedimientos de que hablamos en estas páginas no son algo pasajero u ocasional; antes

bien, responden a ideas plenamente asumidas por el autor desde sus primeros títulos. De otro modo, sería difícil explicar la amplitud de matices que se advierten en muchos de sus pasajes (dudas, sombras, ambigüedades, lecturas "dobles o triples"...), reveladores de la condición "viva" de su mirada. Su aportación, que enlaza con una larga tradición de ilustres antecesores (Cervantes, Quevedo, Larra...), se va perfilando a lo largo de toda su obra, dándole una fisonomía peculiar frente a otros autores del momento. Unas palabras del propio novelista, en las que alude a algunas de sus diferencias con Pereda, son elocuentes al respecto:

> "Pereda me llevaba la ventaja de no tener dudas (...) Él sabe adónde va, parte de una base fija. Los que dudamos, mientras él afirma, buscamos la verdad, y sin cesar corremos hacia donde creemos verla, hermosa y fugitiva..."[3]

## II Presencia del "yo narrativo"

La preocupación constante por recoger y reflejar la realidad social y cultural -la "verdad de la vida"-, especialmente visible en el caso de las novelas, constituye sin duda una de las líneas de trabajo que dan consistencia y unidad a la varia y dispersa producción galdosiana. Pero, como hemos visto, esa aproximación a la realidad de su tiempo no es dogmática o cerrada, sino cauta e interrogativa. Hay en ella mucho de la mirada inquieta y silenciosa, llena de perplejidad, de un Cervantes, su maestro y antecedente inmediato. Nuestro novelista sabe que la experiencia social está siempre cargada de significaciones, y la tarea del escritor consiste precisamente en intentar desentrañar el sentido "humano" que esa realidad encierra.

Al servicio de ese realismo "sui generis", Galdós utiliza tanto lo leído como lo vivido, observado o imaginado, entretejiendo hábilmente la "trama" de personajes y sucesos públicos, con la "urdimbre" de elementos secundarios y cotidianos que caracterizan el mundo familiar y doméstico, dando así consistencia -es decir, *realidad*- al conjunto. Todo lo cual enlaza con su tesis de que el "naturalismo"

---

[3] Cit. en Rodríguez Padrón, J.: "Galdós, la mirada excéntrica". *Actas del IV Congreso de Estudios Galdosianos*. Ed. del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1993, p. 265.

no es sino el realismo español de siempre, importado luego desde Francia como una reforma foránea:

> "aceptémosla nosotros restaurando el naturalismo y devolviéndole lo que le habían quitado, el humorismo, y empleando éste en las formas narrativa y descriptiva conforme a la tradición cervantesca. [Reconozcamos]... que nuestro arte de la naturalidad, con su feliz concierto entre lo serio y lo cómico, responde mejor que el francés a la verdad humana" (III, 1223-1224)[4].

Buscar esa "verdad humana" (no la teoría o el dogma), devolviéndole el humorismo "conforme a la tradición cervantesca" -que es "quizás la forma más genial de nuestra raza"-: he ahí la clave del realismo galdosiano, que configura un orbe peculiar, dotado de ritmo y estructura propios, con personajes y sucesos llenos de humanidad auténtica. En efecto, por encima de referencias a datos y hechos concretos, en Galdós se advierte una honda comprensión de la naturaleza humana (el "asunto" de Galdós, dice S. de Madariaga), de la que derivan amplias concepciones explicativas sobre las circunstancias sociales de su tiempo.

En ese empeño el autor despliega un amplio abanico de técnicas y recursos expresivo-narrativos, entre los que destaca uno directamente ligado al tema que nos ocupa: la presencia del autor-narrador, tantas veces paródica, que aporta un tratamiento innovador de la tradicional relación *autor-narrador-personaje*. Un procedimiento que desdice muchas veces su propia declaración inicial, esto es, su aséptica -a priori- posición de "cronista" (en homenaje, como es sabido, al autor del *Quijote*).

Al calificar de "dramáticas" a las novelas que constituyen el centro de su obra, Galdós hace algo más que limitarse a subrayar un principio clasificador o un avance de su temática general. En realidad, está subrayando uno de los rasgos decisivos de la nueva forma de novelar que él mismo propugna, en la que los diálogos -que incorporan "el elemento dramático de la vida"- ocupan un lugar central:

> - Hablan y actúan los personajes, criaturas inventadas o recreadas por el autor, pero con realidad y autonomía suficientes para comprometerse con su propia palabra, con su testimonio escrito.

---

[4] Prólogo a la tercera edición de *La Regenta*, de Clarín. Citamos por la edición de *Obras Completas* de Galdós (Novelas), Aguilar, Madrid, 1970-71 (3 tomos).

- A partir de la "complicidad" autor-lector, este último recibe los ingredientes del relato desde diferentes perspectivas, participando así de su inquietante ambigüedad; consecuentemente, se requiere una lectura que atienda tanto a lo textual/visible como a lo tácito/invisible.

- Se desmorona la clásica certidumbre castiza: también el autor -como el lector- ha de situarse a "ambos lados"; esto es, dejar obrar a sus personajes y expresar lo que *aparentan* ser, pero dando al mismo tiempo, de forma indirecta y de soslayo, las claves de *quiénes son* en realidad. Esa actitud doble (y, por tanto, irónica), significa el fin del estilo grandilocuente, pleno de seguridad dogmática, propio de la tradición casticista.

Estas intromisiones del "yo narrativo" galdosiano, que inspiran y dan sentido a numerosos pasajes del novelista, cuidadosamente construidos (descripciones, diálogos, cartas, "sermones"...), cumplen varias funciones. Por un lado, frente a la mirada idealizadora y "perfecta" con que aparentemente se describe la realidad, el narrador propicia una cierta "objetividad", dando cuenta de las cosas desde una perspectiva distinta -y hasta opuesta- a la de los personajes. El resultado es cierto contraste o contrapeso entre la realidad que reflejan las palabras del personaje y la valoración que sugiere la pluma del autor (¿Tal vez, D. Quijote frente a Sancho?).

En *La Fontana de Oro* (1870), su primera novela publicada, encontramos ya ejemplos de esta interferencia del narrador en el curso de lo narrado; inmediatamente después de cierto comentario exagerado que pone en boca de un personaje, añade: "...si el lector lo encuentra inverosímil, si no le parece propio..., considérelo dicho por el autor, que es lo mismo" (I, 131). Algo parecido ocurre en *Gloria* (1877), donde la primera descripción de la protagonista, de corte adulador y almibarado ("flamífera belleza", "conciencia pura", "profunda sensibilidad"...), se contrapesa con el comentario que el narrador agrega en el párrafo siguiente: "El que no lo quiera creer que no lo lea" (I, 517).

También en *Nazarín* (1895) hay ejemplos de lo que decimos, incorporados bajo la apariencia de crónica: "Y oigo, además, otras preguntas: '¿Quién demonios ha escrito lo que sigue?'(...) Nada puedo contestar, porque yo mismo me vería muy confuso si tratase de determinar quién ha escrito lo que escribo..." (III, 500).

Las voces de sus narradores sirven también a Galdós para inmiscuirse en el relato y provocar así una especie de *distanciamiento* interesado, sobre el que se alza el "recurso irónico" de que hablamos en el punto siguiente. El contraste generado, casi siempre brusco, patético en ocasiones, proyecta hacia el lector el tono cómico/jocoso que la doble lectura propicia:

En el episodio *De Cartago a Sagunto*, el narrador (Tito) porta la burla de Galdós ante frases y términos previsibles extraídos de la subliteratura romántica: "Pero al llegar a la puerta me sentí detenido por una *mano* que llamaré *invisible y misteriosa*. Así son todas las manos que en casos tales atajan a los personajes de novela, lanzados a veloz carrera por un fuerte impulso" (IV, 494)[5]. Si en este caso el autor se vale de las cursivas para poner en guardia al lector frente al sentido literal del relato, en otros pasajes es el propio narrador el que advierte la fuente u origen del lenguaje afectado y teatral que utilizan algunos personajes; así, por ejemplo, en *Miau*, tras una larga y porfiada perorata de Víctor para vencer la pudorosa resistencia de Abelarda, el narrador apunta: "(estas filosofías y otras semejantes las tomaba Cadalso de ciertas novelas que había leído)" (II, 1042).

A partir de *La desheredada* (1881), esa presencia del narrador registra variaciones importantes, que tienen su lógica repercusión en la caracterización de los personajes, cuya extraordinaria vitalidad e inagotables peripecias alcanzan un grado de verosimilitud y universalidad, no tanto por ellos mismos, cuanto por la personal perspectiva con que el autor los presenta. Por un lado, cada uno de ellos se manifiesta (habla, piensa, actúa...) según su carácter y "estilo de vida", y, al mismo tiempo, las reflexiones "omniscientes" del narrador dejan paso a las que el propio personaje hace a su manera, de tal forma que el relato novelesco parece que se va tramando en su propio cerebro. Algunos soliloquios de Isidora -tan distintos de los castizos "monólogos teatrales"- son representativos de esta forma de proceder.

Llegados a este punto, cobra todo su interés un aspecto problemático que guarda una estrecha relación con el tema que nos ocupa: la frecuencia con que Galdós utiliza las "parodias de estilos", bajo móviles muy distintos: unas veces, a fin de resaltar el carácter lúdico y satírico al tiempo de un pasaje; otras, sin más intención que el "divertimento" del propio autor, que revela su gusto y habilidad para imitar con humor cualquiera de los estilos del momento: "Este poder mimético -escribe C. Bravo Villasante, avivado por la ironía, es uno de los mayores encantos para el lector actual"[6].

---

[5] Citamos por la edición de *Episodios Nacionales* de Galdós, Aguilar, Madrid, 1976 (4 tomos).

[6] *Galdós visto por sí mismo*, Madrid, 1973, p. 33.

Hinterhäuser ha subrayado acertadamente la "gran capacidad de adaptación estilística" de Galdós, que le permite tomar rasgos de la novela popular, de obras románticas, y también convertir algunos de sus personajes en verdaderos "discurseadores" que imitan el lenguaje y el modo hablar de sus oradores favoritos. Dicho de otra forma: Galdós se sirve para sus fines de personajes a los que caracteriza con esos rasgos de sensibilidad lingüística y gusto por la parodia que tiene él mismo, y que se convierten a su vez en parodiadores o cronistas chuscos de otros personajes.

El cap. I de *O'Donnell* (1904), narración informativa con toques mimetizantes, contiene numerosos pasajes significativos al respecto, con variaciones paródicas que pueden agruparse en varios niveles:

- *Cosas y objetos* que refuerzan el sentido humorístico: por ejemplo, la chistera de Don Mariano Centurión, símbolo de "dignidad" de este "enfático patriota", a la que más tarde se califica de "baúl", con expresiva metáfora -doble perspectiva del mismo objeto- que caricaturiza la supuesta "respetabilidad" social y política.

En *Miau* encontramos una variante de este apartado: las prendas, como sospecha Villaamil, se convierten en paradigma de la arbitrariedad burocrática: "Parece mentira, Francisco, que el sombrero influya tanto. Pues dicen que Pez debe su carrera nada más que al chiterómetro de alas anchas y abarquilladas, que le da un aire tan solemne... A Basilio desde que se encajó la levita inglesa, le empezaron a indicar para el ascenso, y a mí se me antoja que las botas chillonas del amigo Montes... han influido para que avance tanto. Sobre todo, el sombrero, el sombrero es cosa esencialísima..." (II, 1085).

- *Referencias a ámbitos y grupos políticos*, designados con cierto énfasis irónico: p.e., la denominación de *Junta de Salvación, Armamento y Defensa*, seguida de la acotación de espacio "que funcionó en casa del señor Sevillano", causa inmediatamente el vaciamiento de la designación del grupo político. Algo parecido ocurre con la referencia a la *Junta del Cuartel del Sur*, aunque en este caso de forma menos enfática (III, 947).

- *Términos del discurso político* de carácter tópico, cuya carga irónica viene resaltada por el uso de las cursivas: *"el monstruo de la anarquía", "la salud pública", "el patriotismo del Trono", "elemento progresista"*, o el siempre satirizado por Galdós *"en principio"* (III, 948). La conversación de los personajes gira en torno a las esperanzas de colocación, lo que acentúa el contraste irónico. Un caso más del vaciamiento del lenguaje como indicio de su constante deconstrucción de estos sucesos de la vida política española.

- *Expresiones comunes y de registro jurídico*, como las que se ponen en boca de *Sebo*, un ex-policía: "conato de atentado", "delito frustrado"... El contraste viene dado en este caso por la réplica de *la Jumos*: "Me *frustro* yo en ti y en el *conato* de tu madre...."; "...como te huela el pueblo hará contigo un *conato*..." (III, 951), que evidencia la comicidad con que el narrador matiza la fuerza de las expresiones.

Galdós parece escéptico respecto a la solución del problema que plantea: muchos de los niños y jóvenes que aparecen en sus novelas, que bosquejan el "relevo generacional" en marcha, imitan el lenguaje que oyen en boca de sus mayores, con su "tesoro de frases hechas que para muchas personas es compendio y cifra de la sabiduría" (*La familia de León Roch...*). Entre ellos, destacan los que se preparan para la abogacía y la política, como Federico y Antoñito Pez, "que estaban a punto de ser abogados, y que eran el uno filósofo (muchos filósofos de hoy tienen diez y siete abriles) y el otro economista (...) Federico se había distinguido en esos círculos de sabiduría temprana donde centenares de ángeles juegan al discurso. Era oradorcito..." (*La desheredada*, I, 1055). El uso de diminutivos, como expresión paródica que descabalga la supuesta precocidad de que hacen gala, se repite en *Tormento:* Paquito Bringas y Joaquinito Pez "juegan" a ser parlamentarios, "para lo cual instituyeron infantil academia en el cuarto del primero, lo mismo que podrían establecer un nacimiento o un altarcito." D. Francisco, halagado ante el "brillante porvenir burocrático y político" que se abre a los jóvenes, les dice satisfecho: "¡Ea!, niños... Se levanta la sesioncita" (II, 28).

Todos estos recursos metanovelescos, que son uno de los cauces de humor de la novela, sugieren una interpretación implícita de la realidad, al nombrarla de esa forma irónica y descreída. Es evidente que Galdós se está burlando de este tipo de "frases hechas", engañosamente comprensibles, tópicas e insinceras, que no aportan nada nuevo; pero no cabe duda que también se divierte al imitarlas, con la misma actitud de atracción-repulsión que algunos de nuestros autores barrocos adoptaron frente a esta clase de "civilidades".

Un pasaje de *La desheredada*, en el que se hace una caracterización de Augusto Miquis, parece confirmar este extremo; el personaje, en llamativo paralelismo con su autor, se divierte imitando discursos, satiriza la pedantería y arremete contra el lenguaje retórico o afectado:

> "Se asimilaba prodigiosamente las ideas de los libros y las ideas de los maestros orales, sus frases, su estilo (...) Tomando un tono hueco, hacía pasar por sus labios todas las palabras retumbantes, todas las frases obscuras de la fraseología científica (...). A veces parece querer zaherir aquello que adora; pero en realidad no hace más que mofarse de lo que es realmente pedantesco" (I, 1008-1009).

## III La "apertura" irónica

En su crítica a ideas y valores anticuados de la "vieja España", Galdós se muestra satírico, agresivo, sarcástico; pero esas críticas se alzan siempre sobre el "humus" generoso de la "tradición cervantesca", hecha de humor e ironía[7]. Tal es el caso del procedimiento narrativo que nos ocupa, de honda raíz cervantina, ampliamente utilizado por Galdós: la *perspectiva irónica*, en el que, recurriendo a la inversión de valores, todo ha de leerse al revés: los elogios, son censuras; las críticas, alabanzas. Como es sabido, el efecto irónico resulta del entrecruzamiento o superposición de dos perspectivas, ajustadas a una misma materia argumental: la del personaje y la del autor-narrador, tras de cuyas palabras laten las del propio Galdós que, desde la *viceversa de las cosas* -en expresión de uno de los personajes de *Miau* (II, 1033)-, nos da la medida de sus propias convicciones.

Como hemos anticipado, la consideración del lenguaje es fundamental a la hora de penetrar en el complejo entramado irónico/narrativo para tratar de averiguar, en lo posible, cómo trabaja al estructurar acciones, matizar situaciones y caracterizar personajes. El propio Galdós se hace eco de este aspecto cuando, en su prólogo a *La Regenta* de Clarín, resalta como digna de elogio "su vena satírica, aquella gracia, digna de Quevedo, con que persigue los lugares comunes de la conversación, de la literatura ripiosa y del periodismo. En eso es V. iniciador"[8].

Germán Gullón llama la atención, a propósito de *La Regenta*, sobre la "reflexividad del discurso": "La riqueza de *La Regenta* permanece en cierta medida sin explotar, por olvidar que es un texto vuelto sobre sí mismo, en el que autor transmite un mensaje dual, recreación de una sociedad (...) y tremenda crítica de los modos expresivos de esa sociedad egoísta y cursi". Clarín comparte con Galdós su crítica del lenguaje "por entender que su denuncia es necesaria para mostrar la inautenticidad de quienes lo hablan"[9].

---

[7] "La armonía entre Don Quijote y su mundo -escribe Octavio Paz- no se resuelve como en la épica tradicional por el triunfo de uno de los principios, sino por su fusión. Esa fusión es el humor, la ironía. La ironía y el humor son la gran invención del espíritu moderno". (*El signo y el garabato*, México, 1973).

[8] En W.H. Shoemaker, *La crítica literaria de Galdós*. Madrid, Insula, 1979, p. 123.

[9] *La novela como acto imaginativo*. Madrid, Taurus, 1983, pp. 138-147.

S. Gilman recuerda a este respecto la sospecha de J. Gimeno Casalduero de si el recurso irónico en Galdós, con abundantes referencias a tópicos orales, no contribuye a "revelar la radical vaciedad de la vida social y política española a fines del siglo XIX". Esas "fórmulas fijas", nacidas de la oratoria parlamentaria y religiosa, del lenguaje periodístico, o del habla vulgar, ofrecen un refugio "tan reconfortante como frágil", para la conciencia nacional: "Galdós observa cómo la sociedad del siglo XIX vive por entero del tópico; mediante él, siente, piensa y habla"[10].

En ese marco, la perspectiva irónica, que postula una "doble lectura", permite matizar fórmulas casticistas que el idioma había consagrado y que eran, a aquella altura y entonces más que nunca, una máscara o velo colocado ante una realidad social en evidente descomposición, pese a lo cual se pretendía mantener a toda costa de un modo disparatado e insensato. La transcripción de tópicos va más allá del mero realismo oral; de algún modo, esa degeneración sociolingüística es el síntoma de otra "degeneración" más profunda[11].

Sin embargo, y sin negar la "disección sociológica" a que Galdós somete la vida española, poniendo al descubierto sus virtudes, debilidades y miserias, sigue en pie la dualidad de carácter y actitud que se aprecia en la transcripción de los tópicos de su tiempo, claramente demostrada por Gimeno: "La inercia lingüística y la vivacidad lingüística, la ironía y la aceptación gozosa..."[12].

Pero esa dualidad de motivaciones no tiene siempre el mismo peso: en ocasiones, la componente irónico/gozosa configura pasajes jugosos, llenos de vida y de gracia. Así, en *El Audaz* (1871) se parodia una "crónica de sociedad", aplicando el lenguaje retórico y afectado de la época a un baile de majos y rufianes, en un modelo de "ironía de referencia" invertida:

> "El primero que entró fue *Paco Perol*... Siguió la *elegante y simpática* verdulera del Rastro *Damiana Mochuelo*, y después la *distinguida y airosa* Monifacia Colchón, comerciante en hígado, tripa y sangre de vaca, y des-

---

[10] "La palabra hablada en *Fortunata y Jacinta*", en *Benito Pérez Galdós*, ed. de D.M. Rogers, Madrid, Taurus, 1973, pp. 294-295.

[11] El propio Galdós critica "este amaneramiento social de tomarlo todo a broma y el hablarlo todo en chistes, ocultando la desvergüenza con módulos de lenguaje a veces ingeniosos, signo y marca indudable de nuestra decadencia" (*La Reina Isabel*, III, 1195).

[12] S. Gilman, op. cit., p. 296.

> pués *Gorio Rendija, opulento* ropavejero..." (I, 340). [El pasaje se completa con otros términos igualmente paródicos (*"discreto", "elegantísima y majestuosa", "respetable y eminente"*...), aplicados a estos pintorescos personajes].

Otras veces, en cambio, la ironía subraya -por contraste- el tono crítico del pasaje: en *Amadeo I*[13]:, Tito se burla del papanatismo de sus oyentes en un caserío vasco, en un discurso -al estilo de *Fray Gerundio de Campazas*- lleno de tópicos encadenados en torno a una imaginaria república hispano-pontificia; en un momento, articula un increíble elogio pleno de ironía sobre la "dulce Inquisición", que sería el "instrumento de salud" y "órgano purificante" de esa república:

> "Sí, la llamo dulce, porque sus efectos nos llevarán a un dulcísimo estado de beatitud, porque los rigores que a veces empleara contra la herejía son cosa blanda en parangón de la paz y dulcedumbre que ha de dar a la nación, porque si emplea el fuego para ahuyentar a los demonios, nos trae frescura y aire delicioso con el batir de alas del sinnúmero de ángeles que el Cielo nos enviará para consuelo y alegría de las almas españolas" (IV, 541).

Además de la "doble lectura" del elogio, y una sincera fobia ante la cursilería y el lugar común, el fragmento citado, con su paródica imitación del estilo de los *sermones,* evidencia su antipatía frente a los "consuelos" de la *oratoria religiosa*, hueca y retórica, capaz de tocar todo lo divino y humano sin descender de su altisonante vuelo lingüístico, inmune a los sudores de este "valle de lágrimas".

Galdós utiliza esta fórmula en numerosas ocasiones: p.e., las admoniciones retóricas y redundantes de Paulita Porreño en *La Fontana de Oro* (1870), que dejan ver la afición del autor por "hacer párrafos" imitando el lenguaje de sermón, o de lecturas místicas. En *La Primera República* (1911), el narrador (Tito) imita las frases tópicas del obispo con el que acaba de hablar: "Y viene ahora, lectores amados, feligreses píos en estos divinos oficios de la Historia (ya veis que imito al obispo cismático y saladísimo)..." (IV, 609); y luego: "...amados leyentes míos y hermanos en la comunidad de la historia..." (IV, 629). En esa línea, el mismo personaje reconoce en *Cánovas* (1912) su propensión al sermón religioso: "Con un tonillo

---

[13] B. Madariaga ha resaltado la importancia de este Episodio en el conjunto de la obra de Galdós (Vid. "Amadeo I, un episodio de ruptura"; en *Actas del III Congreso de Estudios Galdosianos*, p. 371-379).

evangélico que maquinalmente me salía del pensamiento a los labios, le hablé de este modo: -Amigo, mejor será decir hermano mío..." (IV, 818).

Podríamos seguir enumerando múltiples pasajes, dispersos en toda la producción galdosiana, que confirman lo que decimos. Pero no podemos dejar de citar dos títulos en los que la perspectiva irónica es utilizada por Galdós de forma coherente y sostenida, parodiando la oratoria religiosa: *Memorias de un cortesano de 1815* (1875) y *La segunda casaca* (1876). El protagonista y narrador de estos Episodios, Juan Bragas Pipaón, es un personaje hipócrita y oportunista, oficioso y amigo del que está en el poder con tal de encumbrarse políticamente sin esfuerzo. La autopresentación del personaje en el Cap I de las *Memorias* define ya sarcásticamente su talante, con un entramado irónico que configura el "negativo" o reverso del "héroe" que aparenta ser:

> "¡Bendito sea Dios, padre de los menesterosos, sustento de los débiles, proveedor de los hambrientos, aposentador de los desamparados, amparo de los desnudos...! ¡Bendito sea Dios, digo, que me ha conservado mis sueldos, gajes, pensiones, viáticos, emolumentos y obvenciones..." (I, 1279).

Unas líneas después, los encendidos elogios que dirige a su benefactor -cuyo nombre oculta celosamente bajo el tratamiento de "Excelencia"- quedan vaciados una vez que confiesa el motivo de esa protección, que no es otro que su "buena letra y singularísima habilidad para remedar la ajena, especialmente en toda suerte de firmas y rúbricas".

El recurso, de indudable efecto cómico -rebajado tal vez por la reiteración-, presenta una y otra vez como elogioso lo condenable y viceversa, de acuerdo con la perspectiva irónica que sostiene el relato. Tal ocurre, p.e., cuando alaba el "heroísmo y militar ciencia" de un alto personaje absolutista:

> "Como que él sólo, ayudado de una división del ejército del Centro, dio al traste con la inmensa balumba de las Cortes, poniendo en vergonzosa fuga a más de 100 diputados liberales... ¿Qué tal? Hombres como aquel bravísimo Eguía son el mayor galardón que Dios omnipotente puede dar a las atribuladas y huérfanas naciones" (I, 1282).

En el cap. XII se utiliza igualmente esta fórmula para elogiar los "méritos" del duque de Alagón, "uno de los personajes más extraordinarios de aquella eminente y nunca bien ponderada Corte":

> "Militar era el personaje que describo, y bien lo probaba su noble pecho, lleno de cuanto Dios crió en materia de cruces, galones y cintas...Y no se hable de improvisaciones y ascensos de golpe y porrazo, que hasta los nueve años no tuvo mi niño su real despacho, *merced a los méritos contraídos por su madre como dama de honor.* A los once ya le lucían sobre los hombros dos charreteras como dos soles, sin omitir el sueldo, que no era mucho para el trabajo ímprobo de ir todos los meses a presentarse a la revista. A los veinte pescó una encomienda de Santiago, y luego fueron cayéndole los grados, no atropelladamente y sin motivo, como los cazan estos que se elevan por el favor y la torpe intriga, sino despacito y en solemnidades nacionales, como un besamanos, el parto de la Reina, los días del Rey y otras fiestas de gran regocijo privado y público" (I, 1309).

En *La segunda casaca* (alusión al camaleonismo del personaje), continuación de las *Memorias...*, las confesiones de este singular personaje muestran desde el principio el mismo el tono irónico/crítico:

> "¡Qué infames eran los liberales de mi tiempo! En vez de conformarse a vivir pacífica y dulcemente gobernados por el fraternal absolutismo que habíamos establecido, no cesaban en sus maquinaciones y viles proyectos para derrocar las sabias leyes con que diariamente se atendía al sosiego del Reino y a hundir a todos los hombres eminentes que describí en la primera parte de mis *Memorias...*" (II, 9).

Tras los sucesos de 1820, y luego de una obligada referencia a la conocida frase de Fernando VII (*"Marchemos francamente, y yo el primero, por la senda constitucional..."*), este declarado absolutista esboza un canto a la Libertad, cuyo sentido último se advierte por contraste respecto a lo que el personaje proclama:

> "¡Matrona más condescendiente no la vieron mis ojos! ¡Qué excelente señora! En muchas, en muchísimas cosas del Gobierno apenas se conocía su existencia. Verdad es que sus noveles servidores hacíamos lo posible por ponerle una venda en los ojos para que nada viese y renunciase a la fatal manía de innovar, que era su flaco" (II, 97).

Años más tarde, en *La desheredada* (Cap. XII), Galdós vuelve a utilizar de forma continuada este recurso irónico, si bien ahora la perspectiva interesada de Pipaón deja paso a la del propio narrador, que en tono sarcástico introduce el "sermón" panegírico de *los Peces*

---

[14] Para H. Hinterhäuser, como recuerda M. Baquero Goyanes, ese estilo burlesco se inspira en el *Pobrecito Holgazán*, de Miñano ("El perspectivismo irónico en Galdós", *Cuadernos Hispano-Americanos*, 250-252, 1970-71, pp. 148-155).

(un nuevo ejemplo de *"la viceversa de las cosas"*), en el que fustiga el caciquismo burocrático y el oportunismo de la España decimonónica. No es casual, sino claramente intencionado, que se relacione al personaje central de la "especie", D. Manuel José Ramón del Pez, con el "héroe" de las *Memorias...*, presentado como su suegro (I, 1033).

El versículo del *Génesis* escogido para encabezar el "sermón", según la tópica usanza tradicional, configura una metáfora deliberada y doblemente irónica: "*Dijo también Dios: Produzcan las aguas reptiles de ánima viviente...*". Seguidamente, el narrador adopta el conocido "tonillo evangélico:

> "Amados hermanos míos: Feliz mil veces *la postrera de las tierras hacia donde el sol se pone*, esta nuestra España, que concibió en su seno y crió a sus pechos a D. Manuel José Ramón del Pez, lumbrera de la Administración..., servidor de sí mismo y de los demás... apóstol nunca fatigado de esas venerandas rutinas sobre las que descansa el noble edificio de nuestra gloriosa apatía nacional". Para que no quepa duda respecto al alcance de este "sermón", deja claro que el ámbito o paradigma del personaje "es una casta, una tribu, un medio Madrid, cifra y compendio de una media España" (I, 1053).

Al igual que ocurre en los títulos ya citados, el capítulo abunda de principio a fin en giros y expresiones típicas de la oratoria religiosa: "Para concluir nuestro panegírico con un hecho concreto de la vida del santo..."(1057); "En el capítulo siguiente veréis, ¡oh amados feligreses!, lo que pasó" (1058).

Entre los aspectos en que resalta el indudable carácter irónico del texto que comentamos, figuran por ejemplo las consideraciones sobre la *versatilidad* del personaje, del que dice que es hombre de "principios líquidos...", frase cuyo alcance queda precisado por el narrador: ("lo que no es ciertamente el colmo de la incohesión, pues también los hay gaseosos" ) (I, 1053).

Naturalmente, predominan las referencias paródicas al *caciquismo burocrático*, como en el caso de Adolfito, "precoz funcionario", "que había encargado un velocípedo a Londres y había extendido él mismo la orden para que el Administrador de la Aduana de Irún le dejase pasar sin derechos, ¡qué rasgo de ingenio! 'Tú irás lejos, niño', le dijo el jefe de negociado. Y, realmente, aquel rasgo valía una cartera. ¡Genialidad infantil que anunciaba el embrión de un hombre de Estado español!" (I, 1055).

En este sentido, el pasaje más representativo es tal vez la referencia del narrador a la "virtud de la filogenitura" -que viene a ser, explica, como una "ampliación" del "carácter servicial" de D. Manuel-:

> "...o sea protección decidida, incondicional, una protección frenética y delirante, a la copiosísima, a la inacabable, a la infinita familia de los Peces... En los mismos días veríais repartidos por toda la redondez de la Península número considerable de funcionarios que por llevar el claro nombre de Pez manifestaban ser sobrinos, primos segundos, cuartos o séptimos , o siquiera parientes lejanos de don Manuel (...). Para decirlo todo de una vez, y concretándonos al distrito perpetuo de don Manuel, basta decir que era una pecera" (I, 1054).

En rigor, los pasajes citados no responden a estereotipos de "inocencia" u "omnisciencia" narrativas, sino que surgen de la peripecia novelesca misma y son una forma de contestar críticamente esa realidad social, convencional y estereotipada, en la que se mueven, crecen y medran sus personajes. (¿Acaso no fue Cervantes quien inicia genialmente esa manera de "novelar" y la convierte en paradigma de la novela moderna...?).

Bajo una temática convencional en apariencia, la "perspectiva irónica", con su trasfondo *desmitificador*, evidencia el desajuste latente que el propio texto se empeña en negar, poniendo en guardia al lector frente a lo que aparenta ser una descripción "neutral" y "natural" de las cosas. La presencia de este recurso, en sus diferentes formas y expresiones (caricatura, parodia, sarcasmo, burla...) reproduce deformados y agrandados ciertos conflictos y contradicciones de la vida social, que de otra forma pasarían inadvertidos. El recurso irónico actúa, pues, como un *amplificador* de actitudes y formas de ser comunes. El efecto cómico hace que contemplemos el problema a cierta distancia[15]; nos reímos de lo que leemos, pero, entre líneas, comprendemos perfectamente lo que el autor quiere decir.

Esa integración de crítica y humor (la "socarronería española") en el discurso narrativo y en la configuración del lenguaje, bajo diferentes técnicas y fórmulas -entre ellas, la "perspectiva irónica"-, constituye sin duda una de las claves de la "modernidad" de la novela galdosiana, en línea con la tradición cervantina. Como ya dejamos dicho, no se trata de un hallazgo casual o recurso intuitivo; antes bien, responde a una convicción firmemente asumida por el autor: hacer que veamos a través de *sus ojos* -y no del sentido literal de sus palabras- la realidad que presenta.

---

[15] Ese "distanciamiento" o "interrupción", escribe M. Cruz, significa para algunos autores (p.e., W. Benjamin) "la posibilidad de separar los dos polos del conocimiento -sujeto y objeto- con el fin de poder pensar" (*Del pensar y sus objetos*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 12).

# EDUCACIÓN Y HUMANIZACIÓN EN PEDRO DORADO MONTERO (1861-1919)

Roberto ALBARES
Universidad de Salamanca

## INTRODUCCIÓN

Sucede con Pedro Dorado Montero lo que con muchos otros pensadores españoles, como por ejemplo Santiago Ramón y Cajal, que su considerable obra o fama profesional no ha dejado ver en su totalidad, o ha ocultado por completo en el peor de los casos, otras ricas facetas de su pensamiento, razón por la cual no suelen ser conocidos o estudiados fuera de los ámbitos relacionados con sus profesiones. En este sentido, la mayor parte de los estudios sobre Dorado Montero han venido condicionados por su dedicación al Derecho, como catedrático de Derecho Penal de la Universidad de Salamanca durante más de 25 años (1892-1919)[1]. Sin embargo, pre-

[1] Pedro Dorado Montero nació un 19 de mayo de 1861 en el pueblo salmantino de Navacarros, realizando sus primeros estudios en la cercana ciudad de Béjar. Entre 1878 y 1883 cursa en la Universidad de Salamanca los estudios de Filosofía y Letras y Derecho, obteniendo ambas licenciaturas con la calificación de sobresaliente, iniciándose en la docencia en la Facultad de Filosofía y Letras en febrero de 1883, siendo aún alumno de la Facultad de Derecho, como sustituto temporal de la cátedra de Metafísica que regentaba su maestro Mariano Arés. Entre los maestros que más influyen en estos momentos en Dorado destacan de manera especial el catedrático de Metafísica y máximo representante de las ideas krausistas en la Universidad de Salamanca, Mariano Arés y Sanz y el catedrático de Derecho Político y Administrativo, Enrique Gil Robles. La influencia de Mariano Arés sitúa a Dorado en la órbita intelectual de Francisco Giner de los Ríos (y del grupo institucionista madrileño) quien a partir de 1883, en que Dorado va a Madrid a cursar el doctorado, se convertirá en su verdadero Maestro, entablándose entre ambos una estrecha relación intelectual que sólo

senta una fecunda y variada producción intelectual que rebasa ampliamente el campo del especialista en Derecho, proyectándose en todos aquellos temas o ámbitos que interesan a la vida del espíritu del propio Dorado en el discurrir de su constante evolución y cuyo denominador común no es otro que el problema humano en sus más variadas facetas: metafísica, histórica, sociológica, psicológica, antropológica, jurídico-penal, religiosa, ético-social, política y educativa[2].

---

finalizará con la muerte de Giner en 1915. De Giner tomará Dorado buena parte de sus ideas que reelaborará y desarrollará imprimiéndoles un carácter muy típico y peculiar al contacto con las influencias directas del positivismo italiano y de otras diversas corrientes de pensamiento a través de sus múltiples lecturas personales. Una vez terminado el doctorado en Madrid completará su formación en Bolonia (1885-87) entrando en contacto con las ideas difundidas por la moderna escuela Antropológica italiana. Tras su estancia en Bolonia, Dorado regresa a Salamanca a cuya Universidad se incorpora como docente en la Facultad de Derecho, primero como profesor auxiliar (1887-1892) y posteriormente como catedrático de Derecho Penal, en la que permanecerá hasta su muerte, acaecida el 26 de febrero de 1919. Sobre su pensamiento y personalidad pueden verse entre otros: Albares, R.: *Aproximación al estudio del krausismo en la Universidad de Salamanca en la segunda mitad del siglo XIX.* Salamanca: Ediciones Universidad, 1999, Parte IV, "El pensamiento antropológico de Pedro Dorado Montero", pp. 597-826; Blanco, J.A.: *El pensamiento sociopolítico de Dorado Montero.* Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos, 1982; Sánchez-Granjel, L., y Sánchez-Granjel, G.: *Cartas a Dorado Montero.* Salamanca: Gráficas Europa, 1985; Sánchez-Granjel, G.: *Pedro Dorado Montero, un penalista salmantino.* Avila: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Bienestar Social, 1990; Sánchez-Granjel, G.: *Psiquiatría y Antropología en la génesis de la "utopía penal" de Pedro Dorado Montero.* Tesis doctoral. Facultad de Derecho de la Universidad del País Vasco, San Sebastián, 1988; Valls, F.J.: "La Filosofía del Derecho de Dorado Montero", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez,* 11, fasc. 2 (1971): 193-280.

[2] De esta labor intelectual y publicista nos dará idea una larga, aunque todavía incompleta, lista de sus obras con bastante más de cien títulos entre libros y artículos de revistas. A ella habrá que añadir casi una veintena de libros traducidos y un importante número de reseñas y recensiones críticas a través de las cuales mantenía Dorado constantemente informados a los lectores españoles de lo que se publicaba en el extranjero tanto sobre asuntos relacionados con los más diversos ámbitos jurídicos como respecto a otras facetas del pensamiento en general. Entre sus obras destacamos las siguientes: *La Antropología criminal en Italia.* Madrid: Imp. Rev. Legislación, 1889. 177 pp.; *El positivismo en la ciencia jurídica y social italiana.* Madrid: Imp. de la Revista de Legislación, 1891; *Problemas jurídicos contemporáneos.* Madrid: La España Moderna, s.f.; *Problemas de Derecho Penal. tomo I.* Madrid: Imprenta de la Revista de Legislación, 1895. 469 pp.; "Del derecho penal represivo al preventivo. (Ojeada de conjunto sobre la situación actual del derecho penal)", *Revista General de Legislación y Jurisprudencia,* 89 (1896): 256-262; 90 (1897): 557-568;

A la hora de enfrentarse con los problemas relativos a la Sociedad, al Estado y al Derecho, en su función penal, la solución doradiana adopta una *forma* pedagógica y educativa: la tutela, que conlleva la necesidad de afrontar los problemas no en base a soluciones y presiones provenientes del exterior, sino a través de la denominada "coacción interior". Ello implica que toda tarea reformadora de la realidad se ha de convertir en tarea de *Reforma interna del hombre*, reforma del hombre interior, posible únicamente a través de la educación. En este sentido, el de la educación es un problema central en el pensamiento de Dorado, al ser la *forma* que únicamente puede adoptar y que adopta la solución del problema de la realidad y, en definitiva, del problema del hombre.

---

91 (1897): 252-269; 92 (1898): 60-69; *El reformatorio de Elmira visto por un español*. Madrid: La España Moderna, 1898; *Asilo para bebedores*. Madrid: Hernández, 1901; *Del Derecho penal represivo al preventivo*. Madrid: Suárez, 1901; *Contribución al estudio de la historia primitiva de España. (El Derecho penal en Iberia)*. Madrid: Imprenta de la Revista de Legislación, 1901; *Estudios de derecho penal preventivo*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1901; *Del problema obrero*. Salamanca: F. Núñez, 1902; *Bases para un nuevo derecho penal*. Barcelona: Manuales Soler, s.a. (1902); *Valor social de leyes y autoridades*. Barcelona: Soler, 1903; "Valor de la conciencia y de la intervención reflexiva", *La España Moderna*, 178 (1903): 81-122; "La Iglesia y la cuestión social", *La España Moderna*, 171 (1903): 49-66; *Nuevos derroteros penales*. Barcelona: Heinrich & Cía, 1905; *Los péritos médicos y la justicia criminal*. Madrid: Reus, 1905; *De criminología y penología*. Madrid: Vda. de Rodriguez Serra, 1906; "Sobre el carácter científico de la historia", *La Lectura*, (1908): 121-142; *El Derecho y sus sacerdotes*. Madrid: Imprenta de la Revista de Legislación, 1909; "De algunas antinomias que rodean nuestra vida", *La España Moderna*, 251 (1909): 5-24; "De la sinceridad", *La Lectura*, 104 (1909): 373-387; 105 (1909): 1-15; "Yo", *La Lectura*, 99 (1909): 265-287; 100 (1909): 391-413; "Un Derecho penal sin delito ni pena", *La España Moderna*, 264 (1910): 18-37; *La psicología criminal en nuestro derecho legislado*. Madrid: Hijos de Reus editor, 1910, 2ª ed corregida; "Religión y ciencia. Razón y fe", *La España Moderna*, 287 (1912): 126-137; *El Derecho protector de los criminales*. Madrid: Victoriano Suárez, 1916. (Nueva edición muy aumentada y rehecha de los *Estudios de Derecho penal preventivo)*. 2 tomos; *La Natura i l'Historia*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1917; *La naturaleza y la historia. Metafísica y psicología*. Madrid: Cuadernos de ciencia y cultura, 1926 (traducción parcial de la obra anterior); *Naturaleza y función del Derecho*. Madrid: Reus, 1927; *Bases para un nuevo derecho penal*. (Nueva edición con prólogo, bibliografía y notas por Manuel Rivacoba). Ediciones Depalma: Buenos Aires, 1973, 171 pp.; *Socialismo y justicia social*. Madrid: Ediciones Alfa, 1914; "Problemas de Sociología Política", *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 81 (1892): 346-372; "Libros recientes sobre la cuestión social", *B.I.L.E.*, 18 (1894): 87-96; "La Sociología y el Derecho penal", *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 86 (1895): 22-40; "Función de las leyes y la autoridad en la evolución social", *Revista Política Iberoamericana*, (1896)...

## I El problema de la educación y sus principios racionales

Las reflexiones y aportaciones de Dorado al problema educativo, al que dedicó específicamente varios ensayos[3], podemos considerar que se realizan desde dos puntos de vista o desde dos planos distintos, aunque intimamente relacionados: Desde un plano o punto de vista pudiéramos decir "teórico-concreto", reflexionando sobre lo que es la educación en sí misma, y sobre los problemas concretos de la enseñanza en España, y desde el punto de vista o plano social, analizando el papel práctico que desempeña la educación en la cuestión o problema social.

Desde el primer punto de vista, el problema de la educación y de la enseñanza, está íntimamente ligado con su concepción organicista de la sociedad. En este sentido, la enseñanza es una esfera, función u organismo más del todo social orgánico, que "ha de tener por objetivo hacernos conocer la realidad toda para que este conocimiento nos sirva como norma de vida"[4]. Vistas así las cosas, todos y

---

[3] Véase al respecto los siguientes títulos: "Fundamentos racionales de la libertad de Enseñanza". *B.I.L.E.*, 14 (1890): 33-36; 55-59; 65-70; publicado también en *La Libertad* (Salamanca), nº 159-176 (2-11-1891 a 21-11-1891) (16 artículos), y ya en el siglo XX en Guerrero Salom, E. et al.: *Una pedagogía de la libertad. La Institución Libre de Enseñanza* (Madrid: Edicusa, 1977), pp. 167-195 (en este trabajo citaremos por esta edición); "Estado de la Instrucción Pública", *La Democracia*, (7-4-1892); "Algunos elementos para la reforma de nuestra enseñanza", *B.I.L.E.*, 17 (1893): 133-138; "La educación de la Magistratura", *La Administración*, (1895); "Educación burguesa", *El Socialista*, (1-5-1898); "Elementos para nuestra renovación", *Vida Nueva*, (serie de artículos publicados de Enero a Marzo de 1900); "De los hombres y su valor moral", *La España Moderna*, 200 (1905): 24-52; "¿Libertad o servidumbre?", *La España Moderna*, 204 (1905): 68-86; "Contra el mérito", *La España Moderna*, 216 (1906): 54-63; "Diapasón moral. Un poco de psicología criminal", *La España Moderna*, 206 (1906): 48-61; "Sobre el gobierno de los hombres", *La España Moderna*, 224 (1907): 40-53; "Los hombres de buena voluntad", *La España Moderna*, 237 (1908): 60-73; "Educación correccional", *B.I.L.E.*, 29 (1905): 257-264; "Valor y función del Estado", *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 113 (1908): 5-35; ["Informe sobre el vicio nacional"]. En: Orti, A. (ed.): *Oligarquía y Caciquismo como la forma actual de gobierno en España. Urgencia y modo de cambiarla. Vol. II. Informes o Testimonios*. (Madrid: Ediciones de la Revista de Trabajo, 1975): 267-287; "Libertad de enseñanza y libertad de aprendizaje", *La Democracia*, (21-5-1892); "¡ Pobres Universidades !", *La Democracia*, (19-5-1892); "¡ La Enseñanza primaria en Salamanca !, *La Democracia*, (7-4-1892); "De los exámenes", *La Lectura*, 13 (1905): 697-705; 801-810; 14 (1906): 1-8; 129-136; 241-247 y 355-364 (6 artículos).

[4] Dorado, P.: "Fundamentos racionales de la libertad de Enseñanza". En: Guerrero Salom, E. et al.: *Una pedagogía de la libertad. La Institución Libre de Enseñanza*.(Madrid: Edicusa, 1977): p. 192.

cada uno de los actos realizados por el hombre, por nuestros antepasados, y nuestros propios actos han de ser objeto del mayor interés para nosotros, en orden a la formación de nuestro espíritu y el arreglo de nuestra conducta. Consecuentemente, la humanidad entera se constituye en nuestra directora y maestra, al tiempo que la tarea educativa precisamente se convierte en un medio de vida íntima, de relación y comunicación con aquélla. "Puede, por consiguiente, decirse que, cuando aprendemos una cosa, nos la enseña toda la humanidad presente y pasada y que nuestro espíritu es la herencia que esta segunda nos ha dejado, acrecentada mediante el trabajo y labor de la primera. A la vez, nuestra vida y hechos forman asunto de enseñanza para el resto de los hombres contemporáneos y venideros"[5].

La vida y las facultades del hombre individual son muy limitadas, por lo cual el hombre por sí solo no puede conocer ni analizar todos los infinitos e infinitamente variados hechos que la realidad le presenta, y a los que sin embargo necesita dar alguna explicación, toda vez que en la acción y reacción con esa realidad, va a constituir su propia vida. En su ayuda vienen todas las experiencias de la realidad acumuladas en forma de conocimiento transmisible, que el no necesita repetir, sino tan solo conocer, mediante la acción del *maestro*. En este sentido, "bien pudiera decirse que la enseñanza es el punto de enlace y de comunicación de la vida del que aprende con la de toda la humanidad presente y pasada, y que el maestro es el órgano mediante el que dicho enlace se verifica"[6].

Se presenta así la enseñanza con un carácter de necesidad vital, de condición indispensable para que el hombre desarrolle su propia vida y esencia (naturaleza) como hombre. Ahora bien, dado que esto únicamente se puede realizar en sociedad, resulta que también "la enseñanza es y debe ser (...) una obra colectiva, social, humana. Y si se añade, como puede muy bien hacerse, que también la naturaleza y la realidad toda son nuestras maestras (en cuanto sus infinitas manifestaciones (...) forman la materia de nuestra experiencia, y por consiguiente, de nuestro saber y cultura) y que al propio tiempo pueden recibir nuestra enseñanza (en cuanto experimentan la dirección que nosotros, siempre que nos sea dado, queramos imprimirles), resultará que es una obra total, completa, solidaria; una obra en

---

[5] Ibíd., p. 167-168.

[6] Ibíd., p. 170.

que están interesados, cuál más, cuál menos, pero siempre algo, todos los factores de la vida del mundo."[7]

Como función del organismo social todo, exige la enseñanza sus propios órganos adecuados al fin que le es propio, órganos que no están ya dados desde un principio, sino que han de irse formando y desarrollando paralelamente a la evolución del organismo social, a la desintegración y diferenciación de las funciones que inicialmente constituían una sola unidad indiferenciada, una especie de "nebulosa moral".

En este amplio contexto organicista plantea Dorado el problema de la enseñanza como problema de la *libertad de enseñanza*, intentando fijar los principios racionales, fundados en los principios de la filosofía y pedagogía modernas, sobre los que debe descansar una enseñanza verdaderamente libre. A este fin, distingue dos acepciones o sentidos de la noción de *libertad de enseñanza*. Una primera acepción "general", entendiéndola como función social orgánica sin más, y una segunda acepción "concreta" o "específica", en la que la enseñanza se concreta y localiza en la relación particular de discípulo a maestro y de maestro a discípulo.

En su primer sentido, "general" y orgánico, libertad viene a identificarse con la característica de *autonomía*, merced a la cual, un órgano constituído para un fin humano determinado realiza su destino, moviéndose dentro de su propia esfera de acción, sin salirse de la misma y sin ser molestado en lo más mínimo por agentes u órganos extraños a dicho fin y esfera de acción. En este sentido, "será libre la enseñanza cuando la ejerzan y desempeñen los órganos naturalmente creados para este fin, sin coacción ni usurpación de funciones por parte de ningún otro; cuando el organismo científico no sea molestado en su funcionalidad y desarrollo normal; cuando esté exento de ingerencias extrañas y de injustificables intrusiones; cuando él solo pueda, sin necesidad del auxilio de cualquier otro, desempeñar su cometido; cuando tenga la suficiente conciencia de su misión y la fuerza que se requiere para rechazar, con dignidad y entereza toda pretensión injusta de otros organismos sociales inferiores, iguales o superiores a él, que quisieran suplantarle; cuando tenga, en suma, toda la vitalidad que ha menester y todos los medios necesarios para realizar su propio fin."[8]

---

[7] Ibíd., p. 168.

[8] Ibíd., p. 171.

Así pues, la enseñanza para ser libre ha de ser ejercida, no arbitrariamente y de cualquier manera, sino por quien *debe* y *es llamado* a ejercerla y dentro de los *límites* que debe ejercerla; esto es, en coexistencia armónica y solidaria con otras funciones sociales, coexistencia que solo es posible si cada una de estas funciones es ejercida por sus propios órganos, dentro de su propio fin.

Consecuentemente, en este primer sentido, la libertad de enseñanza ha de reunir las cuatro condiciones siguientes:

1.- Debe ser ejercida por los órganos y organismos propios de este fin. (Maestros y establecimientos de enseñanza); 2.- no como sujetos propios y exclusivos de la enseñanza, sino como organismos subordinados en *representación* de la sociedad entera, verdadero sujeto primario y fundamental de aquélla; 3.- obrando en la medida y grado que la sociedad les delimite, con el sentido y espíritu que ésta exija; 4.- atendiendo constantemente a los dictados de la misma, sin pretender imponerse a ella, y sin salirse de la esfera o función concreta que en cada momento se les señala, invadiendo o subrogándose a otras.

En relación con estas condiciones, en nombre de la libertad de enseñanza y como atentatorio contra ella, se rechaza:

a) El ejercicio tiránico, monopolizador, privativo y exclusivista de la enseñanza; b) La pretensión injusta de ciertos órganos o asociaciones, constituídos para otros fines (concretamente la Iglesia y el Estado), que hasta el presente habían tutelado temporalmente la enseñanza, por la falta de órganos adecuados y propios de ésta, que quieren continuar con dicho ejercicio y dirección, en perjuicio de los propios órganos científicos ya existentes, resistiéndose a reintegrar al organismo científico las atribuciones que todavía — especialmente el Estado — tienen vinculadas; c) El afán uniformador y regulador del Estado, imponiendo a priori (independientemente de la realidad social) arbitraria y caprichosamente las normas, programas, reglamentos, métodos, maneras y cantidad de la enseñanza; d) Toda consideración de la enseñanza, por parte de sus órganos, más que como vocación y deber como objeto de explotación y lucro y su utilización para fines sectarios y confesionales.

Respecto a su acepción más específica, como relación particular recíproca entre maestro y discípulo, señala Dorado a su vez dos tipos o modos de considerar la libertad de enseñanza: la libertad del docente y la libertad del discente, que guardan entre sí una íntima e indisoluble relación.

La *Libertad del docente* se puede entender en tres sentidos o formas distintas:

a) *Libertad interna*, que para Dorado es la más esencial, entendida como exención de prejuicios que esclavicen el entendimiento, en razón de la cual "llamaremos libre su enseñanza, si se halla vivificada y animada por un sentido y espíritu amplios de tolerancia y consideración con todas las doctrinas que no sean la que él profesa, sin animosidades ni odios, sin preocupaciones ni rencores contra quienes la sostengan; cuando la crítica que de ellas haga sea justa, científica, imparcial, honrada y digna, sin ignorar, ni alterar, a sabiendas, sus afirmaciones y principios; cuando no le mueva otro interés que el interés de la verdad y de la ciencia y sólo a ellas se consagre y sólo en su esfera se mueva."[9]

b) Como consecuencia de esta libertad esencial interna se da también una *libertad exterior*, entendida como "la inmunidad que el profesor debe gozar en todo cuanto se refiere a la forma y manera de dar la enseñanza, al sentido en que debe inspirarla y a las materias que han de integrar su programa."[10]

c) Se da aún un tercer sentido de libertad que podríamos denominar *libertad vocacional* o *dedicación exclusiva*, por la cual el profesor debe ocuparse tan solo de enseñar, que es su misión, y del estudio, que es su condición indispensable. En este sentido, el profesor "para funcionar *libre* y desembarazadamente, ha menester no entrometerse en otras esferas, ni desempeñar otras funciones que le roben el tiempo y consuman la fuerza y la actividad que para la suya necesita"[11]. Este tipo de libertad, como puede apreciarse, es en realidad una variante o aspecto de la libertad exterior, y viene a criticar la situación de pluriempleo a que se veían obligados buena parte de los docentes en el siglo XIX, a causa de lo exiguo de los salarios de los profesores, que les conducía a buscarse el sustento en otro tipo de negocios.

La *Libertad del discente*, por su parte, reviste también dos formas que, por analogía con las de la libertad del docente, denomina Dorado: libertad discente externa e interna. Consiste la primera, que podríamos denominar también *libertad de elección*, en que cada

---

[9] Ibíd., p. 175.
[10] Ibíd., p. 176.
[11] Ibíd., p. 177.

alumno tenga vía libre para "aprender la profesión a que quiera dedicarse en el establecimiento y con los maestros que tenga por conveniente, ya sean públicos, ya privados; ora oficiales, ora particulares"[12]. La libertad interna del alumno, que podríamos denominar *libertad de iniciativa,* consiste, por su parte, "en que el maestro, no solamente respete la iniciativa de áquel, sino que procure despertarla"[13]. Con este tipo de libertad se refiere Dorado al papel activo y primordial que tiene el alumno, como factor principal del proceso educativo, y que constantemente ha de fomentar el docente. Es el derecho que tiene el educando no a ser *instruído* (a recibir, profesar y repetir las ideas inculcadas por el maestro), sino a ser *educado,* a desarrollar libremente su personalidad: a ser puesto en condiciones de regir por sí mismo su propia vida, siendo capaz de enfrentarse a la realidad, pensando por sí mismo al construir con las ideas recibidas un todo orgánico que constituye y define su personalidad científica. Según esto, el maestro debe ser únicamente un tutor del discípulo, sin intentar suplantar y sustituir su propia personalidad o pensamiento, al pensamiento y personalidad del alumno. Únicamente la suplirá allí donde observe deficiencias, retirando progresivamente su intervención suplementaria a medida que las deficiencias vayan siendo superadas, hasta eliminarla por completo, una vez que no sea necesaria.

Estos dos tipos de libertad, docente y discente, que aquí hemos expuesto separada aunque paralelamente, están indisolublemente unidas formando, pudiéramos decir, dos caras de una misma moneda: la libertad de enseñanza efectiva; de manera que el profesor y el maestro que se hallan familiarizados con la libre indagación y convencidos de que sólo ella produce resultados beneficiosos, respetarán la iniciativa de sus discípulos, procurarán acrecentarla y hacerles

---

[12] Ibíd., p. 180. Niega Dorado explícitamente que tal libertad pueda incluir también la pretensión de aprender sin maestros o tutores, que es como se venía entendiendo en España la "enseñanza libre", establecida y regulada por las disposiciones vigentes, y que más que libertad de enseñanza bien pudiera llamarse, según Dorado, *libertad de ignorancia.* Es más, en una serie de artículos, cargará Dorado en el haber de la "enseñanza libre" y de los exámenes el estado de postración de España, constituyendo un auténtico peligro nacional. Véase Dorado, P.: "De los exámenes. I. Un peligro nacional", *La Lectura,* 13 (1905): 697-705; "De los exámenes. II. La llamada 'eneñanza libre'", pp. 801-810.

[13] Dorado, P.: "Fundamentos racionales de la libertad de enseñanza".En: Guerrero Salom, E. et al.: op. cit., p. 181.

discurrir y ver los objetos por sí mismos, y sacarán hombres serios y reflexivos en vez de "eunucos del pensamiento".

En resumen, para Dorado, la libertad de enseñanza, paralelamente a la libertad humana psicológica en la que se funda, y que consiste en el poder de obrar sometido a principios racionales, no es otra cosa "sino el orden más perfecto y la más completa subordinación a las leyes y principios que en semejante materia deben regir"[14].

## II La reforma educativa

Una vez fijados los principios racionales que deben constituir una enseñanza realmente libre, única posible "para fomentar el progreso científico y la cultura general del país", que es lo que realmente se necesita ya que el tipo de enseñanza imperante en España dista mucho de lo que, según hemos visto, debe ser una enseñanza propiamente libre, pasa Dorado a realizar las sugerencias encaminadas a poner en marcha las reformas que exigen los nuevos tiempos y las nuevas condiciones y circunstancias sociales.

Para Dorado, la más urgente y trascendental de estas reformas, condición sine qua non de las restantes, de la que todas dependen, y sin la cual ninguna otra es viable, es la reforma del profesorado.

El éxito de una reforma en pro de una enseñanza libre, dependerá de poder contar con profesores que hayan recibido un aprendizaje o una formación especial *ad hoc*. Esta formación, como la reforma, ha de abarcar a todos los niveles de la enseñanza y a sus profesores correspondientes y ha de incluir, respecto a los profesores de facultad:

a) Una cultura general y técnica que correspondería al contenido del conocimiento que supone o incluye un título académico o carrera; b) La enseñanza y cultura pedagógica tanto general como la particular y propia de la especialidad a que se dedicará, y que vendría a ser algo así como la forma del conocimiento; c) La ampliación de los conocimientos fuera de España, que permitirá conocer y contrastar lo que se hace en otros países; d) Aprendizaje práctico, "aprendiendo a enseñar enseñando", en los grados inferiores del profesorado provisionalmente, hasta ir alcanzando pro-

[14] Ibíd., p. 184.

gresivamente los superiores; e) La instalación de una nueva clase de profesorado; los llamados profesores libres, correspondiente a los *privat-docenten* de Alemania, merced a lo cual toda persona con vocación para la enseñanza, o que tuviera hechos estudios especiales sobre una determinada materia, fuese o no profesor, tendría perfecto derecho a abrir sobre ella una cátedra con iguales efectos académicos que los demás profesores, previa autorización de la facultad correspondiente.

Respecto a los niveles de primaria y secundaria, en los que la reforma es tan importante e incluso más que en la superior, Dorado se suma enteramente a las directrices que a tal fin ha establecido la Institución Libre de Enseñanza, a través de su *Boletín*[15].

En resumen, para Dorado, la reforma del profesorado, condición principal e indispensable para toda reforma educativa, sea en el nivel que sea, ha de estar encaminada a lograr un cuerpo docente cuyos individuos se hallen revestidos del doble carácter que todo "nuevo profesor" debe tener, a saber, el de maestro y soldado: "el de maestros y pedagogos con un alto espíritu y sentido educador, y el de soldados del ejército científico, a cuya vanguardia deben siempre marchar."[16]

A la reforma del cuerpo docente, cree Dorado que debe acompañar toda una serie de reformas urgentes complementarias, que no secundarias, necesarias para que la reforma sea tal. La propuesta concreta que al respecto realiza Dorado se condensa en los cinco puntos siguientes: 1) La independencia del organismo de la enseñanza de la tutela del Estado[17]; 2) Educación integral[18]; 3) Enseñanza

---

[15] Se refiere Dorado concretamente al artículo de Cossio, M.B.: "Carácter y programa de las escuelas normales", *B.I.L.E.*, 13 (1889): pp. 177-182. Para comprobar hasta qué punto las ideas y propuestas, que sobre reformas de enseñanza ha hecho Dorado, coinciden con las de Giner y las de la I.L.E., cuyo "Boletín" cita en varias ocasiones, pueden verse, entre otros, los siguientes trabajos: Giner de los Ríos, F.: "Maestros y catedráticos", *B.I.L.E.*, 8 (1884): pp. 24-26, y Giner de los Ríos, F.: "La verdadera descentralización en la enseñanza del Estado", *B.I.L.E.*, 10 (1886): 6-10.

[16] Dorado, P.: "Fundamentos racionales de la libertad de Enseñanza". En: Guerrero Salóm, E. et al.: op. cit., p. 189.

[17] Para Dorado es, principalmente, el intervencionismo del Estado la causa del lamentable estado de la enseñanza en nuestro país: "A él le alcanza una no pequeña parte de responsabilidad, ya que no toda, por haber contribuído tan eficaz y principalmente a traerla al angustioso estado en que hoy se halla. El se ha arrogado en esta esfera derechos que no tenía, y facultades que, a lo más de

cíclica[19]; 4) Respeto a la iniciativa y espontaneidad del alumno y 5) supresión de los exámenes[20].

---

una manera temporal y provisoria pudo ejercer, y que ha querido convertir en perpetuas y definitivas; él ha pretendido, y logrado en gran parte, erigirse en árbitro de la misma, considerando lícitos sólo los establecimientos por él creados y sostenidos, y únicamente válidos los títulos que él expide; él ha usurpado a la sociedad el derecho que, según hemos visto, a élla solo compete para fundar centros de cultura donde y cuando lo estimara necesario, y cuando se lo ha consentido, les ha negado la facultad de expedir títulos y diplomas; él nombra, separa y suspende a los miembros del profesorado, discerniendo - más bien pretendiendo discernir - sus aptitudes, capacidad, vocación, méritos y, a veces, hasta el valor moral y la trascendencia de sus opiniones y enseñanzas, a pretexto de lo cual da entrada en muchas ocasiones al espíritu de secta, de compadrazgo y de exclusivismo de no importa qué clase; él, en fin, ha dejado secar la savia que mantenía vivos a los establecimientos docentes, y los ha convertido en instrumentos muertos, en mecanismos administrativos, que sólo se mueven a impulso del resorte oficial, no por iniciativa espontánea, que es la característica del movimiento del organismo vivo." (Ibíd., p. 176-177).

[18] "Si la enseñanza ha de ser fecunda, debe comprender y abrazar todas las materias, y debe desarrollar todas las facultades del educando, paralela y armónicamente, sin dar preferencia injustificada a ninguna de ellas, lo cual produce el desequilibrio y el desarreglo orgánicos, la atrofia de algunos órganos y la hipertrofia de otros, ambas perjudiciales". (Dorado, P.: "Fundamentos racionales de la libertad de Enseñanza". En: Guerrero Salom, e. et al.: op. cit., p. 190; Cfr. Giner de los Ríos, F.: "Lo que necesitan nuestros aspirantes al profesorado", *B.I.L.E.*, 11 (1887): pp. 18-20.

[19] Los primeros pasos encaminados a la consecución de este "ideal realizable" pasan por: a) crear un grado en filosofía de dos años de duración, base común de todas las carreras y común a todos los estudiantes, como transición entre la segunda enseñanza y la universitaria, cuyo objetivo principal sea suministrar a los alumnos "un espíritu científico, crítico y orgánico, de que por regla general, aunque no enteramente por su culpa, están desprovistos" (Dorado, P.: "Fundamentos racionales de la liberetad de Enseñanza. En: Guerrero Salom, E. et a.: op. cit., p. 193); b) sustituir el sistema de enseñanza basado en asignaturas sueltas e independientes, por la división de cada facultad en grupos de materias análogas, poniendo al frente de cada grupo un profesor o dos con un sentido doctrinal y pedagógico análogo, que evite las divisiones y pugilatos entre profesores con diversos criterios, y que responda a la necesidad de la unidad de la enseñanza; c) dar más amplitud a la segunda enseñanza, con mayor presencia en la misma de enseñanzas y métodos experimentales, relativas tanto a las ciencias físicas y naturales como a las filosóficas, en armonía con las exigencias del momento histórico; d) organizar la enseñanza elemental como un primer grado en el que se presente como "en germen y compendio" la materia a desarrollar en toda su extensión en los grados superiores.

[20] Ibíd., p. 194. Cfr. Giner de los Ríos, F.: *Obras Completas,* vol. II, p. 51; vol. X, p. 40. Respecto al tema de los exámenes, a su carácter de peligro nacional, sus perjuicios pedagógicos, morales y para la salud de profesores y alumnos dedicó Dorado una serie de seis artículos en los que dejaba bien claro que mientras haya exámenes es imposible que haya enseñanza en España. Véase: Dorado, P.: "De los exámenes", *La Lectura,* 13 (1905): 697-705; 801-810; 14 (1906): 1-8; 129-136; 241-247 y 355-364.

Estas son las líneas generales de la posición pedagógica de Dorado y su aplicación al caso español, considerada y analizada desde aquel primer plano que denominábamos "teórico-concreto", respecto a la cual podemos concluir, de acuerdo con José María Hernández Díaz, diciendo que "en síntesis (...) nos encontramos ante una posición (...) que concuerda plenamente con las generalmente admitidas, defendidas y difundidas por los hombres de la I.L.E.. En este punto, Dorado es preferentemente krausoinstitucionista, pero tamizado también por algún elemento positivista"[21].

## III Dimensión social de la educación: El ideal pedagógico de la reforma interior del hombre y su aplicación al problema de España

Además de estas reflexiones y aportaciones concretas en el campo de la esfera educativa, hay en Dorado una dimensión pedagógica más profunda que recorre y fundamenta todo su pensamiento filosófico acerca de la realidad y del hombre en sus diversas vertientes antropológica, sociológica, jurídico-penal e histórica. En este sentido, puede decirse que todo su pensamiento es fundamentalmente pedagógico, ya que está encaminado hacia una solución de los distintos problemas que constituyen el problema del hombre. Esta solución presenta un carácter esencialmente pedagógico y reformista como ideal no utópico, sino realizable, al que poco a poco nos vamos acercando progresivamente, a medida que configuramos, confeccionamos y perfeccionamos el mundo de la Historia. Brevemente, propugna Dorado, de manera general, el advenimiento de una nueva sociedad, cada vez más igualitaria, más justa, más humana, en la que se superarán todos los problemas que componen lo que se ha dado en llamar la "cuestión social", y en la que no predominarán otros sentimientos que no sean los de la solidaridad y cooperación fraternal entre los hombres, facilitando así la realización de su propio ideal como hombres, el ideal de humanización, contribuyendo y posibilitando de paso, con ello, a la realización del ideal de la Humanidad toda.

---

[21] Hernández Díaz, J.M.: "Pedro Dorado Montero y la Educación", *Historia de la Educación* 2 (1983): p. 225.

La única condición de posibilidad, para el advenimiento de esta nueva sociedad es la reforma moral y ética del individuo, especialmente de su estructura interior, de su voluntad, de donde brotan todas sus acciones; creando un hombre nuevo, de alma elevada, de espíritu superior[22]; que se sienta auténticamente hermano de sus hermanos; que sea capaz de dirigirse por sí mismo racionalmente, conforme a los deberes racionalmente queridos de solidaridad y cooperación a la tarea común en unión de los demás; que sea solidaria y racionalmente libre sometiéndose precisamente a dichos deberes.

El medio o camino para llevar a cabo esta reforma del hombre interior, es a través de un proceso progresivo de culturización, entendido como educación, que implica un mayor y mejor conocimiento de la propia naturaleza del hombre como hombre, y consiguientemente conduce a obrar más humanamente de acuerdo con ella. Si este proceso no surge del propio individuo (por falta del conocimiento y cultura necesarios) ha de ser promovido desde la propia sociedad, a través del instrumento del Estado, en forma de una acción tutelar, educativa, con el fin de lograr ciudadanos, hombres cada vez más buenos, y que, en consecuencia, actúen cada vez mejor y más racionalmente. Como consecuencia, sus productos (el Derecho, la Historia, la Sociedad, el Estado, la Ciencia, etc.) serán cada vez más racionales y mejores, contribuyendo con ello, a la vez y en la medida en que se acercan a él, a la realización de su producto ideal por excelencia, el Hombre, y su reunión superior total en la Humanidad. Este "ideal", esta "explicación" que es proyecto, el de la reforma progresiva del interior del hombre, tendrá como fin el pleno desarrollo de la esencia del hombre en cuanto tal, de un hombre plena y autónomamente moral.

Es consciente Dorado de los problemas que plantea este ideal desde un punto de vista estrictamente abstracto y metafísico, ya que en cierta coherencia lógica, nunca se podrá conseguir plenamente, ya que ello implicaría un hombre sólo y todo espiritualidad, un hombre sólo y todo Historia, sin Naturaleza, lo cual supondría reducir el dualismo inicial y fundamental, del que parte Dorado en su concepción del hombre, absolutamente irreductible (Ser/Conocer, Cuerpo/Espíritu, Naturaleza/Historia). Sin embargo, desde el punto

---

22 Para Dorado, "los hombres moralmente superiores son aquellos en quienes domina el principio de solidaridad". (Dorado, P.: "Valor y función del Estado", *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 113 (1908): p. 18-19.

de vista concreto que cada pensador ocupa en un determinado momento de la historia, encadenado y encuadrado a una realidad social determinada, distinta de otras realidades sociales, - desde el punto de vista y situación social concreta en que se sitúa el pensador Pedro Dorado -, es necesario ponerlo en práctica e intentar el logro de cotas cada vez más altas de humanidad, mediante la superación progresiva en el tiempo de cada una de sus imperfectas concreciones históricas, eliminando las trabas que la imperfección del desarrollo evolutivo e histórico del momento determinado pone, en cuanto naturaleza, a la continuación y progresiva evolución y desarrollo de todo el organismo social hacia su Ideal.

En este sentido, la reflexión de Dorado sobre la realidad entendida en su generalidad, se hace en constante y directa referencia a la situación real, social concreta que vive Pedro Dorado, la de la España decimonónica de la Restauración. De ella extrae, por un lado los ejemplos ilustrativos de sus reflexiones sobre los más diversos temas. Por otro lado y sobre todo, ella sirve de acicate, de móvil, de auténtica causa eficiente de la "empresa intelectual" doradiana, cuya causa final no será otra que la reforma de dicha realidad española, mediante la reforma del interior del hombre concreto así situado, sólo alcanzable, a su vez, por el poder transformador de la educación.

Para Dorado la educación tiene así una importante y manifiesta dimensión social. Es más, aparece incluso como constitutivo primordial de la vida social que es definida, en algún momento, por Dorado como "un entrecruzamiento de servicios pedagógico-tutelares"[23]. La vida social se convierte pues en la gran obra pedagógica por excelencia, cuya plena realización conllevará la superación de los desajustes e injusticias sociales de todo tipo, la superación de la denominada por Dorado "cuestión social"[24], cuestión esencialmente de dominio y de coacción, para dar paso a una labor pedagógica social entendida como "cultivo de hombres", como una auténtica labor de *antropotecnia*, cuyo fin es hacer hombres buenos, "ciudadanos bue-

---

[23] Dorado, P.: *La Natura i l'Historia*. Barcelona, 1917, p. 170. [Original en catalán, traducción propia].

[24] Acerca de la "cuestión social" y de la posición adoptada por Dorado respecto a la misma, puede verse la obra de Blanco Rodríguez, J.A.: *El Pensamiento sociopolítico de Dorado Montero*. Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos, 1982, pp. 64-99.

nos". Consecuentemente, coincidiendo plenamente con el ideal del reformismo evolutivo de raíz Krausista, la refoma de la sociedad, la superación de la problemática social, la realización de la tarea propia de la Sociedad y de la Historia es algo que solo podrá hacerse en su total plenitud por medio de una reforma moral del individuo. Piensa Dorado que el progreso humano, hasta su tiempo, se había realizado preferentemente en la esfera de los conocimientos materiales y económicos, en tanto que apenas sí el hombre ha progresado nada por lo que se refiere al ámbito moral y más propiamente humano, en el ámbito espiritual. Ésta es, por tanto, la gran evolución, que no revolución, pendiente y cuyas condiciones de posibilidad toca ir poniendo en el presente, cuando menos en el sentido de ir orientando hacia dicho fin los esfuerzos humanos.

Esta necesidad de evolución y progreso moral es especialmente necesaria, dramáticamente necesaria para la situación española del momento, tan dramática y urgentemente necesaria, a la vez que tan radical, que la evolución se convierte aquí en una auténtica "revolución", pacífica ciertamente, en conexión con el sentir Krausista y del anarquismo Tolstoyano, pero revolución al fin y al cabo. De modo que, para acabar con el problema de España, que para Dorado se identifica o manifiesta en el caciquismo (no sólo en los caciques, sino en la actitud de los múltiples "caciquillos anónimos" sin cacicato real que disfrutar, pero cuya configuración mental caciquil latente, aflora en sus formas más extremas a la menor ocasión), "una de dos: o hay que acabar con España, o hay que hacer una revolución radical en la cabeza de los españoles"[25].

A lo largo de su amplia y dispersa obra escrita, tiene Dorado múltiples ocasiones para referirse de manera global a España, siendo constante su denuncia del lamentable retraso y de la penosa situación en la que ésta se encuentra respecto a las demás naciones, denominadas cultas o civilizadas, tanto en el orden de la enseñanza, como en el orden del Derecho en sus múltiples esferas, como en el orden económico, y en general respecto a todo el orden social. Surge entonces la necesidad de intentar cambiar la situación, proponiendo proyectos de reforma en cada uno de los órdenes indicados, como hemos visto

---

[25] Dorado, P.: ["Informe sobre el vicio nacional"]. En: *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: Urgencia y modo de cambiarla. Volumen 2: Informes y Testimonios.* (Madrid: Ed. de la Revista de Trabajo, 1975): p. 286.

en apartados anteriores. Sin embargo donde Dorado reflexiona sobre el problema de España en general de un modo directo, es principalmente en el "Informe sobre el vicio nacional" relativo a la memoria que en torno al problema de *Oligarquía y caciquismo como forma actual de gobierno en España* realizara Joaquín Costa por encargo del Ateneo madrileño. En dicho "Informe", tras aceptar como un hecho la existencia del vicio nacional del caciquismo, señala Dorado como causas principales del mismo la indolencia, pereza o vagancia[26], y la falta de educación y cultura que conduce a la prepotencia[27]: "De las dos fuentes dichas, el horror al trabajo persistente y el gusto por la prepotencia, es de donde principalmente fluyen, a mi modo de ver, los males del caciquismo y la oligarquía"[28].

Una vez hecha la etiología de la enfermedad, viendo que las raices del vicio se hallan en nuestra psicología, el remedio no puede estar sino en el cambio de la misma, empleando recursos eficaces que nos hagan por un lado trabajadores y por otro amantes de la justicia, esclavos de nuestros deberes, desapareciendo así automáticamente todos los males: "Nuestra psicología es, por consiguiente, lo que hay que cambiar, si de veras pretendemos desarraigarlos. Sin esto, de antemano aseguro que las cosas seguirán igual que ahora mientras la nación subsista, o que el estado actual será sustituido por otro semejante.[29]"

---

[26] Cfr. Ibíd., pp. 270-272.

[27] Cfr. Ibíd., pp. 275-278.

[28] Ibíd., p. 279. Poco después, en 1905, relacionará Dorado esta situación con la existencia de los exámenes, a los que "hay que atribuir en mucha parte el estado de postración de España", pues ellos tienen muchísima culpa de la holgazanería y consiguiente parasitismo que reina entre las llamadas clases directoras de España. Cfr. Dorado, P.: "De los exámenes", *La Lectura,* 13 (1905), p. 699-700.

[29] Ibíd., p. 279. Precisamente por esto, por la necesidad de un cambio psicológico, que no se puede improvisar de la noche a la mañana, sino que es hasta cierto punto lento y exije trabajo, y por el carácter indolente de los españoles, incluso de la llamada "aristocracia intelectual", es por lo que Dorado adoptó una postura escéptica e incrédula, disonante con el sentir general, ante lo que él denomina "aquella calentura de regeneración", surgida en torno al desastre colonial, ya que le parecía "era todo espuma, simple apariencia". El tiempo le vino a dar la razón, y por ello se referirá a su postura en varias ocasiones durante los primeros años del nuevo siglo, al objeto de volver a insistir en su propuesta de renovación psicológica radical, único remedio posible para los males que aquejan a España. Véase, por ejemplo, Dorado, P.: "Prólogo" a Valenti y Camp, J.: *Vicisitudes y anhelos del pueblo español.* (Valencia : Soler, 1911).

El remedio si ha de ser salutífero y eficaz, deberá ser aplicado sistemática y pertinazmente sobre el tumor cancerígeno que envenena y ahoga la vida social del país; y el tumor en este caso es un "tumor cerebral". Por ello, para Dorado : "Si en España hay aún posibilidad de salvación, cosa que me permito dudar mucho, ésta no creo yo que pueda venir de otra parte sino de donde la espera aquel "hombre superior" de que habla la nota de la página 74 de la Memoria, t. I [Giner de los Ríos]; del mismo sitio donde coloca otro "gran espíritu", Tolstoi, la fuente de salvación de la humanidad, esto es, de la transformación del hombre interior, del cambio de su alma, de su voluntad."[30].

Frente a las consignas de "Europeizar España" o "Españolizar Europa" como posibles salidas, adopta Dorado una postura que podríamos condensar en la fórmula "Humanizar España", o "Civilizar España", poniendo los medios para que el hombre y toda la sociedad españoles sean capaces de regirse por sí solos racionalmente, superando el estado próximo al salvajismo, propio de sociedades primitivas poco espiritualizadas, en que se encuentran. Sin embargo, también es cierto que a la hora de especificar esa "humanización de España" en reformas concretas progresivas, de acuerdo con la filosofía del momento, Dorado toma como ejemplos los cambios y reformas realizadas en las naciones europeas, así como también algunos de los realizados en Estados Unidos, auténticos signos, síntomas y puntos de referencia concretos en los que se manifiesta la marcha progresivamente civilizadora de la Humanidad. De aquí que, en cierta forma, se acerque a la fórmula "Europeizar España", defendida también por Giner, pero solo como mero ejemplo ilustrativo, no como fin en sí mismo. Este fin y este ideal solo puede y debe ser "Humanizar España", para así poder cumplir o acercarse lo más posible a la realización del ideal todo de la humanidad: "La humanización del hombre", "la humanización de la humanidad".

Esta obra de renovación interior española no es, con todo, para Dorado, tan "difícil, trabajosa, lenta y secular" como para que, desesperados, nos crucemos de brazos y no intentemos su realización. A su entender, esta realización es perfectamente posible por tres caminos:

---

[30] Dorado, P.:["Informe sobre el vicio nacional"]. En: *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: Urgencia y modo de cambiarla. Volumen 2 : Informes y Testimonios.*, p. 280.

1.- Mediante el esfuerzo propio y personal de todos y cada uno de los españoles (acción desde abajo), empezando por aquellos que por su condición de mayor formación cultural tienen conciencia de la necesidad y dirección del cambio, superando la "apatía" y "debilidad" que les inclina a no aventurarse en "hazañas quijotescas": "Los llamados "intelectuales", la prensa, los literatos y publicistas, comprenden bien que se necesita una modificación radical, y modificiación precisamente interior; pero esta necesidad la colocan siempre *en los otros*, no en ellos mismos. Jamás se cuentan ellos entre los malos y necesitados de reforma; (...) No es éste el camino para levantar a una nación moribunda. Empecemos por regenerarnos nosotros, empiece cada cual por buscar y obtener su propia enmienda, y entonces tendrá base para pedir la de los demás."[31]

2.- Ocupa el segundo lugar en importancia el esfuerzo del poder central o poder público (la acción desde arriba), ejercido en forma tutorial sobre los ciudadanos a través de una "élite moral e intelectual", formada por personas que individualmente además de su condición intelectual reúnen la más importante de ser "vir bonus". "El poder público debe ser aquí, como en todo, un tutor, y procurar, por lo mismo, sacar a la superficie, para que obren, las energías del pupilo, procurándoles un ambiente adecuado, así como también, en ocasiones, crearlas por medio del hábito."[32] Esta acción desde arriba, mediante leyes y autoridades, únicamente puede ser efectiva y legítima:

a) Si prepara adecuadamente el campo de cultivo para que se desarrollen y fructifiquen las virtualidades benefactoras existentes solo en germen, colocando "a los individuos en un medio poco a poco saneado y purificado, donde los buenos, pero débiles, tengan ocasiones y posibilidad de obrar conforme a sus inclinaciones sin miedo a la persecución o a la intromisión nefasta del cacique."[33]

b) Si, donde no exista predisposición hacia el bien, crea mediante la utilización de coacción externa, siempre provisional y nunca orientada al ejercicio de la coacción por la coacción, los hábitos internos productores de buenas acciones. De manera que "a todos, buenos y malos, se les ponga en el trance de hacer el bien, y sólo el bien, aunque sea mediante el uso de la coacción, y se les impida

---

[31] Ibíd., p. 281.
[32] Ibíd., p. 284.
[33] Ibíd., p. 284.

hacer el mal. El obrar de una determinada manera un día y otro, y muchos días, aun cuando el operante lo haga constreñido por una fuerza exterior, engendra el hábito, y una vez engendrado el hábito, el sujeto continúa obrando del mismo modo por virtud del impulso recibido, como obedeciendo a la ley de la inercia. Así, mediante la coacción externa ejercida por el poder, es posible que llegue a transformarse el hombre interno, en el cual se origina a veces una propensión a obrar bien que antes no existía."[34]

3.- Finalmente, como recurso a utilizar en último extremo, sitúa Dorado la llamada "acción quirúrgica" (concretada en medidas políticas como la sustitución temporal del régimen parlamentario por el representativo, o el cierre temporal del Parlamento), cuya virtud salutífera suele ser casi nula, especialmente para enfermedades constitucionales, como es el caso presente. Aunque, como decimos, sería éste un remedio a utilizar en caso extremo, dado que "nuestra situación es rematadamente mala, poco menos que desesperada, y que estamos en el caso de acudir al remedio quirúrgico del bisturí, en espera y preparación de otros más suaves"[35], propone Dorado para lograr una verdadera eficacia, que la "acción quirúrgica" en sí misma no posee, que se combine con el remedio colocado en segundo lugar (la acción desde arriba), poniendo el bisturí "en manos de personas que sepan ser tutores de pueblos; que con voluntad decidida, entendimiento claro, mucha cultura y firme sentimiento de justicia, se tracen la ruta que hay que seguir para tonificar el organismo enfermo y débil, y para dar al tutelado la capacidad de regirse por si solo, racionalmente."[36] Para esto, según Dorado, poco importa que exista o no Parlamento, o que tenga mayores o menores atribuciones, lo realmente difícil es hallar los cirujanos sociales, así concebidos, y luego dejarles libertad para que se pongan realmente al frente de la clínica quirúrgica.

En el fondo, aunque formula este tercer remedio, lo que en realidad hace es rechazarlo como tal remedio, al reducir su efectividad a la que le suministre su combinación con el segundo remedio, en el que prácticamente queda subsumido. La labor quirúrgica se convierte así en labor pedagógica, educativa; el cirujano, en pedagogo

---

[34] Ibíd., p. 284.
[35] Ibíd., p. 286.
[36] Ibíd., p. 286-287.

o tutor social; la clínica quirúrgica, en una auténtica aula o escuela; y el bisturí, en formación cultural, auténtico filo de doble hoja: conocimiento y acción según razón. A medida que aumenta el primero, se afila dicha hoja y se saja el tumor de la ignorancia; a medida que esto sucede se afila a su vez el reverso, produciéndose imperiosamente acciones racionalmente dirigidas y justas que, a la vez que rompen la indolencia y la pereza hacia la acción, actuando, extirpan el cáncer de la prepotencia, precisamente como su fin social primero.

Este planteamiento implica, sin embargo, un claro *elitismo,* inevitable desde el momento en que se concibe la tarea de la renovación o reforma individual y social como tarea educativa, pedagógica y tutelar. Ello implica, para Dorado, como ya hemos visto, la negación de una formación "autodidacta libre", pura y absoluta, y la necesidad de que dicha tarea educativa sea concebida siempre como *relación establecida* en orden de desigualdad entre un tutor, que tiene una, digamos, categoría superior (moral, óntica y relativa, no ontológica y absoluta) con el tutelado, que, en cuanto ser necesitado, presenta una cierta carencia o indigencia, que pide ser superada. Sin embargo, conviene también matizar que, de acuerdo a como vemos concibe Dorado toda tarea educativa y tutelar, este *elitismo moral o ético,* esta *tutela moral* ha de ser *temporal* y ejercido solo mientras dure el estado de necesidad, desapareciendo progresivamente a medida que dicho estado indigente se supera.

# LA PSICOLOGÍA ESPAÑOLA EN LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA ARGENTINA: UN ESTUDIO A TRAVÉS DE LAS REVISTAS ESPECIALIZADAS DE PRINCIPIOS DE SIGLO[1]

Jorge Castro Tejerina
Universidad Autónoma de Madrid

## I La Psicología de principios del siglo XX: entre el pensamiento y la cultura

A la hora de configurar el contexto de la presencia de las ideas psicológicas españolas en la Argentina de principios de siglo es necesario recordar la importancia de las Ciencias Sociales, y en concreto del discurso psicológico, en la evolución del pensamiento y la ciencia moderna del periodo entre siglos. Tal circunstancia ha sido perfectamente ilustrada, al menos para el caso español, en la obra de Diego Nuñez sobre la introducción de la mentalidad positiva en España[2]. En la lectura de Nuñez la perspectiva krausopositivista sostenida en la obra de autores como Salmerón, Simarro o Alfredo Calderón, ente otros, iba a convertir la psicología científica en el

---

[1] Este estudio es deudor de la cortesía humana e intelectual del grupo de investigadores y profesores que integran la cátedra de Historia de la Psicología del profesor Hugo Vezzetti de la Universidad de Buenos Aires. Gracias a una estancia breve en el extranjero del programa de Formación del Profesorado Universitario pude entrar en contacto con este grupo y, de hecho, gran parte de la información aquí expuesta es producto de la comunicación personal mantenida con sus integrantes. En especial, quiero agradecer la información sobre la la *Revista Archivos de Pedagogía* a la profesora Ana María Tlak. Una parte muy importante del material (fuentes primarias y secundarias) fue obtenida gracias a la ayuda inestimable del profesor Julio César Ríos, a quien se debe, además, mucha de la información presentada acerca de la criminología argentina. A todos ellos está dedicado este trabajo.

[2] Núñez, D. (1975/1987) *La mentalidad positiva en España.* Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

lugar natural para un encuentro fructífero entre la Metafísica y las Ciencias Naturales. En último término, la nueva psicología se convertía en un auténtico bálsamo para mitigar el dolor que provocaba la transición desde una concepción idealista del ser humano a una concepción naturalista. El gran problema consistía en el hecho de que categorías tan incrustadas en la matriz cultural occidental como la voluntad, la responsabilidad moral, la imputabilidad o el libre albedrío quedaban deslegitimadas ante el determinismo de las lecturas positivistas del fenómeno humano. No es extraño, entonces, que el debate intelectual sobre las implicaciones de la nueva concepción naturalista del sujeto se proyectase mucho más allá de las aulas y concitase la atención de la esfera política, jurídica o religiosa. Lo que se percibía que estaba en juego eran proyectos alternativos sobre el modo de fundamentar el futuro de la sociedad española.

En Argentina el proceso de modernización cultural hunde sus raíces en la influencia del pensamiento francés desde mediados del siglo XIX. La sociología positiva de Comte, el sensismo y el ideologismo de Condillac y, más adelante, las teorías de Ribot o Le Dantec se propagaron rápidamente entre los pensadores argentinos y desplazaron a un segundo plano los últimos reductos de la herencia escolástica española. Prácticamente, todas las alternativas científicas y filosóficas argentinas de finales del XIX y principios del XX se inscriben en la matriz teórica del positivismo. Y ésta era, por tanto, la única alternativa viable para el desarrollo de una cultura psicológica.

Indiferentes ante el debate español en torno a los peligros morales del positivismo, la pregunta pertinente para los intelectuales argentinos tiene que ver con papel del discurso psicológico en la incorporación del país al proyecto moderno. Hugo Vezzetti[3] indica que ya a principios de siglo pueden identificarse al menos cuatro dominios que depuran las probables funciones de la psicología en la sociedad argentina. Tales dominios son (1) la psicología social, como discurso de los supuestos para sostener la idea de una identidad nacional; (2) la psicología clínica, herramienta de intervención ante los conflictos sociales derivados de la heterogeneidad cultural e inmigración propia de las naciones jóvenes; (3) la psicología infantil,

[3] Vezzetti, H. (1988) *El nacimiento de la psicología en la Argentina.* Buenos Aires: Puntosur.

orientada a las estrategias formativas (pedagógicas y psicopatológicas) de las nuevas generaciones; y (5) psicología experimental, como dominio propio de la investigación psicológica e indisociable de la legitimación de la psicología como disciplina independiente y moderna.

Resumiendo, el contexto de recepción de las ideas psicológicas españolas en la Argentina de principios del siglo XX se articula en torno a tres factores: (1) el proyecto de construcción nacional, todavía en ciernes desde la independencia de 1810; (2) la confianza de los progresistas argentinos en el proyecto de ciencia moderna (perspectiva que, incluso, les permitirá sospechar, en algún caso, de los vestigios idealistas del krausopositivismo español); y (3) el reconocimiento social, positivo o negativo, de la "herencia" española[4].

Entrado el nuevo siglo, la prensa diaria, y en concreto el periódico porteño *La Nación*, debe ser considerada la vía regia en la recepción a gran escala de ideas de autores españoles (sobre todo de Unamuno y Ortega). Pero es en las revistas especializadas donde el pensamiento español alcanza verdaderamente la categoría de discurso científico y filosófico, al menos en la medida en que tales publicaciones son consumidas selectivamente por el círculo intelectual argentino. Estas revistas reflejan las particularidades y controversias, las diferencias y coincidencias, del proyecto moderno español y argentino y, en último término, el papel de la psicología en el enfoque de los problemas socio-culturales y en las soluciones propuestas.

## II La participación de la psicología española en el positivismo argentino

Coincidiendo con la celebración del centenario de la independencia en 1910, comienzan los viajes a Argentina de filósofos y cien-

[4] Diatriba excelentemente ilustrada por el trabajo de Mónica Quijada sobre el impacto de la guerra del 98 en la sociedad argentina [Quijada, M. (1998) "El 98 en la construcción nacional argentina". En J.L. Abellán (coord.) *El 98 iberoamericano*. Madrid: Pablo Iglesias]. Según Quijada, cierto sentimiento de identidad cultural vincula el afecto de la opinión pública argentina del lado español, si bien la hegemonía del ideario positivista obligaba, en muchos casos, a un reconocimiento de la superioridad racial anglosajona. La paradoja se resolvía en una no deseada pero esperable victoria de los Estados Unidos.

tíficos españoles. En concreto, durante el primer cuarto de siglo, visitaron el país latinoamericano Adolfo Posada (1909), Rafael Altamira (1910), Ortega y Gasset (1916), Pi y Suñer (1921) y Eugenio D'ors (1923). También a partir de ese año algunos pensadores argentinos viajan a España y la ciencia y filosofía argentina gozan de un relativo reconocimiento en el circuito intelectual progresista español. El médico José Ingenieros y el científico Herrero de Ducloux son invitados a dar algunas conferencias en Madrid y Barcelona con motivo de sus viajes a Europa. Trabajos de autores argentinos como el abogado C. O. Bunge, los pedagogos R. Senet, V. Mercante o el propio Ingenieros son recogidos en revistas especializadas (caso del B.I.L.E.) o publicados por editoriales españolas (caso de Jorro, Renacimiento o Beltrán). También el cruce epistolar entre autores de ambos lados del Atlántico (como C.O. Bunge, J. Ingenieros, R. Senet o J.V. García, y E. Luis André, M. de Unamuno, L. Simarro, S. Ramón y Cajal o A. Posada) es habitual y rico en reflexiones sobre sus respectivas realidades socio-culturales[5].

Acordamos con Abellán que desde finales del XIX la revolución estética iniciada con el modernismo venía advirtiendo del fracaso del programa positivista en la cultura latinoamericana, particularmente en Argentina[6]. Pero es indudable que todavía en la primera década del siglo XX el positivismo goza de buena salud en Argentina. Si nos atenemos, por ejemplo, al tipo de reflexiones que se están produciendo en torno a la realidad social argentina, es la década de mayor producción de tratados sobre la propia mentalidad nacional. Se trata de trabajos elaborados bajo parámetros positivistas típicamente anglosajones que, aún así, desarrollan planteamientos sociológicos

---

[5] Se trata de indicios de un importante intercambio intelectual que clásicamente se ha visto eclipsado por la relación entre figuras de la talla de Rubén Dario, Unamuno u Ortega y Gasset en los estudios historiográficos (ver, ejemplo, Abellán, J.L. (1972a) *La Idea de América. Origen y evolución.* Madrid: Ediciones Istmo a y García Blanco, M. (1974) *América y Unamuno.* Madrid: Gredos.). Tales personajes capitalizan practicamente el interés por la relación entre España y Argentina y privilegian perspectivas más cercanas a la historiagrífia de la Literatura y de la Filosofía en detrimento de las Ciencias Sociales y Naturales.

[6] Abellán, J.L. (1972b) "El pensamiento de Ortega y Gasset y su influencia en América". En: *La Idea de América. Origen y evolución.* Madrid: Ediciones Istmo. Abellán, J.L. (1998) Modernismo: Ariel como símbolo. En J.L. Abellán *El 98 iberoamericano.* Madrid: Pablo Iglesias.

francamente originales. Destacan entre ellos los de Ramos Mejía (1899/1956), C.O. Bunge (1903), y J. Ingenieros (1913)[7]. Quizá sea el discurso psicológico, con su explícito compromiso materialista, el síntoma más evidente de la vigencia del positivismo. Máxime si consideramos que en los primeros quince años del siglo XX gozará de un breve proceso de proto-institucionalización con la formación de la *Sociedad de Psicología de Buenos Aires* (1908) y la publicación de los *Anales de Psicología* (1910-1914).

Así las cosas, parece más ajustado ubicar en torno a la Gran Guerra (1914) el comienzo de la revisión del proyecto positivista argentino; por lo menos en lo que se refiere tanto a su dimensión filosófica como científica. En cualquier caso, ni siquiera la crisis internacional abierta con la guerra y el final de la confianza en el progreso indefinido agota las claves del fracaso del positivismo argentino. Tal circunstancia es indisociable de la resistencia latinoamericana ante el expansionismo norteamericano y del énfasis consiguiente en la necesidad de profundizar en las raíces históricas de la nacionalidad argentina[8]. También algo ha de explicar el entusiasmo de los progresistas latinoamericanos ante la alternativa socio-política que iba a representar la revolución Rusa de 1917. En este contexto debe ser interpretado el éxito de las ideas filosóficas de Ortega o D'Ors y la posterior publicación de revistas argentinas que, como *Cuadernos* (1917-1919) o *Inicial* (1923-¿), se enfrentarán abiertamente al positivismo[9]. Por supuesto, el nuevo espiritualismo iba a desmarcarse de

---

[7] Ramos Mejía, J.M. (1899/1956) *Las multitudes argentinas.* Buenos Aires: Editorial Tor. Bunge, C.O. (1903) *Nuestra América.* Buenos Aires: A. Moen y Hno. Ingenieros, J. (1913) *Sociología Argentina.* Madrid: Jorro. En estos monográficos, dedicados a estudiar la mayoría de las veces se aduce como la clave del atraso latinoamericano frente a Norteamérica, colonizada por anglosajones. Además, la retórica cientificista de estos cuasi-tratados argentinos de sociología contrasta con el estilo de ensayo propio de los regeneracionistas y de la Generación del 98 a la hora de abordar el problema del propio espíritu español. La expresión literaria de estos últimos es más personal, comprometida y apasionada. Así puede reconocerse en mcuhos escritos de Miguel de Unamuno, Ángel Gavinet o Joaquín Costa, entre otros.

[8] Biagini, H.E. (1994) "Dos finales de siglo". En J.L. Abellán (coord.) *El reto europeo: Identidades culturales en el cambio de siglo.* Madrid: Trota.

[9] Biagini, H.E.; Ardissone, E.; Sassi, R. (1984) *La Revista de Filosofía (1915-1929). Estudios e Índices Analíticos.* Buenos Aires (Argentina): Centro de Estudios Filosóficos y Editorial Docencia.[5] Las tablas de los estudios particulares para cada rvista muestnra porcentajes en función del total de artículos relacionados con España.

la manida escolástica, apostando por posiciones filosóficas más novedosas como el vitalismo (Bergson), la fenomenología (Husserl) y en el incipiente existencialismo (Ortega).

Paradójicamente será una publicación surgida de la misma matriz positivista (y muy combatida por las revistas comentadas) la primera en atestiguar, en 1915, el surgimiento de alternativas al materialismo filosófico. En buena medida, la *Revista de Filosofía* (RF, 1915-1929), dirigida por José Ingenieros, había venido a fundamentar los principios teóricos de otras publicaciones especializadas que mantenían un franco compromiso positivista. Es el caso de los *Archivos de Psiquiatría y Criminología* (APC, 1902-1947) y la *Revista Archivos de Pedagogía y Ciencias Afines* (RAPCA, 1906-1919). Estas tres revistas suponen una referencia fundamental para entender la divulgación de la ciencia y la filosofía argentina en el primer cuarto del siglo XX y configuran los pilares editoriales del desarrollo de la psicología argentina[10].

La participación de la cultura española en ese proceso queda patente si atendemos a la cantidad de artículos relacionados con España (por la firma de un autor o por los contenidos temáticos) que aparecieron anualmente en las revistas mencionadas. Una aproximación cuantitativa a los artículos españoles o sobre España publicados en estas revistas (en relación con el volumen total de artículos publicados) se muestra en la tabla que sigue.

---

[10] Vezzetti, H. (1988) *El nacimiento de la psicología en la Argentina.* Buenos Aires: Puntosur.

| TABLA 1: ARTÍCULOS ESPAÑOLES EN LAS REVISTAS ESPECIALIZADAS | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| AÑO | REVISTA | | | | | | | | | | | |
| | APC | | | | RAPCA | | | | RF | | | |
| | Tom | Ttal. | Esp | % | Tom | Ttal. | Esp | % | Tom | Ttal. | Esp | % |
| 1902 | 1 | 81 | 0 | 0 | - | | | | - | | - | |
| 1903 | 2 | 71 | 0 | 0 | - | | | | - | | - | |
| 1904 | 3 | 41 | 0 | 0 | - | | | | - | | - | |
| 1905 | 4 | 53 | 3 | 5,5 | - | | | | - | | - | |
| 1906 | 5 | 45 | 9 | 20 | 1 | 33 | 2 | 6 | - | | - | |
| 1907 | 6 | 55 | 3 | 5,5 | 2 / 3 | 54 | 3 | 5,5 | - | | - | |
| 1908 | 7 | 39 | 6 | 15 | 4 | 23 | 4 | 17 | - | | - | |
| 1909 | 8 | 51 | 3 | 6 | 5 / 6 | 41 | 3 | 7 | - | | - | |
| 1910 | 9 | 48 | 7 | 14,5 | 7 | 29 | 6 | 20 | - | | - | |
| 1911 | 10 | 31 | 3 | 9,5 | 8 / 9 | 34 | 3 | 9 | - | | - | |
| 1912 | 11 | 50 | 19 | 38 | 1011 | 34 | 1 | 3 | - | | - | |
| 1913 | 12 | 55 | 8 | 15,5 | 12 | 23 | 0 | 0 | - | | - | |
| 1914 | 1, 2ª | 66 | 14 | 21 | 13/1 | 40 | 0 | 0 | - | | - | |
| 1915 | 2, 2ª | 54 | 8 | 15 | - | | | | 1 | 45 | 6 | 11 |
| 1916 | 3, 2ª | 43 | 6 | 14 | 2ª | 22 | 0 | 0 | 2 | 46 | 13 | 26 |
| 1917 | 4, 2ª | 40 | 2 | 5 | - | | | | 3 | 44 | 5 | 10 |
| 1918 | 5, 2ª | 47 | 9 | 10 | - | | | | 4 | 55 | 2 | 4 |
| 1919 | 6, 2ª | 33 | 2 | 6 | - | | | | 5 | 62 | 3 | 6 |
| 1920 | 7, 2ª | 34 | 0 | 0 | - | | | | 6 | 52 | 5 | 10 |
| 1921 | 8, 2ª | 30 | 2 | 6,5 | - | | | | 7 | 56 | 3 | 6 |
| 1922 | 9, 2ª | 43 | 3 | 7 | - | | | | 8 | 50 | 4 | 8 |
| 1923 | 10, 2 | 35 | 2 | 5,5 | - | | | | 9 | 51 | 5 | 10 |
| 1924 | 11, 2 | 41 | 2 | 8 | - | | | | 10 | 51 | 2 | 4 |
| 1925 | 12, 2 | 46 | 3 | 6,5 | - | | | | 11 | 56 | 3 | 6,5 |
| Fin de publicación | 1947 | | | | 1916 | | | | 1929 | | | |

## III La psicología española en las publicaciones argentinas

El análisis focalizado de los artículos relacionados con España en las revistas argentinas nos permitirá desentrañar los principales aspectos filosóficos, científicos y socio-políticos puestos en juego en el intercambio intelectual hispano-argentino. Más concretamente, nos interesa desvelar el papel estratégico de las ideas psicológicas en el debate. Cada una de las tres revistas mencionadas constituye un foro intelectual específico, pero, como veremos, tanto los temas como los personajes que en ellas aparecen están íntimamente relacionados.

### *3.1. Los Archivos de Psiquiatría y Criminología y Ciencias Afines (APC, 1902-1947)*

La APC es una apuesta editorial de José Ingenieros para difundir entre el público especializado los resultados derivados de la práctica criminológica. Ingenieros abandonó el proyecto en manos de

Helvio Fernández en 1914 para dedicarse de lleno a su faceta filosófica y centrarse en la *Revista de Filosofía*, pero la línea editorial de los APC no sufrió variaciones. El problema de la marginalidad (alcoholismo, prostitución, delincuencia callejera, crímenes pasionales, etc.) estaba enraizado en la masa de inmigrantes de diferentes países que desde mediados del XIX arribaban a Argentina con la esperanza de "hacer las Américas". El conflicto inherente a esta condición socio-cultural constituyó uno de los problemas explícitos para gobernantes y dirigentes nacionales de cara al proyecto de construcción de una nacionalidad argentina.

Las aproximaciones analíticas a la así denominada "*mala vida*" conformaron un verdadero crisol teórico donde se daban cita interpretaciones del fenómeno cultural del más variado talante positivista: desde las orientaciones sociobiológicas más extremas, bajo el auspicio de Spencer o Darwin, hasta las perspectivas tamizadas por la escuela criminológica italiana de personajes como Lombroso o Sergi, sin olvidar la influencia del pensamiento francés, no ya en Argentina sino en todo el mundo occidental, de figuras como Thomas Ribot, Gustave Le Bon o Felix Le Dantec.

A pesar de la indiscutible influencia europea en el pensamiento criminológico argentino, las aportaciones a las páginas de la APC fueron realizadas mayoritariamente por autores nacionales. Y si mantenemos esta perspectiva cuantitativa, el segundo lugar lo ocupa el grueso de artículos de autores españoles que destaca por encima del resto de las aportaciones no argentinas (latinoamericanas y europeas). De hecho, el dato del importante volumen de colaboraciones españolas puede parecer un tanto paradójico si advertimos que, a diferencia del caso argentino, el discurso criminológico no ocupa un lugar privilegiado en las reflexiones sobre el "problema nacional" en España.

Es cierto que la naturaleza temática de la revista explica la receptividad ante ese tipo de trabajos (independientemente de su relevancia entre los intelectuales españoles). Pero los autores españoles no tienen en mente un escenario social o nacional que, sin duda, subyacía al proyecto editorial de los APC. Así, junto a pensadores argentinos marcadamente polifacéticos como Francisco de Veyga, Ramos Mejía, Rodolfo Rivarola o José Ingenieros, aparecen médicos españoles como Lecha-Marzo, Bravo y Moreno o el propio Ramón y Cajal que, si bien destacan en sus aportaciones psiquiátricas, juegan un papel secundario entre los analistas de la mentalidad española.

Las tablas 2 y 3 muestran, respectivamente, los autores españoles más habituales en las páginas de los APC y los temas más abordados por ellos[11].

| TABLA 2: AUTORES ESPAÑOLES EN LOS APC | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Lecha-Marzo | Dorado Montero | Bravo y Moreno | A. Piga | Jiménez Asúa | Sánchez Herrero | Galcerán Granés | Españls. (1 art.) | Españls. (2 art.) | Españls. (3 art.) |
| 18% | 9% | 5% | 5% | 4% | 4% | 4% | 32% | 11% | 8% |

| TABLA 3: TEMAS DE LOS ARTÍCULOS DE LOS AUTORES ESPAÑOLES EN LOS APC | | | | |
|---|---|---|---|---|
| MEDICINA | DERECHO | PSICOLOGÍA | SOCIOLOGÍA | EDUCACIÓN |
| 76% | 14% | 7% | 2% | 1% |

La preeminencia temática de la medicina y el derecho (según muestra la tabla 3), redunda en el carácter eminentemente técnico de la aportación española a la APC. Se trata de artículos con un contenido muy ligado a informes periciales; es decir, a la práctica psiquiátrica y jurídica e, incluso, a la exposición clínica de ejemplos extraídos de la vida real. Sin duda, las problemáticas abordadas a través de estos temas son habituales entre las clases bajas españolas, pero son de una importancia fundamental en Argentina. Se trata de fenómenos marginales derivados de la heterogenidad cultural y el anonimato social, condición vital del hombre-masa y del inmigrante[12] (dos estereotipos en las jóvenes naciones latinoamericanas).

Y aunque los psiquiatras van a capitalizar la presencia del pensamiento español en Argentina a través de las páginas de la APC, la relevancia del jurista Dorado Montero en la revista ilustra una segunda alternativa. Él es el principal introductor del derecho español en el país latinoamericano (su continuador natural sería Jiménez Asúa), pero su importancia no se agota en esta circunstancia. Aparte del problema del alcoholismo, en sus trabajos estudiará los factores psicológicos en la responsabilidad penal[13]. Esta preocupación le con-

---

[11] Las tablas de los estudios particulares para cada revista muestran porcentajes en función del total de artículos relacionados con España.

[12] Se trata de fenómenos que los pensadores argentinos abordarán, preferentemente, a partir del marco ofrecido por autores europeos como Le Bon, Taine o Loira, cuyos análisis psico-sociológicos evocan conflictos derivados de la condición social de las masas obreras y los problemas de la sociedad industrial.

[13] Por ejemplo, [Dorado, P. (1912a) "Psicología de la sinceridad". En *Archivos de Psiquiatría y Criminología y Ciencias Afines*, T. 11, p. 48]. Dorado, P. (1912b) "Psicología de la rutina". En *Archivos de Psiquiatría y Criminología y Ciencias Afines*, T. 11, p. 478

vierte en el único autor español de la APC que lleva el discurso psicológico más allá de la descripción psicopatológica, penetrando en el terreno de la psicología forense y jurídica. La aportación de Dorado Montero erige, en definitiva, un lugar común para condensar el peritaje psiquiátrico y la decisión judicial. Sin olvidar la condición técnica de ese discurso legal, la preocupación por un sujeto psicológico (percibido en torno la noción de responsabilidad social) acerca a Dorado Montero, más que a ningún otro autor español, al proyecto cultural que, según planteábamos más arriba, enmarcaba la labor de la APC.

### *3.2. La Revista Archivos de Pedagogía y Ciencias Afines (RAPCA, 1906-1914) y los Archivos de Ciencias de la Educación (1914-1919)*

Desde los tiempos de Sarmiento la educación nacional se venía considerando como uno de los instrumentos fundamentales del proyecto de construcción del país. La cuestión estribaba, como en el caso de la criminología, en adaptar una masa emigrante heterogénea al ideal colectivo y gregario de una nación moderna. Con este caldo de cultivo, la pedagogía argentina de principios de siglo estará más abocada a la construcción de un proyecto nacional más identificado con el futuro y la ciencia que con la búsqueda de raíces comunes en la historia. En este sentido, es muy revelador que Víctor Mercante, director de la RAPCA implantara un laboratorio de pedagogía psicofisiológica en la Universidad de La Plata en 1891, antes, incluso, de que Horacio Piñero fundara uno de psicofisiología en Buenos Aires (ya en el año 1900).

El principal órgano de difusión de los trabajos realizados en este laboratorio fue la RAPCA, si bien la revista no se fundó para cubrir exclusivamente este objetivo. De hecho, aparte de autores argentinos, también contó con la colaboración de intelectuales extranjeros, como el omnipresente Ribot o el propio Claparede. Entre estos últimos también aparecieron los nombres de algunos autores españoles, tal y como muestra la tabla 4.

| TABLA 4: AUTORES DE ARTÍCULOS RELACIONADOS CON ESPAÑA EN LOS RAPCA | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| J.A. Ferreyra (arg.) | Adolfo Posada (esp.) | Ramón y Cajal (esp.) | Anónimos (arg.) | Españoles (1 art.) | Argentinos (1 art.) |
| 23% | 14% | 9% | 31% | 14% | 9% |

Atendiendo a estos datos, incluso en los temas relacionados directamente con España la aportación de los autores argentinos fue superior a la de los nacionales. Pero aún existe un segundo parámetro para empezar a sospechar de la marginación del pensamiento español en la pedagogía argentina: la orientación temática de los RAPCA no condicionó los contenidos de las colaboraciones de los autores españoles. Esta segunda circunstancia se muestra en la tabla 5.

| TABLA 5: TEMÁS DE LOS ARTÍCULOS RELACIONADOS CON ESPAÑA EN LOS RAPCA | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| RL.CULT. (arg.) | EDUCAC. (arg.) | EDUCAC. (esp.) | MEDICIN. (esp.) | PSICOL. (esp.) | DERECH. (arg.) | MEDICIN. (arg.) | RL. CULT. (esp.) |
| 28% | 23% | 19% | 10% | 5% | 5% | 5% | 5% |

En realidad, sólo dos artículos de autores españoles coincidieron con la línea editorial de la revista: uno de Altamira sobre la medida de la inteligencia y otro del institucionista Martín Navarro Flores titulado *La Paidología* (1908)[14]. En contraste con este hecho, podemos citar la publicación de dos artículos de Cajal[15] (1906a y 1906b), incluso un tercero sobre su obra (Roveda, 1908), de contenido estrictamente neurológico y una carta de Unamuno (y la consecuente respuesta de Herrero de Ducloux) criticando el "*entusiasmo por la ciencia*" de los países latinoamericanos[17] (1907). Todo ello conduce a sospechar que el prestigio de los colaboradores fue un criterio prioritario (al menos respecto a los contenidos de los artículos) a la hora de solicitar trabajos a autores españoles.

---

[14] Navarro, M. (1908) "La paidología". En *Revista Archivos de Pedagogía y Ciencias Afines*, T. 4, pp. 336-353. Altamira, R. (1909) "Notas pedagógicas: la medida de la inteligencia". En *Revista Archivos de Pedagogía y Ciencias Afines*, T. 5, pp. 15-19.

[15] Ramón y Cajal, S. (1906a) "Morfología de la célula nerviosa". En *Revista Archivos de Pedagogía y Ciencias Afines*, T1, pp. 92-106. Ramón y Cajal, S. (1906b) "Inducciones fisiológicas de la morfología y conexiones de las neuronas". En *Revista Archivos de Pedagogía y Ciencias Afines*, T1, pp. 216-236

[16] Roveda, N. (1908) "Histología del sistema nervioso y técnica de su preparación. Principales métodos de estudio usados en los laboratorios de C. Golgi y S. Ramón y Cajal". En *Revista Archivos de Pedagogía y Ciencias Afines*, T 4, pp. 154-203.

[17] Unamuno, M. (1907) "Carta dirigida al doctor E. Herrero Ducloux". En *Revista Archivos de Pedagogía y Ciencias Afines*, T2, p. 27.

A juzgar por el volumen de artículos dedicado a las relaciones culturales, la participación española en la pedagogía argentina debe rastrearse atendiendo a los extensos comentarios que la RAPCA dedicó a las conferencias impartidas por Altamira y Posada en La Universidad de La Plata[18]. En el marco del Centenario, el viaje de Altamira en 1909 es una avanzadilla de lo que habría de ser un desembarco intelectual relativamente importante de otros pensadores. La RAPCA informaba con varios meses de antelación de la visita de Altamira e, incluso, de Ramón y Cajal, si bien sería finalmente Posada el que, bajo el auspicio de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, viajaría en sustitución del neurólogo español en 1910. Así las cosas, la Universidad de Oviedo, la Institución Libre de Enseñanza y, en definitiva, el krausismo, configuraban el principal referente del pensamiento español en Argentina al final de la primera década del siglo XX.

Ciertamente, historia, psicología y derecho conformaron la triada disciplinar en la que los dos profesores ovetenses, en controvertido diálogo con las propuestas de Taine, intentaron enmarcar sus reflexiones. Así las cosas, Posada identificaría la Historia con un "*proceso de mecánica psicológica*" abogando por los métodos de la sociología genética para interpretar adecuadamente el ser de los pueblos[19] . Si nos atenemos a las crónicas de los RAPCA, un año antes Altamira había dispuesto las herramientas de intervención en la definición de ese "ser nacional" a través de su curso de Metodología de la Historia[20]. Sin embargo el talante objetivo y propedeútico con el que Altamira y Posada intentaron ofrecer sus planteamientos no consiguió eclipsar una dimensión implícita de sus viajes a Argentina: la tutela cultural y científica que España, como valedora del espíritu hispano genuino, pretendía ejercer sobre sus antiguas colonias.

Y aunque, en general, en la Argentina de finales del siglo XIX y principios del XX se acepta la idea de un pasado común con España[21] (Quijada, 1998), la mentalidad positivista argentina orienta-

---

[18] El alto porcentaje de artículos argentinos que versan sobre educación y están relacionados con España, se compone, exclusivamente, por una serie dedicada a la enseñanza del Quijote del argentino J. A. Ferreyra (que también es el autor más productivo).

[19] Anónimo (1909) "El señor Rafael Altamira en la Universidad Nacional". En *Revista Archivos de Pedagogía y Ciencias Afines*, T. 6, pp. 162-285.

[20] Anónimo (1910) "Conferencias del Dr. Adolfo Posada de Ciencia Política". En *Revista de Filosofía*, T. 7, pp. 436-449.

[21] Quijada, M., o.c.

ba su mirada al futuro más que al pasado. Mientras tanto, la historia española ocupa, casi de forma obsesiva, a los pensadores españoles desde antes de la crisis del 98[22]. En realidad, los intelectuales argentinos desestimaban un posible destino común con una España demasiado alejada del ideal europeo. Sin embargo, las crónicas de la RAPCA no recogieron críticas explícitas a la sociología de Posada y a la psicología de los pueblos de Altamira, posiblemente en aras de la diplomacia y la cordialidad para con los invitados españoles[23]. Como veremos, esta empresa iba a quedar en manos de la *Revista de Filosofía.*

### *3.3. La Revista de Filosofía (RF, 1915-1929)*

Casi coincidiendo con el regreso de su autoexilio europeo, Ingenieros concibió una apuesta editorial que terminaría cristalizando en la publicación del primer número de la *Revista de Filosofía* en enero de 1915. Él mismo costeó los gastos de edición de una publicación que venía a "*imprimir unidad de expresión al naciente pensamiento argentino*". El giro intelectual de Ingenieros hacia la historia y la filosofía relegó su faceta más científica a la práctica profesional que, como psiquiatra privado, desempeñaba en su clínica de Buenos Aires. Aún así el compromiso positivista presidía una revista que, según se informaba en la contraportada, debía "*contribuir a la renovación de los géneros clásicos de la filosofía (psicología, ética, lógica, estética y metafísica) mediante las conclusiones más generales de la experiencia científica (ciencias físico-naturales, biológicas y sociales), cuyo conocimiento es la premisa natural de toda elaboración filosófica*". En el mismo movimiento, Ingenieros recuperaba, de paso, algunas de las preocupaciones sociológicas y políticas abandonadas en su juventud académica.

---

[22] Morón, C. (1998) *El Alma de España.* Oviedo: Ediciones Nobel. Fox, I. (1997) *La invención de España.* Madrid: Cátedra.

[23] Y no es cuestión de que la sutileza del programa "españolista" difundido en Latinoamérica por Posada y Altamira pudiera pasar fácilmente desapercibida. Ciriaco Morón informa de la reveladora opinión que ofrece el intelectual cubano Fernando Ortiz en su libro *La reconquista de América* de 1910: "*En él alude a la campaña hispanizante de Posada y Altamira y la considra idelógica con un sencillo argumento: si los españoles llevan veinte años deplorando su aislamiento cultural y abogando por la europeización, tiene poco sentido que inviten a los americanos a estudiar a España. Los americanos tienen el derecho y la obligación de estudiar directamente en los modelos europeos*" (Morón, o. c., p.40).

Entre esta reivindicación del pensamiento nacional y del positivismo, hay que entender la publicación de algunos artículos inaugurales que contemplaban los efectos perniciosos de la herencia hispánica. En algunos de ellos se recogía la visión degenerada y racista del criollo fomentada tiempo atrás por el propio Sarmiento en su *Facundo* y continuada por Carlos Octavio Bunge o el propio Ingenieros. El autor argentino Lucas Ayagarray fue el encargado de actualizar una perspectiva subsidiaria del análisis sociológico argentino en varios artículos publicados en 1916.

Sintomáticamente fue Ingenieros el que se preocupó por matizar y revisar las posiciones más radicales y críticas con el "espíritu español". Entre los años 1915 y 1916 escribió una serie de artículos históricos que dedicó la historia de la filosofía española[24]. En una línea francamente cercana a la psicología de los pueblos[25], ofreció una aproximación directa al espíritu español al tiempo que cubría otros dos objetivos para la RF. Por un lado, ensayaba por primera vez su viraje intelectual hacia una visión psico-histórica en detrimento de la perspectiva sociobiológica que él mismo había promocionado en obras como *Principios de Psicología Biológica* (1913) y *Sociología Argentina* (1913). Por otro, presentaba al público argentino el pasado pero también la actualidad de la reflexión científica y filosófica española. Esta segunda función iba a ser completada, desde la perspectiva española, por un profesor de la Universidad Central de Madrid: Quintiliano Saldaña. El sociólogo español escribió dos extensos artículos presentando su peculiar perspectiva del panorama filosófico español. Allí algunas figuras de prestigio, como Unamuno, Ortega o Altamira, pasaban a segunda línea, emergiendo, en su lugar, intelectuales más modestos, como Luis André, Adolfo Bonilla o Ramón Turró[26]

Como muestra la tabla 6, Ayagarray, Ingenieros y Saldaña, a parte de escudriñar y promocionar las relaciones culturales hispano-

---

[24] Serie que, de hecho, fue recopilada en 1917 en un libro titulado *La Cultura Filosófica en España*.

[25] Castro, J.; Blanco, F. (1998) "José Ingenieros en la historia de la psicología española: una reflexión desde Argentina sobre las relaciones entre psicología e identidad tras la crisis del 98". En *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 19, nº 2-3, pp. 189-202.

[26] Saldaña, Q. (1919) "La filosofía española en 1918". En *Revista de Filosofía*, T. 5, p.1. Saldaña, Q. (1922) "La filosofía española en el último trienio (1919-1921)". En *Revista de Filosofía*, T. 8, p.1.

argentinas configuran la nómina de los autores que más tocaron el tema de España en la RF.

| TABLA 6: AUTORES DE ARTÍCULOS RELACIONADOS CON ESPAÑA EN LA RF | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| J. Ingenieros | L. Ayagarray | Q. Saldaña | Argentinos (1 art.) | Argentinos (2 art.) | Españoles (1 art.) |
| 24% | 6% | 4% | 44% | 12% | 10% |

En línea con lo comentado hay que entender la importancia de áreas temáticas como la sociología, la historia y la filosofía entre los artículos relacionados con lo español.

| TABLA 7: TEMAS DE LOS ARTÍCULOS RELACIONADOS CON ESPAÑA EN LA RF | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| SOCIOL. (arg.) | HISTOR. (arg.) | FILOS. | | RL. CLT. (arg.) | PERSON. | | BIOLOG. | | EDUC. (arg) | MEDIC. (arg.) | LITERT. (arg.) |
| | | esp. | Arg | | esp. | arg. | esp. | arg. | | | |
| 26% | 20% | 10 | 6 | 16% | 6 | 4 | 2 | 2 | 4% | 2% | 2% |

Los autores y trabajos comentados hasta este punto difundían determinados aspectos de la cultura española desde una perspectiva diferida y más o menos personal. Sería el cuarto dominio temático más relevante de la RF, las crónicas sobre las relaciones culturales entre ambos países, el que iba a atestiguar la actualidad del pensamiento español en Argentina. Así, mientras Ingenieros se debate todavía entre sus compromisos positivistas y sus intereses por la Historia de la Filosofía, las páginas de la RF comienzan a dar cuenta de la presencia de José Ortega y Gasset en la escena intelectual argentina[27].

Corre el año 1916 y Ortega ha sido invitado a la cátedra de la Institución Cultural Española de Buenos Aires. Desde esta posición comenzará a ofrecer una alternativa filosófica tan separada de la "España negra", que tanto repudiara Ingenieros en sus artículos, como de la ilusión científica del positivismo latinoamericano. Muchos jóvenes pensadores argentinos como Melián Lafinur o Alejandro Korn se entusiasmarán con el neokantismo orteguiano y empezarán a combatir abiertamente el positivismo. El propio Ingenieros respondió al brote "espiritualista" (término bajo el que los positivistas reunían las alternativas no materialistas) desde las pági-

[27] Gutiérrez, A. (1916) "José Ortega y Gasset". En *Revista de Filosofía*, T. 2, p. 452-457. Melián, A. (1916) "José Ortega y Gasset". En *Revista de Filosofía*, T. 2, p. 458. Rivarola, R. (1916) "José Ortega y Gasset". En *Revista de Filosofía*, T. 2, p. 462.

nas de la RF; concretamente, a través de un tardío artículo de 1923 firmado con el seudónimo de Julio Barreda Lynch[28]. La ironía de Ingenieros cristalizaba en una nómina de jóvenes conversos compuesta por neohegelianos, neokantianos, vitalistas y bergsonianos. En definitiva, Ingenieros presentaba un grupo de estudiantes poco homogéneo que veía en el pensamiento de Ortega una forma de rebeldía frente a sus viejos maestros, y que, además, no prestaba demasiada atención al verdadero calado intelectual de las propuestas del filósofo español[29] (Barreda, 1923).

Pero lo que estaba en juego era la lectura determinista del fenómeno humano. La sociobiología había condenado la ética y la moral, incluso la historia, a una lectura relativista inherente al principio evolucionista y de lucha por la vida. Paradójicamente el circunstancialismo y el personalismo de Ortega abrían el camino para retomar el problema de los valores. Así las cosas, los discípulos argentinos de Ortega abandonarán la Ciencia Natural y recurrirán a coordenadas filosóficas para desplegar el foco analítico sobre la mentalidad individual y colectiva argentina. Sólo a modo de apunte nos interesa señalar cómo el viaje a la Argentina de Eugenio D'Ors en 1921, también comentado en la RF, participa en el desarrollo de esa sensibilidad "espiritualista". Ortega y D'Ors, en cualquier caso, no inauguran una metafísica española "moderna" (no escolástica) entre los antipositivistas argentinos. Para estos últimos, ambos autores venían a inscribirse en la línea de pensamiento representada por el popular Unamuno desde principios de siglo (de hecho, en torno a los tres pensadores españoles se articuló el Colegio Novecentista).

Y si Unamuno se había consolidado como representante de la cultura filosófica española en Argentina, Ramón y Cajal completaba el binomio intelectual como bastión de la cultura científica (y, por supuesto, contaba con la admiración de los positivistas argentinos). En este segundo marco de referencia hay que entender la recepción en Argentina de Turró y Pi y Suñer. Precisamente la visita del segundo de ellos a Argentina en 1919 supuso un inciso "cientificista" entre los viajes de Ortega y D'Ors. Sin embargo, hay que matizar que el

---

[28] Rossi, L.A. (s.a.) "José Ingenieros: el idealismo y la crisis del positivismo en la Argentina". En *Revista de Ciencias Sociales*, T. 6, pp. 67-83.

[29] Barreda, J. (1923) "Un ocaso de Ortega y Gasset". En *Revista de Filosofía*, T. 9, pp. 326-333. Ingenieros, J. (1913) *Principios de Psicología Biológica*. Madrid: Jorro.

único trabajo que se recogió en la RF de Pi y Suñer fue una conferencia dedicada a promocionar el espíritu fraternalista a través del análisis de la obra de Richet y Nicolai, dos fisiólogos pacifistas[30]. El desarrollo teórico de Pi y Suñer mantendrá un estrecho compromiso con los supuestos sociobiológicos, pero el pacifismo de la moraleja final coincidirá con el principio de colaboración social más que con el de competición. Esa era la clave para el desarrollo equitativo y justo de las culturas y sociedades. También eran los derroteros por los que transcurría la obra del propio Ingenieros por estos años. Sin duda, la guerra europea había abierto un proceso de sensibilización hacia la humanidad, una circunstancia que obligaba a los positivistas a una forzada reinterpretación del principio de lucha por la vida del evolucionismo. Frente a la sociobiología, las posiciones más filosóficas, como las de Ortega, D'Ors o Unamuno, sí permitían reivindicar la emergencia de una dimensión fraternalista por imperativo ético e histórico; valorativo, en último término. Posiblemente, a esta última circunstancia haya que remitir las continuas referencias a la revolución rusa que aparecieron en la RF a partir de 1917; sin duda, con el beneplácito de José Ingenieros y de su discípulo Aníbal Ponte, quién tomaría la dirección de la RF tras la muerte del primero en 1925.

## Conclusiones finales

Por todo lo visto a lo largo del trabajo, parece claro que el discurso psicológico emerge precisamente en los espacios interdisciplinares; espacios que, en último término, reflejan las controversias inherentes al debate entre la teoría sobre el fenómeno humano y la práctica. Por lo que aquí nos interesa, la gráfica que sigue muestra el porcentaje de artículos sobre España que recurren a planteamientos psicológicos en las tres revistas analizadas.

[30] Pi y Suñer, A. (1920) "Dos fisiólogos pacifistas: Richet y Nicolai". En *Revista de Filosofía*, T. 6, p.161.

| DOMINIOS TEMÁTICOS | DISCURSO Ψ EMERGENTE | REVISTAS | | |
|---|---|---|---|---|
| | | APC | RAPCA | RF |
| EDUCACIÓN | Psicopedagogía | 1% | 4,5% | 7,5% |
| FILOSOFÍA | Ψ especulativa | 0% | 0% | 11,5% |
| FILOS./SOCIOLG | Ψ de los pueblos | 0% | 9,5% | 38,5% |
| SOCIOL./BIOLOG | Sociobiología | 1% | 0% | 7,5% |
| BIOLOGÍA | Psicobiología | 0% | 0% | 7,5% |
| BIOLG./MEDICIN | Psicofisiología | 2% | 0% | 0% |
| MEDICINA | Psicopatología | 20% | 0% | 2% |
| MEDIC./DERECH | Ψjurídica / forense | 15% | 0% | 0% |
| PSICOLOGÍA | Otros dominios Ψ | 8% | 4,5% | 0% |

Una sencilla ojeada al mapa de colaboraciones españolas en revistas especializadas muestra la preeminencia del área criminológica (psicopatología y psicología jurídica y forense) como receptora hegemónica de aportaciones. En realidad, el discurso médico y la criminología aportan herramientas para el cambio social (diagnósticos individuales, peritajes psicológicos, estimaciones de responsabilidad penal, etc.) pero su carácter eminentemente práctico necesita descansar sobre hipótesis e interpretaciones más generales del fenómeno social. Es en este punto donde puede intuirse la importancia de los planteamientos de la Sociobiología o la Psicología de los Pueblos.

En España el proyecto de cambio social se interpreta principalmente desde claves pedagógicas, si bien no puede obviarse la importancia de la pedagogía en Argentina, sobre todo desde la labor desempeñada en la Universidad de la Plata. Particularmente, en España la pedagogía se convierte en una herramienta para trabajar sobre el supuesto espiritual colectivo (sobre la psicología del pueblo español), aunque la perspectiva institucionista confiara en un proyecto educativo elitista que obviaba reformas educativas en el ámbito estatal. Al menos esta es la postura de Giner y el programa que subyace a las conferencias de Altamira en Argentina tal y como lo recogen los artículos de la RAPCA. Mientras, el proyecto modernista argentino desarrollado en las publicaciones de principios de siglo apunta a un proyecto acorde con el principio de la moral relativista propio del positivismo. La preocupación en los artículos de Ayagarray e Ingenieros se centran en el ajuste nacional al devenir futuro (adaptación) y confía en un proto-proyecto eugenésico (por ejemplo, a través de progresivas inmigraciones de raza blanca, educación selectiva, etc. medidas en línea con la hipótesis supervivencia de los más aptos). No se puede olvidar que los pensadores argentinos tienen en mente una sociedad culturalmente heterogénea, con-

dicionada por las circunstancias físicas y psicológicas inherentes a los procesos inmigratorios (de ahí la importancia de los procesos de control social –criminología- frente a los de educación social -pedagogía).

En último término, en ambos países los intelectuales coinciden en atribuir las taras nacionales a una perversión ética (vicios históricos en el caso de España, herencia psico-biológica en el caso argentino). Integrarse en el proyecto moderno supone una regeneración ética, que atañe a la moral colectiva en España, y a los ideales de una minoría en Argentina. Pero el hecho de que la intervención sobre la moral colectiva se interprete en clave pedagógica en España (educación y formación de las nuevas generaciones) y criminológica en Argentina (control social) obliga a diferenciar ambos proyectos de cambio social: la etiqueta de "regeneración" sigue ilustrando adecuadamente las propuestas de modernización nacional en España, mientras que en el caso Argentino sería la idea de "construcción" la que mejor refiere ese mismo proceso. En ambos proyectos el discurso psicológico juega un papel fundamental y sólo la convulsión mundial ante la guerra europea, el expansionismo norteamericano y la revolución rusa introducirá factores históricos y filosóficos en las posiciones más comprometidas con el ideario positivista.

Parece evidente que a partir de la década de los 20 las reflexiones políticas, económicas e históricas fueron desplazando las posibilidades de la psicología como discurso adecuado para interpretar los fenómenos socioculturales. Paradójicamente, tanto en España como en Argentina la psicología encontró sus posibilidades de supervivencia en una alianza con la práctica médica. Así, el proceso de profesionalización de la psicología la abocó al psicoanálisis, en Argentina, y a la psicotecnia (selección y orientación profesional), en España, condicionando las posibilidades de expresión de la disciplina a propuestas eminentemente prácticas y aplicadas (casi en sentido tecnológico).

# UNAMUNO Y HEINRICH AUERBACH

Pedro Ribas
Universidad Autónoma

Como saben los que se ocupan de la obra de Unamuno, uno de los asuntos que dificultan su estudio es la falta de unas obras completas bien editadas. En lo que afecta a la correspondencia, que es tan abundante (Unamuno era un declarado epistolómano), esta deficiencia es especialmente notable. Quien quiera leer la correspondencia se encontrará con una dispersión absoluta: dos cartas en tal revista, una carta en tal libro, la correspondencia de Unamuno con tal amigo en otra publicación, y así hasta el infinito. El tema de esta intervención es una contribución a la correspondencia de Unamuno con alemanes, con vistas a una traducción y edición de la misma, una labor en la que trabajamos desde hace algún tiempo Fernando Hermida y yo.

Al tema de Unamuno y Alemania llevo bastantes años dándole vueltas. En 1973 leí en la Universidad Autónoma de Madrid mi tesis doctoral con el título: *Unamuno y la filosofía alemana*. Después he publicado varios trabajos sobre Unamuno que son de alguna forma derivaciones de aquella tesis. En estos momentos trabajo con otros colegas en un proyecto general sobre las relaciones intelectuales de Unamuno con Europa. Dentro de este proyecto me corresponde, en concreto, la relación de Unamuno con Alemania. Pero aquí voy a referirme tan sólo a una parcela muy limitada de este asunto, esto es, la correspondencia entre Unamuno y su editor alemán, Heinrich Auerbach.

Esta correspondencia, de la que por el momento sólo conozco las cartas recibidas por Unamuno, las escritas por Auerbach, no las escritas por Unamuno a Auerbach, no es una relación en la que se

debatan directamente problemas filosóficos. A pesar de ello, la considero del mayor interés para seguir a Unamuno en la etapa más europea de su vida, que es la de su destierro en Francia, y para calibrar su recepción en Alemania. No me voy a extender aquí en ninguna de las dos facetas, en la época del destierro ni en la recepción de Unamuno en Alemania, sino que voy a centrarme en estas cartas para mostrar puntos como los siguientes:

1. El editor alemán entendió su proyecto en términos de empresa comercial moderna.

2. La edición proyectada fracasó, finalmente, por el derrumbe económico que la propia editorial sufrió con la crisis de 1929.

3. La edición de Auerbach significó la primera penetración importante de Unamuno en Alemania.

¿Quién era Heinrich Auerbach? La verdad es que no he logrado reunir muchos datos sobre él. De la misma correspondencia se deduce que era un hombre liberal, o al menos un demócrata que no simpatizaba con el nazismo. Digo esto basándome en algunos datos que se hallan en la misma correspondencia. Por ejemplo, Auerbach escribe el 9 de diciembre e 1924 una extensa carta a Unamuno en la que le explica su proyecto de publicar una obra colectiva dentro de la serie *Die Dioskuren*, una obra en la que se analicen los movimientos fascistas en Europa. Auerbach pide a Unamuno que redacte la parte correspondiente a España. Por la forma en que está expuesto el proyecto, queda claro que no se trata en absoluto de glorificar el fascismo, sino de mostrar sus rasgos comunes en un sentido crítico. Esta carta es de 1924, es decir, de una fecha en que el nacionalsocialismo alemán tiene ya cierta fuerza, sobre todo en Baviera, pero sin que sea todavía una amenaza para la república de Weimar, como lo será algunos años después. Auerbach insistió repetidas veces en su interés por lograr la colaboración de Unamuno en esa obra colectiva, pero éste no llegó a escribir tal colaboración. El hecho de editar libros sobre el socialismo o el de tener amigos judíos puede ser otra muestra de su espíritu abierto y democrático. Con ello no quiero decir que Auerbach fuese un hombre especialmente de izquierdas, como se ve por su relación con el conde de Keyserling, sino simplemente un editor abierto y tolerante. Tampoco queda muy clara la forma en que Auerbach reunió a los traductores de la obra de Unamuno. Lo que puedo decir es que tenía una editorial en Múnich, una pequeña empresa, pero con buenas relaciones con otras editoriales, como por ejemplo, Kiepenheuer, ya que en una de las cartas

dice Auerbach que esa editorial pone una lista de obras a disposición de Unamuno. La casa Meyer & Jessen, que así se llamaba la editorial de Auerbach, poseía distribuidor en Berlín y Leipzig, por lo menos.

Desde luego, mi impresión es que Auerbach creyó haber descubierto en la figura de Unamuno al autor apropiado para prestigiar a una editorial, impresión que no pasa de una conjetura, pues no he podido hallar un catálogo de su editorial (Envía uno en una carta, pero no se conserva en el archivo, como tantos otros documentos enviados por la editorial alemana). Sin embargo, la forma en que cuidó la edición del autor español hace pensar en que él imaginaba haber topado con la gallina de los huevos de oro.

Lo cierto es que entre 1925 y 1928 editó siete libros de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida, Vida de Don Quijote* y *Sancho, Abel Sánchez, El espejo de la muerte, Niebla, La tía Tula* y *La agonía del cristianismo*. Además, medió en la edición especial de *Niebla* y de *Paz en la guerra*, como se ve en la carta de Auerbach del 16 de noviembre de 1929, en la que comunica a Unamuno que el Volksverband der Bücherfreunde iba a editar, con gran tirada, las novelas *Niebla* y *Paz en la guerra*. Y, efectivamente, *Paz en la guerra*[1] apareció en 1929, traducida por Otto Bueck y editada por ese círculo de lectores, pero *Niebla*, de la que se habla en esta carta como si la edición estuviese más próxima, no creo que fuese publicada por el Volksverband der Bücherfreunde, ya que no la he visto en ninguna biblioteca ni en ningún catálogo.

Los traductores de estas obras fueron distintos, pero el principal fue Otto Bueck, cuya relación con Unamuno merecería una atención que no le puedo prestar aquí y que, desde luego, cuando se trata de Meyer & Jessen como casa editora de Unamuno en alemán, es la

---

[1] Escribe Auerbach, en relación con el Volsksverband der Bücherfreunde, en la carta a Unamuno del 16 de noviembre de 1928: "Dicha editorial ha adquirido la novela *Niebla* para efectuar una reedición barata y popular. A este respecto se había declarado usted conforme con una suma global de 500 marcos. Esta cantidad será abonada al publicarse el libro, muy probablemente a mediados o final del próximo año. Además, he conseguido que esa editorial se interese por la adquisición de su novela *Paz en la guerra*. Quiere publicar también esta novela en edición popular, de gran tirada, en media pasta, al extraordinario precio de 2,95 marcos para sus socios. El Dr. Bueck estaba también de acuerdo, naturalmente. Le telefoneé también a usted al respecto y le pregunté si estaba de acuerdo en una suma global de 1500 marcos, a lo que contestó usted afirmativamente."

figura clave. Me limitaré a decir que Willy von Wartburg, el suizo que tradujo *Abel Sánchez*, había iniciado una relación con Unamuno que nada tenía que ver con la editorial Meyer & Jessen. Es más, este profesor de liceo, que fue el segundo traductor que publicó algunos textos de Unamuno en alemán, se vio forzado a interrumpir su buena relación intelectual con el autor español precisamente a causa de la entrada en escena del editor Auerbach, quien consiguió, con la mediación de Otto Bueck, hacerse con la exclusiva de las traducciones de Unamuno al alemán. Esta exclusiva fue la primera batalla que se propuso Auerbach con total firmeza y fue el terreno en el que hubo derrotados, como el mencionado suizo von Wartburg, y hubo, sobre todo, un vencedor, que fue Otto Bueck, al que Auerbach confió la responsabilidad y la dirección de las traducciones. En este asunto de la exclusiva de los derechos de traducción al alemán hubo algunos roces importantes con Unamuno, sobre todo cuando apareció la edición francesa de *L'agonie du christianisme*. Pero tampoco voy a detenerme especialmente en el caso.

Otro de los traductores es Paul Adler, un judío que tradujo por primera vez al alemán un texto de Unamuno, un texto interesantísimo que sigue, por cierto, sin ser publicado en español[2]. La relación de Paul Adler con Unamuno había comenzado también de forma independiente de la editorial Meyer & Jessen y, además, diez años antes de que apareciera en alemán su traducción de *Del sentimiento trágico de la vida*. También ésta es una relación intelectual interesante a la que aquí no puedo dedicar más espacio.

Conviene recordar, para situarnos en el momento de esas ediciones, que Unamuno estaba desterrado en Francia, sin sueldo ni subvención de ninguna clase, es decir, necesitaba como nunca obtener ingresos para él y para su familia[3]. Esto lo dice en varias cartas

---

[3] En realidad el primer traductor es el anónimo autor de la versión alemana de los 5 artículos que Unamuno escribió para la revista socialista alemana *Der Sozialistische Akademiker*, entre 1895 y 1897. Pero omito ahora esta traducción para referirme sólo a la etapa de los años 20 y 30. El artículo mencionado aquí, no traducido todavía al castellano, es "Das geistige Spanien und Deutschland", publicado en la revista *Der Neue Merkur*, en mayo de 1915. La fortuna se alió de todos modos con la familia de Unamuno al comienzo del destierro. En efecto Concha, la mujer de Unamuno, había comprado un duro de lotería de Navidad en 1924 y resultó agraciada con 37.500 pesetas, lo que le permitió visitar a Unamuno en París. Véase Emilio Salcedo: *Vida de don Miguel*. Salamanca, 1970, 2ª ed., pp. 285-286.

de la época. Por ejemplo, el 26 de febrero de 1926 escribe al holandés G. J. Geers: "Cuando usted me escribió a Fuerteventura no pensaba yo ni que, como ahora me ocurre, tuviera que acudir a las traducciones para ayudarme a vivir, en el destierro, lejos de mi familia y privado de mis rentas, ni que mis obras hubiesen de alcanzar la difusión que van alcanzando en todo el mundo civilizado."[4] Pues bien, las traducciones alemanas de las obras mencionadas le reportaron ingresos que son de cierta consideración. Las diez liquidaciones que figuran en las cartas de Auerbach, entre 1926 y 1929[5] supusieron un total de 4754 marcos [6.656 ptas. al cambio de 1926], a lo que habría que sumar las dos liquidaciones que faltan[6] y 1500 marcos por la edición de *Paz en la guerra* en el Volksverband der Bücherfreunde en 1929.

Unamuno, a diferencia de Blasco Ibáñez, no se hizo millonario con la venta de sus libros, pero sin duda las liquidaciones que le tranfirió el editor alemán contribuyeron a mejorar su situación económica, como lo reconoce él mismo en varias cartas de esos años. Lo que sí es perceptible también es que las ventas de libros de Unamuno fueron descendiendo notablemente desde su lanzamiento hasta 1929. Justamente es ésta la razón que esgrime Auerbach, en la mencionada carta del 16 de noviembre de 1928, para vender los derechos de edición de algunas novelas al también mencionado círculo de lectores Volksverband der Bücherfreunde.

¿Qué se puede destacar de esta relación Unamuno-Auerbach? Ya he dicho que no es una relación primordialmente intelectual, sino comercial. De todas formas, Auerbach, combinó la relación comercial con un respeto intelectual notable. Ante todo, intentó realizar una propaganda que, para una editorial modesta, era incluso sorprendente, como lo es efectivamente lograr que tantos periódicos importantes se hicieran eco de la publicación alemana de las obras de Unamuno. El 30 de marzo de 1925 Auerbach anuncia a Unamuno que ha hecho difundir en los principales diarios alemanes la siguien-

---

[4] Miguel de Unamuno: *Epistolario inédito*. Madrid, Espasa, 1991, vol. II, p. 188.

[5] De momento no he encontrado las liquidaciones correspondientes al período que va del 1 de julio de 1927 al 30 de septiembre del mismo año, como tampoco la perteneciente al primer trimestre de 1929 (1 de enero a 30 de marzo) de 1929.

[6] Por la evolución de las liquidaciones, sospecho que sumarían, entre ambas, de 600 a 700 marcos (entre 840 y 980 ptas.).

te noticia: "Unamuno, el poeta y filósofo español, ha concedido a la editorial Meyer & Jessen la autorización alemana exclusiva de sus obras completas. *Los primeros tomos aparecerán próximamente.*"

La correspondencia muestra, además, que Auerbach buscó intelectuales de renombre, como Heinrich Mann, que escribieran sobre él, como revela también que tenía contactos con personalidades del mundo de la cultura que podían interesar a Unamuno, como es el caso de Keyserling o del mismo Heinrich Mann. Puede sostenerse sin ninguna duda que Auerbach hablaba muy en serio cuando escribía a Unamuno el 17 de noviembre de 1925: "le ruego tenga la seguridad de que me comprometeré de forma extraordinaria en favor de su obra en Alemania."

Varias veces intentó Auerbach que Unamuno visitara Alemania, cosa que no consiguió. Pero en esta iniciativa, Auerbach exhibió buenos contactos con la Universidad de Múnich y, sobre todo, con la prensa. Por cierto, Unamuno no estuvo muy de acuerdo con tales preparativos, en los que creyó verse tratado como un espectáculo teatral. Al menos esto es lo que se desprende de las cartas de Auerbach.

En términos generales, la correspondencia muestra respeto intelectual y admiración hacia la figura y la obra de Unamuno. Más allá de esto, el editor alemán cultivó la relación personal yendo a visitar, acompañado de su señora, a Unamuno en París, y también en Hendaya, donde coincidió, además con Concha, la esposa de Unamuno. En la carta del 7 de octubre de 1927, por ejemplo, le dice que le envía "la foto que tomé de usted y su señora y que ha aparecido en el Weltspiegel". Esta relación introduce cierta proximidad amistosa que Auerbach supo aprovechar como amortiguador cuando Unamuno rechazó alguna cláusula del contrato, o bien protestó por los gastos que le ocasionaba el cambio de divisa o simplemente por el retraso en el abono de las liquidaciones.

Quizá una de las cuestiones que interesa aclarar es la del éxito relativo de las distintas obras traducidas partiendo de las liquidaciones que la editorial envía a Unamuno. De acuerdo con éstas, las obras que obtuvieron más difusión fueron las novelas, con gran diferencia respecto de los ensayos.

Por lo que se refiere a las obras de teatro, hubo más problemas debido a que en Alemania la edición de obras de teatro iba ligada a su representación. Por ello, cuando, por fin Auerbach firmó un contrato con Unamuno, específicamente sobre obras de teatro, había

una cláusula con el compromiso expreso de representar las obras en un plazo determinado. Pero la correspondencia que se conserva en el Archivo Unamuno, que abarca 48 cartas de Auerbach y que alcanza hasta finales de 1929, no permite afirmar que llegaran a representarse esas obras en cumplimiento del contrato. Sí que se representó *Nada menos que todo un hombre*, en traducción alemana de Bueck hecha sobre la adaptación que Hoyos había realizado para el teatro. En alemán se tradujo como *Ein ganzer Mann* (todo un hombre) y se representó en Berlín en mayo de 1927. En julio del mismo año se estrenó en Viena, en ambos casos con gran éxito.

Como anécdota que muestra todos los resortes que manejó Auerbach en lo que se refiere al aprovechamiento de la obra de Unamuno, mencionaré también que en febrero de 1928 le pide a Unamuno autorización para que un "amigo nuestro" lleve al cine sus obras, para lo cual le pide autorización por una suma única de 500 marcos. El proyecto no llegó a realizarse que yo sepa.

La correspondencia termina en 1929 y, por las cartas de Otto Bueck a Unamuno, sabemos que la editorial Meyer & Jessen quebró en 1929 ó algo más tarde. Otto Bueck informa a Unamuno en 1932 de que la firma ha presentado suspensión de pagos, dejando numerosas deudas. De ahí que Bueck recomiende a Unamuno que acepte la oferta del Dr. Horwitz, director de la editorial Phaidon, de Viena, de reeditar las obras aparecidas en la editorial Meyer & Jessen. Y efectivamente, Phaidon publicó en 1933, en 4 volúmenes, las obras de Unamuno que antes habían aparecido en la casa de Múnich. Pero ni la novela *Amor y pedagogía*, ni los dramas *El otro*, *Raquel* o *El pasado que vuelve* parecen haber sido publicados, a pesar de que Bueck decía que los había traducido desde antes de 1933. Y, además, figuran explícitamente en el contrato acerca de obras de teatro.

# UNAMUNO Y LA QUÍMICA[1]

Rafael CHABRÁN[2]

*"Sentir la ciencia y pensar el arte es buen camino para pensar ciencia y senir arte"*
MIGUEL DE UNAMUNO

Todos nos acordamos de la feroz crítica que Baroja hace a Ramón Torres Muñoz de Luna, el profesor de química, en su novela *El árbol de la ciencia* (1911). La mayoría de los profesores de ciencias de la facultad de medicina de la antigua Univeridad Central de Madrid en la novela son, según, Andrés Hurtado: "ridículos", "presuntuosos", y de posturas "amaneradas"[3]. En la novela, éstos, especialmente el profesor José de Letamendi[4] –personaje histórico de la época– se jactaban de haber estudiado en París y frecuentemente mencionaban los nombres de los famosos químicos de la época así como Liebig, Pasteur y Berthelot. Según Pío Caro Baroja, la ciencia es uno de los temas que aborda apasionadamente la generación de

---

[1] Ponencia leída en las IV Jornadas de Hispanismo Filosófico. Santander, Abril 5-7, 1999. Asociación de Hispanismo Filosófico y Sociedad Menéndez Pelayo.

[2] Professor of Spanish, Departmet of Modern Languages and Literatures, Whittier College, Whittier, California, 90608, USA. e-mail: rchabran90@hotmail.com.

[3] Pío Baroja. *El árbol de la ciencia*. Edición de Pío Caro Baroja. Madrid: Cátedra, 1997: 125.

[4] Sobre este personaje interesante ver, J. Riera, "Letamendi y Turró: Romanticismo y positivismo en la medicina catalana del siglo XIX.", *Asclepio*, 17 (1965): 117-153 y J.M. López Piñero et al. *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*. Barcelona: Ed. Península, 1983, vol. 1: 525-526.

finales de siglo[5]. Este interés por la ciencia, -aunque pueda sorprender a muchos-, está presente no sólo en la obra de Baroja, estudiante de medicina, sino también en el pensamiento de Unamuno[6].

Nuestro campo de investigación desde hace más de viente años ha sido el desarrollo del joven Unamuno dentro de la recepción del positivismo y darwinismo a finales del siglo pasado[7]. Durante los últimos años nos hemos dedicado al interés de Unamuno por el pensamiento científico, especialmente por la psicología[8], la filosofía y la química. Aunque Unamuno rechazó el pensamiento positivista y evolucionista del filósofo inglés Herbert Spencer, nunca rechazó el darwinismo. Durante toda su vida leyó y estudió, con mucho afán, muchas obras científicas importantes, especialmente dentro de los campos de la fisiología, geología, matemáticas, física, biología y química. En la biblioteca personal de Unamuno en la Casa Museo de Salamanca podemos encontrar una colección significante de obras científicas[9]. Don Miguel leyó, no solamente obras de divulgación sino también obras íntegras de amplio contenido científico[10]. Entre los científicos de renombre universal que Unamuno leyó podemos citar a Bernard, Darwin, Haeckel, Le Bon, Ostwald, Poincare, Wundt y muchos otros. De científicos y médicos españoles, Unamuno conoció las obras de José Rodríguez Carracido, Santiago Ramón y Cajal (1854-1934), Gregorio Marañón (1887-1960), Gonzálo R. Lafora (1886-1971), Nicolás Achúcarro /1880-1918), Ramón Turró (1854-1926), August Pi y Suñer (1879-1965) y otros.

Actualmente estamos trabajando sobre las lecturas que hizo Unamuno sobre la química moderna y las relaciones entre la ciencia

---

[5] Pío Caro Baroja. "Introducción" *El árbol de la ciencia*. Edición de Pío Caro Baroja. Madrid: Cátedra, 1997: 19.

[6] Sobre las ideas médicas y científicas en la obra de Baroja, ver J. Gulmon, "Las ideas médicas de don Pío Baroja", *Revista de Occidente*, XXI. (Mayo 1968): 225-243; Carmen Iglesias, *El pensamiento de Pío Baroja*. México (1963): 105-132; y E. H. Temple, "Pío Baroja and Science", *Hispanic Review*, XV, (1947): 165-192.

[7] H. R. Chabrán, "The Young Unamuno: His intellectual Development in positivism and darwinism (1880-1891)", Tesis doctoral inédita, University of California, San Diego, 1983.

[8] R. Chabrán, "Unamuno y la psicología moderna". *Arbor*, CLIX, No. 627 (Marzo 1998): 329-350.

Queremos reconocer la gran ayuda de Doña Ana Chaguaceda Toledano, Directora de la Casa Museo Miguel de Unamuno por su atención al llevar a cabo nuestras investigaciones.

[10] M. Valdés, y M. E. Valdés. *An Unamuno Sourcebook*. Toronto Press, 1973: pp. xxv-xxvi.

y la literatura durante la Restauración[11]. Según nuestras investigaciones durante su juventud, es decir, entre 1880 y 1891, Unamuno mostró un interés profundo por el positivismo y lo que él llamó la ciencia positiva tanto como problema filosófico como literario. Sus críticas hacia el cientificismo se datan desde la época entre 1899 y 1901. Por supuesto, la expresión de esta crítica más clara parece en su novela *Amor y pedagogía* (1902). Durante estos años Unamuno contrapone la ciencia positivista al sentido verdero de la ciencia[12]. Ahora bien hay que afirmar que durante toda su vida, aún después del rechazo al positivismo, Don Miguel se interesó por la ciencia.

El propósito primoridal de estas pocas cuartillas es esbozar el interés que Unamuno tuvo por un campo particular de la ciencia: la química. Queremos estudiar la influencia de esta obra en el pensamiento de Unamuno y situarlo en el contexto del pensamiento filosófico y científico de la época. También intentaremos relacionar estos temas con las lecturas de los químicos españoles de esos años que Unamuno conocía, así como las obras de José Rodríguez Carracido (1856-1928), Eduardo Vitoria y Enrique Iglesias[13]. Es menester subrayar el hecho de que durante toda su vida Unamuno leyó y estudió obras sobre química[14].

En nuestras investigaciones hemos encontrado unas primeras referencias a la química en el pensamiento ya entre los años 1893-1894. En estos escritos vemos que según Unamuno, las ciencias más útiles para el progreso de la cultura eran la química y la economía política[15]. Sin embargo, parece ser que su interés por la química data de su época de opositor al regresar a Bilbao durante los años 1884-1891. Es muy posible que Unamuno empezó a estudiar importantes

---

[11] R. Chabrán, "Literatura y ciencia durante la Restauración" en Antonio Lafuente y Tiago Saraiva (eds.), *Imágines de la ciencia en la España contemporánea*. Catálogo de Exposición. Madrid. Fundación Arte y Tecnología y Fundación Telefónica, Madrid (3 de diciembre de 1998-24 de enero de 1999): 75-87.

[12] M. Urrutia, *Evolución del pensamiento político de Unamuno*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997: 73-78.

[13] Ver José Carracido Rodríguez, *Compendio de química orgánica:* Barcelona, Soler, s. f.; E. Iglesias y Ejarque, *Nociones de química general y descriptiva*. Valladolid, Martín Sánchez, 1921 y E. Vitoria. *Manual de química moderna*. Barcelona, Tip. Católica Casals, 1929.

[14] M. Valdés. y M. E. Valdés. *An Unamuno Sourcebook*. pp. xxv-xxvi.

[15] M. D. Gómez Molleda, *Unamuno socialista. Páginas inéditas. de D. Miguel de Unamuno*. Madrid: Narcea, 1978: 24 y M. Urrutía, *Evolución del pensamiento político de Unamuno*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1997:48.

obras de química cuando preparaba las oposiciones para las cátedras de psicología y se interesaba por la psicología fisiológica[16].

Ahora bien, ¿cúales fueron los químicos y qué obras estudió durante esta primera época? Su ensayo "La juventud intelectual española" publicado por primera vez en la revista *Ciencia Social* de Barcelona en 1896 nos da una clave[17]. En una digresión muy interesante al principio del ensayo sobre el concepto de "metarritmisis" -que significa "cambio de ritmo" o "transmutación de interna íntima"- se refiere al concepto de isomorfismo de la química y cita la obra de Lotario Meyer:

> "Para los que conozcan cualquier buen trabajo cerca de la filosofía química moderna, verbigracia, el de Lotario Meyer (en francés, *Les theorie modernes de la chimie et leur application a la mecanica chimie)...*"[18]

Antes de 1896, o sea cuando Unamuno tenía 32 años, ya había leído, por lo menos, dos clásicos de la química moderna y los más avanzados de la época: la obra de Lotario Meyer y la de Pedro Eugenio Marcelino Berthelot. De Meyer, leyó en la traducción francesa de Albert Block, *Las teorías modernas de química y sus aplicaciones a la mecánica química* publicadas en París entre 1887 y 1899[19]. De Berthelot, leyó y estudió, *La síntesis química* (1891). Julio Lotario de Meyer (1830-1895) fue químico alemán que empezó su carrera en medicina y luego se pasó al estudio de la química[20]. Fue uno de los más importantes químicos del siglo XIX y sus trabajos sobre isomorfismo y la atomicidad son de los mejores de la época. En 1870 enunció independientemente de Mendeleev un principio de clasificación periódica de los elementos químicos. El texto que Unamuno leyó de Meyer es un tratado de los conocimientos más desarrollados de la época. No es una obra fácil. Se trata de dos tomos muy gordos de más de quinientas páginas. Las ecuaciones y las fór-

---

[16] R. Chabrán, "Unamuno y la psicología moderna". *Arbor*, CLIX, Nº. 27 (Marzo 1998): 332-336.

[17] Unamuno, "La juventud intelectual española", *Obras completas*, Madrid: Escelicer, 1966, vol. I: 985-991.

[18] "La Juventud intelectual española", *O. C.*, Vol. I: 986.

[19] J. L. Meyer (Julius Luther Meyer), *Les theories moderne de la chemie et leur application a la mecanique chimique*. Trad. M. Albert Block et U. Meunier. Paris: Georges Carre, 1887-1889. 2. vols. (CMU 82). El título del original es *Die Modernen Theorien der Chemie (1864, 1896)*.

[20] Ver "J. L. Meyer" en *Enci. Universal Ilustrada* (Espasa Calpe), Vol. 34: 1385.

mulas, así como las anotaciones, de tipo químico, escritas por el mismo Unamuno, al margen de las páginas, de esta obra, muestran que él leyó y estudió este libro con mucha atención e interés.

En cuanto al otro químico que hemos mecionado, Berthelot, también se puede decir que fue una de las figuras más importantes de la química del siglo XIX y uno de los padres de la química orgánica[21]. En 1865, se creó para él, en el Colegio de Francia, a petición de los profesores del mismo, una cátedra de química orgánica. Durante su vida se interesó en la síntesis de compuestos orgánicos, utilizando un método sistemático, que aplicó en la obtención de compuestos orgánicos, cuya fórmula conocía, a partir de los elementos de su constitución. Hay que subrayar que fue el primero en emplear la palabra "síntesis" para describir estos procesos químicos. De Berthelot, Unamuno leyó la obra *La síntesis química* publicada en París en 1891 por Alcan[22]. Esta obra forma parte de la serie Biblioteca Científica Internacional que Unamuno conocía bien. Al estudiar el ejemplar de Unamuno en la Casa Museo, nos damos cuenta, de nuevo, por las muchas anotaciones, que él estudió esta obra con mucha antención y cuidado así como la otra obra que hemos comentado.

La obra de Berthelot también fue importante en los trabajos químicos españoles como Laureano Calderón Arana (1847-1894), Enrique Piñerua Álvarez (1854-1937), José Rodríguez Carracido y Enrique Moles Ormella (1883-1954)[23]. La obra de Rodríguez Carracido fue importante para Unamuno, así como para su íntimo amigo Pedro Dorado Montero (1861-1919)[24]. Aún tenemos que

---

[21] M. P. Crosland, "Berthelot" en C. C. Gillispie (ed.), *Dictionary of Scientific* Biography, New York, Scribner, 1975, Vol. 2: 63-72; R. E. Kohler, *From Medical Chemistry to Biochemistry: The Making of a Biochemical Discipline*. Cambridge; Cambridge University Press, 1982 y A. Gomis. "Los inicios de la bioquímica", *La biología en el siglo XIX:* Akal. Historia de la ciencia y de la técnica, 43. Madrid, Ediciones Akal, 1991: 24-26

[22] *P. E. Berthelot, La synthese chimique*. París, F. Alcan: 1891. (CMU 18 10).

[23] Sobre Calderón, ver J. M. López Piñero et al. *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*. Barcelona: Ed. Península, 1983, vol.1: 156-158; sobre E. Piñerua Álvarez, *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*. Vol. 2: 179-181; sobre J. Rodríguez Carracido, *Diccionario Histórico de la ciencia moderna en España* Vol. 2:247-249 y sobre E. Moles Ormella (1883-1954), *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*. Vol.2: 66-68.

[24] La obra de Carracido se encuentra en la biblioteca personal de Dorado en Salamanca.

investigar más en cuanto a los científicos relacionados con la Institución Libre de Enseñanza, así como Laureano Calderón Arana y sus posibles contactos con Unamuno[25]. Además, tenemos que estudiar las lecturas que hizo Don Miguel de las obras de los químicos españoles como Eduardo Vitoria y Enrique Iglesias y del químico argentino Enrique Herrero Ducloux[26].

---

[25] A. Jiménez Landi. "Científicos de la Institución Libre de Enseñanza" *En el Centenario de la Institución Libre de Enseñanza*. (Madrid 1977): 89-101.

[26] Las obras de Vitoria e Iglesias se encuentran en la Casa Museo: Eduardo. Vitoria, *Manual de química moderna*. Barcelona, Tip. Católica Casals, 1929 (CMU 2248) y Enrique Iglesias y Ejarque. *Nociones de química general y descriptiva*. Valladolid, Martín Sánchez, 1921 (CMU 2249). Sobre Herrero Ducloux, Enero de 1906, ver Unamuno. *Episodio inédito*. 2 vols. Edición de L. Robles. Madrid: Espasa Calpe, 1991, Vol 1: 205-209. De este químico Unamuno leyó, *Conferencia preliminar del Curso de correlación de las ciencias naturales*.

# *SAN MANUEL BUENO, MÁRTIR* DE MIGUEL DE UNAMUNO Y *MINUTA DE UN TESTAMENTO* DE GUMERSINDO DE AZCÁRATE

Bénédicte VAUTHIER
Université Libre de Bruxelles/Universidad Autónoma de Madrid

## I CONSIDERACIONES LIMINARES

Si exceptuamos *Niebla*, quizá ninguna otra novela como *San Manuel Bueno, mártir* haya desatado, en los casi setenta años que nos separan de la primera edición original y definitiva del texto, por una parte, tal cúmulo de ediciones y reediciones; por otra, una bibliografía, ya casi inabarcable, de referencias sueltas a la novela, artículos y monografías.

Siento no poder hablar aquí, por razones de espacio, de algunas de las "manipulaciones" editoriales y críticas que suelen afectar la obra novelística de Unamuno, y muy en particular *San Manuel Bueno, mártir*[1].

Por las mismas razones, tampoco forma parte de mis actuales propósitos, pretender hacer el balance de la crítica. Tanto más cuanto que si existen las interpretaciones más variadas sobre Unamuno y su obra no cabe duda de que "de todos los puntos lo que más polvos ha removido y más lodos ha posado es la apasionante discusión del problema religioso"[2] .

---

[1] El lector encontrará un análisis pormenorizado de la función que cumplen los prólogos en la obra novelística de Unamuno en B. Vauthier, *"Niebla" de Miguel de Unamuno. A favor de Cervantes, en contra de los "cervantófilos". Estudio de narratología estilística*, Bern, Peter Lang, 1999 , pp. 47-76 y pp. 90-100. Por lo que se refiere a *San Manuel Bueno, mártir*, véase también, de la misma autora, "Huellas del ideario (religioso) krausista en *San Manuel Bueno, mártir*", *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1999, (en prensa).

[2] E. Alarcos Llorach, "Sobre Unamuno o como "no" debe interpretarse la obra literaria", *Archivum*, enero-diciembre 1964, Tomo XIV, nos 1 y 2, p. 11.

Dicho esto, he de aclarar, empero, los presupuestos en los que fundamento la presente lectura de *San Manuel Bueno, mártir*. Hasta el día de hoy, he examinado y sigo examinando la obra novelística de Unamuno valiéndome no de un enfoque filosófico sino literario. No obstante, estoy convencida de que quien pretenda evitar la dimensión filosófica de la narrativa unamuniana se privaría de un instrumento muy valioso e incluso indispensable para intentar "captar la visión del mundo" del autor.

En este sentido, si me propongo examinar ahora el *San Manuel Bueno, mártir* de Miguel de Unamuno y cotejar algunas de las ideas acerca de la religión y de las creencias que encontramos en él con las que expone el testador de *Minuta de un testamento*, seudónimo de Gumersindo de Azcárate, quisiera dejar claro que, con ello, en ningún momento estoy asimilando el ideario de Don Manuel y la filosofía krausista que veo inscrita, como una filigrana, en la novela, a las creencias personales de Don Miguel de Unamuno. ¡Tampoco he llegado a la vinculación de *San Manuel Bueno, mártir* con el krausismo decimonónico desde un entendimiento y un conocimiento previo de dicho movimiento! Más bien al revés: esta idea es la "conclusión", para mí ineludible, a la que he llegado, después de intentar aclarar algunas frases y episodios enigmáticos. Un intento de comprensión me ha obligado a salir del *texto* en busca de los elementos que permitan su aclaración. Es así como he llegado a interesarme, poco a poco, por aquel movimiento, que, rápidamente, se irguió como ineludible contrapunto *contextual* (en sentido tanto *literario*, como *histórico* e *ideológico*) de la novela.

Finalmente, son las congruencias y similitudes ideológicas, así como también los paralelos temáticos y formales que existen entre ciertos episodios clave de las novelas de Unamuno y de Azcárate los que me han llevado a proponer una lectura *heterodoxa* -en el sentido que daba Menéndez y Pelayo[3] a la palabra- de *San Manuel Bueno, mártir*.

---

[3] En un anterior trabajo sobre *"Niebla" de Miguel de Unamuno* -citado arriba-, he tenido la oportunidad de aclarar la relación textual irónica e implícita que Unamuno entabló con la figura, o mejor dicho, con los escritos polémicos del joven Menéndez y Pelayo. Relación textual irónica que implicaba, según el modelo literario bajtiniano, no un rechazo sino una recuperación crítica, dentro de la obra, de los discursos puestos en tela de juicio. Este "diálogo implícito" y polémico arraigó no tanto en un desacuerdo personal, sino en claras oposiciones intelectuales e ideológicas que separaban a los hombres. Una de ellas, quizá

## II *San Manuel Bueno, mártir:* una novela de un autor ¿"reaccionario"?

Dicho esto, adentrémonos en el texto o relato propiamente dicho para examinar si esta hipótesis permite superar lo que los críticos suelen presentar como una contradicción entre la tesis -¿reaccionaria?- de la obra y la actitud -más bien progresista- de Unamuno, quien, antes de la publicación de la obra, se había dado a conocer como *excitator Hispaniae*, despertador de conciencias. Según los críticos, las "contradicciones" se derivarían, por un lado y de modo prioritario, de la actitud *religiosa* -poco o nada convencional- del párroco -al que se le suele asociar su acólito, "Lázaro al revés", lo llama Blanco Aguinaga[4]-; por otro, de las creencias sociales y políticas del párroco, que se transparentan en el polémico diálogo que mantiene con Lázaro acerca de la creación de unos sindicatos. A pesar de que las dos vertientes estén mucho más relacionadas de lo que puede parecer en un primer término, en este trabajo sólo me detendré en la vertiente *religiosa* de la novela[5].

El trabajo más reciente de los directamente relacionados con nuestro asunto - muestra idónea de algunas de las ideas de la interpretación "tradicional"- se debe a Pedro Ribas. Por falta de espacio, me contentaré con destacar aquí solo un fragmento que da, empero, la tónica de su interpretación crítica.

---

la mayor, fue precisamente la reiterada condena por parte de Unamuno de la injusta y sesgada interpretación de la *Historia de los heterodoxos españoles* dada a conocer por el antiguo profesor. Después de aludir a esta primeriza obra del crítico santanderino, habrán entendido cómo y por qué topé con los krausistas e institucionistas, blanco de los feroces ataques de los últimos capítulos de la *Historia de los heterodoxos.*

[4] C. Blanco Aguinaga, "Sobre la complejidad de *San Manuel Bueno, mártir*, novela", *Nueva revista de Filología Hispánica*, año XV, 1961, 3-4, reproducido en *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica*, ed. de A. Sánchez Barbudo, Madrid, Taurus, 1990[2], p. 275.

[5] Por razones de espacio tengo que descartar la propuesta de tratar aquí la idea del polémico tema de los sindicatos, del que sí dije dos palabras durante las *IV Jornadas de Hispanismo filosófico*. Había relacionado la actitud de Don Manuel -"recelosa" pero no hostil ni contraria- con la posición de los krausistas decimonónicos, quienes, por lo que se refiere a la cuestión social, abogaron por un "reformismo moderado". De no hallarlas aquí, el lector interesado podrá encontrarlas, empero, debidamente desarrolladas, en un largo artículo titulado "Huellas del ideario (religioso) krausista en *San Manuel Bueno, mártir*" publicado -también a raíz de este encuentro santanderino- en los *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1999, (en prensa).

Según el crítico, "todo indica que *San Manuel Bueno, mártir* no es una llamada al pueblo para despertarlo de su modorra, sino todo lo contrario, una invitación a seguir junto al lago con su bendita fe de carbonero"[6] . Además, no solo el cura no haría nada para despertar al pueblo -lo que Ribas ve como una clara contradicción "con la misión de despertar conciencias que siempre había predicado el catedrático de Salamanca"[7]-, sino que

> lo domina engañándolo, pero engañándolo sólo en aquel terreno que es el propio del cura, en el terreno para el que el pueblo reclama su presencia. Se entiende que el pueblo soportaría que don Manuel fuese avaro, bebedor, mujeriego, etc. Pero no soportaría que fuese ateo, que no creyese en Dios y en la resurrección, pues esto significaría la negación del oficio del cura, oficio que consiste justamente en dirigir las ceremonias, ejercer las prácticas y enseñar la doctrina que los creyentes católicos consideran lo propio o el contenido de su fe[8].

Tomando esta cita como punto de partida de la presente investigación, dos son, a mi modo de ver, las cuestiones por dilucidar: primero se trata de entender si, de verdad, se puede afirmar que el cura es "ateo"; luego si el silencio del párroco es sinónimo de engaño. Quizá se puedan resolver estos interrogantes mediante un examen de las escenas que tratan de la recitación colectiva del Credo y con la ayuda de la confesión de Lázaro a Ángela -que es también, indirectamente, la de Don Manuel-, verdadera *bisagra* del relato. Relacionaré ambos elementos con las declaraciones similares de *Minuta de un testamento* de Azcárate, con la esperanza de que este cotejo arroje nueva luz sobre las "supuestas" incoherencias o contradicciones que encontramos en el *San Manuel Bueno, mártir*, y, ¿por qué no?, con la de zanjar el dilema.

## III El Credo

Dos son -tres si incluimos la explicación acerca de ella que da Don Manuel poco antes de morir- las escenas que tratan de la recitación colectiva del Credo. Al tratarse de un elemento fundamental

---

[6] P. Ribas, "Algunas diferencias entre *Paz en la guerra* y *San Manuel Bueno, mártir*", *Letras de Deusto*, vol. 28, nº 80, Julio-Septiembre 1998, p. 61.

[7] *Ibíd.*, p. 61.

[8] *Ibíd.*, p. 63.

del Dogma católico y de sus ritos, vale la pena subrayar que, pese a que fuese Don Manuel quien, ¿paradójicamente?, lo introdujo en "el culto popular", él, empero, nunca lo recita hasta el final, evitando así que se le pueda culpar de hipócrita.

> Había un santo ejercicio que introdujo en el culto popular y es que, reuniendo en el templo a todo el pueblo, hombres y mujeres, viejos y niños, unas mil personas, recitábamos al unísono, en una sola voz, el Credo: "Creo en Dios, Padre Todopoderoso, Creador del Cielo y de la Tierra..." y lo que sigue. [...]. Y al llegar a lo de "creo en la resurrección de la carne y de la vida perdurable" la voz de Don Manuel se zambullía, como en un lago, en la del pueblo todo, y era que él se callaba[9].

Ahora bien, si Don Manuel se calla a propósito, en vez de acusarle -y, por asimilación abusiva, de acusar a don Miguel de Unamuno- de "querer engañar al pueblo", la primera cosa que debemos preguntarnos es por qué el pueblo -que tiene fe, se presupone- no se percata o no quiere percatarse de lo que está realmente pasando. ¿Por qué Ángela es la única capaz de darse cuenta?[10]

De hecho, poco antes de morirse, Don Manuel dirá a Lázaro y Ángela: "Recordaréis que cuando rezábamos todos en uno, en unanimidad de sentido, hechos pueblo, el Credo, al llegar al final yo me callaba" (p. 98). Pues bien, al empezar esta última confesión del cura por "recordaréis", y siendo la primerísima vez que se habla abiertamente del tema, se puede presuponer que el silencio de Don Manuel era una cosa "perceptible" por todos. Y de hecho, acabamos de leer que Ángela, la narradora, había hecho hincapié en el silencio de Don Manuel cuando había relatado esta costumbre colectiva.

De la misma manera, cuando, acorde con sus convicciones y conforme a su actitud de antes, Don Manuel se despide de los feligreses y propone que recen varias oraciones (en el orden: el Padre Nuestro, el Ave María, la Salve, y por último el Credo) no llega en

---

[9] Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más,* Madrid, Espasa-Calpe, 1933, p. 50. Para evitar la inútil repetición de las notas al pie, de aquí en adelante insertaré directamente en el texto, el número de página a la que me refiero.

[10] En el artículo "Almas sencillas", publicado a raíz de la segunda edición de la novela, Miguel de Unamuno dice, muy a propósito: "*Mudus vult decipi*; el mundo *quiere ser engañado* [el subrayado es mío]. Sin el engaño no viviría." (*Obras completas, X*, Barcelona, Vergara, 1958, p. 993).

vida al final de un Credo en el que ya no creía, o mejor dicho, con las ideas del cual ya no comulgaba. De hecho, "al llegar a la "resurrección de la carne y la vida perdurable", todo el pueblo sintió que su santo había entregado su alma a Dios" (p. 101).

Ya que he hablado de similitudes entre las creencias de Don Manuel y el ideario krausista, en particular con *Minuta de un testamento*, es de destacar que uno de los elementos que el testador rechaza, por ser incompatible con sus creencias, es precisamente la recitación del "Credo". Así, después de formular su nueva "profesión de fe", declara: "siendo esta mi creencia religiosa, yo podía continuar rezando el *Padre nuestro*, que aprendiera de labios de mi inolvidable madre; pero no podía recitar aquel *Credo* que también ella me enseñara, pero que definitivamente no era ya el mío"[11].

En ambos casos, pues, se pone en tela de juicio uno de los pilares sobre los cuales se asienta la Fe Católica, sin que por ello haya voluntad de ruptura total con cierta práctica religiosa (la oración, entre otras cosas), ni, por supuesto, voluntad de quedarse fuera de la Iglesia y de declararse ateo.

## IV Comunión, conversión y confesión

El segundo punto "conflictivo" que puede plantear problemas respecto a la ortodoxia católica es el de la comunión -y conversión- de Lázaro, que la propia hermana del protagonista interpreta, inicialmente al menos, como un "sacrilegio".

Ahora bien, si el acaecimiento era lo suficientemente marcado -y hasta sellado con el "irónico" canto del gallo- para impedir que el lector se dejara engañar por las apariencias -como ocurre al pueblo de Valverde-, parece ser que el narrautor -figura textual e instancia narrativa más cercana al Autor- no se ha fiado, más de lo debido, del buen sentido de aquél. De hecho, recordaremos que este suceso, cuyo verdadero sentido ha escapado ¿hasta a Ángela?, es el que desencadena, mediante una larga confesión, el esclarecimiento *explícito* de lo que estaba en juego *implícitamente* en la novela hasta ahora.

Por razones de espacio y visto que el *San Manuel Bueno, mártir* es de muy fácil consulta, no reproduciré aquí el fragmento aludido

---

[11] G. de Azcárate, *Minuta de un testamento*, Barcelona, Ed. de Cultura popular, 1967, p. 119.

(pp. 75-81). En cambio, sí reproduciré, a continuación, un fragmento de la confesión que el testador de *Minuta de un testamento* hizo no a su hermana sino a su mujer. Aprovechando la "polémica entre dos periódicos acerca de la apostasía de un sacerdote", el testador decide salir de su largo y piadoso silencio para descargar su conciencia y abordar la espinosa cuestión de sus creencias, ya no acordes con las -oficiales y ortodoxas- de la Iglesia Católica Española.

> El que [el periódico] pretendía ser eco fiel del catolicismo, la presentaba como el hecho más indigno y repugnante de que es capaz el hombre: era renegar de Dios. El otro contestaba que esto era cierto cuando un hombre abandonaba su religión por razones livianas o egoístas, pero no cuando lo hacía por motivos puros, dignos y desinteresados, y porque en su conciencia una fe había substituido a otra fe. Mi mujer creía que estaba en lo cierto el primero de estos periódicos [...]. Yo entonces, con calor y hondamente afectado, le dije: "No, vida mía, eso ni es racional, ni cristiano [...]. ¡La Iglesia que recibe en su seno a un nuevo adepto, se regocija y le llama *convertido*; la Iglesia que lo pierde le condena y le llama *apóstata*. Si el que muda de religión lo hace de buena fe y oyendo la voz de su conciencia, su hecho es una *conversión*; si de mala fe y haciendo traición a su creencia su acto es una *apostasía* [...]. De otro modo lo lógico sería que cada cual permaneciera en la religión en que ha nacido; y si tiene la fortuna de sospechar o vislumbrar otra más progresiva, más perfecta y más santa, ahogar esta voz imperiosa y seguir practicando el culto; y si esta voz se levanta y puede más que el deseo, y la creencia antigua muere y otra nueva nace en el corazón, seguir, seguir siempre lo mismo; continuar adorando con el cuerpo lo que antes se adoraba con el alma, haciendo por rutina lo que antes se hiciera por exigencia del espíritu, convirtiendo la oración, hasta entonces conversación mística con Dios, en movimiento mecánico del organismo, utilizando las ceremonias santas y augustas, que antes simbolizaban misterios divinos y la comunión con los fieles de una Iglesia, como medios para engañar a los hombres, a la sociedad, a todos... menos a Dios. Esto, en una palabra, equivale a decir: sé sincero, y te llamarán apóstata; sé hipócrita, y te llamarán hombre de honor. ¿No te parece esto un absurdo, una aberración?[12]

La cita es larga, pero me parecía sustancial, pues revela el punto neurálgico en torno al cual se ha glosado tanto a propósito de las "aparentes contradicciones de *San Manuel Bueno, mártir*" -de las cuales, además, se han inducido, de modo abusivo, retracciones de última hora por parte de Unamuno-, al perder de vista que su comprensión precisaba una reinscripción en cierto contexto ideológico

---

[12] G. de Azcárate, *op. cit.*, pp. 124-125.

específico que podría esclarecer y despejar muchos enigmas de un autor que gustaba de las paradojas.

De hecho, más allá de los parecidos entre las situaciones de Lázaro y del testador, no cabe duda de que el núcleo temático de la confesión del testador se ajusta a pedir de boca con la "tragedia íntima" del párroco que veníamos presenciando.

Ahora bien, en el caso que nos ocupa, se suele valorar el contenido ideológico de la novela, y enjuiciar luego a su autor, desde el punto de vista de la "ortodoxia". Quizá una "recta" valoración de *San Manuel Bueno, mártir* implica que cambiemos, radicalmente, de enfoque. Sabido es que, en la etapa de fin y principio de siglo, se escribieron numerosas novelas anticlericales para denunciar los abusos de la Iglesia Católica y destapar la hipocresía que minaba a su jerarquía eclesiástica[13].

Pues bien, en *San Manuel Bueno, mártir* -novela "religiosa" por antonomasia, pero no anticlerical- ya no se trata de "atacar" a los representantes de la ortodoxia y de "denunciar" sus vicios, sino más bien de defender la "heterodoxia" y de abogar por la "virtud" de los llamados "heterodoxos". Y creo que es allí donde arraiga uno de los mayores éxitos de Unamuno. Y es también por ello por lo que no creo exagerado alegar que *San Manuel Bueno, mártir* se inscribe en la línea directa de *Minuta de un testamento* que, según López-Morillas, cumplía con

> el doble cometido de: a) vindicar al autor y a sus correligionarios de las inculpaciones que se les venían haciendo desde años atrás y de las nuevas persecuciones que acarrea la Restauración; y b) poner en manos del lector ordinario una exposición breve y sencilla, no de la sustancia doctrinal del krausismo, sino de la vida de un krausista[14].

---

[13] Véanse, por ejemplo, J. Devlin, *Spanish Anticlericalism. A study in Modern Alienation,* Nueva York, Las Américas Publishing Company, 1966; J. J. Gil Cremades, "Política y literatura: la imagen literaria del krausista", en *Krausistas y liberales,* Madrid, Seminario y ediciones, 1975, pp. 123-246 y E. De Jongh-Rossel, *El krausismo y la generación de 1898,* Valencia, Albatros Hispanofila, 1985. En los dos últimos estudios, los autores destacan que los ataques anticlericales se compaginan, a menudo, con notas implícitas a favor de la religiosidad krausista. Así, por ejemplo, en Galdós o *Clarín.*

[14] J. López-Morillas, *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual.* México, Fondo de Cultura Económica, 1980[2] p. 172.

Pero, para que esta comparación no parezca gratuita y apresurada, he de destacar -siempre en el solo terreno religioso y, desafortunadamente, sin poder desarrollarlos como quisiera- otros puntos de relevancia.

Así, a los dos íntimos puntos de contacto (el Credo y la Confesión) que existen ya entre las ideas religiosas expresadas en ambos textos, habría que añadir el parecido entre las actitudes y reacciones de las dos mujeres ante las declaraciones de sus respectivos interlocutores. Recordaré, pues, que la mujer del testador -igual que Ángela-, que, en principio, parece condenar la actitud del cura, acabará entendiendo y hasta admitiendo su posición, que no es sino la que defiende, y ha adoptado en su vida personal, su marido. Y lo hará sin, por ello, tener que abandonar su fe. Y, se puede añadir ya, ¡sin que su marido intente siquiera, ni mucho menos, convertirla a sus nuevas creencias! ¡Muy al contrario!

Este último punto cobra toda su importancia porque permite entender, finalmente y por fin, el por qué de cierto recelo de Don Manuel respecto al "compartir sus dudas y creencias" primero con el pueblo todo, que "no soportaría la verdad"; y luego también, y sobre todo, con Ángela, temiendo, esta vez quebrantar la fe verdadera y auténtica que le da vida. Y nada mejor, para deslindar los contornos del recelo y temor inicial de Don Manuel -y de Lázaro- a hablar abiertamente de sus creencias que las palabras del testador: "Una de las causas de la repugnancia que he tenido siempre a hablar de la Religión, sobre todo con los jóvenes y las mujeres, es el *temor de que mis palabras sirvan para hacer vacilar su fe, y aun matarla, sin que otra la sustituya*" [los subrayados son míos][15]. Fueron precisamente estas razones las que, luego, llevaron al testador a hacer

> comprender a su mujer que tenía el deber de moderar su impaciencia [...], que las enseñanzas que en esta materia se alcanzan, no son de aquellas que uno puede fácilmente trasmitir a otro, porque van arraigando en el alma y viviendo de la sangre del espíritu, [...] y que por estas mismas razones, no debía en tal materia buscar en mi opinión y en mis convicciones aquella autoridad que en otras me concedía, movida por su cariño[16].

Y si volvemos brevemente a la relación de don Manuel con Ángela veremos que, en definitiva, en ningún momento el recelo de

---

[15] G. de Azcárate, *op. cit.*,. p. 131.

[16] G. de Azcárate, *op. cit.*,. p. 132.

aquél, mejor dicho su "discreción", ha sido sinónimo de mentira, ni de engaño. Todo lo contrario. Aun cuando la narradora midiera solo retrospectivamente -al escribir ¿su? "memoria-confesión"- el verdadero alcance dramático de "la confesión" de Don Manuel:

> ¿Por qué no me engañó?, ¿por qué no me engañó entonces como engañaba a los demás? ¿Por qué se acongojó?, ¿porque no podía engañarse a sí mismo, o porque no podía engañarme? Y quiero creer que se acongojaba porque no podía engañarse para engañarme. (p. 83)

Ello nos permite entender también por qué eran muchas las preguntas de Ángela a las que el cura no podía contestar, con toda sinceridad, y de buena fe, ya que sus actuales creencias eran extrañas ya al dogma de la Iglesia católica, y, por tanto, obviamente "heterodoxas". En los tres casos en los que Ángela toca cuestiones dogmáticas (el Infierno, la vida ultramundana, el pecado) Don Manuel elude una respuesta demasiado íntima y personal, -la cual, de ser "sincera", podría hacer vacilar la fe de Ángela-, intenta tranquilizarla, y, finalmente, ante su insistencia la remite a lo que dice de ellos la "Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, Romana". Aunque, no debemos olvidar que Lázaro es el primero en afirmar a su hermana que Don Manuel es "demasiado inteligente para creer todo lo que tiene que enseñar" -préstese atención a la inteligencia por una parte y al deber constringente por otra- (p. 70). Y no habrá de esperar mucho para que Don Manuel confirme a Lázaro que el consuelo que da al pueblo no es el suyo.

Finalmente -y con el deslindamiento de este último punto iré concluyendo- veremos que lo que más difícilmente aceptan y ante todo temen las dos mujeres para con sus seres queridos se ha de relacionar con el "destino futuro y ultramundano" que espera a quienes se han ido alejando de la ortodoxia de la religión católica.

## V Una irónica moraleja epilogal

Quizá el lector se acordará de las curiosas líneas con las que el epiloguista se proponía cerrar la obra.

> Y ahora, antes de cerrar este epílogo, quiero recordarte, lector paciente, el versillo noveno de la Epístola del olvidado apóstol San Judas -¡lo que hace un nombre!-, donde se nos dice cómo mi celestial patrono,

> San Miguel Arcángel -Miguel quiere decir "¿Quién cómo Dios?", y arcángel, archi-mensajero-, disputó con el Diablo -Diablo quiere decir acusador, fiscal- por el cuerpo de Moisés y no toleró que se lo llevase en juicio de maldición, sino que le dijo al Diablo: "El Señor te reprenda." *Y el que quiera entender que entienda* [el subrayado es mío] (pp. 115-116).

Pues bien, después de emparentar *temáticamente* e *ideológicamente al San Manuel Bueno, mártir* de don Miguel de Unamuno con *la Minuta de un testamento* de Gumersindo de Azcárate, vale la pena subrayar que esta "moraleja" del versillo noveno de la Epístola de San Judas puede ser leída como la atinada corroboración, por parte del epiloguista, de las convicciones y creencias más sinceras de Gumersindo de Azcárate, cuyo testador ficticio, después de la larga confesión comentada más arriba, intenta tranquilizar a su mujer acerca de su destino póstumo refiriéndose al mismo episodio del Evangelio.

> Para evitar las angustias de la primera duda [la del destino futuro y ultramundano], yo traté de explicarle cómo racionalmente era absurdo el creer que se condenara un hombre que había vivido rigiéndose por una severa moral y adorando a Dios según su conciencia recta y sincera le mandaban, y como dentro del catolicismo habían entendido ciertos padres de la Iglesia y ciertos teólogos el *nulla redemptio*, diciendo alguno de aquellos que Dios mandaba un ángel para salvar en el momento de la muerte al que, fiel observador de la moral, moría fuera de la comunión católica [...][17].

Pero hay más. Dado el contexto y la época de conflictos y tensiones religiosas en la que se escribió la obra, creo que este deseo y advertencia pueden ser leídos -tal y como nos invita a hacerlo "Miguel" con la última frase de la cita, que, de otro modo, resulta incomprensible- como un guiño irónico, pero nada gratuito, a una de las más crueles sentencias dictadas por la ¿"ira"? de don Marcelino Menéndez y Pelayo. Es bien sabido que, en la *Historia de los heterodoxos Españoles*, los krausistas e institucionistas fueron, indudablemente, el blanco de los más feroces ataques del historiador. Y pocas líneas hubo más representativas -y tan directamente relacionadas con el injusto destino que, supuestamente, esperaba a los disidentes-, que las que el joven erudito cántabro dedicó a Fernando de Castro, de quien no vaciló en declarar que "tratándose de un cura

---

[17] G. de Azcárate, *op. cit.*, pp. 129-130.

renegado, poco importa que fuera más o menos áspero el sendero que eligió para bajar a los infiernos"[18].

En mi opinión, el compás del tiempo y, quizá, algunos prejuicios acerca de don Miguel de Unamuno explican cierta ceguera sobre estos temas, tan candentes, empero, en aquel entonces. Con todo, si la interpretación -algo *heterodoxa*- que acabo de proponer no puede valerse de explícito respaldo crítico, no estará de más recordar, que, en la época, el doctor Marañon, hecho crítico literario, era quizá quien, mejor que nadie, había adivinado el sentido escondido de esta novela cuando concluía su reseña de *San Manuel Bueno, mártir* con el juicio siguiente -que constituirá también mis últimas palabras-:

> [...] ahora hay que saber si el alma selecta se salvó, como creen los simples de corazón, porque supo creer sin dudas, en el último instante; o precisamente, porque creyó con *la fe verdadera* que, sin saberlo él mismo, *era la suya y no la de los otros; la erizada de las púas de la preocupación, la que no fue un manto protector y un descanso sino un silicio en torno del alma y un aguijón para no descansar hasta morir. La fe del heterodoxo*, que *se sentará también junto al Padre*.[19] [los subrayados son míos]

---

[18] M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles, II*, Madrid, CSIC, 1992, p. 1315.

[19] G. Marañon, "Sobre el *San Manuel Bueno, mártir* de Miguel de Unamuno", *El Sol*, 3.12.1931.

# ACERCA DEL CRITERIO PARA DISTINGUIR AL BURLADOR DEL SANTO[1]

José Lasaga Medina
IES, Lope de Vega, Madrid

> "Si yo fuese actor prolongado de cine o grabase en discos audibles mi voz alta, estoy seguro de que (...) quedaría lejos de saber lo que soy del lado de allá, pues, quiera lo que quiera, grábese lo que de mí se grabe, estoy siempre aquí dentro, en la quinta de muros altos de mi conciencia de mí"
>
> Fernando Pessoa

Hay algo misterioso en que, justo antes de escribir *San Manuel Bueno, mártir*, decidiera Unamuno volver al viejo proyecto de trabajar en una obra teatral sobre la contrafigura espiritual y amorosa de sus héroes, don Juan Tenorio. Misterio que se acentúa si tenemos en cuenta que esta obrita de teatro es proyectada en el ambiente de la crisis espiritual que vivió Unamuno en su exilio de París y Hendaya a partir de 1925.

Aunque el editor M. García Blanco señala que *El hermano Juan o El mundo es teatro* es una de las producciones unamunianas de cuya gestación menos se sabe, es fácil fechar su elaboración, pues hacia mayo de 1929 se la lee a Azorín en Hendaya. No la publicará hasta 1934 con un prólogo en que vuelve a reflexionar sobre su interpretación del mito. Por tanto ha pasado apenas un año cuando se adentra en la elaboración

---

[1] Este ensayo fue pensado y escrito como *addenda* a un estudio sobre *El hermano Juan*, la obra teatral que dedicó Unamuno al seductor barroco, que, bajo el título de "Reminiscencia de don Juan", ha sido publicado en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, nº 34-35, mayo, 1999, pp 75-93. Aunque he procurado que éste pueda ser leído como un texto independente han quedado aquí y allá alusiones y sobreentendidos que remiten a áquel.

de la citada novela *San Manuel Bueno, mártir*[2]. ¿Hay algún vínculo entre ambos textos? Creo que lo hay; y ese vínculo tiene que ver con la fe y el amor, la burla y el engaño.

¿Qué le hizo renacer aquel antiguo interés, siempre un poco desdeñoso, hacia el Burlador?[3] Algo se deja entrever sobre el telón de fondo de la crisis espiritual de Unamuno en su exilio de París y Hendaya a partir de 1925[4], probablemente de no menos intensidad que la de 1897, y de la cual habría salido, según Cerezo, "reconciliado con su leyenda quijotesca, como la íntima verdad de su vida"[5]. Pero antes, precisamente en esos momentos de convalecencia, no deja de ser sorprendente que la atención de Unamuno gire precisamente en dirección a esa desdeñable "negación" de don Quijote. ¿Y si el exiliado de Hendaya no hubiera conseguido rehacer la textura de su intimidad y persistieran desgarrones? ¿Y si uno de ellos fuera el del sentido de la propia leyenda, de la autenticidad / falsedad en que el yo hace su vida, amenazado siempre por el efecto deformante del espejo de lo social?

Era éste un viejo temor que Unamuno refleja con profética exactitud en un cuento-ensayo de 1904, "Intelectualidad y espiritualidad"[6]. Un escritor que trabaja entre sus libros repara casi por azar en un papel: "Era el ruidoso manifiesto que tanto había dado que hablar; era el famosísimo escrito en que él, él mismo, el que estaba entonces arrellanado en su sillón de vaqueta, vació su espíritu. Se puso a leerlo, y a medida que lo leía invadíale un extraño desasosiego. No, aquello no era suyo; aquello no había querido él escribirlo, no era aquello lo que había pensado

---

[2] La primera edición es de marzo de 1931. *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid, Cátedra, 1980. Citaremos por las siglas SMB, a excepción de los textos del prólogo, no recogido íntegro en esta edición.

[3] Hacia 1905 Unamuno había proyectado una obra de teatro, que no llegó a escribir, sobre un encuentro entre don Quijote y don Juan. En un artículo publicado en 1908 desarrolla esta idea, en el que don Juan no sale muy bien parado. Cfr., mi ensayo citado en nota 1.

[4] Según P. Cerezo, Unamuno trabajaba por estas fechas en un *Manual del Quijotismo* que permanece inédito y en el que contrasta las figuras de don Quijote y don Juan. Cerezo señala que a Unamuno "le importa subrayar la enorme distancia que hay entre estos dos personajes, en otro sentido, tan próximos", proximidad que califica un poco más arriba como de "extraño parentesco". *Las máscaras de lo trágico. [Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno]*, Madrid, Trotta, 1996, p. 749.

[5] Ibíd.

[6] "Intelectualidad y espiritualidad, en *Ensayos*, tomo I, Madrid, Aguilar, 1951, pp. 519-533. Agradezco a Antonio Regalado que me haya señalado la existencia de este artículo.

y creído... Y sin embargo, no cabía duda: (...) aquello fue lo que escribió y con lo que más renombre había ganado"[7] Unamuno presentía el poder, si no de falsificación, sí de extrañamiento que podía ejercer lo social sobre los pensamientos más íntimos. Sobre ese trasfondo de su crisis de "socialidad", ¿qué mejor tema de reflexión que *don Juan*, el personaje que representa consciente de que su consistencia reside precisamente en representar? Bien, pero entonces, ¿qué hace veraz la representación? ¿En qué se diferencia la representación de don Juan de la de mi yo-quijote?

De una u otra forma, esta pregunta revoloteaba por los recovecos del alma unamuniana. Prueba de ello es lo que escribe en abril de 1928, suponemos que en plena redacción de *El hermano Juan*, a Manuel Gálvez: "Sé que piso tablado; sé que represento y lo que represento. En el orden del pensamiento algo de lo que es en el orden de la sensualidad Don Juan, el personaje profundo y esencialmente teatral que sabe que pisa tablado, que se hace en el escenario y que ésta es la última realidad"[8]. El juego de identificación con Don Juan habría sido algo más que literario. Unamuno habría descubierto en don Juan a otro *alter-ego*, otro yo ideal, pero en esta ocasión no idealizable. El punto de analogía vendría a ser que ambos son seductores. Unamuno seduce al público con sus verdades-ficciones y don Juan a las mujeres con el garbo de su figura y la quincalla de sus promesas. Pero don Juan, en realidad, es un espejismo y no servirá al menester vital de Unamuno. Su segundo y definitivo *alter-ego* será San Manuel Bueno.

Las tres producciones mayores de Unamuno entre 1925 y 1930 están unidas por el tema común de la burla, entendida como fingimiento de ser lo que no se es, de faltar a la verdad de la propia interioridad. Sus protagonistas, de la estirpe del Augusto de *Niebla*, no están muy seguros del sentido de su existencia, cifrado en la leyenda que les acoge y les proyecta, les fija una identidad, cuyo sentido vital es inseparable del afán de inmortalidad. El personaje desdoblado de *Cómo se hace una novela*[9], el fatigado, confuso y sediento don Juan, que termina en un convento, convertido en niño, entre madres y niños, el enérgico, atormentado y desolado don Manuel son tres cortes del único patrón

---

[7] Op. cit., p. 521

[8] *Epistolario inédito II (1915-1936)*. Ed. de Laureano Robles. Madrid, Austral, 1991, carta nº 405, p. 239. Hay más rastros de identificación con don Juan en la correspondencia de Unamuno. Véase mi artículo citado en la nota 1.

[9] *Cómo se hace una novela*, Madrid, Enlace, 1977. Citaremos por las siglas CHN.

"Miguel de Unamuno", angustiado por la autenticidad de su leyenda. En la novela de la novela, redactada en París exclama: "...es que si no me hago una leyenda me muero del todo. Y si me la hago también"[10]. La contradicción vital ahí expresada se transformó en una duda intelectual sobre si el criterio de la acción, la salvación por la acción que había establecido tomando a don Quijote como modelo ético de vida era suficiente.

¿A qué viene volverse hacia don Juan si tal personaje no merecía siquiera un guantazo de don Quijote? Que la pluma de Unamuno resulte insegura y un poco caprichosa a la hora de dar vida literaria al ya viejo seductor da idea de que no ha hallado un camino de acceso hacia el núcleo de lo que le ocupa y preocupa. *El hermano Juan* es una obra fallida porque la clave existencial del personaje mítico, la seducción erótica, escapa a la sensibilidad unamuniana. Unamuno puede narrar el talante orgulloso voluntarista y agresivo de Alejandro Gómez, el "hombre supremo", como lo llama Cansinos Assens[11], de *Nada menos que todo un hombre*, pero lo ignora casi todo del hombre sin consumar (aludo a la juventud y no a la discutida virilidad) que es don Juan. No entiende la risa de don Juan, no entiende sus poderes de seductor, no entiende de las zonas brumosas del deseo porque lo sabe todo de las formas duras y macizas de la voluntad, que es con lo que el indiano de la citada novela conquista -en el sentido militar y no amoroso del término- a su hermosa mujer.

No terminan de encajar dramáticamente los dos motivos que mueven a su don Juan: su condición de "actor hipócrita", hipócrita que *se* representa, y el deseo amoroso. Más bien, el primero devora -como devoraba la intimidad de don Miguel- al segundo y don Juan, el mito del deseo y la multiplicidad amorosa, no aparece por ninguna parte.

Unamuno buscaba al burlador teológico. Lo hallará y lo eternizará en el *pathos* nihilista de don Manuel Bueno.

Don Quijote es el término común que sirve para establecer, por ley de transitividad, la relación entre el cura incrédulo y el seductor sevillano. Unamuno establece el vínculo de estos dos burladores con el caballero expresamente en los respectivos prólogos que antepuso al drama y

---

[10] CHN, p. 80.

[11] "Frente al Alejandro Gómez, de Unamuno, ese símbolo máximo de absolutismo conyugal (...), esa supervivencia del patriarca hebreo y del romano *pater-familias*, don Juan se alza con una gracia enteramente helénica, como un travieso espíritu de libertad y amor". "El mito de don Juan", en *Obra crítica II*, Biblioteca de autores sevillanos, Sevilla, 1998, p. 451.

a la novela. Sostener la afinidad, aunque sea por ley de contrarios, entre don Juan y don Manuel no es demasiado difícil. Hay unas pocas coincidencias que, aunque son circunstanciales, corroboran ese parentesco entre los dos personajes. Al principio de *San Manuel Bueno, mártir* se dice que una de las principales ocupaciones de su protagonista es "arreglar matrimonios desavenidos"[12], como el hermano Juan en el tercer acto; y al igual que éste, también se ocupa don Manuel de la crianza de los niños. Ambos son solitarios (solteros) y ambos temen la soledad, aunque se defienden de modos muy distintos. Manuel lo reconoce: "la soledad me mataría el alma"[13].

Y, lo que es más sintomático, ambos son fingidores: uno se finge seductor y el otro finge creer en su oficio de administrar fe y consuelo a su pueblo. Finalmente, el autor, Unamuno, acusa a ambos personajes de hipócritas. La acusación a don Juan parece estar justificada y dadas sus cualidades morales, ínfimas según Unamuno, la hipocresía es, si no esencial al personaje, sí consistente con él. No sería excesivo afirmar que el interés de Unamuno hacia el burlador se justifica teniendo en cuenta que pretendió llevar a cabo una especie de fenomenología de la representación, de la hipocresía. (Pues una doble pregunta que angustia a Unamuno por estas fechas, desde su crisis espiritual del 25, es: ¿toda representación es ya y de suyo hipócrita, esto es, falsa? ¿Pero no es la representación connatural a la vida?)

La representación de don Manuel ante su pueblo tiene otro talante moral pero no deja de ser eso, representación, hipocresía de quien presenta ante el otro como verdadero lo que sabe -o cree saber- en su intimidad que es falso. Es Lázaro antes de su conversión a la fe... en don Manuel quien se encarga de objetivar la duda sobre la veracidad vital del cura. Después de haber ido a la iglesia a oírle por primera vez, afirma: "es demasiado inteligente para creer todo lo que tiene que enseñar". Ángela le pregunta que, si en tal caso, lo toma por hipócrita; a lo que responde

- "¡Hipócrita... no!, pero es el oficio del que tiene que vivir"[14]. Cuando descubra que Manuel no lo hace por "beneficio" sino por convicción, Lázaro dejará de alimentar dudas sobre la nobleza de corazón e intenciones del cura. Pero el problema subsiste en su aspecto más hondo. Si tomamos el término "hipocresía" por su sentido etimológico -

---

[12] SMB, p. 99.
[13] SMB, p. 109
[14] SMB, p.118

"acción de desempeñar un papel teatral"-, San Manuel es un actor que interpreta, esto es, simula creer lo que no cree en su intimidad. El nudo de la cuestión reside en establecer ante quién tiene Manuel que justificar ese desencaje entre su convicción y su representación, si ante Dios, ante los hombres o ante sí mismo.

Dicho de otro modo, la justificación de la propia leyenda -y esto es lo que atormenta a Unamuno en las fechas en que escribe esta obra- ¿ha de rendirse ante el Dios que acaso no exista, ante los hombres, exponiéndose a malas comprensiones, o ante sí mismo? Dios es como un espejo sin luz, que nada refleja; lo social un espejo deformante. Entonces, si la subjetividad es el criterio de la propia verdad, ¿cuándo está justificado mentir?, ¿cuando mentir es también mentir-se? La leyenda no puede descansar para su autentificación sobre sí misma, pero tampoco sobre Dios ni sobre lo social. Unamuno parece dudar de su convicción "protestante" e idealista: ¿basta la propia convicción, exenta de mediaciones, basta la voluntad y el propio querer, el querer tener fe para salvarse? El constante subrayado de que Manuel no deja de obrar en caridad, de atender a su pueblo, de traducir en actos su fe muerta vivificándola así, parece un complemento "católico" y "realista".

No pretendo llevar la comparación entre don Juan Tenorio y don Manuel Bueno mucho más allá del aspecto que considero decisivo para entender la lectura cruzada que Unamuno hace de los respectivos "estilos" de sus dos comediantes, don Juan y San Manuel: el criterio para diferenciar entre la "buena" burla y la "mala" burla, entre Cristo y Maquiavelo, para decirlo con figuras. Sugiero que el problema existencial de los dos personajes unamunianos es el mismo: vivir en falso, representar lo que no son, engañando uno a sus mujeres, otro a su pueblo. La diferencia entre el Burlador y el Santo, de la que se sirve Unamuno para dar un giro más profundo a sus reflexiones, reside en que Manuel es consciente de que miente a sus feligreses pero no se engaña a sí mismo, mientras que don Juan engaña a sus conquistas para engañarse a sí mismo. Que don Juan es un impostor es claro. Pero, ¿es don Manuel un impostor?

La pregunta sólo tiene sentido si convenimos en que Unamuno no confía ya en que quepa distinguir claramente entre don Quijote y don Juan[15]. Ambos sueñan, ambos representan. La locura de don Quijote lo mantiene a salvo de la hipocresía: no es hipócrita porque está loco; (el

---

[15] "Si don Quijote dice '¡Yo sé quién soy!', Don Juan nos dice lo mismo, pero de otro modo: '¡Yo sé lo que represento!'", escribe Unamuno en el prólogo a *El hermano Juan*. Austral, Madrid, 1998, p. 110.

héroe está loco y el cuerdo, Alonso Quijano, es irreprochablemente bueno pero no es un héroe, no actúa en medio de los hombres, no vive en la historia). De ahí que no sirva para reflexionar sobre la cuestión de la "buena" burla. Para ello se necesita un auténtico burlador y éste es don Manuel.

Que esta es la intención de Unamuno es claro al reparar en el texto de Kierkegaard que cita en el prólogo a la novela. Cerezo, lo ve como la clave de interpretación de *San Manuel...*, "clave hermenéutica, un tanto críptica, que se pasa por alto"[16]. ¿Es su tema una reflexión sobre la burla o sobre la santidad? O ¿acaso sobre la inquietante proximidad entre una y otra? Sí, una reflexión acerca de las diferencias y coincidencias entre las especies del soñador, el dudador, el impostor y el loco, especies del género "burlador".

La cita de Kierkegaard dice:

> *"Sería la más completa burla al mundo si el que habría expuesto la más profunda verdad no hubiera sido un soñador sino un dudador. Y no es impensable que nadie pueda exponer la verdad positiva tan excelentemente como un dudador; sólo que éste no la cree. Si fuera un impostor, su burla sería suya; pero si fuera un dudador que deseara creer lo que expusiese, su burla sería ya enteramente objetiva; la existencia se burlaría por medio de él; expondría una doctrina que podría esclarecerlo todo, en que podría descansar todo el mundo; pero esa doctrina no podría aclarar nada a su propio autor. Si un hombre fuera precisamente tan avisado que pudiese ocultar que estaba loco, podría volver loco al mundo entero"*[17].

El texto admite varias lecturas: teológica, en alusión a la "verdad positiva" que expondría inmejorablemente el "dudador"; ética, en relación con el drama de conciencia de quien, falto de convicción interior, finge tenerla al transmitir esa verdad en la que no cree; y política, contenida en la misteriosa y profética afirmación con que termina la cita. En efecto, ¿basta la certeza moral cuando la verdad afecta al mundo entero? ¿Qué consecuencias tiene para la vida, individual y social, el que no sea posible en ella la certeza metafísica? Cerezo prefiere la interpretación ética del texto de Kierkegaard y, por tanto, del problema de la burla. Lo esencial es que San Manuel no es un impostor "porque no persigue ganancia ni ventaja alguna"[18] . Por otro lado, la noción de verdad en

---

[16] Op. cit., p. 724.

[17] *San Manuel Bueno, martir*, en *Novela*, edición de Eugenio de Bustos Tovar. Noguer, Barcelona, 1976, p. 416.

[18] Op. cit., p. 725

juego no sería otra que la pragmática, "la que se mide por su resultado práctico vital"[19]. Entonces el engaño pierde su mordiente moral pues se asimila a la ficción/ ilusión[20]. Pero esta interpretación no se puede desconectar de las otras dos dimensiones del problema de la burla: la política y la religiosa. La primera es aludida, como hemos visto, en la última proposición de la cita: el mundo podría descansar sobre la verdad revelada por el dudador, pero ¿cómo estar seguro de que el dudador no está loco y vuelve loco al mundo entero? Si, como parece, Unamuno se inclina por cruzar la lectura ética con la salida religiosa -en la que no importa la locura, pues la salvación no es de este mundo- la solución pragmática de la verdad interior y de la burla no tiene consecuencias. La trascendencia de la salvación hace inocua la burla en el plano político. Pero si la salvación individual se vincula al mundo y a la comunidad histórica, esto es, si la ética se toma al mismo tiempo como política, ¿no es insuficiente la interpretación pragmática de la verdad? La conclusión de Unamuno parece ser: dentro del mundo históricamente dado no hay forma de diferenciar al burlador-impostor del dudador-sincero. El único criterio sería el metafísico, que restituye la Verdad en un sentido plenamente objetivo, es decir, platónico-cristiano. Ante la imposibilidad de restablecer tal criterio, cosa que Unamuno ya había concluido en *Vida de don Quijote y Sancho*, y no ser la verdad más que una función de la acción, el dilema se plantea entre establecer la meta de la acción en términos inmanentes o trascendentes al mundo históricamente dado, entre política y religión. ¿Qué es lo que persigue el héroe con su esfuerzo, la gloria mundana o la inmortalidad espiritual? Da la impresión de que Unamuno vivió tal dilema como una agonía.

En *Como se hace una novela* se inclinó por la primera y concluye invocando al "Dios actual, el de la historia"[21]. Pero algún cabo suelto debió quedarle de esta resolución pues, como hemos visto, volvió a

---

[19] Ibíd. Antonio Regalado había previsto esta inevitable consecuencia inscrita en la premisa del conflicto entre las dos vocaciones del protagonista, la del razonador que no cree y la del hombre de fe (fracasado) que quiere creer: "El que padece de conciencia desafortunada, de la enfermedad dialéctica, se vuelve misólogo, y se refugia en el pragmatismo, y esto fue lo que hizo Unamuno con su visión utilitaria de la religión, como lo demuestra con San Manuel Bueno, quien, consciente de que está dando al pueblo como verdad lo que para él no lo es, se justifica pragmáticamente ante sí mismo diciendo que su mentira será verdad para el pueblo mientras la crea". *El siervo y el señor. (La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno).* Gredos, Madrid, 1968, p. 210.

[20] Ibíd.

[21] CHN, p. 109.

plantear el problema de la veracidad del burlador en su reflexión sobre don Juan. Finalmente adopta en *San Manuel Bueno, mártir* la posición opuesta: hay que enfrentarse con el silencio del dios sumergido de la intrahistoria; a pesar de su silencio, es lo único que puede autentificar la propia leyenda y justificar el esfuerzo de vivir.

A la pregunta angustiada que se formulara a sí mismo en la metanovela del exilio de París: "¿no estaré a punto de sacrificar mi yo íntimo, divino, el que soy en Dios, el que debo ser, al otro, al yo histórico, al que se mueve en su historia y con su historia?", no responde ya desde la convicción política y cultural de que es posible tal salvación fundiendo las soledades de lector y escritor en un esfuerzo de edificación histórica[22].

Después del juego proyectando don Miguel su imagen de hipócrita-comediante que siempre pisa tablado sobre la del seductor don Juan que nunca pisó fuera del tablado, la inversión del problema de la salvación no puede ser más radical. Ahora la acción, engendradora de la propia leyenda no basta. En *San Manuel...* Unamuno concluye que la existencia no es criterio de verdad ni puede fundar uno. No hay forma de diferenciar entre creencia ortodoxa y superstición, y, además, no importa pues lo que cuenta es vivir del consuelo que proporciona la fe: "Vale más que lo crean todo, aun cosas contradictorias entre sí, a no que no crean nada"[23]. Ésta es la personal visión del pragmatismo nietzscheano que abraza el héroe unamuniano: la ficción es más necesaria a la vida de lo que lo es la verdad y la duda, su compañera inseparable. Pero Unamuno no sigue a Nietzsche en sus conclusiones perspectivistas, sino que se vuelve a Dios. La religión -o su hueco, en el corazón del personaje- pasa a ocupar la tarea que la modernidad encarga a la política: dar sentido a la leyenda de los hombres, para decirlo con la metáfora unamuniana.

---

[22] CHN, p. 80. Casi al final de la "Continuación" de *Cómo se hace una novela* dice Unamuno: "¿Por qué o sea para qué se hace una novela? Para hacerse el novelista. ¿Y para qué se hace el novelista? Para hacer al lector, para hacerse uno con el lector. Y sólo haciéndose uno el novelador y el lector de la novela se salvan ambos de su soledad radical. En cuanto se hacen uno se actualizan y actualizándose se eternizan" (CHN, p. 112). Es evidente que esta comunidad de autores-lectores es un proyecto histórico de "salvación" intramundano, una notable variación, más poética que conceptual, del espíritu absoluto desplegándose en una historia a la hegeliana. Y en cuanto a la dimensión expresamente política de tal concepción, basta con leer algunas páginas atrás: "Y aquí entra lo de la acción y la contemplación, lo de la política y la novela. La acción es contemplativa, la contemplación es activa; la política es novelesca y la novela es política" (CHN, p. 102).

[23] SMB, p. 131.

La lectura "política" que algunos críticos como Regalado o Gullón[24] hacen de la parábola unamuniana son inevitables porque el autor está planteándose no una cuestión ética sino política y de la máxima importancia: el de la "verdad del hombre interior" como criterio público de acción. La autenticidad como criterio de vida es rigurosamente individual e íntima. Intentar montar una ética política sobre ella sería un error, que quizá tuviera incalculables consecuencias para la sociedad. La leyenda del Gran Inquisidor, el "dictador vigilante", es inevitablemente asociada a la gestión "pública" que San Manuel, pastor de almas, practica con su pueblo. No basta la ausencia de egoísmo o que no surja a la vista el afán de poder, característico del personaje imaginado por Dostoievski. La intencionalidad ética no es suficiente en política porque el yo no controla las consecuencias de las acciones que pone en marcha. Lo que es suficiente en religión, no lo es en la política intramundana. Uno de los grandes morbos de la vida pública del siglo XX ha sido el que lo ético, después de haberse empapado de pathos religioso, haya absorbido en su interior lo político.

Unamuno parece haberse vuelto consciente de la imposibilidad de "justificar" la propia leyenda manteniéndola simultáneamente ante dos espejos, el de Dios y el de los hombres. San Manuel puede decir con toda tranquilidad aquello de "mi reino (y mi poder) no es de este mundo". Si lo fuera, no se podría establecer la veracidad de la leyenda del yo de don Manuel. Sólo sirve el espejo de Dios.

Y en efecto, una lectura mundana de la leyenda de don Manuel no resultaría muy halagüeña. Lo que tenemos a la vista es la leyenda de un fingidor que decide salvar-se, dramatizando (representando) la fe de su pueblo. No olvidemos la obviedad de que quien padece el *tedium vitae* no son aquellos hombres sencillos sino San Manuel. ¿Quién le ha pedido que salve al pueblo? En realidad, don Manuel le da lo que ya tiene: ignorancia, aislamiento, naturaleza, vida sencilla, pre-moderna. Don Manuel autentifica con su ejemplo esta forma de vida pasada y como el pasado que sobrevive en el presente como tal pasado tiene el privilegio de estar fuera del tiempo, don Miguel aspira a preservar una burbuja de

---

[24] Don Manuel cree, como el Gran Inquisidor, "en las ventajas de mantener al pueblo aletargado y piensa que conocimiento equivale a infelicidad". R. Gullón, *Autobiografías de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1964, p. 337. Regalado coincide con este juicio, aunque lo expresa en un lenguaje más áspero (op. cit., p. 195).

eternidad en medio del cambio y la novedad, el progreso y la prisa. Don Manuel se ofrece como espejo en que poder reflejar -y así objetivar, esto es, hacer reales al creer-se-las- esas sencillas virtudes salvadoras del pueblo. El pueblo, cifra de eternidad, se convierte así en el espejo propicio que San Manuel busca, sustituto del otro espejo en el que en verdad desearía ver "verificada" su leyenda: Dios mismo. Aquí está, clara y rotunda, la respuesta a la pregunta que Unamuno se hizo en mitad de su crisis: a pesar de la duda nihilista, no cabe sino apostar por Dios.

Unamuno rompe no ya con el Hegel que concibe la historia como el despliegue de la vida del espíritu, sino con el Kant del "sapere aude". Consciente del grano de exageración al hacer una lectura "anti-ilustrada" de *San Manuel...* creo, sin embargo, que la convicción unamuniana, afirmada ya en *Del sentimiento trágico de la vida*, es que la racionalidad ilustrada encierra un proyecto fracasado. El nihilismo resultante se ha originado en la imposibilidad de convertir la modernidad en una tradición. Y por eso tampoco cabe la salida del superhombre, entendiendo por tal aquel que traerá valores nuevos, nuevos acontecimientos que den forma a la historia más allá del fracaso metafísico que representa ese nihilismo. Unamuno rechaza la solución del héroe histórico, Don Quijote, una especie del superhombre nietzscheano que confía a la voluntad la tarea de inyectar valor y verdad en la vida. En el campo del nihilismo, una voluntad determinada por un querer monoteísta está condenada al fracaso. Es cuestión de tiempo que termine sospechándose "demoníaca", por cuanto si sólo es posible una perspectiva, ésta sólo puede ser la de Dios y entonces el yo de la propia voluntad terminará por enfrentarse a Él y pretenderá ser el "único". Stirner es la conclusión "lógica" de Fichte. Frente al idealismo, Nietzsche acierta al plantear la salida del nihilismo en términos de una voluntad perspectivista, politeísta y transvaloradora. El problema es justamente el de esa "gran política" que ha de concordar con esta otra "verdad metafísica" -la del perspectivismo politeísta- y hacerla realidad en el mundo histórico.

Quizá Unamuno haya sospechado todo esto y prefiera la otra alternativa inscrita en los enunciados del problema: negar la voluntad, abrazar la perspectiva del "idiota", el personaje que habita en la intrahistoria y cuya voluntad es compatible con la de Dios. El superhombre afirmaría que "quien haga del sueño vida se habrá salvado". Sueño o utopía o transvaloración, confianza en el futuro, lo que abre la vida hacia adelante, al proyecto cultural y político que se ve capaz de conducir la historia hacia su plenitud. Este es don Quijote. Identificándose con él, escribía Unamuno mucho antes de terminar junto a su San Manuel: "¡No hay

otro yo en el mundo! Cada uno de nosotros es único e insustituible (...). Yo soy algo enteramente nuevo; en mí se resume una eternidad del pasado y de mí avanza una eternidad del porvenir"[25].

De la historia a la intrahistoria, del "lector-autor-actor" de la novela que es política[26], al hombre silencioso que custodia -casi sin palabras, sólo con obras- la fe intacta del pueblo. Sólo cabe una "desolación activa y resignada" en torno a una fe que no es tal porque está hecha con los mimbres de la duda. El "hombre de conocimiento", don Manuel, se busca a sí mismo en el pueblo, formado por aquellos hombres que no tienen intimidad, esa maldición del yo desdoblado en autor y espectador, actor y personaje, que ignoran que su salvación depende de una leyenda, pues tampoco están desgajados de su leyenda, sino que la viven y no la representan. Según Unamuno, el pueblo salva al "hombre del conocimiento" dándole una tarea mientras le dure la vida: preservar la ignorancia, sostener la inocencia por medio de "obras buenas" en las que la bondad obedece a un antiquísimo código inscrito en el corazón humano de ese pueblo sumergido, a-histórico. La última palabra de Unamuno es para reivindicar la fe intacta del idiota/pueblo-niño, capaz de conservarla protegida de las contaminaciones de la razón y de la historia, para quien "creer no es más que soñar"[27].

Don Miguel de Unamuno escribiendo una novela sobre la novela de la vida, en París, exiliado político que no sabe si salvará a la patria del dictador pero perderá el alma. Don Juan Tenorio preguntándose si seduce a las mujeres o es seducido por ellas en su representar que representa la figura de un seductor irresistible, leyenda necesaria al corazón de la mujer que finge la existencia del seductor para así poder soñar con la escena de la seducción. San Manuel, fingidor que aparenta la fe de su pueblo en los cielos llenos de amor y esperanza de vida eterna, cuando en la soledad de su alma padece la duda de que acaso no haya nada después de la muerte. Y mientras tanto la vida, "negrura de la sima del tedio de vivir"[28]. Y el pobre yo, el de don Miguel y el de don Manuel y el de don Juan se acaban con el último suspiro. Se trata de tres personaje cortados por el mismo patrón, el de dudadores vitales, viviendo como una agonía la imposibilidad de descansar de la máscara que oculta el verdadero rostro. El problema para Unamuno reside en que no se decidió,

---

[25] *La vida de don Quijote y Sancho, Novela*, edición de Eugenio de Bustos Tovar. Noguer, Barcelona, 1976, p.870.

[26] CHN, p. 102.

[27] SMB, p. 137-8.

[28] SMB, p. 129.

según hemos visto, a dar el paso que dio Nietzsche cuando se planteó ese mismo problema: se disuelve si no hay rostro auténtico. Todo es máscara. Máscara don Juan y don Quijote, Primo de Rivera y yo, Miguel de Unamuno. ¿Podría haber aceptado, siquiera un momento, la absurda hipótesis de que sólo hay máscaras y nada detrás de ellas?

Si no hay un "carácter inteligible"[29] acogido a la guarda de Dios mi yo es nada y nada todo lo que el yo haga y nada su leyenda.

El más terrible dilema que tuvo que enfrentar Unamuno en su madurez tardía, después de su crisis de 1925, fue el de conformarse con el reconocimiento de los hombres o seguir persiguiendo el fantasma de Dios. Si San Manuel es su última máscara, está claro que eligió la lectura religiosa de sus crisis y se desentendió de la política. En mi opinión, Unamuno no quiso aprovechar el prestigio político que había atesorado al enfrentarse a la dictadura primorriverista casi en solitario y prefirió renunciar al papel que nadie habría podido disputarle. Aunque es más juiciosa y plausible la opinión de Cerezo que interpreta el alejamiento de la política como una exclusión de sus profesionales: "A su vuelta del destierro, Unamuno entra en la escena pública como un profeta o un líder de opinión. Y los políticos, que ignoran tantas cosas, lo sabían. No podían reconocer como uno de los suyos a un hombre que en solitario aspiraba a actuar como un catalizador político del país"[30]. No creo que ambas opiniones sean incompatibles. La "aspiración en solitario", la soledad de "profeta que clama en el desierto" en que se sitúa el propio Unamuno es moral y espiritual pero no política; incluso es antipolítica porque la acción específicamente política ocurre necesariamente entre los hombres. Optar por la soledad fue en cierto modo su opción política, y su corolario inevitable que aquellos políticos desconfiaran de él.

Al final, Unamuno creyó con don Manuel que la salvación residía en el amor y no en el reconocimiento. Así confirmó la extraña tesis metapolítica que Hannah Arendt defiende en *La condición humana*: "el amor, por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón, más que por su rareza no sólo es apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas"[31].

---

[29] "Este arquetipo [del propio yo], como ya se ha indicado, no es más que el 'carácter inteligible' o moral, en que ha de plasmarse el propio poder. La existencia heroica se esfuerza en fraguar en el tiempo su símbolo ideal, el que la orienta en y desde lo eterno, y por ello se eterniza a sí misma". P. Cerezo, op. cit., p. 337. Respecto del "carácter inteligible" en su sentido kantiano, véase Domingo Blanco, "Libertad", en *10 palabras clave en ética*, Estella, Verbo divino, 1994, pp 224 y ss.

[30] Op. cit., p. 761.

[31] *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974 p. 318.

Unamuno buscaba una esfera limpia de desdoblamientos, de máscaras y espejos. Probablemente le eran necesarios para ordenar su complejo mundo espiritual. Pero esa misma necesidad de orden, esto es, de jerarquía, hace pensar en que no le bastaba un universo perspectivista y abierto. Tuvo que renunciar a la lucha por el reconocimiento porque se trata de una lucha específicamente moderna, nihilista, indecidible en términos soteriológicos[32]. Sólo así se salvaba de la sospecha de actor-hipócrita, que debilitaba su ansia de eternidad. Don Quijote es el héroe del reconocimiento en lo político y don Juan el héroe del reconocimiento en lo amoroso. A estos dos contrapone su héroe, san Manuel, capaz de trascender el reconocimiento en simple, misterioso amor. Que finalmente se trate de amor dei y no de amor mundi -en el sentido de pasión por salvar-se con la polis- era previsible: "nunca he querido hacer política, sino espíritu", escribió en una ocasión.

32 Me parece acertada la interpretación de la obra de Unamuno en términos de lucha por el reconocimiento, en el sentido hegeliano de la expresión que propone A. Regalado. En última instancia, Unamuno habría descubierto que tal lucha carece de sentido porque quien tendría que rendirse, aceptando la posición del esclavo es Dios mismo: Él es el único ser que está en condiciones de reconocer el derecho a existir *eternamente* del yo de Unamuno. (Véase el capítulo VIII, "El pesimismo unamuniano. El siervo y el señor", op. cit., pp 184 y ss).

# UNAMUNO- "SAN MANUEL" Y SANABRIA: ENTRE EL LAGO Y LA MONTAÑA

Amable Fernández Sanz
Universidad Complutense

El presente estudio pretende ofrecer un bosquejo de un trabajo más amplio, en el que estamos inmersos, titulado *Unamuno- "San Manuel" y Sanabria,* que responde a dos objetivos fundamentales:

a) Completar algunos datos sobre la biografía de Unamuno referidos a su estancia en Sanabria, señalando algunos elementos relevantes de los lugares y pueblos que visitó y que tienen importancia significativa en el contexto interpretativo de la novela *"San Manuel Bueno, mártir"*. Elementos que van desde el propio paisaje natural, topónimos, historia, leyendas, testimonios de personas que mantuvieron contacto con él, hasta el propio contexto socio-económico de la Sanabria con la que Unamuno se encontró y que, deliberadamente, obvió en el marco de su novela. Cuestión que delata, además de la senda conservadora por la que camina Unamuno, el grave problema que, en estos momentos de crisis aguda, le acucia y obsesiona apartándolo de cualquier otra realidad.

b) Ofrecer una reinterpretación de *San Manuel Bueno, mártir,* a la vista de otras interpretaciones y a la luz de estos elementos señalados, haciendo especial hincapié en el marco o escenario natural que Unamuno introyecta o proyecta hacia sí y convierte en "paisaje del alma", en carne de su carne, y que tratará de expresar a través de una compleja simbología, -cargada de íntimas y profundas connotaciones significativas-, como lago, montaña, peña del buitre, nieve, cierzo, piscina probática, nogal, pueblo sumergido, etc.

## I. Datos para una biografía

Es conocido que Unamuno visitó, por primera vez, el Lago de Sanabria y sus alrededores el día 1 de Junio de 1930, permaneciendo hospedado durante varios días en el Hostal-Balneario "Bouzas", habitación 11, situado en la orilla misma del lago y desde el que se contempla una bella panorámica, con el pueblo de San Martín de Castañeda y su Monasterio colgados sobre la falda de la montaña, que se prolonga hacia el infinito y muere en el lago. Sabemos que Unamuno se sintió extasiado ante este escenario natural, al que sólo a través de la poesía -le dedicó dos poemas- se puede hacer justicia.

Pero ¿quién aconseja a Unamuno visitar Sanabria? Según su biógrafo más cualificado, Emilio Salcedo, Unamuno es acompañado por el médico Agustín del Cañizo (para él, Lázaro, la contrafigura de Don Manuel) y otros amigos[1]. Nada más se dice a este respecto. Personalmente, he conversado con doña Socorro Requejo, que regentaba con su familia -natural de La Puebla- el Hostal "Bouzas" y que atendió y cocinó para Unamuno. Ha fallecido recientemente. Según su testimonio habría que añadir un dato. Unamuno vino al Lago aconsejado por Don Honorino Requejo, hermano de Doña Socorro, abogado notable, con domicilio en Puebla, estudió y residió en Salamanca, a la que volvía frecuentemente, manteniendo contactos con viejos amigos entre los que destaca el doctor Cañizo. Honorino, era una persona culta, progresista y muy ligado a los principios de la Institución Libre de Enseñanza. Fue, en 1934, nombrado presidente de la Delegación del Patronato de las Misiones Pedagógicas en la zona de Sanabria. De él, se dice en la *Memoria:* "Llegamos en la mañana del 5 de Octubre. Nos acompaña D. Honorino Requejo, vecino de Puebla de Sanabria, buen conocedor y amigo de estos lugares humildes, y amigo y conocedor también de la obra de Misiones, a la que espontáneamente se suma ofreciéndonos desde el primer momen-

---

[1] Salcedo, E.: *Vida de Don Miguel. Unamuno, un hombre en lucha con su leyenda*, Salamanca, Anthema Ediciones, 1998, (1ª edición Anthema, 3ª edición del autor corregida), pp. 368-369.

to una colaboración generosa y eficaz"[2]. Dada su personalidad, también, en él, pudo encontrar Unamuno la inspiración para la figura de Lázaro. Él fue el principal guía, como perfecto conocedor de la zona, en los paseos de Unamuno por la orilla del lago y en sus visitas a los pueblos de Ribadelago, San Martín de Castañeda y Galende -este último como lugar de paso-. La carretera sólo llegaba entonces hasta el cruce del lago y desde allí hasta Ribadelago, sólo existía un camino vecinal por el que difícilmente transitaban los coches, debiendo realizar el trayecto a pie o a caballo. Igualmente ocurría para acceder a San Martín de Castañeda. Había un camino vecinal desde el cruce del lago hasta el cruce de Vigo. Hasta allí, aunque con dificultad, podían transitar los coches. Pero, el resto del camino, hasta San Martín, el único modo de llegar era a pie o a caballo. De hecho, este mismo año, en octubre de 1930, el rey Alfonso XIII visita estas tierras sanabresas para inaugurar el Preventorio Antituberculoso, construído en las cercanías de San Martín y al que tuvo que acceder a caballo, acompañado de su séquito y del Alcalde y Secretario del Ayuntamiento de Galende, José Sánchez y Ángel Carnero, respectivamente. Personas, estas últimas, que al decir de doña Socorro, también saludaron a Unamuno durante su visita.

Unamuno, pues, a sus 66 años, visitó San Martín accediendo por un atajo que desde el "Bouzas", bordeando el lago, pasaba por el llamado "puente de Cañales", que cruzaba el río Tera, y subiendo por un camino a través de la ladera de la montaña sobre la que se asienta San Martín. Del mismo modo, siguiendo el testimonio de doña Socorro, visitó Ribadelago, partiendo desde el "Bouzas" en dirección contraria, siguiendo un camino por la orilla del lago. Estos paseos, generalmente a pie, posibilitaban una mejor contemplación e interiorización del escenario natural[3], junto con la información que Unamuno iba recabando de sus

---

[2] *Patronato de Misiones Pedagógicas. Memoria de la Misión pedagógico-social en Sanabria (Zamora).* Resumen de trabajos realizados en el año 1934, Madrid, 1935, p. 20.

[3] Es significativo el pasaje de la cabrera o zagala. Me contó doña Socorro, y lo ha contado a otras personas -como al profesor Arsenio Vidal-, que de vuelta de uno de sus paseos, Unamuno, repetía y repetía a sus acompañantes: ¡Qué voz más maravillosa, la de la cabrera! ¡Qué voz más maravillosa!

acompañantes, especialmente de su guía principal, Don Honorino Requejo. A través de él conocerá la historia de los monjes, del lago, y las leyendas que incorporará a su novela, adaptadas ya a un castellano comprensible, pues hay que tener en cuenta que el dialecto hablado, en esta época y en esta área lingüística leonesa, -nótese que Unamuno incorpora varias veces a su novela el *leísmo* muy difundido en esta zona-, no era fácilmente comprensible, como muy bien ha mostrado el profesor Luis Cortés[4].

Hay otro punto en la biografía de Unamuno que nos ofrece Emilio Salcedo que, en alguna medida, podemos completar. Afirma Salcedo: "en tierra de Sanabria, al pie del lago, *Riva-de-lago,* estaba la presencia agónica de un sacerdote, conocido de Don Miguel mucho antes de su destierro. Debo la noticia al catedrático de la Universidad de Salamanca don Luis Cortés Vázquez, que conoce bien su provincia nativa. Y sé que habló de este asunto, mucho antes de la primera edición de mi libro con motivo de una visita al Lago de Sanabria hecha por Jorge Guillén, con Manuel García Blanco y Luis Cortés, que por malos azares de la fortuna o mala suerte -cara y cruz de la misma moneda- no compartí yo"[5]. Pues bien, de la consulta de los archivos parroquiales en los pueblos de Sanabria que Unamuno visitó, y para constatar algunos nombres que ya doña Socorro nos había facilitado, hemos extraído los siguientes datos: en Junio de 1930, el cura de Ribadelago era don Félix Lorenzo Cobreros; el de San Martín de Castañeda, don Raimundo Alonso Fernández; el de Vigo, don Pedro Carbajo Prada; el de Galende, don Tomás Rodríguez Chimeno. Por tanto, el sacerdote a que se refiere Emilio Salcedo, a través de Cortés, era don Félix Lorenzo Cobreros. No tenemos, en estos momentos, más datos de él y por qué era conocido, anteriormente a la visita, por Unamuno. No nos consta tampoco

---

Véase el aluvión de sugerencias y la fuerza que adquiere en la novela de *San Manuel Bueno, mártir,* este detalle del escenario que Unamuno contempla. (Edición de Victor García de la Concha, Madrid, Col. Austral, Espasa-Calpe, 1991, pp. 148-149).

[4] Cortés Vázquez, L.: *Leyendas, cuentos y romances de Sanabria,* Salamanca, Librería Cervantes, 1992, (3ª edición), pp. 19-27.

[5] Salcedo, E.: *Op. cit.,* p. 369, nota 40.

ningún escrito en que Cortés, explique esta relación y sobre todo, los fundamentos que aclaren el sentido de *esta presencia agónica,* que inspira la figura de Don Manuel. Según el testimonio de doña Socorro, este sacerdote, don Félix Lorenzo, estuvo comiendo un día con Unamuno en el "Bouzas". Pero también ella misma nos aseguró que, en su visita a San Martín, le acompañaba el sacerdote de este pueblo, don Raimundo Alonso. Sabemos, asímismo, que visitó Galende y Vigo, pero no tenemos constancia de que llegara a hablar con los sacerdotes de estos pueblos.

Así pues, ¿cuál de estos sacerdotes pudo inspirar a Unamuno la figura de Don Manuel? Nada podemos asegurar por el momento, aunque parece más plausible la hipótesis del sacerdote Félix Lorenzo Cobreros, sobre quien tendremos que seguir indagando en busca de su pasado y de su anterior relación con Unamuno. Ello, por supuesto, -además de los personajes novelescos como *Il Santo,* de Fogazzaro, *El Vicario,* de Manuel Ciges Aparicio o *El vicario saboyano* de Rousseau-, sin menoscabo de otras hipótesis como la de Sánchez Barbudo para quien Unamuno habría retratado en San Manuel a un viejo amigo suyo, muerto años antes: el cura vasco Francisco de Iturribaría, al que el mismo Unamuno dedica un artículo[6].

## II. Realidad social, intrahistoria y leyenda

Sorprende a primera vista el conocimiento que demuestra Unamuno de todo el escenario que rodea al "sugestivo lago de San Martín de Castañeda"[7], de sus leyendas, su paisaje y de la propia realidad socio-económica. Pero sorprende aún más el olvido y la negación absoluta de que Unamuno hace gala, al obviar deliberadamente la realidad de indigencia y penuria en que vivían las gentes de estos pueblos, al escribir, en 1930, su novela. Él

---

[6] Sánchez Barbudo, A.: *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado,* Madrid, Ediciones Guadarrama, 1968, (2ª edición), p. 242.

[7] Conviene hacer notar que otras veces es denominado lago de Villachica o lago de Sanabria. Hay que precisar, también, que hay un pueblo llamado San Martín de Castañeda, donde está el Monasterio, ya que en algunos escritos sobre la novela se confunde pueblo y lago. Así mismo, estos pueblos de Sanabria pertenecen a la provincia de Zamora, pero a la diócesis de Astorga.

mismo, más tarde, en 1932, en el prólogo a la edición realizada por Espasa-Calpe, supervisada por él, afirma: "es de una desolación tan grande como la que las alquerías, ya famosas, de las Hurdes. En aquellos pobrísimos tugurios, casuchas de armazón de madera recubierto de adobes y barro, se hacina un pueblo al que ni le es permitido pescar las ricas truchas[8] en que abunda el lago y sobre las que una supuesta señora[9] creía haber heredado el monopolio que tenían los monjes Bernardos de San Martín de Castañeda"[10].

Desolación y miseria que sólo hoy puede imaginarse cuando se nace en ese medio o se constatan los testimonios, estudios[11] y un legado fotográfico que impresiona y que, evidentemente, no podemos ofrecer ahora por la brevedad y el carácter de la publicación de estas páginas. Baste, a modo ilustrativo, la descripción que el *Patronato de las Misiones Pedagógicas* nos ofrece del pueblo de San Martín de Castañeda: "pero allí mismo, donde el Tera se remansa espeso de peces y consejas, una pobre aldea, aso-

---

[8] Eran al decir de doña Socorro el plato preferido de Unamuno. Ya habían sido elogiadas por otros personajes famosos como Felipe II o Alejandro Dumas.

[9] Se refiere Unamuno a la marquesa de Villachica. Desde la marcha de los frailes, a raíz de la desamortización de Mendizabal, el lago fue comprado y pasó a ser propiedad de los Marqueses de Villachica, hasta el año 1932 en el que el Gobierno lo declaró "de dominio público" y fueron eliminadas las "cañizas" utilizadas para la pesca y controladas siempre por un guarda al servicio de los Marqueses. En la época que estuvo Unamuno, el que tenía más poder se llamaba Fidel, vecino de Ribadelago y que falleció en la catástrofe de 1959.

[10] Unamuno, M.: *San Manuel Bueno, mártir,* (Edición de Victor García de la Concha), Madrid, Col. Austral, Espasa-Calpe, 1991 (vigésimo segunda edición), p. 100. A esta edición referiremos nuestras próximas citas de la obra.

Sobre la historia de este Monasterio ha aparecido recientemente un estudio relevante y significativo, por la amplia documentación que ofrece. Se trata del libro de Miguel Fernández de Prada, *El Real Monasterio de San Martín de Castañeda,* Madrid, Ediciones San Pablo, 1998, 527 págs.

[11] Véase especialmente el legado fotográfico que nos ofrece Krüger, fruto de su estancia en Sanabria en el invierno de 1922, recogiendo material para su tesis doctoral. Su libro, editado en alemán, ha sido recientemente traducido (Küger, F.: *La cultura popular en Sanabria,* (Traducción de Christiane Blanck-Conrady), Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos "Florian del Campo" - Diputación de Zamora, 1991).

Asimismo es muy ilustrativo el libro: *Patronato de Misiones pedagógicas.* Memoria de la Misión pedagógico-social en Sanabria (Zamora). Resumen de trabajos realizados en el año 1934. Madrid, 1935.

mada en un teso de linares sobre el lago de Sanabria, nos sobrecogió de pronto mostrándonos al desnudo su miseria enferma y desolada, amarga de largos años sin esperanza: San Martín de Castañeda. Niños harapientos, pobres mujeres arruinadas de bocio, hombres sin edad agobiados y vencidos, hórridas viviendas sin luz y sin chimenea, techadas de cuelmo y negras de humo. Un pueblo hambriento en su mayor parte y comido de lacras"[12]. Cómo comprender, pues, a Unamuno o a don Manuel cuando no solamente excluye participar en la solución de estos problemas sociales de miseria, sino que incluso se despacha tranquilamente afirmando: "¿Cuestión social? Deja eso, eso no nos concierne. Que traen una nueva sociedad, en que no haya ya ricos ni pobres, en que esté justamente repartida la riqueza, en que todo sea de todos, ¿y qué? ¿y no crees que del bienestar general surgirá más fuerte el tedio de la vida?"[13]. Son abundantes las reflexiones que surgen de inmediato sobre esta forma conservadora e inmovilista que tiene don Manuel-Unamuno de enfrentarse al problema social, pero, como la brevedad lo impone, nos remitimos a dos libros fundados y sólidos sobre este tema, como son el de Elías Díaz[14] y el de Manuel Sánchez Cuesta[15].

Es un hecho, pues, que Unamuno no incorpora a su novela esta realidad socio-económica que vio y palpó en su visita a Sanabria. En palabras de Elías Díaz, "una huida comprensible ante el verdadero, auténtico y único problema que es el de la inmortalidad personal y la perduración eterna"[16]. A ello habría que añadir una matización. Se trata de una huida siempre incomprensible para quien conoce esa miseria real o, a lo sumo, benévolamente, sólo parcialmente justificable por la crisis aguda y desolada que en estos momentos sacude a Unamuno. Un Unamuno atosigado por el "pavoroso problema de la personali-

---

[12] *Op. cit.*, supra, p. 15.

[13] Unamuno, M.: *San Manuel Bueno, mártir*, op. cit. pp. 151-152.

[14] Díaz, E.: *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político*, Madrid, Tecnos, 1968.

[15] Sánchez Cuesta, M.: *Aspectos religiosos, étnicos y sociopolíticos en "San Manuel Bueno, mártir" de Miguel de Unamuno*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, Col. Tesis doctorales, nº 61, 1993, pp. 459-512.

[16] Díaz, E.: *Op. cit.*, p. 25.

dad, si uno es lo que es y seguirá siendo lo que es"[17]. Un Unamuno que se encuentra ya, frente a frente, ante la definitiva verdad, la incredulidad, la nada que le espera, y que durante tantos años había intentado aliviar con el estruendo de la batalla. El fragor de esta lucha será su alimento y su consuelo, "vivamos de la guerra", "el caso es buscar consuelo en el desconsuelo"[18], decía en 1913, en *El sentimiento trágico de la vida,* tratando de acallar el incesante rumor de las aguas profundas de su yo que le susurraban que todo es nada. Y ésta, la nada, era "más aterradora que las propias torturas del infierno"[19]. Ahora, en 1930, Unamuno ni en el fragor de la lucha encuentra acomodo.

Suspendido y puesto, pues, entre paréntesis, todo lo que no sea este "pavoroso problema", la cuestión que surge es: ¿cómo expresarlo? y Unamuno no encuentra mejor solución que recurrir a un ente de ficción, la proyección de él mismo, tan real como su yo profundo, y a un ámbito espacial, poéticamente delimitado entre el lago y la montaña, la intrahistoria y la leyenda[20] de un pueblo sumergido. Leyenda que consta de dos partes. En la primera se narra cómo y por qué el pueblo de Valverde quedó anegado bajo las aguas de un lago; en la segunda se cuenta la historia de las dos campanas de la iglesia de Valverde. Una se consiguió sacar y estaría actualmente en el pueblo de Vigo. La otra quedó en el fondo del lago y se oye tocar en la noche de San

---

[17] Unamuno, M.: Prólogo a *San Manuel Bueno, mártir,* op. cit., p. 102.

[18] Unamuno, M.: *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos,* en *ENSAYOS,* Vol. II, Madrid, Aguilar, 1942, pp. 753 y 953, respectivamente.

[19] *Ibíd.,* p. 694.

[20] Para profundizar en el origen y análisis de estas leyendas puede verse: Cortés Vázquez, L.: "La leyenda del Lago de Sanabria", *Revista de dialectología y tradiciones populares,* IV, (1948), pp. 95-98; *Leyendas, cuentos y romances de Sanabria,* Salamanca, Librería Cervantes, 1992, pp. 19-28 y 142-145; Riquer, M.: *Los cantares de gesta franceses,* Madrid, Gredos, 1952, pp. 249-252. Apoyándose en la tesis de Joseph Bédier ("La ville légendaire de Luiserne", en *Studi Letterari e Linguistici dedicati a Pio Rajna,* Firenze, 1911), Francisco Fernández Turienzo mantiene que los peregrinos, más que aportar, "recogieron el relato oral en sus paradas en el Monasterio de Carracedo, a cuya abadía pertenecía entonces San Martín de Castañeda" ("Estudio Preliminar" a la edición de *San Manuel Bueno, mártir,* Madrid, Alhambra, 1985, p. 47). A este respecto, también puede mantenerse que los peregrinos recogieron esta leyenda en el propio Monasterio de San Martín de Castañeda o en algún lugar sanabrés de la "Ruta de la Plata".

Juan por aquellos que están en gracia de Dios. La parte más popular es la primera y por ello en algunas de las versiones recogidas en Sanabria, por el profesor Cortés, no aparece la segunda que es más genuinamente sanabresa y que ofrece variantes, según los pueblos. En nota[21] a pie de página ofrecemos una versión en el dialecto hablado en aquellos años y hoy prácticamente en extinción, salvo en el recuerdo de algunas personas de avanzada edad. Adviértase especialmente algo que nunca ha sido destacado, las concomitancias que pueden establecerse entre Rosendo -aparece al final de la leyenda- y el personaje de Blasillo el lobo, que tanta fuerza y simbolismo tiene en la novela. Unamuno, como demuestra por las alusiones[22] que hace en la novela, conoce las dos partes. Los dos poemas que inserta en el Prólogo también lo constatan, -poemas que además no son fácilmente comprensibles para alguien que no conozca la leyenda-

---

[21] Resumen de la leyenda tal como nos fue contada por Manuel González y María Antonia Sanz, 87 y 82 años, vecinos de Galende, 15-2-1999. *(1ª parte)* "Yera en tempos una villa que chamaban Villalverde de Lucerna, y vinu pidiendu un home, dixen que llera Jesucristu. En todu el llugar naide de diu nada y chegou a un fornu y pidiou una fogaza de pan y le dixerum que nu tenían, que le tirarían un bollicu al fornu pa que se cuciera. Y al sacalu nu le pudierun sacare de lo muchu q'había creciu. Y tirarun outro más pequeño y tampouco lo pudierun sacar, hasta que metierun uno grande y saliu bien. Dispués el pobre quiso castigar al pueblu y mandou salir bien. Dispués el pobre quiso castigar al pueblu y mandou salir a la gente del pueblu y dixo: *Aquí finco mi bastón, que nazca un gargallón. Aquí finco mi estaquete, que nazca un gargallete.* Y se inundou enseguida todu de agua formandu un llagu y sólo quedou una isla, qui llera donde estaba el fornu. *(2ª parte)* Tamen dixen que a un hombe q'estaba arando se l'escaparun correndo os dous bueis, porque le picou a mosca y se tirarun p'al llagu. Uno se chamaba Redondu y el outro Bragau. Se engancharun con a reja as campanas y el amu les animaba diciendo: Tira de elas Redondu. Y el buey contestou: yo nun puedu que voy por lo más fondu. Y el amo le dixo al otro buey: Tira tu, Bragau.

Y éste le contestou: non puedu, que fui ordeñau. Y el amu le replicou: anda, que lo que t'ordeñarun, por una cabeza abaixo te foi tirau. Y por eso solu pudierun sacar una campana, que dixen que está ahora en Vigo, y la que quedou en el llagu decía a l'outra: *Tu te vas, Verdosa / you me quedo Bamba, / y en a vida del mundo / serei you sacada.*

Dixen Qu'el día de San Juan el q'está en gracia de Dios oye tocar a campana que quedou en el llagu. Había eiquí en Galende un home algo tontu que se chamaba Rosendo e iba a pedir llimosna a Riballagu con su madre. Y al pasar por la orilla del llagu, dixo a su madre que oyía tocar una esquila, y es que u tontu estaba en gracia de Dios y l'esquilla que oyía llera a campana de Villalverde.

[22] Véase por ejemplo cuando habla de la villa sumergida (p. 138), las dos Valverdes (p. 165-166), la noche de San Juan y las campanas (p. 113, 118, 138),

sobre todo el segundo que dice así: *Ay, Valverde de Lucerna, / hez del lago de Sanabria, / no hay leyende que dé cabria / de sacarte a la luz moderna. / Se queja en vano tu bronce / en la noche de San Juan / tus hornos dieron su pan, / la historia se está en su gonce. / Servir de pasto a las truchas / es, aun muerto, amargo trago; / se muere Riba de Lago, / orilla de nuestras luchas.* No podemos, evidentemente, analizar aquí algunas de las ideas que el poema nos sugiere. Dos cuestiones solamente. Primera, nótese que hay tres términos cuyas cargas significativas son los ecos perfectos de la leyenda: *hez* (sedimento, el pueblo sumergido), *bronce* (campanas), *pan* (el pobre que llega pidiendo). Segunda, adviértase las sugerencias que pueden derivarse de los dos últimos versos, pues además de lo puramente anecdótico de la premonición[23] de Unamuno, pudiera interpretarse que el Unamuno agónico deja paso al Unamuno nadista[24], al afirmar que con la

---

Blasillo el bobo (pp. 115, 117, 159, 160). En la edición de *San Manuel* anteriormente citada.

[23] El presagio de Unamuno se cumplió. El mismo Lago estuvo a punto de desaparecer como tal, en 1953, por la barbarie de un proyecto de aprovechamiento hidroeléctrico que implicaba su parcial vaciado mediante la perforación de un tunel de desagüe del Lago a veintiocho metros de profundidad. Gracias a la presión de algunos organismos nacionales e internacionales, como la UNESCO, y de algunos intelectuales señalados como Jorge Guillén, Ricardo Gullón, Manuel García Blanco, Ramón Menéndez Pidal, Luis Cortés Vázquez y algunos más, que escribieron e incluso se manifestaron a orillas del Lago (Véase: *Manifiesto en Defensa del Lago, ABC,* 26 de Febrero de 1953, p. 3; también: Fotos de la Fundación Menéndez Pidal: *Manifestación a orillas del Lago*), este intento no prosperó. Sin embargo, el acoso al Lago continuó y el 5 de Mayo de 1958 se publica en el BOE la autorización a la empresa "Eléctricas Leonesas" para que inicie el proyecto. De hecho se llegaron a realizar algunas obras en zonas limítrofes, un pozo de perforación y una carretera en el Monte de Galende. Pero el más conocido es la catástrofe de Ribadelago, y que paradójicamente fue lo único que frenó el proyecto anterior. Ocurrió a las doce y media de la noche del 9 de enero de 1959. El agua producto de la rotura de la presa de "Vega de Tera" situada a unos kilómetros por encima del pueblo, anegó Ribadelago. Murieron 144 personas. Un pueblo pobre y pequeño quedó diezmado. Sólo algunos cuerpos pudieron ser rescatados y enterrados. Un total de 116 quedaron en el fondo del lago, sirviendo, como decía Unamuno, de pasto a las truchas.

[24] La tesis del Unamuno nadista, aunque cada uno con sus razones y matices, es también compartida por otros autores. Un clásico es ya Antonio Sánchez Barbudo y su libro *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado,* Madrid, Guadarrama, 1968, (2ª edición). Véase especialmente las páginas 234-281.

muerte de Ribadelago (mi muerte), mueren también nuestras luchas o la esperanza desesperada.

Es verdad que en el mismo "Prólogo" afirma que en esta novela "he puesto todo mi sentimiento trágico de la vida cotidiana"[25], pero la novela parece confirmar que se trata más bien de un agotamiento del sentimiento trágico, que no ha podido con su aparatoso estruendo dar salida al "pavoroso problema de la personalidad" que lo inunda, a la "verdad de muerte". Unamuno comprende que no es posible aguantar por más tiempo el mirar cara a cara a la Esfinge, no es posible ya, tampoco, el recurso a los mecanismos de defensa que eviten la frustación o la desesperación. En definitiva, no es posible ya el engaño o autoengaño, tal como parece sugerir por boca de Ángela: "Pero ¿por qué -me he preguntado muchas veces- no trató Don Manuel de convertir a mi hermano también con un engaño, con una mentira, fingiéndose creyente sin serlo? Y he comprendido que fue porque comprendió que no le engañaría, que para con él no le servía el engaño, que sólo con la verdad, con su verdad, le convertiría; que no habría conseguido nada si hubiese pretendido representar para con él una comedia -tragedia más bien-, la que representaba para salvar al pueblo. Y así le ganó, en efecto, para su piadoso fraude; así le ganó con la verdad de muerte a la razón de vida"[26].

## III. Los "paisajes del alma" en *San Manuel Bueno, mártir*

Las limitaciones lógicas establecidas en esta publicación nos impiden ya tratar este tema con la amplitud que requiere. Lo dicho anteriormente no sería, sin embargo, más que una propedéutica necesaria para la inmersión en los "paisajes del alma" de

---

Actualmente puede significarse la postura de Pedro Cerezo y su libro *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, Trotta, 1996, especialmente las páginas 714-731. Como réplica, más reciente, totalmente opuesta a las tesis nadistas y trágicas puede verse el artículo de Alfonso López Quintas: "*San Manuel Bueno, mártir* (Unamuno) y la superación del agonismo, en *Diálogo Filosófico* 41 (1998), pp. 229-238.

[25] *San Manuel Bueno, mártir*, op. cit., p. 96.

[26] *Ibíd.*, p. 167.

Don Manuel-Unamuno, fruto de la interiorización que ha hecho el propio Unamuno del escenario natural y que tratará de proyectar a través de una variada simbología, aunque será el juego poético entre *lago* y *montaña* el centro vital de referencia y eje vertebrador por el que se expande el drama de Don Manuel-Unamuno.

Un dato revelador de la importancia y carga significativa que confiere Unamuno a estos símbolos, como vehículos expresivos del "pavoroso problema de la personalidad" que en estos momentos está viviendo, lo confirma el hecho de la aversión que él tenía, anteriormente, a adornar sus *nivolas* con escenarios o descripciones paisajísticas. Pero la razón que aduce Unamuno para esta negativa es, en sí misma, reveladora del papel fundamental que este escenario natural adquiere en *San Manuel.* Afirma, por ejemplo, en *Andanzas y visiones españolas* que su rechazo a echar mano de los elementos paisajísticos "obedece al propósito de dar a mis novelas la mayor intensidad y el mayor carácter dramáticos posibles"[27].

¿Por qué, entonces, Unamuno hace esta excepción en *San Manuel,* cuando solamente en sus inicios con *Paz en la guerra* había acudido a este recurso, a nuestro entender con motivaciones y connotaciones bastante distintas? ¿Por qué, paradójicamente, resulta ser *San Manuel* una de sus novelas más intensas y dramáticas? La respuesta no puede ser otra que, en *San Manuel,* los elementos del paisaje no son algo secundario o accesorio, sino símbolos de un alma atribulada, la expresión de una "meta-antrópica" a través de la poesía, las metáforas por las que aflora la auténtica verdad, "la verdad de muerte" que asola a Unamuno-Don Manuel.

Lo que sigue, en el trabajo que estamos embarcados, es la interpretación de la carga significativa que, a nuestro entender, tienen estos símbolos, teniendo como marco de referencia la pro-

---

[27] Unamuno, M.: *Andanzas y visiones españolas,* Obras Completas, I, Madrid, Ed. Escelicer, 1966, p. 345.

[28] Rodríguez Alcalá, H.: "*El escenario* de San Manuel Bueno, mártir *como* incantatio *poética*", en Germán Bleiberg e Inman Fox (Eds.): *Pensamiento y letras en la España del siglo XX,* Nashville, Vanderbilt University Press, 1966, pp.

pia obra y algunos escritos anteriores de Unamuno, así como algunos estudios relevantes que nos han aportado luz sobre el tema[28].

---

407-428; Fernández Pelayo, H.: *El problema de la personalidad en Unamuno y en "San Manuel Bueno"*, Madrid, Mayfe, 1966; Sánchez Barbudo, A.: *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado,* Madrid, Guadarrama, 1968, (2ª edición), pp. 233-290.

Hay que destacar también otros estudios más generales sobre el tema del paisaje en Unamuno, y no centrados tan específicamente en la obra de *"San Manuel"*, como la ya clásica monografía de Carlos Blanco Aguinaga: *El Unamuno contemplativo,* México, Colegio de México, 1959. (En nuestro trabajo hemos utilizado la edición de laica, Barcelona, 1975). Concluido ya este artículo el profesor Dezsó Csejtei nos ha enviado su reciente publicación sobre "La filosofía del paisaje en los ensayos de Unamuno", en *El 98 a la luz de la literatura y la filosofía,* (Actas del Coloquio Internacional sobre el 98, 16-17 de Octubre de 1998), Fundación Pro Philosofia Szegediensi, Szeged, 1999, pp. 52-79. Un estudio cuya lectura nos ha aportado continuas sugerencias y que tendremos muy en cuenta en nuestro próximo trabajo.

# EL BUDISMO DE PÍO BAROJA: UN ASPECTO INÉDITO DE SU BIOGRAFÍA Y DE SU FILOSOFÍA

José Luis ABELLÁN
Universidad Complutense

En los últimos tiempos han abundado los estudios sobre Pío Baroja que han incidido en el fondo filosófico de su obra, y muy especialmente en la influencia que la lectura de Arturo Schopenhauer dejó sobre él. En este aspecto fue pionero el magnífico trabajo de E. Inman Fox, resaltando el carácter autobiográfico de la novela *El árbol de la ciencia*[1], aunque después otros críticos han destacado diversos aspectos de la misma influencia[2].

Es curioso que en ninguno de dichos estudios se haga la menor alusión al budismo, al que le llevó precisamente la influencia de Schopenhauer, cuyas obras leyó con apasionamiento durante sus años de estudiante de medicina. El mismo Pío Baroja reconoce que fue ese filósofo el que le llevó a aquellas doctrinas orientales; por eso reconoce en sus *Memorias* que estuvo "inclinado al budismo, cuyas doctrinas leí, influido por el filósofo alemán"[3]. Sobre el budismo se extiende también con cierto detenimiento en el tomo de aquél-

---

[1] E. Inman Fox, "Baroja y Schopenhauer: *El árbol de la ciencia*", en *Pío Baroja. El escritor y la crítica*; col. de Javier Martínez Palacio, Taurus, Madrid, 1974; págs. 397-408.

[2] En 1966 apareció un número monográfico de *Anales de literatura Española*, Universidad de Alicante, nº 12, 1996, con el título general de *Schopenhauer y la creación literaria en España*, con dos excelentes trabajos: uno de Francisco Abad, "Schopenhauer y el joven Baroja (El léxico del dolor y de la compasión)"; y otro, de David Ordóñez García, "Baroja y Schopenhauer: implicaciones narrativas del mundo como representación".

[3] Pío Baroja, *Desde la última vuelta del camino*, en el tomo *Familia, infancia y juventud; Obras Completas I*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997; pág. 523.

llas titulado *La intuición y el estilo*, precisamente al hacer mención de aquellas tendencias que más le influyeron y que más vigencia tuvieron durante sus años de juventud[4]. Mi intención en este estudio es hacer ver que esa influencia del budismo fue mucho más profunda de lo que hasta ahora se ha sostenido, hasta el punto de impregnar decisivamente el concepto de "lo barojiano" a que aludíamos en un estudio anterior.

Al caracterizar ese concepto insistíamos en aquel estudio sobre tres notas definitorias del mismo: anhelo de sinceridad, afán de independencia y gusto por la acción, que se resumían en una actitud místico-contemplativa, expresada en una fórmula escueta: "Vivir y contemplar", según la refleja en su personaje de *La sensualidad pervertida*, Luis Murguía; en la misma novela aparece otro personaje que caracteriza al protagonista con estas palabras: "un frailecito místico que en otro tiempo hubiera vivido poniendo flores en los altares o hubiera sido capaz de estar enamorado toda la vida de una mujer"[5]. Ahora, con los nuevos descubrimientos realizados, pienso que ese "frailecito místico" -el Murguía-Baroja de la novela- se explica mucho mejor a la luz del budismo que le influyó durante aquellos años.

Entre esos descubrimientos a que aludo en el párrafo anterior está la intensidad con que Baroja vivió la crisis finisecular y la influencia que tuvo sobre él el interés por las ciencias ocultas; entre ellas, de forma muy particular, el budismo. Sin duda, la elección del tema de su tesis doctoral -*El dolor*- hay que encontrarlo en esa predilección.

La meditación de Gautama Buda se inicia precisamente con la contemplación del dolor. Como sabemos había vivido los primeros años en el lujoso palacio de su padre, alejado de todas las miserias del mundo. Pero, decidido a conocer éste, sale del palacio y le impresionan vivamente tres visiones: la de un anciano achacoso, la de un enfermo acosado por el sufrimiento y la de un cadáver en estado de putrefacción. La conclusión que saca es que este mundo está regido por el imperio del dolor y que la única salvación posible está en la anulación del deseo y de toda voluntad de vivir para acceder al estado de *nirvana*, donde impera la Nada.

Este sin duda fue el estado espiritual de Pío Baroja durante el tiempo en que redactó su tesis sobre *El dolor. Estudio de psico-físi-*

[4] *Obras Completas*, II, ed. Cit., págs. 479-480.

[5] José Luis Abellán, *Sociología del 98*, Ed. Península, Barcelona, 1973; págs. 84-85

*ca,* que se publicó en 1896. Es curioso que ese mismo año, publicó también algunos artículos, donde las tesis budistas aparecen de forma explícita. Por ejemplo, en el titulado "Ideales", donde dice lo siguiente:

> "El filósofo: afirmar ¿quién sabe? Quizá este infinito que nos rodea tenga conciencia y exista. Él, a cuya luz volarán, tras esta vida, las mariposas de nuestras almas. Quizá el universo es un todo inconsciente. Si es así, no nos queda más ideal que el descanso en la Nada, en el No ser, cantado por Lucrecio. Es poético pero es triste.
>
> Adiós, esperanza de existencia ultraterrenal. La única felicidad es entrar en el 'nirvana', soñada por Buda, aniquilarse completamente, descomponerse en millares de átomos, correr con la onda en el océano, gemir con el viento, perderse en la azul alborada del pasado, y fundir el espíritu al morir, en un santo beso con la Naturaleza madre, con la sustancia única, eterna e infinita"[6].

En otro artículo del mismo año, el protagonista del cuento dice que oía las sentencias de Buda, aunque no escuchaba por estar poseído de vanidad, pero que reconocía el ser "meditaciones que abren al asceta las puertas de la misteriosa ciudad de la Nirvana, en donde se es sin ser, y en donde se duerme el sueño eterno del aniquilamiento"[7]. El narrador de la historia, un esclavo de la isla de Ceilán, se deja arrastrar por el ansia de libertad, de riquezas, de poder y de placeres, pero en ninguna de esas cosas encuentra la dicha, por lo que decide esperar pacientemente la hora de la muerte y 'perder la personalidad' para fundirse en la augusta inconsciencia"[8].

Esta preocupación por el dolor le obsesiona a Pío Baroja durante sus años de estudiante de Medicina; recuerda en otro de los artículos de la misma época "cuando estudiaba en las salas del hospital", y -dice- "mientras el profesor se enfrascaba en detalles de clínica, yo miraba con curiosidad las caras de los enfermos, contraidas por el dolor, y los rostros de los agonizantes, ya sombreados por la muerte próxima". Y es que Baroja se sentía ser ya un intelectual con un "cerebro hiperestético o hiperalgésico"[9].

---

[6] *La voz de Guipuzcoa,* 21 de enero de 1896; recogido en *Hojas sueltas,* Caro Raggio, Madrid, 1973, tomo I; pág. 233.

[7] "Parábola", *Obras completas,* Biblioteca Nueva, tomo VI, Madrid, 1948; págs. 993-994.

[8] *Ibíd.,* pág. 994.

[9] "Sufrir y pensar", *O.C.;* tomo VIII, Madrid, 1951; pág. 965.

La experiencia definitiva de esta etapa, en que la obsesión por el dolor sólo encuentra un lenitivo radical en la anulación budista de la voluntad de vivir, es la que alcanza durante su estancia de médico de pueblo en Cestona, donde, al espectáculo directo del dolor producido por la enfermedad, se suman las miserables condiciones de vida en la sociedad rural de la época.

El producto más elaborado de esta aproximación al budismo es su novela *El árbol de la ciencia* (1911), donde recoge los precedentes que hemos recordado aquí para elevarlos a un superior nivel estético y filosófico. El mismo autor así lo reconoce en sus *Memorias*, cuando escribe: "*El árbol de la ciencia* es, entre las novelas de carácter filosófico, la mejor que yo he escrito. Probablemente es el libro más acabado y completo de todos los míos, en el tiempo en que yo estaba en el máximo de energía espiritual"[10]. Pero lo que no dice Baroja, aunque algo insinúa, es el carácter autobiográfico de la misma. Como señala Inman Fox, la parte de la novela en la que se refleja la juventud de Andrés Hurtado como estudiante de Medicina en Madrid, luego se reproduce casi literalmente en las *Memorias*, bajo el epígrafe: "De estudiante de medicina". El episodio de su vida en Cestona como médico rural es el mismo que sufre el protagonista, con sólo cambiar el nombre del pueblo por el de Alcolea del Campo. Y la experiencia profesional más dramática del propio Baroja es la muerte de su hermano Darío, por el que sentía honda ternura, es equiparable en la novela a la muerte de Luisito, también hermano del protagonista Andrés Hurtado.

Desde el punto de vista intelectual -puesto que la novela tiene a su vez mucho de filosófica- es el testamento definitivo de ese primer budismo que hemos señalado en las páginas anteriores. A través de su estructura argumental aparecen dos personajes que resultan claves definitivas para entender el mensaje filosófico que Baroja quiere transmitirnos; estos personajes son Andrés Hurtado, protagonista de la trama, y su tío Iturrioz, con el que mantiene acaloradas discusiones. Este último representa una defensa de la voluntad de vivir, hasta sus últimas consecuencias, llegando a definir la vida como "una lucha constante, una cacería cruel en que nos vamos devorando los unos a los otros"[11]. En este sentido, el personaje es

---

[10] *Final del siglo XIX y principios del XX;* en *Obras Completas,* ed. Cit.; I, pág. 933.

[11] Pío Baroja, *El árbol de la ciencia,* Alianza Editorial, Madrid, 1967; pág. 94; en adelante citaré por esta edición.

una encarnación de las doctrinas nietzscheanas con las que se debatía Pío Baroja desde principios de siglo.

En la estructura de la novela hay una dialéctica encubierta entre Nietzsche y Schopenhauer, aunque resulta clara la primacía del último frente al primero; creo que se puede aceptar como cierta la afirmación de Inman Fox, según la cual el pensamiento schopenhaueriano "determinó la estructura de su novela más importante: *El árbol de la ciencia*"[12]. En cierto modo, así es, como veremos en este estudio, aunque la dialéctica Nietzsche-Schopenhauer resulta manifiesta en el conjunto de la trama, si bien oculta por las metáforas bíblicas del "árbol de la vida" y el "árbol de la ciencia". Iturrioz, que es personificación del primero, defiende la prohibición divina impidiendo a Adán y Eva comer del árbol de la ciencia, y reinterpreta el mandato de Dios, atribuyéndole estas palabras: "Comed del árbol de la vida, sed bestias, sed cerdos, sed egoístas, revolveos por el suelo alegremente, pero no comais del árbol de la ciencia, porque ese fruto agrio os dará una tendencia a mejorar que os destruirá"[13].

Por el contrario, Andrés Hurtado es firme partidario del conocimiento científico, que es su vocación frustrada. Cuando decide enrolarse como médico de pueblo, lo hace por falta de oportunidades para la investigación, y así se lo confiesa a su tío Iturrioz; le pregunta éste:

> "- ¿Qué piensas hacer?
> Y contesta:
> • ¿Yo?. Probablemente tendré que ir a un pueblo de médico.
> • Veo que no te hace gracia la perspectiva.
> • No; la verdad. A mi hay cosas de la carrera que me gustan; pero la práctica, no. Si pudiera entrar en un laboratorio de Fisiología, creo que trabajaría con entusiasmo.
> • ¡En un laboratorio de Fisiología! ¡Si los hubiera en España!"[14].

Las frases en defensa de la ciencia por parte de Andrés Hurtado son contundentes: "la ciencia es la construcción fuerte de la humanidad", dice en un lugar[15]; y en otro: "la ciencia marcha adelante, arrollándolo todo"[16]. El punto de partida es Kant, que allanó el camino para el descubrimiento de la verdad; por eso dice de él:

---

[12] E. Inman Fox, *Loc. Cit.*, pág. 398.
[13] *Ibíd.*, pág. 132.
[14] *Ibíd.*, pág. 123
[15] *Ibíd.*, pág. 131.
[16] *Ibíd.*, pág. 135.

> "Kant ha sido el gran destructor de la mentira grecosemítica. El se encontró con esos dos árboles bíblicos de que usted hablaba antes, y fue apartando las ramas del árbol de la vida que ahogaban el árbol de la ciencia. Tras él no queda en el mundo de las ideas más que un camino estrecho y penoso: la ciencia".

Pero Kant no se atrevió a llevar sus conclusiones a las últimas consecuencias. Tras la *Crítica de la razón pura*, que allanó el camino de la ciencia, escribió la *Crítica de la razón práctica*, con la que reconstituye lo destruido por aquella. Schopenhauer tuvo el valor que Kant no tuvo y llevó las afirmaciones del maestro a sus últimas consecuencias; para él "la vida aparece como una cosa oscura y ciega, potente y jugosa, sin justicia, sin bondad, sin fin; una corriente llevada por una fuerza X, que él llama voluntad y que, de cuando en cuando, en medio de la materia organizada, produce un fenómeno secundario, una fosforescencia cerebral, un reflejo, que es la inteligencia"[17].

La conclusión es que la vida vuelve por sus fueros, y al ir acompañada de conocimiento, no trae más que sufrimiento. *Sufrir* y *pensar* van juntos e inseparables el uno del otro, como ya lo dijo Baroja en el artículo de ese título, publicado en 1899, decía entonces corroborando al Eclesiastés: "Quién añade ciencia, añade dolor, y debió seguir diciendo: 'Quién añade dolor, añade ciencia'". Pero entonces estaba Baroja plenamente influido por el budismo, y de aquí que termine el artículo con esta frase: "Retroceder es imposible: hay que correr, hay que sufrir, porque sufrir es pensar. Mañana, por el esfuerzo combinado de nuestros pensamientos y de nuestros dolores, la Humanidad verá la luz y dormirá envuelta en las dulzuras del Nirvana"[18].

La ciencia tiene un límite, imposible de traspasar por ahora, y mientras no lo alcancemos lo único que hace es aumentar nuestro sufrimiento. Ya lo dijo también en otro artículo del mismo 1899: "en la mucha sabiduría, hay mucha molestia y quien añade ciencia, añade dolor"[19]. La vida acaba imponiéndose con su retahila de dolores y quebrantos, disociada entre el afán de conocer, que impulsa al sabio, y el dolor que ese conocimiento trae. En eso están de acuer-

---

[17] *Ibíd.*, págs. 134-135.

[18] "Sufrir y pensar", *O.C.*; tomo VIII; pág. 966.

[19] "Parábola", *Loc. Cit.*, pág. 994.

do tanto Andrés como su tío; fuera de unas cuantas verdades inconcusas -dicen- "la ciencia no dice mucho..." y mientras la ciencia no llegue más lejos solo queda el "silencio"[20].

Ante esta situación Iturrioz le propone a Andrés Hurtado dos soluciones: "o la abstención y la contemplación indiferente de todo, o la acción limitándose a un círculo pequeño"[21]. El primero, es el camino del budismo, con el que se identifica Andrés Hurtado; el segundo, es el camino de Baroja, que ya a la altura de 1911, cuando escribe la novela, ha llegado a un compromiso con Nietzsche. Es esa "zona templada" de la que hablábamos en un artículo anterior al tratar de describrir el concepto de "lo barojiano"[22].

Andrés Hurtado, el protagonista de la novela, por el contrario, está convencido de que el camino correcto es el primero: la abstención de toda acción y la contemplación indiferente de todo; convicción a la que le lleva la filosofía, una actitud alejada tanto de la irracional afirmación de la voluntad de vivir como de un conocimiento científico todavía muy insuficiente. Por eso busca la "no-acción", hundiéndose en el Nirvana; lo expresa de forma muy elocuente en una amarga reflexión ante su tío Iturrioz: "Es lo que tiene de bueno la filosofía; le convence a uno de que lo mejor es no hacer nada" [23]. Por eso Andrés busca la *ataraxia* -que es más o menos, el equivalente occidental del *nirvana* budista-, a la que define como "el paraíso del que no cree"[24]. Es curioso que Baroja interprete este paraíso como un equivalente de *la cenestesia*, a la que se refiere en su doctoral tesis sobre *El dolor*.

La lección suprema que se desprende de *El árbol de la ciencia* es la superioridad del sabio que se decide por la "no-acción". El desastre final de la novela sólo tiene sentido a la luz de esta clave interpretativa. Andrés Hurtado se deja llevar de impulsos irracionales por las circunstancias que le rodean: el amor de Lulú, y el deseo de ésta por tener un hijo, lo que conducirá a la muerte de ambos y al suicidio del protagonista. Es la ilustración neta de la tesis budista: al no aceptar por decisión propia la negación del mundo y de la vida,

---

[20] *El árbol de la ciencia*, pág. 137.

[21] *El árbol de la ciencia*, pág. 96.

[22] José Luis Abellán, "Baroja y lo barojiano", en el libro citado en las notas, págs. 85-86

[23] *El árbol de la ciencia*, pág. 97.

[24] *Ibíd.*, pág. 141.

al no negar la voluntad de vivir, sino -al contrario, someterse a ella, la dinámica de la existencia nos condena a la muerte, es decir, a la Nada, o mejor al Nirvana.

Andrés Hurtado fracasa en su intento de crear un mundo intermedio entre afirmación y negación de la voluntad de vivir, encerrándose en un intelectualismo autocomplaciente del mundo que él mismo se había creado. Cuando, durante su estancia de médico en Alcolea del Campo, decide abstenerse de toda vida pública y se encierra en un cuarto a leer, no hace más que reflejar la crisis del propio Baroja. "Andrés -dice en la novela- no era de estos hombres que consideraban el leer como un sucedáneo de vivir; él leía porque no podía vivir"[25]. Sólo que Baroja no sólo leía, sino que también escribía, y por la escritura encontrará esa "vía media" en la que su personaje fracasa.

Es curioso que el genial novelista vasco termina *El árbol de la ciencia* con una frase aparentemente sorprendente; dice que su protagonista tenía "algo de precursor". Creo que en esa frase está la clave no sólo de la novela, sino de eso que nosotros hemos llamado "lo barojiano", donde el novelista puede identificarse con "un frailecito místico". En los diálogos entre Andrés y su tío Iturrioz hay un momento en que éste dice: "No dejando más norma que la verdad, la vida languidece, se hace pálida, anémica, triste. Yo no sé quién decía: la legalidad nos mata; como él podemos decir: la razón y la ciencia nos apabullan. La sabiduría del judío se comprende más cada vez que se insiste en este punto: a un lado, el árbol de la ciencia; al otro, el árbol de la vida.

> " Habrá que creer que el árbol de la ciencia es como el clásico manzanillo, que mata a quien se acoge a su sombra -dijo Andrés burlonamente" [26].

Y, en efecto, así ocurre en la novela. Andrés, que se había encerrado en un mundo solitario de estudio y de trabajo, muere el dejarse llevar por las solicitudes de la vida. Pío Baroja, su creador, en cambio, supo inventar ese mundo intermedio de novelista impenitente donde se refugiará para el resto de su vida. Ese mundo de la creación encontrará en su santuario de Itzea la máxima encarnación, aunque, cuando visitemos aquel museo, no debemos olvidar las semillas del ingrediente budista que de algún modo lo alimentaban.

---

[25] *Ibíd.*, pág. 179.

[26] *Ibíd.*, pág. 139.

# PÍO BAROJA: UNA ESTÉTICA DE LA FRAGMENTARIEDAD

Ramón Emilio MANDADO GUTIÉRREZ
Universidad Complutense

## I

Como es sabido, desde el racionalismo platónico, la cultura occidental ha venido constituyendo la Filosofía como una lógica del pensamiento cuyo destino era la Metafísica e incluso la Teología. El criticismo kantiano y, en general, la modernidad no acabó con esa tendencia inveterada al pensamiento positivo y sistemático en el que los fragmentos son solidarios con un todo reconciliador de las contradicciones históricas de lo particular: Donde hubo un Dios, hubo en otras ocasiones un Ser, en otras la Razón, en otras el Espíritu, la Sociedad, el Estado, la Ciencia, la Raza, el Mercado, etc... de modo que, finalmente, el discurso teorético tendió siempre a ser un discurso sistemático de la totalidad, en la medida en que así creyó satisfacer mejor el humano deseo del conocimiento, asegurar un resultado positivo a su esfuerzo intelectual, lograr la "salvación" que supone llevar algo hasta sus últimas consecuencias.

Como también es sabido, desde Federico Nietzsche, la Filosofía contemporánea asume el criticismo, tarea fundamental e ineludible de la Filosofía, con toda radicalidad, pues concluye que, a la altura de la modernidad en la que está situada la historia europea, la única totalidad que puede ser salvada en todo discurso sistemático es la de la nada. Semejante criticismo echa mano de unos presupuestos vitalistas que afectan no ya al examen estético , lógico o moral de la razón, sino también al discernimiento de la autenticidad vital y expresiva del propio discurso, al tipo de voluntad que se ejercita en él.

Situados aquí podemos advertir cómo gran parte del modo de hacer filosofía durante el siglo XX que concluye ahora, ha ido constituyendo, de modo creciente e incluso inevitable, un discurso crítico nuevo cuya característica fundamental es la de poner de manifiesto una dialéctica negativa en él mismo, es decir eludir la obsesión por la sistematicidad de su propio proceso y por la cosificación de un resultado ideológico. Como tal ese nuevo criticismo no aspiraría a explicarse teleológicamente, como dialéctica de salvación religiosa, ontológica, científica, política, etc... sino a comprenderse en su propio ejercicio o praxis, es decir a saber aceptar con entereza moral que la salvación que busca la filosofía mediante la digestión de sus propios ideales, es siempre provisional y dificil. A este tono general de gran parte de la filosofía que, desde Nietzsche, se ha ido abriendo paso en la cultura contemporánea corresponde lo que se ha dado en llamar, a veces de modo confuso, "posmodernidad" o "ultramodernidad" o "transmodernidad". Detallaré algunos identificadores más concretos de todo ello:

- Su *genetismo*, es decir su interés constante por poner de manifiesto la trama plural de concausas históricas que se ocultan tras ideas o situaciones humanas, y no sólo su justificación intelectualista en un sistema analítico de carácter positivo, unidimensional y casi siempre adscrito acríticamente al tipo de explicación que es propio de las Ciencias de la naturaleza.

- Su *fragmentariedad*, es decir su constante interés en recuperar la experiencia particular, el valor y la expresividad vital del fragmento, incluso de aquel que, de modo ilusorio, se concibe a sí mismo como totalidad o como aspiración a la totalidad.

- Su *sincretismo*, o interés por conocer todos los fragmentos y por experimentar todos los modos posibles de interrelacionarlos en un discurso... aquel mosaismo cabalístico en la configuración temporal y espacial del argumento del que nos habla Walter Benjamin a propósito de su estudio sobre el origen del "trauerspiel", del drama barroco alemán.

- Su *hibridación de géneros*, o el cultivo indiferenciado de géneros diferentes, Filosofía y Literatura, como expresión de la dificultad que se tiene de deslindar con exactitud los campos de expresión y representación de la vida.

- En resumen, su *esteticidad*... el constante interés por poner de manifiesto el valor fundamental de "lo aparente" y "descoyuntado", esa "trascendentalidad de la apariencia" de la que nos habla Theodor

Adorno en su "Teoría estética" y que, desde el esperpento o la literatura del absurdo, la escalera analítica wittgenstiniana que aúpa al silencio místico, la comprensión bataillana de la religión como necesario gasto improductivo o bastantes elementos de la cultura "underground" de los últimos tiempos, acaba justificando la actitud teorética humana en la veracidad expresiva del propio discurso teorético.

II

Es aquí donde la filosofía que se hace en Español puede y debe recuperar muchos autores no tenidos estrictamente por filósofos en el sentido tradicional del término. Como he indicado en otras ocasiones D. Pío Baroja es, sin duda, uno de los que más posibilidades ofrece en este terreno, pues, por ceñirme a uno sólo de los identificadores del criticismo contemporáneo que acabo de mencionar, podemos advertir que pone de manifiesto una estética fragmentaria tanto en el modo que tiene de asumir las ideologías políticas como en la propia construcción de su discurso literario. En realidad ambos modos de proceder no son sino factores solidarios de un mismo proceso creativo, diferenciables formalmente por nosotros tan sólo como recurso procedimental o didáctico, ya que en la materialidad de la obra se implican y se confunden.

-*El tratamiento de las ideologías políticas* en D. Pío Baroja se rige por un acercamiento a todas que no pretende instalar al escritor en ninguna de ellas. Pone de manifiesto un peculiar antiintelectualismo que no supone el rechazo del análisis intelectual, sino una resistencia a su cosificación en estereotipos o doctrinas definitivas. Todas ellas son conocidas e intercambiadas en una suerte de juego que las pone al servicio de la propia praxis estética, de la veracidad de la experiencia literaria... del "aura" de la obra, por utilizar, nuevamente, términos propios del pensamiento de Walter Benjamin. Semejante actitud lúdica recuerda, por un lado al prototipo de hombre que "trabaja y que juega" al tiempo, tan querido por Eugenio D´Ors, y por otro al superhombre-niño zaratustriano de Nietzsche. D. Pío Baroja alumbra con ello una crítica constante de carácter pragmático y moral que acaba remitiendo la verdad de toda teoría a su praxis, si bien no habrá praxis convincente que no manifieste un contenido teorético convincente. Aunque pueda parecerlo, no estamos ante un planteamiento marxista sino goethiano... el que empuja al autor del

"Werther" a declarar que "En el principio era la acción". Hay en el fondo de todo ello una convicción vitalista que, por lo que atañe a D. Pío Baroja se nutre con singular provecho de Schopenhauer y de Nietzsche.

-*En la construcción de su discurso literario* D, Pío Baroja muestra también la misma convicción fragmentaria y vitalista, pues somete al relato a esa peculiar dialéctica irresoluta del pensamiento negativo. Por un lado suele vertebrar lo que escribe en torno a elementos característicos que lo dan continuidad (personajes de novelas que se mantienen a lo largo de varias de ellas, Aviraneta... Paradox... o motivos genéricos que relacionan series de escritos, trilogías, tetralogías, etc... tales como "El Mar", "El Pasado", "Agonías de nuestro tiempo", etc...); por otro lado, somete la narración a una constante fragmentación que la dispersa en numerosos personajes, la descompone en una compulsiva sucesión de escenas, la describe impresionistamente, la cifra en un uso del lenguaje salpicado de licencias gramaticales, etc... La continuidad de los elementos narrativos establece una apelación generalista o momento universal en el relato que se contrapone constantemente, en un singular proceso "deconstructivo", a la fragmentación de la acción o momento individualizador y particular. Este esfuerzo deconstructivo, esta estética barojiana de la fragmrentariedad, pone de manifiesto un interés sostenido por ejercitar la literatura de un modo libre y auténtico, pues desmitifica las mediaciones instrumentales del lenguaje (el uso canónico de la semántica, la sintaxis, la narrativa, etc...) a favor de la función pragmática y creadora de la comunicación.

Sin embargo en el proceder barojiano hay, todavía, un componente filosófico más de fondo, la preocupación inequívoca por ese componente fundamental de la experiencia estética que son las formas. Como Nietzsche en "El Gay saber", D. Pío Baroja "dice las cosas más fuertes de manera llana suponiendo que hay hombres en torno que creen en nuestra fortaleza", por lo que se concibe el lenguaje como un momento de la dialéctica vital de la conciencia (el otro sería el pensamiento) y no un epifenómeno de ella. Se rechaza así la idealización abusiva del discurso, la obsesión por "explicar" sus fundamentos, argumento último de lo que D. Pío denomina "retórica en tono mayor", cuanto la idealización del fenómeno que lo ocasiona, la obsesión por mimetizar acríticamente las costumbres o el habla de los personajes por ejemplo.

El relato negativo y fragmentario de D. Pío Baroja no traslada a sus obras un debate teórico sobre concepciones lógicas o metafísicas, sino lo que Theodor W. Adorno denomina "Metafísica del arte"... ese planteamiento teorético que, lúcidamente desesperanzado, no renuncia a la moralidad y aspira a acercarse a la vida del conocimiento intentando describir y comprender la dialéctica inacabable de su práctica. Semejante dialéctica considerará, en palabras de Adorno, que "la obra de arte se comporta hoy como reconciliadora allí precisamente donde renuncia a la idea de reconciliación". Para entender adecuadamente la negatividad y fragmentariedad de la estética barojiana hay que tener presente que en ella hay cinco efectos de dialéctica singularmente atractivos para la reflexión filosófica a los que ya me he referido en otros momentos pero que no me resisto a recordar ahora, el "poiético", el "enigmático", el "methéxico", el de "lejanía" y el "anticatártico". Y es que el estilo barojiano de escribir no se caracterizará, como opina Ortega y Gasset peyorativamente, por la dispersión, pues justamente la fragmentariedad que percibimos en él concede distancia al lector y le remite a una experiencia literaria más rica, profunda y compleja que la del relato concebido de modo positivo, como bien valora Ciplijauskaisté Biriuté. El juego dialéctico que hay en ese estilo ayuda a percibir un mundo polimorfo y fragmentario, nunca perfecto y en perenne transición, pero identificado, sin duda, por el lector... entre la inmediatez de la obra que lee y la lejanía filosófica de lo que en ella Baroja le sugiere, hay un gran distancia, una invitación a resistir la dominación y la mediocridad, una invitación al riesgo del pensamiento, una sutil selección del lector en definitiva, que otorgan todavía a la obra barojiana una gran actualidad, pues, como dice de nuevo Theodor W. Adorno, "las obras de arte no se distinguen de los seres transitorios por su perfección superior, sino porque, igual que los fuegos artificiales, se actualizan en el brillo de un instante en su manifestación expresiva. No son tan sólo lo otro respecto de lo empírico, todo en ellas es eso otro."

# *LA REBELIÓN DE LAS MASAS* VISTO A LA LUZ DE LA POSHISTORIA

Dezso Csejtei
Universidad de Budapest

Hay obras filosóficas, cuyos mensajes teóricos son tan densos, tan concentrados, que la disolución interpretativa de sus contenidos necesita el trabajo hermenéutico de muchos años o, quizás, decenios. Las creaciones filosóficas verdaderamente importantes tienen, además de esto, un exceso, un plus; y es que este concentrado filosófico, no sólo disminuye durante el curso de los tiempos, sino que precisamente va aumentándo, porque el universo espiritual del mismo va abarcando un terreno intelectual cada vez más amplio.

Tengo la opinión de que la creación más famosa de Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, pertenece al grupo de estas obras. El título de esa obra se ha convertido en un concepto que denomina toda una época, pero el contenido de este concepto no sólo no fue perdiendo su color en el transcurso de los tiempos, sino que –como resultado de los cambios que acontecieron entretanto- ha ido ganando cada vez nuevos matices de significación.

A continuación quisiera examinar en qué medida se puede interpretar el fenómeno orteguiano de "la rebelión de las masas" en el contexto del discurso contemporáneo sobre el fin de la historia.

Ante todo quisiera hacer dos aclaraciones previas:

1. A propósito de este discurso se usan dos expresiones en la literatura corriente, las de "poshistoria" y "el fin de la historia", respectivamente. Aunque haya una cierta diferencia al respecto del significado de ellas, en lo que sigue voy a usar estos términos como sinónimos[1].

---

[1] Véase, por ejemplo, la obra de Pauline Marie Rosenau: *Post-Modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions.* Princeton University Press: 1992. p. 65.

2. Leyendo la expresión "el fin de la historia" estamos predispuestos a pensar, en la mayoría de los casos, en la famosa teoría de Francis Fukuyama, y estamos listos para identificar este fenómeno con su concepción. Sin embargo, aquí se trata de un fenómeno mucho más complejo, cuyo esbozo necesita una breve digresión histórica.

El pensamiento sobre el fin de la historia es prácticamente coetáneo al nacimiento de la filosofía de la historia, más aún, en un cierto sentido ya había surgido en el pensamiento teológico anterior al nacimiento de la filosofía de la historia. Se puede hablar sobre el surgimiento de la imagen del fin de la historia desde el punto cuando en la cultura humana apareció *la conciencia del tiempo lineal.* Como es conocido, esto surgió por primera vez en la religión judía, en que la dimensión del *futuro* cobró un papel fundamental; con esto -en principio, por lo menos- la historia, el ser histórico, ha vuelto a ser el terreno más importante de la existencia humana. "Dios que inaugura la historia el día que firma un pacto con su pueblo y establece con él una alianza que será sucesivamente rota y renovada"[2]. La formación de la conciencia histórica de los judíos se debe, en primer lugar, a la aparición de los *profetas* quienes, como visionarios, dirigen la atención al futuro; el tiempo se transfigura en futuro y la historia, según la formulación de Hermann Cohen, no es más que el ser del futuro[3].

Durante el curso de los tiempos se han formado tres modelos del fin de la historia:

1. *El modelo cristiano* que durante su formación se apoyó en los antecedentes conocidos de la religión judía. Ese modelo, como es sabido, concebía la historia como *historia sagrada* que va marchando hacia un último fin determinado. Sin embargo, la realización de este fin último no tiene nada que ver con un progreso histórico de este mundo; de la filosofía de historia de San Agustín se desprende claramente que la *civitas Dei* y la *civitas terrena* no se tocan ni siquiera tangencialmente. La llegada del fin se enlaza con el segundo advenimiento de Cristo, y eso es un acontecimiento apoca-

---

[2] Manuel Benavides Lucas: *Filosofía de la historia.* Madrid: Ed. Síntesis, 1994. p. 91.

[3] Hermann Cohen: *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.* Lipcse: 1917. Citado por Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet.* [Weltgeschichte und Heilsgeschichte.] Budapest: 1996. p. 56.

líptico-escatológico que irrumpe en el mundo histórico desde fuera, por así decirlo. El hombre de ninguna manera puede acelerar ese advenimiento y, del mismo modo, con sus actos no puede facilitar la realización del mismo; por eso lo único que él puede hacer es el estado de la expectativa esperanzada. La clave del fin es la *salvación.*

2. *El modelo de la ilustración* en que el concepto del fin se coloca alrededor de la idea de progreso, que tuvo un papel fundamental precisamente en ese siglo. Mientras que la literatura anterior puso de relieve que la idea del progreso no es más que una versión secularizada de la historia sagrada cristiana[4], otros autores subrayan lo opuesto: por ejemplo, Hans Blumenberg pone de relieve que la formación de la idea moderna del progreso se debe, en primer lugar, al desarrollo de las ciencias naturales y a la formación de la nueva conciencia del tiempo que da el fundamento de las mismas. "Es gibt keine Anhaltspunkte für eine Umsetzung der Eschatologie in die Fortschrittsidee. Die entscheidende *formale* Differenz ist diese: die Eschatologie redet von einem in die Geschichte einbrechenden, ihr selbst transzendenten und heterogenen Ereignis; die Fortschrittsidee extrapoliert von einer der Geschichte immananten und in jeder Gegenwart mitpräsenten Struktur aus in die Zukunft."[5] Esa diferencia se puede observar en las diferencias de las expectativas sobre el fin último. Mientras que la escatología cristiana va hacia atrás desde un punto final de un *fin cerrado* hasta el presente, la ilustración -apoyándose precisamente en la idea del progreso- postula un fin abierto, en cuyo centro se halla el momento de la perfectibilidad. De aquí vienen las diferencias ulteriores; mientras que la concepción cristiana visualiza un *fin transcendente* de un *acontecimiento* -a saber, el segundo advenimiento de Cristo-, el modelo de la ilustración supone un *fin immanente* del *proceso*, cuyo punto final se relativiza en una medida absoluta; su dilatación es, en principio, ilimitada. La clave del fin es la producción.

3. El modelo hegeliano, que forma una síntesis de los anteriores. Karl Löwith escribe sobre esto lo siguiente: "Hegel difiere de sus precursores y de sus seguidores en que liga la aserción teológica sobre la plenitud de los tiempos, traída por Cristo, con la fe en el

---

[4] Karl Löwith: Obra citada.

[5] Hans Blumenberg: "Säkularisation -Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität." Citado por Rudolf Wendorff: *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa.* Opladen: 1980. p. 330.

progreso de la ilustración"[6]. Löwith tiene razón en constatar esa síntesis; sin embargo, no tiene razón en cómo él concibe la misma. Aquí no se trata de que Hegel enlaza, meramente de un modo exterior, dos tendencias que, por así decirlo, ya habían existido anteriormente, de un modo independiente una de la otra. Esos elementos, al entrar en el sistema hegeliano, sufren una transformación importante. Así, la concepción hegeliana de la historia suprime fundamentalmente aquel dualismo ontológio que, al respecto de la civitas Dei y la civitas terrana, todavía caracterizaba la concepión de San Agustín: "La historia, escribe Hegel, es el desenvolvimiento de la naturaleza de Dios en un elemento especial y determinado"[7]. Por otro lado, este desenvolvimiento no sólo no supone ninguna expectación pasiva por parte del hombre, sino, al contrario, se apoya precisamente en la actividad humana. Del mismo modo, la idea de la perfectibilidad de la ilustración sufre también una transformación profunda; al integrarla en el sistema de una metafísica grandiosa del espíritu, Hegel la despoja de su vacuidad formal. En última instancia, Hegel hace una síntesis de estos dos componentes que la conservación del marco transcendente, es decir, el retorno del espíritu absoluto a sí mismo, va junto con una infinita e inmanente actividad del proceso. Con otras palabras, el modelo hegeliano satisface al mismo tiempo la exigencia doble del fin cerrado y la infinidad abierta; la clave del fin es la salvación y la producción al mismo tiempo.

Ahora bien, en el discurso sobre el fin de la historia, que tuvo lugar en los años ochenta y noventa, acontece precisamente la anulación de este modelo ulterior. Sin embargo, el quebrantamiento del proyecto de la modernidad, la desaparición de la dimensión de la metafísica pura de la razón condujo, en el campo de la valoración, a diferentes conclusiones finales. Fundamentalmente podemos hablar sobre tres escenarios:

1. Escenario optimista: según éste el advenimiento del estado final de la poshistoria es un acontecimiento bienvenido, porque hace posible la victoria de la economía liberal de mercado y de la democracia pluralista en todo el mundo. Aquí pertenece, en primer lugar, F. Fukuyama.

---

[6] Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. p. 103.

[7] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Elõadások a világtörténet filozófiájáról.* [Vorlesungen die Philosophie der Weltgeschichte.] Budapest: 1966. p. 31.

2. Escenario neutral: su representante más famoso es Arnold Gehlen, en los años sesenta y setenta. Se trata aquí de un punto de vista tecnicista y pragmático; el advenimiento del fin significa que la humanidad se ha apoderado totalmente de la tierra desde un punto de vista económico y técnico; la tierra se ha vuelto absolutamente transparente desde un punto de vista óptico e informático; las sorpresas imprevistas son excluidas de una vez y para siempre; ha acaecido el estado de la cristalización cultural y el objetivo es un funcionamiento imperturbable del sistema y la eliminación de los factores perturbadores: el nuevo estado del mundo es "movimiento sobre un fundamento estacionario"[8].

3. Escenario pesimista: de los tres escenarios éste último va a ser el más importante para nosotros. Aquí pertenecen, en primer lugar, aquellos pensadores alemanes (Peter Sloterdijk, Norbert Bolz, Thomas Jung, Dietmar Kamper, etc.), quienes en los años ochenta y noventa se daban por enterados resignadamente del agotamiento de las disponibilidades innovativas de Occidente. El fin significa aquí el fin del sentido de la historia: "Die Problemstellung der Posthistoire-Diagnose ist nicht das Ende von Welt, sondern das Ende von Sinn"[9]. En un sentido tradicional, el sentido de la historia contenía la idea de una meta a cumplir que, excediendo el mundo actual y subsistente, era capaz de integrar todavía el futuro no-existente en un sistema que tiene, por así decirlo, un arco tenso. El fin del sentido significa, al contrario, una tal disminución del sentido, en que la dinámica de la meta -que siempre trasciende lo dado- va menguando constantemente. El lugar de la proyectividad, que se concentra en el fin último, está sustituido por la cesación del horizonte de las expectativas: "Zielte die Geschichtsphilosophie der Moderne auf die Veränderlichkeit, auf die Erzählung der Geschichtlichkeit des Menschen (als Projekt), so ist im Konzept des Posthistoire die Geschichte als Projekt, als Erwartungshorizont aufgelöst."[10]. La liquidación de las expectativas significa, entre otros, que el mundo de la poshistoria intuye un tal estado final, que excluye los cambios cua-

---

[8] Arnold Gehlen: *Ende der Geschichte?* In: Was wird aus dem Menschen? (Hrsg. Oskar Shatz) Graz - Wien - Köln: 1974. p. 66.

[9] Lutz Niethammer: *Posthistoire. Ist die gechichte zu Ende?* Hanburg: 1989. p. 9.

[10] Thomas Jung: *Vom Ende der Geschichte. Rekonstruktionen zum Posthistoire in kritischer Absicht.* Münster - New York: 1989. p. 35.

litativos; aquí se trata, cada vez más, de un mundo tras-alternativo, del que falta "la posibilidad de la posibilidad". Y la falta de las alternativas cualitativas trae consigo las modificaciones más importantes en el terreno de la experiencia del tiempo; el cambio más notable en este campo es que termina el dominio del tiempo lineal, cronológico, y da lugar al que es llamado por Sloterdijk el tiempo del desierto[11]. Ese tiempo es vacío, homólogo, sin valor, indiferente. Su característica más notable es la prórroga[12]. En este cambio terminológico se puede observar más claramente aquella vuelta que significa la anulación radical del ethos de la modernidad. Allí era el progreso la gran fuerza sintetizadora, el gran proyecto; ahora ese arco proyectivo se ha roto en muchos pequeños proyectos. En cada uno de ellos se halla el aviso recóndito según el cual "todavía no es tarde" -por eso se trata, precisamente, de una prórroga-, pero la probabilidad de que estas pequeñas prórrogas un día vayan a unirse en un gran proyecto nuevo, es sumamente poca. En el mundo de la poshistoria queda como única posibilidad que el mundo intente manifestar en la forma de la prórroga la "provisionalidad definitiva". Al fin y al cabo, se puede resumir este escenario negativo de tal modo que en él acontece la realización caricaturesca de la gran promesa de la modernidad: "la poshistoria no es más que la paz perpetua como farsa"[13].

Ahora bien, la pregunta es la siguiente: ¿en qué medida anticipa Ortega en el análisis de la rebelión de las masas estos rasgos de la poshistoria? ¿Es posible relacionar su análisis a uno de los escenarios anteriormente mencionados?

Mi respuesta es afirmativa en absoluto. La concepción orteguiana se puede relacionar ante todo al escenario ulterior.

La posibilidad para la vinculación de la noción sobre el fin de la historia con la de la rebelión de las masas está arraigada precisamente en el hecho de que este fenómeno significa precisamente el peligro de perder la historia como tal, significa el advenimiento de un estado que aspira a la aniquilación del universo histórico.

---

11 Peter Sloterdijk: *Nach der Geschichte.* In: *Wege aus der Moderne.* (Herausgegeben von Wolfgang Welsch) Weinheim: 1988. p. 268.

12 Ibíd. p. 270.

13 Norbert Bolz: *Der ewige Friede als Farce. Zum Horizont der "Posthistoire".* In: *Parabel. Ende der Geschichte. Abschied von der Geschichtskonzeption der Moderne?* Münster: 1986. p. 22.

Pero, ¡vamos paso a paso! Uno de los puntos de partida para la vinculación de la rebelión de las masas con la poshistoria es el capítulo tercero de la parte primera que lleva el título "La altura de los tiempos"[14]. De su análisis se pone en claro que su esfuerzo no se dirige a la aclaración del concepto de la altura de los tiempos como tal, sino, más bien, a lo que este concepto significa para el hoy; su empresa es, en tanto, hermenéutica. Es decir, nosotros no tenemos que darnos cuenta de qué es la altura de los tiempos en sí, sino de que nos compromete, qué debemos hacer para poder vivir en la altura de los tiempos. Aunque sabemos de esto que la altura de los tiempos es siempre una función del "tiempo vital", lo más importante es su aplicación a nuestra época.

Y en este punto se destaca esa definición del tiempo que forma el obstáculo más importante para una estimación recta de la altura de los tiempos de hoy: se trata de la categorema de la plenitud de los tiempos. El pensamiento de la plenitud de los tiempos surgió muchas veces durante el curso de la historia, pero representó más o menos el mismo sentimiento de la vida: las diferentes épocas de la historia, "arribadas a una altura plena definitiva; tiempos en que se cree haber llegado al término de un viaje, en que se cumple un afán antiguo y plenifica una esperanza. Es la 'plenitud de los tiempos', la completa madurez de la vida histórica"[15]. Otro rasgo de la plenitud de los tiempos es que significa el advenimiento del día "en que ese viejo deseo, a veces milenario, parece cumplirse"[16]. Merece la pena parar aquí por un momento para una alusión; cuando Ortega habla sobre el "deseo milenario", entonces se refiere a las ideas milenaristas que, basadas en el libro 20. del Apocalípsis de San Juan acompañaban toda la historia del cristianismo. No debemos pasar por alto el hecho de que Ortega en su juventud escribió su disertación precisamente sobre las doctrinas milenaristas ("Los terrores del año mil"), por eso se daba cuenta de la visión de "la plenitud de los tiempos" también desde un punto de vista histórico. Al fin se puede también notar que esta noción forma la cima del tiempo, en que "al 'todavía no' ha sucedido el 'por fin'"[17].

---

[14] José Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas.* Obras Completas. Madrid: 1983. Vol. III. pp. 156-162.

[15] Ibíd. pág. 158.

[16] Ibíd.

[17] Ibíd. pág. 158.

Ahora bien, Ortega visualiza la manifestación última de la plenitud de los tiempos en la época de la modernidad: "El deseo tan lentamente gestado, y que en el siglo XIX parece al cabo realizarse, es lo que, resumiendo, se denominó a sí mismo 'cultura moderna'"[18]. La época de la modernidad se considera a sí misma como algo último, final, algo insuperable. En la modernidad, escribe, el mañana será lo mismo que el hoy, el cambio fundamental es excluido de una vez y para siempre. Parece que en la época de la modernidad cumplida la historia toca a su término, pues "el progreso consistía sólo en avanzar por todos los siempres sobre un camino idéntico al que ya estaba bajo nuestros pies"[19]. En este punto ya podríamos hacer una comparación entre la caracterización orteguiana de la modernidad y la posición de la poshistoria, pues los analizadores de este último dicen casi literalmente lo mismo: "Ist die kristalline Zivilisation erst einmal in ihrem Grundriß fertig, so gibt es keine Geschichte mehr, sondern nur noch die scheingeschichtliche Ausprägung des zivilisierten Stils in allen Dimensionen des Daseins"[20]. O podemos citar a Martin Meyer: "Das Ende ist Endlosigkeit. Genau dies meint der Begriff der Posthistoire"[21]. A pesar de las semejanzas superficiales hay, sin embargo, una diferencia fundamental: mientras que los autores susodichos viven con un pesimismo profundo el advenimiento de esta época, la modernidad tomada en el sentido orteguiano, al contrario, se considera a sí misma como algo positivo; en este caso el cumplimiento no es un fin resignado, sino, usando un giro de Habermas, el cumplimiento de una gran promesa, la del proyecto de la ilustración.

Sabemos muy bien que Ortega era durante toda su vida un enemigo inexorable de precisamente esta modernidad; podemos acordarnos del título de uno de sus ensayos breves de *El Espectador*: Nada "moderno" y "muy siglo XX". Por eso no es una casualidad que él considera su época como una época después de la modernidad, es decir, a una época verbatim post-moderna: "No se olvide esto: nuestro tiempo es un tiempo que viene después de un tiempo de

---

[18] Ibíd. pág. 159.

[19] Ibíd. pág. 160.

[20] Norbert Bolz: *Der ewige Friede als Farce. Zum Horizont der "Posthistoire"*. In: *Parabel. Ende der Geschichte. Abschied von der Geschichtskonzeption der Moderne?* Münster: 1986. p. 25.

[21] Martin Meyer: *Ende der Geschichte?* München - Wien: 1993. p. 26.

plenitud"[22]. Y si preguntamos el rasgo fundamental de este tiempo después de la modernidad, entonces vemos que este tiempo que viene después de la última época ha abierto de nuevo las puertas de la vitalidad y movilidad histórica, estamos de nuevo en el mundo embriagador y fascinador de lo desconocido: "percibimos una deliciosa impresión de habernos evadido de un recinto angosto y hermético, de haber escapado y salir de nuevo bajo las estrellas al mundo auténtico, profundo, terrible, imprevisible e inagotable, donde todo, todo es posible: lo mejor y lo peor"[23]. Sólo quisiera referirme brevemente al hecho de que este sentimiento va a ser el sentimiento fundamental al respecto de la altura de los tiempos de su tiempo propio: "¿Cuál es, en resumen, la altura de nuestro tiempo? No es plenitud de los tiempos, y, sin embargo, se siente sobre todos los tiempos sidos y por encima de todas las conocidas plenitudes"[24]. Si esta época, que se halla después del tiempo de la modernidad cumplida, está movida de nuevo por el vitalismo histórico, entonces es muy inverosimil encontrar los puntos de contacto entre la altura histórica de los tiempos y el mundo ahistórico de la poshistoria.

Sin embargo, el conflicto real aparece precisamente en este punto: se trata de que esta época histórica que se halla después de la modernidad está penetrada hasta su meollo por la rebelión de las masas. El conflicto fundamental es el siguiente: lo que está dado por Ortega con una mano -la alborada de una nueva época histórica - está recobrado en seguida por la otra -he aquí el advenimineto de la época de la rebelión de las masas como un estado fundamentalmente ahistórico y antihistórico. La rebelión de las masas es antagonista de la historia en dos puntos: por una parte rechaza el pasado, la cultura, la tradición en su totalidad como una carga inútil; al respecto de esto podemos pensar en su análisis del "señorito satisfecho" que derrocha los tesoros del pasado con una ligereza culpable. Por otra parte se trata del conflicto todavía más profundo de que el hombre-masa se arrostra no sólo al pasado, sino también al futuro: no tiene ninguna perspectiva o proyecto lejano y de largo plazo que pudiese tener en una actividad permanente la maquinaria histórica: "Estos años asistimos al gigantesco espectáculo de innumerables

---

[22] José Ortega y Gasset: Op. cit. p. 158.
[23] Ibíd: p. 160.
[24] Ibíd: p. 162.

vidas humanas que marchan perdidas en el laberinto de sí mismas por no tener a qué entregarse"[25]. Y la vida, a falta de pasado y futuro, se encaja en el presente puro cuyo rasgo fundamental es la deriva: "El hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva"[26].

A base de esto se puede sacar una conclusión: en la argumentación total de su obra el estado de la poshistoria no surge en el horizonte del mundo moderno y cumplido, sino precisamente en la época que viene después de "la plentitud moderna de los tiempos", cuyo rasgo fundamental es la rebelión de las masas. Según nuestro juicio este rasgo da uno de los conflictos más profundos de su obra; se trata de un abismo que él nunca puede superar en su totalidad. En un lado se halla un intento incesante de cómo puede quebrantar el mundo cerrado de la modernidad; su filosofía nueva de la vida, la categoría antropo-metafísica de la vida forma precisamente el fondo para esta intención. La creación de lo nuevo debe emanar de este concepto dinámico de la vida que en este caso sería un fundamental rasgo ontológico y un imperativo ético al mismo tiempo. Al otro lado del abismo significa que justamente esta dinámica de la vida, este arco proyectivo está quebrantado por el fenómeno de la rebelión de las masas. El estado de la rebelión de las masas es igual, de hecho, al escenario negativo de la poshistoria. El análisis orteguiano anticipa en muchos puntos las descripciones contemporáneas del fin de la historia. Así la locución según la cual el hombre-masa sólo aplaza los cuidados amenazados de su ser, equivale precisamente al análisis de Peter Sloterdijk sobre el fenómeno de la prórroga: "Weil unsere Frist aber auf keinen präzisen Termin zuläft, sondern die Katastrophe nach Tag und Stunde und Ursache offenläßt, kann sich auch das Leben (...) in der gedehnten Frist einrichten und ausbreiten, als wäre es seiner sicher. In der Ungenauigkeit der Frist erst findet die Hoffnung ihren Spielraum"[27]. O el pensamiento que la rebelión de las masas en el terreno del pensamiento es igual al encerramiento espiritual, armoniza a la larga con la locución de Norbert Bolz, según la cual "Geistige Versklavung durch die Behaglichkeit

---

[25] Ibíd: p. 242.

[26] Ibíd: p. 172.

[27] Peter Sloterdijk: *Nach der Geschichte*. In: Wege aus der Moderne. Weinheim: 1988. p. 267.

des Wohlstands- das ist die Signatur des Posthistoire"[28]. Sin embargo, se puede citar también la observación de Alexander Demandt: según él "die Bewusstseinsindustrie omnipräsenter und omnipotenter Massenmedien bestimmen das Denken und Handeln"[29]. También se podría invocar aquél elemento del análisis orteguiano del hombre-masa, que se refiere a la importancia del divertimiento, el juego y el deporte en la vida del "señorito satisfecho"[30]; Alexander Demandt lo repite casi verbatim después de sesenta años: "Das Tun der Endzeit wird Spiel, wird Ritual, dessen bedeutung nicht durch Früheres bestimmt ist, Späteres bestimmend, also nicht mehr auf der Zeitebene liegt, sondern sich selbst erfüllt, sich konzertriert (...) Alles Geschehen ist nun gleich wichtig, gleich gültig. Der Ereignistíp der Endzeit ist das Happening, die Sensation, die mit beliebigem Getöse verpufft und morgen nicht mehr 'aktuell' ist. Eine Vorahnung vermitteln uns Schaugeschäft und Leistungssport"[31]. Puede también referirse al pensamiento de la musealización del pasado histórico[32] o al hecho de cómo llega el estado del recalmón de la historia universal -que es también un giro frecuente en el discurso actual sobre la poshistoria- al estado actual del mundo, a pesar de su incesante movilidad en la superficie; pero sus antecedentes se pueden también encontrar en la obra de Ortega. Y, por supuesto, esta línea se puede continuar largamente. A base de todo esto podemos constatar que en la descripción y análisis de la rebelión de las masas Ortega anticipó en muchos puntos las caracterizaciones contemporáneas del fin de la historia.

Si queremos situar el fenómeno de la rebelión de las masas en un contexto histórico más grande de la historia de la cultura, entonces podríamos decir que la historia del apoderamiento del hombre-masa moderno es una caricatura grotesca del siglo XX de la dialéctica hegeliana del siervo y el dueño. En La fenomenología del espíritu el siervo llega al reconocimiento de sí mismo que él educa a sí mismo y al mundo, durante su trabajo él llega a la toma de posesión teórica y práctica del mundo y destrona al dueño de esta mane-

---

[28] Norbert Bolz: Op. cit. p. 24.

[29] Alexander Demandt: *Endzeit? Die Zukunft der Geschichte.* Berlin: 1993. p. 99.

[30] José Ortega y Gasset: Op. cit: p. 209.

[31] A. Demandt: Op. cit. p. 167.

[32] Thomas Jung: Op. cit. p. 1.

ra. En el hombre-masa orteguiano no hallamos ninguna huella de todo eso. La masa moderna reivindica sin más ni más a sí mismo todos los derechos que anteriormente habían pertenecido exclusivamente a la minoría selecta, sin hacerse cargo de sus deberes. El siervo hegeliano personifica, propiamente dicho, a la minoría orteguiana, mientras en la figura del dueño hegeliano se esconde el hombre-masa, el "señorito satisfecho" orteguiano.

De lo dicho se desprende que por mucho que intente Ortega reabrir las puertas del mundo histórico ante el contemporáneo hombre europeo y por mucho que analice nuestro tiempo como si ello fuese "una alborada, una iniciación, una niñez"[33], la rebelión universal de las masas parece cerrar la realización de las posibilidades. El análisis de la vida y el análisis de la época están en una contradicción antagonística. "Vivimos en un tiempo que se siente fabulosamente capaz para realizar, pero no sabe qué realizar. Domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo. (...) Con más medios, más saber, más técnicas que nunca, resulta que el mundo actual va como el más desdichado que haya habido: puramente a la deriva"[34].

La salida de esta trampa se presenta sólo en un punto único: la idea de realizar los Estados Unidos de Europa. Según el juicio de Ortega sólo esta formación gigantesca sería capaz de dar un fin, sentido y proyecto de nuevo a la existencia europea. En esta pregunta Ortega estaba no sólo en la altura de los tiempos, sino adelantándose a su propia edad. Al mismo tiempo tenemos que poner de relieve lo siguiente; a pesar de esa genialidad anticipante no debemos ocultar la objeción que los Estados Unidos de Europa misma es sólo una institución que existe por un para qué; su realización no es un fin en sí mismo, sino sólo un instrumento para realizar algo; pero a propósito de qué sea, propiamente dicho, este fin, qué sea el real telos filosófico, a este respecto no sólo la teoría orteguiana se ha quedado en deuda hasta nuestros días. Por otra parte se podría notar que la altura nuestra de los tiempos plantea problemas de tal magnitud cuya administración no basta ni siquiera la integración europea; para el tratamiento de ellos es necesario elaborar estrategias globales cuya importancia ni siquiera Ortega había podido ver en su edad.

---

[33] José Ortega y Gasset: Op. cit: pág. 162.

[34] Ibíd: p. 168.

Karl Löwith, en su obra fundamental (*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*) pone de relieve que uno de los rasgos más constantes de la filosofía de la historia es la vinculación estrecha del sentido (Sinn), la meta (Ziel) y el fin (Zweck) de la historia. Ahora bien, el rasgo más característico del discurso sobre el fin de la historia es precisamente la disminución del sentido, el eclipsar del sentido de la historia, detrás de lo cual se halla, en última instancia, el palidecer o desaparición del fin, del término final, como tal. En el eje del análisis orteguiano sobre la rebelión de las masas se halla también el poner de relieve que el hombre europeo se encuentra a la deriva, de qué modo llena la gran parte de su existencia la improvisación espiritual. A base de una experiencia histórica que dura unos decenios se puede enunciar que tenemos que acostumbrarnos a la idea que nos acercamos a un histórico período final en que se neutralizan y se extinguen cada vez más las concepciones para plantear nuevas metas o para realizarlas. Se desenvuelven ante nosotros los contornos de una historia tras la historia, cuya fuerza motriz no es la innovación radical, la formulación y realización de nuevas ideas, ideologías, ideales, valores, preferencias políticas, sino la protección y la conservación de los resultados alcanzados. El fin de la historia, la poshistoria no es más que un establecerse definitivo en lo dado, junto con el reconocimiento resignado y forzoso de que en la historia no hay nada que se pueda realizar: lo teleológico de la historia ha llegado a su fin.

Quisiera cerrar mi razonamiento con la conclusión final de que en esta obra más famosa, Ortega anticipa con una exactitud espectral las características que hoy día, en el umbral del milenio tercero llegan a ser cada mez más manifiestas. Por eso la "rebelión de las masas" puede desempenar con justa razón un papel importante en el discurso actual sobre la poshistoria, sobre el fin de la historia.

# ORTEGA ANTE LA PINTURA DE ZULOAGA. LA PARADOJA DEL SIMBOLISMO

Víctor DEL RÍO
Universidad de Salamanca

El simbolismo es originariamente una acuñación ideada para la literatura, pero se extiende a una serie de tendencias sin canon preciso o a un conjunto no muy claro de trayectorias individuales dadas a finales de del siglo XIX en la pintura. Jean Moréas titulaba uno de sus artículos "Le Symboliste" en el suplemento literario de *Le Figaro* el 18 de septiembre de 1886, y con él nacía al mundo de los vocabularios culturales una nueva acuñación que aglutinaría a una de las formaciones poéticas más brillantes en la historia de la literatura francesa. En la exploración de aquellos nuevos "bosques de símbolos"[1] tenía lugar el nacimiento de un nuevo filón creativo que conecta directamente con el surrealismo: el de la materia oculta de la conciencia, el mundo arcano de las asociaciones del lenguaje. El giro poético sobre el lenguaje apuntará a la idea cabalísitica de un poder mágico, metafísico o divino de la palabra. En definitiva, una desviación del "sentido" hacia otros mundos ocultos en la inmanencia del lenguaje. En palabras de Lluís Mª Todó: «La lengua clásica tenía la ambición de designar el mundo; los escritores de la generación de 1850 –y los simbolistas entre ellos– empiezan a saber que la lengua literaria se designa, sobre todo, a sí misma, a la institución literaria»[2].

---

[1] «La naturaleza es un templo de entre cuyos pilares / hay palabras confusas que acertamos a oír; / pasa el hombre a través de los bosques de símbolos / que le observan con ojos habituados a vernos». Son estos los famosos versos de Baudelaire en *Las flores del mal* que pudieran muy bien dar forma a toda una poética.

[2] Todó, L. Mª.: *El simbolismo*, Montesinos, Barcelona, 1987.

Más tarde, una parte de la pintura finisecular recibía también este nombre por un vago parentesco temático. La importación del término a las artes plásticas, sin embargo, tiene un sesgo conceptual propio. Pocos años después del artículo de Jean Moréas, en abril de 1891, en *Meraure de France*, G. Albert Aurier, señalaba la existencia de un posible simbolismo pictórico atribuido a Moureau, Redon, Burne-Jones, Holder o Böcklin. En principio, el simbolismo pictórico recoge bajo su ámbito de referencia toda la gama de propuestas finiseculares no integradas en movimientos más nítidos, como el impresionismo, postimpresionismo, fauvismo, etc., anticipadores en mayor o menor grado de las vanguardias. Así pues, convive la acuñación con otras como "decadentismo", que tratan de recoger el signo temático o ideológico con que se presentan algunas prácticas en la pintura de ese momento.

La obra de Zuloaga se inscribiría en el contexto que, desde distintas propuestas teóricas e historiográficas, se ha venido denominando "simbolismo" de una manera general, en cierto modo macrohistórica. En este caso, a tal concepto genérico y, por supuesto, problemático, habría que añadir el rasgo de variante nacional y cultural que recogen estas obras. De nuevo, una categoría macrohistórica como Modernismo podría subsumir la complejidad de este período. Sin embargo, el simbolismo en cuanto tal, tendría a nuestro parecer un carácter particularmente revelador de una situación nueva que afecta a la teoría del arte en Ortega. No parece casual, según esto, la asimetría en el éxito de cada uno de los movimientos, poético o pictórico, que designa este mismo nombre. En el caso de la poesía, el desarrollo de esta estética lleva a una profunda renovación de la creación literaria, supone un cambio fundamental de la concepción de lo poético. En el caso de la pintura, el simbolismo puede ser entendido como la historia de un arte recluido en sí mismo e incapaz de formular un proyecto asumible más allá de sus propias fronteras epocales, o, incluso, nacionales. Lo que hace del simbolismo poético un éxito como proyecto estético no sirve para la pintura. No sirve, al menos, si no media una asunción en el lenguaje mismo de la pintura de aquello que supone para la poesía la palabra-símbolo. El material literario, el lenguaje, se presenta inicialmente determinado por su significatividad. Dotar a la palabra de una ambigüedad simbólica, por la que su significado no está decidido en su nuevo contexto lingüístico, era una fractura definitiva y sin retorno. Era hacer de la palabra una imagen indescifrada y arcana donde

tenía lugar una nueva infinitud de juegos de asociaciones en el lado oscuro de la conciencia. Desde esa grieta abierta hacia lo profundo del lenguaje se establecían los nuevos yacimientos de la poesía, de cuya explotación, desde las vanguardias hasta nuestros días, nos hemos venido sirviendo. El lenguaje no verbal de la pintura tenía otro camino que pasaba por la supresión de su carácter representacional para llegar al mismo grado de abstracción conseguido por el giro mallarmeano. Pero necesitaba, ciertamente, abordar con radicalidad sus propios problemas lingüísticos.

Por otro lado, hay que tener en cuenta además el hecho de que en España algunos de los representantes más prestigiosos de esta corriente siguen trabajando hasta las primeras décadas del siglo XX. Los pintores simbolistas seguían trabajando mientras nacía el cubismo, eran contemporáneos de Cézanne. Según esto compartimos con algunos críticos la necesidad de estudiar con más cuidado este momento[3].

Pero la necesidad de atender a estos pintores no es sólo historiográfica. En nuestro caso, al hablar de Ortega, al tratar la elaboración de una teoría de las artes, no podemos esquivar este problema. Uno de los referentes artísticos más importantes en la España del momento, al menos en cuanto a su reconocimiento institucional, será Zuloaga. La paradoja que se le plantea a Ortega en sus textos sobre el pintor vasco es muy interesante porque con sus cuadros sufre la influencia, en sus propios resortes interpretativos, de la ambigüedad artística del simbolismo pictórico. La complejidad del fenómeno y toda su carga literaria incide con especial fuerza en la personalidad intelectual de Ortega. A través de este artista, en el tratamiento que hay en sus textos del fenómeno Zuloaga, atravesamos la médula del simbolismo en tanto que problema intelectual de la pintura del

---

[3] «Y, ciertamente, salvo por honrosas excepciones puntuales, una óptica en exceso sesgada, incluso hasta el fundamentalismo, por el prestigio del modelo vanguardista histórico y, bien a menudo, además en su interpretación estrictamente formalista, ha tendido a reducir su atención a las manifestaciones más tempranas del simbolismo español –que son, sin embargo, las más escasas y de más limitada influencia– por su coincidencia temporal con la plenitud del fenómeno en Europa, ignorando, cuando no despreciándolo como anacrónico, el florecimiento que esa corriente obtiene en nuestra pintura, en los años diez, como reacción antirrealista que adoptará, por lo general, la denominación de "idealismo".» Huici, F.: "Memoria del Simbolismo Español", *El País (Babelia)*, 8 de febrero de 1997.

momento. La tensión que hay en los artículos en los que aborda el tema, la valoración ambivalente que parece mantener con el pintor, son magníficas revelaciones sobre las cuestiones que están en juego alrededor de estos cuadros.

Podríamos incluso establecer una etapa entre 1907 y 1916 en la que Ortega trata con bastante frecuencia el tema de la pintura de Zuloaga y de las incipientes transformaciones que avisaban de la llegada de las vanguardias. Podría citarse, en este mismo sentido, la alusión directa a la pintura impresionista y al simbolismo poético de la mano de Debussy como referente musical del arte nuevo en *Musicalia*. El 19 de julio de 1908, por ejemplo, aparecía en *El imparcial* un artículo dedicado a Meier-Graefe[4], Crítico de arte alemán admirado por Ortega. En este momento ya es consciente de la necesidad de apostar por la aventura impresionista en la medida en que ésta se presenta como empresa del conocimiento antes que como pretensión de un arte bello. La contrafigura será Böcklim, el embellecedor de los mitos germánicos cuyo éxito en la cultura alemana supone el ocultamiento de una realidad. Un tiempo después, hacia el 1916, al hablar de Renan, Ortega apuesta por una peculiar forma de verdad en el arte que podría ser llamada "verosimilitud". Verdad que habita en la bífida figura de la metáfora. Al hablar de nuevo de pintura, se nos presenta la verdad artística del retrato en el "Caballero de la mano en el pecho" como autónoma del personaje representado, hoy anónimo, simple provocador de la nueva realidad del cuadro.

La relación de Ortega con Zuloaga, por su parte, resulta muy interesante en todos sus aspectos. En ella se cifra el primer caso de explicitación rigurosa por parte del pensador de una experiencia estética ante la pintura. Desde sus primeros acercamientos a su obra, hasta sus ensayos más detenidos, se describe un proceso de interiorización de los problemas que plantea la plástica desde su propio

---

[4] (I, 96 ss.) Citamos todos los textos de Ortega, excepto que se especifique lo contrario, según: Ortega y Gasset, J.: *Obras Completas* [XII vols.], Alianza / Revista de Occidente, Madrid, 1987. El número romano hace referencia al volumen en el que se encuentra la cita, y el número arábigo a la página.

[5] I, 443 ss.

[6] «La pintura de Zuloaga está ligada al debate que sobre la identidad de España surge a partir de la generación del 98. El artículo de Ortega y Gasset "La estética del «Enano Gregorio el Botero»", publicado en 1911, es en este sentido fundamental y un testimonio preciso del alcance y limitaciones del debate en lo

lenguaje. Problemas que, como ha apuntado Valeriano Bozal[6], tienen que ver con la estética de una España en decadencia. Ahora bien, esa fácil identificación con el problema antropológico o identitario de un pueblo será para Ortega, a su vez, objeto de reflexión sobre el tema mismo de la pintura. La cercanía biográfica que documentan las cartas del archivo de la Fundación José Ortega y Gasset[7] apoyarían la idea de una afinidad personal entre el pintor y el filósofo. Ello no obsta para que Ortega aborde con toda franqueza cuestiones de signo crítico en torno a la "representatividad" de la obra de Zuloaga en el panorama de la pintura, no sólo español, sino internacional[8]. Pero, en cuanto al testimonio personal y meditativo de experiencia de la pintura desde Zuloaga, tenemos en sus textos testimonios claros que sugieren el acercamiento, no sólo al caso peculiar del pintor vasco, sino a la pintura misma como vehículo de expresión material del espíritu. En su sección "La vida en torno", de *El espectador*, en un artículo titulado "Muerte y resurrección", Ortega nos describe el acceso iniciático al estudio del pintor en París. Pero allí, el foco de atención no va a ser la pintura de Zuloaga, acaso sólo la rudeza de los muros de su estudio, sino un cuadro del Greco. El intento descripcionista de la imagen, y la idea de la pintura como donación de sentido a la materia, aparecerán aquí aventuradas en una evocación de una sencilla impresión ante el *Apocalipsis* del Greco.

---

que a las artes plásticas hace referencia. Ortega no lleva a cabo un análisis empírico o estilístico del cuadro, procura enlazarlo con los problemas planteados en torno a su reflexión sobre Worringer y la condición del hombre nórdico y el hombre mediterráneo. En esta disyuntiva, Zuloaga aparece como el pintor capaz de representar un nuevo tipo de hombre ibérico, en una terminología racial que, finalmente, tantos puntos de contacto tiene con las propuestas del nacionalismo vasco, aunque sus conclusiones sean bien diferentes.» Bozal, V.: *Pintura y escultura españolas del siglo XX, (1900-1939)*, Espasa Calpe, Madrid, 1991, p. 139.

[7] Ninguno de los documentos encontrados en nuestra investigación va más allá del intercambio amistoso de postales desde los lugares de veraneo, o por motivos familiares. No reproducimos de ellos, por tanto, ningún fragmento significativo, máxime cuando los textos publicados del propio Ortega sobre la obra del pintor son teóricamente tan relevantes. No se hace necesario, por ello, hacer mayor muestra de este tipo de información. Vale la pena, no obstante, destacar la cordialidad que revelan estas comunicaciones sin otro contenido que el puramente amistoso y personal.

[8] En el más conocido artículo sobre Zuloaga, "La estética de «El Enano Gregorio el Botero»", Ortega empieza por hacer referencia a la revista alemana *Kunst für Alle*, que venía dedicada al pintor. En el mismo ensayo recoge la exposición en Florencia titulada "Il più forte Zuloaga". A propósito de estas

«Recuerdo la honda impresión recibida hace años en París un día que subí los innumerables escalones de una casa en la calle Cauliacourt, conde, en el último piso, tiene su estudio Zuloaga. / Es un aposento modestísimo, desmantelado, y yo diría que en medio del lujo de París parecen afirmar aquellas cuatro paredes el derecho a la desolación y a la rudez que se alza en el fondo de todos los cuadros zuluaguescos. Únicamente pendía en uno de los muros una pintura: la *Apocalipsis* del *Greco*, o, mejor dicho, la parte inferior de esta composición que en una de sus correrías por el interior del cuerpo castellano logró descubrir Zuloaga. Este cuadro, según se desprende del inventario de los bienes del *Greco*, recientemente descubierto por el señor San Román, debió ser uno de los últimos que pintó Domenico Theotocopuli, y es como una postrera visión de la materia por un espíritu que va a consumirse quemado por sus propios ardores. En primer término, a la izquierda, la enorme figura de San Juan, el viejo virgen, con las manos en alto, en ademán equívoco de espanto y evocación. Y tras él, bajo una gran batalla que riñen en lo alto las nubes, cuerpos desnudos y flameantes que aspiran a volatilizarse y sumergirse en aquel drama aéreo y semiespiritual de los cielos. Y nada más. ¿Es necesario más? La *Apocalipsis* es un cuadro ejemplar; ante él sentimos, con pavorosa proximidad, el tema más sencillo y más profundo de la pintura: un poco de materia puesta a arder». (II, 154)[9]

Como ya hemos adelantado, la problemática general de la pintura no inserta en el proyecto amplio de las vanguardias (la pintura propia del decadentismo inercial en las cansinas postrimerías del siglo XIX), es precisamente que proyecta buena parte de la responsabilidad artística en un motivo o en una temática extrapictórica. Evolutivamente asistimos, a través de la historia de la pintura de entresiglos, y a través también de la escritura de Ortega, a la incubación de un problema en la crítica o en la teoría del arte que sólo tendrá una clara solución en el tratamiento del arte de vanguardia. Hay dos textos significativos a este respecto. En 1910 "Adán en el paraíso"[10], y "La estética de «El enano Gregorio el Botero»"[11], de 1911. Ortega asiste, a través de las exposiciones de Zuloaga, al agudo problema que le plantea el pintor. Sus cuadros ofrecen un jugoso cebo literario desde los símbolos, desde los mitos o los personajes del pintoresquismo hispánico.

---

atenciones foráneas al pintor vasco Ortega reflexiona sobre la identidad antropológica y el paisaje nacional que albergan sus obras.

[9] Este mismo párrafo aparecerá formando parte de su artículo "Una visita a Zuloaga", que no recogen las *Obras Completas* que manejamos por el habitual sistema de citación, pero que se encuentra en Ortega y Gasset, J.: *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, [edición de Paulino Garagorri], Alianza / Revista de Occidente, Madrid, 1988, pp. 138-145.

[10] I, 473 ss.

[11] I, 536 ss.

Habría que incorporar a esta reflexión la pregunta de por qué Ortega recurre con tanta frecuencia a la pintura de Zuloaga. Habría razones suficientes si dijéramos que era el pintor más reconocido del momento y que sin duda tenía todo el apoyo institucional. Pero más importante que eso sería decir que lo que atrae magnéticamente a Ortega de esas imágenes es la idea de que allí se retrata la circunstancia española, o lo más sórdido de ella.

> «Es característico de los cuadros de Zuloaga que, apenas nos ponemos a dialogar con ellos, nos hallamos complicados en esta cuestión: ¿Es así España o no es así? Ya no se habla, pues, de pintura: no se discurre si a las manos o a las teces de sus personajes corresponde una realidad fuera de los cuadros. Esta cuestión de realismo plástico queda abandonada como un saco cuyo vientre ha derramado en torno rubias onzas. No cabe comprobación más exacta de que Zuloaga no concluye donde su pintura acaba; no agota su personalidad en su oficio.» (I, 474).

A través de una representación *simbolizadora* de la idea pintoresca de una España poblada de personajes como Gregorio el Botero, el simbolismo pictórico de Zuloaga supera las formas de representación del realismo. Estamos ante otro movimiento, intermediario entre el naturalismo y la ideología: simbolismo hispánico, en definitiva. Por ello podemos decir que la lectura de Ortega en estos cuadros se realiza en términos de lo que representan de una identidad. Está presente, sin embargo, de manera muy viva el conflicto entre dos niveles de discurso en esta pintura. Por una parte, el plano representacional donde las pinceladas parecen transcribir un mundo exterior. Por otro, lo que él llama "la vida interior del cuadro", el "mundo de unidades ideales", que nosotros interpretamos como un plano simbólico, algo que fundamentalmente se refiere al valor icónico de las imágenes, a su codificación sociológica o cultural. En estos cuadros se encuentra una voluntad identificadora de lo español en su aspecto quizá más oscuro. En ese sentido, es de una gran utilidad la estructura metacrítica de su texto "Adán en el paraíso". Allí, tras declararse ajeno profesionalmente al tema de la pintura, pasa a situar su discurso en un plano netamente simbólico[12]. Ortega no llega a utilizar explícitamente esta palabra "simbólico",

---

[12] «Yo trato de ponerme en claro a mí mismo el origen de aquellas emociones que se desprendieron de los cuadros de Zuloaga la primera vez que los vi: nada más. Allá los pintores dirán después qué haya de acertado en tales

pero es fácilmente extraible de su argumentación. Trata esa emanación simbólica de lo que los cuadros sugieren de una manera un tanto esotérica: «no está tomada de cosa alguna, nace en el cuadro, sólo en él vive, es el cuadro»[13]. Y, sin embargo, lo que Ortega está tratando de explicar es el "significado" de una simbolización hábilmente inducida por el pintor. A pesar de la diferenciación de planos que se pretende, lo que Ortega toma como un espíritu no material en la obra está claramente afirmado en una serie de recursos plásticos bastante visibles: El fuerte acento naturalista en la representación de los personajes, en el retratismo llevado al detalle morboso. La recreación pictórica de una atmósfera irreal apoyada en la fuerte desconexión entre figura y fondo, en la artificiosidad museística de los paisajes que sirven como escenario, casi como las pobres escenografías con que los taxidermistas acompañan a los animales disecados. El diferente tratamiento, (Ortega lo nota al hablar de "El enano Gregorio el Botero"[14]) que dedica a la figura frente a ese fondo, su particularización, que se basa en el fuerte trazo dibujístico con que demarcan el perfil del personaje... Estos elementos bastante sencillos consiguen esa apariencia de arquetipos o especímenes de una raza.

Ahora bien, Ortega no cae en la trampa que parecen proponer estos cuadros, la de inducir un discurso extraartístico desde su capacidad de simbolización.

---

reflexiones, porque, en verdad, sólo ellos saben de pintura. El profano se coloca ante una obra de arte sin prejuicios: ésta es la postura de un orangután. Sin pre-juicios no cabe formarse juicios. En los pre-juicios, y sólo en ellos, hallamos los elementos para juzgar. (...) Los pintores son herederos de la tradición plástica: reservémosles el derecho a juzgar de pintura mientras nosotros procuramos orientarnos hacia la adquisición de un prejuicio que organice nuestra sensibilidad de la luz, del color y de la forma». (I, 473 - 474).

[13] I, 474.

[14] «Yo no sé si esta interpretación dinámica del paisaje fue traída al arte europeo por la tradición japonesa. Me importa ahora solamente recordar lo que más arriba dije: que Zuloaga pinta según un arte las figuras, y según otro los paisajes. En aquéllas acentúa la animalidad y la materia; en éstos insiste sobre lo que tienen de espíritu, de energía, de vitalidad belicosa. Ahora bien: sobre un paisaje irrealizado –ésta es acaso la palabra justa– las figuras tienen forzosamente que arrastrar una existencia grotesca. ¿Cómo es posible que pesen sobre la tierra, si la tierra aquí no es tierra? ¿Cómo es posible que respiren, si el aire aquí no es aire? Fondo y figura se escupen mutuamente, son incompatibles y se empujan uno a otro fuera del cuadro. Estamos en el reino del capricho y, por tanto, lejos del reino del Arte.» "La estética de «El enano Gregorio el Botero»".

> «Entre el arte de copiar que posee Zuloaga y su capacidad sociológica, ¿quedará espacio para un pintor? ¿Nos servirá como ejemplo de artista plástico? Sabemos ya que la unidad trascendente que organice el cuadro no ha de ser filosófica, matemática, mística ni histórica, sino pura y simplemente pictórica. Cuando nos quejamos de la falta de trascendencia que aqueja a los pintores, claro está que no pedimos a sus lienzos convertirse en luminosos tratados de metafísica.» (I, 476).

Este quizá sea uno de los mejores ejemplos de astucia que nos muestra el pensador. Ortega detecta el problema básico de estos cuadros, posiblemente porque, de hecho, se sienta fuertemente tentado desde ellos a hablar, no de arte, sino de política, porque aquellas imágenes parecen ofrecerse, insinuarse, como ilustraciones de un discurso que nada tiene que ver con su naturaleza pictórica. Y sin embargo, aunque exista, el potencial político de la poética, de la pintura o del arte, deberá ser tomado en otro sentido, y no bajo la obviedad aplastante de una imagen ingenua de la realidad. La pregunta es entonces radicalmente poética, acerca del porqué productivo de esos cuadros. Aun en el caso de que se pretenda un discurso acerca del *significado* de un cierto tipo de pintura desde el exterior de su oficio, sin la voluntad o la capacidad para entrar en su mundo lingüístico, la pregunta nunca podrá ser por el significado de la obra, sino por el significado del obrar artístico, ya sea éste en forma de cuadros o de cualquier otro género. Según eso, la obra de Zuloaga sustituye la pintura por el pintoresquismo, pretende que su *arte* esté en el bien retratar de unos tipos humanos que, en la forma en que se imponen como tema de sus cuadros, están fuera de la jurisdicción epistémica de la pintura. Y, de hecho, ese retratismo morboso forzará incluso la calidad técnica de la obra.

Podría irse más allá de lo que lo hace Ortega al criticar esta pintura, podría verse la íntima transgresión a la que somete su oficio Zuloaga. Pero lo que interesa destacar ahora es el hecho de cómo entre el fragmento citado de 1910 y el texto de 1911 ("La estética de El Enano Gregorio el Botero") Ortega ha hecho un profundo esfuerzo de comprensión que le permitirá hablar, ante la imagen del antropoide hispánico, de la pintura y de las técnicas que se utilizan para inducir la evocación de un tema. Le permitirá apreciar el aprovechamiento eficiente de los recursos de una pintura naturalista en plena decadencia a los que Zuloaga reviste de un nuevo esquema conceptual por el que la "realidad" queda petrificada en sus "tipos". Le permitirá, en definitiva, desvelar desde su postura de espectador una

sugestión que, en los términos de lo que luego sería su concepto de "deshumanización", no es propiamente estética y que se basa, como en el naturalismo o el arte romántico, en la liberación de una "fauna emotiva"[15] que no depende de lo artístico sino de lo humano.

Es muy importante destacar el paso fundamental que supone esta comprensión del simbolismo por parte de Ortega. En este abordaje crítico a la pintura de Zuloaga podríamos decir que el pensador afina su instrumental hermenéutico y consigue esquivar una de las más frecuentes tendencias de la teoría: la de ilustrarse con cuadros. Y es un momento de particular relevancia por lo que supone de autocrítica de una sensibilidad. El simbolismo, en el espectro de variantes de ese Modernismo[16] genérico con que se ha definido el período de cambio de siglo, sería uno de los lenguajes que habla esta generación, y también la precedente[17]. Se trata de una apropiación perversa, en el caso de la pintura, de estéticas consagradas por la tradición, como pueda ser el clasicismo o la pintura barroca española. Ahora bien, el bagaje literario de Ortega no deja de pertenecer a esa familia, no deja de ser, en cierto modo, simbolista. Un dato interesante en este sentido es la manera en la que el pensador se identifica con la potencia descriptiva de esta pintura, concretamente a propósito de los hermanos Zubiaurre[18]. En su artículo dedicado a los hermanos vascos la lectura de lo que hoy conocemos como simbolismo se hace explícita en el sentido en que la venimos tratando:

---

[15] Expresión encontrable en otro de los textos anticipatorios de *La deshumanización...*: "Musicalia"(II, 240).

[16] «El afianzamiento del término modernismo como definición omnicomprensiva de la literatura finisecular ha sido, sin duda, el balance más claro de los últimos años de bibliografía sobre este período.» Mainer, J. C: "El modernismo como actitud", en Mainer, J. C.: *Modernismo y 98. Primer suplemento. HCLE*, Crítica, Barcelona, 1994, p. 61.

[17] En un reciente artículo Luis Antonio de Villena afirmaba desde su título que "el 98 es simbolista". «El simbolismo –más allá de su explícito sentido técnico de *utilización literaria o pictórica de símbolos*– fue, en toda la Europa de fines del XIX (1867-1916), un estado turbado y creativo del ánimo. Una *crisis*, en griego *decisión* y por extensión *momento decisivo*, cuya vivencia suele ser tan angustiosa como frecuentemente creativa. La crisis simbolista, pues, la crisis del tránsito entre el siglo XIX y el XX, movió novedades y sacudió sus aspas en múltiples direcciones –direcciones del modernismo tituló Ricardo Gullón– que nunca dejaron de tener –mientras fueron conscientes de la duración de ese tiempo de crisis– un denominador común.» Villena, L. A.: "El 98 es simbolista", *Ínsula*, Nº 614, febrero 1998.

[18] "Los hermanos Zubiaurre", II, 267 ss.

se trata de un arte donde el tema es lo fundamental frente a otros ejemplos contemporáneos como Degas, donde el tema es una disculpa para la pintura.

> «La pintura contemporánea, especialmente la francesa, elude hacer del tema parte integrante del cuadro. El maravilloso Degas, por ejemplo, se ha pasado toda una paciente y larga vida pintando planchadoras, bailarinas y *jockeys*. Sin embargo, no puede decirse que estos seres fuesen temas de su obra: eran sólo el pretexto. La intención de Degas consistía más bien en obtener ciertas cualidades formales de orden puramente pictórico. Cualquier "sujeto" era bueno para motivar la refinada elocuencia de su pincel.
>
> Por el contrario, en la obra de los Zubiaurre el tema es el centro de gravedad hacia el cual gravitan todos los valores estéticos. Aspiran a definir plásticamente los destinos milenarios de su pueblo, y sus lienzos contienen un inventario lírico de la existencia vasca.» (II, 268).

El proceso de acercamiento a esa pintura es muy importante. En ella reconoce Ortega la incorporación ecléctica de técnicas divisionistas o impresionistas[19], algo que, como podríamos sugerir respecto de sus propios recursos narrativos en el ensayo, está presente también en su prosa, con similar capacidad descriptiva. Podríamos hablar igualmente de su prosa modernista, de su formación clásica. Pero todo ello reaparece en su escritura y en su intento de comprensión de los fenómenos del arte desde el lenguaje con que ha sido dotado. Por ello, la prosa de Ortega, su ensayismo, es la vuelta de ese lenguaje sobre sí mismo, y tiene ese carácter crepuscular que le permite mirar hacia el horizonte de un arte nuevo aunque nunca lo alcance. Del mismo modo le permite asistir, en su propia constitución teórica, a ese peligro de apropiación de un fenómeno sin el

---

[19] El propio Ortega hará notar esta realidad a propósito de Zuloaga: «El número de Kunst fúr Alle reproduce algunas composiciones de Zuloaga, y trae, como texto, un artículo de Camille Mauclair sobre el conjunto de su obra. Mauclair alaba sin limitación a nuestro pintor, tal vez demasiado, pues no queda nunca claro el genio de un artista si al ensayar su descripción no se hace destacar la silueta de sus virtudes sobre el fondo de sus defectos. Insiste el crítico, con sumo acierto, en la independencia del arte de Zuloaga con respecto a las corrientes actuales de la pintura. En la edad del impresionismo, pinta Zuloaga como un clásico; en la edad del colorismo, Zuloaga, dibuja; en la edad del realismo, Zuloaga inventa sus cuadros. Por otro lado, es Zuloaga realista, colorista, impresionista. Además, recoge la tradición del los clásicos nuestros: Greco, Velázquez, Goya. Y en cuanto recoge la tradición clásica, es más bien romántico.» "La estética de «El enano Gregorio el Botero»". Probablemente no pueda encontrarse una definición más clara del simbolismo en pintura desde el punto de vista de las tradiciones que en él operan.

debido respeto a su íntima naturaleza. Hay en el problema que extrae de su relación con esta pintura algo de profundo reflejo de una precariedad teórica de la que Ortega llega a hacer virtud. La responsable asunción de su lugar como espectador, de la identidad intelectual y cultural que le define generacionalmente, será esa ventaja que le permita asomarse al nuevo arte con la higiene ilustrada de haberse despojado de buena parte de sus prejuicios.

Cabe decir, además, que la importancia de los textos que hemos citado, como marca de una inflexión en su teoría del arte, suponen una autodefinición fundamental para comprender la tensión formalista que opera en su labor crítica. Ortega reconoce la especificidad de un lenguaje, el de la pintura, al tiempo que recurre en su propio pensamiento a las figuras y los referentes culturales en clave simbólica. Zuloaga, con su obra, ofrece una inmejorable galería de personajes que Ortega puede integrar sin dificultad en su discurso. Esta confrontación entre la necesidad hermenéutica de atender a lo específico del lenguaje de la pintura y la búsqueda continua de referentes ejemplares en su obra provoca uno de los primeros y más lúcidos momentos de autoesclarecimiento.

# LA RECEPCIÓN DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ ANTONIO PRIMO DE RIVERA

Moisés Simancas Tejedor
Universidad Autónoma

José Antonio tiene un *concepto misional de la patria,* sentido dinámico y proyectivo, cuyo *ascendiente es orteguiano.* Como ejemplo, basten las siguientes palabras de José Antonio a Francisco Bravo, en el trascurso de una entrevista celebrada el 24 de junio de 1934:

> "- *No cabe duda de que en Ortega están las raíces intelectuales de nuestra doctrina, en especial de este postulado que yo estimo fundamental, de la "unidad de destino"*, para situar nuestro Movimiento ante los problemas de la realidad española y del futuro Estado.
>
> - ¿Tratas tú a don José? -le pregunté satisfecho de que mi fervor por el maestro lo compartiese José Antonio.
>
> - Tan sólo le he sido presentado. He ido a sus lecciones de Filosofía en la Central, conozco su obra entera. Acaso haya influido en nuestro apartamiento su posición respecto a mi padre, en los últimos tiempos de la Dictadura. Pero sé que presta atención a lo que hacemos, *aun cuando persista en su equivocación liberal, que le hace enfocar erróneamente el hecho histórico del fascismo.*"[1]

---

[1] Bravo Martínez, Francisco, *José Antonio: el hombre, el jefe, el camarada,* 1ª edic., Madrid, Ediciones Españolas, 1939, pp. 52-53.

Por su parte Miguel Ortega, hijo de José Ortega y Gasset, manifiesta lo siguiente: "Sabía yo la admiración que José Antonio profesaba a mi padre y leí algunos de sus artículos y discursos en los que ya entonces advertí ideas y aun frases que correspondían inexcusablemente al pensamiento de mi padre, vertido en *España invertebrada* y en otras obras. Leí también su *Homenaje y reproche a Ortega y Gasset*. Fue José Antonio un gran lector de la obra de mi padre y algo más: un joven intelectual de corte orteguiano. [Ortega, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre,* Barcelona, Editorial Planeta (Col. "Espejo de España". Serie "Biografías y memorias". Núm. 95), 1983, pp. 124-125.]

Para determinar la influencia de Ortega y Gasset en José Antonio, nos vamos a centrar en dos obras del filósofo madrileño: *España invertebrada,* aparecida en 1922, aunque fue el resultado de una serie de artículos que Ortega comenzó a publicar en *El Sol* en 1920; y *La rebelión de las masas,* construida, igual que la anterior, a partir de los artículos aparecidos en un diario madrileño en 1927, y que vio la luz en 1929. Estas dos obras de Ortega, entre las cuales hay una continuidad temática y que constituyen una respuesta a la situación española y europea desde el final de la Primera guerra mundial hasta mediados de los años treinta, eran, dice David Jato, "materia de fe -entre los falangistas universitarios-"[2]; y es que, como señala Fernando Ariel del Val, "Ortega cumple una importante función en el acarreo de conceptos que quedan a disposición del falangismo"[3].

De que José Antonio conocía bien *España invertebrada* no es posible dudar: desde su detención, el 14 de marzo de 1936, en la Cárcel Modelo de Madrid, José Antonio se dedicó a organizar, auxiliado por los miembros de la Junta política de F.E. de las J.O.N.S., una especie de seminario de formación con los elementos del Sindicato Español Universitario que se hallaban en prisión; para tal fin, hizo traer de su biblioteca particular una selección de libros, entre los cuales estaba *España invertebrada*[4]. En cuanto a *La rebelión de las masas,* sabemos que José Antonio manejó la edición de 1929 de la Revista de Occidente, como pone de manifiesto en "Los intelectuales y la Dictadura" (8 de diciembre de 1931), prólogo al

---

[2] Jato Miranda, David, *La rebelión de los estudiantes,* 1ª edic. 1953 (4ª edic., Madrid, Imprenta Romero-Requejo, S.L., 1975, p. 334.

[3] Ariel del Val, Fernando, Preámbulo a *Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega (Fragmentos de una sociología del poder),* Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1984, p. XXI.

[4] V. "Apéndice. -El plan de lecturas de José Antonio en las cárceles de Madrid y de Alicante", J. A. I., pp. 680-682.

* Para referirnos a los textos de José Antonio vamos a utilizar las siguientes abreviaturas:

J.A.O.: Río Cisneros, Agustín del, ed., *Obras completas de José Antonio Primo de Rivera,* edic. cronológica, Madrid, Delegación Nacional de la Sección Femenina de F.E.T. y de las J.O.N.S., 1959, pp. 1153.

J.A.I.: Río Cisneros, Agustín del y Pavón Pereyra, Enrique, eds., *José Antonio, íntimo.- Textos biográficos y epistolario,* Madrid, Ediciones del Movimiento (Servicio de Estudios y Difusión Doctrinal-Vicesecretaría General del Movimiento), agosto de 1968, pp. 759.

libro *La Dictadura de Primo de Rivera, juzgada en el extranjero* (Madrid, 1931)[5].

Tras estos antecedentes, la recepción de Ortega y Gasset en el pensamiento de José Antonio se puede concretar en los siguientes puntos:

Primero. La huella de Ortega aparece en la concepción joseantoniana de España como "unidad de destino" -cosa que, como sabemos, reconoce el propio José Antonio-; los *elementos* dinámicos del concepto de nación en José Antonio, su *sentido misional y proyectivo,* provienen de Ortega[6]. A este respecto, dice José Carlos Mainer: "Al pensador madrileño debió la idea de nación 'como un dogma nacional, como un proyecto sugestivo de vida en común' y toda una retórica regeneracionista que, comenzada el día 23 de marzo de 1914 en el Teatro de la Comedia, con el discurso "Vieja y nueva política", se reharía de nuevo, en el mismo lugar, veinte años más tarde, en la oración fundacional de Falange por José Antonio Primo de Rivera"[7]. Pero, además, Ortega propone en *España invertebrada* como "proyecto sugestivo de vida en común", la "reforma de la vida interior de España orientada hacia un destino internacional: la unificación espiritual de los pueblos de habla española"[8]; lo que viene a coincidir con los fines que José Antonio atribuye a España en el punto I de los "Puntos iniciales" de Falange Española: "1º. La permanencia de su *unidad*; 2º. El resurgimiento de su *vitalidad interna*; 3º. La *participación*, con voz preeminente, *en las empresas espirituales del mundo*"[9], que se complementan con el punto 3 de la "Norma programática" de Falange Española de las J.O.N.S.: "Respecto a los países de Hispanoamérica, tendemos a la unificación de cultura, de intereses económicos y de Poder. *España alega su condición de eje espiritual del mundo hispánico como título de preeminencia en las empresas universales*"[10].

No obstante estas coincidencias, en el concepto de nación de José Antonio hay también *elementos estáticos*, cuyo origen hay que

---

[5] V. J.A.D., pp. 9-13.

[6] V. Ortega y Gasset, José, *España invertebrada.- Bosquejo de algunos pensamientos históricos,* Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial ("Obras de José Ortega y Gasset", núm. 3, colección editada por Paulino Garagorri), 1988, pp. 32-34, 39-43.

[7] Mainer, José Carlos, *Falange y Literatura,* Barcelona, Editorial Labor, 1971, p. 18.

[8] Ortega y Gasset, *España invertabrada,* nota (*), pp. 74-75.

[9] J. A. O., p. 85.

[10] J. A.O., p. 339.

buscarlos en el tradicionalismo español: el *carácter irrevocable de la unidad de tradición y de misión históricas* en que consiste la patria, es decir, la *naturaleza permanente (católica) de nuestra misión histórica en el mundo*. Y a este respecto, el laicismo y la apuesta de Ortega por unos "Estados Unidos de Europa" discreparían del nacionalismo español de José Antonio.

Segundo. La concepción organicista y armonicista de Ortega también está presente en José Antonio. Según Ortega, el Estado nacional consiste en una tarea de *"totalización"* por la cual razas, pueblos, grupos profesionales y clases sociales se integran y funcionan como "partes de un todo"; por contra, el *"particularismo"* trae consigo la desintegración y desvertebración del "organismo nacional"[11]. Pues bien, en nuestra opinión, en este mismo sentido utiliza José Antonio la expresión "Estado totalitario". Dice al respecto Jesús Aparicio Bernal: "Cuando José Antonio utiliza la palabra totalitario lo hace en un sentido radicalmente diverso al que ha adquirido con el uso, en la terminología política, para designar el carácter de las dictaduras fascistas ["un Estado totalitario, opresor del individuo y divinizador del Poder Público"]. Él le asigna un significado de "total" o "entero". (...)

(...) Es importante anotar que *cuando José Antonio habla del Estado totalitario lo hace en términos orteguianos y dentro de la doctrina de la unidad nacional en función de una misión que cumplir,* que tiene su antecedente en los textos citados del filósofo español [*España invertebrada:* "totalización"..._...historia ascendente (proceso de incorporación) vs. "particularización"..._...historia descendente (desintegración)]. También habla José Antonio de un Estado totalitario en cuanto que sea de todos los españoles[12].

Ahora bien, si es cierto que José Antonio se aleja de la concepción pan-estatista de Mussolini, no es menos cierto que, bajo la influencia del fascismo italiano, José Antonio va a interpretar en clave autoritaria las ideas de Ortega, defensor del "liberalismo" frente a la "acción directa" y el "estatismo" como características del fascismo y del bolchevismo. Así, en el punto IV de los "Puntos iniciales", se puede leer que Falange Española quiere: "un Estado creyente en la realidad y en la misión superior de España.

(...)

---

[11] Ortega y Gasset, *España invertabrada*, pp. 27-32, 54-55, 58-61.

[12] V. Aparicio Bernal, Nota preliminar a la *edición de 1959* de las *Obras de José Antonio Primo de Rivera*, pp. XXII, XXVI-XXIX.

Un Estado de TODOS, es decir: que no se mueva sino por la consideración de esa idea permanente de España; nunca por la sumisión al interés de una clase ni de un partido"[13]., y en el punto 6 de la "Norma Programática" se afirma lo siguiente: "Nuestro *Estado* será un *instrumento totalitario al servicio de la integridad patria*. Todos los españoles participarán en él a través de su función familiar, municipal y sindical. Nadie participará a través de los partidos políticos. Se abolirá implacablemente el sistema de los partidos políticos con todas sus consecuencias: sufragio inorgánico, representación por bandos en lucha y Parlamento del tipo conocido"[14].

Tercero. La relación entre las *"minorías"* y las *"masas"*. Para Ortega, *"liberalismo"* y *"democratismo"* no son sinónimos, ya que en la "democracia liberal" el papel de las "masas" consiste en adherirse a un "proyecto sugestivo de vida de común", que exige "disciplina" y "colaboración", ideado por la "minoría directora de un pueblo" -aunque sin olvidar que las ideas de masa y minoría se refieren a todo el cuerpo social, no sólo al orden político-[15]. Así, no debe sorprendernos que José Antonio encontrara sugestiones en estas ideas de Ortega -aunque, como señala Adolfo Muñoz Alonso, "suavizando el aristocratismo del Maestro"[16] para su justificación de una *forma autoritaria de gobierno*, pues "a menudo el pueblo desconoce su propia meta, y (...) necesita ojos clarividentes y manos firmes que lo conduzcan"[17]; así como de la necesidad de una *revolución "totalitaria" y "de arriba abajo"* frente a la amenaza de una revolución proletaria "clasista" y "de abajo arriba", ya que, según afirma José Antonio en "Acerca de la revolución" (*Haz*, número 9, 12 de octubre de 1935), "hemos aprendido que *la masa no puede salvarse a sí propia*. Y que los conductores no tienen disculpa si desertan. *La revolución es tarea de una resuelta minoría inasequible al desaliento*. De una minoría cuyos primeros pasos no entenderá la masa porque la luz interior fue lo más caro que perdió, víctima de una perí-

---

[13] J. A. O. p. 88.

[14] J.A.O. p. 340.

[15] V. Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, S.A. - Alianza Editorial, S.A., 1983 (Nueva edic., Barcelona, Ediciones Orbis, S.A. <"Historia del pensamiento">, 1983, pp. 41-44, 69-70, 85-88, 100-103, 122-123, 143-145, 154-155, 159-161, 167-171.

[16] Muñoz Alonso, Adolfo, *Un pensador para un pueblo*, 3ª edic., Madrid, Ediciones Almena, 1974, pp. 39.

[17] J. A. O. pp. 24-25.

odo de decadencia. Pero que, al cabo, sustituirá la árida confusión de nuestra vida colectiva por la alegría y la claridad del orden nuevo"[18]. Por eso, coincidimos en la siguiente apreciación de Manuel Cantarero del Castillo: "De las tesis de Ortega, aparte la del concepto de Patria como empresa histórica en el marco de lo universal, de la unidad de destino, etc., la que más se refleja directamente en el pensamiento del fundador de la Falange es *la cultural-aristárquica de la "minoría selecta" como sujeto promotor y conductor del crecimiento histórico*"[19].

Cuarto. También está presente en José Antonio la concepción orteguiana de *la vida humana como "empresa"* (en el sentido de tener que "cumplir un encargo", tener que "estar puesta a algo") y del *"hombre selecto" en función de su "capacidad esforzada"*[20]. Pues, paralelamente a estas ideas de Ortega, José Antonio afirmará que "A Falange Española no le interesa nada, como tipo social, el "señorito".

El "señorito" es la degeneración del "señor" (...). El *señor* era tal señor porque era capaz de "renunciar", esto es, dimitir privilegios, comodidades y placeres en homenaje a una alta *idea de "servicio"*. "Nobleza obliga", pensaban los hidalgos, los señores; es decir, *nobleza exige* (...). Y así, de los padrones de la hidalguía salieron los más de los nombres que se engalanaron en el *sacrificio*"[21]; lo cual es acorde con la exigencia joseantoniana de un *estilo* de vida, de un modo de ser inseparable de la manera de pensar, que queda formulado así en el punto 26 de la "Norma Programática": "*La vida es milicia* y ha de vivirse con espíritu acendrado de *servicio* y de *sacrificio*"[22]. Y este espíritu *ascético y militar* tiene su fundamento último en que "La *vida* -dice José Antonio en su discurso de Carpio de Tajo el 25 de febrero de 1934- no vale la pena si no es para quemarla en el *servicio de una empresa grande.*"[23]. Claro que, en José Antonio y a diferencia de Ortega, la traducción de estas máximas del plano individual al social llevan a una solución autoritaria cuyo modelo idealizado es el régimen fascista italiano.

---

[18] J. A. O., p. 664.

[19] Cantarero del Castillo, Manuel, *Falange y socialismo,* 1ª edic. Barcelona, DOPESA, julio de 1973, pp. 103-104.

[20] Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas,* pp. 77-79.

[21] V. J. A. O., pp. 135-136.

[22] J. A. O., p. 344

[23] J. A. O. , p. 178.

Respecto a esta idea de la vida como *"empresa"* en José Antonio, dice lo siguiente Ian Gibson: "Hemos dicho que José Antonio no es un pensador original. Tampoco lo es en su insistencia sobre la vida -tanto la del individuo cuanto la de la nación- como *empresa* [subrayado en el original]. Todo está ya dicho en la *España invertebrada* de Ortega y pasa por los jonsistas, y especialmente por Giménez Caballero [en su libro *Genio de España*], antes de llegar a las formulaciones del jefe de la Falange."[24]. No obstante, hay que subrayar que al sentido orteguiano de la vida como "quehacer", José Antonio le da un contenido católico y misional, y de ahí que la idea de "servicio" no sea ajena, dice Miguel Argaya Roca, a "una moral cristiana de abnegación y sacrificio, ascetismo y rigor".

Síntesis de lo religioso y lo militar como modelo ético, que es "una síntesis barroquísima (milicia y religión, v. gr. en San Ignacio)"[25] pues "No en vano es el de José Antonio Primo de Rivera un universo ético eminentemente barroco, de tensión y agonía (en su sentido etimológico), donde 'toda existencia humana -de individuo o de pueblo- es una pugna trágica entre lo espontáneo y lo difícil'[26]"[27].

Por todo ello, podrá decir José Antonio en "Inocencia y penitencia" (*F.E.*, núm. 3, 18 de enero de 1934): "Así en la vida de los pueblos. Se puede llegar a la *felicidad* por la *vía del rigor*. Del rigor, entiéndase, *libremente aceptado,* en esa profunda manera de ser libre que consiste en *renunciar parte de la libertad*. No más pastorales de novela, sino austero ajetreo de cara al campo de la verdad: resolución fuerte y firme de *imponerse una disciplina y redoblar esfuerzos,* de abrazar exasperadamente un dramático *afán de salvación*. Así, se nos dará la felicidad como premio y no como regalo"[28].

Quinto. Pero además, como señala Vicente Gonzalo Massot, "subyace un cierto acento orteguiano en el concepto sociológico de las generaciones que utiliza José Antonio"[29].

---

[24] Gibson, Ian, *En busca de José Antonio,* 1ª edic., Barcelona, Editorial Planeta S.A. (Colección "Espejo de España". Serie "Los españoles". Núm. 56), marzo de 1980, p. 27.

[25] Argaya Roca, Miguel, *Entre lo espontáneo y lo difícil (Apuntes para una revisión de lo ético en el pensamiento de José Antonio Primo de Rivera),* Oviedo, TARFE, 1996, pp. 36-37.

[26] V. Primo de Rivera, José Antonio, "Ensayo sobre el nacionalismo", Revista *JONS*, núm. 16, abril de 1934; J.A.O., p. 216.

[27] Argaya Roca, op. cit., p. 4

[28] J. A. O., pp. 128-129.

[29] Massot, Vicente Gonzalo, *José Antonio, un estilo español de pensamiento,* 1ª edic., Buenos Aires, Editorial Revista Moenia, septiembre 1982 (2ª edic., Buenos Aires, Librería Huemul, S.A., septiembre 1986, p. 62.

En la sociología y en la filosofía de la historia de Ortega, junto con el tema de masas y minorías, tendrá mucha importancia la idea de las generaciones[30], desarrollada en *El tema de nuestro tiempo* (1923) y completada en *En torno a Galileo* (1933). Pues bien, José Antonio también hablará del conflicto entre generaciones y conectará las ideas de "generación" y de "minoría y revolución", dentro de su interpretación de la historia: "Nuestra *generación* quiere un *"orden nuevo"* (...). Por eso es *revolucionaria.*

España lleva varios años buscando su revolución, porque, instintivamente, se siente emparedada entre dos losas agobiantes: por arriba, el *pesimismo histórico;* por abajo, la *injusticia social.*" ("Revolución", *La Nación,* 28 de abril de 1934)[31].

Tras lo anterior, creemos que el lector estará en condiciones de juzgar el famoso "Homenaje y reproche a don José Ortega y Gasset", publicado en *Haz,* la revista de los universitarios falangistas, el 5 de diciembre de 1935[32]. Por aquellos días, cumplía Ortega y Gasset las bodas de plata con su Cátedra de Metafísica en la Universidad Central.

José Antonio comienza *preguntándose si la política es función de intelectuales.* Tras descartar la respuesta que pudieran dar los seudointelectuales - "los de la voz engolada" o "los superfinos"- y el "aristófobo" -el simple que cree que la política es cosa tan sólo de "honradez y sentido común"-, José Antonio pasa a abordar la cuestión planteada: "Específicamente, la política no es función de intelectuales", pero no porque no se necesiten unos planteamientos rigurosos en la política, como piensa el aristófobo; sino porque los intelectuales se entregan a la búsqueda de valores intemporales, como la verdad y la belleza. Una búsqueda sin prisa, en la que la labor de unos, como un testigo, la van recogiendo otros; mientras que "la política es, ante todo, temporal. La política es una partida con el tiempo en la que no es lícito demorar ninguna jugada. En la política hay la obligación de llegar, y de llegar a la hora justa"[33]. El intelectual está en la obligación de dudar, de revisar sus planteamientos, y puede conferir a sus conclusiones la condición de provisionales. "Pero en política, no; *toda gran política se apoya en el alumbra-*

---

[30] Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas,* nota (2), pp. 100-101.
[31] J. A. O., pp.229-230.
[32] J. A. O., pp. 745-49.
[33] J. A. O., pp. 746-48.

*miento de una gran fe.* De cara hacia afuera -pueblo, historia- *la función del político es religiosa y poética.* Los hilos de comunicación del conductor con su pueblo no son ya escuetamente mentales, sino poéticos y religiosos. Precisamente, *para que un pueblo no se diluya en lo amorfo -para que no se desvertebre-, la masa tiene que seguir a sus jefes como a profetas.* Esta compenetración de la masa con sus jefes se logra por proceso semejante al del amor.

De ahí la imponente gravedad del instante en que se acepta una *misión de capitanía.* Con sólo asumirla se contrae el ingente compromiso ineludible de *revelar a un pueblo -incapaz de encontrarlo por sí en cuanto masa- su auténtico destino*"[34].

"Don José Ortega y Gasset -y aquí comienza propiamente el homenaje y reproche de José Antonio- (...) oyó la vocación de la política. (...) ¿quién podrá negarle, si es justo, la clarividencia crítica y la limpieza moral de sus actitudes? No tuvo que expresar a gritos el *dolor de España* (...); pero *nosotros, los hombres nacidos del 98 acá,* entendemos muy bien el escozor entrañable que esconde la sobriedad castellana de sus gestos. Acaso porque hayamos aprendido a identificarla en libros suyos. (...) No; *don José no quiso hacer de la política un "flirt", pero se dio por vencido.* Cuando descubrió que "aquello", lo que era, no era "aquello" que él quiso que fuese, volvió la espalda con desencanto. *Y los conductores no tienen derecho al desencanto.* No pueden entregar en capitulaciones la ilusión maltrecha de tantos como les fueron a la zaga. Don José fue severo con sí mismo y se impuso una larga pena de silencio; pero *no era su silencio, sino su voz lo que necesitaba la generación que dejó a la intemperie. Su voz profética y su voz de mando*"[35].

Pero la "crítica precursora" de Ortega, "espíritu egregio", no ha sido en vano, pues "*Una generación que casi despertó a la emoción española bajo el signo de Ortega y Gasset se ha impuesto a sí misma,* también trágicamente, *la misión de vertebrar a España.* Muchos de los que se alistaron hubiesen preferido seguir, sin prisas ni arrebatos, la vocación intelectual... Nuestro tiempo no da cuartel. Nos ha correspondido un destino de guerra en el que hay que dejarse sin regateo la piel y las entrañas. Por fidelidad a nuestro destino andamos de lugar en lugar (...) derrengándonos en ese absurdo simulacro consuetudinario de conquistar la "opinión pública", *como si el*

---

[34] J. A. O., p. 747.
[35] J. A. O., p. 748.

*pueblo, que es capaz de amor y de cólera, pudiera ser colectivamente sujeto de opinión...* Todo esto es amargo y difícil, pero no será inútil." Y concluye con el siguiente vaticinio ofrecido a Ortega: "llegará un día en que al paso triunfal de esta generación, de la que fue lejano maestro, tenga que exclamar complacido: "¡Esto sí es!"[36].

En relación con este escrito, quisiéramos señalar que, junto con el reconocimiento público de su magisterio, José Antonio basa su reproche a Ortega "en la tregua de su silencio, tregua penosa para España -dice Adolfo Muñoz Alonso-, y en *el desentendimiento del pensador con su circunstancia generacional.* Reproche tremendo y de insospechadas consecuencias para un filósofo como Ortega, en quien la perspectiva es un ingrediente de la realidad, y la circunstancia la forma consustancial del yo"[37].

Pero este homenaje y reproche no tuvo respuesta por parte de Ortega, y a este respecto David Jato se pregunta la causa del silencio de Ortega ante este escrito y ante la devoción que sentían muchos jóvenes falangistas por él[38]. Pues bien, para nosotros, resulta perfectamente explicable este silencio.

Ortega y Gasset es, pese a su aristocratismo, un liberal, que cree en la democracia liberal como forma superior de convivencia política y que teme toda forma abierta de estatismo o alguna otra que pudiera parecérsele; y no debemos olvidar que, pese a los esfuerzos de José Antonio por una progresiva clarificación y singularización de su movimiento, para muchos españoles el nacional-sindicalismo representaba una forma de panteísmo estatal, a la par que un calco del fascismo italiano. Pese a haber coincidencias, a Ortega le resultaba imposible dar el visto bueno a un movimiento así. Por eso, no podemos estar de acuerdo con la tesis de Fernando Ariel del Val, según la cual "Ortega suministra la argumentación ideológica que permite pasar del liberalismo al fascismo"[39], ya que, a la luz de lo expuesto, supone una lectura sesgada y fragmentaria del conjunto de las ideas políticosociales de Ortega. Mucho más acertadas nos parecen las siguientes apreciaciones de Patricio González de Canales: De Ortega, le quedó a José Antonio "toda su estilística literaria y la expresión formal de muchos conceptos", así, "leyendo a José Antonio nos creemos a veces estar leyendo a Ortega. No hay tal. Conforme se ahonda en su pensamiento, las diferencias se radicali-

[36] J. A. O., pp. 749.
[37] Muñoz Alonso, Adolfo, op. cit, p. 37.
[38] V. Jato Miranda, David, op. cit., pp. 450-452.
[39] Ariel del Val, op. cit., p. 62.

zan fundamentalmente. José Antonio se vale de Ortega como Dalí puede valerse, a veces, de algún motivo o de alguna figura ya resuelta anteriormente, que al quedar incorporada a su composición, adquiere un sentido diferente u otra intención bien manifiesta"[40].

[40] González de Canales, Patricio, *Conmemoración de José Antonio*, 1ª edic., Ed. Círculo Doctrinal "José Antonio", 1961 (nueva edic., Madrid, Publicaciones Círculo Cultural Hispánico, s.f.) , pp. 13-14.

# FRONTERAS POLÍTICAS Y FRONTERAS ESTÉTICAS

Domingo Hernández Sánchez
Universidad de Salamanca

## 1. Fronteras políticas...

La realidad completa de una nación sólo puede vislumbrarse si se concibe a esta trascendencia a sí misma. Las naciones no concluyen en sí mismas. No son únicamente limitación restrictiva, intimidad cerrada, sino que amplían esa limitación superando el propio carácter limitador como tal. Esto no afecta únicamente a las naciones, sino a todo aquello que pueda ser considerado como limitación: individuos, cosas, aspectos... realidades. Las fronteras nacionales deben ser indecisas, equívocas, y esa indecisión no remite al marco geográfico, sino al modo de vida propio, a las limitaciones de la sensibilidad íntima en su salida hacia fuera de sí, en su dialéctica de diferencia y homogeneidad.

Ésta es, presentada de un modo muy breve, la teoría de Ortega sobre la relación entre los pueblos y sus fronteras, sus límites. En esa teoría, las fronteras adquieren una conexión de política y estética que se puede definir como *estética política de la limitación:* las limitaciones fronterizas son también los márgenes indecisos de las figuras que aparecen en los cuadros... en algunos cuadros. Ortega lo mostrará en Velázquez, y no es casual que la época, alrededor de los años cuarenta, de los escritos sobre Velázquez y de los que rodean a la *Meditación de Europa* sea la misma: se trata de alcanzar dos objetivos, por un lado, reunir el tema de la frontera con la remisión explícita a España, por el otro, mostrar las fronteras abiertas que aparecen en la ultranación en su conexión con los límites imprecisos de determinadas figuras estéticas.

La frontera tendrá dos referencias: primero, el carácter equívoco e indeciso que la presenta como límite, y, segundo, la definición de España como cultura fronteriza, que conecta con *Meditaciones del Quijote*[1] y con el tema concreto del mediterranismo del nacionalismo, etc. en los escritos de Ortega de la primera y segunda décadas del siglo. En los años cuarenta, en cambio, la frontera remitirá a España como tierra de frontera, la cultura fronteriza de *finis terrae: "Nuestra meditación sobre Velázquez y la pintura española de su tiempo nos obligará a definir en una dimensión muy concreta ese carácter que la vida española tiene de cultura fronteriza y de* finis terrae"[2]. La cultura fronteriza que aparece definiendo a España en los años cuarenta responde a la teoría de la ultranación europea, a la relación explícita de España y Europa, pero entendiendo Europa a partir de los contextos presentados en la *Meditación de Europa* y la dialéctica de homogeneidad y diferencia, de afirmación de limitaciones propias y ensanchamientos de esa limitación en su extensión por el mundo.

Para entender todo esto es necesario tratar el tema de la frontera como tal. El análisis tiene un objetivo expreso: mostrar cómo en Ortega coincide un tratamiento político o nacional de la frontera, que incluye en su examen la frontera restrictiva y llega hasta la frontera abierta de la ultranación, con un tratamiento estético, referido en concreto a la pintura, que parte de una demarcación concreta de límites y perfiles y culmina en la indecisión de las figuras que pinta Velázquez. El paralelismo entre ambas direcciones, la política y la estética, expresa una estética política de la frontera en la que ésta se presenta definida por la relación dialéctica y limitación.

La dialéctica política de la frontera supone la afirmación de la intimidad propia, el carácter diferencial, y su expansión trascendente hacia fuera de sí. En el contexto europeo, la particularidad íntima

---

[1] Ortega y Gasset, J. *Meditaciones del Quijote*. Ed. J. Marías. Madrid: Cátedra, 1984, p. 155: *"La cultura salvaje, la cultura sin ayer, sin progresión, sin seguridad; la cultura en perpetua lucha con lo elemental, disputando todos los días la posesión del terreno que ocupan sus plantas. En suma, cultura fronteriza"*.

[2] Ortega y Gasset, J. *"Introducción a Velázquez"* (1947). OC VIII, 561. [Los textos de Ortega se encuentra citados, mientras no se indique otra cosa, siguiendo la edición de *Obras completas* -OC- en doce volúmenes para Alianza/Revista de Occidente, Madrid, 1983. Las citas tienen siempre el mismo esquema: título, año del texto entre paréntesis, número de volumen en romanos y número de página en arábigos].

de cada nación se sostiene sobre el fondo ultranacional homogéneo de la convivencia europea. Los caracteres nacionalistas que en un determinado momento mantienen los pueblos europeos presentan el momento negativo de la frontera, su hermetismo. Si la convivencia europea siempre había mostrado las fronteras como polos casi imaginarios, en un cierto momento histórico ese talante abierto desaparece y surge el hermetismo. Es el carácter agresivo que tendrá su exposición más plena en la Segunda Guerra Mundial. *"Mientras, hace treinta años*, las fronteras eran para el viajero poco más que coluros imaginarios, todos hemos visto cómo se iban rápidamente endureciendo, convirtiéndose en materia córnea, que anulaba la porosidad de las naciones y las hacía herméticas"; escribe Ortega en *"En cuanto al pacifismo..."* repite en la *Meditación de Europa*[3].

Todo pueblo es una intimidad, con sus secretos y limitaciones. No es únicamente el talante nacionalista el que cierra la frontera, sino que el mismo hecho de que unas naciones, olvidando la convivencia común europea, pretendan intervenir, del modo que sea, en la intimidad ajena, supone la conversión de la frontera en aislante: *"Esto bastaría a explicar por qué, cuando las naciones europeas parecían más próximas a una superior unificación, han comenzado repentinamente a cerrarse hacia dentro de sí mismas, a hermetizar sus existencias, las unas frente a las otras, y a convertirse las fronteras en escafandras aisladoras"*[4].

En el momento en que la sociedad europea se presente como ultranación, respetando la limitación y particularidad ajenas, pero manteniendo el fondo común de la homogeneidad que supone un proyecto unitivo de futuro, una empresa en común, en tanto *"los europeos no saben vivir si no van lanzados en una gran empresa unitiva"*[5], las fronteras asumirán su dialéctica de límite y limitación[6]: el principio nacionalizador en el que se basa la ultranación exige la

---

[3] Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas. Epílogo para ingleses - en cuanto al pacifismo...* (1937-1938). OC IV, 300; *Meditación de Europa* (1949). OC IX, 307.

[4] Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas. Epílogo para ingleses - En cuanto al pacifismo...* (1937-1938). OC IV, 308; *Meditación de Europa* (1949). OC IX, 312-313.

[5] Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas* (1930). OC IV, 272.

[6] Distingo entre límite y limitación del siguiente modo: el límite expresaría talantes móviles, referidos sobre todo al carácter de apertura, de relación con un otro (la *Grenze* de la *Ciencia de la lógica* de Hegel), y la limitación el carácter restrictivo, demarcador de un espacio o carácter frente a otro (la *Schranke* de Hegel).

[7] Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas* (1930). OC IV, 273.

permanencia de la pluralidad de intimidades (*"La idea nacional, más puramente dinámica, exige la permanencia activa de ese plural que ha sido siempre la vida de occidente"*[7]), pero, al mismo tiempo, elude el talante agresivo y hermético al sostener la unidad sobre el proyecto de futuro que supone la nación y la ultranación en su definición como empresa, como proyecto a realizar, realidad que tiene que ser constantemente re-creada.

En este momento, las fronteras no obedecerán de ningún modo a caracteres únicamente territoriales. Será la propia fuerza íntima de cada nación la que demarque las fronteras. La frontera es posterior al carácter de empresa, a la intimidad en el proyecto de futuro que supone la nación y la ultranación en su definición como empresa, como proyecto a realizar, realidad que tiene que ser constantemente re-creada.

En este momento, las fronteras no obedecerán de ningún modo a caracteres únicamente territoriales. Será la propia fuerza íntima de cada nación. La idea la mostraba ya Ortega en el año 16: "*la fuerza íntima de una nación hace que sus fronteras no se conviertan en líneas irrisorias*"[8]. Cuando los caracteres de esa intimidad refieran al talante de empresa, al repertorio de secretos que es cada pueblo, pero sostenido por su proyecto unitivo de futuro, la idea reaparecerá, transformada, en *La rebelión de las masas*. Las fronteras no serán algo previo a la formación de las nacionalidades, sino que surgirán cuando la unificación política en torno a una empresa haya sido ya lograda : *"Las fronteras han servido para consolidar en cada momento la unificación política ya lograda. No han sido, pues principio de la nación, sino al revés. Al* principio *fueron estorbo, y luego, una vez allanadas, fueron medio material para asegurar la unidad"*[9]. Ese carácter de "estorbo" remite a la empresa de futuro, a la fuerza creadora. Es la expresión que Ortega utiliza en las notas de trabajo inéditas: "*Las fronteras como estorbos creadores*"[10].

En este sentido, las fronteras nacionales, en primer lugar, son posteriores a los caracteres de empresa de futuro, y en segundo, por el hecho de que las naciones europeas se sostienen sobre el fondo común de la ultranación, con lo que esa empresa es unitiva, conjunta, desaparece el carácter restrictivo de la frontera y deviene

---

[8] Ortega y Gasset, J. "*Azorín: primores de lo vulgar*" (1916). OC II, 183.

[9] Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas* (1930). OC IV, 272.

[10] Archivo de la "Fundación José Ortega y Gasset", Carpetilla "Nación, Europa, etc."

expresión de la dialéctica límite-limitación: las fronteras demarcan, limitan, definen la intimidad propia, pero, al mismo tiempo, suponen la ampliación, la extensión de esa limitación por el fondo ultranacional y cosmopolita. Las fronteras pierden su carácter hermético y se sostienen sobre la indecisión, sobre la equivocidad que supone conjuntar la expresión de la intimidad propia, diferencial, con la referencia a su trascendencia, a su salida hacia fuera de sí.

Insistirá Ortega en este carácter equívoco de la frontera, en el marco de los años cuarenta. Será afirmado en distintas obras y contextos, pero siempre en estos años y siempre expresando el carácter irónico de la frontera en su misión de integrar la diferencia propia y la referencia a la homogeneidad, a la superación de la limitación. Aparecerá en el año 40 en Buenos Aires. *"La frontera es algo que una realidad termina y otra empieza. Por eso suele ser línea equívoca y ambigua, lugar de confusión, terreno de combates que luego cuentan sonoros, los romances fronterizos"*[11], lo hará también en el año 43: *"Tienen las fronteras un sino irónico. Están destinadas a separar dos mundos, pero el hecho es que quienes las habitan de uno y otro lado acaban por hacerse homogéneos"*[12], y reaparecen en el *Toynbee*, mostrando el carácter móvil y amenazado del *limes* romano. *"Frontera quiere decir algo así como perfil, y el perfil, es lo que está siempre en cada cosa más amenazado, más expuesto"*[13]. Es lo que está más amenazado porque es la primera expresión de una intimidad, lo que se encuentra manifestando en un momento inicial la particularidad propia. Es lo más amenazado porque se encuentra de cara al exterior, remitiendo a más allá de sí, a su contacto con otras limitaciones. Se trata del perfil como línea equívoca que mostraba Ortega en el *"Esquema de Salomé"*.[14]

En la dialéctica política de la frontera, situada en el marco de la relación entre nación y ultranación, las fronteras muestran en un

---

[11] Ortega y Gasset, J. *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940). OC XII, 211.

[12] Ortega y Gasset, J. *"Prólogo a "Aventuras del capitán Alonso de Contreras"* 1943). OC VI, 499.

[13] Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee* (1948-49, curso). OC IX, 45-46. Con el análisis de ese *limes* en el Imperio Romano comienza precisamente Trías su *Lógica del límite*. Cfr. Trías, E. *Lógica del límite*. Barcelona. Destino, 1991, pp. 15 ss.

[14] *"el equívoco propio de todo lo que es término y extremo; así, el perfil de los cuerpos, que es línea en que terminan, no se sabe bien si les pertenece a ellos o al espacio circundante que los limita"*. Ortega y Gasset, J. *"Esquema de Salomé"* (1921). OC II, 360.

determinado momento el carácter hermético, aislante, que separa a unas naciones de otras y las mantiene en el fondo del nacionalismo agresivo situado en torno a los enfrentamientos europeos entre naciones. Ese carácter negativo de la frontera se supera al afirmar la ultranación europea, la necesaria e histórica convivencia entre las naciones, que las muestra en su constante referencia a más allá de sí, a la trascendencia que conllevan las relaciones entre los pueblos. Surge con ello una frontera abierta, nunca exclusiva, que aunque expresa la intimidad particular y diferencial de cada pueblo, se mantiene sobre el fondo común de trascendencia que impide el hermetismo de las naciones. En el momento negativo, la frontera presenta su carácter hermético, aislante, demarcador; en el momento positivo, la frontera presenta el talante abierto que supone la dialéctica de límite y limitación: afirmación de la intimidad propia, pero necesidad de extender esa particularidad por el marco general de la ultranación, por el marco cosmopolita de la humanidad en general.

En el contexto estético, concretamente referido a la pintura, esos dos momentos no expresan un carácter negativo y otro positivo, sino dos modos de entender las figuras que, en el primer caso, las muestra fuertemente demarcadas, delimitadas, y, en el segundo, las expone con los márgenes imprecisos y equívocos del límite irónico. Este segundo estilo lo encontrará Ortega en Velázquez, en sus escritos de los años cuarenta, y no será casual que ese modo de pintura lo trate Ortega precisamente en el mismo contexto epocal que los textos en torno a la *Meditación de Europa*. La frontera abierta de la ultranación conectará con el margen impreciso de las figuras en los cuadros de Velázquez.

## II Y FRONTERAS ESTÉTICAS

Es posible mostrar con nombres propios y contextos epocales precisos la diferencia de modos de pintura en lo que refiere al límite, al perfil. El límite demarcado, las figuras expuestas con un perfil riguroso, aparecerán en los hermanos Zubiaurre y en textos de los años veinte. El margen impreciso y la realidad nunca completa, siempre *indefinida,* aparecerá en Velázquez en los años cuarenta. El mismo talante de *indefinitividad,* por tanto, se mostrará en el tema del arte, en el tema de la nación y la ultranación y, no hay que olvidarlo, en el tema de la dialéctica. Velázquez, ultranación y dialéctica,

tres de los aspectos determinantes que definen los escritos e intereses de Ortega en los años cuarenta. No será casual que el mismo carácter de *indefinitividad* les afecte a los tres.

La pintura de los hermanos Zubiaurre la definía Ortega del modo siguiente:

> "el impresionismo nacido de una antipatía hacia las cosas atomiza las formas en puros reflejos: de una jarra, de una faz, de un edificio, pintará sólo la masa cromática amorfa. El primitivo, entusiasta del mundo que le rodea, sigue un camino opuesto: hará abstracción de los reflejos que deforman el cuerpo de cada objeto, y como si la pupila fuera una mano, la deslizará sobre la superficie, no admitiendo confusión ni vaguedad en los contornos. /En los Zubiaurre retoña una vez más esta intención artística de los primitivos flamencos e italianos. Les importa mucho cada cosa, y como el perfil representa la demarcación de fronteras entre unas y otras, se han hecho pintores de perfiles, de siluetas. Puede decirse que la parte de nosotros mismos donde más enérgicamente nos hallamos es nuestro perfil. Viene éste a ser la línea de batalla que constantemente oponemos al resto del mundo, presto siempre a aniquilarlos, a borrar nuestra singularidad"[15].

El perfil como demarcación de fronteras rigurosas, las fronteras mostrando únicamente el carácter diferencial, hermético, de cada figura. Sólo tres años más tarde insistirá Ortega en el carácter del perfil como frontera rigurosa, "bien definida", como "*inequívoco dintorno o forma externa que, como una frontera bien definida, le [a toda cosa] separa o aísla de todas las demás*"[16]. Llegará a afirmar, incluso, que "*sin límites no hay dibujo ni fisonomía*"[17], y, en el tema general del arte nuevo, será síntoma de pulcritud mental la negación de toda confusión de fronteras: *"Es un síntoma de pulcritud mental querer que las fronteras entre las cosas estén bien demarcadas"*[18], una pulcritud que

---

[15] Ortega y Gasset, J. *"Los hermanos Zubiaurre"* (1920). OC II, 270. Dos años más tarde escribía Ortega en uno de sus "textos políticos" (y puede verse con ello de modo explícito la relación entre estética y política): *"En otras edades tenía la vida social un carácter privado. La sociedad era predominantemente un tejido de individualidades, familias, gremios, municipios. Hoy es la vida social eminentemente pública. Como el moderno impresionismo pinta más que el contorno que cierra la figura el aire que la envuelve, así el carácter de las sociedades actuales se ha hecho atomosférico, difuso"*. Ortega y Gasset, J. *"Ideas políticas"* (1922). OC XI, 23. No hay que olvidar que, para Ortega, también Velázquez "pintaba el aire".

[16] Ortega y Gasset, J. *"Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust"* (1923). OC II, 705.

[17] Ortega y Gasset, J. *"Góngora, 1627-1927"* (1927). OC III, 587.

[18] Ortega y Gasset, J. *La deshumanización del arte* (1925). OC III, 371.

defiende Ortega en un contexto determinado: no confundir nunca lo que es con lo que debe ser, lo real con el ideal abstracto.

Las fronteras, los perfiles, los límites, en su sentido hermético de demarcar las individualidades, remarcar el carácter diferencial de cada singularidad y no permitir la confusión de fronteras. Las limitaciones expresan únicamente su carácter propio, diferencial remitiendo hacia sí mismas antes que hacia fuera de sí. Interesa presentar únicamente el carácter restrictivo y hermético de la frontera, de los contornos de sus figuras: en el arte de los hermanos Zubiaurre, la pretensión de exteriorizar intimidades, de mostrar secretos, parte de esa demarcación de fronteras que supone el perfil como línea de batalla opuesta al mundo.

Pero llega un momento, en el contexto de los años cuarenta, en el que domina el carácter de la *indefinitividad*. Sea en el tema de la dialéctica, sea en el tema de la ultranación, sea en el tema de la pintura. Ya no se admitirán los perfiles que únicamente demarcan los contornos rigurosos, ya no se admitirá la precisión de ese perfil. La pulcritud que en esos años veinte aniquilaba todo tipo de confusión tendrá un margen muy estrecho. En los años cuarenta, Ortega ha mostrado la continuidad de los aspectos, de las particularidades, en todos los marcos. Incluso la filosofía en general no se admite como modo definitivo, único, de acercarse al mundo.

En sus estudios sobre la mitología, sobre el *logos* mágico y el primitivo, encuentra Ortega un *"principio de la confusión"*[19] que niega la permanencia detenida. Es el principio del *logos* mágico, en el que el carácter metafórico constantemente trasciende los términos como tales: *"Lo mismo que el ser de una cosa comunica y se con-funde con el de otra –cada palabra tiende a trascender su propio sentido y representar el sentido de otra existente ya o aún no existente. Es, pues, un estado de máxima hiperestesia en la función metafórica del lenguaje, que es el poder lingüístico de "confusión" correlato de un mundo de con-fusiones"* [20]. Ortega no defenderá ese principio fuera de su marco propio, no lo desprenderá nunca de su carácter de *logos* mágico, no intentará hacerlo presente, *actual*.

---

[19] *"Hemos salido al "principio del pensar sintético mágico" del que se derivarán todas sus categorías: el Ente es "todo lo que tiene que ver con él" o principio de la "confusión"*. Ortega y Gasset, J. *Notas de trabajo. Epílogo...* Ed. J.L. Molinuevo. Madrid: Alianza/Fundación José Ortega y Gasset, 1994, p. 150, nota 207.

[20] Ortega y Gasset, J. *Notas de trabajo. Epílogo...* Op. cit. p. 150, nota 208.

Para Ortega las metáforas no confunden, sino que suponen "*un mundo de distintos (=no confusos)*"[21]. No habrá confusión, pero sí continuidad en los aspectos, en los distintos modos de ver el mundo. Continuidad en el sentido de continuación, de permitir las diferencias, pero mostrando su conexión con otras. Es la *indefinitividad* de la dialéctica, la que muestra las comunicaciones entre los fragmentos, sean éstos aspectos de cosa, sistemas filosóficos, naciones, o, en general, modos de ver el mundo. Nada hay definitivo: las naciones en su diferencialidad remiten al fondo homogéneo ultranacional, nunca concluyen en sí mismas; los aspectos son por definición la superación de sí mismos, la expresión de una *incompletud* que remite a su perfeccionamiento en la superación de sí mismos, la expresión de una *incompletud* que remite a su perfeccionamiento en otros aspectos; los sistemas filosóficos se muestran como verdades parciales en la dialéctica histórica de la filosofía; la filosofía en general puede encontrar un punto en el que sea superada como modo único de enfrentarse al mundo. Todos ellos son rasgos de la filosofía de Ortega sobre todo en los años cuarenta: la dialéctica, la ultranación, las conexiones de *indefinitividades*, la necesaria reunión de finitudes para ver el conjunto de lo humano.

Al ser esto así, las figuras de los cuadros que interesen ahora a Ortega no pueden ser las de los perfiles rigurosos y demarcadores precisos de individualidad. Deben ser fronteras imprecisas, ambiguas, que muestren toda la ironía que supone la superación de la limitación propia en la referencia a más allá de sí. Esa imprecisión es la que presentan las figuras de Velázquez, y el texto que determina el tema, para mostrar de un modo claro la diferencia, debe ser leído junto al anterior que definía el arte de los hermanos Zubiaurre. Es un texto que Ortega repite casi literalmente en la "*Introducción a Velázquez*" del 43 y en la del 54, y expresa toda la serie de ironías, de equivocidades, de ambigüedades que, en el tema de la pintura, definirá la frontera abierta defendida en estos años cuarenta, la frontera abierta que, en el contexto de la dialéctica o en el de la ultranación, presenta la *indifinitividad* de toda la realidad. Escribe Ortega:

> "El *naturalismo* de Velázquez consiste en no querer que las cosas sean más que lo que son. De aquí su profunda antipatía por Rafael. Le repugna que el hombre se proponga fingir a las cosas una perfección que

[21] Ibíd.

> ellas no poseen. Esos añadidos, esas condiciones que nuestra imaginación arroja sobre ellas le parecen una falta de respeto a las cosas y una puerilidad. Ser idealista es deformar la realidad conforme a nuestro deseo. Esto lleva en la pintura a perfeccionar los cuerpos precisándolos. Pero Velázquez descubre que *en su realidad,* es decir, en tanto que visibles, los cuerpos son imprecisos. Ya Tiziano había advertido algo de esto. Las cosas en su realidad son *poco más o menos",* son sólo aproximadamente ellas mismas, no terminan en un perfil riguroso, no tienen superficies inequívocas y pulidas, sino que flotan en un margen de imprecisión que es su verdadera presencia. La precisión de una cosa es su leyenda. Lo más legendario que los hombres han inventado es la geometría. / [...] El efecto aéreo de sus figuras se debe simplemente a esa venturosa indecisión de perfil y superficie en que las deja. A sus contemporáneos les parecía que no estaban *acabadas* de pintar, y a ello se debe que Velázquez no fuese en su tiempo popular. Había hecho el descubrimiento más impopular: que la realidad se diferencia del mito en que no está nunca acabada"[22].

La frontera abierta e indecisa de las particularidades en el fondo ultranacional tiene en su expresión pictórica este carácter de las figuras de Velázquez. En este contexto, no se trata de un momento negativo frente a otro positivo (como lo eran las fronteras herméticas frente a las porosas), pero no deja de ser importante que en los mismos años cuarenta el carácter de *indifinitividad* sea expuesto en la dialéctica, en la ultranación y en la pintura. Que Ortega elija a Velázquez tiene la intención particular de referirlo al tema de España, al tema de la cultura fronteriza, pero en el marco individual de las fronteras, de los límites abiertos, esa imposibilidad de mostrar que los perfiles rigurosos que presenta la conexión entre todos los marcos tratados.

Los hermanos Zubiaurre pretendían mostrar la realidad plena, individual de cada objeto. Por ello "se han hecho pintores de perfiles", porque "el perfil representa la demarcación de fronteras", demarcación rigurosa de fronteras. Ahora, la realidad misma de las cosas impide su culminación en un perfil riguroso. La realidad misma es dialéctica, es siempre inconclusa, se presenta o aparece en aspectos, en indefinitividades, y esa realidad en el momento de su aparición es la que pinta Velázquez, *"ese momento de la realidad que consiste en presentársenos"*[23]. Es difícil entender esta teoría que Ortega

---

[22] Ortega y Gasset, J. *"Introducción a Velázquez"* (1943). OC VIII, 478-479. El texto, con algunas variantes y más breve, se encuentra también al final de la introducción del 54: Cfr. *"Introducción a Velázquez"* (1954). OCVIII, 652.

[23] Ortega y Gasset, J. *"Introducción a Velázquez"* (1943). OC VIII, 478.

remite ahora a Velázquez sin tener en cuenta el tema completo de la dialéctica. Y no sólo este tema es necesario, sino también el del tratamiento político de la ultranación en su mostrar los límites abiertos de las particularidades, que implican intimidad propia, pero lo hacen precisamente presentándola trascendiéndose a sí misma.

La equivocidad de la frontera no responde únicamente a su definición como tal, sino que remite al carácter dialéctico de lo real. La frontera es imprecisa, equívoca, pero es que "yo no creo más que en el equívoco, *porque la realidad misma es ella equívoca y toda simplificación y todo lo que pretenda ser inequívoco es adulteración o falsificación de la realidad, es lugar común aspaviento, postura y frase*"[24]. La indecisión estética de las figuras de Velázquez expresa de este modo la realidad más propia, la que no deviene deformada por el deseo, pretendidamente completa, perfecta. La perfección no remite a la plenitud o culminación, sino al perfeccionamiento. La imprecisión de las figuras de Velázquez expresa constantemente su incompletud, su imperfección, y por ello las expresa "en su realidad".

---

[24] Ortega y Gasset, J. *"La razón histórica"* (Lisboa, 1944). OC XII, 276.

# JOSÉ GAOS. ETAPA DE FORMACIÓN (1933)

Teresa Rodríguez de Lecea

El escrito de José Gaos que se titula *Introducción a la Filosofía* fue presentado como Memoria a las oposiciones de la cátedra del mismo título de la Universidad de Madrid en septiembre del año 1933. Gaos había ganado por oposición la cátedra de Lógica y Teoría del conocimiento de la Universidad de Zaragoza en 1930 y en 1932 se había trasladado a la de Madrid como profesor interino de Estética, a requerimiento de Manuel García Morente. El trabajo que presentamos aquí, todavía inédito, consta de 225 páginas escritas a máquina incluida la Bibliografía, y se encuentra depositado en el Archivo General de la Administración de Alcalá de Henares[1].

La labor filosófica de José Gaos anterior a la guerra civil es prácticamente desconocida, salvo en lo que él mismo relata en *Confesiones profesionales*. Existen algunos textos publicados de relativo fácil acceso como es su tesis doctoral titulada *La Crítica del psicologismo en Husserl,* aparecida en la *Revista de la Universidad de Zaragoza* en 1933, recortada en la segunda de sus partes; también es conocido el texto de una conferencia sobre *La filosofía de Maimónides,* publicado en *Revista de Occidente*[2] , y algunos textos

---

[1] En adelante se citará entre paréntesis el número de la página a que se alude, sin repetir la mención completa del título. Por otro lado, hay que observar que el contenido de este escrito, a pesar de tener idéntico título, es completamente diferente de los Apuntes que conserva el P. Manuel Mindán y que, según su testimonio, recogen literalmente las Lecciones de Gaos en 1932 en Zaragoza.

[2] Apareció en *Revista de Occidente,* año XIII, nº CXLI, pp. 303-322 y nº CXLII, pp. 11-34.

más, Prólogos o comentarios a algunas de sus traducciones, además de un artículo dedicado a Manuel Bartolomé Cossío, escrito junto con Antonio Moxó y publicado en la *Revista de Pedagogía*.

Poco es para conocer la etapa de formación de un filósofo de la importancia que José Gaos alcanzó posteriormente, especialmente en México, en sus dos vertientes de discípulo de Ortega y maestro de la filosofía mexicana con valor propio. Hay, por tanto, que acudir a sus escritos inéditos para establecer con más precisión sus avances y evolución al hilo de su formación como filósofo. En su Archivo personal, depositado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, a cargo del profesor Fernando Salmerón hasta su muerte en 1997, y a partir de ese momento, del profesor Antonio Zirión, hay pocos materiales inéditos anteriores a la guerra civil. Parece claro que en su salida de España no recogiera sino lo más indispensable, dejando el resto en su casa de Madrid, en la calle Marqués de Urquijo, que según cuenta su hija Angelines fue destruida por las bombas[3].

Así pues, se está realizando en los archivos españoles la búsqueda de los rastros que puedan quedar de su actividad antes de 1938. Podemos disponer del testimonio escrito de alguno de sus contemporáneos, especialmente el del Padre Manuel Mindán Manero y el del notario Antonio Moxó, y también las búsquedas y rastreos que el profesor mexicano Fernando Salmerón ha hecho a través de sus obras[4] y nos dan algunos datos más sobre esa etapa. Sin embargo, el hallazgo de una serie de escritos inéditos como el que ahora comentamos, hasta ahora desconocidos, nos sirven para dar mayor luz a los pasos de la construcción del pensamiento de Gaos en su etapa de formación.

---

[3] Durante el año 1995 y hasta mediados de 1997, se ha realizado en Méxcio el Proyecto de Investigación, "Recuperación de fuentes del exilio filosófico español", cuya Investigadora Principal era Doña Margarita Vázquez de Parga y en el que participaban los profesores Fernando Salmerón, Javier Muguerza y Jaime de Salas. Asimismo, por parte de la Dirección General de Archivos formaban parte de él Dª Carmen Sierra, y Dª Cristina Usón, además de yo misma. En ese Proyecto se han reunido, ordenado, clasificado y microfilmado los archivos de José Gaos, Eduardo Nicol, Wenceslao Roces y José Manuel Gallegos Rocafull, para depositar ese microfilm en el Archivo Histórico Nacional de España, sección Guerra Civil y Exilio.

[4] M. Mindan, *Testigo de noventa años de historia*, Zaragoza, 1995. La correspondencia de Antonio Moxó y José Gaos va a ser publicada en este mismo año, en el volúmen XIX de las Obras completas de José Gaos.

Consideramos de suma importancia el valor de este documento, a pesar de su carácter de trabajo realizado por la obligación debida al temario de las oposiciones. En primer lugar, porque la figura y la obra de Gaos ha quedado caracterizada como la de un magnífico profesor, capaz de realizar la tarea asignada por Kant a la enseñanza de la Filosofía: enseñar a filosofar; y ése es, precisamente, el objetivo que se persigue en el trabajo que reseñamos. En segundo lugar, porque no se trata solamente de un trabajo académico en el que presente el estado de la cuestión del tema que se le requería, sino que en él nos da su opinión personal acerca de las cuestiones tratadas, e incluso llega a señalar que la enseñanza de la Filosofía debe conllevar, explícitamente, la toma de postura personal del maestro ante cada uno de los problemas, y no solamente el relato de las diferentes perspectivas desde las que se ha tratado cada uno de ellos a lo largo de la historia de la filosofía. En tercer lugar, porque la fecha en que está escrito, 1933, es el momento en que está fraguando la madurez de su pensamiento: se trata del periodo en que de la mano de Ortega y tras la lectura de Dilthey, trata de manera especial las relaciones entre Filosofía e Historia. Ese es el punto que en esta comunicación nos interesa destacar especialmente. Estos tres aspectos perdurarán en su trayectoria como filósofo y tienen en este escrito temprano un tratamiento central y significativo.

Consta esta *Introducción a la Filosofía*[5] de tres partes: Análisis del Contenido doctrinal, Métodos, y Fuentes con Bibliografía comentada. Destacaremos en ellas algunos de los aspectos que nos parecen más interesantes a la hora de tratar esos tres temas. En la primera parte establece los distintos tipos de tratamientos de la enseñanza de la disciplina, entendiendo por tal el objetivo del título que se propone de "Introducción a la Filosofía". Desde un principio, Gaos señala que esta tipología responde a "la naturaleza misma de la Filosofía", aunque de lo que se va a tratar aquí sea de su enseñanza, y también desde un principio señala que las posibles y complejas divisiones que puedan encontrarse pueden reducirse a dos: la Introducción sistemática y la Introducción histórica.

La Introducción sistemática en sentido estricto, puede dividirse a su vez, según el sistema en que se introduzca, en:

---

[5] En adelante citaremos entre paréntesis el número de la página de este escrito, sin repetir la mención completa.

1.- de la filosofía perenne.
2.- de la filosofía actual.
3.- de las diciplinas enciclopédicas actuales.
4.- los sistemas históricos.

En segundo lugar, la Introducción histórica de la Filosofía, no sistemática, que se ejemplifica con la filosofía de Dilthey.

Para caracterizar todos estos tipos Gaos analiza un manual como paradigmático de cada tipología: *Introduction à la Philosophie*, de Maritain, 8. ed. Tequi, Paris, 1925, para la introducción en la filosofía perenne; *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, de M. García Morente, Madrid, Suárez, 1917, para la introducción sistemática en la filosofía actual; *Introducción a la filosofía*, de O. Kölpe, Buenos Aires, 1930, para la introducción en los sistemas enciclopédicos; y *Einleitung in die Philosophie*, de W. Windelband, 3 ed. Mohr, Tubinga, 1923, para la introducción en los sistemas históricos.

Gaos confiesa una cierta proximidad al tipo de la "Introducción sistemática: Filosofía actual", configurado en el libro de Morente, *La Filosofía de Kant. Introducción a la Filosofía*. Este libro, escrito en 1916, presentaba la filosofía kantiana como la introducción a los problemas de la filosofía, lo cual podría hacernos pensar que, simplemente, se ha trasladado el carácter paradigmático de la filosofía perenne, tal como hacía Maritain en la tipología anterior con el sistema de Santo Tomás, al sistema de Kant. A esta posibilidad Gaos se encarga de señalar las diferencias: Maritain identificaba la verdad con el sistema de Sto. Tomás, y consideraba objetivo de la enseñanza de la Filosofía el inculcar en los jóvenes la idea de salvación; mientras que Morente advierte, siguiendo a Kant, que lo que pretende la Filosofía es enseñar a filosofar; y que, como en toda la filosofía moderna, utiliza una noción distinta de verdad: no la cerrada e inmutable de la escolástica, sino la búsqueda de la verdad como tarea de conjunto de todos los hombres. Es interesante señalar esta distancia de Gaos sobre la obra de Morente, que está en la estela del neokantismo, aunque es cierto que para esas fechas de 1930 también Morente se había distanciado de esa escuela para instalarse en un terreno más abierto, cercano a la fenomenología, aunque no tan vertido hacia ella como estuvo su discípulo.

El tercer tipo de Introducción sistemática, esta vez el enciclopédico, ejemplificado en el libro de Kölpe, muestra los diferentes sistemas filosóficos y las soluciones que se han dado a los distintos pro-

blemas, y no las de uno sólo, como en los tipos anteriores (p.29). En éste se utiliza la misma idea de verdad, de criterios, de Filosofía y de Historia de la Filosofía que en el de la filosofía actual, nos dice Gaos, salvo en un punto muy concreto: el tipo anterior partía de un supuesto y es que la Filosofía procede por sistemas, que a cada momento de la historia corresponde un sistema dominante, y sin embargo esto es inexacto, "porque hay momentos en los que no hay nungún sistema -ni siquiera el neokantismo idealista"-, y ésa es la característica del momento actual. La filosofía pasa a convertirse entonces en un conjunto de problemas, "en que trabajan en común numerosos pensadores y un repertorio de direcciones en que estos pensadores buscan, individualmente o en grupos", dice Gaos.

Así se plantea ya el problema de la Historia de la Filosofía y de su importancia en la enseñanza de la Filosofía. De hecho, esto no es sino consecuencia de la importancia recuperada por la historia desde el momento que se abandonó la idea de la filosofía perenne (p.34). Pero en el tipo enciclopédico no se llegaba todavía a hacer de la historia la esencia de la Introducción a la Filosofía. Esa afirmación se hace en el siguiente tipo, el de la Introducción en el sistema de los sistemas históricos, todavía dentro de la tipología sistemática. Y aquí refiere Gaos a un autor y libro concreto, el de Windelband. Este autor parte de los mismos principios que los dos anteriores, pero lo que le diferencia es la comprensión de la relación entre la filosofía actual y la historia de la filosofía. Si la filosofía actual debe tener por contenido y materia -no exclusivo-, la historia de la Filosofía, los problemas planteados y las soluciones propuestas de hecho en el curso de la historia, la razón de ello es "la historicidad del hombre, el hombre como ser histórico, el ser del hombre que sólo se realiza históricamente" (p. 50). Esta es la idea que separa más radicalmente la filosofía perenne de la filosofía actual, porque aquella eternizaba la filosofía, mientras que los otros tipos la historizan.

Si Hegel anticipó algo de esa idea, no llegó a formularla; "nada garantiza de antemano la sumisión de la Historia a la Idea, y ello hace que la historia hegeliana no sea historia auténtica, sino sólo paradigma de la Idea destilada lógicamente de la Historia" (p. 52). La idea principal de la Historia es la contingencia, y eso no se contempla en la historia hegeliana.

Avanzando sobre ello, Windelband propone que la filosofía actual debe contener la historia de la filosofía en la forma de un sistema de la totalidad de los problemas filosóficos y de las posibles

direcciones de su solución, "donde ocupen un lugar sistemático los problemas planteados y las soluciones propuestas efectivamente en el curso de la historia de la filosofía" (p. 54). Utiliza para ello las categorías de la discontinuidad y la repetición, mientras que la historia de la filosofía proporciona los materiales, los instrumentos con los que se construye la filosofía actual.

El tipo de Introducción propiamente histórica, no sistemática, tiene a su base el problema fundamental de todos los tipos recorridos hasta ahora, que es el de la relación entre la Filosofía y su historia. Para este cuarto tipo, la Filosofía sería más esencial y radicalmente que visión, sinopsis o Filosofía del mundo, - de la naturaleza, Filosofía de la historia de la filosofía y de la historia humana también.

Este tipo de introducción histórica queda reflejado en los libros de Wundt y von Aster. Si la comprensión filosófica de la Filosofía consiste en la comprensión de la referencia a los objetos respectivos, es decir, su significación y sentido, y las referencias entre ellos mismos o conexión lógica, en la comprensión histórica de la Filosofía no cabe entender por ella más que la comprehensión de la génesis de las ideas en la mente de los filósofos. Se trata de una referencia de las ideas en una dirección opuesta a las referencias de la comprensión anterior (p. 67). Mientras que una trataba de aprehender los objetos, la segunda, lo intenta a través de los sujetos.

A ello se podría alegar que la comprensión de la génesis de una idea implica la comprensión de la idea misma, pero únicamente cuando se trata de ideas particulares, no universales. La conclusión es que la comprensión filosófica de la Filosofía no implica nunca la comprensión histórica, pero la promueve en el caso de objetos singulares. Sin embargo, la histórica implica la filosófica dentro de la ciencia y de la enseñanza en todos los casos, y no la promueve salvo en los casos en que trata de objetos singulares (p.72).

En la *Crítica del psicologismo en Husserl*, Gaos había criticado la exclusión de la psicología del ámbito de la fenomenología, al establecer la posibilidad de que el ser absoluto se aplique no sólo a la conciencia pura, sino a la vida misma, lo cual le permitirá reunir un poco más adelante fenomenología e historia, tal y como Heidegger postuló en *Ser y tiempo*.

Pero, llevada a su extremo, esta posición nos conduce a la postura del Historismo, que Gaos representa en la figura y obra de

Dilthey. El Historismo[6] se funda en la convicción de todo filósofo de la posibilidad de validez universal de su filosofía, pero en el momento actual la Historia de la filosofía nos enseña la mera validez subjetiva, nada universal, de todas y cada una de las filosofías. De ahí se llega al escepticismo más absoluto, puesto que si la filosofía no vale para todos, tampoco vale para mí, y en último término, ello implica la renuncia a filosofar.

Tres son los puntos de esta postura que rebate Gaos: 1º la validez subjetiva, 2º la necesidad de validez universal y 3º la irrenunciabilidad a filosofar.

La 1ª nace del equívoco que supone la identificación, por influencia de las ciencias físicas, de la objetividad y la intersubjetividad, y como consecuencia, las de objetividad y universalidad. Aparece la subjetividad como lo opuesto a la objetividad (ser en sí y por sí) y también a la intersubjetividad (ser para otro). Pero, distinguiendo entre esas categorías, la Historia de la Filosofía enseña la validez subjetiva de la Filosofía, que niega la intersubjetividad, pero afirma la objetividad, puesto que enseña la filosofía válida para mí, pero también válida en sí y por sí, lo cual le da valor de universalidad.

Éste es el segundo punto que aborda Gaos en su discusión con el Historismo: es cierto que la validez universal la da la verdad, pero la historicidad de la Filosofía plantea la cuestión del sentido "biológico" de la verdad, que se añade al aspecto lógico y al ontológico, y que es la relación de conformidad entre un objeto y la vida de su sujeto. La validez universal necesaria para la validez subjetiva de la filosofía es la verdad objetiva de ésta en el sentido de su verdad lógica. Pero la filosofía es también conocimiento del sujeto, "lo cual plantea el problema de la relación entre el postulado de la verdad -lógica-, y el hecho de la historicidad del hombre" (p. 98).

El tercer punto es el de la irrenunciabilidad de la filosofía: ante el escepticismo a que llega el Historismo, interpretado como la mera actualidad y subjetividad de todos los valores y la práctica imposibilidad de valores universales o eternos, el individuo renuncia a toda creación y cultivo de valores.

---

6 En este texto Gaos utiliza la palabra "Historismo", traducción literal del alemán "Historismus". Muy pronto asumirá el vocablo Historicismo para denominar la filosofía de Dilthey.

A ello opone Gaos la calidad del hombre como ser pensante, "de manera tan radical que lo no pensante del hombre solo existe en cuanto existe lo pensante de lo humano" (p.99). Pero el hombre no es sólo pensante sino también historia. Y la historia es privativa del hombre porque éste se realiza en el tiempo, no solamente su ser físico, sino también su ser pensante. De ahí su irrenunciabilidad a la filosofía, que se identifica con el pensar (p.103).

Después de todas estas razones, Gaos concluye su elección del tipo de Introducción a la Filosofía en favor de la Introducción sistemática, rechazando la histórica. Y, dentro de la sistemática, la Introducción a la filosofía actual; porque para el hombre, la Filosofía es en cada momento presente una filosofía actual en ese momento, únicamente desde la cual cabe entrar en relación con la historia de la filosofía.

Al comentar las fuentes utilizadas, vemos más luz en la elección de Gaos. Hablando de los libros *Einleitung in die Philosophie,* y *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* de Windelband, explica: "A nosotros nos parece la obra de Windelband el fruto más granado de la moderna literatura de Introducción a la Filosofía, sin excepción" (p. 187). Windelband caracteriza su introducción como histórico-sistemático-crítica, refiriéndose a la explicación de la toma de posición del autor frente a la cuestión de la subjetividad y objetividad discutida más arriba (p. 187).

Y ésa es, precisamente, la actitud que propone Gaos para el profesor de filosofía.

La posición que muestra este texto, en lo referente al punto que hemos destacado del llamado Historismo, pretende argumentar la invalidez de una postura que, por lo que conocemos de obras posteriores, resultó siempre para Gaos un escollo importante en el proceso de su filosofar[7]. Intentando descartarlas, destaca de manera un tanto tosca lo que serán las las bases teóricas de una actividad central en la obra de Gaos: la potenciación y el estudio de la filosofía de la filosofía, de la autobiografía del filósofo, y de las filosofías particulares del área de habla hispana. En ellas, los problemas y posturas que en este escrito plantea y pretende resolver, volvió a retomarlos como núcleo central de su tarea. Está claro que Windelband dejó de ser la referencia central de la postura tomada, y Dilthey se

---

[7] Véase *Confesiones profesionales,* Tezontle, México, 1958, p. 57

sitúa centralmente en la órbita de sus referencias. Muy poco tiempo después, en 1935 Gaos acude a la Universidad Internacional de Verano, en Santander, para dar un curso sobre "Autobiografía del filósofo", comenzando así una nueva etapa de su pensamiento, esta vez de creación original; y con ello acaba, por lo menos simbólicamente, su etapa de formación.

# CONSTANTINO LÁSCARIS EN COSTA RICA, COSTA RICA EN CONSTANTINO LÁSCARIS[1]

Alexander Jiménez Matarrita
Universidad de Salamanca

## I

Los estudios filosóficos aparecen tardíamente en la vida cultural costarricense. De hecho, son un producto de la segunda mitad del siglo XX. Antes de los años 50 no existe una tradición filosófica diferenciada e institucionalizada, y habrá que esperar a la década de 1970 para advertir las primeras publicaciones de una generación de filósofos que, desde entonces y con un ritmo sostenido, ha ido decantando una producción de un notable rigor analítico y conceptual[2].

Dicho esto, me dispongo a relatarles algunos eventos de la historia de un personaje central en la institución y la producción filosóficas costarricenses[3]. Aunque de este ser excepcional cabría hablar

---

[1] He decidido conservar el tono coloquial de este texto. La razón es doble. Por un lado, conviene al propósito inicial de hablar de un filósofo bastante desconocido en España. Presentar a alguien supone decir de él, de manera familiar, cosas que los demás desconocen. Por otro lado, es una forma de honrar un estilo y un tono que hizo de Constantino Láscaris un filósofo amado y respetado en Costa Rica.

[2] Cf. Láscaris, Constantino. *Desarrollo de las ideas en Costa Rica.* 2ª ed. San José, Costa Rica: Editorial Studium, 1975. P. 11. También, Jiménez Matarrita, Alexander. *Libros filosóficos costarricenses (1940-1996). Autores, temas, títulos y reseñas.* Número extraordinario de la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Costa Rica. Num. 87, Diciembre de 1997.

[3] Como en todo relato, es preciso contraer o dilatar la duración de los objetos, los seres y los acontecimientos. Mientras intentaba explicar la fascinación que provocan en los niños los mecanismos mediante los cuales se narra el paso, el regreso o la permanencia de los días, Italo Calvino decía que relatar una historia es ejercer un encantamiento sobre el transcurrir del tiempo.

toda la tarde, he elegido hacerlo con brevedad, para dar el ejemplo e imitar esa virtud que él ejercía con nosotros.

Constantino Láscaris era su nombre[4]. Siendo profesor adjunto de Historia de la Filosofía en la Universidad de Madrid, investigador en el Instituto Luis Vives del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, habiendo escrito varios libros y publicado una gran cantidad de artículos en revistas de filosofía, filología y cultura, y con 32 años, fue invitado[5] en 1955 a viajar a Costa Rica para trabajar en una universidad con pocos años de fundada y, por aquellos días, con un proyecto de reformas en ciernes.

En 1956, ya en Costa Rica y justo a sus 33 años, Láscaris escribió un texto autobiográfico, de tono existencialista, y cuyo título era "Mi primer testamento"[6]. Habla de su edad y su viaje, y reconoce que con él ha clausurado dos cosas: su vida en Europa y su juventud.

En los siguientes 23 años, Constantino Láscaris sería el eje en torno al cual ocurrió un giro significativo en la vida filosófica y cultural del país. De ello querría hablarles, de la aparición de este filósofo español en Costa Rica, de sus aportes, de su vida generosa, de su esfuerzo por interpretar la vida cotidiana y de su apuesta por la historia del pensamiento costarricense y centroamericano.

---

[4] En España se debatió, especialmente durante los años cincuenta y en revistas de genealogía y heráldica, así como en la prensa escrita, acerca del reclamo del trono imperial bizantino sostenido por la familia Láscaris. Para un seguimiento detallado de la discusión puede verse el artículo de José Mª de Palacio y de Palacio "Las falsas órdenes de caballería". En: *Hidalguía,* 4 (1954), pp. 73-97. Teodoro Láscaris, hermano mayor de Constantino responde a de Palacio con "La familia imperial Láscaris desde el siglo XVIII hasta principios del Siglo XX". En: *Hidalguía,* 4 (1954), pp. 97-102. La polémica continúa en *Hidalguía,* 5 (1954), pp. 261-276, y en *Hidalguía,* 6 (1954), pp. 441-448. Este último número incluye un informe del Instituto Internacional de Genealogía y heráldica. Gonzalo Díaz Díaz presenta a Constantino Láscaris Comneno como "descendiente de los príncipes de la casa imperial bizantina de su nombre...". Cf. Díaz, G. *Hombres y documentos de la filosofía española.* Vol. IV. Madrid: Centro de Estudios Históricos, CSIC, 1991. P. 595. En Costa Rica, Láscaris nunca afirmó esta filiación. Algunos cuantos sabían la historia de su familia; pero él nunca divulgó públicamente este asunto.

[5] Más allá de la invitación formulada por autoridades universitarias, y de la aceptación de Láscaris, se desconocen las razones específicas de su viaje. Se han mencionado razones políticas y laborales; pero el asunto no está claro. Sería interesante conocer la importancia de los debates familiares en torno a la pretensión paterna de ser un heredero de los emperadores bizantinos.

[6] Cf. Láscaris, Constantino. "Mi primer testamento". En: *Revista de Filosofía.* Universidad de Costa Rica. Vol. 1, núm. 1. En-jun. 1957, pp. 19-26.

Al elegir este tema, quedarán fuera otros igualmente dignos de ser relatados: sus estudios y traducciones de algunos presocráticos, su tesis doctoral sobre Quevedo, sus comentarios y traducciones de Descartes, sus trabajos en torno a la educación española, su vida de novela. También valdría la pena demorarse en sus carencias y sus excesos[7], o en su talento para comunicarse en un lenguaje coloquial y luminoso.

Hemos dicho que los estudios filosóficos costarricenses se organizan y giran en torno a la figura de Láscaris. Si obviamos todo cuanto fue aportado por otros personajes y circunstancias inesperadas, queda en claro una estrategia bien delineada: Láscaris enseñó, tradujo y comentó textos clásicos, dirigió la fundación de instituciones[9], buscó becas para sus estudiantes en universidades europeas, contrató profesores nacionales y extranjeros, luchó a favor de la enseñanza de la filosofía en la secundaria, fundó y dirigió la *Revista de*

---

[7] A menudo, sus trabajos dan la impresión de estar escritos con prisa, con ligereza, como bocetos para ser desarrollados en otro tiempo. Asimismo, sus estudiantes cuentan del gusto suyo por un saber festivo y juguetón que a veces comprometía la rigurosidad y la veracidad. Estos rasgos son mencionados aquí porque merecerían ser analizados en el conjunto de un proyecto. No se mencionan, pues, como defectos o errores.

[8] Ya en España, antes de partir a Costa Rica, había traducido y comentado, en la *Revista de Ideas Estéticas,* textos de Gorgias, Séneca y Descartes. Cf. "Séneca". En: *Revista de Ideas Estéticas,* 12 (1954), pp. 263-276; "Textos" (de Descartes). En: *Revista de Ideas Estéticas,* 13 (1955), pp. 75-94; "Textos estéticos" (de Gorgias). En: *Revista de Ideas Estéticas,* 14 (1956), pp. 79-97. En Costa Rica tradujo y comentó el poema *Sobre la naturaleza,* de Parménides (San José, Costa Rica: Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, 1979). Editó y comentó el *De magistro,* de Sto Tomás de Aquino, sobre una traducción de P. Marietti (San José, Costa Rica: Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, 1961). En la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Costa Rica, publicó traducciones de textos de Heráclito (*Revista de Filosofía,* 39, 1976, pp. 47-63), Alcmeon de Crotona (*Revista de Filosofía,* 8, 1960, pp. 385-404), Pascal (*Revista de Filosofía,* 12, 1962, pp. 447-463) y Nicolás de Cusa (*Revista de Filosofía,* 8, 1960, pp. 347-357). En 1961 publicó su traducción comentada de *El discurso del método,* de Descartes (San José, Costa Rica: Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, 1961. Desde 1983 circula una versión editada por EDUCA).

[9] Sin pretender ser exhaustivos, se pueden citar las siguientes: Asociación Costarricense de Filosofía, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, Instituto de Estudios Centroamericanos, Doctorado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Además colaboró de manera decisiva en la fundación de las siguientes instituciones: Sede Regional del Atlántico de la Universidad de Costa Rica, la Universidad Nacional de Costa Rica y el Instituto Tecnológico de Costa Rica.

*Filosofía,* de la Universidad de Costa Rica, y divulgó las ideas filosóficas y una manera de debatir apasionada y aguda, en los principales medios de comunicación social de la época, y todo ello con el fin de afianzar un saber cuya resonancia era relativamente nueva en aquel país[10].

Sus conferencias en la Universidad de Costa Rica han sido celebradas por sus alumnos y aún por quienes no estuvieron allí. Quienes asistían cuentan que la sala se llenaba cada vez con el bullicio de siempre, y que cuando aquel hombre delgado, pequeño, y desgarbado[11] comenzaba a hablar con una voz cautivante y en un tono franco y elegante, algo especial ocurría. Esa voz los iba llevando, como en un hechizo interminable, a un mundo que aquellos jóvenes no sospechaban y que en muchos de ellos quedó marcado para siempre.

Láscaris no tuvo la resonancia internacional ni el rigor analítico de otros filósofos españoles exiliados o emigrados; pero aún concediendo esto, es también justo reconocer que quizá ninguno de ellos tuvo la resonancia pública y la importancia cultural correspondiente a la que tuvo Láscaris en Costa Rica.

Es cierto que esa presencia suya tan marcada en la vida intelectual, política, académica, y en el mundo de la vida cotidiana de los costarricenses, y el correspondiente afecto y respeto que se le devolvía es algo inaudito en este país[12]. Pero esto no es todo cuanto

---

[10] Es probable que ello respondiera a una estrategia más amplia puesta en marcha por los exiliados españoles en diferentes países de América. No siendo el objeto de nuestra presentación, obviamos discutir y precisar tal posibilidad. Sin embargo, es preciso reconocer una diferencia importante. Mientras el grueso de los filósofos españoles exiliados no se incorporó de manera definitiva en la actividad pública de los países a los cuales llegó, y quizá ello le permitió dedicarse por entero a la enseñanza y la investigación, Láscaris estuvo inmerso en la vida pública costarricense y fue uno de sus referentes y estudiosos más significativos en la segunda mitad del siglo XX. Cf. José Luis Abellán. *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939.* Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1998. P. 37.

[11] Láscaris acostumbraba, en arrebatos de humor pero también lúcidamente, vincular sus rasgos físicos con sus elecciones políticas y filosóficas. Alguna vez escribió: "como soy pequeño, flaco y débil, soy fanático del respeto físico a la persona humana... amo la convivencia". Cf. Láscaris, C. *El costarricense.* 8ª edición. San José, Costa Rica: EDUCA, 1994. P. 8.

[12] Desde los años cincuenta hasta los noventa no ha existido en Costa Rica una figura del saber que haya estado, como él, tan en el centro de la vida pública y con tanta pasión, agudeza y capacidad de convertirse en un interlocutor

puede ser dicho de él. Láscaris irrumpió en Costa Rica como una aparición que traía algo más. De ello querría hablar a continuación.

II

Junto a esa presencia suya tan marcada en la vida universitaria y, en general, en la vida social de Costa Rica, Láscaris intentó pensar las estructuras básicas que conformaban la vida cotidiana de esa nación y el pensamiento filosófico que se había producido en ella. De ese propósito son fruto una gran cantidad de textos, antologías, estudios, conferencias y tesis.

Hablaremos, pues, de esas dos líneas de temas: la historia del pensamiento filosófico costarricense y el debate en torno a la nación y la nacionalidad costarricenses.

El debate acerca de qué son las naciones y cuál es su origen ha sido muy intenso en los últimos años, y por razones y mediante argumentos que rebasan la pura discusión conceptual. En Costa Rica, desde finales del siglo XIX, empezó una discusión en torno a una supuesta identidad nacional. En los años 50 y 60 la discusión derivó hacia el discurso filosófico. En él encontró un conjunto de recursos conceptuales de tipo metafísico-político que ayudó a conformar una tradición en la cual la complejidad propia de todas las sociedades parecía desaparecer detrás de unas imágenes más bien idílicas y acríticas

Constantino Láscaris estuvo cerca de varios de esos filósofos e intelectuales, y escribió sobre ellos o junto a ellos de la vida social o de la historia política costarricense. Sin embargo, lo hizo desde un lugar muy particular y con diferencias significativas. No sólo no entró en la tentación de hacer una mala metafísica de la vida cotidiana con términos como *ser nacional, alma nacional, idiosincrasia nacional* o *identidad nacional*, sino que intentó explicar diferencias y propuso interpretaciones que abundaban en la heterogeneidad constitutiva de la vida social costarricense.

---

competente para tantas personas y debates. Quizá eso sea poco en comparación con otro de sus rasgos: el asombroso cariño que lograba ganar en los sectores populares y rurales. Adonde iba era reconocido como el filósofo, y era respetado y él no se aprovechó nunca de ese respeto, y lo devolvía con generosidad y modestia.

En ese horizonte, los trabajos de Láscaris al ocuparse de Costa Rica como tema de sus reflexiones, apuntan al carácter histórico, diferenciado y, por tanto, susceptible de transformación, de la vida social y del pensamiento filosófico, y a la necesidad de pensar con cuidado lo que él llamó *procesos vitales de convivencia* y que recuerdan un poco la categoría de *mundo de la vida* tal y como ha sido estudiada, desde Husserl, por cierta tradición filosófica y sociológica alemana.

Atento a esa especie de trasfondo silencioso, irreflexivo, articulado en un lenguaje pero al modo de horizonte de entendimiento, y que incluye creencias, ritos, habilidades, formas de percepción del espacio y del tiempo, y demás rasgos del mundo vital, Láscaris lo investigó y pretendió descifrarlo, articularlo en palabras y nociones[13].

Resultado de ese afán interpretativo son varios libros y artículos, el más conocido de los cuales es *El costarricense*[14]. En esa línea se pueden mencionar *La carreta costarricense, Palabras* y *Cien casos perdidos*. Este último es el que mejor lo retrata y el que contiene de forma más pura el tono y la agudeza que lo hizo amable al pueblo

---

[13] Quienes han escrito sobre él, no siempre han valorado ese intento, a la luz de un pretendido carácter racional puro y de unos temas esenciales a la filosofía. Sin embargo, Láscaris creía que la vida cotidiana esconde materiales importantes para el trabajo del filósofo. Pocos le han reconocido esto en Costa Rica y opinaban que además de escribir artículos serios de filosofía, se dedicaba, casi por hobby, a esos otros temas intrascendentes. En esta opinión hay algo irritante. Láscaris filosofaba cuando intentaba descifrar formas básicas de convivencia y de comunicación. No dejo de hacerlo, incluso en sus investigaciones tenidas como serias. En los estudios historiográficos del pensamiento costarricense y centroamericano, no se limita a recopilar y presentar ideas, libros y pensadores, sino que ahonda en las condiciones materiales y simbólicas de vida de esas sociedades y regiones. Es cierto que no siempre sus datos son fiables; pero el camino elegido para interpretar los textos filosóficos es lo que interesa subrayar.

[14] Cf. Láscaris, Constantino. *El costarricense*. Educa: San José, Costa Rica. 1975. Utilizo la octava edición, de 1994. Confiesa haber escrito este libro después de recorrer el país entero, y habiendo preguntado, conversado, leído y vivido más de quince años en él y sobre él. A veces sus tesis son exageradas o caen en la caricatura. Dice hacerlo así por método: para darse a entender. El ritmo es trepidante y hay mucha autobiografía allí contenida; pero los temas de interpretación elegidos revelan detrás de qué andaba: las creencias, las estructuras linguísticas más básicas, las fiestas, las nociones de tiempo y espacio, la percepción de la corporalidad, la autopercepción de la sociedad costarricense. A diferencia de su generación, no se contenta con una pseudo explicación del *alma nacional* o del *ser de la nacionalidad costarricense*, sino que ahonda en prácticas y estructuras de percepción.

costarricense, que hizo creer que los filósofos también pueden ayudar a pensar el presente y en él los otros tiempos de las personas y las sociedades.

Al día de hoy, casi veinte años exactos de su muerte, y más de cincuenta años de su llegada al país, Constantino Láscaris sigue estando en el imaginario social como *el filósofo*. Con el tiempo, sus discípulos y los discípulos de éstos se han especializado en temas como la ética del desarrollo y de la globalización, el autoengaño, la filosofía intercultural, la teoría crítica de la sociedad, la filosofía de los ideales políticos y otros. Ninguno ha tenido su presencia, su influencia y su encanto. Algunos de los más jóvenes tratamos de seguirle en esa certeza de que descifrar los hilos invisibles que tejen la vida social y subjetiva en una comunidad es parte del trabajo filosófico y que allí se esconde algo esencial no sólo para ser pensado, sino también para aprender a pensar.

Junto a sus textos de tipo socio-fenomenológico, publicó, como ya dije, artículos y libros acerca de la historia de las ideas en Costa Rica y Centro América. En la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Costa Rica publicó, en diferentes momentos, inéditos, fragmentos, biografías y bibliografías e interpretaciones de textos y filósofos de la región[15]. Pero quizá su mayor aporte sean dos estudios básicos para quien quiera estudiar las ideas, los autores y las instituciones filosóficas de esa región de Iberoamérica.

En 1964 publicó *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*[16]. Es un laborioso trabajo de archivero y hurgador de fuentes que le valió el Premio Nacional de Historia. No se limita a registrar

---

[15] Muchos de estos materiales aparecerán después en sus dos grandes historias del pensamiento costarricense y centroamericano. Pueden mencionarse, como ejemplos, los siguientes: "Antología" (del pensamiento costarricense). En: *Revista de Filosofía*, 9 (1961), pp. 95-110. "Bibliografía de Jorge volio". En: *Revista de Filosofía*, 13 (1963), pp. 135-137. "Max Jiménez. Inéditos" (Selección y Edición). En: *Revista de Filosofía*, 6 (1959), pp. 65-73. "Valeriano Fernández Ferraz. Memorias" (Introducción y notas). En: *Revista de Filosofía*, 14 (1964), pp. 211-252.

[16] Cf. Láscaris, Constantino. *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*. Editorial Costa Rica: San José, Costa Rica, 1964. La segunda edición, actualizada, es de 1975. Y fue publicada con el título de *Desarrollo de las ideas en Costa Rica*. Este cambio de título podría ser un error de imprenta. También podría deberse a la recepción tenida por la primera edición. El autor confiesa que recibió muchas burlas por su pretensión de rastrear un pensamiento filosófico en un país que no lo tenía. La editorial Studium tiene una edición de 1983.

obras, biografías, tendencias, escuelas, e ideas filosóficas, sino que incluye simultáneamente una historia de las instituciones políticas y educativas en medio de las cuales aquellas se desplegaron.

Su obra más extensa es la *Historia de las ideas en Centro América*. Fue publicada en dos momentos y en dos registros editoriales diferentes. El primero de ellos es un libro publicado en 1970 y que abarca desde los aborígenes centroamericanos hasta 1838[17]. El segundo es un número extraordinario de la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Costa Rica, y en él estudia el período 1838-1970[18].

Estas dos obras suponen un esfuerzo desmesurado dadas las dificultades, la dispersión de las fuentes, la ausencia de pioneros en ese ámbito específico y de criterios demarcatorios previos. Quizá esto explique su tono balbuceante y a veces errático.

En ambos trabajos convergen instituciones, personas, ideas y procesos sociales y dan, como él mismo acostumbraba decir, más exactamente una imagen de la historia política y cultural de Costa Rica y Centro América que una historia pura de la filosofía.

## III

Láscaris murió en 1979, un 4 de julio. Tenía 56 años, pues había nacido un 11 de setiembre de 1923 en Zaragoza. Es curioso. He querido presentarles a un ser que no conocí sino en sus libros y en el recuerdo admirado de quienes estuvieron cerca de su vida generosa. Pero las ideas y los libros, cuando no son esas formas descarnadas que a menudo suelen ser, también pueden ser un tejido que otros han comenzado a hilar antes de nosotros, y que no acaba, y que es como una ceremonia de amigos que no tendrían otra forma de conocerse. Es el misterio de la escritura que nos hace amar y cuidar a tantos muertos, por el mundo que llevaban dentro y el que veían fuera.

Este tono de admiración con el que he hablado de Láscaris no es gratuito. Albert Camus decía que los seres generosos son los úni-

---

[17] Cf. Láscaris, Constantino. *Historia de las ideas en CentroAmérica*. Educa: San José, Costa Rica, 1970. Su segunda edición es de 1982.

[18] Cf. Láscaris, Constantino. *Las ideas en CentroAmérica de 1838 a 1970*. Número Extraordinario de la *Revista de Filosofía*. Universidad de Costa Rica. Vol. XXVII, núm. 65. Junio 1989. Esta es una publicación póstuma cuya revisión y edición estuvo a cargo de Olga C. Estrada M.

cos reyes de la vida y que merecen una profunda reverencia. Sus amigos lo supieron y reverenciaban a Constantino. En un texto autobiográfico de 1964, decía: "el único tabú que conservo es el de procurar no hacer daño inútilmente". Termino citando a uno de sus amigos más queridos: "He leído en alguna parte, que al morir el compositor Arturo Honnegger, su amigo fiel Jean Cocteau, dijo en los funerales: 'Arturo, es esta la primera vez que nos causas una pena'. Tal ha significado también para nosotros la ausencia de Constantino. En el tiempo que le conocimos sus amigos -y en esto fue invencible- nunca nos llegó de su parte, ni límite para la amistad, ni pena alguna recibida. Solamente esta de ahora, que fue la única, la inolvidable pena de su muerte"[19].

---

[19] Macaya, Enrique. "Constantino Láscaris". En *Revista de Filosofía*. Universidad de Costa Rica. Vol. XXI. Núm. 53 y 54. Junio 1983. P. 85.

# LA IDEA DE ESPAÑA Y DE CATALUÑA EN FERRATER MORA

Julio Ortega Villalobos

El interés de José María Ferrater Mora por el tema de España y de Cataluña se advierte más nítidamente en la primera etapa de su filosofía, en especial entre los años 1940 y 1950, es decir, desde el momento de abandonar su país de origen y vivir la amarga experiencia del exilio, hasta los primeros años en Estados Unidos.

El origen de su producción filosófica, en ésta etapa, no se diferencia de la gran mayoría de los pensadores desterrados. El tiempo histórico, filosófico, cultural y político que les tocará vivir, determinará en gran medida las ideas y la filosofía que cultivarán. Por eso la coincidencia de intereses no será fortuita. Ninguno se marchó de la Península voluntariamente. La añoranza y la esperanza, el desarraigo y el transtierro, la historia y las convicciones, quedarán reflejadas en buena parte de sus obras[1].

---

[1] José Gaos. 1. "La Filosofía de España" (1939, artículo). 2. "Los transterrados españoles" (1949, artículo). 3. *Pensamiento de la lengua española* (1947, libro). 4. *Pensamiento español* (1945, libro). 5. Ortega y España (1956, artículo). 6. *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española* (1957, libro?) // Francisco Ayala. 1. *Razón del mundo: la preocupación de España* (1962, libro). 2. *España a la fecha* (1965, libro). 3. *Recuerdos y olvidos* (1982, libro). 4. *La imagen de España* (1986, libro) // María Zambrano. 1. *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939, libro). 2. *Los intelectuales en el drama de España* (1937, libro). 3. *La España de Galdós* (1960, libro). 4. *España, sueño y verdad* (1965, libro). 5. *Andalucía, sueño y realidad* ( 1984, libro). 6. "El español y su tradición" (1937, artículo). 7. "Españoles fuera de España" (1937, artículo). 8. "La reforma del entendimiento" (1937, artículo). 9. "La "guerra" de Antonio Machado" (1937, artículo) // José Bergamín. 1. *Detrás de la cruz. Terrorismo y persecución religiosa en España* (1941, libro). 2. *El pasajero. Peregrino español en América* (1943, libro). 3.

También es justo señalar que no todos los pensadores exiliados se interesarán del mismo modo. Que la aportación de algunos será escasa. Constituirán una minoría, pero por la importancia de su obra no podemos dejar de mencionarles[2].

El caso de Ferrater Mora, sin embargo, será sorprendentemente distinto. La producción filosófica acerca de Cataluña y España será generosa y reveladora. En este período, la idea de España y de Cataluña en Ferrater Mora la podemos encontrar en sus libros *España y Europa* (1941), *Unamuno: bosquejo de una filosofía* (1944), *Las formas de la vida catalana* (del mismo año), y *Cuestiones españolas* (1945).

Entre sus ensayos y artículos se pueden mencionar *Algunas cuestiones españolas* (1944), *El comte Arnau* (1945), *Primera introducción al mundo hispánico* (del mismo año), *El 14 de abril de 1931: sentido de una efemérides* (1946), e *Introducción al tema iberoamericano* (1947).

Fuera de este período están sus libros *Tres mundos: Cataluña, España y Europa* (1963), y los artículos *San Jordi: sentido de un patrono* (1948), *¿Hay una filosofía española?* (1952), *Sobre una cuestión disputada* (1960), *España y Europa veinte años después* (1962), *Nuevas cuestiones españolas* (1963), *Reflexiones sobre Cataluña* (del mismo año), y *Reflexiones sobre la filosofía en Cataluña* (1979).

Como podemos advertir, su interés por los temas que hoy nos ocupan, no dejan de ser llamativos. Son escritos, además, casi desconocidos. El propósito fundamental de mi comunicación será, por tanto, dar a conocer una etapa de su pensamiento que puede parecer novedosa y poco estudiada.

---

*Al volver, Barcelona* (1962, libro). 4. *De una España peregrina* (1972, libro). 5. *El pensamiento perdido* (1976, libro) // Eduardo Nicol. 1. *El problema de la filosofía hispánica* (1961, libro). 2. "Conciencia de España" (1947, artículo).3. "Les obres catalanes al castellà" (1931, artículo). 4. "La renovació de la Universitat: La Facultad de Filosofía" (1931, artículo). 5. "Carles Riba a l'Institut" (1932, artículo). 6. "Les grans obres d'erudició: El repertori de l'antiga literatura catalana de J. Massó i Torrents" (1933, artículo). 7. "España y el Imperio" (1941, artículo). 8. "El destí dels pobles" (1941, artículo). 9. "Els clàssic grecs i llatins en català" (1942, artículo) // Eugenio Imaz. 1. "Delirio español" (1946, artículo). 2. "Entre dos guerras" (1940, artículo). 3. "España y la cultura" ( 1951, artículo). 4. "Pensamiento desterrado" (1940, artículo).

[2]. Juan David García Bacca.1. *Sobre el Quijote y don Quijote de la Mancha* (1991, libro) // Luis Ricasens Siches: 1. *Los temas de la filosofía del Derecho, en perspectiva histórica y visión del futuro* (1934, libro) // Joaquín Xirau. 1. *Manuel B. Cossío y la educación en España* (1969, libro) // Manuel Granell. 1. *Ortega y su filosofía* (1960, libro) // Adolfo Sánchez Vázquez. 1. *Del exilio en México* (1991, libro).

En su libro *España y Europa*, donde están recogidas sus primeras observaciones sobre el tema que nos preocupa, empieza diciendo, como una clara advertencia de lo complejo del tema, que el tema de España encierra una grave dificultad a la hora de intentar definirle o buscar soluciones a los problemas que le afectan. Su problemática es, en este sentido, similar al caso europeo. Ambas se distinguen por el grado de dificultad que conllevan y por la incapacidad que evidencian para intentar superar sus adversidades.

Esta situación, no obstante, según Ferrater, no debe valorarse negativamente; ya que es fruto de su propio dinamismo y creatividad. La historia de España y de Europa así lo reflejan.

Ahora bien, si ambas realidades históricas manifiestan una situación y un destino similar, para Ferrater la manera más adecuada para encontrar soluciones al caso español será a través de Europa, es decir, estableciendo una mutua relación.

La clave estaría en examinar lo que España ha dado a Europa, y lo que ha sido y representa España para Europa. En otras palabras, estudiando el papel de España en Europa, fundamentalmente por medio de su pensamiento y de su vida, advertiremos el inevitable enfrentamiento entre ambas realidades. España intenta darle a Europa lo que no tiene. Europa, en cambio, se esfuerza por acercar a España a un vivir más europeo, a la europeidad. Europa, ante los ojos de España, se presenta alojada en la edad moderna. El problema de un vivir de España en Europa es así el problema de lo que España y, en el caso presente, su vida y su pensamiento, han sido en el interior de la modernidad.

El hombre moderno no rechazó ni negó a Dios y al mundo, sin embargo, desligado en su más íntima raíz de ellos, imaginó y concibió el ambicioso ideal y propósito de vivir desde sí mismo. Y vivir desde sí mismo representó en el hombre moderno, y por tanto en el hombre europeo, en el más estricto sentido de esta palabra, vivir desde la razón. Este vivir desde la razón ha sido, de este modo, la substancia del vivir europeo.

España, en cambio, vive del idealismo de los ideales. Su actitud no se funda en la razón, sino en la pasión. A través de ésta intenta controlar la realidad que se le presenta ingobernable e insumisa. Es un tipo de idealismo encarnado fielmente en la figura del Quijote. El ideal es la proyección de la pasión, es decir, lo que la pasión forja y modela.

Si Europa ha generado sin cesar ideas, en un ritmo vertiginoso, España ha elaborado no menos vertiginosamente ideales y, lo que es peor, o acaso mejor, ha intentado realizarlos, a pesar de su inviabilidad.

La idea -dice Ferrater-, la idea europea y moderna, le resulta insostenible frente a su propia vida, frente a sus propios ideales, que son un fragmento de su vida, pero no por ello lo menos auténtico y real. No debemos extrañarnos, por tanto, que en el mismo siglo en que Descartes medita su *Discurso del método*, que Cervantes escriba el Quijote, que es un Discurso carente de método o, si se quiere, un Discurso del método que nos lleva a la sinrazón.

El meditador del Discurso del método desconfía, duda, vacila; el meditador que es a la vez un caballero andante, no desconfía ni duda; su actitud y mentalidad no sólo le lleva a negar, por ejemplo, la existencia de los molinos de viento, sino que además los convierte en gigantes.

Para Ferrater, España abandona a Europa luego de haber participado en sus más hondos afanes, y porque desde el vivir europeo ya no hay nada que hacer. El hecho de que España no haya sido moderna, que no haya seguido el ritmo y los intereses de Europa en su ensayo de vivir desde la razón, no implica, sin embargo, que esté anclada en el medievo ni mucho menos en una erupción romántica.

La lucha de España frente a lo moderno es, más que la lucha a favor de la pervivencia de la edad media, el afán de hacer comprender a Europa el inevitable fracaso final de su racionalismo, de su actitud satisfecha, de su confianza ilimitada en ese orden resistente a cualquier adversidad o crisis.

España, en cambio, se define a través de la adversidad y la crisis; porque España es una crisis y un problema permanente. Así, pues, el auténtico vivir español es un vivir adverso y crítico, esto es, un vivir sobre el abismo, suspendido sobre la profundidad de su propia inquietud y desasosiego, de su insatisfacción, de su incapacidad de aferrarse a todo lo que pueda ofrecerle seguridad. La forma de vivir española es la guerra civil.

Las ideas vertidas por Ferrater en este punto, sin lugar a dudas, reflejan la imagen del español exiliado. La encarnación de su propia existencia.

Más adelante, valiéndose de la afirmación de Unamuno de que España es "celestial y eterna", intentará defender la idea de que tal aseveración es perfectamente lógica y comprensible.

En efecto, si admitimos que la historia refleja la misma existencia de un pueblo, es decir, si acabamos identificando la vida de un pueblo con su historia, Ferrater se pregunta si ¿no es excesivo afirmar de que España es un país sin historia?

Al señalar que España no tiene historia, en realidad lo que está afirmando es, en rigor, que su historia le es ajena. Es decir, que el pueblo español no se identifica a través de la historia, no se reconoce. Nada ejemplarizador y positivo nos enseña. Su historia es la suma de fracasos y tragedias, de lo que pudo ser y no fue. ¿Cómo -se pregunta Ferrater- nos podemos sentir ligados a ella?, ¿qué motivos tenemos para sentirnos reconocidos a través de ella?

El europeo, en cambio, entiende su forma especial de vivir desde el momento en que se sume en su historia, en sus costumbres y tradiciones. Se definen por medio de ella. Por eso no debe sorprendernos que el vivir español y el vivir europeo estén en planos diferentes y a veces opuestos. La naturaleza de la afirmación nos lleva a pensar que España vive en otro mundo, fuera de la historia.

La singular relación que existe entre la vida de España y su historia nos permite diferenciar aún más las diferencias existentes entre España y Europa. La historia representa en el caso europeo su propia memoria, es decir, algo que no se puede suprimir, algo que ha hecho su existencia misma. En el caso español, sin embargo, no se piensa que la historia es aleccionadora, como manifesté anteriormente. La historia de España en conjunto es un error gigantesco que en nada ha favorecido el desarrollo y el bienestar.

Ahora bien, si España es, utilizando la célebre expresión de Unamuno, "algo celestial y eterno" y, además, un país o un pueblo sin historia, ¿a qué llamamos España, o qué es España?

Ferrater responde que, si el vivir español es incapaz de definirse por medio de la historia, existe al menos un modo de ser que la define o caracteriza, aunque no lo suficiente: su modo de ser es completamente distinto del resto y, por otro lado, y esto es lo complejo de su situación, un modo de ser que al final siempre va a coincidir con el resto. En otras palabras, su misma naturaleza, diferente a las demás, le lleva necesariamente al encuentro.

Para Ferrater, esta impresión la podemos comprobar nítidamente a través de los extranjeros que llegan a España. La impresión que tienen es doble. Por una parte, sienten una invencible repulsión ante un modo de vivir diferente y que no se parece a ningún otro. La violencia de su existir, la obstinación en el fracaso, etc., le resultan incomprensibles. Pero, por otro lado, una vez inserto en su modus vivendi, su impulso es vincularse a su órbita. Incluso para él, y me estoy refiriendo a Ferrater, el origen de lo hispánico está en este adentrarse.

España, según Ferrater Mora, no es una nación, ni un Estado, ni una raza, ni una cultura, ni una lengua, ni una profesión de fe reno-

vadora y positiva, ni una historia, es, a su entender, una actitud. La raíz de España, raíz más moral que material, raíz religiosa más que histórica, es así una actitud frente al mundo y frente a los hombres.

¿Cuál debe ser el desafío más importante de España? Para Ferrater, la labor más significativa del vivir español, su misión más urgente deberá ser la superación de su propia "historia de muerte", vivir forzosamente en este mundo, y vivir en este mundo significa ineludiblemente manifestarse en otras realidades ajenas a lo eterno y celestial, es decir, estar y participar en el tiempo y en la historia, en la contingencia.

El hecho de que España sea ante los ojos del español un problema, que necesite permanentemente cuestionarse, al no saber con exactitud dónde empieza y dónde termina y ni siquiera si empieza o si termina en alguna parte, definen su talante y su vivir. La vida y el pensamiento español, a pesar de su desgarramiento, es una unidad, distinta de otras unidades. Es la unidad de las diferencias.

En su libro *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Ferrater se va a detener a examinar las ideas más importantes de Miguel de Unamuno a lo largo de su dilatada existencia. El tema o, mejor dicho, el dolor de España define y constituye el principio y el final de la vida y de la obra de Unamuno.

En relación al tema de España, abordará, entre otras cuestiones, las relaciones entre España y Europa, la misión y el desafío español, la idea de España, la generación del 98, etc.

Según Ferrater, Unamuno ve las cosas desde su sentimiento del hombre de carne y hueso, de su Dios hereje, de su sed de eternidad y de su trágica religiosidad. Empezará diciendo que la ahistoricidad española no significa la ausencia de una tradición, de un modo o un estilo de vida determinado. En este sentido, Ferrater piensa que para Unamuno España es una larga historia, pero una historia frustrada, inacabada.

El problema español no se refiere a la temporalidad ni a la espacialidad. Su drama no va por esos derroteros. El problema español no puede resolverse mediante límites (por ejemplo, el espacio y el tiempo), ya que es justamente el problema de la ausencia de límites uno de los aspectos que le definen y diferencia del resto de Europa.

En su obra *Las formas de la vida catalana*, uno de los libros donde mejor expone sus ideas acerca de Cataluña, se va a ocupar preferentemente de la naturaleza de su ser histórico, de su vivir y de los rasgos más reveladores de su ser. No olvidemos que fue uno de los primeros exiliados en estudiar "el ser de los catalanes".

Como referencia bibliográfica importante, quizá no está demás señalar que su libro *Las formas de la vida catalana*, publicado en Chile en 1944, obtuvo el premio literario Juegos Florales de la Lengua Catalana, el año 1943, actuando como presidente del jurado Margarita Xirgu.

Adentrándonos en su obra, Ferrater señalará que tres formas de la vida humana colectiva han influido, o siguen influyendo, sobre la existencia catalana. Éstas son la hispánica, la europea y la mediterránea. Cada una de ellas, además, ha sentido en alguna ocasión a Cataluña, o más exactamente, a los Países catalanes, como parte integrante de su propia existencia: Cataluña a lo largo de su historia ha sido considerada hispánica por los hispánicos, europea por los europeos y mediterránea por los habitantes cuando menos de algunas de las más sonadas zonas del mediterráneo.

No es de extrañar, entonces, que los catalanes hayan vivido y sigan viviendo, en una situación de "prolongación" y a la vez de "confluencia". No son, como ha escrito Joan Fuster de la variedad valenciana "marginales", pero no son tampoco "centrales". Si en ciertas etapas de su historia, por tanto, los catalanes se han sentido como "desgarrados", o en otras ocasiones "solicitados", no debe resultarnos insólito.

Pero la historia de Cataluña, según Ferrater, no es simplemente la realización de ciertas posibilidades, o el truncamiento de otras, sino que es la realidad misma. El vivir catalán es simple combinación más o menos afortunada de diversas formas de vida. La idea de Cataluña se puede comprender a través de su ser histórico. Los catalanes tienen la impresión de ser un pueblo cuya historia ha sido con frecuencia "desviada" o "truncada". Tienen sobre todo la impresión de que Cataluña ha "podido ser", pero "no ha sido". Uno se podría preguntar, por ejemplo, ¿qué habría pasado si en aquel momento los acontecimientos hubiesen tomado otro rumbo?, ¿cuál habría sido su suerte si lo que no pasó hubiese por ventura pasado? Estas interrogantes, a juicio de Ferrater, parecen legítimas, ya que no hay motivos para no suponer, o cuando menos imaginar, que si no hubiese sucedido esto o aquello, aquel pacto o aquel hecho, aquella paz o aquella guerra, que Cataluña hubiese sido, o podido ser, algo distinto de lo que objetivamente ha sido.

Pero, aunque estas preguntas sean legítimas, y a veces esclarecedoras, estudiando la historia de Cataluña podemos advertir que, en

este caso, son mucho menos provechosas de lo que aparentan. El hecho de formular preguntas de tipo semejante revelan cierta insatisfacción y pasividad que en nada contribuyen a la superación de los desafíos y problemas que ha padecido Cataluña. Para Ferrater, está bien preguntarse de vez en cuando por el destino, pero siempre y cuando no se concluya que lo que ha pasado no debería haber ocurrido. En la vida -señala- no se trata de si las cosas "debían" o "no debían" haber sucedido como sucedieron; se trata de saber lo que se puede hacer o no hacer en vista de lo que efectivamente sucedió, ya que para él, "en la vida y en la historia, los hechos cuentan".

Una de las consecuencias de dicha "enfermedad del pasado" es el intentar pasar por alto, como "algo que pasó, pero no debería haber pasado", el conjunto de complejas relaciones que Cataluña y, en general, los Países catalanes, han mantenido con los demás pueblos de España. Ferrater, en este sentido, está convencido de que podría haberse prescindido de tales relaciones, o de muchas de ellas, si, en efecto, la historia catalana hubiese sido otra.

Con esto, lo que quiere decir es, que la vida de Cataluña no es idéntica a la de los demás pueblos de España. Suponer que ciertos hechos que "no deberían" haber pasado hayan ocurrido, no significa que hayan pasado del modo como algunos suponen. No ha existido separación, pero tampoco identificación; ha habido diferencias. Para Ferrater, sin embargo, la naturaleza de estas diferencias son más complejas de lo que a simple vista parecen que son.

El aspecto clave para diferenciar Cataluña del resto de los pueblos de España está, según sus palabras, en el ritmo que presentan. La no integración se debe fundamentalmente a los distintos ritmos que presentan los pueblos de España. Su dinamismo no siempre es igual. Por eso, además, ninguno de ellos ha logrado imponerse definitiva e irremediablemente sobre los otros. No se ha formado una potencia "mediterránea", ni una "nación pirenaica". Pero tampoco ha tenido lugar una "asimilación castellana". De ahí que la unidad llamada "España" sufra desde hace tiempo una curiosa e interesante inquietud, la cual no es debido a su organización administrativa, sino al simple hecho de que ésta funcione sobre un cuerpo orgánico donde han estado y están latiendo pulsos a muy distintos ritmos.

Para Ferrater, la continuidad catalana y la discontinuidad española marcan una diferencia bastante significativa. En este sentido, la existencia catalana es similar a la europea, es decir, integradora. Esto no significa, sin embargo, que en el existir catalán no haya algo de

hispánico y de mediterráneo. Pero en realidad, la vida catalana discurre, o ha discurrido, muy al margen de la hispánica. Aunque en otro sentido, como indiqué, ha participado, y a menudo profundamente, de ella. Pues los catalanes no parecen haber abandonado por entero esa continuidad moral e "intrahistórica" que Miguel de Unamuno exaltó en más de una ocasión. Incluso si la continuidad de tipo hispánico fuera enteramente ajena a la existencia catalana, no se entendería por qué ésta tiene a menudo un "problema" con su historia, es decir, por qué a veces su propia historia se le aparece como algo sobrepuesto y hasta como algo ajeno.

Pero para Ferrater las formas de la vida catalana no sólo están definidas por la continuidad, sino también por el seny, la mesura y la ironía. Cuatro conceptos e ideas que definen el talante y la idiosincrasia de los catalanes.

Refiriéndose al seny, sostendrá que es una palabra tan arraigada en Cataluña, como lo son los vocablos saudade, morriña y gemütlichkeit. En líneas generales la palabra seny la entiende como una forma de vida básica, pero, como veremos ahora, no la agota.

La recreación terminológica que hace del vocablo seny es rica y variada. Se pregunta, ¿qué significa seny?, ¿qué se dice de una persona cuando se la declara sensata?, ¿es el seny una facultad o es una actitud?, ¿es una pasión, o es una forma de conocimiento?, ¿es algo que se posee o algo que se es? En torno al vocablo seny, o si se quiere 'sensatez', giran, entre otros, los términos siguientes: prudencia, cordura, discreción, discernimiento, tino, circunspección, entre los más conocidos. Sin embargo, ninguno de estos términos es exactamente sinónimo de seny. No obstante, en alguna medida el término seny los atrae, por así decirlo, a todos.

El seny significa para Ferrater igual oposición al entusiasmo gratuito y a la indiferencia desdeñosa. Significa igual hostilidad al puro razonamiento y a la mera experiencia. Positivamente, significa firmeza de espíritu sin terquedad; robustez del ánimo sin pesadez; ilusión sin engaño. Significa, sobre todo, lo que se suele llamar 'entereza'. Pero puede significar todo esto -y muchas cosas más- porque no se trata de una facultad, sino de una actitud, es decir, de un modo de ser. Ser hombre de seny no es, pues, cosa que se pueda literalmente dejar de ser. No se puede tener seny a ratos libres y dejar de tenerlo en otros momentos.

El seny tiene, además, ciertos contenidos de mesura, que es otro de los aspectos configuradores del vivir catalán. La mesura es, como dice Ferrater, algo así como la buena medida.

La mesura es reducción y continencia. Tampoco es ni lo demasiado grande ni lo demasiado pequeño. Es lo justo, que puede ser, según los casos, grandeza o parvedad. La mesura niega, pero también afirma, afirma "lo otro", lo que limita a la cosa que pretendía absorber a todas las demás. Por eso la mesura es a la vez un "sí" y un "no". Es lo que, al limitar algunas cosas, hace posible que otras subsistan.

Con respecto a la ironía, señala que la ironía reveladora es la que más se identifica con los catalanes. Con esto, no pretende decir, sin embargo, que la ironía reveladora sea la mejor de las ironías posibles, sino más bien que se trata de la única que con mayor probabilidad corresponde al talante de los catalanes. Su casi ininterrumpido vivir dentro de una historia básicamente "crítica"; la decisión de luchar contra este vivir crítico sin entregarse a ningún tipo de radicalismo; la confianza en que nada es absolutamente fatal y todo es de alguna manera rectificable; en suma, la propensión a un vivir fundado en la experiencia, hacen que la ironía reveladora constituya entre los catalanes el tipo de ironía más frecuente y hasta más "natural".

Con esto, no quiere decir que todos los catalanes sean irónicos. Sería superficial e injusto calificarles a todos del mismo modo. Muchos catalanes no son irónicos, o no lo son demasiado, o lo son con muy poca frecuencia. Incluso otros catalanes son irónicos por mera desesperación.

Para Ferrater, la naturaleza de la ironía catalana en parte concuerda con lo intelectual en tanto que no hiere ni lacera. En parte coincide con la castellana, o mejor dicho, con la quevedesca -o sus diversas formas- en que transforma y modifica. Pero, sin embargo, la separa de esta última una característica fundamental: su afán de equilibrio y mesura. Esto significaría que en cierto modo es una ironía situada en el punto en el cual confluyen lo que él llama la ironía meramente intelectual y la ironía soberanamente desesperada. De esta última posee su gravedad; de la primera, su gracia. En todo caso, es una ironía que rehusa tanto el juego del entendimiento como el arrebato del corazón, tanto la complejidad bizantina como la simplicidad, o falsa simplicidad puritana. Tanto el desdén como el apasionamiento.

Lo importante, manifiesta Ferrater, es que, en última instancia, el propósito fundamental de la ironía es transformar a los hombres y las cosas, pero sin violencia. Una ironía bien entendida necesaria-

mente debe participar de la agudeza y el sarcasmo, pero sin entregarse a ella, porque, como manifestase anteriormente, su aspiración y tendencia más significativa es la mesura.

Ya acabo. Antes quisiera señalar brevemente las peores adversidades y peligros que, según Ferrater, afectan al talante de los catalanes. Estos son tres: la embriaguez mental, el sonambulismo y el desquiciamiento. Pero estos tres al final se reducen a uno: la inconsciencia.

La inconsciencia es justamente todo lo contrario de la continuidad, por lo menos en el sentido en que la ha definido. Pues lo que ha entendido por 'continuidad' es a la vez conciencia de ella. Para Ferrater, sin esta conciencia nada aparece como integrado y enlazado.

Por último, considero necesario destacar que las ideas expresadas por Ferrater Mora acerca de España y de Cataluña en este período, le llevarán a sostener en sus *Obras Selectas*, publicadas en 1967, "sentirse un poco arrepentido de haber escrito este tipo de literatura filosófica ...". A pesar de todo, muchas de sus ideas y, en especial, su talante, no cambiarán.

# FERRATER MORA, BAJO EL IMPERIO DE LA LEY

Antoni MORA
Oficina del defensor del pueblo

*M'agradaria haver nascut en un món blanc, virginal, on qualsevol cosa - un gest, un exabrupte- pot esdevenir una meravellosa troballa. Ja no és possible*[1].
pero no es menester aclararlo todo, ¿o es menester?[2]

## I

En un momento dado, el filósofo José Ferrater Mora sintió la necesidad de declarar -como quien dice, sin que nadie se lo pidiera- no sentirse dotado para la narración: "Evidentemente, no he nacido para narrar". A la vista de alguna ocasional, y ya antigua, tentativa en el terreno literario, la afirmación podía entenderse como una constatación: al cabo de los años, habría abandonado definitivamente aquella primera vocación. Pero la declaración, hecha en plena madurez, en 1967, llama particularmente la atención si tenemos en cuenta que a los pocos años -exactamente doce- su autor no sólo se pasó a la narrativa publicando algún que otro relato, sino que desde entonces y hasta el final de su vida -doce años más- se consagró muy en serio al género de la ficción, llegando a escribir y publicar dos libros de relatos y cinco novelas, además de dejar notas y esbozos para otro libro de relatos y, al menos, para tres novelas más.

---

[1] *Una mica de tot*, Palma de Mallorca, Moll, 1960, p.12. Todas las citas sin referencia de autor remiten directamente a escritos de Ferrater Mora.

[2] *Claudia, mi Claudia*, Madrid, Alianza, 1982, p.188.

¿Qué le pasó al filósofo entre aquella tajante declaración -"no he nacido para narrar"- y el hecho de que no mucho más tarde se convirtiera en un decidido y asentado narrador?

Ya novelista, cuando se le preguntó acerca de la posibilidad de compaginar tareas tan distintas, Ferrater quiso entrar a fondo en la cuestión -al menos en su planteamiento- y propuso desglosarla en tres aspectos: si eso es posible, si debe hacerse y si es conveniente hacerlo[3]. ¿Se puede, se debe, conviene? Habrá que volver a estas preguntas -y a sus respuestas-, pero antes hay que pasar por otra cuestión, que es la del cómo. Ya dijo Unamuno que "lo verdaderamente novelesco es cómo se hace una novela".

## II

La afirmación "no he nacido para narrar" la hizo Ferrater en el prólogo a las *Obras Selectas* en dos volúmenes que publicó en la editorial de la Revista de Occidente, en 1967. Era una buena ocasión para hacer un balance, pues llevaba más de treinta años publicando libros en el exilio americano y por primera vez tenía la ocasión de poner a disposición del lector español una parte muy considerable de lo que había escrito hasta la fecha -e incluso más allá, pues ya adelantaba ahí unos capítulos del libro que iba a publicar a continuación: *El ser y el sentido*.

Aquel prólogo lo llamó significativamente "Confesión preliminar". En aquellas pocas páginas negó por tres veces al creador (literario) que llevaba dentro: para descartar, al reflexionar sobre el estilo adecuado para expresar el pensamiento, "los géneros donde -como la novela, y especialmente la poesía- los modos de decir pueden convertirse en materia de creación literaria"; para señalar la singularidad de su "temperamento intelectual" - "puesto que, bien que filósofo y no narrador, o poeta, soy también, quiéralo o no, escritor"; y para constatar que alguna vez se le había pasado por la cabeza ensayar la narrativa:

---

[3] Entrevista con Norbert Bilbeny, *Puntes al coixí. Converses amb pensadors catalans*, Barcelona, Destino, 1989, pp.77-78.

> No me hubiera afligido nada ser capaz de novelar, pero he tenido que contentarme con ser lector de novelas. Evidentemente, no he nacido para narrar[4].

Se trataba, pues, de una meditación sobre la adecuación del estilo de pensar al género o géneros que practica un escritor, precisando que su propósito personal era tratar de "exhibir un estilo de escribir" que fuera "paralelo a un estilo de pensar". Josep Maria Terricabras ha dedicado un interesante estudio sobre el alcance de esta permanente preocupación ferrateriana[5].

## III

El primer libro de Ferrater llevaba un título que correspondía plenamente a su forma y contenido: *Cóctel de verdad.* Aun con todas las precauciones que uno debe tener ante un texto de extrema juventud (publicado en 1935, su autor contaba 23 años), lo cierto es que en él encontramos de una forma incipiente mucho de lo que iría desarrollando en libros sucesivos. Ya estaba ahí, por supuesto, una gran inquietud filosófica, sobre todo expresada con unos rasgos que llegarían a ser muy característicos de su autor: facilidad y gusto por la claridad expositiva, huída de los posicionamientos extremos, afán de estar informado -y a su vez de informar- de las novedades del momento. También contenía breves retratos de filósofos contemporáneos, cuyos rasgos dicen mucho del joven Ferrater: señalaba a Ortega como "el primer filósofo con quien nos topamos en España"; con García Morente no nos topamos, "sino que nos lo encontramos"; Gaos es oscuro, silencioso, callado; Xirau es la cordialidad; y, en fin, de una forma inesperada, destaca a Zubiri como "tal vez hoy el único filósofo auténtico que hay en España". Pero sobre todo es la presencia de Eugenio d'Ors la que predomina en el libro, escri-

---

[4] "Confesión preliminar", *Obras selectas* (en adelante, *OS*), Madrid, Revista de Occidente, 1967, respectivamente, pp.14, 16 y 17.

[5] Josep Maria Terricabras, "Estilo y pensamiento en la obra de Ferrater Mora", en S. Giner-E. Guisán (eds.), *José Ferrater Mora: el hombre y su obra*, Universidad de Santiago de Compostela, 1994. La hipótesis de Terricabras, para interpretar la obra de Ferrater desde sus propios presupuestos, es: "el estilo literario da cuenta del estilo y del nivel filosófico de un autor", *ob.cit.*, p.69.

to todo él en un género literario de invención tan orsiana como la "glosa"[6]. No hay duda de que d'Ors podía ser todo un punto de referencia para un joven que, partiendo de la centralidad de la filosofía, quería dar cabida a las más variadas formas de expresión literaria, incluidas algunas tentativas en el terreno de la narrativa[7].

Este libro primerizo, que incluía un ensayo en el que mostraba su interés por el cine, era, pues, una amalgama estilística y conceptual donde se presentaban muchas de las vocaciones que Ferrater desarrollaría a lo largo de los años. Las desarrollaría todas, sí, pero no todas de una manera inmediata y continuada: la labor siguiente consistió precisamente en separar minuciosamente los géneros y los estilos que iba poniendo en práctica.

Así, tras aquel primer libro, y ya en América, Ferrater cultivó primeramente el ensayo, sobre todo literario y filosófico, pero también político, y pronto se puso manos a la obra en lo que sería su primer libro sistemático de filosofía, el tratado sobre la muerte -que no aparecería hasta 1947. Antes recibió el encargo del *Diccionario de filosofía*, que desde 1941 fue creciendo de una forma orgánica hasta adquirir la dimensión monumental que ha llegado a tener. El camino estaba trazado, los ámbitos delimitados y la obra en marcha: una filosofía y una ensayística por el lado más creativo, a la vez que continuaba paralelamente con una ingente labor pedagógica, expositiva y divulgativa con escritos de variado registro (del tenor de *La filosofía actual* y con el diccionario incluido), quedando la narrativa completamente de lado[8].

---

[6] El libro se abría con una primera parte titulada "Nuevas glosas antiguas", con esta dedicatoria: "A la memoria de Eugenio d'Ors, exhausto en las lides de la cultura", *Cóctel de verdad*, Madrid, Eds. Literatura, 1935, p.13. La influencia orsiana no ha sido muy señalada, pero en más de una ocasión la reconoció abiertamente Ferrater, y de una forma especialmente enfática en la entrevista con Bilbeny, *ob.cit.*, pp.71-72. D'Ors, por su parte, la tuvo en cuenta, citando en términos elogiosos algunos de los primeros libros de Ferrater.

[7] Así deben ser entendidos dos textos de *Cóctel de verdad*, "Visita a Hegel", donde narra la imaginaria visita de un periodista al filósofo (texto recogido en *OS*, vol.I), y el relato epistolar "Carta a Laura, la roja".

[8] La clasificación por géneros -y ámbitos-, incluyendo la narrativa cuando ésta aparece, me parece más plausible para una apreciación global de Ferrater. Entiendo, de todas formas, que para valorar sólo su filosofía sea igualmente útil la clasificación por etapas y contenidos que propone Carlos Nieto Blanco en su excelente monografía *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 1985.

## IV

Sobre el diccionario y su papel en el estilo literario y filosófico de Ferrater conviene hacer alguna precisión. Por muy encargo que fuera, y por mucho que luego se quejara su autor de la sombra que hacía sobre el resto de su producción[9], la verdad es que fue una pieza clave de su modo de filosofar. De entrada, hay que hacer mención de un curioso antecedente entre sus trabajos de juventud: fue uno de los redactores de un muy poco conocido *Petit dictionnaire de philosophie orsienne*, editado en 1937. Por otro lado, después de la última versión del Diccionario, en cuatro volúmenes, de 1979, todavía recurrió al mismo término para subtitular como "Diccionario de nuestro tiempo" dos recopilaciones de ensayos, *Ventana al mundo* (1986) y *Mariposas y supercuerdas* (publicado póstumamente, en 1994). Hay, pues, un predominio, una inclinación, incluso un reconocimiento por esta forma de libro que va más allá de su famoso Diccionario. Pero lo importante es la manera como éste acabó -o ya empezó- por encajar muy íntimamente con una concepción y un estilo filosóficos que tienen mucho de enciclopedismo sistemático y -si se puede decir así- metodológico. El llamado "integracionismo" tuvo entre sus presupuestos una forma de proceder en filosofía que compartía muchos rasgos con la idea de diccionario, con operaciones de clasificar, plantear, delimitar, distintas opciones filosóficas ante un problema dado, antes de tomar una postura propia y sin, de hecho, llegar a tomarla plenamente, pues en buena medida se trataba de situar problemas en una tensión conceptual. El caso es que, como ocurre tantas veces con nuestro filósofo, él mismo se mostró extremadamente consciente de ello. En una de las ocasiones en que detalló más minuciosamente su "integracionismo" señaló que uno de los motivos que le habían llevado a este

[9] Las quejas son permanentes. Las encontramos, por ejemplo, a lo largo de su correspondencia con Joan Oliver (*Joc de cartes. 1948-1984*, Barcelona, Eds.62, 1988), es motivo de un comentario en la citada "Confesión preliminar" de las *OS* y reaparece como un tema recurrente en muchas de las entrevistas que concedió a lo largo de su vida.

modo de hacer filosofía fueron las "exigencias impuestas por trabajos de orden enciclopédico"[10].

Además de un encargo puntual, pues, el diccionario fue un elemento decisivo en la conformación del estilo y el pensamiento del filósofo.

## IV

El estilo nunca dejó de evolucionar en Ferrater. De hecho, tal evolución fue un rasgo ineludible de su propio pensamiento. "Retorcerle el cuello a la retórica", una expresión que usó más de una vez[11], se convirtió en una divisa de este escritor que retomaba a menudo sus libros para volverlos a publicar -también según sus palabras- "revisados", "depurados", "restaurados"[12], "regenerados". La obra de Ferrater es muy extensa en cualquier caso, pero si tenemos en cuenta este constante volver a casi todos sus libros para reelaborarlos, en ocasiones muy a fondo, su dimensión global resulta algo más manejable. Por ejemplo, los libros donde expuso su filosofía más personal podemos concretarlos en cuatro, según el tema central de cada caso: la muerte (*El sentido de la muerte* y las diversas reelaboraciones de *El ser y la muerte*, manteniendo siempre una misma estructura), la crisis (las dos versiones de *El hombre en la encrucijada*, con una edición más depurada y divulgativa con *Las crisis humanas*), la realidad como sentido (*El ser y el sentido* y *Fundamentos de filosofía*) y la realidad como continuo (*De la materia a la razón*, libro de plena

---

[10] Vale la pena citar la enumeración completa de tales motivos: "determinada formación intelectual, intereses variados (en ocasiones, curiosidad), exigencias impuestas por trabajos de orden enciclopédico, espíritu tolerante (en el mejor de los casos) o blando (en el peor de ellos)", *Cambio de marcha en filosofía*, Madrid, Alianza, 1974, p. 104.

[11] En el prefacio de *Modos de hacer filosofía*, Barcelona, Crítica, 1985, p.9, decía haber *cortado* el cuello de la retórica a los textos ahí reelaborados, mientras que había preferido *retorcer* dicho cuello en la entrevista sostenida con Salvador Giner, "Conversaciones con José Ferrater Mora", en S. Giner-E. Guisán (eds.), *José Ferrater Mora: el hombre y su obra*, ed.cit., p.324.

[12] Con estas palabras explicaba el proceso de reelaboración de sus escritos en la "Confesión preliminar" a las *OS*, vol.I, p.12. Añadía: "he descartado por entero una obra con el fin de sustituirla por otra cuya semejanza con la inmolada es pura coincidencia".

madurez que sólo sufrió/gozó de una segunda edición con una mínima corrección).

Esta constante evolución tenía un fin declarado: lograr un estilo de escritura paralelo a un estilo de pensamiento. Y si, como acabo de citar, los textos los reelaboraba a fin de poderlos ofrecer más "revisados", "depurados", "restaurados", "regenerados", el estilo de pensamiento que tenía que salir aspiraba a la "precisión", la "distinción", la "claridad"[13].

De hecho, la "Confesión preliminar" de 1967 era un punto de llegada de esta evolución: los "géneros" pertenecientes a la "literatura de ideas", es decir, los que había practicado hasta entonces, eran destacados ahí como "modos de decir" que "son primariamente instrumentos". La "conciencia lingüística" de Ferrater (que J.M. Terricabras distingue de una simple concepción o de una mera competencia lingüística) fue creciendo como una consecuencia, pues, de su evolución como pensador. Lo que en la filosofía contemporánea ha quedado consagrado como "giro lingüístico", él lo llamó "cambio de marcha en filosofía" y, no hay que entretenerse mucho en ello, los pasos que dio, además del libro que llevaba ese título, también son suficientemente explícitos en sus títulos: *Indagaciones sobre el lenguaje* y *Els mots i els homes* (ambos libros de 1970)[14].

## V

Es evidente que la agudización de esa evolución de la escritura de Ferrater hacia una filosofía cada vez más depurada e instrumental no le encaminaba hacia la narrativa, sino que todavía

---

[13] Términos todos ellos deducidos de "la filosofía angloamericana (y no sólo la de nuestros días) cuentan entre los más adecuados y pometedores; quienquiera haya sido adiestrado en ellos repara muy pronto en que resulta penoso regresar a formas de expresión menos exigentes", *La filosofía en el mundo de hoy*, en *OS*, II, p.118.

[14] Si bien cabe señalar un antecedente de estas preocupaciones -en Ferrater siempre hay antecedentes- ya en 1949, con su "Disgressió sobre la semàntica", *Germanor*, núm.545-546, noviembre-diciembre (artículo recogido en *Una mica de tot*). En cualquier caso, el "cambio de marcha" es realmente perceptible a partir de *El ser y el sentido*, Madrid, Revista de Occidente, 1967 (y sobre el caso que nos ocupa aquí, por su tercer capítulo, "Las palabras").

le alejaba más de ella. Tanto es así que si en ocasiones pudo dejar entrever un gusto -incluso una inclinación- por lo narrativo en libros filosóficos más o menos técnicos, a partir de cierto momento esto ya no era tan (o nada) perceptible. Un ejemplo bien claro de lo primero lo podemos encontrar en un libro de introducción a la lógica, en el cual no se contentaba con el consabido "Sócrates es mortal", sino que no podía evitar dejarse llevar por su imaginación narrativa, esbozando relatos -es decir, retazos de personajes y de situaciones narrativas-, como este ejemplo de sofisma, con el que abría el libro *Qué es la lógica*:

> ¿Sabes la gran noticia? ¡Ana se ha ido a vivir con su madre! Seguro que Olegario ha vuelto a salir con Brígida, pues Ana me dijo un día que en este caso se iría a vivir con su madre[15].

Pero en *El ser y el sentido*, un libro publicado diez años después a esta introducción a la lógica, ya no cabía un pasaje con un similar desliz narrativo. Se trataba ya de un libro estrictamente coetáneo a la declaración "no he nacido para narrar"[16]. Sin embargo, cuando *El ser y el sentido* conocería una severa revisión estilística, con el título *Fundamentos de filosofía* (1985), el filósofo ya se habría desdoblado en novelista. De nuevo: ¿qué había ocurrido entre *El ser y el sentido* y *Fundamentos de filosofía?* Evidentemente, la depuración extrema (y constante) del estilo filosófico dio lugar a un espacio paralelo para el cultivo de la literatura. Tiene razón Josep Maria Terricabras cuando considera "el paso hacia nuevos géneros literarios" como la consecuencia de una "auténtica evolución estilística", pero queda por explicar cómo Ferrater dio tal paso[17]. No desde la filosofía. Más bien hay que buscar cómo y desde dónde dio el salto.

## VI

Lo narrativo (literario o cinematográfico) estuvo presente muy pronto en Ferrater como objeto de análisis y de reflexión.

---

[15] *Qué es la lógica*, Buenos Aires, Columba, 1957, p.7.

[16] En este libro, *El ser y el sentido*, "lo literario" está presente, a la vez que relegado, en los textos que eligió como epígrafes: una cita de Kant acompañada por otras de Jean Genet, Julio Cortázar y John Barth.

Desde la filosofía, pues. Bastante antes de la declaración contundente de descartar el cultivo de ese campo, había concluido una "Disgressió sobre la novel·la" (publicada al lado de una "Disgressió sobre el cinema")[18], diciendo que lo mismo que el movimiento se demuestra andando, la mejor manera de decir qué es una novela consiste en escribir una. Pero esto no era un anuncio, en 1960[19], de tal escritura, sino la constatación del límite de lo que se puede decir discursivamente acerca del género novelístico. Desde la filosofía -en concreto desde el tipo de filosofía que él practicaba- no podía pasar a la narrativa. El paso lo dio a través del cine.

Ferrater empezó a rodar algún mediometraje y varios cortos cinematográficos a partir de 1969, rodando una veintena, hasta bien entrados los años 70. Se trataba de películas con un carácter ciertamente amateur, pero sin ser en absoluto meros entretenimientos caseros. El escritor ejercía plenamente de cineasta, pues además del guión y la dirección asumía la dirección fotográfica y el montaje de casi todas ellas. El talante estricto de cineasta con que se entregó a este empeño queda perfectamente expresado en el título del libro con el que dió cuenta de la experiencia: *Cine sin filosofías*. En su introducción, a fin de dejar bien clara la separación de los distintos ámbitos creativos, Ferrater remitía a aquellos lectores que se interesaran por su filosofía al libro que sobre esta materia publicaba por aquellas mismas fechas, *Cambio de marcha en filosofía*. Escribía:

> Dejemos, pues, la filosofía a un lado y vayamos al cine sin más preámbulos. Al cine sin filosofías[20].

---

[17] Josep Maria Terricabras, "Estilo y pensamiento en la obra de Ferrater Mora", en *ob.cit.*, p.75: "Desde luego, el paso hacia nuevos géneros literarios respondió en Ferrater a una auténtica evolución estilística de su actividad creadora".

[18] *Una mica de tot*, p.67. Ambas "disgresiones" habían aparecido previamente -con otros títulos- en *Germanor* (1947), revista de exiliados catalanes en Chile, si bien el artículo sobre el cine era una versión revisada y traducida de un texto aparecido por primera vez en *Cóctel de verdad* (y que luego reaparecería en las *OS*).

[19] Digo 1960, fecha de publicación del libro, y no 1947, de la serie de artículos, pues éstos no incluyen la referida reflexión.

[20] *Cine sin filosofías*, Madrid, Esti-Arte Ediciones, 1974, p.18.

Y desde el otro lado, en aquel libro de filosofía, hacía lo propio, diciendo que "si me interesa lo irracional"

> no me estrujaré el cráneo con cuestiones científicas, o filosóficas, o filosófico-antropológicas, si bien pueda plantearme cuestiones filosóficas relativas a lo irracional en la ciencia y en la filosofía: escribiré novelas, pintaré cuadros, haré películas, etc., y me sentiré mucho más a mis anchas[21].

Paralelamente al inicio de la aventura cinematográfica, también sugería una meditación respecto a la relación entre literatura y cine, en concreto sobre la posible continuidad entre uno y otro medios expresivos. Es interesante lo que decía a propósito de Jean-Luc Godard, para quien el cine parecía ser

> la continuación de la literatura con otros medios -lo que es perfectamente compatible con la idea de que la literatura es la continuación del cine por otros medios-. Todas las artes son "continuas"[22].

Es inevitable aplicar esta meditación al propio escritor-cineasta y no por lo que deducía directamente de Godard, sino exactamente por el añadido, la acotación hecha entre guiones -"que la literatura es continuación del cine por otros medios"-, que en aquel contexto no parecía dirigido a nadie en concreto, pero que hoy lo podemos leer como una sugerencia que el autor se dirigía a sí mismo, de una forma llamémosla premonitoria. Precisémoslo. Era a mediados de 1970 cuando Ferrater escribía el comentario a propósito de Godard. Él mismo era un cineasta novel, pues sólo hacía un año y medio que había empezado a rodar películas. En 1974, al publicar sus guiones en forma de libro, ya manifestaba que su futuro como cineasta era "bastante indefinido"[23]. El caso es que tal futuro era muy dudoso y la publicación de *Cine sin filosofías* más bien acabó por ser un epitafio del cineasta Ferrater. Pero sin planteárselo así en aquel momento, fue también un directo preludio a su siguiente y más fructífera actividad de narrador literario.

---

[21] *Cambio de marcha en filosofía*, pp.42-43.

[22] "Godard", *El hombre y su medio y otros ensayos*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1972, p.48 (artículo publicado originalmente en dos partes en *La Vanguardia española*, 8 y 26 de julio de 1970, y posteriormente incluido en *Ventana al mundo*, Barcelona, Anthropos, 1986).

[23] *Cine sin filosofías*, p.19.

Efectivamente, los guiones contenidos en ese libro no consistían exactamente en lo que la literatura cinematográfica considera como el guión técnico de una película, y el propio autor, consciente de ello, lo justificaba nada menos que con la pretensión de haber ensayado una forma de expresión literaria:

> Como hay ya tantos géneros literarios en el mercado, no creo que haga mucho daño ensayar uno más: el género literario cinematográfico, ejemplificando (sic) a continuación[24].

Y lo que seguía era una serie de guiones que de las películas sólo conservaban el título y sus datos técnicos, pues, de hecho, más que del anunciado nuevo "género literario cinematográfico", resultó ser un libro de narrativa, aunque no lo supiera ver su autor en aquel momento. Lo supo, por decirlo así, unos años más tarde, cuando retomó algunos de aquellos guiones y los convirtió -sin excesivas modificaciones- en relatos literarios, añadiendo algunos otros escritos directamente como tales. Recopiló estos textos y los publicó en 1979 con el título de *Siete relatos capitales*. En algunos de estos relatos se pueden encontrar algunos guiños a su antigua forma cinematográfica, como esta acotación de "La vida cotidiana":

> Como en las películas ("la vida es una película", ha dicho seguramente alguien, con la falta de precisión de las grandes fórmulas), cambia súbitamente el escenario[25].

Pero incluso más allá de referencias explícitas como esa hay trasvases más sutiles de estilo cinematográfico a la narrativa literaria -cosa nada rara en la narrativa contemporánea- y que ya han sido señaladas por algún crítico, además de haber sido motivo de inteligentes observaciones de Antonio Rodríguez Huéscar[26].

Así, la continuidad entre la narrativa cinematográfica y la estrictamente literaria fue bien directa. Ha sido en este sentido

---

[24] *Íd*, p.25.

[25] *Siete relatos capitales*, Barcelona, Planeta, 1979, p.14.

[26] Como ejemplo de crítico me remito a Robert Saladrigas, "El amor de un filósofo por las imágenes", *La Vanguardia*, 12-IX-1985, a propósito de *Voltaire en Nueva York* (Madrid, Alianza, 1985). A los comentarios de Rodríguez Huéscar vuelvo más abajo.

que hemos dicho que la observación que Ferrater -filósofo de la continuidad, por cierto- había hecho a propósito de Godard resultó premonitoria de su propio caso. La breve dedicación cinematográfica le permitió revisar -de hecho, contradecir- su declaración de pocos años antes, según la cual no había nacido para narrar. Resultó ser, pues, una argucia, una estrategia nada premeditada.

## VII

En el salto al cine, y más aún en la posterior dedicación a la novela, también es perceptible un cierto agotamiento en terrenos cultivados a lo largo de los años. Ferrater no dejó de hablar de ello. En una ocasión contó una conversación con Aranguren, en la que ambos acariciaban la posibilidad de buscar "salidas" a lo que llevaban haciendo desde hacía tantos años -sencillamente, libros-, incluyendo la salida más radical, "volver la espalda a la escritura", dedicándose a otras actividades, "desde las políticas a las audiovisuales"[27]. Está claro lo en serio que hablaba Ferrater, pues ahí están sus películas y sus novelas.

Pero también cabe hablar de un cansancio respecto de la filosofía, algo de lo que en público fue más discreto. Lo expresó en privado, por ejemplo, al terminar el libro con el que culminaba su trilogía filosófica planeada -y rectificada- desde muchos años atrás, *De la materia a la razón* (publicado en 1979). Así, escribía a su viejo amigo Joan Oliver:

> *He acabat el meu llibrot, De la matèria a la raó, i ja gairebé no em queda res més per a dir, llevat de rectificar moltes de les coses que he dit i escrit*[28].

---

[27] "El libro en la encrucijada", *El hombre y su medio y otros ensayos*, pp.66-67. Artículo originalmente publicado en *La Vanguardia*), reproducido posteriormente en *Ventana al mundo*, con ligeras modificaciones, como la sustitución de "En una reciente conversación con José Luis Aranguren..." por "En una conversación (a comienzos de los años setenta) con..." (p.100), dando cuenta así de la importancia que daba al fechar esta postura.

[28] Carta del 12-IX-1978, en *Joc de cartes*, p.207. Unos dos años antes, ya le había escrito a Oliver: "*Tinc la impressió de que tot ha estat ja dit, d'una manera o d'una altra. És la conseqüència d'haver-se embrancat en una tasca enciclopèdica. L'enciclopedisme porta inevitablement a l'escepticisme -que és possiblement l'única doctrina que s'aguanta*", carta del 14-XI-76, *íd*, p.198.

Un comentario posterior del poeta al filósofo no podía ser más elocuente: "tu que encara fingeixes creure en la filosofia..."[29]. No hay que magnificar este escepticismo, que no era novedad en el diálogo entre los dos amigos y que en Ferrater tiene un fondo permanente en su filosofía -aunque matizable: si se quiere, metódico. Pero ahí está, como un dato más de algo que recorre íntimamente -y de alguna manera dirige- el pensamiento ferrateriano. En el caso del comentario a Oliver se trataba de una confidencia íntima. Pero su honradez intelectual y su extrema autoconciencia le llevó a Ferrater a hacer otras "confesiones" justo cuando se refería a sus forcejeos con los géneros literarios. Nos hemos remitido repetidamente a la "Confesión preliminar" de las *Obras selectas*, pero también hay que señalar que algunos de los textos contenidos en *Cine sin filosofías* conocieron una primera versión con el título "Confesiones 'personales'"[30].

## VIII

Antes de revelarse como novelista, Ferrater había considerado que cuando el filósofo se desdoblaba en novelista no había que llevar muy lejos las coincidencias temáticas entre uno y otro terreno, poniendo los ejemplos de Unamuno y Sartre[31]. Ya novelista, abordó en diversas ocasiones la relación entre filosofía y literatura desde la posición de creador en los dos ámbitos, y siempre lo hizo manteniendo un punto de ambivalencia. En diálogo con Xavier Rubert de Ventós fue especialmente minucioso:

> *En principi, tendeixo a pensar -i ho dic sovint- que no hi ha gaire relació entre la meva obra filosòfica i la meva obra narrativa, sigui*

---

[29] Se trata de la última carta escrita -y ya no mandada- por Oliver, fechada en 1984, *id*, p.233. Llama la atención que justamente tratando ambos el escepticismo del filósofo (respecto a la filosofía misma), el poeta tuviera que recriminarle que no le hubiera mandado la novela (*Claudia, mi Claudia*): "*I tu, què fas? No he pogut conèixer la teva novel·la. Tant com ho he desitjat! Però no he sabut ni on trobar-la. ¿Per què tanta clandestinitat?*", *id*, p.234.

[30] Serie de cuatro artículos publicados en *La Vanguardia española*: 22 de febrero, 10 y 22 de marzo y 14 de abril de 1974.

[31] *Cambio de marcha en filosofía*, p.49, tras citar a Sartre y su Roquentin, Unamuno y su Augusto Pérez: "La descripción de esos 'casos' es, en principio, independiente de las concepciones filosóficas de los autores, aún si éstas influyeron en las descripciones de referencia".

*literària o cinematogràfica. Crec, a més a més, que convé no barrejar-les gaire. El pensament filosòfic segurament hi guanyarà -podrà ser més estricte i sobri- i les obres artístiques no hi perdran -podran ser més lliures. Ara bé, es innegable que les obres de les quals parlem estan fetes per una mateixa persona, i és natural que aquesta persona hi deixi la seva empremta. Un cert ordre, una certa transparència, una certa ironia - tot això es pot trobar igualment en els dos aspectes de la meva obra*[32].

En una línea parecida argumentó la cuestión en varias de las cartas que intercambió con Antonio Rodríguez Huéscar, en quien encontró un singular interlocutor, igualmente interesado por la filosofía y la literatura. A él le comentaba:

> me pregunto si este año no he viajado demasiado con perjuicio de mis proyectos literarios (incluyo en ellos los filosóficos) o filosóficos (incluyo en ellos los literarios) (...)
>
> ...mi obra -que ya no distingo entre filosófica y literaria[33].

En una carta posterior, y con mayor precisión, se refirió a lo común y a lo dispar entre ambas dedicaciones:

> Creo que, al narrar, no se propone uno (por lo menos, yo no) ninguna cuestión filosófica (...). Lo que importa (o a mí me importa) es presentar un mundo que es, por así decirlo, ficticio-real.
>
> (...) Ahora bien, cuando ha terminado la narración se puede ver, por lo menos en el caso del filósofo que sea asimismo novelista (...), que no era nada ajena a su filosofía. (...) De hecho, tengo la impresión de que sólo cuando el escritor (filósofo-novelista) cultiva cada género "independientemente", sólo entonces -una de tantas paradojas- alcanza a cultivarlos conjuntamente[34].

Desde esta última afirmación se puede entender mejor que Ferrater siempre hubiera tenido presente la cuestión del género

---

[32] Xavier Rubert de Ventós, *Pensadors catalans*, Barcelona, Eds.62, 1987, pp.58-59. La entrevista fue hecha originalmente en 1982.

[33] Carta a Rodríguez Huéscar, 6-VII-1988, en "Correspondencia José Ferrater Mora-Antonio Rodríguez Huéscar (2ª parte)", edición de José Lasaga, en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, núm.17, 1993, p.13 (la primera parte se publicó en el mismo *Boletín*, núm.16, abril 1993). Es interesante señalar no sólo la comprensión que encontró en Rodríguez Huéscar -que fue excepcional, al lado de la indiferencia de otros colegas que sólo le tenían en consideración en el terreno de la filosofía-, sino el paralelismo que puede establecerse entre ambos filósofos a la vez que narradores, aspecto que describe Lasaga en su introducción.

[34] Carta del 23-III-1989, *íd*, pp.23-24.

literario, tanto como motivo de especulación como problema de su propia expresión. Nos han salido al paso algunos de sus comentarios, en ocasiones enfocados a la modificación del estatuto de cada género, incluso insinuando la posibilidad de burlar la ley que los rige. Hemos visto cómo se refirió al "guión literario cinematográfico" como un pretendido nuevo género. Desde este punto de vista, ya *Cóctel de verdad* fue -desde su mismo título- una insistente meditación sobre la ley del género literario, lo mismo -y también ya desde el título- que *Una mica de tot* ('Un poco de todo'). Habló ahí, al menos en dos ocasiones, de lo común y lo dispar entre filosofía y poesía[35], consideró que la ciencia es "una historia, una novela"[36] y propuso este cuadro de las edades del escritor respecto al género a cultivar en cada momento:

> De los trece a los veinte años se escriben poesías.
> De los veinte a los treinta, ensayos.
> De los treinta a los cuarenta y cinco, laboriosos estudios.
> Y de los cuarenta y cinco para arriba no pueden escribirse más que tratados de matemáticas[37].

En numerosos escritos posteriores es constante el interés por enfrentar distintos géneros, ciencias o lenguajes. Limitémonos a indicar los recogidos en un libro de madurez avanzada, que recoge textos de distintas épocas: *Modos de hacer filosofía* (1985). Ahí están analizadas y contrapuestas la arquitectura y la filosofía, la poesía y la ciencia, la filosofía y la literatura, la estética y la crítica[38]. En todas esas confrontaciones la y copulativa ejerce la misma función de "separar para unir"[39], muy a la manera que se

---

[35] Sobre poetas y filósofos: "Siempre me ha gustado meditar sobre estos dos tipos de hombres para mostrar, primero, su parentesco íntimo y, luego, su profunda discrepancia", *Cóctel de verdad*, p.46. También p.17.

[36] "La Ciencia es una historia, una novela, y el científico un *reader of fiction*", *íd*, p.28.

[37] *Íd*, p.45.

[38] Todos los artículos con esos títulos conocieron ediciones -y versiones- anteriores, siendo recogidos a su vez en *OS*; todos excepto el último, "Estética y crítica", que había aparecido inicialmente en *Revista de Occidente* (núm.4, 1981) y que cabe considerar como un avance del libro sobre estética que no llegó a escribir.

[39] *Modos de hacer filosofía*, p.142. "Separar para unir", señala el propio Ferrater, es una expresión tomada de Jacques Maritain.

aplicó a su propio caso de filósofo y narrador que hemos señalado de la entrevista con Rubert o de la correspondencia con Rodríguez Huéscar.

IX

En la narrativa ferrateriana es recurrente la referencia a los géneros como motivo argumental, incluso como elemento que impulsa el argumento mismo. *Hecho en Corona* es un caso extremo de la reflexión de lo que es una novela desde dentro de la novela misma, haciéndola en el reflexionar mismo sobre su esencia. Aquí Ferrater llevó a la práctica lo que en la citada "Disgresión sobre la novela" había sido la constatación de una imposibilidad. El escritor de *Hecho en Corona* va más lejos que el de *Cómo se hace una novela*, pues finalmente Unamuno no hacía la novela de la que sólo daba trazos argumentales[40]. Ferrater sí hace la novela que anuncia que va a escribir su protagonista.

De nuevo está aquí la pretensión de crear un nuevo género literario, aunque ahora no sin cierto trasfondo -una doblez que da todo el juego de la creación de la novela misma y de otras que le seguirán, con referencias cruzadas[41]. La finalidad de este presunto (y aquí irónico) nuevo género, llamado "docu-novela", consiste en tratar una frontera reversible entre realidad y ficción en la novela misma, desde y tras ella: *Hecho en Corona* funda un país, lo realiza a la vez que lo fabula, en una suerte de mundo que no es sólo ficticio ni sólo real.

La autorreferencia estructural de *Hecho en Corona* construye todo el libro. Por lo demás, la evidencia de tal construcción está

---

[40] Evidentemente, a Ferrater, como autor de un libro sobre Unamuno, no le podía pasar desapercibida esa obra, aunque no se entretuvo mucho en analizarla. Pero sí lo suficiente para que veamos en qué coincidía ("La indefinición en principio entre la ficción y la realidad es... algo muy distinto de una mera voluntad de confundir las cosas...", o que es impropio distinguir entre contar y hacer) y, sobre todo, en qué no (la "doctrina" unamuniana de la novela como "un aspecto fundamental de su filosofía de la tragedia"), *Unamuno: Bosquejo de una filosofía*, *OS*, vol.I, pp.108-109.

[41] En las dos otras novelas cuya acción se sitúa también en la República de Corona: *El juego de la verdad* y *La señorita Goldie*.

constantemente señalada, de manera que al narrador (autor) de la novela dentro de la novela (que no es Ferrater Mora) no le pesa recordarlo, y de los títulos de los nueve capítulos del libro, seis insisten en recalcar expresamente su condición de novela[42]. En otras novelas Ferrater volvió a juegos narrativos parecidos. Por ejemplo, también *El juego de la verdad* (1988) es una novela que pretende estar hecha desde ella misma, es decir, lo narrado en ella es obra de quien ha vivido lo ahí contado, cerrándose el libro con el inicio de su escritura "real".

Para cerrar el ciclo vital-literario cabe mencionar todavía el último texto que Ferrater dejó inacabado cuando le sorprendió la muerte. Se trata del cuento *Reivindicación de Babel*, en cuyo relato se hace referencia a un libro hecho de una "gran multitud de géneros: cuento, novela, poema épico, tragedia, comedia, tratado filosófico, fábula, libro de aforismos, silva de varia lección, confesiones, etc."[43].

## X

Vista una tan persistente preocupación por el género literario no era tan extemporáneo que Norbert Bilbeny le preguntara al filósofo y ya novelista -en 1989- si se podían compaginar ambas actividades. Lo hemos avanzado ya, Ferrater desglosó la cuestión en tres: ¿se puede, se debe, conviene?:

*Es pot fer? Sí, es pot fer (...). S'hauria de fer? Jo diria: per què no? (...) Ara, és convenient de fer-ho? Jo diria: no! No és convenient de fer-ho perquè una de les pitjors coses coses que pot fer un diguemne "intel·lectual" és contribuir a esborrar la pròpia imatge...*[44]

---

[42] "Que trata de la novela y del sujeto de que la novela trata" (capitulo 1), "Que trata de Rómulo Redondo, autor de la novela" (3), "Que describe una recepción en la casa ovalada" (4), "Que trata de los sentimientos encontrados del novelista" (5) "Que trata de como el novelista decidió terminar su novela" (7), "Que trata de como se decidió terminar con el novelista" (8) y "Que trata de como se ha hecho *Hecho en Corona*" (9).

[43] *Mujeres al borde de la leyenda*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1991, p.255.

[44] N.Bilbeny, *ob.cit.*, pp.77-78.

Si volvemos a la "Confesión preliminar" de 1967 veremos que ahí se quejaba por la excesiva atención que se le había dado a su Diccionario en detrimento del resto de su obra (entonces sólo filosófica). E ironizaba: "Sé muy bien que en ciertos casos la fama, poca o mucha, de que goza un autor es función de una serie de factores entre los cuales puede hasta figurar su obra escrita". Trasladadas estas palabras al momento de la entrevista con Bilbeny, cabría añadir: sólo le faltaba dedicarse a escribir novelas. Y, de nuevo a lo estrictamente escrito, la "Confesión preliminar" terminaba por señalar el fundamento mismo de toda confesión, el sí mismo: "No puedo evitarlo: 'uno' es como es".

Este "uno" había manifestado varias veces no reconocerse en las páginas escritas teóricamente por él mismo: tales páginas, "¿soy exactamente yo quien las escribió?"[45]. Aquí está otro motivo para explicar cómo -si no por qué- el filósofo Ferrater, acabó por convertirse en otro, en el novelista.

Por otro lado, aquí está la cuestión de la imagen pública del autor, de la que Ferrater, como vemos, no fue reacio a hablar. En este sentido, no deja de ser curioso encontrar en más de un personaje ferrateriano la silueta de su autor. De su autor público, maticemos. Hay mucho de ello en el protagonista de Regreso al infierno, pero de una forma muy clara está en el de Claudia, mi Claudia, autorretrato e incluso autoparodia de Ferrater respecto a su personaje público como escritor. Aranguren intuyó algo de ello, pero acaso de una forma un tanto simple, al decir que aquella novela podía resultar útil para entender mejor la filosofía de Ferrater "y, sobre todo, para entenderle a él"[46].

El caso es que "El Observador" es un personaje que construyó -y vio construido- Ferrater a través de sus libros de filosofía antes de convertirse en el protagonista de *Claudia, mi Claudia.* Esto es tan estrictamente cierto como que algo de ese personaje de la novela de 1982 ya había aparecido prefigurado, y sobre todo nombrado, en un ensayo de 1963 -pocos años antes del "no he nacido para narrar". Entonces se inventó un "observador filosófico" para hacer un balance del panorama de la filosofía europea entre dos fechas suficientemente distantes como para hacer una

---

[45] "*En revisar les meves pàgines he tingut la impressió usual: ¿sóc ben bé jo qui les va escriure? ¿No seria millor oblidar-les?*", *Una mica de tot*, 7.

[46] J.L. Aranguren, "Los libros de pensamiento filosófico", *El País*, 2-I-1983.

comparación con perspectiva, 1923 y 1963[47]. Y distancia, para tener perspectiva, es lo que caracteriza al "Observador" de *Claudia, mi Claudia.* Seguramente ni el propio Ferrater sería consciente de esa prefiguración del personaje en un escrito de filosofía.

Respecto a los equilibrios y desequilibrios -continuidades y quiebros- entre el filósofo y el novelista (más que entre la filosofía y la novela) caben muchas derivaciones. Una no menor es la que señaló Javier Sádaba, aunque para descartarla: que el filósofo escribe novelas "para que lo reprimido se vengue de la seriedad oficial"[48]. Si es cierto que no sería legítimo hacer esa única interpretación -que incluso, por única, resultaría aburridamente limitadora, en cambio es inevitable constatar cómo lo reprimido emerge en la narrativa de un filósofo tan reiteradamente señalado por lo comedido y razonable, sea lo reprimido sexual, ahí está la constante presencia -y contemplación- de lesbianas entre los personajes de todas sus novelas, o lo reprimido político, según la fértil intuición de Rodríguez Huéscar, que merece todo un desarrollo[49].

## XI

Una vez creado un espacio expresamente literario al margen del filosófico que había cultivado a lo largo de los años, uno y otro, inevitablemente se miran recelosamente de reojo. La filosofía, y más esa filosofía esforzadamente analítica y anarrativa, pretende abarcar y regular al otro. Ya antes de revelarse como narrador -de hacerse posible como tal, pues nos remitimos ahora al año en que Ferrater declaró no poder narrar-, *El ser y el sentido* incluía la consideración de la ficción, en concreto "las ficciones",

---

[47] "La filosofía: entonces y ahora", *Revista de Occidente*, núm.8-9, noviembre-diciembre 1963, pp.303-312 (recogido en *OS*, vol.II, en concreto, p.251).

[48] Javier Sádaba, "Naturalismo y sabor de tierra", *El País*, 23-I-1986. Sádaba se hacía eco ahí de los cuatro libros que Ferrater había publicado el año anterior: *Fundamentos de filosofía, Modos de hacer filosofía, Unamuno. Bosquejo de una filosofía* y *Voltaire en Nueva York.* A propósito de éste último, comparado con los otros tres, decía que "podría ser una tentación para decir que un filósofo que escribe novela o lo que se tercie para que lo reprimido se vengue de la seriedad oficial. No hay por qué caer en esa tentación".

[49] En concreto, Rodríguez Huéscar consideró la República de Corona como la utopía -negativa o no- de Ferrater (*ob. cit.*, 1ª parte, p.25, y 2ª, pp.8-9).

en su esquema ontológico. Ficciones, se lee ahí, son entidades no sólo 'psíquicas', pues también constituyen 'objetivaciones', y los personajes de ficción son un caso ejemplar de ellas: su realidad no es sólo física, ni sólo mental, pudiendo llegar a ejercer influencias reales ("en el sentido de 'personales'")[50]. Valga esto como el ejemplo máximo de la pretensión de controlar lo narrativo por parte del filósofo.

Pero, por la otra parte -y como no podía ser de otro modo-, la novelística es burla y parodia de la filosofía. El narrador de *Hecho en Corona* -que ya queda dicho que es su autor, a la vez que no es Ferrater- lo tiene muy claro con la divisa con que guía su trama: "tengo perfecto derecho, como novelista, de hacer casi todo lo que me venga en gana"[51]. Queda enunciada así la ley de la narración: la omniscencia del creador (si se quiere, la ley del narrador tradicional que no deja de ser Ferrater).

Otra novela, *El juego de la verdad* es un caso notable en el que el filósofo es postergado (por no decir que refutado) por el narrador. Bien que el primero podría aceptar del segundo que la verdad "es un laberinto", pero ya no podrá tolerar -al menos dentro de la filosofía racionalista y analítica que practicaba este filósofo que escribía novelas- que la verdad tenga la "obsesión de permanecer siempre oculta"[52].

## XII

Nuestro escritor -filósofo y novelista-, en una rara evocación ensoñadora, una vez dijo que le hubiera gustado nacer en un mundo blanco, virginal, donde cualquier cosa -un gesto, un exabrupto- pudiera llegar a ser un maravilloso hallazgo... "Ya no es posible"[53]. Ferrater padecía el síndrome contrario al del escritor ante la hoja en blanco: el vértigo, al menos en ocasiones, se lo producía el mundo ya escrito. No fueron raras las ocasiones en

---

[50] *El ser y el sentido*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp.232-234. Sin muchas modificaciones, salvo las estilísticas, en *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Alianza, 1985, pp.135-137.

[51] *Hecho en Corona*, Madrid, Alianza, 1986, p.15.

[52] *El juego de la verdad*, Barcelona, Destino, 1988, pp.267 y 268.

[53] Me remito al texto que he utilizado como epígrafe (*Una mica de tot*, p.12).

que se enfrentó al "por qué escribimos tanto", empezando por entonar un siempre justificado "Mea culpa"[54]. Porque escribir tanto le llevaba a la cuestión más primaria -todavía más incontestable- del por qué escribir. Así que no es raro que se planteara alguna manera de dejar de hacerlo. O que, contrariamente, acariciara varias veces la idea de escribir un libro sobre El sentido de la creación, dentro de un proyecto de trilogía filosófica que tras *El ser y la muerte* fue modificándose hasta quedar descartado. Muchos años más tarde, tras *De la materia a la razón*, dijo varias veces que su siguiente libro de filosofía sería una teoría estética. Tampoco llegó a escribirlo. Es igualmente significativo tanto el hecho de persistir a lo largo de los años en el empeño de escribir ese libro (sobre la creación, sobre estética) como el que lo pospusiera indefindamente a favor de, finalmente, escribir novelas.

Hay un momento de inflexión en Ferrater. Tuvo un impulso de dejar de escribir, o de escribir otra cosa, o hacer algo distinto además de escribir. El "no he nacido para narrar" jugó ahí un papel (explicativo) importante, un síntoma. Hasta cierto punto, lo que le llevó al cine tuvo que ver con esta coyuntura. Y su salida le llevó a la novela.

El caso es que no optó entre filosofía y narrativa, sino que mantuvo un permanente forcejeo con la ley del género: empezó por ganar un espacio filosófico, en una primera larga etapa, y luego creó otro espacio narrativo propio. Un forcejeo no sólo con el pensar y el escribir, sino también con el cómo y el cuándo hacerlo.

---

[54] "Mea culpa", artículo publicado inicialmente en 1951, recogido luego en *Cuestiones disputadas*, Madrid, Revista de Occidente, 1955, y luego en *OS*, vol.II.

# LA RESURRECCIÓN DE LO OTRO. UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE MARÍA ZAMBRANO

Cristina DE LA CRUZ AYUSO

## I EL ANHELO DE LO DIVINO

María Zambrano escribe en septiembre de 1951 a Medardo Vitier las siguientes palabras: "Son *'seguridades del alma'* las que ando buscando y no encuentro fórmula más justa ni, por tanto, más bella. Y es cierto, muy cierto (...) que no voy, sino que vengo de la Filosofía. No porque la sepa, ya Ud. sabe que 'eso' nunca se sabe- A Ud. puedo decirle que la Filosofía es el Purgatorio y hay que recorrerlo yendo, viniendo, convirtiendo el laberinto en camino. (...) Sí, estoy en un momento muy difícil. ¿Podré decir lo que veo en la Filosofía y desde ella?"[1]

He decidido comenzar con esta declaración personal de Zambrano porque creo que la misma resume de manera ejemplar la más importante motivación que guió el transitar filosófico de la pensadora española: lo que busca es encontrar seguridades del alma; recorriendo la senda del pensar, rescatar desde ella lo que, a su juicio, parece haberse quedado -sirva la expresión- vagando como alma en pena; expresar lo que desde la filosofía ha visto y cómo lo ha visto.

Y eso mismo precisamente es lo que yo misma voy a tratar de hacer: intentar acercarme a la visión zambraniana de la filosofía, tra-

---

[1] Carta a D. Medardo Vitier, fechada en septiembre de 1951 y recogida en *La Cuba secreta y otros ensayos*, op. cit.; p. 263. Ésta, junto con las restantes que Zambrano escribiera a Medardo Vitier, fueron publicadas en Unión, La Habana, (19), abril-junio, 1995 precedidas por la nota de Jorge Luis Arcos, *Cartas de una sibila*. Sus originales son propiedad de Cintio Vitier.

tar de responder a la siguiente pregunta: ¿Qué ofrece esa mirada a la filosofía? ¿Cuál es su aportación más definitiva?

Para contestar a estas preguntas creo necesario empezar por recordar algunas cuestiones básicas, que aunque suficientemente meditadas, se suelen olvidar al tenerlas ya por sabidas. Sin embargo, yo pienso que al recordarlas, nos permiten fijar correctamente las coordenadas del discurso filosófico que buscamos, delimitan el marco de análisis y vienen a especificar su contenido.

Digamos, entonces, que la comprensión global del pensamiento de María Zambrano requiere necesariamente situarlo en unas coordenadas concretas: es un pensamiento que se inscribe dentro de la corriente filosófica española, mayoritariamente asistemática. Su pensamiento forma parte de las tendencias heterodoxas de la tradición filosófica que se han servido de otras formas de expresión, ajenas a las tradicionalmente propias del pensamiento, para expresar sus preocupaciones. Es la suya una prosa rebosante de lírica que convierte al texto en un entrelazado de intuiciones y sugerencias, diferente en cualquier caso a las que podemos encontrar en un tratado filosófico. En definitiva, una metafísica con profunda vocación poética desde su raíz, donde el referente esencial siempre es el hombre, a quien van dirigidas, en última instancia, todas sus consideraciones.

Su pensamiento está plagado de huellas en torno a lo divino. Su vocación más clara, ésta del pensar, se inclina por ciertos temas y preocupaciones que orientan lo que finalmente se reafirma en el conjunto de su obra: una pregunta y búsqueda constante acerca de lo divino.

Esta reflexión en torno a lo divino queda planteada de manera explícita en uno de los libros más fundamentales de Zambrano, *El hombre y lo divino.* El recorrido que Zambrano realiza busca restituir el alma humana en todas sus dimensiones y captar su anhelo, que es anhelo religioso, en esta incursión histórica que realiza a través del laberinto humano y su relación con lo divino.

Frente al idealismo, frente a la pura unidad del horizonte donde todo es visible y actual, frente al hombre como sujeto puro de conocimiento, Zambrano se opone reivindicando una filosofía que es acontecimiento, acaecimiento que se inscribe en el padecer que es toda vida humana pero que alienta en su fondo último la esperanza.

Zambrano pone en marcha este proyecto filosófico acercándose a la piedad. Su propuesta consiste en entrar en contacto con la realidad -con aquella que no está en el ser- a través de una forma específica de participación con la misma que ponga de manifiesto las

posibilidades que el hombre posee de establecer una relación de comunión con esa realidad indescriptible. En último término puede decirse que lo que trata es de fundamentar la posibilidad de un retorno del hombre al seno de lo divino a partir de ese sentir originario que es la piedad.

## II ¿Qué es la piedad?

El tema de la piedad es fundamental en el pensamiento de María Zambrano. Un análisis de este sentimiento facilita la comprensión de la religiosidad que subyace al mismo y contribuye a progresar más en la investigación de este pensamiento en su vertiente filosófico-existencial.

Resulta muy importante aclarar en qué consiste para la autora la piedad, porque en esta categoría, a la que ella concede especial importancia, se halla -a mi entender- la clave del estilo del pensar zambraniano. Diré aún más. Creo que profundizando en el sentido metafísico de esta categoría fundamental, pueden resolverse muchos de los equívocos del pensamiento actual que impiden la conquista de una reflexión creadora.

Así pues, ¿qué significado tiene la palabra "piedad"? La más común de las acepciones la entiende como virtud que inspira, por el amor a Dios, tierna devoción a las cosas santas; y por el amor al prójimo, actos de amor y compasión; lástima, misericordia o conmiseración. Atendiendo a esta caracterización de la piedad podemos encontrar al menos dos acepciones concretas: la primera, aquella que manifiesta su carácter de devoción religiosa. La segunda, como una emoción o virtud profana, propia del hombre, excluida de su sentido religioso.

Al análisis de la piedad entendida de acuerdo a esta segunda significación, dedica Aurelio Arteta un espléndido libro, "La compasión. "Apología de una virtud bajo sospecha", en el que se propone rehabilitar -a la piedad- en nuestra conciencia moral. A partir de su compleja naturaleza como pasión y frente a las muchas suspicacias que levanta en la historia del pensamiento, me he empeñado en fundar su carácter de virtud y reservarle un lugar en la Ética"[2].

---

[2] Arteta, A.; *La Composición. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1996, pp. 11-12.

Con Arteta comparto la necesidad de eximir a la piedad de la carga de sospecha y desconfianza que padece "hace ya demasiado tiempo". Arteta reflexiona en torno a la piedad esforzándose por elevarla al plano ético. "La piedad -nos dice- alcanza su verdadera potencia o virtud cuando se reflexiona sobre sus últimas condiciones de posibilidad, y éstas no son otras que ciertas estructuras últimas y universales del ser humano. (...) dos parecen ser los cimientos en que puede asentarse: el concepto de dignidad humana y la autoconciencia de su finitud. Sólo desde ellos podrá esbozarse con algún fundamento una teoría de la naturaleza moral de la compasión y del papel que desempeña en la Ética[3]. La compasión es el reconocimiento explícito de nuestra dignidad y vulnerabilidad, la que rinde homenaje a la condición preciosa y patética del ser humano.(...) Tenía razón Dostoievski: 'La compasión es la ley principal, quizá la única de toda existencia humana'"[4]. Y prosigue páginas más adelante: Antes que una virtud particular, la piedad parece el humus que alimenta a las demás virtudes, el caldo en que todas se bañan. (...) La piedad, en tanto que intuición nacida de la vulnerabilidad humana, es un fenómeno moral básico[5]. A todo hombre se le debe amor y justicia; -concluye Arteta- pero la virtud primera y última que nos debemos es la piedad"[6].

Zambrano elabora su teoría de la piedad desde otra dimensión distinta a la planteada por Arteta y, sin embargo, me parece que, en cierto sentido, confluyen ambas perspectivas al destacar a la piedad como virtud, forma íntima o categoría de la vida, en palabras de Zambrano, fundamento de todas las demás. "El más amplio y hondo; algo así como la patria de todos los demás..." viene a decir la autora. "La matriz originaria de la vida del sentir", entendiendo en este caso que el sentir es la forma de realización más plena del hombre. Difieren, por el contrario y como queda señalado, en el punto de arranque. Zambrano despliega su teoría acerca de la piedad desde una dimensión eminentemente religiosa. Ahora bien, entiéndase que el tratamiento que la autora realiza no contribuye a remarcar su sentido de devoción religiosa, aunque sí se inscribe dentro de una dimensión espiritual, muy concreta. Aclaremos este aspecto.

---

[3] *Op. cit.*; p. 143.
[4] *Op. cit.*; p. 251.
[5] *Op. cit.*; p. 253.
[6] *Op. cit.*; p. 259.

Un estudio sobre la piedad -en los términos en los que Zambrano lo realiza- es siempre una aproximación al misterio. La piedad es la dinámica propia del vivir religioso. Es amor reverente a un misterio siempre oculto. Digamos, con López Quintás[7], que la piedad es el principal atributo de lo religioso, alude siempre al trato del hombre con una realidad, fiel a su ser originario, que se halla en distinto nivel entitativo y que por ello es sentida como enigmática y misteriosa.

Acercarse a Zambrano a partir de esta consideración suscita cierta inquietud, no exenta, por otro lado, de curiosidad y también de notable riesgo. Inquietud y riesgo porque abordar esta perspectiva desde la esfera de la filosofía implica, desde el inicio, transgredir el orden establecido por este ámbito del conocimiento. Al partir de una crítica radical del decir filosófico, nos situamos inmediatamente en una frontera peligrosa que, fácilmente, puede desviar el discurso. María Zambrano lleva a la filosofía hasta el límite mismo de su ser y se adentra, con la razón y la palabra -poética-, en el ámbito de lo que no-es, o no se puede decir. La filosofía de Zambrano es un ejercicio de reflexión sobre la multivocidad y heterogeneidad del ser. Su propuesta consiste en una exégesis, un "descenso" desde el decir propio de la filosofía, que es solamente decir del ser -sobre esta cuestión asentará su crítica a la razón discursiva- hacia aquello que hay, y que por no tener ser, parece no se pueda pensar ni decir. El punto más importante de su pensamiento radica en ese saber tratar con "lo otro" diferente al combinado ser-pensar-decir. Ésta es la piedad de Zambrano: llevar el decir a la palabra, "palabra creadora", y descubrir con la misma lo que anida en ese fondo oscuro y enigmático de la realidad.

María Zambrano se lanza sin miedo a sortear aquellas zonas limítrofes de la existencia humana, entendiendo que en ellas radica su sentido más originario. Es la suya una acción poética, palabra que se infiltra espiritualmente en los límites de la existencia humana para rescatar de las entrañas de la vida lo oculto que en ellas anida. Es pensamiento activo, que no se estanca renunciando a la acción, sino que, por el contrario, persigue ver materializado, concretado, *"encarnado"*, el aliento divino, que es creador.

---

[7] López Quintas, A.; *Filosofía española contemporánea*, Madrid, B. A. C., 1970, pp. 161-162.

Desviando la razón objetiva, encauza a la razón en el camino de su restauración, orientándola hacia las cuestiones que suscita la inquietud del corazón humano. Ver con el corazón -afirma- ya que éste "es como un espacio que dentro de la persona se abre para dar acogida a ciertas realidades. Lugar donde se albergan los sentimientos inextricables, que saltan por encima de los juicios y de lo que puede explicarse. Es ancho y es también profundo, tiene un fondo de donde salen las grandes resoluciones, las grandes verdades que son certidumbres. Y a veces arde en él una llama que sirve de guía a través de situaciones complicadas y difíciles, una luz propia que permite abrirse paso; descubrir los poros de la realidad cuando se muestra cerrada. (...) Víscera, entraña. El corazón es el símbolo y representación máxima de todas las entrañas de la vida, la entraña donde todas encuentran su unidad definitiva, su nobleza. (...) El corazón es víscera más noble porque lleva consigo la imagen de un espacio, de un dentro oscuro, secreto y misterioso que, en ocasiones, se abre"[8].

La piedad es un sentir participativo con todo lo que de un modo u otro está en otro plano que la vida lúcida de la conciencia; lo que no se sabe, "lo otro". La piedad es la que nos pone en relación con ese "otro", que es "lo inequívoco divino". La piedad es aspiración, anhelo propio de toda vida humana que alienta en su fondo la esperanza de un posible retorno al seno de lo divino; ya que es este ámbito de lo divino donde se manifiesta, o alborea, esa unidad primaria contenida en el sustrato más profundo de la realidad que es lo sagrado.

El saber de la piedad, de honda espiritualidad, facilita el reencuentro del hombre con lo divino. Es religión, inspiración creadora, contraria a las leyes de la razón absoluta, que no cabe entenderse sin sacrificio, sin silencio y sin condena. Pero tampoco sin razón; este saber piadoso que Zambrano propone guarda estrecha relación con ella. A través de la misma, de esa razón que lo será mediadora, cordial y misericordiosa, una razón dulcificada, la piedad despliega su acción específica de relación con lo divino. Este vínculo, de verificarse, posibilitaría -en el parecer de la autora- el surgimiento de la verdadera historia de la libertad y el pensamiento.

---

[8] *La metáfora del corazón*, *Orígenes* (La Habana), 1944, año I n. 3, pp. 3-10; y en *Hacia un saber sobre alma*, Buenos Aires, Losada, 1950, pp. 41-49; y Madrid, Alianza, 1987 (1989), pp. 49-58, Alianza Tres 197. cit. de esta última, pp. 53-54.

## III Dimensión religiosa del pensamiento de María Zambrano

A mi juicio es importante destacar el amplio horizonte de perspectivas que Zambrano abre con sus reflexiones en torno a la piedad. Si algo está claro es que Zambrano amplía ostensiblemente la acción propia de la razón filosófica y lo hace atendiendo a las múltiples manifestaciones del saber del hombre en que se han ido vertiendo las consideraciones en torno a aquello que servía para aclarar al mismo el sentido de su ser. Su discurso, entonces, se nos aparece así, más que como un entramado cerrado que concéntricamente da vueltas sobre sí mismo, como un sistema abierto, amplio y resueltamente comprometido, en donde el pensar es entendido como una acción humana a través de la cual es posible concebir la experiencia integral del ser para alumbrarla y ensancharla en una mirada que incluya lo que no ha alcanzado categoría de ser y que, por ello, ha sido excluido del pensamiento tradicionalmente racionalista.

El pensamiento de Zambrano es una reflexión hermenéutica que adquiere forma con el despliegue definitivo de su razón poética. La autora se sirve de la palabra poética para internarse en la oscuridad, en las *entrañas* de la vida, en busca de un ser que no es sólo coincidente con el decir y con el pensar.

Así, el de Zambrano se me aparece en última instancia como un pensamiento profundamente religioso, perteneciente a un género muy específico de heterodoxa reflexión religiosa, pero, en cualquier caso, pensamiento religioso expresado poéticamente. Entiendo que subyaciendo al mismo, anida un marcado sentimiento religioso al que hay que acercarse con la intención de rescatar todas las posibilidades a las que se acoge este sentir.

Muchos son los que han destacado el carácter teologal del pensamiento de María Zambrano[9]. Pienso, en cualquier caso, que no se

---

[9] Entre los estudios dedicados al análisis de la dimensión religiosa del pensamiento de María Zambrano destaco los siguientes: Guy, A.; "Espérance et divinité selon María Zambrano", *Annales publiées par l'universitè de Toulouse-Le Mirail*, Fascículo 6, 1975, pp. 61-67.; y en Ortega Muñoz, J. F.; *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Málaga, Universidad/Ayuntamiento de Vélez-Málaga, 1982, pp. 155-164 (Traducción a cargo de Antonio Doblas Bravo). Guy, A.; "Espéranzce, raison et temps selon María Zambrano", *Humanitas*, 16 (1975), Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey (México), pp. 77-94. Guy, A.; "María Zambrano maestra de esperanza espiritual", en *Philosophica Malacitana*, Málaga, Revista del Departamento de

han agotado todas las posibilidades que ofrece esta mirada y que aún quedan aspectos por analizar. Con esta aportación pretendo ahondar más en esta apreciación sobre la religión que subsiste en el pensamiento de la autora y sobre la que insiste reiteradamente, y -a mi entender- con mucha claridad, a lo largo de su obra. Entiendo que la filosofía para María Zambrano no es sino la *forma desacralizada* de la religión. Ésta es una idea fundamental en su pensamiento. Todo él, ofrecido poéticamente, deviene en un presentimiento, que va a buscar lo profundo, lo oculto y escindido y que, en última instancia, es expresión de verdad.

Más que conciencia religiosa, es el suyo un profundo sentimiento de espiritualidad religiosa, cordial y benevolente. Más que proclama de entendimiento, es invitación desde el ámbito del sentir a ver con el corazón. La religión es cosa del corazón, es sentimiento transcendental en cuanto búsqueda de sentido del ser, anhelo que estalla en el hombre, encarnación de la vida. La religión es la esfera en la que se enfatizan las preocupaciones últimas del hombre, ámbito del ser y el sentido. Bajo esta perspectiva creo que hay que entender el mensaje de Zambrano: como búsqueda e invitación a la conformación de un pensamiento integral y auténtico, comprometido y abierto a la profundidad del misterio, al que hay que acercarse a través de la intuición y el sentimiento. El pensamiento de María Zambrano es reflexión encarnada que busca para el hombre concreto y viviente el sentido de su ser, de su vida y de su espíritu. Es el

---

Filosofía de la Universidad de Málaga, 1991, núm. IV, pp. 151-171. Corresponde a un monográfico dedicado a María Zambrano, donde se recoge la publicación de las actas del *I Congreso Internacional sobre la vida y la obra de María Zambrano*. Aranguren, J.L.; *Los* sueños de María Zambrano, en Ortega Muñoz, J. F.; *María Zambrano o la metafísica recuperada*, op. cit. Valente, J. A.; "Del conocimiento pasivo o saber de quietud", en *Las palabras de la tribu*, Madrid, Siglo XXI, 1971; en *El País* (Madrid), 26 de noviembre de 1978, pp. I-V; en *Cuadernos del Norte*, 8 (1981), año II, Número dedicado a María Zambrano, pp. 6-9; y en Ortega Muñoz, J. F.; *María Zambrano o la metafísica recuperada*, op. cit.; pp. 101-108. Doblas Bravo, A.; "El humanismo existencial de María Zambrano", en Ortega Muñoz, J. F.; *María Zambrano o la metafísica recuperada*, op. cit.; pp. 165-237. Maillard, Ch.; "Ideas para una fenomenología de lo divino en María Zambrano, pensadora de la aurora", *Anthropos* (Barcelona), 1987, nº 70/71, p. 123. Xirau, R.; *María Zambrano en torno a lo divino*, en *Philosophica Malacitana*, op. cit.; pp. 263-269. Ortega Muñoz, J. F.; "El sentido teologal de la filosofía de Zambrano", *Azafea*, nº 1 (Salamanca, 1985), pp. 103-113. Jiménez Moreno, L.; "La dimensión religiosa, "Dios ha muerto" y el avistar de Dios", en *Philosophica Malacitana, op. cit.*, pp. 173-181.

suyo un intento de reconstrucción de las estructuras fundamentales de la vida humana. Y es también, y sobre todo, un pensamiento que busca el equilibrio de todas esas formas en un saber comprometido que ante todo es mediación con la realidad, "eterna espiral en que se resuelven las contradicciones del espíritu"[10].

En María Zambrano encontramos un espíritu religioso -el de un cristianismo cordial y evangélico que mira a sus fuentes más originales y prístinas, despojado de todas sus conversiones posteriores[11] que desinteresado, crítico pero exento de polémica, pretende restituir al hombre todas sus dimensiones captando, para ello, la que considera es su mayor vocación: el anhelo religioso. Su pensamiento es un explícito reconocimiento y reclamación de la dimensión espiritual del hombre para su comprensión, afirmación y existencia integral.

Cabe decir del pensamiento de Zambrano que es guía para el espíritu, reestructurador y medicinal, como ella misma proclamaba lo eran las palabras de Séneca y de Machado, consolador en una de las etapas más duras de la cultura occidental, abocado por necesidad -tras el fracaso de las Ilustración- a arrojar algo de luz sobre los más inquietantes enigmas de la vida humana. Es el suyo un saber exento de dominio, avenido a la piedad. Una sabiduría piadosa que se articula, finalmente y sobre el papel, en una filosofía humanista existencial y transcendental, surgida en una época de encrucijada y a la que se enfrenta resueltamente en busca de una salida.

Zambrano, efectivamente, como señalaba Guy, es maestra de esperanza espiritual, "una espiritual de casta", tal y como a ella se refiere Pedro Cerezo Galán en su magnífico libro sobre Unamuno, *Las máscaras de lo trágico*[12]. Profundamente humanista, consagra su

---

[10] *La religión poética de Unamuno, en España, sueño y verdad, op. cit.;* p. 134

[11] No hay que olvidar que Zambrano lleva a cabo una crítica radical del cristianismo en sus obras *La agonía de Europa, la confesión, El hombre y lo divino* y *Persona y Democracia*, así como en los artículos que en esta misma época dedicó a este respecto; pero la crítica la efectúa sobre el cristianismo *oficial*, que, en palabras de Zambrano, fue incapaz de asumir el legado de las religiones ancestrales y se limitó a digerir la filosofía griega, ideal para el sustrato teórico de la fe cristiana. No es ese el momento de volver a incidir sobre este aspecto crítico del pensamiento de Zambrano con respecto al cristianismo. Pero lo cierto es que, a pesar de él, la autora lleva a cabo una interesante hermenéutica religiosa que tiene su más profundo arraigo en el cristianismo, doctrina de cuya fe no renunció nunca.

[12] Cerezo Galán, P.; *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta. 1996, p. 502.

labor filosófica a la difícil tarea de reestructuración del hombre. Elabora un sistema abierto, transcendente, que en última instancia puede ser descrito como sabiduría del hombre, del mundo y por tanto del ser. Cauce y camino de vida que filosofa ante la necesidad de encontrar la salvación.

# EL DESARRAIGO DE LA ESPERANZA COMO PÉRDIDA DE REALIDAD

María Luisa MAILLARD
I.B. Beatriz Galindo

Este era, al parecer, el programa del pensamiento; programa francamente religioso. La razón caminaba por el cauce de una desmedida ambición religiosa. El hombre quería ser. Ser creador y libre. Y seguidamente: ser único. Son los pasos, sin duda decisivos de la historia moderna, de eso que propiamente se llama Europa. Y su angustia y su tragedia". (Zambrano, *Filosofía y poesía*: 78).

El mismo año en que Zambrano publica estas palabras en *Filosofía y poesía*, emprende en otro libro, *Pensamiento y Poesía en la vida española*, una primera aproximación a lo que comienza a llamar "conocimiento poético" como alternativa al "programa religioso de la razón", hallando algunas de sus claves en la peculiar forma de manifestarse del realismo y el materialismo en la literatura y el arte español. El contexto de esta doble reflexión es, según sus propias palabras, el desplome del suelo y el horizonte que hizo posible durante veinticuatro siglos -desde Grecia hasta la Europa de Hegel- la cultura occidental y su sustitución en los últimos años del siglo XIX por una rebeldía de la vida que se alzaba reclamando sus derechos con la misma soberbia que antes había mostrado la razón, olvidando el hecho de que toda vida se encuentra ante el fracaso, porque lo suyo de la vida es partir de una limitación, de una insuficiencia, de lo que somos para alcanzar ese otro que queremos llegar a ser. Sólo la aceptación de este fracaso inicial y la humildad que conlleva, desbroza el camino que permite no despreciar ningún elemento de lo real aunque no haya alcanzado la categoría de ser o de "hecho", y

esto es lo que Zambrano busca y encuentra en las manifestaciones del realismo español, presente incluso en su más clara mística: el perfil del hombre que, paradójicamente, "no ha renunciado a nada".

Unos años después, en su artículo de 1942 "La vida en crisis"[1], Zambrano afronta la conversión en problema de la vida del hombre contemporáneo sin dramatismo. El hombre es un ser indigente, no nace acabado, sino que aspira a lograr una unidad, por ello lo suyo de la vida del hombre es la crisis; pero además, es en los momentos agudos de crisis cuando se puede producir una revelación de la vida, como la historia tantas veces ha demostrado. La inquietud, que es uno de los rasgos característicos del hombre contemporáneo, nos encamina hacia la dirección adecuada pues nos muestra su reverso perdido, la quietud, ese elemento olvidado que solo puede provenir de la interioridad del alma y donde se asientan nuestras certidumbres. Siguiendo las tesis de su maestro Ortega, Zambrano retoma la diferenciación entre ideas y creencias para encontrar en estas últimas, el lugar donde la realidad se adentra en nosotros, haciéndose vida y recuperando: "ese misterioso lazo que une nuestro ser con la realidad"[2]. Pero las creencias son aún el receptáculo, lo que importa es la actitud que las posibilita, la confianza, la apertura sin límites a lo que hay, que puede llegar a asemejarse a la esclavitud y que conduce al hombre -que no es sólo alma- a rebelarse contra ella e incluso a intentar destruirla. Es el reto que lanza el hombre europeo en el -por ahora- último tramo de su historia: ser creador y ser libre, encontrar su "ser" en lo que le pasa, expresarse sin ningún género de cortapisas, romper las mediaciones que domeñaban la vida, llevar la piqueta hasta la destrucción de las formas que habían mostrado "lo humano" del hombre y permitían la participación. Lo que aparece sin embargo, una vez desaparecidas las mediaciones que hacían posible la transformación de la vida, es algo monstruoso: "las entrañas dolidas y abotargadas", el rencor por no haber encontrado la transparencia que hace posible afrontar los tres horrores de la existencia: el naci-

[1] Zambrano, M. (1987) "La vida en crisis" en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza.

[2] Ibídem.

miento, la muerte y la injusticia[3]. Zambrano finaliza su artículo con este diagnóstico: "El despertar de la Filosofía fue primeramente *entrar en razón*. Mas, cuando la razón se ha embriagado, el despertar es *entrar en realidad*".

Como podemos apreciar a María Zambrano no le tiembla el pulso al señalar la pérdida de realidad, como la principal causa de la crisis del hombre europeo de principios de siglo XX, crisis que encontrará su forma acabada en las distintas manifestaciones del nihilismo. Y dicha pérdida, que se inició en nuestro espacio cultural con la expulsión del conocimiento poético del horizonte del saber -y con él la de todo aquello que escapaba a la esfera del ser, entre otras cosas, el corazón humano en todo su misterio y enigma-; se había agudizado en la época moderna cuando el pensamiento filosófico apostó por desplazar la esperanza a este mundo e imaginó al hombre libre y creador, liberándole del proceso de transformación que es el humano vivir. "La nueva esperanza era nada menos que este mundo. Este mundo; tener en este mundo todo lo que habíamos aplazado para el otro. Gozar más acá del tiempo, de lo que solamente a condición de atravesar el dintel de la muerte, se nos había prometido tan razonadamente. Es decir, saltar el largo camino de la ascesis. La nueva esperanza no se encierra dentro del ascetismo; lo quiere todo sin querer renunciar por el pronto, a nada. Lo quiere todo, pero quiere algo de una manera más determinada y es, la individualidad"[4].

Extravagante parece a primera vista esta acusación de "pérdida de realidad" en un pensamiento que ya desde 1830 había tenido como objetivo dejar los sueños -de la metafísica y de la imaginación- fuera y afirmar los pies en una realidad que condujera al futuro de la libertad humana. Esta realidad aparece ya en Schopenhauer, sustituyendo la "cosa en sí" como voluntad corporal, en Feuerbach, como cuerpo emancipado y volcado hacia otro cuerpo; en Nietzsche como voluntad de poder; en Marx como cuerpo social, es decir, hombre socializado por el trabajo; y en Freud como inconsciente. La paradoja consiste en que este

---

[3] "Y es que la existencia misma del hombre hunde sus raíces en una falta, en algo tremendo que hace que, cuando el hombre por fin se decide a *existir*, a tomar su parte, a ser de verdad, resulte algo monstruoso"(Zambrano, 1988, *La agonía de Europa*, Madrid, Mondadori).

[4] Zambrano, M. (1987). *Filosofía y Poesía*: México, F. C. E., p. 75.

horizonte de libertad que proclamó la muerte de Dios y seguidamente la del Sujeto, se incrustó en el marco de una idea del hombre acorde a las limitaciones que en él iban hallando las diversas ciencias positivas -la psicología, la biología y la sociología-; un hombre que se acabó perfilando como sujeto de la necesidad ya histórica o natural. En eso consiste según Safranski la modernidad: exigencia de libertad y, al mismo tiempo aceptación de la limitación. Ello conduce a una extraña libertad sin coraje y sin responsabilidad, ya que en definitiva siempre habrá una explicación justificativa para nuestros actos: la sociedad opresora, los padres o la fuerza de los impulsos.

¿Qué realidad se había perdido en este proceso? ¿Qué entiende Zambrano por realidad cuando nos habla de su pérdida? En esas primeras reflexiones que hemos comentado y en las que clama por una vuelta de la filosofía a "la realidad", ya nos ha adelantado algo. Es la interioridad humana lo que se ha "desrealizado". La soberbia de la vida que se alzó contra la razón, olvidó la insuficiencia congénita de dicha vida, el hecho de que la espontaneidad y la naturaleza no son lo propio del hombre, sino que lo propio del hombre es el proceso de transformación que es preciso realizar entre el que somos y el que queremos llegar a ser. En el artículo ya mencionado, "la vida en crisis", la filósofa completa esta primera intuición al distinguir dos tipos de realidades: la realidad impuesta, esa que Ortega llama "contravoluntad", y que no es sino terca oposición a nuestro deseo y la que se dirige a nosotros reclamándonos algo. Zambrano acepta esta primera realidad y llega a decir que su supresión arrastraría la de nuestro yo, que no puede llegar a consolidarse sin esta lucha entre el propio deseo y lo que se opone a él; pero ella subraya el otro tipo de realidades, aquellas que lo son porque responden a la profundidad de nuestro anhelo, porque las demandamos, porque las demanda nuestra esperanza, que es la categoría básica de la vida según Zambrano, y no el pensar o el sentir: "la esperanza es, hambre de nacer del todo, de llevar a plenitud, lo que solamente llevamos en proyecto. En este sentido, la esperanza es la sustancia de nuestra vida, su último fondo; por ella somos hijos de nuestros sueños, de lo que no vemos ni podemos comprobar"[5]. Para Zambrano, el pensamiento del siglo XX, ya no era

[5] Ibídem.

capaz de acoger la esperanza, porque - y ahí radica una de sus tempranas y decisivas apuestas filosóficas- ésta anida en el alma y el alma había sido reconvertida en unos "hechos psíquicos de conciencia", cuando no en inconsciente ciego regido por la libido. Pero la pérdida del alma había arrastrado consigo una serie de categorías sin las cuales la vida se queda incompleta porque pierde una serie de mediaciones imprescindible para su logro: no ya sólo la esperanza, sino la confianza y el mismo amor, elemento mediador por excelencia entre los contrarios que constituyen la vida: el sueño y la vigilia; la vida y la muerte; la esperanza y el fracaso.

Posteriormente Zambrano señalará la rebeldía como la categoría definidora de este hombre en crisis que camina voluntariamente hacia la atomización, en un subjetivismo que le impide la apertura tanto hacia el cosmos como hacia el resto de los hombres. Rebeldía que lo mantiene suelto y ensimismado, confinado en un aislamiento que muchos llamaban con orgullo libertad o independencia. Este espíritu de rebeldía que apoyaba sus pies en el terreno movedizo del estrechamiento del espacio interior -la conversión del alma en psique- y la reducción del tiempo múltiple al sucesivo de la conciencia, tomó dos direcciones que aún hoy conforman el suelo del hombre contemporáneo: el desplazamiento de la moral desde la dignidad humana hasta la sociedad, con la consiguiente absolutización del tiempo como futuro; y su vaciamiento desde un subjetivismo cerrado que relativiza todos los valores y que ha finalizado por reducirlos a una hipotética "realización personal" que se suele concretar en la satisfacción inmediata de los deseos; ya que aquí la carga del tiempo se traslada hacia la absolutización del presente.

La primera dirección fue ampliamente tratada por Zambrano en 1945 en su libro *La agonía de Europa* en el que personifica ese espacio cultural que es el nuestro como una "Medea que devora a sus hijos", a raíz del surgimiento de los fascismos. El problema de Europa, nos dice allí, es religioso y la misma filosofía no podrá resolverlo sin tener en cuenta este origen. Surgió de la violencia de uno de los actos iniciales del "Génesis": "seréis como dioses", hasta llegar al intento de crear desde la nada a semejanza del Dios que había muerto a manos de los hombres. Pero en el camino, el europeo olvidó "la tensión idealista de habitante de dos mundos", arraigado como estaba en su elección por el Dios de la creación, que no dejaba espacio para la trans-

formación interior, frente al Dios de la Esperanza e iniciando así el camino de su nihilismo destructivo. De ahí el ataque de Zambrano a todo tipo de Utopías modernas que le lleva a calificar a sus creadores de "eternos adolescentes" que renuncian a todo proceso de transformación que implica el humano vivir, por la creación de un Paraíso terrenal aquí y ahora que conduce, no sólo a la precipitación y al error, sino al declinar de toda libertad responsable.

N. Frye[6], en el contexto de una búsqueda de fundamentación para la crítica literaria, nos habla del "mito de la libertad", surgido del criterio racional de la verdad como adecuación, frente al mito de la incumbencia que pertenece a la actividad simbólica y donde se insertaría la literatura. La cuestión fundamental de la incumbencia es la pregunta: ¿qué debemos hacer para salvarnos? y en su origen pertenece a las grandes religiones. Pero en su lenguaje, el mito de la incumbencia se aleja del lenguaje lógico del dato, la razón o la verificación, para habitar el lenguaje mítico de la esperanza, del deseo, de la fantasía y de la creencia. Por ello para N. Frye los poetas siempre han sido hijos de la incumbencia[7]. La literatura aunque no es en sí misma un mito de la incumbencia, es su *lenguaje*, la única forma de exponer las posibilidades imaginativas de ésta. Sin embargo, para este autor libertad e incumbencia no son términos antagónicos. De hecho, defiende la idea de que cuando el mundo occidental se convirtió en algo habitable para el hombre, fue en los momentos en que se mantuvo la tensión entre libertad e incumbencia. El mito de la incumbencia en soledad da lugar a la más feroz tiranía, mientras que el de la libertad acaba por convertirse en un parásito perezoso, y para ilustrar estas aseveraciones se remite a la literatura de la sátira que en *1984* nos mostraba un mundo sin libertad y en *Un mundo feliz*, un mundo sin incumbencia. Tesis semejante a "ese habitante de dos mundos" del que habla Zambrano para ilustrar lo que de Europa es para ella irrenunciable. N. Frye escribía su libro en un momento en que todavía el "mito del marxismo" atra-

---

[6] Northop Frye (1986). *El camino crítico*. Taurus, Madrid.

[7] "Podemos comprobar que el poeta no puede convertirse en foco de un mito sobre la libertad. Los poetas siempre han sido hijos de la incumbencia" (N. Frye, 1986: p. 81).

ía a los intelectuales y movilizaba a las masas estudiantiles; por ello se demora en esos mitos "progresistas" y "marxistas" y en el cruel engaño que encierran: la justificación de los actos más terroríficos en aras de la bendición de una posteridad que nunca acaba por llegar. Siempre hay un obstáculo social a vencer que, cuando se vence, es sustituído por otro. El engaño estriba en ocultar que "el obstáculo temporal" no es otro que la vida misma o parafraseando a Calderón que "el mayor delito del hombre es el haber nacido" o ya en palabras de Zambrano, que el hombre debe saber vivir en el fracaso.

Una vez derrumbada la primera dirección, aquella de la utopía social, reducida ahora al desnudo progreso tecnológico, la segunda señalada por Zambrano, el vaciamiento de la dignidad humana desde un cinismo que niega todos los valores, es decir el mito descarnado de la libertad, es la que le queda al hombre de hoy, como muy bien señala Cristopher Lash[8] quien, al querer ofrecer una visión del hombre medio americano en este final del siglo XX, lo define por su incapacidad radical para supeditar el interés personal a ningún tipo de interés general. Las únicas directrices válidas llevan el nombre de "autorrealización", "autoestima" y conducen a un deseo de satisfacción inmediata de las expectativas vitales.

En ambos casos, utopía social o cinismo, el diagnóstico de Zambrano nos parece certero: la realidad que envuelve al hombre y lo arraiga en la tierra tiende a desaparecer. Se convierte en la antagonista del yo, aquello que impide su plena realización. La realidad -y la realidad es también el hombre- se intenta destruir desde fuera en aras de una construcción social ideal que liberaría al hombre de su penar, o bien se intenta destruir desde dentro, desde un subjetivismo cuyo máximo objetivo es "inocentarse", liberar al hombre de su humana condición de ser indigente, de su culpa originaria y como mucho, aceptar la culpa proveniente de una confusa "traición a la vida".

El proceso señalado por Zambrano y que ha sido calificado por L. Trilling[9] como el "yo antagónico", se inicia con el prerromanticismo de Rousseau. Muy acertadamente señala la filósofa al

---

[8] Lash, Ch. (1996). *La rebelión de las élites* . Barcelona, Paidós.

[9] Trilling. L. (1974). *El yo antagónico.* Madrid, Taurus.

analizar *Las confesiones* ese doble proceso que se había producido en la interioridad humana y que, por una parte, situaba la realidad en el corazón "natural" del hombre y por otro, desplazaba la formación de un "yo" a su mera expresión y al reconocimiento de los otros. El yo no tendría que transformarse en juego constante con la realidad, sino tan sólo expresarse, explorarse "como una mina de realidad inagotable". Rousseau ofrece sus confesiones a la mirada de los otros, porque su objetivo es ser comprendido en su originalidad. Pero si sólo están "los otros", nuestros semejantes, para juzgarnos, ahí ya entran todo tipo de coartadas y justificaciones: comienza la galería de personajes y "yoes" como característica arquetípica del hombre contemporáneo. Y es que un "yo" sin objeto y sin unidad posible se acaba volviendo múltiple: "oscilante, doble, o más bien múltiple, con varios rostros posibles, ninguno completo".

El hombre moderno descubrió pronto una originalidad posible en el camino abierto por Rousseau: oponer la "naturalidad" de este yo sin transformar, ya a las coerciones de una realidad social que se objetiva como algo diferente al yo y que se ve bajo la óptica de la decadencia; ya a las coerciones de "un enemigo interior" que limita el espontáneo desarrollo de la vida. Lionell Trilling, en su ya mencionado libro, considera que el yo moderno, el que comienza a manifestarse a finales del siglo XVIII, nace en una prisión y asume su naturaleza en el momento en el que comienza a denunciar a su opresor. El opresor está tanto fuera como en nuestro propio interior y así pudo ir acumulando variopintas caretas a lo largo de los años: la moral y la religión que reprimen la carne, la sociedad burguesa que reprime al yo creador, la tradición, la familia, las ideas heredadas, la responsabilidad y finalmente hasta el mismo lenguaje. Sin duda tuvo un sustento teórico cada vez más consolidado. Steiner señala este dato al llamar la atención sobre el papel de los pensadores del arco de siglo en la configuración de un yo moderno que se afirma sobre sus pies denunciando la opresión: "Es ciertamente notable el hecho de que, la teoría de la personalidad tal como se desarrolla desde Hegel a Nietzsche y Freud (quien en muchos aspectos fue el discípulo más verdadero de Nietzsche) es esencialmente una teoría de la agresión. Hegel define la identidad de uno frente a la identidad de los otros [...] y en el análisis de las relaciones humanas no hay nada más vigoroso que la explica-

ción de la libido como exceso narcisista que Freud expuso en el año decisivo de 1914"[10].

Pero el perfil de este hombre contemporáneo, aunque es fruto maduro de un largo proceso, tiene también su pincelada maestra. El "yo antagónico" del romanticismo sufre una radicalización en los poetas rebeldes de mediados del siglo XIX. La utopía social, que ya estaba comenzando a cuajar en algunas de las mentes más influyentes del siglo, se vuelve en estos poetas utopía interior; pero el desprecio a la realidad sigue siendo el mismo. Es el momento de la búsqueda desesperada de una individualidad que va a seguir profundizando en el antagonismo como base de su fortalecimiento, ante el hecho desnudo de una orfandad reivindicada con orgullo. Ahora la afirmación de la voluntad individual se teñirá de nihilismo, perfilando el alma del hombre contemporáneo: lúcida, desengañada, cínica e inmune a la piedad y la misericordia.

Fue sin duda Baudelaire "el pintor de la vida moderna" que se nos avecinaba, quien trazó en su poesía y en sus escritos de crítica literaria, el perfil de ese hombre desrealizado por escindido de la moral y la dignidad y que va a encontrar en la figura del dandy el modelo humano que iniciará el largo camino del nihilismo europeo. Baudelaire se afirma en su individualidad mediante el subrayado del orgullo, de la singularidad, de la voluntad. Hay que reivindicar el papel del dandy, un aristócrata del espíritu -a salvo de la condenación bíblica del trabajo-, que cultiva el fetichismo de lo superficial y aspira a la impasibilidad.

"Así va, corre, busca. ¿Qué busca?" De tal guisa comienza Baudelaire su breve disertación sobre el modernismo y que parece una profecía del hombre contemporáneo. El solitario "en el desierto de los hombres" no busca a sus hermanos, aunque sigue buscando la eternidad que ahora intenta extraer gota a gota de la fugacidad del tiempo que corre hacia el abismo de la muerte. Ese dandy que refleja la aspiración a huir de la realidad, de la circunstancia, de la condena bíblica del trabajo, será rico y ocioso. Su ocupación será correr en pos de la felicidad y no tendrá más profesión que la elegancia. "Estos seres no tienen más oficio que cultivar la idea de lo bello en su persona, satisfacer sus pasiones,

---

[10] Steiner, G. (1992). *En el castillo de Barba Azul*: Barcelona, Gedisa, p.74.

sentir y pensar". Ser dandy es ante todo "la necesidad ardiente de constituirse una originalidad, contenida en los límites externos de la conveniencia". "Es una especie de culto a sí mismo que puede sobrevivir a todas las ilusiones". En esta enloquecida fuga hacia adelante -en lo desconocido debe hallarse sin duda la salida- se perdona el crimen -la moral ya ha quedado fuera-, pero nunca la vulgaridad que será el principal enemigo a batir. Rebelión y originalidad como extremo desarrollo del individualismo, ante la negación de una realidad que se considera decadente e indigna de las mentes más preclaras del siglo. "El dandysmo es el postrer reflejo del heroísmo en las decadencias"[11]. Rebelión y originalidad como marcas del hombre elevado de espíritu, que no debe mostrar bajo ningún concepto las llagas que le inflinge una realidad reducida a perversa sociedad. "La palabra dandy implica una quintaesencia de carácter y una sutil inteligencia de todo el mecanismo moral de este mundo; pero por otra parte el dandy aspira a la impasibilidad"[12].

La línea triunfante de la poesía y el arte occidental, una de cuyas señas de identidad será la "desrealización" y el "antihumanismo", estaba ya marcando -y lo sigue haciendo en el día de hoy- una dirección en todo opuesta a lo que Zambrano entendía por poiesis: la que sancionaba la separación del hombre y del artista -la salvación del hombre como artista implicaba la condenación del artista como hombre-. Camino que se inició con la separación de la creación de la moral, proclamó "el arte por el arte", convirtió al artista en un exiliado de la vida y de la realidad, y que no era tan ajeno al iniciado por las utopías del siglo XX.

Compartían ambas utopías -la social y la interior- el camino que sellaba el cierre del espacio interior y renunciaba al tiempo múltiple, ya por el paraíso perdido de la infancia, ya por el del Futuro. Como señala Lash, los artistas partidarios de la revolución estética iniciada por Baudelaire y que encuentran en el mundo anglosajón el nombre de Oscar Wilde como digno continuador, caminan a finales del siglo XIX de la mano de la utopía marxista. Les unen la rebeldía contra la sociedad burguesa, la moral

---

[11] Baudelaire, Ch. (1963) *Obras*. México, Aguilar, pp. 687-688.

[12] Baudelaire, Ch.(1963). *Obras*. México, Aguilar, p.675.

convencional y la tradición, amén de ofrecer una forma de religión laica de tonos místéricos: hay un grupo de elegidos que se reconocen entre sí y que tienen una misión ya sea realizar la revolución, ya crear una obra de arte. Y todo ello ofreciendo la imagen de un yo atractivo liberado de obligaciones cívicas, familiares o religiosas que volvemos a encontrar, como muy bien señala Lash, en las consignas de Mayo del 68.

Si Zambrano ha señalado certeramente el lugar desde el que se produce la crisis, también ha adelantado la solución. No es el camino evadirse de lo real sino profundizar en lo real, reconocer esa indigencia primera de nuestro yo como condición indispensable para superarla; reconocer que la vida no es sólo actividad y vigilia, sino pasividad y sueño. Recuperar los lazos y las mediaciones que hacen posible que la realidad se haga viviente adentrándose en nosotros. La realidad sigue siendo hoy sin embargo, algo cosificado exterior al hombre. Y el hombre ya no quiere participar en la creación, ni siquiera agradecer el don de la inspiración. No quiere mediaciones ni hacia lo alto ni hacia los lados; sólo crear desde la nada una realidad que tenga los perfiles de su deseo.

# DE LA RAZÓN POÉTICA A LA INTUICIÓN POÉTICA: DE MARÍA ZAMBRANO A SANTIAGO PÉREZ GAGO

José Ramón Alonso
IES Puebla de la Calzada

"No hay que buscar"
M. Zambrano

"Si no eres, visto, no eres"
S. Pérez Gago

## 1 María Zambrano: De la Razón Poética

En *Notas de un método*, María Zambrano hace un recorrido de lo que fue el principio de la Filosofía. Recorrido que se centra en la pregunta ¿qué son las cosas? de Tales de Mileto. Tras dicha pregunta se instaura la fi-lo-so-fí-a como estudio y método crítico-reflexivo de búsqueda de la verdad a través de la razón. Este uso de la razón ha sido el eje fundamental, que no fundante, para iniciar un camino de búsqueda, marcado por infinitos y laberínticos interrogantes que han situado al hombre "al acecho" de la verdad. En la intencionalidad, como *burda alterogeneidad y pura ignorancia docta*, que ha dado como resultado un incipiente "analfabetismo ilustrado".

Acerca de la pregunta María Zambrano nos recuerda:

> "El culto de la pregunta lleva consigo como indefectible, insoslayable corolario, el que la respuesta venga a ser su sombra, el que se acerque lo más posible a ser su réplica"[1].

[1] Zambrano, M: *Los bienaventurados*. Ed. Siruela, Madrid, 1991, p. 81.

También podemos cuestionarnos con el genial Antonio Machado:

> "¿Cuál es el peor de todos los afanes? Preguntar"[2].

Este análisis de María Zambrano sobre Tales de Mileto y su pregunta parece dejar en su sentir una muestra de inquietud y desasosiego:

> "Tan sólo le reprochamos (y más aún nos lo reprochamos a nosotros mismos, a nuestra interpretación occidental) que haya formulado una pregunta que sólo responderá quien la formula, sin escuchar"[3].

Así pues, Tales, sin escuchar, rompió ese silencio iniciático que profesaban las culturas arcanas y objetivó el origen; pasando de una "aptitud de escucha", armonía y comunión en la Luz (arte del filosofar), a una "actitud de acecho" definitoria del orbe sacro (filosofía ilustrada). Orbe que está fuera del *"principio de contradicción"*. Surgiendo la infinitivación de los sustantivos. Sobre el principio de este pensamiento filosófico al acecho escribe María Zambrano:

> "...el pensamiento filosófico ha nacido con la pretensión, que ha guardado siempre en su seno, de decidir, de definir realidades que serán así de por siempre... Definir es salvar y condenar; salvar condenando"[4].

En una confesión íntima el profesor de Esthética y Teoría del Arte de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, Santiago Pérez Gago, describe a la perfección la situación del saber iniciático y órphico que fue abandonado, frente al pensamiento ilustrado que nació con Tales de Mileto:

> "...en Eleusis no fue así. El silencio de los iniciados órphicos es el silencio obligado de quien respira la luz. De quien vive de escucharla. Porque la Luz, en su origen, es son y es encantamiento. Armonía que se escucha. La Luz, en esa armonía, es la fuente originaria del ser y del saber. El silencio de los órphicos, en los misterios de Eleusis, es un silencio iniciático".

---

[2] Machado, A..: *Poesía y prosa.* Ed. de Oreste Macrí. Espasa-Calpe. Fundación A. Machado. Madrid 1989. T.II, p. 757.

[3] Zambrano, M.: *Los bienaventurados.* Ob. cit, p. 79.

[4] Zambrano, M.: *El hombre y lo divino.* Ed. Siruela, Madrid 1992, p. 75.

Este planteamiento nos trae a la cabeza el "*orar y descreer*" de María Zambrano.

Por ello, se ha considerado desde siempre en Esthética Originaria que el axioma de "preguntar para conocer la verdad" ha pervertido y desastrado el destino del hombre. Es la manía de preguntar. Manía que es insolente, petulante, sacrílega, profanadora, impía, frívola, morbosa, degeneradora y degradante. Todo ello amparado en la logocéntrica soberbia de la llamada "*civilización Occidental*".

La historia de la razón como método filosófico (filosofía ilustrada) es provocadora y violenta, activamente activa, disparada hacia el discurso. Es ponencia que nos sitúa en un estado cegador y de incertidumbre. Es el producto de un movimiento de activada actividad, activo y activador. Es lo sistemático. Mundo de contrarios, donde lo complementario cae fuera de lo establecido. María Zambrano afirma:

> "La Filosofía es razón. Lo fue al menos en sus principios. Y este es el drama"[5].

Así, equivocadamente, los filósofos, polarizados en diversos racionalismos, han desterrado a los arrabales a todo aquél que no ha seguido los parámetros impuestos por una investigación métodica y rigurosa; y a todo aquello que era "*...encuentro, don, hallazgo por gracia*"[6], es decir, fruto.

Esta situación se ha visto reflejada en un mundo de dualidades y contradicciones (sujeto-objeto, mythos-logos, tesis-antítesis...), expresiones de analfabetos ilustrados y miopes categoriales que han reinado en la tiranía del conocer, que no en la del saber; convirtiendo las mitogonías en mitologías, las cosmogonías en cosmologías... Por todo ello, deberíamos recordar las palabras que en la obra "El hombre y lo divino" expresa María Zambrano:

> "...las cosmogonías son poesía humana, que el hombre hace para representar en unidad no sólo lo que ve, sino su misteriosa génesis, su historia. Y en ella el instante de la irrupción del hombre, siempre como criatura hija de una escisión"[7].

---

[5] Zambrano, M.: *Hacia un saber sobre el alma.* Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 99.

[6] Zambrano, M.: *Filosofía y Poesía.* Ed. F.C.E. Madrid, 1987, p. 13.

[7] Zambrano, M.: *El hombre y lo divino.* Ob. cit., p. 199.

Todo ello es la historia de un desastre (ser que se distancia de su astro y su dicha. De su destino y origen) que, en su afán intencional de objetivacion, fundamenta este pro-gre-so cegador, suicida y aletargante hacia el objeto en la barcarola serpentina del tiempo histórico de la existencia. Serpiente que en lo artístico es configuracion, al acecho, que nos expulsa del paraíso. Convirtiéndose en

> "...laberíntico camino de la humana historia, en incesante búsqueda de la perdida inocencia."[8]

Inocencia perdida, armonía originaria, Luz que ve, Primer Día, sinopsis originaria. Entonces, perdido lo originario, la existencia es centrífuga, nos lleva a la enajenación, abandonando el *PUNTO DE LUZ*, desgraciando su sujeto inmanente, cargándose de movimientos filosóficos que no son más que puntos de vista en el uni-verso del saber, elucubraciones a la sombra de una luz artificial, cavilando y divagando, nunca consideraciones rebosantes de "LUZ NO USADA".

En este devenir filosófico, poblado de "ilustraciones", María Zambrano desembarcó con su esperanzadora "RAZÓN POÉTICA" , con una nueva ilusión, surgió un "...nuevo genero de conocimiento" con la pretensión de unir en un mismo cuerpo corazón y razón, y que "...permite al corazón y al espíritu penetrar secundum quid en la esencia de las cosas mediante una simpatía de connaturalidad".[9]

Pero, ¿es la "Razón Poética" ese "nuevo género de conocimiento" que advirtiera nuestro querido y añorado Alain Guy, o "la superación de formas parciales en la unidad del saber... reconciliación del hombre con su origen... saber de experiencia... apertura para la visión" como la definiera Chantal Maillard?[10] En definitiva, ¿es la "razón poética" el camino para la recuperación de la Filosofía como "amor a la sabiduría", hija de la primera admiración y armonía originaria que devuelve la unidad a todas las desastradas dimensiones que integran al ser humano?

Radicalmente NO. La "razón poética" no nos pone en el trance sapiencial de la escucha originaria, desistiendo del acecho, mere-

---

[8] Zambrano, M.: *Claros del bosque.* Ed. Seix-Barral, Barcelona,1993.

[9] Guy, A..: *Historia de la filosofía española.* Ed. Anthropos, Barcelona 1985, p. 311.

[10] Maillard,CH.: *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética.* Ed. Anthropos, Barcelona, 1992.

ciendo de ese modo el apelativo de MÉTODO, para así, iniciar el *"PROCESO DE INTEGRACIÓN E INTEGRIDAD DEL SER HUMANO"* y así devolver al hombre su dignidad. La "razón poética" está abocada a la legislación del objeto. Es necesariamente violenta, por ser razón. Es razón clarividente, sistemática y sistematizadora. Situada en el trance de "pensar lo que se siente", incapacitada para saltar de una "luz que ve lo que no ilumina" a la "Luz que ve". No deja de ser una *"cobardía de corazón"* (recordemos la entrevista que mantiene María Zambrano con Antonio Colinas, que es recogida posteriormente bajo el título "Sobre la Iniciación" en el libro de este último llamado *El sentido primero de la palabra poética*).

## II De la Intuición Poética: Pérez Gago

Coetáneamente, desde el silencio frutal de lo escrito, no como escritor (que vive para escribir y publicar), sino como autor (que escribe únicamente para poder vivirlo: sincera humildad de la espera profunda), emerge la *INTUICIÓN POÉTICA* de Santiago Pérez Gago (años 50), como única vía sapiencial posible para él. Vía mistagógica más cualificadora en su fondo que cualquier otro intento unificador del saber. Vía calividente y caliviviente, expresada en el *"símbolo de admiración de apertura"* como "aspillera del románico. Por ella la Luz nos ve, como en la calividencia<kalos – videre: calidad>kalos ontonoética. Vía profunda que anula cualquier "revolución copernicana", para así descorchar la verdadera revolución, la *"Revolución originaria"*.

Estos sentires que ya en los años cincuenta son frutalmente vividos (calivivencia) por el profesor Pérez Gago, hoy es recogido por Gonzalo Díaz Díaz en su Diccionario Filosófico *"Hombres y documentos de España"* y publicado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. En ese diccionario se dice del inspirador de la denominada *"ESTHETICA ORIGINARIA"*:

> "Así la ESTHETICA ORIGINARIA pretende recuperar la sabiduría perdida en el espejismo de la intencionalidad. Espejismo que ha viciado la mal llamada cultura occidental, que ni es cultura, ni es occidental, sino que a lo sumo es civilización septentrional. Tal civilización, en efecto, ya en Parménides y en Sócrates pervirtió el saber de los órphicos, que era saber 'a la escucha', en la ilustración del norte que es co-no-cer 'al acecho', pervirtiendo la 'lustración meridional' en "ilustración septentrional". En esta convicción sigue Pérez Gago una a modo de línea submarina de

> hondas visiones que transverbera y enhebra lo más luminoso y hondo de la tradición meridional en el hemisferio Norte, y a la cual pertenecemos por los destellos de luz que son nuestra mejor fibra de identidad e integridad nacional, entendida no como "nacionalismo" político sino como 'nacionalidad' cultural. Tres destellos de este genio meridional pudiera ser 'la luz no usada' de Fray Luis de León, 'la vida que persevera no viviendo donde vive' de San Juan de la Cruz y la insondable soleá de Antonio Machado 'confiamos en que no será verdad nada de los que pensamos'.

La INTUICIÓN POÉTICA de Pérez Gago es "*sentir lo que se siente*", connaturalidad viva, integridad contemplativa, integración en el origen que corrige al "principio de identidad", siendo sólo posible en silencio, en obediencia < ob-audire. Dice Pérez Gago:

> "El contemplativo espera siempre que se haga la Luz en él"[11]

Sólo en la INTUICIÓN POÉTICA se colma la integridad del ser personal del hombre, pues el sujeto trascendente se hace en la Luz. Así en la intuición poética se sacia la sed de ser y de saber, dando origen a la personalidad. La intuición es "...una manifestación sapiencial de la profunda experiencia del misterio ontonoético. La intuición, como intensidad de vida, será como es y ha sido, de natural inefable. Tan sólo la plenitud de la vivencia esthética puede expresarla cada instante"[12].

En la intuición se consuma la unidad, consumiendo toda pluralidad y manifestándose así en el "corazón del hombre". Es de nuevo la epopteia de los órphicos en los "Misterios de Eleusis".

La razón (pensamiento), donde se consuma la pluralidad, consumiéndose la unidad, es el cierzo norte que congela la savia vital que viene del corazón. Algo así debió sentir Antonio Machado cuando en una carta a Ortega y Gasset le dice: "...uno superficializa su propio espíritu cuando se pone a pensar sobre lo que ha sentido. El pensamiento todo lo convierte en superficie, carece de tercera dimensión, o si Vd. lo prefiere, de la cuarta. La fuerza poética es de visión y de sentimiento, no de dialéctica"[13].

---

[11] Pérez Gago, S.: *Semblante órphico*. Ed. San Esteban, Salamanca, 1985, p. 78.

[12] Pérez Gago, S.: *Sobre la contemplación*. Ed. San Esteban, Salamanca,1989, p. 134.

[13] Machado, A.: *Poesía y prosa*. Ob., cit. T-III, p. 1517.

Mientras tanto, el corazón, por destino, tira hacia dentro, hacia el origen, por padecimiento. A modo de guía nos recuerda Antonio Colinas:

> "Nunca olvidéis esa llamada honda
> del corazón que es manantial,
> la que hoy y ayer os hizo verdaderos"[14].

El arrastre del corazón se hace por *DEPONÉNCIA*[15], que nos pone a la escucha, a la escucha de la Luz (que es quien escucha). El corazón lleva dentro de él el fruto de la quietud.

## III. La intuición poética y lo originario

Lo originario, es previo, interior, anterior, simultáneo y contemporáneo a toda creación. Lo originario aquí, no es en el tiempo, sino en la propia naturaleza. Nunca objetivado, no proclítico, radicalmente distinto de lo originario reptoprogresivo de Salvador Paniker, por ejemplo. Es armonía órphica, armonía universal, primordial, primera comunión que elimina cualquier antinomia y dualidad. Enclisis, alfaguara ontonoética "...rival a la referencia de la intencionalidad. Alusión universal. Añoranza universal. Clamor por la filiación de donde todo procede. Orpheidad e integridad de todo lo diferido, todo lo manifestado, todo lo emigrado fuera, en la deponéncia óntica que constituye la existencia. Clamor de sacral-idad."[16].

Lo originario sobrecoge en el tiempo total todo tiempo parcial para retroprogesar donde somos criados antes de ser creados. Así lo refleja el poeta Emilio Prados cuando escribe:

---

[14] Colinas, A.: *Libro de la mansedumbre.* Ed. Tusquets, Barcelona. 1997, p. 40.

[15] El término deponéncia ontonoética corresponde al método fundamental de disposición en Esthética originaria, consistente en la aptitud pasivamente activa de dejarse ser (sabido) en el Ser. El estheta renuncia a la intencionalidad racional para entrar en un estado de receptividad y silencio, mediante el cual todas las cosas se hacen en nosotros. Es un rito de iniciación y catarsis. (Los verbos deponentes son pasividad con significación activa: forma pasiva y significación activa).

[16] Nueva Escuela de Salamanca.: *La revisión de la esthética: revolución radical.* Ed. Orbigo, Salamanca, 1998, p. 130.

"El tiempo esta penando
la luz que sueña"[17].

En definitiva, es el *PUNTO DE LUZ* que, al verse, se ve y se es; nos ve y nos es. Punto de Luz que incluye, excluyendo, por catarsis, todos los puntos de vista. Debemos recordar otra vez a Antonio Machado cuando decía:

"El que ves,
no es ojo porque tú lo veas
es ojo porque te ve"[18].

En la INTUICIÓN POÉTICA, se manifiesta el primer despertar del saber: la *ADMIRACIÓN*. Admiración primera que es encantamiento. Sindéresis primordial, fulgor de lo originario, r(i/e)to de iniciación (toda verdad necesita iniciación) que se hace en nosotros y contra la que nada podemos hacer. En la admiración el sujeto se entrega y es cantado, encantado, suspirado, inspirado, visto, dicho e integrado en el origen, en el PUNTO DE LUZ. Dice Pérez Gago:

"Admirar es recordar.
Es más,
en la admiración nos tiene el presentimiento
de que somos, recordados.
Esta impostación, que inicia el admirar,
se hipostatiza en el ver
de la luz que, al verse, se es
y, al verse, nos ve y nos es.
En ella somos,
aspirados, pronunciados, recordados...
Vistos, en una sola palabra"[19].

La admiración es mistagogía de liberación. Claridad sin las cosas. Es la dialectica nueva sin negaciones ni contrarios. la nueva paideia del cambio siendo. Ser en lo originario, en el PUNTO DE LUZ que nos ve. Punto de Luz quien nos ve. Principio y culminación de todo filo-sofar y de toda filosofía, amor a la sabiduría, saber filosofal, que

---

[17] Prados, E.: *Poesía completa*. Ed. Blanco-Carreira, Aguilar, Mejico, 1976.

[18] Machado, A.: *Poesía y prosa*. Ob. cit.

[19] Pérez Gago, S .: *A la escucha de la Luz*. Ed. San Esteban, Salamanca. 1995, p. 67.

siempre fue es y será a la escucha, en quietud, sosiego y silencio. Por ello, recuerda Pérez Gago que:

> "Los problemas fi-lo-só-fi-cos son eternos
> porque su resolución no es fi-lo-só-fi-ca,
> sino filosofal.
> Que es lo mismo que profesa la Esthética Originaria:
> todos los puntos de vista
> encuentran su solución
> sólo en el punto de luz"[20].

En la admiración se constituye el saber como misterio y revelación. Es el *"entender no entendiendo"*. Por otro lado, el conocimiento es pura lógica, teorema formalizado.

En Esthética originaria, el símbolo de admiración de apertura (¡) es ideograma perfecto para expresar el saber que incluye, excluyendo, todo conocimiento categorizado. El símbolo de admiración de apert-ura es: "...la fuerza de elevación como retropropulsión y lanzamiento a la hipóstasis: momento de plenitud, ya libre de objeto"[21].

Este ideograma, es profundamente meridional. Curiosamente sólo existe en castellano. Dice Pérez Gago:

> "El símbolo de admiración de apertura: ¡
> es rival con el signo de miración de cierre:!
> signo de cancelación.
> Según la acronía de la mónada-hénada-díada:
> apertura¡!cancelación.
> Atendiendo al sufijo pasivamente activo:-ura
> y al activamente activo:-ción.
> La apertura de admiración
> exige la cancelación de la miración.
> Y la apert-ura de la miración exige la cancelación de la admiración.
> Que es lo mismo que decir:
> la apertura del punto de luz
> exige la cancelacion de los puntos de vista.
> Y la apertura de los puntos de vista exige la cancelación
> de el punto de luz.

Distinguiendo, para entonces, las cuatro fases del símbolo:

---

[20] Pérez Gago ,S .: *Arte del filo-sofar*. Ed. San Esteban, Salamanca, 1997, p. 84.

[21] Pérez Gago, S .: *La meridionalidad como longitud esthética*. Ed. San Esteban, Salamanca. 1997, p. 11.

PUNTO DE LUZ: ¡ admiración sin las cosas.
cosas de la admiración.
admiración de las cosas.
cosas admirables.

Y las cuatro fases del signo: ! admiración sin las cosas
cosas de la admiración.
admiración de las cosas.
cosas admirables.

Punto de vista[22].

Así, pues, el objeto fundamental y fundante de toda filosofía es el PROCESO DE INTEGRIDAD PERSONAL, que culmina en la luz de la visión, en profunda adoración. Muestra clara de la biografía personal, nunca de la bibliografía categorizante. Esto ya lo encontramos en Miguel de Unamuno cuando sobre su "caballero de la fe" afirma:

> "¿Y qué ha dejado Don Quijote?, diréis. Y yo os diré que se ha dejado a sí mismo, y que un hombre, un hombre vivo y eterno, vale por todas las teorías y por todas las filosofías. Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier Crítica de la Razón Pura"[23].

De igual manera incide sobre este asunto el profesor Pérez Gago:

> "El libro fundamental
> es "el libro de la vida",
> la luz más orientadora,
> también la luz de la vida.
> La vida es lo originario.
> El insistencialismo estima
> mucho más la biografía
> que la docta bibliografía.

La verdad de lo personal la encontramos en el sujeto trascendente, sujeto total, sujeto en sintonía que hace las cosas "por ser, no por conocer. La experiencia personal es experiencia de la nostalgia del hogar, al que se marcha por ir nunca por huir. Nostalgia de la luz

---

[22] Pérez Gago, S.: *Arte del filo-sofar* Ob. Cit., p. 394.

[23] Unamuno, M.: *Del sentimiento trágico de la vida.* Ed. Espasa-Calpe, p. 266.

originaria. Lo personal es lo incesante, aquello que suena en el sujeto sin oposición. En ella nos sumergimos en la "rialidad" que es realidad real, fluir, *CONSURGENCIA*. Principio de toda connaturalidad. El sujeto debe "armarse de paciencia", como dice nuestro saber popular. Ser a la escucha.

La sentencia pindárica "SE EL QUE ERES" refleja la ética a seguir, pues subordina lo que hacemos a lo que somos. Es la ética de ESTHÉTICA ORIGINARIA. Aptitud que está en las antípodas del "noscite ipsum". Es el camino para ser sin dejar de ser, desde la interioridad. Pues sólo dentro del hombre es posible el universo, donde la firma se ve desde el firmamento, aceptando el sentir machadiano de "que lo más íntimo es lo más universal" reflejando mejor que nada la llamada "esencial heterogeneidad del ser" a la que llega en aptitud deponente, consiguiendo así la verdadera uni-versitarización, donde se ve para vivir y no se vive para ver.

Por último, vivir la palabra poética de Emilio Prados como vía transfiguradora de toda rivalidad filosófica:

> "Con el sol sobre el cielo
> hoy nunca te vería
> que pesa más que el hombre
> la luz que lo ilumina".

# EL ESCEPTICISMO APASIONADO DE ANTONIO MACHADO Y SANTIAGO PÉREZ GAGO

Inmaculada Terán Sierra
IES Arenas de San Pedro

## I Razón de ser del escrito

En mi contexto oficial de formación en Filosofía en la década de los años 80, topé con el profesor Santiago Pérez Gago. Era un hombre atípico en sus formas de dar las clases, incitador en nuestra tarea de estudiantes, y profundamente apasionado en cada una de las palabras y actitudes que compartía con nosotros. De entre los muchos aspectos curiosos en la pedagogía de este mistagogo, recuerdo la invitación que nos hizo para que elaborásemos nuestra "ficha de identificación personal filosófica-vital". Nos hablaba cada mañana del necesario *y diario aseo personal ontonoético* al que estábamos avocados. Era un "aseo" imprescindible para el transcurrir filosófico vocacional de cada uno. Para que tomásemos referencia, Pérez Gago presentó su tarjeta de identidad e integridad personal, declarándose: *escéptico apasionado.* A continuación, nos mencionó uno de los mentores de su vida del cual había tomado cuenta: D. Antonio Machado, como ya sabemos, uno de los poetas (y filósofo) más significativos del siglo XX en España. Por aquél entonces, Pérez Gago estaba concluyendo una investigación que terminaría en tesis doctoral titulada: *Razón, sueño y realidad en Antonio Machado*, publicada en 1985 por la Universidad de Salamanca.

Preocupada por encontrar mi "tarjeta de identidad e integridad personal", ante el torbellino de propuestas, planteamientos, explicaciones de los problemas fundamentales del ser humano y del universo, llegué a la conclusión de que *ser ecléctica*, o quizás

ser sincrética-sinóptica, era la mejor aptitud. Pero me rondaba la preocupación de averiguar por qué había optado mi querido profesor por ser *escéptico apasionado*. Leyendo al poeta A. Machado, la incertidumbre aumentó. Con el paso de los años, ahora a punto de concluir el siglo XX, en conversaciones y compartires con ambos autores y otros muchos, he comprendido el trasfondo de esta opción de vida. He comprendido los versos de Machado en palabras de Juan de Mairena:

> Confiamos
> en que no será verdad
> nada de lo que pensamos.

El poeta, junto con otros autores como Unamuno, tuvieron la valentía de presentar la experiencia del *despertar de conciencia* dentro del marco filosófico-poético de la Europa de la 1ª mitad del siglo XX, a pesar del hervidero racionalista que reinaba en el pensamiento español, influido por las corrientes que vinieran del exterior. Ellos presentaron una tradición que en España se ha dado, y que no se ha querido reconocer en los círculos filosóficos, presos de prejuicios y de un paradigma desvirtuado sobre la visión del universo, regido por los parámetros epistemológicos ilustrados. Pérez Gago ha continuado la línea sapiencial, por confluencia, no con menos valentía, en esta 2ª mitad de siglo. La veta esthética originaria y la mística, ambas dentro del contexto del "despertar de la conciencia" (en otros términos orientales: *satori, samadhi, fana...*), no están reconocidas en el pensamiento filosófico español, pensando que estaba equivocadamente planteada, trasnochada, desacompasada. Menos en el resto de Europa. De esta manera se ha querido ahogar lo que no puede ser eliminado en el corazón del ser humano: su trascendencia, la Conciencia originaria, el Origen. *La conciencia de expansión, el Sujeto transcendental*, Lo Inombrable inscrito en la humanidad, resurge irremediablemente. Son condiciones "a priori" de las circunstancias que se viven con *sentido e intensidad*. Y así lo expresa el poeta con el término "mano misteriosa":

> En nuestras almas todo
> por *misteriosa mano* se gobierna.

En Antonio Machado y Santiago Pérez Gago, se ha mantenido una lucha de interioridades (decía Machado *"yo vivo en paz con los hombres y en guerra con mis entrañas"*), hasta aflorar en ellos el estado de máxima plenitud óntica y noética. Una lucha apasionada que los enceló y encela hasta la "muerte de su ego" para reconocer la "Escuela Popular de Sabiduría Superior", *la Universidad Central*, tan añorada por Machado y deseada personalmente por Pérez Gago.

## II Una opción de vida: ser escéptico apasionado

Como sabemos, en el sentido teórico filosófico tradicional, el escéptico considera que no hay un saber firme, ni puede encontrarse ninguna opinión absolutamente segura. Investiga suspendiendo el juicio (epogé); es una aptitud que encuentra en la negativa de los puntos de vista, adherirse a ninguna opinión determinada, hasta abstenerse, desde el punto de vista práctico, de toda decisión. En el orden epistemológico, un escéptico "afirma" que el sujeto no puede aprehender el objeto o lo puede aprehender únicamente en forma relativa y cambiante. Si hubiese contenido seguro, no habría cambios en el contenido del conocimiento. El escepticismo conlleva una concepción radical del universo.

Sin embargo, el escepticismo de estos dos autores va más allá. Es una vivencia vital revolucionaria y revisora, en ellos se da un vuelco gnoseológico. El escéptico tradicional continua en una actitud intencional. Sin embargo, en Machado y Gago, tal posición es superada desde una *aptitud ontonoética de admiración y receptividad*. En ella que se ha *consumado la visión en verdadera sinopsis*, esto es, integridad de todo lo diferido en la luz, siendo reencontrado en la Sabiduría Universal. Es un *escepticismo vital optimista, plenificado en luz óntica*, que no está de vuelta de nada, sino que está de "ida de todo". "Marchar por ir" es uno de los mensajes que nos transmiten insistentemente en sus conversaciones. Nuestra vida no tiene vuelta atrás. Inevitablemente *estamos siendo cualificados e integrados*, ontonoéticamente hablando, en el *Gran Pleno*. Cada ser humano, en su nivel, está siendo, dicho, en su ser y en su conocer. Labor de toda persona es tomar conciencia de nuestra condición. Y para ello es

imprescindible superar cualquier punto de vista, que es necesario, pero no suficiente, para la entrada en la Sabiduría, en la "Escuela Popular de Sabiduría Superior".

No parte esta aptitud apasionada de las limitaciones de nuestras facultades para conocer, sino de la convicción positiva de quien sabe que la *verdadera evidencia es calivivencia* (uno de los últimos términos recreados en Pérez Gago) que transfigura los entramados sentimentales y conceptuales. El escepticismo que se trasluce en los personajes de A. Machado: (Martín y Mairena), y en el propio poeta, está orientado hacia el Misterio, por eso es un *escepticismo plenificado, mistagogo.* Entra de lleno en el ámbito de Esthética Originaria, como mistagogía del arte y de la experiencia esthética. Es claridad suprema (calivivencia) a la cual nunca llegamos con el estado de conciencia habitual. Reclama momentos excepcionales de intensidad interior, que dejan orientado al vivenciador a esa luminosidad entrevista y sospechada en la conciencia de vigilia.

Son *escépticos apasionados* por la admiración, desde la incertidumbre que crean las 'antesalas' de la conciencia, hasta entrar en estado numinoso. Conlleva *deponencia ontonoética*, padecer la Hermosura, entregarse a ella, rendirse hasta sentirse, admirado, rompiendo la cápsula egótica. Excluyendo todas las concreciones porque, en el fondo, son incluidas en un mismo "huracán óntico", que también es "huracán noético". La misma condición del poeta, al menos de los poetas que se encuentran en este grado óntico y noético, es por desbordamiento de luz, entrar en el ser de los objetos, y así, despertar del espejismo de los límites, para ser, dichoso. Las concreciones, en la Hermosura -como absolutización de lo sensible-, se convierten en símbolos, en presencias que evocan Sujeto Trascendente. Y para ello es imprescindible, admirarse, fascinarse, asombrarse, mejor aún, ser, encantado.

## III Plenificación de los puntos de vista en el punto de luz

Esta visión vital ha llevado a ambos autores a no aceptar ningún punto de vista, por ser todos puntos de un mismo *Ojo que ve: Punto de Luz ontonoético.* En tal visión calividente, todos los puntos de vista, formas de conocer el mundo, reflexiones, ver-

siones, se transmutan y transforman en *Punto de Luz: Río vivo*. Así lo expresó Machado:

> "Vuestra retortas, sabios, sólo destilan heces.
> ¡Oh machacad zurrapas en vuestros almireces!
> Medir las vivas aguas del mundo..., ¡desvarío!
> Entre las dos agujas de tu compás va el río".

La acentuación lírica sobre las impresiones del mundo, del *universo interior personal* de estos dos autores, permite transformar los sistemas en poemas, crecer en emoción, transmutándose los objetos en luz, los límites en orilla del ser. La creación apasionada, convencida, escéptica de todos los puntos de vista, de todas las formas y figuras, desnudos de intencionalidad previa, nos permite ingresar en las *vivas aguas del ser que somos*, en la que nos universitarizamos desde nuestro corazón. La conciencia poética ha de renunciar a las representaciones, porque sólo hay presencias y ausencias cuando se quiere acceder a la *fluvialidad del ser*, a la *rialidad*. Machado y Pérez Gago, han sido vencidos por la Luz, en una aptitud de vida que los lleva directamente a la Sabiduría universal reconocida en todas las culturas, con el convencimiento del que sabe "estar de ida" en el ser y en el conocer (visión ontonoética).

Si aceptamos limpiar nuestra mirada perceptiva e intelectiva, y accedemos a la visión desde otras capacidades como la intuición contemplativa, podemos descubrir que todas las versiones, explicaciones, comprensiones, enfoques de los distintos órdenes de la realidad, no son más que balcones de un mismo *Ojo que ve, ojo ontonoético. Luz que ve y nos ve en el ser y en el conocer*. Esta evidencia redescubierta por Machado y Gago no es un posicionamiento más. Es conciencia transfigurada en la *luz no usada*, anterior a lo visible, interior a la apariencia, simultánea y contemporánea a todo lo dado en la conciencia inmanente.

Pérez Gago confirma que *las apariencias son alambradas necesarias pero insuficientes, que condicionan su propia numinosidad óntica*. Como se expresa en la Sabiduría de la India, son "Velo de maya". Pero, la sospecha de una "calivivencia" directa: la de la Luz ontonoética, Punto de luz, connatural e instantáneo, lleva a plenificación de las apariencias, de las formas y figuras, de la conciencia mediata y discursiva. Plenificarlas en su ser. Como confirma Pérez Gago: las incluye, excluyendo. Los conceptos y preceptos emanados de la razón, si no han sido previamente fru-

tos ontonoéticos, son "pompas de superficie", "espumas de la mar", que impiden a la conciencia adentrarse en el fondo, en lo Hondo, en el flujo del ser, en el Origen. Palabras insinuadas por otros creadores, como es el caso del pintor-escultor hindú Anish Kooper: retomar la Conciencia Originaria, este es el sentido de mis obras.

Esta vivencia inicial e iniciática del filosofar, se da en una *intuición contemplativa, en una emoción admirada* y creativamente manifestada, superados los espejismos sentimentales e intelectuales, y los velos de maya de toda la existencia, desde una conciencia poética. O lo que es lo mismo, conciencia "intensificada y cualificada" por integridad en la luz ontonoética.

## IV Esa universidad central que nos impregna

El poeta Machado nos sugirió:

> El corazón tiene "razones"
> que la razón desconoce.

Son las "razones" del corazón decía Machado, conciencia poética completamos ahora: *calivivencia* que fructifica en la *Escuela Popular de Sabiduría Superior*. No se trata de una indagación intelectual, sino de un despertar por cualificación e intensificación de conciencia, al sintonizar con el pentagrama universal de la Voz del silencio, del Fondo Originario, del Silencio que nos canta en el ser y en el conocer.

La subjetividad del escéptico Machado o Gago es, por tanto, conciencia transfigurada, añorante de luz en *las antesalas, en las galerías sin fondo* de su ser. En momentos de su vida, han sido liberados de las formas y figuras, que han sido traspasadas en intuición contemplativa, hasta sentirse previamente admirados (el culmen de la sabiduría). La acentuación del *universo interior personal* de estos dos autores, sobre la impresión del mundo, permite transformar los sistemas en poemas, crecer en emoción, transmutándose los objetos en luz, los límites en orilla del ser. La creación apasionada, convencida, escéptica de todos los puntos de vista, de todas las formas y figuras, desnudos de intencionalidad previa, nos permite ingresar en las *vivas aguas del ser que*

*somos*, en la Universidad Central en la que nos universitarizamos desde nuestro corazón.

Para el ingreso en la Escuela Popular de Sabiduría Superior con la que soñó Machado, con la que sueña Pérez Gago, y con la que soñamos todos los aventureros de la vida, enamorados de las estrellas, se nos solicita un curriculum vitae cualificador, en el que consten grados de emocionabilidad, de intensidad, de vida interior, de integridad en la luz que ilumina sin ser vista por los ojos de la carne o del intelecto, momentos de *Calividencia* (Pérez Gago) intuida. Es un curriculum conformado, deformado, reformado y transformado a base de golpes de intuición y admiración, gustos y disgustos, quehaceres creativos y paciencia infinita.

En este curriculum vitae se nos reclama poner en marcha el hilo conductor de lo eterno y esencial que nunca termina, que siempre es *latencia profunda y lactancia* receptiva. Se procura en *los grados más cualificados de la conciencia.* Nos ayuda a vencer nuestra cápsula egótica y nos lleva a la ampliación y crecimiento de nuestro ser. Una conciencia que nos vierte en *coro imperecedero*, que nos canta en el transfondo de nuestra existencia, cumpliéndose los arquetipos correspondientes. Un coro que es ya Escuela Popular de Sabiduría Superior, no condicionada por espacio y tiempo. Un coro formado por la esencialidad de la Humanidad. Una Humanidad que incluye excluyendo las concreciones, ralentizaciones y limitaciones de la miseria humana. Aseguran estos autores (como otros sabios) que la Humanidad lleva inscrita las claves de esta *Universidad Central,* en la que *todos los límites son orillas*, todas las formas y figuras, los fenómenos, son el remanso ralentizado, aparentemente manifiesto, del Gran pleno, del Día total. La Humanidad es la asignatura pendiente de esta Universidad Originaria.

En el curriculum para la entrada en la *Escuela Popular de Sabiduría Superior*, es imprescindible vibración y estremecimiento personal, sueño insomne, *despertar de conciencia*, de conciencia originaria. En este curriculum, lo objetivo y lo subjetivo son dos caras de una misma moneda, "el interior es el exterior", "como es adentro es afuera", coincidiendo con sabidurías como el Budismo Zen, o el Taoísmo. En este curriculum todas las apariencias se convierten en transpositores de luz, desde los pentagramas de la quietud, el silencio, la connaturalidad y la admiración. La capacidad admirativa es una condición inevitable para la

entrada en dicha Escuela, dejarse ser en el máximo grado, hasta dispararse la conciencia en *calivivencia*. Sentirse admirado, embebido, absorbido en numinosidad.

## V El resurgir de la sabiduría en esthética originaria

Para todos aquellos que añoramos recuperar el hilo conductor de Sabiduría, inscrito en todas las culturas, es esperanzador saber que no depende de coordenadas espacio-temporales. De este modo la Sabiduría Universal sopla en el momento menos esperado y de la manera más misteriosa. Éste es el caso de Esthética Originaria. Para un escéptico apasionado, como los autores mencionados, podría ser un punto de vista más, sin embargo, han esperado y trabajdo con el convencimiento de la Presencia ausente, de la Luz, del Misterio, del *enigma* inscrito en todo lo creado. Es ámbito de saber desde el que se da primacía a los axiomas ontonoéticos, al menos de la esthética y del arte, o de determinado grado de cualificación del arte. Desde esta visión, el escéptico apasionado, descubre la cualificación e integridad de todos los entes en el ser, por intensidad de luz en estado de conciencia "vespertina".

Los axiomas descubiertos dan razón de ser a todos los demás campos del conocimiento. Por ser atisbo de sabiduría, no se fijan tanto los presupuestos teóricos como el proceso de cualificación ontonoética que "sufre" o "padece" el sujeto y que se traslucen en los "objetos". En dicho proceso fructifica integridad de niveles o ámbitos en la luz (luz que tan ansiosamente quisieron plasmar artistas como Van Gohg), en lo inefable numinoso, en el misterio. El camino personal se convierte en ámbito plenificador de concreciones, de todo lo aparente, de la realidad. *Poematizar el sistema*, más que sistematizar el poema, descubrir Belleza que es ausencia latente, Hermosura que es calivivencia anterior, interior, simultánea y contemporánea a todas las concreciones de la existencia.

Pérez Gago y Machado son de este modo, esthetas originarios, apasionados en la luz, en el Origen. Borrachos de Hermosura que, en su aptitud diaria y en su opción de vida, han plasmado en aptitudes, palabras, experiencias llenas de poesía y de intuiciones. Autoridades en toda regla, intuitivos sin poder evi-

tarlo, embebidos en el proceso universal imparable del *"cambio siendo" o del "ser cambiando"*.

## VI Conclusión: La "Calivivencia" del resurgido "Homo Poético"

Desde una mirada dual, objetiva, es imposible reconocer estas convicciones de Machado y Pérez Gago. Es preciso despojarse de todas las gafas, descolgarse de todos los balcones, superar todos los puntos de vista. O lo que es lo mismo llegar a un *sincretismo ó eclepticismo por sinopsis*: encontrar la convergencia de todos los puntos de vista, de las diversas balconadas noéticas, hasta reconocer la Luz óntica, o ser reconocidos en ella, ser integrados todos los puntos de vista en el punto que les da razón de ser. Únicamente reclama dejarse entrever, desde presencias y ausencias que no son representaciones e imágenes, desde el fondo que emana en nuestro corazón, de las galerías internas y misteriosas, desde las cuales cada uno es ontonoéticamente bombeado en el Corazón Universal. Un bombeo de luz óntica en el ámbito noético. Luz del universo interior que estremece la intimidad del creador, que lo enamora, lo cualifica, le hace ser. Éste es el carismático "HOMO POÉTICO" del que da cuenta Esthética Originaria, y que sabios como Sharasbati nos recuerda con el término "Homo noéticus" .

Machado y Pérez Gago, como tantos criadores de sabiduría y creadores de belleza, son traspositores de luz. Han superado la actitud prometeica, intencional, al menos en momentos claves de su vida, para ser *lustrados de luz, más que ilustrados* enciclopédicos. Mediadores, seres que nos insuflan aliento del Enigma Universal y nos ayudan a descubrir las aguas que quitan la sed y que corren por nuestras venas ónticas. Aguas que nos hacen descubrir que para *el caminante no hay camino, se hace camino al andar* (Machado), un camino imperecedero, o como dijo el caballero hidalgo hispánico Don Quijote, en el cumplimiento de su arquetipo en Cervantes en boca de su sueño creado: *quitáranme la aventura, jamás el aventurarme.*

El "cum laude" en la Escuela Popular de Sabiduría Superior (Universidad Central) añorada por los dos autores, se nos ofrece y concede en el caminar y en el aventurarse, entre senderos de vida y estrellas, que es nuestra profunda raíz. Éste es el aseo per-

sonal reclamado, aseo ontonoético, aseo del "*homo poético*". Cuando somos camino y no nos detenemos en contar lo que nos encontramos sino en disfrutarlo, admirarlo; cuando nos aventuramos, dando la justa importancia a la aventura que tenemos entre manos, sólo entonces se cumple el arquetipo en nuestro corazón. Sólo entonces emana nuestro ser: intensidad e integridad personal. Sólo entonces nos hemos sentido admirados, dichosos en la Luz. En este Homo poético, ser de conocimiento y sabiduría, se cumple el lema pindárico "sé el que eres", lustrado (que no ilustrado) desde dentro, transformado en un ser de calidad óntica y noética, con repercusiones sociales, planetarias y universales.

# ALAIN GUY: SU REFLEXIÓN ANTE LA RELIGIÓN

Juana SÁNCHEZ-GEY VENEGAS
Universidad Autónoma de Madrid

El día 5 de noviembre, en una de las sesiones del *III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano,* el Director de la Fundación, Dr. D. Juan Fernando Ortega Muñoz, nos leyó una carta de Alain Guy excusando su presencia, por motivos de salud. Sus palabras delicadas y amables fueron recibidas con la gratitud de todos los presentes que, una vez más, éramos obsequiados con su generosa estimación. Sin embargo, dos días más tarde, el 7, nos dejaba este gran maestro y excelente embajador del pensamiento español[1].

Recordar su obra es casi una tarea imposible, pues ha estudiado con profundidad todos los movimientos, todos los autores a los que ha tratado con exquisita atención[2]. De aquí, que sólo destacamos en estos momentos un aspecto: su reflexión ante el tema religioso, ya que desde su profundo conocimiento del mundo hispánico, Alain Guy siempre ha señalado esta cuestión y se ha detenido, cuando ha estudiado a pensadores creyentes, en señalar y subrayar el modo de tratar esta relación con el Absoluto, como gustaba, a menudo, denominar dicha reflexión. Ya en su tesis doctoral (1953) destacó la visión cristocéntrica de Fray Luis de León. Del mismo modo, estudió la comunicación trascendente de Llull[3], el socialismo cristiano de Arnau

---

[1] Formet, E "La obra del hispanista francés Alain Guy", *Verbo,* nº 277-278, 1989, p. 1155-1173

[2] Sánchez- Gey Venegas, J. "Alain Guy y el pensamiento hispánico contemporáneo", *Anuario del Departamento de Filosofía,* UAM, Curso 1989-90, p. 249-258.

[3] Guy, A. "Razón y fe en Llull y Descartes", *Studia Lulliana,* vol. XXXII.1, nº 86, 1992, p. 77

de Vilanova, el pensamiento religioso de vives o su humanismo comprometido[4], la escuela de teólogos de Salamanca, el apologismo radical de Miguel Servet[5], el progresismo cristiano de Joaquín Xirau[6], los análisis de *filosofía y Mística* de Domínguez Berrueta[7], o Unamuno, al que le dedicó muchos trabajos entorno al tema teológico-filosófico y al que admira en su profundo espiritualismo[8]. Además de estudiar el pensamiento hispano e hispanoamericano en toda su diversidad y amplitud, Alain Guy ha traducido a Vives, Unamuno, Ortega, Domínguez Berrueta, Marías, Nicol, entre otros. En 1954 comenzó su labor docente en la universidad de Toulouse-Le Mirail y, por primera vez, se impartió en la universidad francesa cursos de filosofía española[9].

Cuando en el año 1989[10], la universidad de Barcelona le rindió un homenaje, el profesor Alain Guy clausuró dicho acto con una conferencia titulada *Al servicio de la filosofía hispánica e hispanoamericana* en la que considera al pensamiento español como un "peregrino del Absoluto" y se declaró, como su maestro, Jacques Chevalier, a favor del humanismo cristiano. Para subrayar mejor este humanismo, Alain Guy distinguió tres etapas en la historia de este pensamiento: la primera la denominó de *hambre de Dios,* la segunda de aceptación y la tercera, desde el siglo XVII, de un alejamiento progresivo de Dios. Alain Guy habló vivamente de la trascendencia poniendo su mirada en la posibilidad de abrir caminos más humanos, como el del amor y el de la paz.

Del pensamiento español contemporáneo[11] destacaremos los estudios de Guy sobre Zubiri, que comenzaron en 1956. Sorprende

[4] ... *Vivès ou l'humanisme engagé,* Seghers, París, 1972.

[5] ..."Miguel Servet, apologista radical del cristianismo", *Anuario del Departamento de Filosofía,* UAM, Madrid, 1990-1991, p. 117-133.

[6] ..."Actualidad del pensamiento de Joaquín Xirau" *Diversas claves del pensamiento español contemporáneo,* Fundación Fernando Rielo, Sevilla, 1993, p 7-25

[7] ..."Un bergsoniano salmantino: J. D. Berrueta" *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española,* Ed. Universidad, Salamanca, 1978, p. 243-253.

[8] ... *Unamuno et la soif d'eternité,* Seghrs, París, 1964 y "La trama filosófica-teológica en 'Del Sentimiento trágico de la vida'", *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno,* Salamanca, 1989, p. 317-329.

[9] Gabaude, J. M. "Alain Guy: Le Philosophie de l'Hispanité", *Philosophie,* Toulouse, XII, 1986, p. 5-32.

[10] VV. AA. *La filosofía española e hispanoamericana en la obra de Alain Guy.* ICE, Universidad de Barcelona, 1989.

[11] Sánchez-Gey Venegas, J. "Alain Guy y el pensamiento hispánico contemporáneo", *Anuario del Departamento de Filosofía,* UAM, Curso 1989-90, p. 249-258.

la manera clara y contundente de enfocar su filosofía. Califica a Zubiri "como el metafísico más profundo de la España contemporánea", artículo de *L'Enciclopedye Universalis* (1984) y en su obra *Historia de la Filosofía Española* (1983)[12] le presenta como "una de las cabezas pensantes más sobresalientes de la Península".

El profesor Guy entiende que Zubiri propone una realidad íntegra y objetiva. Esta interpretación le lleva a interesarse especialmente por dos temas zubirianos: la teoría de la religación y la concepción de la esencia.

Nos referimos, especialmente, al estudio de Alain Guy sobre el sentido último de la realidad al que Zubiri denomina teoría de la religación.

Según Guy, Zubiri propone una original reflexión acerca de la divinidad. Esta peculiaridad reside, fundamentalmente, en la importancia de la experiencia total de lo real. Este problematismo es una condición inexorable del hombre, que se encuentra forzado a buscar el fundamento de lo real. Este preguntarse no tiene, como el existencialismo, un sentido trágico, aunque puede darse un aspecto negativo que es el pasar de largo ante las cosas; de este modo el hombre perdería su autenticidad pues ello significaría que no afronta cara a cara su existencia, y que prefiere olvidar la transcendencia que la vida comporta, permaneciendo en un nivel más primario. Pero Zubiri es un pensador mucho más optimista y comprende que la razón de esta búsqueda, como Guy destaca con toda claridad, no es tan sólo una aspiración del corazón ni un acto intelectual, sino un acto de nuestro propio ser

> ... mais ce n'est pas une vision intuitive, comme le prétendait le vieil ontologisme: c'est seulemnent la manifestation patente du fondement reliant[13].

El profesor Guy refuerza el carácter de lo trascendental como dimensión de lo real y no como una propiedad del entendimiento[14]. en efecto, la trascendencia es para Zubiri una noción profundamente realista y, de ningún modo, una noción abstracta y alejada de lo real sino el orden mismo de lo real. Por esta razón, la realidad es

---

[12] Guy, A. *Historia de la filosofía española,* Anthropos, Barcelona, 1985.

[13] ..."La theorie de la "religation" selon Xavier Zubiri", *Bulletin Hispanique,* nº 3-4, 1964, p. 391-395

[14] ...*Historia de la filosofía española*. Ed. Anthropos, Barcelona 1985.

antes que la naturaleza, antes que la existencia. La realidad es el *de-suyo*.

Creemos que Guy analiza con acierto la filosofía zubiriana, pero hay algo más, este carácter de la realidad, separa al filósofo vasco de la concepción aristotélica, puesto que la esencia no puede reducirse a *dynamis,* sino que la primariedad ontológica y gnoseológica de la realidad permite hablar "del poder de lo real" o la actuación de lo real en el hombre. La realidad se le impone al hombre , a ella refiere todo lo demás y en ella se encuentra implantado.

> ... c'est ainsi que l'essence, "principi structurel de la substantivité" est une res eventualis et non pas seulement une res naturalis ou une res historica: c'est-a-dire qu'elle est toujours ouverte et prête à modifier l'en-soi[15].

Para Guy este es el motivo, por el que el intelectualismo es inaceptable desde la posición zubiriana y, por supuesto, el irracionalismo existencial ya que este último abogaría por algún tipo de nihilismo muy alejado del sentir intelectivo que profundiza lo real en su totalidad. En esta última significación es cuando Guy incide en la importancia de lo trascendental en Zubiri. En efecto, trascendencia no se entiende como una operación sintética de la inteligencia sino que es "actualización de lo real". Realidad que, como ya hemos visto, se aprehende y está alejada, al mismo tiempo, del acto racional y del sentir animal, puesto que el hombre percibe la realidad como formalidad y no como mero sentir.

A partir de dicha noción, creemos que el profesor Guy ha destacado la noción de trascendental, en su artículo *"La conception de l'essence chez Zubiri"* (1968), pues analiza la aportación del profesor español en torno a esta noción. Respecto a dicha trascendencia, Zubiri se halla alejado del sentido clásico que la entendía como una zona alejada y abstraida de las cosas concretas. Guy expone que "trascendental es la realidad en tanto que independiente incluso del entendimiento humano"[16].

Con ello Zubiri se distancia de cualquier tipo de metafísica estática y abstracta abogando por una metafísica concreta y dinámica. En fin, si Zubiri decía que lo real actúa en virtud de las notas que posee, nosotros, ateniéndonos a este concepto zubiriano, hemos de agra-

---

[15] ..."La concepcion de l'essence chez Zubiri". *Homo,* VII, 1968, p. 19.

[16] Ibídem.

decer al profesor Guy la realidad auténtica de su hispanismo filosófico, que ha creado durante tantos años un vínculo efectivo entre Francia y España, mediante la recuperación de muchos estudios, que para algunos españoles eran inexistentes. Reconocimiento que le lleva a relacionar a nuestros pensadores con destacados filósofos acentuando siempre el humanismo cristiano: *"En conclusión, nuestros dos autores, Balthasar y Tresmontat, se asemejan por algunos rasgos: fe muy ferviente, convicción del acuerdo total de la razón y de la fe (con Blondel, Gilson, Maritain, Zubiri, etc...)*[17].

Desde 1953, Alain Guy ha estudiado también a María Zambrano. Tanto él como su equipo de investigación han constituido uno de los grupos más destacados en analizar y traducir la obra de Zambrano, de forma especial. Marie Laffranque, traductora de *Claros del bosque* y de *De la Aurora*. En la obra *Les Philosophes espagnols dè hier et d'aujourd'hui* (1956)[18] Guy dedica dos capítulos a Zambrano y destaca el pensamiento independiente y esperanzado de sus obras *Hacia un saber sobre el alma, Pensamiento y poesía en la vida española, Filosofía y poesía, La agonía de Europa, El pensamiento vivo de Séneca, El hombre y lo divino* en contexto con los sucesos trágicos de la Europa del momento: *"Era la de la guerra de Argelia; Stalin acababa a penas de morir; la "guerra fría" entre la URSS y el Occidente se disipaba despacio; la caza de brujas en los Estados Unidos terminaba con dificultad la descolonización se efectuaba penosamente en la sangre y las lágrimas; las luchas sociales se exasperaban. El mensaje de María Zambrano, que tomaba el pulso de la crisis mundial y que proponía una sutil terapéutica, llega justo en su hora..."*[19] Para Alain Guy la filosofía zambraniana, que como ella misma dijera es salvación se convierte en "un magisterio de la esperanza" porque, a pesar de la crisis y el desamparo que María atribuye al totalitarismo, al imperio y no al amor, al absolutismo... como va relatando en sus obras, más arriba citadas, abre nuevos caminos y así escribe en una carta a Guy en 1955: *"La razón, reformándose*

---

17 ..."Dos Renovadores de la filosofía cristiana. H. U. von Balthasar y C. Tresmontant", *Actas de la Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino* (SITA), Ed. Balmes, Barcelona, p.513

18 ...*Les Philosophes espagnols dè hier et d'aujourd'hui*, Ed. Privat, Toulouse, 1956.

19 ..."María Zambrano, maestra de esperanza espiritual", *Philosophica Malacitana*, IV, 1991, p. 159.

*ella misma, debe aceptar formas de conocimiento que le son extranjeras y mismo tradicionalmente hostiles*"[20]. Según Guy esta reforma era la razón poética, *"a base de intuición y sobre todo de espíritu religioso –más claramente de un cristiano regresando a sus fuentes y limpiado de todas sus escorias ancestrales"*[21]. Por tanto, la filosofía zambraniana suponía una verdadera bocanada de aire fresco en una situación europea confusa, en un pensamiento que mutilaba la riqueza antropológica por su radical indiferencia ante lo sagrado. El despertar del anhelo religioso expuesto en *El hombre y lo divino* le parecía una respuesta valiente y atrevida ante el indiferentismo general y más aún Guy ante *"La práctica puramente formal, conceptual y helada de los pocos creyentes actuales, que se limitan, en el fondo, a tolerar a Dios, sin comulgar realmente con él, con toda el alma"*[22]. Esta posición entrañada y sincera que Zambrano alienta es la misma que el profesor Guy parece desear para sí, de aquí que una y otra vez y, a través de distintos pensadores, él sancione como única postura la autenticidad más personal y, al tiempo, más entregada a los otros. Porque a Guy le interesa, desde sus raíces más cristianas, la religión como construcción de un reino de Dios que nos haga más libres, y que debe realizarse aquí en la tierra. Esta esperanza que alaba en María Zambrano la encuentra también en la teología iberoamericana de la liberación.

En la ponencia que Alain Guy presentó al *II Congreso Internacional sobre la Vida y Obra de María Zambrano* narró su amistad con ella y las conversaciones que mantenían en Roma en torno a 1964, una vez finalizado el Concilio Vaticano II: *"Hablábamos, en fin, de la situación social y política de la América Latina, que conocía ella a fondo; esperaba para los años siguientes, allá lejos, un sobresalto popular y evangélico contra los odiosos explotadores del pueblo y los Indios y contra los gobiernos militares y totalitarios; en este campo, aún, parecía prever, seis años con anticipación, la magnífica filosofía-teología de la Liberación y la organización de las "comunidades eclesiales de base", capaces de regenerar el continente ibero-americano y la cristiandad de estas regiones..."*[23].

---

[20] Ibídem, p.164

[21] Ibídem.

[22] Ibídem, p. 165

[23] Guy A. "María Zambrano y lo Absoluto", *Actas II Congreso sobre la vida y obra de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998, p. 402.

Vemos, pues, que Alain Guy hablaba en 1994 con emoción de las impresiones que María Zambrano tenía sobre América Latina, presentimiento que se cumpliría tal como preveía. Estas palabras debieron calar en el ánimo receptivo del profesor Guy, pues aunque observamos que en 1987 refiriéndose a la filosofía hispanoamericana no aborda este tema, ya en sus libros de 1996[24] y posteriormente es observable su admiración por este movimiento, al que siempre denominó como filosófico y teológico.

## La filosofía iberoamericana

En efecto, en un curso en el I.C.E de Barcelona sobre Filosofía de Hispanoamérica (1987), Alain Guy presenta una ponencia que titula *Importancia y actualidad de la filosofía hispanoamericana*[25]. En ella reconstruye el legado del pasado y recuerda cuatro grandes períodos: escolástica, Ilustración, eclecticismo y el positivismo. Respecto al siglo XX, después de señalar la época de los "Fundadores" se refiere al bergsonismo, al tomismo y neo-tomismo, al espiritualismo cristiano, a los fenomenólogos y existencialistas, marxistas, la epistemología y lógica matemática y, por último, el racionalismo crítico y abierto. Sin embargo, en estas fechas no se refiere a la filosofía de la liberación de forma amplia, aunque en la conclusión la cita con estas palabras "*...el pensamiento ibero-americano encontrará su camino y tendrá un hermoso porvenir sólo con dos condiciones: de una parte, el anhelo escrupuloso de lo concreto, lejos del viejo idealismo intemporal; y, de otra parte, la recuperación del sentido de lo absoluto... pero, sobre todo, la lucha por la libertad y por la justicia social –tal como está conducida con tal que, sin embargo, no pierda de vista nunca que debe inscribirse en un horizonte mucho más ancho que el del Continente: quiero decir que conviene entenderla dentro del horizonte mundial, donde la causa de los humildes y oprimidos, sufriendo la explotación del hombre por el hombre, sea inseparable, a mi ver, de la investigación metódica y paciente acerca de la vida espiritual y de la trascendencia*"[26].

---

[24]... *L'Amérique Ibérique vue par les penseurs*. Ed. Universitat de Barcelona, Barcelona, 1987, p. 21-42

[25]... *Importancia y actualidad de la filosofía hispanoamericana*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1987, p. 21-42.

[26] Ibídem, p. 40.

Subrayamos, pues la importancia que Alain Guy ha concedido en los últimos tiempos al estudio de la filosofía de la liberación en América, en la que según sus palabras "La referencia religiosa –y aún confesional– se acentúa en los maestros que invocan la filosofía-teología de la liberación"[27]. Para Guy, los caracteres más señalados de este grupo son: a) la reacción contra la pobreza; b) la propuesta del cristianismo como liberación del hombre; c) la unión entre reflexión y acción.

La reflexión se centra en el Antiguo y Nuevo Testamento, cuyas lecturas sirven de entusiasmo reflexivo y práctico, para la renovación moral, social y humana que se pretende en aquellos países. Al mismo tiempo siguen las influencias de algunos humanistas como Vives, Moro, Toribio de Mongrovejo, los jesuitas de las reducciones del Paraguay y el marxismo. Sin embargo, el entusiasmo de Guy por la teología de la liberación no es ajeno a sus sospechas de que la jerarquía católica no acepta estas teorías por su contaminación con posiciones naturalistas y materialistas. A Guy también le preocupan los extremismos, pero le convencen la urgencia de los problemas y la necesidad de resolverlos.

Alain Guy se interesa por el pensamiento tanto de Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, como Enrique Dussel entre los más destacados teóricos de este grupo, al que pertenecen muchos otros de forma también relevante. Ya que en Perú, Brasil, Argentina, El Salvador, Nicaragua, Cuba, Colombia, etc. se desarrollan las comunidades de base creando un clima renovador. Los teóricos, por otra parte, inciden en el cambio social sin violencia (Gutiérrez); en la protesta constante ante la situación de pobreza en Latinoamérica (Boff) o la búsqueda de otra forma distinta del capitalismo (Dussel). Las críticas que reciben son, según Guy, las propias de una filosofía renovadora y arriesgada.

Resulta Difícil despedir a quien de manera tan cercana, tan elegante, tan comprometida y, al mismo tiempo, tan discreta ha estado siempre entre nosotros, ayudándonos, alentándonos y, en mi caso, enseñando. Fue en Toulouse, gracias a una Beca Erasmus y, especialmente, a su generosidad y sabiduría, donde conocí mejor el pensamiento español. Fue el profesor Guy quien me descubrió y animó

---

[27] Guy, A. *La filosofía en América Latina,* Acento, Madrid, 1998, p.82

a trabajar sobre María Zambrano. Por eso, faltan las palabras. Una vez más recurriré a las suyas, a aquellas que dirigía al profesor Luis Díez del Corral, con motivo de un trabajo suyo sobre el liberalismo francés.

> En conclusión, les grands libéraux français qu'a si bien étudies Díez del Corral ont en commun un humanisme profond, loin de tout esprit de caste comme de toute démagogie: c'est ce trait si attachant qui a du le séduire, dans notre époque si troublé![28].

---

[28] ..."Luis Diez del Corral, interprète du libéralisme français", Homenaje, Universidad Complutense, 1987, p. 486

# ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DE LAS ARTES EN LA ÚLTIMA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Gerardo Bolado
IES Peñacastillo

En periodos de transición política tiene sentido detenerse en hacer historia mientras sucede, más allá de la narración de los protagonistas o de las recensiones parciales. Porque en ellos el cambio político produce cambios radicales en la vida cultural y con ello en la actividad filosófica misma. Para decirlo de manera rotunda, desde los años setenta se ha venido produciendo una reinstitucionalización de la filosofía con nueva implantación académica, nuevos campos de aplicación científica, con un lugar bastante difuso y fragmentario en nuestra cultura democrática.

Si comparamos estos aspectos, miramos las materias y las cátedras universitarias, las asociaciones científicas y sus campos de aplicación y distribución editorial, así como las demandas culturales y sociales de reflexión filosófica, podemos identificar con facilidad cuáles son las materias, los campos de problemas y líneas de solución, que constituyen la nueva circunstancia científica y académica de la Filosofía. En lo que aquí nos toca, atendemos a la Estética, una materia desdibujada y ensimismada de las facultades de filosofía todavía en los años setenta, que fue establecida como el área de conocimiento Estética y Teoría de las Artes por Real Decreto (1888/1984) en los años ochenta, y que se ha convertido en uno de sus campos más atractivos y con más proyección académica y cultural de los años noventa.

Para entender este fenómeno hay que atender factores extrínsecos, tener presente la creciente demanda de arte, de estilización estética y de imagen propagandística o publicitaria por parte de la sociedad española. No sólo se trata de que el arte se ha convertido en un

mercado dentro de la cultura de ocio y espectáculo para consumo de masas, sino que cualquier mercancía no sólo se reviste del atractivo de la estilización estética, sino que simula una imagen publicitaria, imprescindible retórica mercantil de su distribución y venta. Más allá, por tanto, de la autonomía de la vida cultural y del espectacular incremento de los presupuestos dedicados a la creación artística y a la producción de espectáculos de arte, por parte de instituciones públicas (ayuntamientos, gobiernos autonómicos y del propio Ministerio de Cultura), y privadas (Fundaciones, galeristas y marchantes de arte), está la estilización estética del diseño industrial y la retórica de la imagen por parte de los medios propagandísticos y publicitarios.

Nuestra sociedad, que duda cabe, se ha abierto sin condiciones a lo que José Jiménez ha dado en llamar *estetización* creciente de la vida moderna. Pensemos en el aumento espectacular de museos y galerías, de espectáculos y medios de comunicación artística, pensemos en el desarrollo del diseño industrial, la publicidad y la propaganda, la moda y la estética personal, en nuestro país. Tenemos hasta patologías nuevas procedentes de la demanda de imagen característica en nuestras sociedades, somatizaciones de la autoimagen deseada, impuesta por los medios, como es el caso de anorexia.

La gran demanda social de reflexión estética, en consonancia con el proceso de *estetización* en las sociedades modernas, al que me he referido antes, está detrás de la prometedora proyección de esta materia en el mundo de la cultura y en la universidad. Hay un interés notable de los alumnos universitarios por las materias optativas de Estética. Estética y teoría de las artes es un área de la facultad de filosofía, constituyendo una materia troncal en Filosofía, en Historia del Arte y en Bellas Artes, y presentando materias optativas, no sólo en aquellas facultades, sino también en Arquitectura, ETSI Caminos, y en Ciencias de la Información.

Pero no se puede explicar sólo con factores extrínsecos este espectacular desarrollo de la Estética filosófica. Se impone tomar en consideración el notable cambio generacional acontecido en la universidad y en la producción editorial española, que ha dictado nuevas pautas teóricas en este campo desde una amplia recepción, tanto de historiadores y teóricos de las ideas estéticas, como de distintas ciencias y corrientes teóricas de interpretación artística, principalmente por los años setenta y ochenta, y, ya mediados los noventa, desde una revisión apuntada de las propias tradiciones de pensa-

miento. Cambio generacional propiciado por la labor científica y académica desarrollada desde los años sesenta por autores como Eugenio Trías, Rubert de Ventós[1], y, en años sucesivos, por Simón Marchán Fiz[2], Argullol, Félix de Azúa, el propio José Jiménez, etc; escritores entre los que se cuentan algunos de los ensayistas más destacados de la generación de Jóvenes filósofos.

Otros autores procedentes de la Estética y establecidos en otras facultades o profesiones relacionados con la estética, como la Historia del Arte, las Bellas Artes, la crítica de arte, o la gestión de espectáculos artísticos, han contribuido también, y no sólo con su producción científica, en la misma dirección; mencionaré a Valeriano Bozal[3], Calvo Serraller[4] y a Gonzalo M. Borrás.

---

[1] *El arte ensimismado*: Editorial Anagrama, S.A., Barcelona 1963. *Crítica de la modernidad*, Editorial Anagrama, S.A., 1980. *La estética y sus herejías*, Editorial Anagrama, S.A, 1974. *Teoría de la sensibilidad*, Ediciones 62, Peninsula, 1968.

[2] *Análisis fenomenológico de la pintura moderna*, AUTOR-EDITOR, 1973. *Anatomía y disolución de la estética*, Editorial Gustavo Gili, S.A., 1981. *La Arquitectura del siglo X X*, Alberto Corazón, 1974. *Del arte objetual al arte de concepto*, Alberto Corazón, 1972. *Contaminaciones figurativas*, Alianza Editorial, S.A., 1986. *La estética en la cultura moderna*, Alianza Editorial, S.A., 1996. *Estructuras repetitivas*, Fundación Juan March, 1985. *El Universo del Arte*, Salvat Editores, S.A., 1984. *Descrédito de las vanguardias artísticas*, Editorial Blume, S.A., 1980. *Arte de fin de siglo y los primeros ismos del XX (1890-1917)* (*Summa artis*; T.XXXVIII) Espasa-Calpe, S.A., 1998. *Las vanguardias históricas y sus sombras (1917-1930)* (*Summa artis*; T.XXXIX) Espasa-Calpe, S.A., 1996.

[3] *Historia del arte en España*, Istmo, 1977. *La construcción de las vanguardias 1850-1939*, Edicusa, 1978. *Antes del informalismo: arte español 1940-1958* en la Colección Arte, 1998. *El Arte del siglo XX en España*, Espasa-Calpe, S.A. *Pintura y escultura, 1900-1939* (Arte del siglo XX en España), Espasa-Calpe, S.A., 1998. *Goya*, Alianza Editorial, S.A., 1996. *Picasso*, Sociedad Editorial Electa España, S.A., 1999. *El grabado en España, siglos XV al XVIII* (*Summa artis*; T.XXXI), Espasa-Calpe, S.A., 1998. *El grabado en España, siglos XIX y XX* (*Summa artis*; T.XXXII), 1998. *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Balsa de la Medusa, 1996.

[4] *El arte visto por los artistas*, Taurus Ediciones, S.A., 1987. *El autorretrato en España: de Picasso a nuestros días*, Fundación Cultural MAPFRE Vida, 1994. *Artistas* (*Enciclopedia del arte español del siglo XX*; T.1), Grijalbo Mondadori, S.A., 1991. *Contextos* (*Enciclopedia del arte español del siglo XX*; T.2), Grijalbo Mondadori, S.A., 1992. *Escultura española: el paso a los 80*, Marlborough Galerie, S.A., 1997. *Escultura española actual: una generación para un fin de siglo*, Fund. Lugar C., 1992. *España. Crónica de cincuenta años de artes plásticas*, 2vol., MEC, 1985. *Del futuro al pasado : vanguardia y tradición en el arte español.*, Alianza Editorial, S.A., 1990. *Goya*, Sociedad Española Electra de Viesgo, S.A., 1996. *El Guernica de Picasso*, Ediciones Cero Ocho, 1981. *Ilustración y romanticismo*, Gustavo Gili, S.A., 1982. *La imagen romántica de España*, Alianza Editorial, S.A., 1995. *Imágenes de lo*

Quería aludir aquí a Eugenio Trías y a Rubert de Ventós, y detenerme un tanto en este último, porque sus obras prefiguran los derroteros que seguirá la Estética a partir de los ochenta. Diré alguna cosa de la *Teoría de la Sensibilidad*, un gran libro receptor de las corrientes dominantes en los sesenta y sorprendente en el contexto español del momento. En efecto, Rubert insiste de manera obsesiva, tal vez en reacción a la vanguardista ruptura de códigos y el equilibrio formal, y bajo la influencia del estructuralismo y la semiótica, en la necesidad del código sea como representación o como utilidad. La obra de arte deja de interpretarse como una esencia y pasa a considerarse de manera semiótica como un signo, caracterizado por ser de manera efectiva e inmediata lo significado, y por desdoblarse en significante y significado. Se entiende que el arte no ha de permanecer ensimismado, sino implicarse en la transformación del mundo, y para ello ha de liberar la sensibilidad para la percepción de lo concreto, con libertad de los universales estereotipados del mercado, la política, la metafísica, etc., de manera que se logre un equilibrio sensual del hombre con su medio. Se pretende el arte implicado de un artista comprometido con la ciudad.

La adecuada interpretación del significado del arte debe correr a cargo de una fenomenología mundana e histórica referida a las relaciones concretas y materiales de los hombres. Esta estética ha de atender a los problemas estructurales y técnicos de la obra (el sistema de signos, los medios materiales de que dispone, las vías de comunicación que aprovecha) pero sin confundirlos con la significación propia de la obra de arte, que no es su estructura formal, ni su estilo, sino un modo de habitar el mundo. Hasta aquí un relieve del autor y la obra más importante hasta los años ochenta

El establecimiento de la Estética y la teoría de las artes, tanto desde el punto de vista científico como desde el académico, ha sido obra de autores de la generación de Filósofos jóvenes, incluso de

---

*insignificante*, Taurus Ediciones, S.A, 1987. *La Novela del artista*, Grijalbo Mondadori, 1990. *Paisajes de luz y muerte : la pintura española del 98*, 1998. *Pintores españoles entre dos fines de siglo*, Alianza Editorial, S.A., 1990. *Pintura simbolista en España (1890-1930)*, Fundación Cultural MAPFRE Vida, 1997. *La senda extraviada del arte*, Grijalbo Mondadori, S.A., 1992. *La teoría de la pintura del Siglo de Oro*, Ediciones Cátedra, S.A., 1981. *Velázquez*, Alianza Editorial, S.A., 1997. *Una colección de almanaques*, Editorial Labor, S.A.,1984. *Creatividad, mensajes y masajes*, Contrapunto, 1987. *Tendencias en Nueva York*, Ministerio Cultura D. G. B. A, 1983. *Fuentes de la historia del arte*, T.2, Información y Revistas, S.A., (Cambio 16), 1997.

autores nacidos en torno al año 55. Al margen quedaron las estéticas academicistas premodernas, fuesen de orientación neoescolástica o de inspiración fenomenológica. Resulta significativo en este sentido el libro del musicólogo, estudioso de tratadistas del siglo XVIII, que sustituyó a Muniaín en la Cátedra de Estética de la Universidad Complutense de Madrid, León Tello, titulado *La Estética y la filosofía del arte en España en el siglo XX*, aparecido en el año 83, precisamente el año de la LRU, con la consiguiente reestructuración de la Facultad de Filosofía en departamentos y áreas, en que José Jiménez ganaba la cátedra de *Estética y teoría de las artes* de la Universidad Autónoma de Madrid, y Román de la Calle publicaba *Estética y crítica*. Aquel libro de Tello, que nació muerto, estudia autores que no están siendo recuperados ni reconocidos en el nuevo contexto de la Estética, como José Jordán de Urries y Azara, Camón Aznar, o José María Sánchez de Muniaín. Como tampoco se han incorporado en la actividad y las producciones de este grupo de catedráticos autores como López Quintás, Luis Borobio, Juan Plazaola, o David Estrada.

La cátedra más antigua de *Estética y teoría de las artes* la detenta el ingeniero cántabro, afincado en Madrid, José Antonio Fernández Ordoñez[5], a continuación del cual viene en antigüedad José Jiménez[6] en la Autónoma. Otros catedráticos en este área, cuando escribo estas notas, son Eugenio Trías[7] y Rafael Argullol[8] en la

---

[5] *El pensamiento estético de los ingenieros. Funcionalidad y belleza.* Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 1990.

[6] *El ángel caído*, 1982. *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*, 1983. *Filosofía y Emancipación*, Espasa-Calpe, 1984. *Imágenes del hombre*, Tecnos 1986. *La vida como azar. Complejidad de lo moderno.* Mondadori, 1989. *Cuerpo y Tiempo. (La imagen de la metamorfosis)*. Destino, 1993.

[7] *El cansancio de occidente*, Ediciones Destino, S.A.,1993. *El artista y la ciudad*, Anagrama, 1976. *La aventura filosófica*, Grijalvo Mondadori, 1988. *Lo bello y lo siniestro*, Ariel S.A., 1996. *Diccionario del espíritu*, Planeta, 1996. *La dispersión*, Taurus, 1971. *Drama e identidad*, Barral Ediciones., 1974. *Filosofía del futuro*, Ariel S.A., 1983. *Filosofía y carnaval*, Anagrama S.A., 1970. *La filosofía y su sombra*, Seix Barral S.A., 1969. *Els habitants de la frontera; Sobre método, modernitat i crisi*, Península, 1985. *El lenguaje del perdón*, Anagrama S.A., 1981. *Los límites del mundo*, Ariel S.A., 1985. *Lógica del límite*, Destino S.A., 1991. *Meditación sobre el poder*, Anagrama S.A., 1977. *La memoria perdida de las cosas*, Taurus, 1978. *Metodología del pensamiento mágico*, Edhasa, 1970. *Pensar la religión*, Destino S.A., 1997. *Tratado de la pasión*, Taurus, 1979. *Vértigo y pasión: un ensayo sobre la película Vértigo de* A. Hitchcock, Taurus, 1998. El laberinto de la Estética, Granada, 1993.

[8] *La atracción del abismo: un itinerario por el paisaje romántico*, Destino S.A., 1991. *Lampedusa*, Destino S.A., 1990. *Leopardi: infelicidad y titanismo*, Montesinos

Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, Román de la Calle[9] en la Universidad de Valencia, Felix de Azúa[10] en la Universidad Politécnica de Barcelona, desde el curso 97-98 José Luis Molinuevo[11] en la Universidad de Salamanca, y, en este mismo curso, Romero de Solís[12] en la Universidad de Sevilla. El curso 97-98 el número de titulares universitarios dedicados a esta materia rondaba los 35. En este sentido hay autores de referencia obligada, aunque no estén en aquel núcleo, bien porque tienen ya algunas obras considerables, como Lluis Álvarez (Oviedo), López Brea (Cuenca), Ana María Leyra Soriano (Universidad Complutense Madrid), bien por su actividad como conferenciantes y como comentaristas de arte, aunque sean ágrafos, como es el caso de Jarauta.

El desarrollo en este área depende en buena medida de la extensa labor ensayística y literaria, con un considerable número de publicaciones, y la actividad institucional de los catedráticos antes mencionados, que forman un grupo bien avenido, aunque no en todos los casos cumpliendo la labor académica, que responde a una exigencia teórica necesaria y no tiene por qué degenerar necesariamente en academicismo estéril.

En la fundamental tarea de normalización editorial, de publicación de las traducciones y comentarios de los historiadores y teóri-

---

S.A., 1985. *Naturaleza: la conquista de la soledad*, Fundación César Manrique, 1995. *El quattrocento*, Montesinos S.A., 1988. *Territorio del nómada*, Destino S.A., 1993. *Transeuropa*, Alfaguara S.A., 1998. *Tres miradas sobre el arte*, Icaria:, 1985. *El cansancio de occidente*, Destino S.A., 1993. *Díaz Azorín. De la autonomía a la funcionalidad del arte*, Ediciones Aitana, 1988.

9. *Estética y crítica*, Edivart, 1983. *Lineamientos de estética*, Nau Llibres, 1985. *Mestre: diálogos con la materia* (esp-ingl.), Asociación de Coleccionistas de Arte V. García, 1992. *Quero: la escena y el sueño*, Ediciones Rayuela, 1989. *Repertorio bibliográfico de investigación estética*, Federico Domenech, 1986. *En torno al hecho artístico*, Fernando Torres, 1981. *Memorias metamórficas*, Diputación de Valencia, 1997. *Lukacs : Estética y política*, Nau Llibres, 1985. *Restauracions pictóriques municipals*, Ayuntamiento de Valencia, 1995. *Michavila, pinturas*, Diputación de Valencia, 1998.

10 *Baudelaire y el artista de la vida moderna*, Pamiela, 1992. *Baudelaire y su obra*, Dopesa, 1978. *Biblioteca de Félix de Azúa*. Plaza y Janés, 1993. *Diccionario de las artes*, Planeta S.A., 1996. *Edgar en Stephane*, Lumen S. A., 1971. *Lecturas compulsivas: una invitación*, Anagrama S.A., 1998. Mansura, Anagrama S.A:, 1987. *De arte y de anarquía*, Asociación Cultural, Las Siete Entidades, 1995.

11 *La estética de lo originario en Jünger*, Tecnos, 1994. *La ambigüedad de lo originario, en Martin Heidegger*. Novo Século, 1996. *¿Deshumanización del arte?*, (editor), Ediciones Universidad de Salamanca, 1996. *La experiencia estética moderna*, Síntesis S.A., 1998. *El idealismo de Ortega*, Narcea S.A., 1984. *El espacio político del arte: arte e historia en Heidegger*, Tecnos, 1998.

12 *Poiesis. Las relaciones entre filosofía y poesía*, Taurus, 1981.

cos del arte, tanto europeos como americanos, de las aportaciones de las ciencias del arte, y de los críticos de la modernidad, que son las fuentes de los desarrollos de la Estética en su nueva implantación, han contribuido distintas editoriales. Pero destacan dos colecciones dirigidas por dos de los autores y profesores más influyentes. Por un lado, desde la Estética y la teoría de las artes, la colección Metrópolis dirigida por José Jiménez, quien así mismo dirige la revista *Creación*; y, por otro, desde la Historia del Arte, la colección la Balsa de la Medusa en Visor dirigida por Valeriano Bozal, catedrático de Historia del Arte en la Universidad Complutense de Madrid y procedente de la Estética, quien así mismo dirige la revista *Panoramas de Arte*.

Porque la vitalidad científica se manifiesta no sólo en las publicaciones, en el mundo editorial, sino más bien en la institucionalización de esa producción científica a través asociaciones, cursos y congresos, con sus propias colecciones y publicaciones periódicas, abiertos a la iniciativa y el trabajo individual, mencionaré algunas iniciativas de José Jiménez y de J.L. Molinuevo. Me refiero al Instituto de Estética y Teoría de las Artes, que funcionó desde 1988 hasta 1995, ofreciendo un Master de dos años, y en el que enseñaban y comunicaban tanto filósofos como literatos, pintores, arquitectos, directores de cine, compositores, etc. El propio José Jiménez presidió el XII Congreso Internacional de Estética (Madrid, 1992) con el significativo título de *La modernidad estética*. El catedrático de Estética de la Universidad de Salamanca, J.L Molinuevo, organizó en Febrero 99 pasado un congreso de este grupo de autores con el significativo título *A qué llamamos arte, el criterio estético*. Este mismo profesor desde el Instituto Universitario Ortega y Gasset va a convertir el Boletín Orteguiano en una Revista de Estudios Orteguianos. Otros se muestran activos en el comentario y la crítica de arte.

Voy a concluir este panorama arriesgando una caracterización provisional de este grupo de autores, el primero de cuyos rasgos se ha puesto de manifiesto ya desde su presentación: son un grupo perteneciente a una generación rupturista, crecen desde una determinada recepción[13] de autores europeos y americanos. Otras características a las que me voy a referir aquí serán las siguientes: b.

---

[13] En estos años se ha pasado a disponer de ediciones españolas de historiadores de la Estética y de las teorías del arte como Bosanquet, Bayer, Beardsley,

Tienen voluntad de estilo, abandonan el tratado y optan por el ensayo o el artículo, algunos cultivan la novela; c.Tienen una concepción no científica ni semiótica, sino filosófica de la Estética, esto es reflexiva e interdisciplinar, desarrollada desde y en conexión con la producción y la comunicación cultural, en especial la artística, y en donde predomina por ello mismo la dimensión antropológica; d. Combinan su dedicación a la Estética con su ejercicio de la crítica y el comentario de arte, que entienden como una estética aplicada, y con la historia del arte, que es su principal fuente nutricia; e. Se plantean una revisión crítica de la modernidad desde la Estética; f. Proponen la necesidad del *pensamiento en imágenes*, un desarrollo del *wisse das Bild!*, por lo que se ven confrontados con el *concepto de símbolo* y con la *experiencia estética.*

En efecto, los autores protagonistas de esta última institucionalización de la Estética entre nosotros forman parte de una generación rupturista, que crece desde una recepción en orfandad desde el punto de vista histórico. Toman como padre adoptivo al profesor José María Valverde, se reconocen así desde la cátedra de Estética de la Universidad Central de Barcelona, consistiendo esta referencia explícita más en el factor humano y en cuestiones de maneras y estilo, que en influencias teóricas efectivas. Por ejemplo, reconocen en él que *nulla aesthetica sine ethica,* cuando renunció a su cátedra en los sesenta por los despidos de Aranguren, García Calvo, etc., o la conjunción entre el filósofo y el artista, el literato poeta en este caso, su voluntad de estilo, o su inequívoca implantación en la modernidad y sus textos como límite de la reflexión filosófica actual. Recientemente tuvieron lugar en la Fundación Juan March, coordinadas por Rafael Argullol, unas jornadas de homenaje al profesor

---

Panofsky, Tatarkievicz, Taine, de Bruyne, Givone, Assunto, Blunt, Chastel, etc. Se han multiplicado las ediciones de autores clásicos en este campo. Se han ido traduciendo y comentando autores de distintas corrientes contemporáneas como el formalismo ruso y sus irradiaciones centro europeas, la semiología del arte, la estética analítica, la sicología del arte, la sociología del arte, la estética de la recepción, etc. Ha crecido de forma espectacular la edición de catálogos y libros sobre obras de arte e historia del arte, así como las revistas especializadas en este mundo. Aumentan los comentarios de las principales obras de críticos de la modernidad procedentes de la Escuela de Frankfurt, de las hermeneúticas existenciales, así como de la postmodernidad. Se han publicado algunas introducciones con su correspondiente selección de textos clásicos de la historia de la estética, por autores como J.M. Valverde, Plazaola, Sánchez Vázquez, Ana Lucas.

Valverde fallecido hace unos años. Su cátedra quedó desierta en unas oposiciones que tuvieron lugar en el curso 97-98.

Desde mediados de los años noventa se anuncia la intención de revisar las propias tradiciones, incluso se afirma que la Estética es el campo más propio y con mayor continuidad de la producción filosófica española (J.L. Molinuevo). Ortega y Gasset, Eugenio D'Ors y María Zambrano son los autores españoles de la Edad de Plata desde los que se identifican, pero más verbalmente que de facto, más por el entorno político cultural presente y por sugerencia de autores extranjeros, como el italiano L. Anceschi, que por haber crecido desde ellos. Se refieren también a Miguel de Unamuno, pero de manera menos directa. Conocen a Sánchez Vázquez y la labor de José Gaos, pero son aquellos tres los autores en que reconocen sus propias fuentes, autores alemanes, franceses e italianos principalmente.

Porque son producciones filosóficas con sentido histórico aquellas que se inscriben en proyectos pensables (realizables) de una sociedad moderna y, por tanto, enraizados en su propio pasado efectivamente sido; porque sólo en este contexto temporal gana actualidad el presente, cabe hablar de producción histórica cuando estamos ante un pensamiento actual, que se inscribe en proyectos adecuados de una sociedad moderna concreta. En este sentido parece determinante de la historicidad de los planteamientos de esta última Estética rupturista, nacida de una recepción española, por un lado, una adecuada valoración del lugar de la Estética y del pensamiento filosófico de ella derivado en los procesos de comunicación de la sociedad española moderna, y, por otro, conectar con nuestra propia historia de las ideas estéticas y de las teorías de las artes, así como con nuestra propia historia del arte.

Sin embargo, va generándose un cierto recelo de los profesionales de la Historia del Arte con respecto a los autores del área de Estética filosófica, por razones teóricas y gremiales, en las que no vamos a entrar aquí. Si bien no se da un rechazo tan fuerte como el de los historiadores de las ciencias respecto a los filósofos de la ciencia, porque la Historia del Arte es una especialidad tan joven como esta nueva Estética filosófica, desarrolladas en estos años a la par. En este sentido, me parece significativo que sea un catedrático de Historia del Arte, aunque proceda de la Estética y cuente con la colaboración de titulares de Estética como Francisca P. Carreño (U. Murcia), Guillermo Solana (U. Autónoma Madrid), o Vicente Jarque (Bellas Artes, Cuenca), me refiero a Valeriano Bozal, quien editó en

la Balsa de la Medusa una *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas* (1996), una obra colectiva y ahistórica en la que se pretende adoptar el punto de vista histórico universal, renunciando de manera explícita al contexto español de su desarrollo. El propio profesor Bozal presenta un estudio aislado del pensamiento estético de Ortega y Gasset. Ni una sola referencia a la *Historia de las ideas estéticas en España* de Menéndez Pelayo, autor que sólo viene citado una vez, en un pensamiento genérico referente a la *Formación de la teoría literaria actual*, y por un profesor de formación americana (U. California), Carlos Piera, titular de Lingüística general en la Autónoma de Madrid. Parece que estamos ante un manual para consumo de estudiantes de la Facultad de Historia del Arte.

En este sentido quisiera alabar aquí una labor historiográfica como la que está desarrollando el titular de la Universidad de Salamanca Guillermo Piñero, o iniciativas como la de la Cátedra Menéndez y Pelayo de Santander de dar vida a un Seminario de Historia de la Filosofía Española que de continuidad al proyecto de una historia de las ideas estéticas en España.

Estos autores tienen voluntad de estilo, cultivan el ensayo, género propio de la modernidad estética, incluso hacen incursiones en la literatura, hacen y no sin éxito novela o poesía (Argullol). Sólo conozco compuesto por ellos un tratado de Estética, obra de Román de la Calle, un manual a olvidar, que en realidad son unos apuntes plúmbeos, farragosos y del peor eclecticismo, lo mejor de los cuales se encuentra en otras obras ensayísticas suyas, éstas sí más recomendables, como *Estética y crítica*. Este autor se ha dedicado en los ochenta y los noventa a la crítica, al comentario de arte, y a otras actividades relacionadas con la vida artística valenciana. Esta nueva Estética se desarrolla de manera próxima al mundo del arte y el espectáculo.

Tal vez sea José Jiménez quien mejor ha caracterizado de manera genérica esta nueva Estética, que está instalada en la ciudad y se nutre principalmente de experiencias que tienen que ver con la producción y la comunicación humana, en especial con la vida artística. La naturaleza y los objetos naturales se experimentan como objetos decorativos, útiles o de esparcimiento. Son extrañas en este contexto obras con la pretensión de que la intuición y la creación artística materialicen órdenes reales reveladores de la esencia o del orden universal, y a los que se ponga en conexión con teorías y construc-

ciones físicas o cosmológicas (como es el caso de la Filosofía en la Música de García Bacca).

Por esto, la estética tiende a ser considerada una dimensión humana (Argullol), como lo es ya en las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller. Domina en ella la dimensión antropológica, a la que decididamente se toma como fundamento (J. Jiménez), aunque sea abierto (E. Trias), o que se convierte de facto en la dimensión operativa, bien por quedar reducida la ontoestética a una distinción academicista de manual (R. de la Calle), bien por no llegar tan siquiera a plantearse (Estrada).

Esta nueva estética rechaza por tanto todo presupuesto filosófico, todo lo apriórico y sistemático, y realiza su reflexión teórica de manera fragmentaria y provisional, en el tiempo. Ni se parte, ni se pretende llegar a una determinación esencial de la belleza, sin por ello renunciar a un desarrollo filosófico de la Estética. Sitúa su punto de partida en una experiencia estética compleja que no reduce el ámbito de la sensibilidad al dominio de las artes, o al producto de una facultad, y entiende su lugar y su función de manera plural . Esto da un aire de familia al grupo de autores considerado nuclear, que en realidad no coinciden en su concepción de la experiencia estética, de la obra de arte y su papel en la reflexión estética, ni tampoco en su apreciación del lugar y función de Estética.

La obra de arte, que llega a ser considerada por Trías fuente simbólica y lúdica del *espíritu*, para J. Jiménez es producción de imágenes en un espacio ficticio de plenitud con una función crítica y emancipadora. En J.L. Molinuevo, en cambio, el arte no parece ocupar un lugar tan exclusivo de una experiencia estética, que ha de devenir pensamiento en imágenes y, finalmente, teoría de la sensibilidad solidaria (Estética).

El reconocimiento de que la modernidad es el límite de un mundo que es mi mundo, por decirlo en expresión de Trías, tiene consecuencias en la nueva estética enucleada por este grupo de autores. Dependiendo de su interpretación de la modernidad y del distinto posicionamiento ante su crisis, darán un alcance teórico u otro a la estética. No se trata ciertamente de la modernidad filosófica, de la edad de la razón inaugurada por Descartes y sistematizada por Hegel, sino de la modernidad estética de la sensibilidad y la conciencia cambiada del tiempo que, a juicio de Argullol, Habermas habría caracterizado convenientemente en *Modernidad contra postmodernidad* (1981). Una modernidad cuya crisis, al decir de

Argullol, viene problematizada por el "agotamiento de las vanguardias artísticas, (la) despersonalización de la arquitectura, (y el) surgimiento de nuevos cauces de expresión", que tiene en su fondo "el conflicto irresuelto entre el arte y las tendencias generales de nuestra civilización", y que encuentra en Benjamin, Adorno y Heidegger sus pautas críticas principales. Plurales son también los planteamientos críticos de estos autores en este punto, desde los que desarrollan de una u otra forma las pautas críticas aludidas (Jiménez), los que se proponen reescribir (Lyotard) la modernidad latina, rehaciendo nuestra propia experiencia estética moderna (Molinuevo), hasta la retrógrada vuelta a las revelaciones y los cultos de la *religión del espíritu* (Trías). Aunque estos autores rechazan en bloque la tesis del agotamiento de la modernidad, la discusión de críticos postmodernos como Lyotard, Baudrillard, Derrida, Vattimo, etc, está también presente en sus textos.

En este círculo de autores cuando se nos habla de la Estética como pensamiento en imágenes, se nos está situando en las antípodas de la interpretación platónica tradicional de la imagen y el símbolo. Imágenes, por decirlo con José Jiménez, son formas simbólicas de conocimiento y de identidad, en las que se da el mayor grado de concentración y densidad de sentido. Entienden el símbolo en la línea nietzscheano freudiana de Trías[14] en la *Filosofía del futuro*, no tanto en la línea semiótica de Rubert en la obra mencionada: el símbolo como algo individual, material y característico, que lleva de manera latente e inmanente un sentido ideal (epistémico o ético), sin ningún referente conceptual extrínseco previo. Trías va más allá de Nietzsche con su concepción del arquetipo, en el que se sintetiza lo sensible y lo inteligible, el símbolo artístico y la idea filosófica. El arquetipo (Don Quijote, Don Juan,..) sería el elemento siempre abierto y polivalente, siempre disponible y siempre recreable de la imaginación creadora, el objeto de *mímesis*. Esta ya no viene entendida como imitación de un modelo ideal y, en consecuencia, como pérdida de realidad, sino como la recreación histórica de una obra clásica que la recupera haciendo efectiva su actualidad propia.

En un intento de explicar este carácter perdurable de las obras de arte auténticas, José Jiménez concluye lo siguiente: "El predomi-

---

[14] En sus últimas obras, en torno a su filosofía del límite, Trías piensa que el verdadero arte es religioso y entiende el símbolo como "el lanzamiento conjunto de lo sagrado y su presencia, una presencia que se da bajo cierta forma y figura y que puede ser atestiguada". (*Pensar la religión*, 1997, p.121)

nio de la función representativa, la intensa transitividad (transmisión de contenidos epistémicos o éticos), su determinación histórica y cultural, la apertura semántica y la síntesis de sentidos diversos, han sido las principales características que hemos utilizado para explicar la capacidad de las representaciones estéticas de mantenerse siempre *vivas*, de superar las determinaciones espaciales y temporales presentes en su origen. Características que nos han conducido a una última clave interpretativa de la especificidad de los símbolos estéticos: la idea de un *principio de composición semánticamente autónomo*"[15]. Este principio, que consiste en una propuesta de articulación del plano de los procedimientos de expresión y el plano de los procedimientos de manipulación material, sería el crisol antropológico de una Estética que renuncia a la preexistencia de ideas o formas bellas determinantes, sin querer dejar de ser filosófica.

Con esta redacción precipitada pretendo presentar un panorama utilizable de la nueva Estética entre nosotros, que ha renunciado a ser una concepción apriorística e intemporal de la belleza y de las artes, para partir de las artes, como formas de experiencia estética privilegiada, así como de cualesquiera otros conocimientos objetivos sobre dicha experiencia, para teorizar sobre ellas, pero sin renunciar a levantarse hasta una Estética filosófica, fragmentaria y provisional, pero más allá de las estéticas fugaces de los manifiestos artísticos que pueblan la modernidad estética.

---

[15] *Imagenes del hombre*, p.44.

# EL TEATRO COMO CAMINO DE CONOCIMIENTO

Mª Fernanda Santiago Bolaños
Mónica Antequera Benito
Ana Maricalva

IES El espinar

El trabajo del cual vamos a tratar de hacer un breve resumen surgió hace más de cinco años cuando la profesora Mª Fernanda Santiago Bolaños impartió un seminario, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, al alumnado de Estética de Cuarto Curso. En aquel Seminario, cuyos asistentes vinieron a engrosarlo procedentes de otros cursos e, incluso, otras facultades, se estudió en tema del Teatro en su vertiente de "camino de conocimiento". Utilizando una terminología cercana al pensamiento español, se trataba de conjugar "razón y creación artística". Así, sin pretender, en ningún caso, hacer Historia del teatro, se fueron tratando diferentes temas en los que la creación dramática tomaba derroteros que, necesariamente, reclamaban la reflexión filosófica.

Puesto que aquel proyecto reclamaba la "acción práctica", de él nacieron, en los tres años consecutivos, las puestas en escena de *La tejedora de sueños,* de Buero Vallejo (representada en las Jornadas que la Universidad Complutense dedicó al dramaturgo), *Los últimos días de la humanidad,* de Karl Kraus (representada en el Congreso Internacional que sobre Kraus se organizó en la misma Universidad), y *Vida de Galileo,* de Brecht (representada en la muestra universitaria de teatro que organiza la Universidad Complutense). En las puestas en escena participaban, mayoritariamente, antiguos asistentes al Seminario del que naciera todo esto. Entre otros las entonces alumnas, hoy ya licenciadas en Filosofía, Mónica Antequera y Ana Maricalva (que no ha podido

estar con nosotras en esta ocasión); entre las tres estamos intentando darle forma de libro al estudio de todos estos años.

Nos hemos propuesto desarrollar la investigación como si se tratara de un "trabajo de mesa" en el montaje de una obra de teatro. Para ello cada apartado consta de dos secciones (símbolo de la metáfora del dios Jano o Agonio, cuya doble cara remeda la máscara teatral):

1.- lo que llamaríamos "tesis", información, relaciones, "despiece", usando terminología propia del Teatro.

2.- un ejemplo práctico que analiza, desde el punto de vista filosófico, la experiencia teatral.

Veamos a continuación algunos ejemplos:

## CAPÍTULO I

Titulado "La mirada", trata del origen del mito de Dyonisos vinculado al "aparecer", por lo tanto, al significado de la mirada. En el mito se hace constante referencia a la SERPIENTE y al FUEGO (la Naturaleza "enlazada" a la Razón) que, en su abrazo, explicitan el "orden" humano y dialéctico.

Al mito de Dyonisos hay que añadirle dos elementos de importancia radical en el Teatro: la máscara y la idea de viaje. La primera, como referencia a la ocultación, que trae aparejada la segunda como "camino por hacer". En ambos casos (ocultación y peregrinaje –camino con ciertas etapas exigidas), surge el componente filosófico de TRAGEDIA: lo silencioso aunque preguntado, la constatación de la soledad, la necesidad de darle ETERNIDAD (imposible "físicamente") a la existencia.

Acaba el capítulo con el análisis del trabajo actual de Eugenio Barba y su experiencia del tiempo con el Odin Theatret.

## CAPÍTULO II

El capítulo segundo se titula "Hacer vivir las flores: la tragedia griega y el teatro hindú". Hay algo en torno a la separación TIERRA/CIELO (mortales y dioses) y la posibilidad de unir ambos espacios por medio del rito teatral.

La profesora Mónica Antequera realiza un estudio exahustivo sobre los componentes filosóficos del teatro griego, centrándose

en el análisis de algunas obras y/o figuras concretas (sobre todo figuras femeninas, tanto en su manifestación divina como mortal). Este capítulo va a las "fuentes" del teatro occidental e, inmediatamente, se encuentra con la cultura que generó el teatro en la India.

La actualización de la temática trágica vendrá dada por el estudio de la obra de Buero Vallejo, entre otros autores.

## CAPÍTULO III

Versará este capítulo sobre "El mito del paraíso y el valor simbólico del espacio escénico". Se parte de la lectura "gnóstica" del Paraíso, puesto que fue la escuela que consideró que el Pensamiento tenía capacidad de redención, a la vez que intuyó que la "idea de pecado" parte de la de "tomar conciencia" (relación, pues, entre TEATRO TRÁGICO y FILOSOFÍA). De este modo, toda acción genuinamente humana, es decir, "libre", sería "pecaminosa" (por consciente). El mito del Paraíso viene representado por un símbolo fundamental, el de la SERPIENTE (de la que ya ha hablado en el Capítulo I). La serpiente ha aparecido al hablar de Dyonisos, pero ahora se abunda en su significado contrastando la "serpiente griega" con la hebrea y la hindú (Kundalini, en este último caso). En todas ellas pulula la racionalidad, el pensamiento.

Naturaleza-Cultura, Instinto-Aprendizaje, se resumen en la "serpiente". La reflexión sobre este hecho trae a colación la inevitable "nostalgia" del Paraíso, que tratamos desde la pespectiva zambraniana (diferenciadora de lo sagrado y lo divino, lo cual, inexcusablemente, lleva a Platón).

El espacio, como acotación de la mirada humana, busca ser Paraíso, busca ser espacio donde el dolor desaparezca. Espacio conjurador, ritual: TEMPLO. Sobre la etimología de la palabra "templo" (espacio robado al bosque), que revela la concavidad protectora, cueva, etc., encontramos un "espacio" privilegiado que permite la resurrección: EL ESPACIO ESCÉNICO.

Al final, la fascinación del Teatro es su posibilidad de RESUCITAR A LOS MUERTOS (a pesar de que no pueda cambiar el curso de los acontecimientos). El modelo "actualizado" de este tema, el ejemplo, será Peter Brook y su "espacio vacío".

## CAPÍTULO IV

Este capítulo lo hemos titulado "Sobre el orden humanizado. La otra cara del barroco". La fascinación humana por "controlar", por matematizar la existencia de modo que ésta sea "reproducible", se hace tema central en el Barroco, lo cual no es extraño si tenemos en cuenta que se trata de una época convulsa, pesimista, que derivará en la necesidad de encontrar un orden (tal vez un "nuevo orden") metodológicamente expresado (tanto como decir "por fin objetivo").

Descartes nos lleva al Golem (el "mito" de la construcción de un humanoide). De por medio, Spinoza, Leibniz o Newton a nivel filosófico-científico. En la intimidad, es la época del jardín (remedo "humanizado" del Paraíso). Y en teatro, la época del estereotipo: el cómico de compañía, el "reparto de papeles" estereotipados, que se plasmará en obras excepcionales de Calderón o de Shakespeare.

Es la época filosófica del Yo. Del objetivismo ("pretendido") se pasa al subjetivismo ("inevitable"), razón por la cual Descartes es el "padre de la modernidad". Tal individuación, reparto de papeles, se encontrará en el ambiente teatral que fabrica un mundo ilusoriamente controlado. El ejemplo es *La vida es sueño,* expresión de la lucha entre un mundo que acaba (teñido de mitología) y uno que empieza (sobre la pretensión de extrema racionalidad).

La duplicidad, que nos remontaría de nuevo a Platón, se muestra también en *El sueño de una noche de verano.* Lo que aquí se debate, además, es el poder, la parcela que le corresponde a lo irracional en el ser humano.

El ejemplo sería el teatro de títeres, como metáfora de la vida humana. Lo actualizaremos con el análisis de los "dramas barrocos" de Ernesto Caballero.

## CAPÍTULO V

"La soledad como guía: del romanticismo a la muerte de Dios". Partiendo de que "lo real" no deja de ser una convención, se trata de indagar si, efectivamente, hay algo a lo que pueda llamarse "realidad". Cuando los principios de la lógica entran en cri-

sis, el ser humano se queda solo con su soledad, pues ni siquiera "la razón" puede ser guía.

Teniendo en cuenta la "paradoja del comediante", de Diderot, parece que el Teatro es el lugar donde "El Otro" (lo Otro) se presenta: el espacio de mostración del sueño que es la vida, de la Ilusión, exactamente la preocupación que está a la base del Romanticismo, cuyas imágenes más amadas serán el ABISMO y la RUINA. Se plantea el MONSTRUO (aquel que escapa a los principios ineludibles de la existencia humana), que el romántico intuirá en la figura del doble: la verdadera constatación de una crisis, la de lo IDÉNTICO, la de la IDENTIDAD. El DOBLE, que es la MUERTE del sujeto.

En un intento de "salvarse del naufragio", a la vez que de unificar, ORIENTE entra en la escena de OCCIDENTE. Aparece el papel jugado por Schopenhauer y Nietzsche y sus distintas soluciones.

Y así entramos en el siglo XX y el principio de lo que será la búsqueda de un guía: LA MIRADA DEL DIRECTOR ESCÉNICO.

## CAPÍTULO VI

En él analizaríamos "La mirada de oriente", lo que Oriente significó para la Filosofía, para los directores escénicos, en el siglo XX. Cómo la experiencia de una cultura que, por definición, era la del nacimiento, puede ser la respuesta pedida, reclamada, tras la muerte de Dios.

## CAPÍTULO VII

Como continuación del capítulo anterior en éste hablaríamos de las "Tendencias escénicas del siglo XX". El Teatro es una relación de miradas: la del autor, la del director, la del actor-personaje, la del espectador. Un imaginario colectivo es mediatizado por el actor que se transforma en Hermes ofrecido al público. Su palabra y su cuerpo lo transforman en sibila capaz de "dejarse poseer" por el dios de la ilusión que se muestra real, que es capaz de fundar realidades.

El siglo XVII francés intercambió el término actor por el de personaje. Este último es una figura que surge de la realidad y, a

la vez, actúa y se presenta para ser mirada creando otra realidad nueva brotada del papel. Aunque el papel sea anterior al actor, el actor lo interpreta, le da vida, le da cuerpo y voz, es decir, lo encarna. Sin embargo, desde finales del siglo XIX los valores que constituían "la realidad" entran en crisis, por lo que también lo hace la noción de representación" ¿qué es la realidad? –podemos preguntarnos–. Sin duda una convención. Y bajo tal convención, ¿qué hay? Sin duda nada.

También dentro del escenario se intentará "reconstruir" el personaje y su realidad: de lo absurdo a lo lírico, de un subjetivismo existencial a la exploración de un mundo interno desconocido. De aquí partirán las propuestas de los dramaturgos del siglo XX, cada cual en una órbita filosófica distinta.

Siguiendo la etimología del término, "personaje" es aquel que porta una máscara. Esta máscara exige una voz determinada, un movimiento determinado: no es sólo un disfraz; es, más bien, un modo de abandonar una personalidad determinada y sumergirse (o dejar que se sumerja) en otra. La máscara, en definitiva, MIMA la realidad, pero no la sustituye.

El cuerpo y la palabra dan entidad al personaje, lo hacen ente; es decir, le dan coherencia dentro del microcosmos que es la obra. Pero ese personaje viene determinado por un contexto social e histórico que lo "reconoce" porque se inscribe dentro de un imaginario colectivo determinado. El código de "reconocimiento" no es, entonces, mera reiteración, sino arquetipo: Artaud –uno de los autores de los que hablaremos– escribe que la tarea del teatro, como la del mito, es "traducir" lo que la vida olvida o disimula o no expresa.

Además, igual que el ser humano, el personaje tiene una vida efímera y limitada a un fragmento de la realidad: lo que llamamos en teatro "la fábula". No es el argumento, sino el fondo, con lo que los posibles sentidos de la "existencia" se multiplican: ya que así lo halla el actor, en la potencial multiplicidad, éste puede dialogar con el personaje y prestarle cuerpo y alma a un fantasma. El actor deja que, a través de sí, emerja el personaje, le da imagen; pero, como en el caso de la máscara, no se pierde en él. El actor se desnuda porque transpone su personalidad, no porque la muestre. Actúa porque deja que una acción ficticia funcione como si no lo fuera: en ese momento, en el momento en el que es lo efímero lo que vive, se produce la *catarsis*, la puri-

ficación –de haberla– porque sobre la escena están nuestros propios fantasmas "representando". Tal representación exige hallarse en el mismo universo lingüístico: cuando el "juego lingüístico" funciona la magia del teatro hará que el "fragmento" de realidad doble a la vida y que ésta sea en la medida en que es tocada por la magia del arte.

En el proceso de hacer que el personaje reviva hay una mirada especial, un lector privilegiado: el director de escena; especie de guía que elige un punto de vista de los posibles en la fábula y trata de traducirlo a su puesta en escena. De aquí que analicemos lo que ha supuesto, desde Antoine, la configuración del director escénico así como las diferentes tendencias escénicas que ha recogido, desde la creación artística, la razón poética del ser humano del siglo que termina: Artaud, Brecht, Stanislavsky, Meyerhold, Craig, son algunos de los "invitados" en esta "representación".

Como esperamos haya podido intuirse, a pesar de la brevedad de esta comunicación, nuestro trabajo busca vivir la experiencia del pensar, abandonar una propuesta logocéntrica en aras de una praxis vital, sobre la escena. Sobre la escena de la Filosofía cuando ésta, como escribiera María Zambrano, deja de buscar y, como el poeta, encuentra.

A lo que, por cierto, es muy dada una "Filosofía en español".

# LA EDICIÓN DIGITAL DE LOS TEXTOS FILOSÓFICOS ESPAÑOLES[1]

Xavier Agenjo Bullón
Director de la Biblioteca de Menéndez Pelayo

## I. Introducción

No puede haber un lugar más apropiado para abordar el tema que se esboza en el título de esta ponencia que esta reunión de trabajo de la Asociación Española de Hispanismo Filosófico, destinada a presentar el estado de la cuestión de los estudios de la historia de la filosofía española. Sin duda, uno de los aspectos esenciales para el conocimiento, el análisis y la difusión de la historia del pensamiento español radica en disponer de unos textos seguros y editados mediante los procedimientos que nos proporciona la ecdótica. A estos procedimientos ha venido a sumarse la técnica digital que permite un tratamiento que presenta determinadas ventajas que enumeraré más adelante. También son nuevos los problemas que estas técnicas conllevan, pero que en último término redundan en una mayor accesibilidad, en el sentido más amplio que quiera dársele a la palabra, de los textos que han conformado la historia de la filosofía española.

Naturalmente, no oculto aquí que estas reflexiones no son hijas únicamente de una elaboración teórica, sino del trabajo realizado para la edición digital de las Obras completas de Marcelino Menéndez Pelayo, así como de su epistolario.

---

[1] Ponencia presentada a las IV Jornadas de Hispanismo Filosófico celebradas en Santander en abril de 1999.

## II La edición electrónica de textos

Un aspecto esencial a la hora de promover la edición digital de los textos filosóficos españoles radica en afianzar durante el proceso de la edición digital todos los logros conseguidos por la ecdótica (es decir, la técnica de la edición crítica) a lo largo de (digamos) los dos últimos siglos.

Es decir, no se debe renunciar a una metodología que ha permitido contar en la actualidad con unos textos cada vez más depurados y, por lo tanto, cada vez más próximos a la intención original del autor a la hora de redactar su escrito o de modificarlo en sus sucesivas ediciones. Tampoco se debe prescindir en modo alguno de las notas críticas que los editores literarios especializados en el autor o en la obra, han ido introduciendo en el texto para justificar sus lecturas del texto, es decir, sus elecciones según las distintas variantes, a partir del criterio, manifestado habitualmente de forma expresa en la introducción, así como el aparato de variantes.

Por desgracia, esto no ocurre así en muchos más casos de los que fuera deseable y ello se debe, a mi juicio, a razones muy poco científicas. Anticipo aquí que si como resultado de la mayor accesibilidad que presuntamente proporcionan las grandes bases de datos a texto completo, el lector, el especialista, por desgracia, no va a acabar disponiendo más que de ediciones que son, en el fondo, sensiblemente inferiores, y en algunos casos francamente malas. No faltan especialistas que afirman que para ese viaje no hacían falta alforjas y además bordadas en oro.

Las principales razones por las que se puede llegar a preferir (y a utilizar) una mala edición o una edición inapropiada a una edición crítica, están en mi opinión basadas en un cuádruple carácter:

A) *Comodidad*: la mala edición es más fácilmente asequible que una buena.

B) *Bibliográficas*: falto de un estudio bibliográfico, el editor electrónico desconoce la existencia de una o varias ediciones críticas.

C) *Económicas*: en el caso de nuevas ediciones críticas es posible que haya que negociar con el editor literario, o con la editorial que ha dado a luz la referida edición crítica, algún tipo de acuerdo económico.

D) *Puramente ecdóticas*: o por mejor decir *no ecdóticas*. Es decir, el editor electrónico no se plantea, probablemente por las tres razones expuestas anteriormente o tal vez por su desconocimiento de las técnicas de la edición textual, llevar a cabo su trabajo que no por estar previsto para un soporte digital debe dejar de contar con los mismos o mayores requisitos técnicos que una buena edición crítica en papel.

Todo ello se podría ejemplificar en las ediciones críticas de las obras de Gregorio Mayans, que está realizando con extraordinaria pulcritud el profesor Mestre, y que sin embargo, también podrían digitalizarse sin ningún problema de derechos de autor, a partir de las ediciones que se han ido publicando sin ningún rigor crítico, la mayoría de ellas en los siglo XVII, XVIII y XIX.

Con la utilización de una metodología apropiada se podrán añadir, además, campos específicos de búsqueda para extraer toda la potencialidad de recuperación posible. En suma, la totalidad de las obras de los polígrafos podrán ser interrogadas, seleccionadas y visualizadas según los títulos de la obra, los resúmenes, los capítulos y epígrafes, las notas a pie de página, y lo que es más importante por cualquier palabra del texto. Las búsquedas según estos campos y con el auxilio de los operadores booleanos pueden aplicarse tanto a la totalidad de las obras como a un subconjunto. Todo ello abre multitud de posibilidades de investigación y evitará muchos trabajos tediosos de búsqueda y cotejo. Este es, sin lugar a dudas, el motivo por el cual está teniendo tanta repercusión la edición de textos electrónicos[2] fundamentales para cada una de las especialidades del conocimiento científico.

Efectivamente, la necesidad de índices para el manejo con detalle de estas obras ha obligado en muchos casos a trabajos complementarios de indización, que se han llevado largas horas de esfuerzo de muchos investigadores. Simplemente la combinación de la edición electrónica, los lenguajes de marcación

---

[2] Uno de los sitios web más amigables es el del proyecto de la Universidad de Oxford, Oxford Text Archive .

Otros sitios web clásicos en este tema son el Center for the Electronic Texts in the Humanities (CETH) que ofrece un directorio de centros de textos electrónicos.

En el ámbito español ver el Proyecto Filosofía en Español.

apropiados y los programas de recuperación basados en ellos eliminan la necesidad de estos índices puesto que permiten tanto la búsqueda a texto completo como la búsqueda de palabras, conceptos y nombres contextualizada según las marcas lógicas establecidas.

Además, en el caso de las obras de una gran parte de los polígrafos hispanos su significación viene dada no sólo por la importancia de sus obras sino también por la enorme cantidad de referencias bibliográficas e informaciones referenciales que aportan. Estas referencias convenientemente etiquetadas permitirán navegar entre los distintos títulos en un a modo de biblioteca virtual. Por ejemplo, *La ciencia española*[3] de Menéndez Pelayo es un magnífico inicio de un inventario general de la ciencia y el pensamiento español. Cabe decir que se abren unas insospechadas posibilidades para el estudio intrínseco de la obra de un autor a través del marcado exhaustivo de sus textos pues se pueden estudiar sus influencias, *clusters* de citas, evolución de vocabulario, persistencia de temas, etc., etc. desde una perspectiva más rigurosa.

Durante este tiempo se han establecido contactos con especialistas, y cito sin un orden determinado, Ramón Llull, Alfonso Reyes, Rafael Altamira, Gregorio Mayans, Andrés Bello, Fray Benito Feijoo, Juan Luis Vives, Benito Arias Montano, con el fin de intentar conseguir las mejores ediciones críticas cuando ello sea posible, en lugar de utilizar textos sin ninguna garantía, y prescindiendo de la labor que ha ido realizando la filología y, en concreto, la ecdótica a la hora de fijar los textos. No siempre será posible conseguirlo, bien por razones económicas, bien por la falta de disponibilidad de ediciones críticas solventes, pero el objetivo último es justamente ese, conseguir que las mejores ediciones pasen de las páginas de los libros al soporte digital.

Por otro lado esas ediciones críticas se tratarán mediante el uso de los denominados lenguajes de marcado, los cuales a partir de una complicada jerga, complicada sobre todo porque aún no está lo suficientemente extendido su uso, pretenden hacer

---

[3] *La Ciencia española* / por el Doctor Don Marcelino Menéndez y Pelayo; edición ordenada y dirigida por Don. Miguel Artigas. – Madrid : Victoriano Suárez, 1933. – 2 v. ; 25 cm

más manejable el texto, los muchos textos que los polígrafos escribieron intentando, dentro de la denominada ecdótica digital, combinar la pureza del texto con su accesibilidad. Por ello es tan importante que estos proyectos se lleven a cabo de forma paralela a los trabajos de la Asociación de Hispanismo Filosófico, pues son justamente sus miembros quienes, bien a la hora de preparar ediciones de nuestros pensadores clásicos, bien a la hora de utilizar estas ediciones para adentrarse en el análisis de sus contenido, verán potenciada su labor mediante el empleo de las nuevas tecnologías.

### *2.1 La edición electrónica de textos: las revistas*

Otro aspecto significativo es que el pensamiento y la obra de muchos polígrafos hispanos, especialmente a partir del último tercio del siglo XVIII, ha visto la luz no solo en obras monográficas, sino a través de artículos de revistas o colaboraciones en los periódicos. Cierto es que posteriormente los propios autores han reunido sus trabajos en colecciones, aunque no siempre, y por último, los especialistas en la obra de este o aquel polígrafo han coleccionado los artículos de sus autores investigados siempre en busca de la edición crítica. No son infrecuentes sino todo lo contrario tanto las modificaciones, adiciones o supresiones que el propio autor realizaba a la hora de recopilar sus artículos en forma de libro ni tampoco son escasos aquellos que se quedaron únicamente en las páginas de la publicación periódica. Sin embargo, no conviene desdeñar la importancia de la revista en sí misma, en la cual el artículo no sólo tiene un significado propio, sino que, en cierto modo, está en relación, guarda un conjunto con el resto de los artículos publicados en ese mismo número y adquiere una perspectiva dentro de la vida de la publicación. Realmente no se podría conocer la historia de las ideas en España si se pasara por alto publicaciones tales como *El correo de los literatos de España*, *El vapor*, *Revista contemporánea* o *La España moderna*, cada una dentro de su corriente ideológica, por más que ésta pudiera o no transformarse de forma más o menos radical a lo largo de la vida de la publicación. Por lo tanto, será necesario prever la digitalización de algunas revistas, para lo cual el Proyecto Polígrafos cuenta ya con un precedente vinculado, como es lógico, a Menéndez Pelayo.

En este gran apartado se cuenta ya con la experiencia de la edición digital del *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, que se publicó al igual que *Menéndez Pelayo digital* en 1999[5] de forma complementaria, pero con distinta metodología. El *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*[6] se comenzó a editar en 1919 y desde entonces se ha venido publicando ininterrumpidamente, excepto durante el periodo de la Guerra Civil, tras la que incluso se promovió un cambio de cabecera que, afortunadamente, no llegó a cuajar, reanudándose su marcha regular. Hasta este año han aparecido 76 tomos y se encuentra en prensa el 77, correspondiente a 2000.

El *Boletín* cuenta con una amplia difusión en su campo especializado de actuación, como lo prueba el elevado número de citas, que suelen recibir los artículos que difunde, en las numerosas publicaciones especializadas en la cultura y literatura españolas. Otra prueba de su repercusión es la elevada tasa de canje con otras publicaciones similares que alcanza en 1999 el centenar de títulos. Existe una fuerte implantación histórica de esta revista en muchas bibliotecas. En efecto, si se consulta el Catálogo Colectivo Español de Publicaciones Periódicas, a fecha 21 de junio de 1999 aparecen hasta un total de 77 colecciones, aunque no debe olvidarse que la actualización del Catálogo Colectivo no es aún completa[7]. Justamente y como resultado de la consulta a este Catálogo en línea se pudo comprobar que era bastante considerable el número de instituciones que, por múltiples razones, poseían colecciones incompletas del *Boletín*, lagunas que se conocen técnicamente según la norma ISO 10324 como *gap*.

---

[5] *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo.* – En.-feb. 1919- . – Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1919- . – v. ; 24 cm. - Bimestral ; anual. – Disponible también en microficha. - ISSN 0006-1646 = Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo.

[6] Para más detalles sobre la historia del *Boletín* puede consultarse el artículo de Manuel Revuelta Sañudo *La Biblioteca de Menéndez Pelayo // Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo.* - Santander : Sociedad Menéndez Pelayo. - ISSN 0006-1646. - LV (1979) 297-300.

[7] La última aportación sobre el estado de la cuestión puede consultarse en *Nueva fase del Catálogo Colectivo de Publicaciones Periódicas : el intercambio de información informatizada //* Francisca Hernández Carrascal, Xavier Agenjo Bullón */ Archivos, bibliotecas, centros de documentación y museos en el Estado de las autonomías : actas del VI Congreso Nacional de ANABAD : [Murcia, 26, 27 y 28 de junio de 1996].* - Murcia : ANABAD-Murcia ; Consejería de Cultura y Educación, 1997. - pp. 331-338.

Por esta razón hace ya algunos años que se tomó la decisión de microfilmar la colección completa en 103 microfichas[8], solución muy bien recibida sobre todo en universidades americanas, bien en sus bibliotecas o en sus departamentos de español. Sin embargo, las limitaciones de las microfichas son en la actualidad perfectamente subsanables y para ello se tomó la decisión de digitalizar la colección completa, de forma tal que se satisficieran todas las demandas posibles. Esta decisión se tomó, como se ha dicho y de forma paralela a *Menéndez Pelayo digital*, en el marco más amplio de la nueva política de difusión de textos electrónicos adoptada por la Biblioteca de Menéndez Pelayo. De hecho, desde 1997 se empezó a trabajar primero con la Fundación Histórica Tavera[9], y en la actualidad, gracias al impulso de la Fundación Hernando de Larramendi, en el ambicioso proyecto que se describe en estas páginas y que como se ve ya ha dado sus primeros frutos.

En lo que se refiere a la edición electrónica del *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, se optó por una digitalización en modo imagen con una resolución de 400 ppp en formato TIFF, con compresión Grupo IV, tanto para los textos como para las láminas que acompañan en ocasiones a los artículos. El total de la información de las cerca de 30.000 páginas cabe en 3 cederrones y está previsto que en la próxima actualización, que se publicará el año 2001 incluyendo la digitalización de cinco números del *Boletín*, que el soporte elegido sea el DVD.

Está claro que el acceso a la información contenida en unas páginas digitalizadas en modo imagen, y no en ASCII, depende de la indexación de los contenidos; de otro modo no se obtienen ventajas superiores a la paginación tradicional. Por fortuna el *Boletín* tenía este trabajo hecho, ya que Andrés del Rey y Rosa

---

Desde entonces, se ha puesto en funcionamiento la base de datos del Catálogo Colectivo Español de Publicaciones Periódicas formado por 70.677 registros bibliográficos, 278.635 registros de fondos pertenecientes a 1.140 bibliotecas.

[8] *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo [Microforma]*. – En.-feb. 1919- . – Santander : Sociedad Menéndez Pelayo, 1919- . – microfichas ; 11 x 15 cm.

[9] Para más información sobre esta fundación puede consultarse su página web: http://www.tavera.com.

Fernández publicaron en 1996 unos índices[10] aprovechando el que en 1938 elaboró Tomás Maza y el que en 1959 reunió Ignacio Aguilera, tercer director de la Biblioteca de Menéndez Pelayo. Para su edición electrónica Almudena Fuente, de la empresa Digibis, editora del cederrón, llevó a cabo cierto número de mejoras, de tal manera que los índices pueden describirse como sumamente amplios.

Contienen varios subíndices, el de artículos, donde se reflejan los autores, títulos, número y páginas del *Boletín* en el que aparecieron publicados; el índice de obras reseñadas en el que aparecen los autores de las obras reseñadas, sus títulos, editores literarios, traductores, prologuistas, etc., así como los autores de las reseñas; el índice de la Crónica, en el que se referencian los actos, homenajes, reuniones y noticias internas de la Biblioteca; y por último, y como complemento a los otros, el índice general de materias permite un acceso temático al contenido completo del *Boletín*. De todos modos el tratamiento de materias sigue siendo pobre y será necesario perfeccionarlo en ediciones posteriores.

También están consultables en línea en la página web de la Biblioteca de Menéndez Pelayo en el sitio Internet al que se accede mediante < http://www:unican.es/bibmp/boletin.htm> y han probado su eficacia a través del elevado número de consultas que indican los marcadores estadísticos de esta página, y sobre todo a través de las solicitudes de documentos que han generado. Aunque el Índice apareció en el tomo de 1996, lógicamente se actualizó con las nuevas entradas correspondientes a los años 1997 a 1999.

Está claro que la digitalización de una publicación periódica en modo imagen se convierte en un magnifico instrumento de acceso a la información si va provisto de unos índices completos. Cuanto mayor sea el grado de exhaustividad de los referidos índices mayor será la eficacia en la búsqueda de la información. En este caso contamos, como se ha dicho, con unos índices con-

---

[10] *Índices del Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo (1919-1995)* / Andrés del Rey Sayagués, Rosa Fernández Lera // *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*. - Santander : Sociedad Menéndez Pelayo. - ISSN 0006-1646. - LXXII (1996) 269-416.

siderablemente completos, lo cual no excluye que en una fase posterior del proyecto se lleve a cabo un reconocimiento óptico de caracteres de las imágenes digitalizadas, que permitirán la búsqueda sobre la totalidad del texto del *Boletín*. No debe olvidarse que para obtener buenos resultados en la aplicación de OCR sobre imágenes digitales, éstas deben alcanzar un umbral mínimo de resolución que se sitúa en torno a los 400 ppp. Por esta razón se optó desde el primer momento por un nivel tan alto de resolución.

## III Edición electrónica e Internet

Como se ha dicho al principio, la premisa básica que ha empujado a la digitalización del *Boletín* y a la edición electrónica de la obra de Menéndez Pelayo ha sido la difusión de su contenido a los ciudadanos y, en términos generales, la mejora del acceso a las publicaciones conservadas en la Biblioteca.

Una duda frecuente en torno a la edición electrónica es la conveniencia o no de poner en línea el contenido completo de una o varias, en ocasiones muchas, publicaciones. Esta duda está motivada por los problemas de derechos de autor, de costes, de control del número de accesos, pero en ocasiones también está producida por un planteamiento muy conservador en cuanto a la difusión de los contenidos. En el caso del *Boletín* no existen problemas de derechos de autor sobre la publicación, ya que la editora, la Sociedad Menéndez Pelayo, continua siendo la editora de la versión electrónica de esta publicación y su proyecto es el de actualizar esta versión con posterioridad a la tradicional edición en papel. Es decir, se pretende la coexistencia de ambas versiones. En cuanto a los costes se trata de cifras perfectamente asequibles a las que hay que contraponer una reducción drástica de los esfuerzos de personal en el proceso de respuesta a las solicitudes de números atrasados. Con todo ello, la influencia en los costes no puede ser considerada sólo en términos directos, sino a la luz de la mejora del acceso a la información que representa, y los beneficios indirectos que conlleva.

Es frecuente que el tema del acceso en línea a los contenidos de publicaciones digitalizadas lleve aparejado una discusión acerca de la conveniencia del acceso libre a las mismas, transportando a Internet la misma polémica acceso libre/acceso res-

tringido que se debate en algunas bibliotecas con fondos especiales. A nuestro modo de ver esta discusión no es aplicable en absoluto a Internet y supone una aplicación poco justa de los presupuestos del Estado con los que en muchos casos se funciona. Otra visión, también restrictiva aunque mucho más vistosa, es la de alimentar los sitios web con algunas de las publicaciones de mayor interés, supuestamente, a modo de escaparate virtual de una institución. Con ello se corre el peligro de que una vez compuesto el escaparate y demostrado el prestigio de una institución con algunas imágenes, se abandonen los proyectos y con ello el objetivo de facilitar a los ciudadanos el acceso a la información.

La resolución de esta discusión debe basarse en criterios técnicos, para lo cual nos permitimos aportar una pequeña sugerencia metodológica. ¿Hasta qué punto será necesario poner en línea el contenido completo de la digitalización del *Boletín* o mantenerlo exclusivamente en soportes DVD? Continuando con la línea de facilitar el acceso a la información, en lo que no hay ninguna duda es en las enormes ventajas que tiene que los índices sean accesibles en Internet, pero tal vez, la velocidad de transmisión de la información en la Internet de los primeros años del siglo XXI suponga un freno a su consulta. En cambio, el almacenamiento de la información en un servidor no parece presentar muchas dificultades dado el abaratamiento de la memoria. Sin duda se podrá profundizar técnicamente en esta cuestión analizándola basándose en los ratios entre el volumen de información y costes en euros por número de consultas y recuperaciones de información a través de la línea. Parece claro que tendrá que existir una relación directa entre el índice de consulta de la información y el ratio de disponibilidad.

Todo el desarrollo de las tecnologías de la información, redes de comunicaciones, los lenguajes de marcación (o marcado, pues aún no está consolidada la traducción de *mark-up languages*), la apertura e interconexión de sistemas, etc., ha provocado en los últimos 5 años, por no remontarse más allá en el tiempo, el estallido de nuevas posibilidades de transmisión, búsqueda y recuperación de documentos. Y esta vez no solo de documentos secundarios, o terciarios, sino fundamentalmente documentos primarios.

## IV Los documentos primarios y la convergencia de las normas

Menéndez Pelayo pretendió inventariar la ciencia española, utilizando la palabra ciencia en un sentido muy amplio, y luego con amor no ya de bibliófilo sino de verdadero especialista en lo que en la actualidad ha venido a llamarse acceso al documento, intentó reunir en su biblioteca de Santander el mayor número de aquellas obras que había citado, en algunos casos por vez primera, rescatándolas del olvido, no sólo gracias a la referencia bibliográfica, sino también mediante la obra misma.

Paralelamente, junto con las capacidades de la red, se han empezado a ver satisfechas las necesidades de los ciudadanos de acceder a todo tipo de documentos. Investigadores y usuarios, la sociedad en general, demandan más documentos en la red, mayor capacidad de acceso, más facilidad de manejo. Por un lado, tenemos las iniciativas perfiladas en el V Programa Marco de la Unión Europea[11], en el que justamente se pretende fomentar esta armonización de criterios con el objetivo de alcanzar una sociedad de la información fácilmente manejable. Por otro lado, existen numerosos proyectos de acceso a documentos primarios animados por grandes redes de bibliotecas y archivos[12] y las grandes asociaciones internacionales como IFLA[13], CIA[14] e ICOM[15] han visto también la necesidad de esta colaboración.

La solución estriba en adoptar estructuras de información similares de modo tal que se permita el intercambio de información y el intercambio de descripciones entre objetos heterogéneos como lo son los documentos primarios. Las descripciones de objetos heterogéneos pueden presentar uniformidades que reduzcan las diferencias a algo homogéneo. Éstas son básicamente títulos, autores, entidades, materias, es decir puntos de acceso, aunque existen muchas más. En este sentido, la bibliote-

---

[11] Para más información sobre este programa pueden consultarse las siguientes direcciones: *http://www.bne.es/esp/general.htm* y *http://www.cordis.lu/fp5/src/over.html.*

[12] En esta actividad está siendo muy activa el Research Library Group (RLG), su programa para el acceso a documentos primarios puede consultarse en: *http://www.rlg.org/primary/index/html.*

[13] *http://www.ifla.org.*

[14] *http://www.archives.ca/ica.*

[15] ICOM - The International Council of Museums *http://www.icom.org.*

conomía ha avanzado mucho en la función de control de puntos de acceso, produciendo un entramado de normativa dedicada a la elaboración de registros de autoridad, a su codificación, a su presentación e intercambio.

De los conjuntos descriptivos básicos se extraerá una serie de elementos comunes que permitan el acceso global y simultáneo a las bases de datos, independientemente de su origen, materiales componentes y descripciones. En este sentido, existen dos aproximaciones a la resolución de estos problemas, basadas ambas en la convergencia y complementariedad de normas. Consisten en la ampliación del marco Z39.50, por un lado, y en la aplicación de lenguajes de marcación, concretamente de las definiciones de tipo de documentos SGML específicas para archivos (EAD), bibliotecas (MARC DTD) y museos (MUS-EAD).

De hecho, desde hace unos años se han venido definiendo perfiles específicos[16] dentro de la norma Z39.50 aplicables tanto al acceso, búsqueda y recuperación en colecciones digitales, de bibliotecas y archivos, así como de museos y recursos electrónicos relacionados con el patrimonio cultural (lo que incluye arte, arquitectura, historia de la cultura, historia natural, etc.). El perfil Z39.50 para acceso a colecciones digitales es el marco al que pertenecen otros subconjuntos, como el Perfil *CIMI* (*Consortium for Interchange of Museum Information Profile*), y pretende solventar los problemas de acceso entre colecciones digitales heterogéneas. Este perfil define como categorías de objetos digitales los basados en el lenguaje, en imágenes o en sonido y movimiento; y en las categorías de descripciones asociadas trabaja tanto con registros bibliográficos, como registros de archivos o cabeceras de documentos HTML y páginas *web*. Siguiendo el mismo sistema, el perfil CIMI, a su vez, utiliza los atributos definidos en Bib-1, según el consenso establecido por la Conferencia de Bibliotecas Nacionales Europeas (CENL)[17], para que los clientes

---

[16] Consúltese *Z39.50 Profile for Access to Digital Collections* : Draft Seven: (Final Draft for Review) May 3, 1996. - [Washington] : Library of Congress, 1996.- *The CIMI Profile : Z39.50 Application Profile for Cultural Heritage Information : Release 1.0 March 1, 1998* / Prepared by Consortium for the Computer Interchange of Museum Information (CIMI) CIMI Z39.50 Working Group. - *http://www.cimi-org/downloads/ProfileFinalMar98/cimi-profilel.html.*

[17] *The CENL Z39.50 profile : Version 1.2, 14 December 1998*

Z basados en CIMI puedan acceder a bases de datos bibliográficas y para que los servidores CIMI puedan ser accesibles por clientes Z de orientación bibliográfica.[18]

Dentro del mundo bibliotecario, existen dos normas que regulan la creación de registros de autoridad informatizados: las Reglas de Catalogación y el formato IBERMARC; dentro del mundo archivístico se está extendiendo la norma ISAAR (CPF) para archivos. ¿Existe conciliación? Tal vez la solución sean los lenguajes de marcación, en el que el tandem SGML/XML tiene mucho que ofrecer en los próximos años. En este marco, es especialmente significativa la rápida extensión de la codificación EAD, definición de tipo de documento lanzada y mantenida conjuntamente por la Library of Congress y la Society of American Archivists, que tanto interés ha despertado también en el mundo museológico, aunque no sin ciertas reticencias. Debe recordarse que la EAD[19] codifica en SGML los denominados instrumentos de descripción (finding aids), entre los cuales se cuentan los catálogos e inventarios de archivos y museos[20]. Esta línea de convergencia tiene también como característica el aprovechamiento de las bases de datos bibliográficas y de autoridades existentes, para extenderlas en una doble dirección. Por un lado, son la base del control de los contenidos codificados en elementos comunes de

---

[18] En cualquier caso, el estado de la cuestión sobre la normalización de museos, un buen paso adelante, pero solo eso, puede consultarse en *Normalización documental de museos: elementos para una aplicación informática de gestión museográfica* / Andrés Carretero Pérez [et al.]. - Madrid : Ministerio de Educación y Cultura, 1998. En las páginas 549 a 560 se presenta una completa bibliografía relacionada con el objeto de este artículo.

[19] Encoded Archival Description . Una descripción de los proyectos EAD que se están llevando a cabo en todo el mundo está en http://www.loc.gor/ead/eadsites.html.

*La descripción archivística codificada : un formato internacional para la descripción archivística* / Ana Teresa García Martínez, Rosario Jiménez Vela y Consuelo de las Mercedes Martín Vega // X Jornadas Bibliotecarias de Andalucía, Jerez de la Frontera, 1998. - Málaga : Asociación Andaluza de Bibliotecarios, 1998. - pp. 411-430

[20] El estado de la cuestión en la normalización internacional referida a museos puede seguirse en el sitio del The International Committee for Documentation of the International Council of Museums (ICOM-CIDOC) *http://www.cidoc.icom.org/#stondardse.*

Ver también MUS-EAD Museums & the Encoded Archival Description, iniciativa del Museum Computer Network, *http://world.std.com/~mcn/standards/mus-ead.html.*

acceso (<persname>, <entname>, <geoname>, <date>, <titleproper>, <edition>, etc., entre otros muchos), y por otro ofrece una norma común para la codificación de descripciones de bibliotecas, archivos y museos con profundidad (SGML) y para su difusión en Internet a través de XML. No debe olvidarse que EAD surgió a partir de los trabajos ya realizados por la Text Encoding Initiative (TEI) y de su experiencia en la codificación de textos culturales. Dentro del marco del proyecto ***Polígrafos Hispanos*** la definición de tipo de documento TEI ofrece los procedimientos normativos contrastados para el marcado de los textos a editar electrónicamente en SGML/XML

# ÍNDICE ONOMÁSTICO

# ÍNDICE ONOMÁSTICO


Abad, Francisco, 295
Abellán, José Luis, 83, 149, 223, 224, 296
Achúcarro, Nicolás, 250
Adler, Paul, 244
Adorno, Theodor W., 109, 184, 305, 307, 478
Agenjo Bullon, Xavier, 494
Aguilar Piñal, Francisco, 118
Agustín, Antonio, 82
Agustin, San, 310, 312
Ahrens, Heinrich Julius, 137, 138, 141, 144, 145, 146, 160
Alarcos Llorach, Emilio, 255
Albares Albares, Roberto, 200
Alcmeon de Crotana, 371
Alfonso III, 37
Alfonso XIII, 283
Almeida 122
Alonso Fernández, Raimundo, 284, 285
Altamira, Rafael, 158, 224, 231-40, 238, 492
Álvarez, Lluis, 472
Álvarez de Toledo, Gabriel, 121
Álvarez Lázaro, Pedro, 146
Anceschi, L., 475
André, E. Luis, 224, 234
Andrino Hernández, Manuel, 134
Antequera, Mónica, 481
Antoine, 487
Antón Martínez, B., 81
Aparicio Bernal, Jesús, 338
Aquenza, Pedro, 122
Arana, Sabino, 48
Arangueren, José Luis, 402, 408, 420, 474
Arbués, Pedro de., 87
Arcos, Jorge Luis, 413
Ardissone, E., 225
Arendt, Hannah, 279
Arés y Sanz, Mariano, 199-218
Argaya Roca, Miguel, 341
Arguedas, José María, 68
Argullol, Rafael, 469, 475-478
Arias Montano, Benito, 492
Ariel del Val, Fernando, 336, 344
Aristófanes, 107
Aristóteles, 60, 99, 120, 123, 124, 125, 126, 128
Arrazola, Lorenzo, 134
Artaud, 487
Arteta, Aurelio, 415, 416
Artigas, Miguel, 158, 492
Asensio, Eugenio, 108
Aster, von, 364
Astrana Marín, L., 84
Auerbach, Heinrich, 241-247
Aurier, G. Albert, 324

Austria, Juan José de, 87, 89, 92, 118
Avendaño, Alejandro de, 121-126
Ayagarray, Lucas, 234, 235, 238
Ayala, Francisco, 379
Azaña, Manuel, 34
Azcárate, Gumersindo de, 151, 159, 160, 163-171, 255, 256, 258, 260, 261, 263, 265
Azcárate, Pablo de, 131
Azcárate, Patricio de, 171
Azorín (José Martínez Ruiz), 267
Azúa, Félix de, 469, 472

Bacon, Francis, 60, 109, 118
Balthasar, H.U. von, 461
Balzac, Honoré de, 182
Baquero Goyanes, M., 195
Barba, Eugenio, 482
Baroja, Pío, 249, 250, 295-302, 305-307
Barras de Aragón, Francisco de las, 119
Barreda, J., 236, 237
Barth, Joan, 398
Baudelaire, Charles, 323, 431, 432
Baudrillard, 478
Bayer, 473
Beardsley, 473
Bédier, Joseph, 288
Bello, Andrés, 492
Benavides Lucas, Manuel, 310
Benjamin, Walter, 197, 304, 305, 478
Bentham, Jeremy, 140
Benveniste, Émile, 106
Bergamín, José, 109, 379
Bergmans, Paul, 84
Bergson, Henri, 39, 67, 226
Bernard, 250
Berthelot, 249, 252, 253
Biagini, H.E., 225
Bilbeny, Norbert, 392, 407
Biriuté, Ciplijauskaisté, 307
Blanco, Domingo, 278
Blanco, F., 234
Blanco, J.A., 200
Blanco Aguinaga, 257, 293
Blanco Rodríguez, J.A., 213
Blank-Conrady, Christiane, 286
Blasco Ibáñez, Vicente, 245
Bleiberg, German, 292
Block, Albert, 252
Blondel, 461
Blüher, K.A., 79, 83
Blumenberg, Hans, 311
Blunt, 474
Böcklin, 324, 326
Boff, Leonardo, 464
Bolz, Norbert, 313, 314, 316, 319
Bonilla, 234
Bonilla Sanmartín, Adolfo, 152, 157
Borges, J.L., 109, 112
Borobio, Luis, 471
Borrás, Gonzalo M., 469-76
Bosanquet, 473
Bozal, Valeriano, 327, 469, 473, 476
Bravo Martínez, Francisco, 335
Bravo Villasante, C., 188
Bravo y Moreno, 228, 229
Brecht, Bertolt, 481, 487
Brooks, Peter, 483
Bruyne, de, 474
Buda, Gautama, 296, 297
Bueck, Otto, 243-53
Bueno Sánchez, Gustavo, 149, 150
Buero Vallejo, Antonio, 481, 483
Bunge, Carlos Octavio, 224, 225, 234
Burne-Jones, 324
Busto, José Antonio, 55
Bustos Tovar, Eugenio de, 273

Caballero, Ernesto, 484
Cabriada, Juan de, 118, 119, 123

Cadalso, 188
Calderón Arana, Laureano, 253, 254
Calderón de la Barca, Pedro, 99, 100, 101, 102, 109, 253, 484
Calero, Julián, 55
Calle, Román de la, 471, 472, 476, 477
Calvino, Italo, 369
Calvo Serraller, 469-76
Camón Aznar, 471
Campomar Fornieles, Marta, 162, 175
Camus, Albert, 376
Cansinos Assens, 270
Cantarero del Castillo, Manuel, 340
Cañizo, Agustín del, 282
Capellán de Miguel, Gonzalo, 163
Caramuel, Juan, 119
Carbajo Prada, Pedro, 284
Carballo, Rof, 26, 27
Carderera y Solano, Valentín, 86, 90-94, 98
Cardoso, Isaac, 119
Carducho, 88
Carlos II, 117, 118, 120
Carnéro, Ángel, 283
Caro Baroja, Pío, 249, 250
Carr, Raymond, 25, 26
Carreño, Francisca P., 476
Carretero Pérez, Andrés, 501
Caso González, José María, 118
Castro, Américo, 33, 35, 39, 110
Castro, Fernando de, 265
Castro, J., 234
Cebrián, Fray Juán, 87
Ceñal, Ramón, 111
Cerezo, P., 268, 273, 278, 279
Cerezo Galán, 421
Cervantes, Miguel de, 110, 173, 175, 179, 182, 185, 197, 382, 455
Céspedes, Baltasar de, 82
Cézanne, Paul, 325
Chabrán, Rafael, 250-252
Chaguaceda Toledano, Ana, 250
Chamfort, 109
Chartier, Roger, 108
Chastel, 474
Chevalier, Jacques, 458
Cicerón, Marco Tulio, 136
Cid, 110,
Ciges Aparicio, Manuel, 285
Claparade, 230
Clarín (Leopoldo Alas), 158, 191, 262
Cobreros, Félix Lorenzo, 284, 285
Cocteau, Jean, 377
Cohen, Hermann, 310
Colinas, Antonio, 439, 441
Comte, Auguste, 222
Condillac, Étienne Bonnot de, 222
Corachán, Juan Bautista, 118, 123
Corbett, T.G., 84
Cortázar, Julio, 398
Cortés, Cayetano, 147
Cortés Vázquez, Luis, 284, 290
Cossío, Manuel Bartolomé, 107, 209, 360
Costa, Joaquin, 225
Cousin, Victor, 148
Covarrubias, Sebastián de, 99
Craig, 487
Crosland, M.P., 253
Cruz, M., 197
Csejtei, Dezsó, 293
Curtius, Ernst R., 109

D´Ors, Eugenio, 224, 225, 236, 237, 305, 393, 394, 475
Dalí, Salvador, 344
Darío, Rubén, 71, 224
Darwin, Charles, 228, 250
Davies, G.A., 84
Debussy, 326
Degas, Edgar, 333
Demandt, Alexander, 319

Derrida, J., 478
Descartes, René, 60, 119, 371, 382, 478, 484
Devlin, J., 262
Díaz, Elías, 287
Díaz de Llano, Froilán, 118
Díaz Díaz, Gonzalo, 370, 439
Dickens, Charles, 182
Díez del Corral, Luis, 39, 40, 43, 465
Dilthey, Wilhelm, 361, 362, 365, 366
Doblas Bravo, Antonio, 419, 420
Domínguez Berrueta, 458
Dorado Montero, Pedro, 199, 229, 230, 253
Dostoievski, Fëdor M., 276, 416
Dumas, Alexandre, 286
Dussel, Enrique, 464

Eco, Umberto, 108
Egido, Aurora, 107
Elias, Norbert, 108, 109
Enciso Recio, Luis Miguel, 118
Epicteto, 77, 79, 80
Erikson, Erik, 28
Eschenmayer, 137
Escoto, Duns, 118
Espartero, Baldomero Fernández, 131
Estrada, David, 471, 477

Falk, N., 134
Feijoo, Fray Benito Jerónimo, 117, 168, 492
Felipe II, 286
Felipe IV, 87, 92, 119
Felipe V, 120
Fernández, Helvio, 228
Fernández Lera, Rosa, 496
Fernández Ordoñez, J. Antonio, 471
Fernández Pelayo, H., 293
Fernández Turienzo, Francisco, 288
Ferrater Mora, José María, 379-395, 391-411
Ferreyra, J.A., 231, 232
Fichte, Johann Gottlieb, 277
Flores, Jesús, 62
Fogazzaro, 285
Fonseca, Joaquín, 151
Formet, E., 457
Fourier, Charles, 140
Fox, E. Inman, 233, 292, 299
Fox Morcillo, 155
Franklin, Pause, 68, 73
Fray Luis de León, 440, 457
Freud, Sigmund, 425, 430
Fries, 137
Frye, Northop, 428
Fukuyama, Francis, 310, 312
Fumaroli, M., 84
Fuster, Joan, 385

Galcerán Granés, 229
Galeno, 120
Galindo de Vera, León, 176
Gallego, Julián, 86, 87
Gallegos Rocafull, José Manuel, 360
Gálvez, Manuel, 269
Ganivet, Ángel, 225
Gaos, José, 359-368, 379, 393, 475
Garagorri, Paulino, 328
García, Eliseo, 118
García, J.V., 224
García Bacca, Juan David, 380, 477
García Blanco, Manuel, 224, 267, 284, 290
García Calvo, 474
García de la Concha, Víctor, 284
García Diezma, 118
García Lorca, Federico, 176
García Martínez, Ana Teresa, 501
García Morente, Manuel, 359, 362, 393
García Pelayo, Manuel, 110
Gazola, 119

Geers, G.J., 245
Gehlen, Arnold, 313
Genet, Jean, 398
Gibson, Ian, 341
Gil Cremades, Juan José, 262
Gil Robles, Enrique, 199
Gillispie, C.C., 253
Gilman, Stephen, 108, 192
Gilson, E., 461
Giménez Caballero, 341
Gimeno Casalduero, J., 192
Giner, Salvador, 393, 396
Giner de los Ríos, Francisco, 131, 161, 199, 200, 209, 216, 238
Givone, 474
Godard, Jean-Luc, 400, 402
Golgi, C., 231
Gómez Molleda, Mª Dolores, 251
Gomis, A., 253
González, Manuel, 288
González de Canales, Patricio, 345
González Hernández, Vicente, 87
González Prada, 71
González Romero, Ventura, 148
González Vigil, Ricardo, 71
Goody, Jack, 107
Gorgias, 371
Gottigny, Jean, 83, 84
Goya, Francisco de, 31, 333
Gracián, Baltasar, 83, 94, 107, 109, 110
Gramsci, Antonio, 69
Greco, Domenico Theotocopuli, 327, 328, 333
Grocio, 136, 137
Guerrero Salom, Enrique, 202, 207, 209
Guevara, Maldonado de, 109
Guibal, F., 69, 70
Guillén, Jorge, 284, 290
Guisán, E., 393, 396
Gullón, Germán, 191
Gullón, R., 275, 290, 332
Gulmon, J., 250
Gutenberg, Johannes G., 106
Gutiérrez, A., 235
Gutiérrez, Gustavo, 464
Gutiérrez Ramos, D., 84
Guy, Alain, 419, 421, 438, 457-464

Habermas, J., 316, 478
Haeckel, 250
Haul, 137
Haus, 137
Havelock, Eric A., 105, 108
Haya de la Torre, 70
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 74, 137, 276, 311, 312, 349, 363, 394, 423, 430, 478
Heidegger, Martin, 364, 471, 478
Heráclito, 67, 68, 371
Heredia Soriano, Antonio, 132, 149
Hereña, Pedro de, 122
Hermida, Fernando, 241
Hernández Carrascal, Francisca, 494
Hernández Díaz, J.M., 211
Herrero de Ducloux, E., 224, 231, 254
Hinterhäuser, H., 195
Hipócrates, 120
Hirk, G. S., 62
Holder, 324
Honnegger, Arturo, 377
Horwitz, 247
Hugo, Victor, 106, 107
Huici, F., 325
Husserl, Edmund, 226, 364, 374

Ibáñez, 69, 70
Ibérico, Mariano, 67, 68
Iglesia y Ejarque, E., 251
Iglesias, Enrique, 251, 254
Iglesias, María Carmen, 250
Imaz, Eugenio, 380
Ingenieros, José, 224-228, 233-238
Inocencio III, 141
Iriarte, Joaquín, 148

Iribarren, 118
Iturribaría, Francisco de, 285

Jarauta, 472
Jarque, Vicente, 476
Jato Miranda, David, 336, 344
Jesucristo, 101, 109, 272, 310, 311
Jiménez, José, 468, 469, 471-473, 476-478
Jiménez de Asúa, Luis, 229
Jiménez García, Antonio, 144
Jiménez Landi, Antonio, 254
Jiménez Moreno, L., 420
Jiménez Vela, Rosario, 501
Jobit, Pierre, 131
Jongh-Rossel, Elena de, 262
Jordán de Urries y Azara, José, 471
Jouffroy, 137
Jovellanos, Gaspar Melchor de, 117
Jover Zamora, José María, 117
Juanini, 118
Jung, Thomas, 313, 319
Jünger, Ernst, 471
Juvenal, 50

Kamper, Dietmar, 313
Kant, Immanuel, 66, 136, 137, 140, 144, 169, 276, 299, 300, 361, 362, 398
Keyserling, Conde de, 242, 246
Kierkegaard, Soren, 273
Kohler, R.E., 253
Kölpe, O., 362
Kooper, Anish, 452
Korn, Alejandro, 235
Kraus, Karl, 481
Krause, K. CH. F., 137, 138, 144, 163, 169
Krüger, F., 286

La Rochefoucauld, 109
Lafora, Gonzalo R., 250
Lafuente, Antonio, 251
Laín Entralgo, Pedro, 155
Larea, Juan Antonio, 91, 93
Larra, Mariano José de, 185
Láscaris, Constantino, 369-377
Láscaris, Teodoro, 370
Lash, Christopher, 429, 432, 433
Lastanosa, Vicencio Juan de, 83, 84
Latassa y Ortín, F., 86
Lavaña, Juan Bautista, 94
Laverde, Gumersindo, 148-153, 155, 159, 160, 165-171
Le Bon, Gustave, 228, 229, 250
Le Dantec, Félix, 222, 228
Le Pen, 48
Lecha-Marzo, 228, 229
Leibniz, Gottfried W., 136, 484
Lenin, 69
Leon Tello, F.J., 85, 471
Lerminier, 143
Letamendi, José de, 249
Lévi-Bruhl, 62
Leyra Soriano, Ana María, 472
Lichtenberg, 109
Lida, R., 84
Liebig, 249
Lipsio, Justo, 77-82
Loira, 229
Lombroso, 228
Lope de Vega, Félix, 173, 179
López Brea, 472
López Morillas, Juan, 161, 262
López Piñero, J.M., 118, 249, 253
López Quintas, Adolfo, 291, 417, 471
Löwith, Karl, 310-312, 321
Loyola, Ignacio de, 111
Lucas, Ana, 474
Luciano, 107
Lucrecio, 297
Lyotard, 478

Llamazares, 118
Llorens i Barba, 152
Llul, R., 457, 492

Macaya, Enrique, 377
Machado y Álvarez, Antonio, 176, 290, 421, 436, 440, 442, 447-455
Madariaga, Salvador de, 186
Madariaga de la Campa, Benito, 174, 175, 182, 193
Magnus, Hans, 25
Maignan, 119, 121, 126, 128,
Maillard, Chantal, 420, 438
Mainer, José Carlos, 332, 337
Mann, Heinrich, 246
Manso y Ulloa, 118
Maquiavelo, Nicolás, 272
Marañón, Gregorio, 250, 266
Maravall, José Antonio, 31, 34, 37, 82
Marchán Fiz, Simón, 469
Marcial Solana, 152, 155
Marías, Julián, 31, 348, 458
Mariátegui, José Carlos, 68, 69, 71, 74
Maricalva, Ana, 481
Marietti, P., 371
Maritain, Jacques, 362, 405, 461
Martín de Lessaca, Juan, 117, 120, 122-129
Martín Mateos, Nicomedes, 150
Martín Vega, Consuelo M., 501
Martínez, Crisóstomo, 118
Martínez, Fray Antonio, 93
Martínez, Jusepe, 86-89, 91-98
Martínez Cachero, 175
Martínez Palacio, Javier, 295
Marx, Karl, 425
Massot, Vicente Gonzalo, 342
Mauclair, Camille, 333
Mayans, Gregorio, 490, 492
McLuhan, Marshall, 108, 110
Meier-Graefe, 326
Mejía Huamán, Mario, 67
Melián Lanifur, A., 235
Mendeleev, 252
Mendizabal, 286
Mendoza, Berbardino de, 83
Menéndez y Pelayo, Marcelino, 85, 88, 148, 150-158-160, 165-171, 173-176, 178-182, 183, 256, 265, 476, 489, 492
Menéndez Pidal, Ramón, 36, 37, 39, 117, 290
Mercante, Víctor, 224, 230
Mersenne, 119, 121
Mestre, 490
Meyer, Julius Luther, 252
Meyer, Martin, 316
Meyerhold, 487
Mindán, Manuel, 119, 359, 360
Miñano, 195
Miró Quesada, Francisco, 67
Moen, A., 225
Moles Ormella, E., 253
Molinuevo, José Luis, 354, 472, 473, 475, 477, 478
Montesquieu, 43
Montoya, Rodrigo, 72
Moraleja, Alfonso, 107
Moréas, Jean, 323, 324
Moreau, 324
Moreno González, A., 57
Moretus, B., 84
Moretus, Jean, 80
Moro, Th., 464
Morón, Ciriaco, 233
Moxó, Antonio, 360
Muguerza, Javier, 360
Muniaín, José María Sánchez de, 471
Muñoz Alonso, Adolfo, 155, 158, 339, 344
Muñoz Peralta, Juan, 120
Muret, Marc Antoine, 78, 80, 82
Murillo Ferrol, F., 82
Mussolini, Benito, 338

Nájera, 121
Narváez, Luis Pacheco de, 113
Navarro, Alberto, 100
Navarro Flores, Martín, 231
Navarro Zamorano, Ruperto, 134,

138, 144, 160, 161
Newton, Isaac, 484
Nicol, Eduardo, 360, 380, 458
Nicolai, 237
Niethammer, Lutz, 313
Nieto Blanco, Carlos, 394
Nietzsche, Friedrich, 69, 109, 110, 275, 277, 278, 299, 301, 303-306, 425, 430, 478, 485
Nogués y Secall, Mariano, 93
Núñez, Diego, 155, 221
Núñez, Pilar, 72

Oestreich, G., 84
Oliver, Joan, 395, 402, 403
Ong, Walter J., 105, 108,
Ordóñez García, David, 295
Orrego, Antenor, 70
Ortega, Miguel, 335
Ortega Muñoz, Juan Fernando, 419, 420, 457
Ortega y Gasset, José, 28-31, 39, 43, 45, 68, 70, 74, 75, 113, 179, 223-226, 234-237, 307, 309, 314-317, 319-27, 324-345, 347-357, 360, 361, 393, 424, 426, 440, 458, 471, 475, 476
Orti, A., 202
Ortiz, Fernando, 233
Ostwald, 250
Owen, 140

Pacheco, 88
Pacheco, J. Francisco, 145
Palacio y de Palacio, José María de, 370
Palanco, Francisco, 120-123
Palomino, Antonio, 91
Paniker, Salvador, 441
Panofsky, 474
Parménides, 371, 439
Pascal, Blaise, 110
Pasteur, Louis, 249
Pavón Pereira, Enrique, 336
Paz, Octavio, 191
Peinado, 118
Peña, Antonio, 67
Peñafiel, 118
Peralta, Antero, 70
Pereda, José María de, 185
Pereira, 110
Pérez, Joseph, 39
Pérez Gago, Santiago, 436, 439, 440, 442-444, 447-455
Pérez Galdós, Benito, 34, 173-184, 186-195, 262, 290
Pérez Gutiérrez, Francisco, 174, 182
Pérez Prendes, J.M., 146
Perojo, José del, 151
Pesce, H., 70
Pessoa, Fernando, 267
Petrarca, Francesco, 83
Pi y Suñer, August, 224, 236, 237, 250
Piaget, 55
Pidal y Mon, Alejandro, 151, 154, 155
Piera, Carlos, 476
Piga, A., 2345
Piñero, Guillermo, 476
Piñero, Horacio, 230
Piñerua Álvarez, 253
Plantin, Christophe, 80
Platón, 74, 99, 105, 106, 108, 120, 125, 483, 484
Plazaola, Juan, 471, 474
Poincare, 250
Ponte. Anibal, 237
Posada, Adolfo García, 224, 231-39
Prados, Emilio, 441, 442, 445
Primo de Rivera, José Antonio, 335-345
Primo de Rivera, Miguel, 278
Prisciliano, 157
Propp, 59
Proust, Marcel, 353
Puffendorf, 136, 137

Quesada Martín, Mª Jesús, 118
Quevedo, Francisco de, 109, 110, 112, 113, 185, 191, 371
Quijada, Mónica, 223, 232
Quilliet, 86
Quiroz Martínez, O. V., 120

Rafael (Rafaello Santi), 355
Raggio, Caro, 297
Ramírez, Alejandro, 83
Ramírez de Prado, 82
Ramón y Cajal, Santiago, 199, 224, 228, 231, 232, 236, 250
Ramos Mejía, J.M., 23, 41
Recasens Siches, Luis, 380
Redon, 324
Regalado, Antonio, 268, 273-275, 279
Reluz, Fray Thomás, 122
Renan, Ernest, 35, 326
Requejo, Honorino, 282, 284
Requejo, Socorro, 282-286
Revilla, Manuel de la, 151, 153, 156, 167, 169
Revuelta Sañudo, Manuel, 165, 494
Rey Sayagués, Andrés del, 496
Reyes, Alfonso, 492
Reyes Católicos, 38
Ribas, Pedro, 257, 258
Ribot, Thomas, 222, 228, 230
Richet, 237
Riera, J., 249
Río Cisneros, Agustín del, 336
Ríos, Julio César, 221
Riquer, M., 288
Rivarola, Rodolfo, 228, 235
Robles, Laureano, 269
Roces, Wenceslao, 360
Rodríguez Alcalá, H., 292
Rodríguez Carricido, José, 250, 251, 253
Rodríguez Chimeno, Tomás, 284
Rodríguez de Pedrosa, Luis, 119
Rodríguez Huescar, Antonio, 401, 404, 406, 409
Rodríguez Padrón, J., 185
Rogers, D.M., 192
Roldan, 110
Romero de Solís, 472
Romero, Raúl, 72, 73
Rosenau, Pauline Marie, 309
Rossi, L.A., 236
Rossi, P., 145
Rousseau, Jean Jacques, 285, 429, 430
Rovira, María del Carmen, 122
Rubert de Ventós, Xavier, 403, 404, 406, 469, 470, 478
Rubín de Noriega, Miguel, 122
Russell, Bertrand, 110

Saavedra, 83
Sádaba, Javier, 409
Safranski, 426
Saguens, 121
Sainz Riodríguez, Pedro, 152, 158
Sajadrigas, Roberto, 401
Salas, Jaime, 360
Salazar Bondy, Augusto, 69, 70, 73
Salcedo, Emilio, 244, 282, 284
Saldaña, Quintiliano, 234, 235
Salmerón, Fernando, 360
Salmerón, Nicolás, 151
San Juan de la Cruz, 440
San Pablo, 101
Sánchez, José, 283
Sánchez Albornoz, 35
Sánchez Barbudo, A., 257, 293
Sánchez Cuesta, Manuel, 287
Sánchez de la Campa, Juan Miguel, 150
Sánchez de las Brozas, Francisco (el Brocense), 79, 82
Sánhez-Gey Venegas, Juana, 457
Sánchez-Granjel, G., 200
Sánchez Herrero, 229
Sánchez Vázquez, Adolfo, 380, 474, 475

Sanmartí Boncompte, F., 80, 81
Santa Teresa, 444
Santiago Bolaños, Mª. Fernanda, 481
Santo Tomás, 125, 362, 371
Santocanale Riggio, Lita, 54
Santos Chocano, José, 71
Santoveña Setién, Antonio, 153, 156, 159, 160
Sanz, María Antonia, 289
Sanz del Río, Julián, 131-145, 167, 169
Saravia, Tiago, 251
Sarmiento de Mendoza, 82
Sarmiento, 230, 234
Sartre, Jean Paul, 403
Sassi, E., 225
Savater, Fernando, 109
Schiller, 477
Schopenhauer, Arthur, 295, 299, 306, 425, 485
Schulze, 137
Seco Serrano, Carlos, 183
Séneca, Lucio Anneo, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 94, 95, 96, 107, 371, 421
Senet, R., 224
Sergi, 228
Servera, Jaime, 118
Servet, Miguel, 458
Shakespeare, William, 484
Shoemaker, W.H., 191
Sierra, Carmen, 360
Simarro, Luis, 224
Sloterdijk, Peter, 313, 314, 318
Sobrevilla, D., 67-68
Sócrates, 398, 439
Solana, Guillermo, 476
Solana, Marcial, 166
Sopena Ibáñez, Federico, 118
Sorel, Georges, 69, 70
Spencer, Herbet, 228, 250
Spinoza, Baruch, 484
Stalin, 461
Stanislavsky, 487
Steiner, G., 430, 431
Stiffoni, Giovanni, 118
Stirner, 277
Storm, Eric, 175
Suárez, 118
Sueyro, Manuel, 81

Tácito, Cayo Cornelio, 77, 80-82
Taine, 474
Taine, Hyppolite Adolphe, 229, 232
Tales de Mileto, 435, 436
Tatarkievicz, 474
Temple, E.H., 250
Tennemann, 148
Terricabras, María, 393, 397
Tierno Galván, Enrique, 80, 81, 82
Tiziano, Vecellio, 356
Tlak, Ana María, 221
Todó, Lluis Mª., 323
Tolstoi, Leon, 216
Toribio de Mongrovejo, 464
Tosca, 123
Toynbee, Arnold J., 35, 39
Tresmontat, C., 461
Trevelyan, 31
Trías, Eugenio, 469-472, 477, 478
Trilling, Lionell, 429, 430
Troxler, 137
Turró, Ramón, 234, 236, 249, 250
Tylor, 62

Unamuno, Miguel de, 69, 70, 75, 223-225, 231, 234, 236, 237, 241-247, 250-252, 254-280, 282-293, 383, 384, 387, 393, 392, 403, 406, 444, 448, 458, 475
Urbino, Rafael de, 98
Ureña, Enrique M., 146
Urrutia, M., 251
Urzanqui, Andrés, 87
Usón, Cristina, 360

Valbuena Prat, Ángel, 101
Valcárcel, Luis Emilio, 70

Valdelomar, Abraham, 71
Valdés, M.E., 250
Valente, J.A., 420
Valenti y Camp, J., 215
Valera, Juan, 175
Vallejo, César, 71,
Vallejo del Campo, Alberto, 153
Valls, F.J., 200
Valverde, José María, 474, 475
Van Gohg, Vincent, 454
Varela, José Luis, 152
Vattimo, 478
Vázquez de Parga, Margarita, 360
Velázquez (Diego Rodríguez de Silva), 333, 347, 348, 352, 353, 355-357
Vendelín de Spira, Juan, 80
Vervliet, H.D.L., 84
Verzosa, Juan, 82
Veyga, Francisco de, 228
Vezzetti, Hugo, 221, 222, 226
Viardot, L., 86
Vico, Giovanni Battista, 108
Vidal, Arsenio, 283
Villalpando, 118
Villena, Luis Antonio de, 332
Vinci, Leonardo da, 85
Viñaza, Conde de la, 86, 87
Viscasilla, Lorenzo, 93
Vitier, Medardo, 413
Vitoria, Eduardo, 251, 254
Vives, Juan Luis, 154, 155, 168, 169, 173, 458, 464, 492

Wartburg, Willy von, 244
Wendorff, Rudolf, 311
Wilde, Oscar, 432
Windelband, W., 362, 363, 366
Wolff, Christian, 136
Wundt, Wilhem Max, 250, 364

Xirau, Joaquín, 380, 393, 458
Xirau, R., 420
Xirgu, Margarita, 385

Zafra, José Álvaro de, 134
Zambrano, María, 179, 379, 413-421, 423-429, 432, 433, 435-439, 455, 457, 461-463, 465, 487
Zanta, L., 79
Zapata, Diego Matheo, 119, 121-125
Zarka, Y. Ch., 109,
Zirión, Antonio, 360
Zubiaurre, (hermanos), 332, 333, 352-356
Zubiri, Xavier, 393, 458, 459-461
Zuloaga, 324-334
Zurita, Jerónimo, 82

# ÍNDICE DE TÍTULOS

# ÍNDICE DE TÍTULOS

## A) Monografías

*A Dios por razón de Estado*, P. Calderón de la Barca, 108
*A la escucha de la luz*, S. Pérez Gago (1995), 442
*Abel Sánchez*, M. de Unamuno, 243, 244
*Actas II Congreso sobre la vida y obra de María Zambrano*, (1998), 462
*Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino*, 461
*Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, (1978), 458
*Actas del III Congreso de Estudios Galdosianos*, 196
*Actas del IV Congreso de Estudios Galdosianos*, (1993), 185
*Actas del VI Congreso Nacional de ANABAD* (1997), 495
*Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, (1989), 458
*Al volver*, J. Bergamín (1962), 380
*Amadeo I*, B. Pérez Galdós, 192
*América y Unamuno*, M. García Blanco (1974), 224
*Amor y pedagogía*, M. de Unamuno (1902), 247, 250
*An Unamuno Sourcebook*, M. Valdés y M. E. Valdés (1973), 250
*Análisis fenomenológico de la pintura moderna*, S. Marchán Fiz (1973), 469
*Anatomía y disolución de la estética*, S. Marchán Fiz (1981), 469
*Andalucía, sueño y realidad*, M. Zambrano (1984), 379
*Andanzas y visiones españolas*, M. de Unamuno, 292
*Andrés Piquer. Filosofía y medicina en la España del siglo XVIII*, M. Mindán (1991), 119
*Antes del informalismo: arte español 1940-1958*, V. Bozal (1998), 469
*Aproximación a la física* (1988), A. Moreno González, 57
*Aproximación al estudio del krausismo en la Universidad de Salamanca*, R. Albares (1999), 200
*Arte de fin de siglo y los primeros ismos del XX (1890-1917)*, S. Marchán Fiz (1998), 469
*Arte del filo-sofar*, S. Pérez Gago (1997), 443, 444

*Artistas*, Calvo Serraller (1991), 469
*Asilo para bebedores*, P. Dorado Montero (1901), 201
*Aspectos religiosos, étnicos y sociopolíticos en "San Manuel Bueno, mártir" de Miguel de Unamuno*, M. Sánchez Cuesta (1993), 287
*Atomismus demonstratus et vindicatus*, Saguens (1715), 121
*Autobiografías de Unamuno*, R. Gullón (1964), 275
*Autos sacramentales*, P. Calderñón
*Ayer estuve en Pompeya*, F. Pérez Gutiérrez, 174

*Baltasar Gracián: forma política y contenido ético*, A. Moraleja (1999), 107
*Bases para un nuevo derecho penal*, P. Dorado Montero (1902 y 1973), 201
*Baudelaire y el artista de la vida moderna*, F. de Azúa (1992), 472
*Baudelaire y su obra*, F. de Azúa (1978), 472
*Benito Pérez Galdos*, D.M. Rogers, ed. (1973), 192
*Biblia*, 110
*Bibliographie générale des Pays-Bas* (1886-82), F. Vander Haeghen, Th.-J.-I., Arnold y R. Vanden Berghe, 78
*Biblioteca de Félix de Azúa*, F. de Azúa (1993), 472
*Buscón*, Quevedo, 112

*C. Cornelii Tacitii historiarum et annalium libri qui extant, Iusti Lipsii studio emendati et illustrati* (1574), 80
*Cambio de marcha en filosofía*, J.Mª. Ferrater Mora (1974), 396, 399, 400, 403
*Canciones de Hogar*, C. Vallejo, 71
*Cánovas*, B. Pérez Galdós, (1912), 192
*Carta filosófica médico-química*, J. de Cabriada, 118
*Cartas*, Platón (ed. 1993), 106
*Cartas a Dorado Montero, un penalista salmantino*, G. Sánchez-Granjel (1985), 200
*Cartas de una sibila*, M. Zambrano (1995), 413
*Cartas sobre la educación estética*, Schiller, 477
*Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)*, R. Ceñal (1945), 119
*Catecismo romano*, ed. de P. Martín Hernández (1956), 101
*Cien casos perdidos*, C. Láscaris, 374
*Ciencia de la lógica*, Hegel, 349
*Cinco salvaciones*, (1953), 109
*Cine sin filosofías*, J.Mª. Ferrater Mora (1974), 399, 400, 403
*Claros del bosque*, M. Zambrano (1993), 438, 461
*Claudia, mi Claudia*, J.Mª. Ferrater Mora (1982), 391, 403, 408, 409
*Cóctel de verdad*, J.Mª. Ferrater Mora (1935), 393, 399, 405
*Cómo se hace una novela*, M. de Unamuno (ed. 1977), 269, 274, 275, 406

*Compendio de química orgánica*, J. Rodríguez Carracido (s.f.), 251
*Conferencia preliminar del Curso de correlación de las ciencias naturales*, Herrero Ducloux, 254
*Confesiones profesionales*, J. Gaos (1958), 359, 366
*Conmemoración de José Antonio*, P. González Canales (1961, 2ª ed. s.f.), 345
*Contaminaciones figurativas*, S. Marchán Fiz (1986), 469
*Contextos*, Calvo Serraller (1992), 469
*Contribución al estudio de la historia primitiva de España (El Derecho penal en Iberia)*, P. Dorado Montero (1901), 201
*Cosas del día (crónicas de literatura y arte)*, R. Altamira (1907), 158
*Creatividad, mensajes y masajes*, Calvo Serraller (1987), 470
*Crítica de la modernidad*, X. Rubert de Ventós (1980), 469
*Crítica de la Razón Pura*, I. Kant, 444
*Crítica del psicologismo en Husserl*, J. Gaos (1933), 359, 364, 366
*Cuerpo y Tiempo*, J. Jiménez (1993), 471
*Cuestiones disputadas*, J.Mª. Ferrater Mora (1955), 411
*Cuestiones españolas*, J.Mª. Ferrater Mora (1945), 380
*Curso de Derecho Natural o de Filosofía del Derecho, formado con arreglo al estdo de esta ciencia en Alemania, traducido y aumentado con notas y una tabla analítica de materias por orden alfabético por Ruperto Navarro Zamorano*, H. Ahrens (1841), 138, 141, 144, 160, 161
*Cursus Philosophicus*, F. Palanco (1714), 121
*Cursus Philosophicus*, Maignan (1652), 119

*De arte y de anarquía*, F. de Azúa (1995), 472
*De Cartago a Sagunto*, B. Pérez Galdós, 188
*De constantia libri duo*, (1584), Lipsio (Ch. Plantin, ed.), 79
*De Constantia*, (1584), Lipsio, 77
*De criminología y penología*, P. Dorado Montero (1906), 201
*De la Aurora*, M. Zambrano, 461
*De la materia a la razón*, J.Mª. Ferrater Mora (1979), 396, 402, 411
*De Magistro*, Santo Tomás, 371
*De una España peregrina*, J. Bergamín (1972), 380
*Del arte objetual al arte de concepto*, S. Marchán Fiz (1972), 469
*Del Derecho penal preventivo*, P. Dorado Montero (1901), 201
*Del exilio en México*, A. Sánchez Vázquez (1991), 380
*Del futuro al pasado: vanguardia y tradición en el arte español*, Calvo Serraller (1990), 469
*Del pensar y sus objetos*, M. Cruz, (1988), 197
*Del problema obrero*, P. Dorado Montero (1902), 201
*Del sentimiento trágico de la vida*, M. de Unamuno (1913), 243, 244, 277, 288, 444
*Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, C. Láscaris (1964; 2ª ed. 1975), 375
*Descrédito de las vanguardias artísticas*, S. Marchán Fiz (1980), 469
*¿Deshumanización del arte?*, J.L. Molinuevo (1996), 472

*Detrás de la cruz. Terrorismo y persecución religiosa en España*, J. Bergamín (1941), 379
*Diálogos filosóficos en defensa del atomismo*, A. de Avendaño, 121, 122
*Díaz Azorín. De la autonomía a la funcionalidad del arte*, R. Argullol (1988), 472
*Diccionario de filosofía*, J.Mª. Ferrater Mora (1941-), 394
*Diccionario de las artes*, F. de Azúa (1996), 472
*Diccionario del espíritu*, E. Trias (1996), 471
*Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, J.M. López Piñero et al. (1983), vol. 1, 249, 253
*Dictionary of Scientific Biography*, (1975), 253
*Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, H. Cohen (1917), 310
*Discurso del método*, R. Descartes, 371, 382
*Discurso pronunciado por D. Marcelino Menéndez Pelayo en la sesión del primer Congreso católico nacional español (Madrid) del día 2 de Mayo de 1889*, M. Menéndez Pelayo, 157
*Discursos practicables del nobilísimo arte de la pintura*, (1854), J. Martínez, 86-92, 94-98
*Diversas claves del pensamiento español contemporáneo*, (1993), 458
*Don Quijote de la Mancha*, M. de Cervantes (ed. 1994), 110-113, 175,
*Drama e identidad*, E. Trias (1974), 471
*Dramas*, P. Calderón de la Barca, 100

*Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, Mª.C. Rovira (1958), 122
*Edgar en Stephane*, F. de Azúa (1971), 472
*Edición Nacional de las Obras Completas*, M. Menéndez Pelayo (1953-54), vol. LVIII, LIX, LX, 160
*Einleitung die Philosophie*, W. Wildelband, 362, 366
*El 92 a la luz de la literatura y la filosofía*, (1998), 293
*El 92 Iberoamericano*, J.L. Abellán, coord., (1998), 223, 224
*El Alma de España*, C. Morón (1998), 233
*El amigo manso*, B. Pérez Galdós, 181
*El ángel caído*, J. Jiménez (1982), 471
*El árbol de la ciencia*, P. Baroja (1911, 1967, 1997), 249, 250, 295, 298, 299, 301, 302
*El Arte del siglo XX en España*, V. Bozal (s.a.), 469
*El arte ensimismado*, X. Rubert de Ventós (1963), 469
*El arte visto por los artistas*, Calvo Serraller (1987), 469
*El artista y la ciudad*, E. Trias (1976), 471
*El Audaz*, B. Pérez Galdós, 192
*El autorretrato en España: de Picasso a nuestros días*, Calvo Serraller (1994), 469
*El avance del saber*, F. Bacon (ed. 1988), 108

*El caballero encantado*, B. Pérez Galdós, 177
*El camino crítico*, N. Frye (1986), 428
*El cansancio de occidente*, E. Trias (1993), 471
*El cansancio de occidente*, R. Argullol (1993), 471
*El concepto de España*, J.A. Maravall, 37
*El costarricense*, C. Láscaris (1975; 8ª ed. 1994), 374
*El Criticón*, B. Gracián, 83, (ed. 1993), 109
*El derecho protector de los animales*, P. Dorado Montero (1916), 201
*El Derecho y sus sacerdotes*, P. Dorado Montero (1909), 201
*El dolor. Estudio de psico-física*, P. Baroja (1896), 296-297,
*El espacio político del arte: arte e historia en Heidegger*, J.L. Molinuevo (1998), 472
*El espectador*, J. Ortega y Gasset, 316, 327
*El espejo de la muerte*, M. de Unamuno, 243
*El grabado en España, siglos XIX y XX*, V. Bozal (1998), 469
*El grabado en España, siglos XV al XVIII*, V. Bozal (1998), 469
*El Guernica de Picasso*, Calvo Serraller (1981), 469
*El hermano Juan o El mundo es teatro*, M. de Unamuno (1934, ed. 1998), 267, 269, 270, 272
*El hombre en la encrucijada*, J.Mª. Ferrater Mora, 396
*El hombre y lo divino*, M. Zambrano (1992), 414, 421, 436, 437, 461, 462
*El hombre y su medio y otros ensayos*, J.Mª. Ferrater Mora (1972), 400, 402
*El idealismo de Ortega*; J.L. Molinuevo (1984), 472
*El juego de la verdad*, J.Mª. Ferrater Mora (1988), 406, 407, 410
*El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*, J. López Morillas (1980, 1956 1ª ed.)
*El krausismo y la generación de 1898*, E. de Jongh-Rossel (1985), 262
*El laberinto de la Estética*, E. Trias (1993), 471
*El lenguaje del perdón*, E. Trias (1981), 471
*El nacimiento de la psicología en la Argentina*, H. Vezzetti (1988), 222, 226
*El orden de los libros*, R. Chartier (1994), 108
*El otro*, M. de Unamuno, 247
*El pasajero. Peregrino español en América*, J. Bergamín (1943), 379
*El pensamiento de Pío Baroja*, Mª.C. Iglesias (1963), 250
*El pensamiento estético de los ingenieros. Funcionalidad y belleza*, J.A. Fernández Ordóñez (1990), 471
*El pensamiento mítico* (1982), P. Franklin, 68
*El pensamiento perdido*, J. Bergamín (1976), 380
*El pensamiento sociopolítico de Dorado Montero*, J.A. Blanco (1982), 200, 213
*El pensamiento vivo de Séneca*, M. Zambrano, 461
*El positivismo en la ciencia jurídica y social italiana*, P. Dorado Montero (1891), 200

*El problema de la filosofía hispánica*, E. Nicol (1961), 380
*El problema de la personalidad en Unamuno y en "San Manuel Bueno"*, H. Fernández Pelayo, 293
*El quattrocento*, R. Argullol (1988), 472
*El rapto de Europa*, (1954), L. Díez del Corral, 39, 43
*El Real Monasterio de san Martín de Castañeda*, M. Fernández de Prada (1998), 286
*El reformatorio de Elmira visto por un español*, P. Dorado Montero (1898), 201
*El reto europeo. Identidades culturales en el cambio de siglo*, J.L. Abellán, coord. (1994), 225
*El self-goverment y la Monarquía doctrinaria*, G. de Azcárate (1877), 160, 163
*El sentido de la muerte*, J.Mª. Ferrater Mora, 396
*El sentido primero de la palabra poética*, A. Colinas, 439
*El ser y el sentido*, J.Mª. Ferrater Mora (1967), 392, 396-398, 409, 410
*El ser y la muerte*, J.Mª. Ferrater Mora, 396, 411
*El siervo y el señor. (La dialectica agónica de Miguel de Unamuno)*, A. Regalado (1968), 274
*El signo y el garabato*, O. Paz (1973), 191
*El simbolismo*, L.Mª. Todó (1987), 323
*El sueño de una noche de verano*, W. Shakespeare, 484
*El tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de "receptio"* (1992), B. Antón Martínez, 81
*El tema de nuestro tiempo*, J. Ortega y Gasset (1923), 342
*El Unamuno contemplativo*, C. Blanco Aguinaga (1975; 1ª ed. 1959 ), 293
*El Universo del Arte*, S. Marchán Fiz (1984), 469
*El vicario saboyano*, J.J. Rousseau, 285
*El Vicario*, M. Ciges Aparicio, 285
*El yo antagónico*, L. Trilling (1974), 429
*Electra*, B. Pérez Galdós, 175
*Eloadások a világtörténet filozófiájáról [Vorlesungen die Philosophie der Weltgeschichte]*, G.W.F. Hegel (ed. 1966), 312
*Els habitants de la frontera; Sobre métode. modernitat i crisi*, E. Trias (1985), 471
*Els mots i els homes*, J.Mª. Ferrater Mora (1970), 397
*En busca de José Antonio*, I. Gibson (1980), 341
*En el castillo de Barba Azul*, G. Steiner (1992), 431
*En el Centenario de la Institución Libre de Enseñanza*, VV.AA. (1977), 254
*En torno a Galileo*, J. Ortega y Gasset (1933), 342
*En torno al hecho artístico*, R. de la Calle (1981), 472, 476
*Enciclopedia Española de Derecho y Administración. Nuevo teatro universal de legislación de España e Indias*, L. Arrazola et al., (1848), vol. I, 134
*Enciclopedia Jurídica*, H. Ahrens, 146

*Enciclopedia Universal Ilustrada*, Espasa Calpe, 252
*Ende der Geschichte?*, M. Meyer (1993), 316
*Endzeit? DieZukunft der Geschichte*, A. Demandt (1993), 319
*Ensayos de crítica filosófica*, M. Menéndez Pelayo (1918), 157
*Ensayos de Instrucción Pública*, G. Laverde, 152
*Ensayos*, Miguel de Unamuno (1942, 1951), II, 268, 288
*Entre Escila y Caribdis* (1969), A. Salazar Bondy, 69
*Entre lo espontáneo y lo difícil (apuntes para una revisión de lo ético en el pensamiento de José Antonio Primo de Rivera)*, M. Argaya Roca, 341
*Episodios Nacionales*, B. Pérez Galdós (ed. 1976), 180, 188
*Epistolario de Justo Lipsio y los españoles (1577-1606)* (1966), A. Ramírez, 83
*Epistolario inédito*, M. de Unamuno (1991), vol. II, 245
*Epistolario inédito II (1915-1936)*, M. de Unamuno (1991), 269
*Escritos (1950-1960)*, E. Tierno Galván (1971), 81
*Escultura española actual: una generación para un fin d siglo*, Calvo Serraller (1992), 469
*Escultura española: el paso a los 80*, Calvo Serraller (1997), 469
*España como problema*, P. Laín Entralgo (1962, 3ªed.), 155
*España invertebrada*, J. Ortega y Gasset (1922), 335-338, 341
*España y Europa*, J.Mª. Ferrater Mora (1941), 380, 381
*España y su mismidad*, R. Carballo, 26
*España, sueño y verdad*, M. Zambrano (1965), 379
*España. Crónica de cincuenta años de artes plásticas*, Calvo Serraller (1985), 469
*Estética y crítica*, R. de la Calle (1983), 472, 476
*Estructuras repetitivas*, S. Marchán Fiz (1985), 469
*Estudios de derecho penal preventivo*, P. Dorado Montero (1901), 201
*Estudios de Derecho penal. Lecciones pronunciadas en el Ateneo de Madrid en 1839 y 1840*, J.F. Pacheco (1842), 145
*Estudios de historia del pensamiento español* (1984, 2ª ed.), Maravall, 82
*Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, A. Sánchez Barbudo (1968, 2ª ed.), 285, 293
*Estudios sobre Menéndez Pelayo*, P. Sainz Rodríguez, (1984), 152
*Evolución del pensamiento político de Unamuno*, M. Urrutia (1997), 251
*Existe una filosofía española?*, VV.AA. (1988), 155
*Exposición histórico crítica de los sistemas filosóficos modernos*, Patricio de Azcárate, 170

*Facundo*, Sarmiento, 234
*Falange y socialismo*, M. Cantarero del Castillo (1973), 340
*Fedro*, Platón (ed. 1983), 106
*Filosofía de la historia*, M. Benavides Lucas (1994), 310
*Filosofía del futuro*, E. Trias (1983), 471, 478
*Filosofía española contemporánea*, A. López Quintas (1970), 417
*Filosofía y carnaval*, E. Trias (1970), 471

*Filosofía y emancipación*, J. Jiménez (1984), 471
*Filosofía y poesía*, M. Zambrano (1987), 423, 425, 437, 461
*Formas ilustradas a la luz de la razón, con que se responde a los Diálogos de don Alejandro Avendaño; y a la Censura del Doctor don Diego Matheo Zapata*, J. Martín de Lessaca (1717), 122, 123, 129
*Fortunata y Jacinta*, B. Pérez Galdós, 181
*Fuentes de la historia del arte*, Calvo Serraller (1997), 470
*Fundamentos de filosofía*, J.Mª. Ferrater Mora (1985), 396, 398, 409, 410

*Galdós en la hoguera*, B. Madariaga de la Campa, 174
*Galdós visto por sí mismo*, C. Bravo Villasante (1973), 188
*Genio de España*, Giménez Cabellero, 341
*Gloria*, B. Pérez Galdós (1877), 181, 187
*Gorgias*, Platón, 99
*Goya*, Calvo Serraller (1996), 469
*Goya*, V. Bozal (1996), 469
*Grandezas de la espada*, (1600), L. Pacheco de Narváez, 112

*Hacia un saber sobre alma*, M. Zambrano (1950, 1983), 418, 424, 437, 461
*Hecho en Corona*, J.Mª. Ferrater Mora (1986), 406, 407, 410
*Historia como sistema*, Ortega y Gasset, 29
*Historia crítica del pensamiento español* (1981), J.L. Abellán, 83
*Historia de España*, (t.VI, t. XXIX) Menéndez Pidal, 36, 117
*Historia de España*, J. Pérez, 39
*Historia de la Crítica Literaria en España*, P. Sainz Rodríguez (1989), 152, 158
*Historia de la Educación*, (1983), 211
*Historia de la filosofía española*, A. Guy (1985), 438, 459
*Historia de la Iglesia y del Mundo*, G. Álvarez de Toledo (1713), 121
*Historia de las ideas en CentroAmérica*, C. Láscaris (1970), 376
*Historia de las ideas estéticas en España*, M. Menéndez Pelayo, 476
*Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, V. Bozal ed. (1996), 469, 476
*Historia de los heterodoxos españoles*, M. Menéndez Pelayo, (ed. 1967, ed. 1992), 157, 158, 166, 174, 175, 257, 265, 266
*Historia del arte en España*, V. Bozal (1977), 469
*Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega (Fragmentos de una sociología del poder)*, F. Ariel del Val (1984), ,336
*Hobbes y el pensamiento político moderno*, Y.Ch. Zarka (1997), 109
*Hojas sueltas*, C. Raggio (1973), 297
*Hombres y documentos de la filosofía española*. G. Díaz Díaz (1991), vol. IV, 370, 439
*Homenaje y reproche a Ortega*, J.A. Primo de Rivera, 335

*Il Santo*, Fogazzaro, 285
*Ilustración y romanticismo*, Calvo Serraller (1982), 469

*Imágenes de la ciencia en la España contemporánea*, A. Lafuente y T. Saravia, eds. (1999), 251
*Imágenes de lo insignificante*, Calvo Serraller (1987), 469-470
*Imágenes del hombre*, J. Jiménez (1986), 471
*Importancia y actualidad de la filosofía hispanoamericana*, A. Guy (1987), 463
*Indagaciones sobre el lenguaje*, J.Mª. Ferrater Mora (1970), 397
*Introducción a la Filosofía*, J. Gaos (1933, inédito), 359, 361
*Introducción a la filosofía*, O. Kölpe, 362
*Introduction à la Philosophie*, J. Maritain, 362
*Investigaciones Históricas*, (1992), 159
*Iusti Lipsi Opera Omnia*, (1637), Lipsio (B. Moretus, ed.), 84

*Joc de cartes. 1948-1984*, J.Mª. Ferrater Mora (1988), 395, 402
*José Antonio íntimo. Textos biográficos y epistolario*, A. del Río Cisneros y E. Pavón Pererira eds. (1968), 336
*José Antonio, un estilo español de pensamiento*, V.G. Massot (1982, 2ª ed. 1986), 342
*José Antonio: el hombre, el jefe, el camarada*, F, Bravo Martínez (1939), 335
*José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, S. Giner y E. Guisán eds.(1994), 393, 396
*Juste Lipse et l´Espagne (1592-1638)* (1967), J. Gottigny, 83
*Justi Lipsij de Amphitetro* (1585), 84
*Justi Lipsij Saturnalium Romanorum libriduo* (1582), 84
*Justo Lipsio de Magnitude* (1600), 84
*Justo Lipsio. Introducción a las ideas morales y políticas del Barroco* (1963), D. Gutiérrez Ramos, 84
*Justo Lipsio. Las polítivas*. (1640), 84
*Justo Lipsio saturnalium* (1588), 84
*Justo Lipsio, sus obras tomo primero y segundo* (1613), 84

*Krausistas y liberales*, J.J. Gil Cremades (1975), 262
*Kunst für Alle*, 327, 333

*L. Annaei Senecae philosophi opera* (1605), 78
*L´Âge de l´eloquence* (1980), M. Fumaroli, 84
*L´Amerique Ibérique vue par les penseurs*, A. Guy (1987), 463
*L´autobiographie de Juste Lipse* (1889), P. Bergmans (ed.) 84
*L´Enciclopedye Universalis*, (1984), 459
*La actualidad del Krausismo español en su contexto europeo*, E.M. Ureña y P. Álvarez Lázaro (1999), 146
*La agonía de Europa*, M. Zambrano (1945, 1988), 421, 425, 461
*La agonía del cristianismo*, M. de Unamuno, 243
*La ambigüedad de lo originario, en Martin Heidegger*, J.L. Molinuevo (1996), 472

*La Antropología criminal en Italia*, P. Dorado Montero (1889), 200
*La Arquitectura del siglo XX*, S. Marchán Fiz (1974), 469
*La atracción del abismo: un itinerario por el paisaje romántico*, R. Argullol (1991), 471
*La aventura filosófica*, E. Trias (1988), 471
*La biología en el siglo XIX*, (1991), 253
*La búsqueda de la lengua perfecta*, U. Eco, (1999), 108
*La carreta costarricense*, C. Láscaris, 374
*La ciencia española*, M. Menéndez Pelayo (1876; eds. 1879, 1888-83, 1933) 154, 159, 160, 166-170, 492
*La composición. Apología de una virtud bajo sospecha*, A. Arteta (1996), 415
*La condición humana*, H. Arendt (1974), 279
*La construcción de las vanguardias (1850-1939)*, V. Bozal (1978), 469
*La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*, Ch. Mallard (1992), 438
*La crítica literaria de Galdós*, W.H. Shoemaker (1979), 191
*La cuba secreta y otros ensayos*, M. Zambrano, 413
*La Cultura Filosófica en España*, J. Ingenieros (1917), 234
*La cultura popular en Sanabria*, F. Küger, (1991), 286
*La Democracia* (1892), 202
*La desheredada*, B. Pérez Galdós (1881), 34, 188, 190, 195
*La deshumanización del arte* (1925), J. Ortega y Gasset, 353
*La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, J. Ortega y Gasset (1988), 328
*La Dictadura de Primo de Rivera, juzgada en el extranjero*, (1931), 337
*La dispersión*, E. Trias (1971), 471
*La domesticación del pensamiento salvaje*, J. Goody, (1977), 107
*La España de Galdós*, M. Zambrano (1960), 379
*La estética como utopía antropológica*, J. Jiménez (1983), 471
*La estética de lo originario en Jünger*, J.L. Molinuevo (1996), 472
*La estética en la cultura moderna*, S. Marchán Fiz (1996), 469
*La estética y la filosofía del arte en España en el siglo XX* (1983), León Tello, 85, 471
*La estética y sus herejías*, X. Rubert de Ventós (1974), 469
*La experiencia estética moderna*, J.L. Molinuevo (1998), 472
*La familia de León Roch*, B. Pérez Galdós, 174, 181, 190
*La filosofía española e hispanoamericana en la obra de Alain Guy*, VV.AA. (1989), 458
*La filosofía actual*, J.Mª. Ferrater Mora, 394
*La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, M. García Morente (1916), 362
*La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, C. Nieto Blanco (1985), 394
*La filosofía y su sombra*, E. Trias (1969), 471
*La Fontana de Oro*, B. Pérez Galdós (1870), 187, 193

*La galaxia Gutenberg*, M. MacLuhan (1993), 106
*La hora de todos y la Fortuna con seso*, Quevedo (ed. 1987), 109, 112
*La Idea de América. Origen y Evolución*, J.L. Abellán, (1972), 224
*La imagen de España*, F. Ayala (1986), 379
*La imagen romántica de España*, Calvo Serraller (1995), 469
*La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*, O.V. Quiroz-Martínez (1949), 120
*La invención de España*, I. Fox (1997), 233
*La juventud de Marañón*, F. Pérez Gutiérrez, 174
*La memoria perdida de las cosas*, E. Trias (1978), 471
*La mentalidad positiva en España*, D. Núñez (1975, 1987), 221
*La meridionalidad como longitud eshética*, S. Pérez Gago (1997), 443
*La musa aprende a escribir*, E.A. Havelock (1996), 108
*La Natura i l'Historia*, P. Dorado Montero (1917), 201, 213
*La naturaleza de los mitos griegos* (1974), G.S. Kirk, 62
*La naturaleza y la historia. Metafísica y psicología*, P. Dorado Montero (1926), 201
*La novela como acto imaginativo*, G. Gullón (1983), 191
*La Novela del artista*, Calvo Serraller (1990), 470
*La Primera República*, B. Pérez Galdós, 192
*La psicología criminal en nuestro derecho legislado*, P. Dorado Montero (1910), 201
*La razón de la sinrazón*, B. Pérez Galdós, 177
*La rebelión de las élites*, Ch. Lash (1996), 429
*La rebelión de las masas*, J. Ortega y Gasset (1929, 1983), 309, 315, 336, 339, 340, 349, 350
*La rebelión de los estudiantes*, D. Jato Miranda (1953, 4ª ed. 1975), 336
*La reconquista de América*, F. Ortiz (1910), 233
*La Regenta*, Clarín, 186, 191
*La Reina Isabel*, B. Pérez Galdós, 192
*La religión poética de Unamuno, en España, sueño y verdad*, M. Zambrano, 421
*La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle* (1914), L. Zanta, 79
La República, 25
*La revisión de la esthética: revolución radical*, Nueva Escuela de Salamanca (1998), 441
*La Revista de Filosofía. Estudios e Índices Analíticos (1915-1929)*, VV.AA., (1984), 225
*La rosa del silencio*, A. Egido (1996), 107
*La segunda casaca*, B. Pérez Galdós (1876), 194, 195
*La senda extraviada del arte*, Calvo Serraller (1992), 470
*La señorita Goldie*, J.Mª. Ferrater Mora, 406
*La síntesis química*, Berthelot (1891), 252, 253
*La sociedad cortesana*, N. Elias (1982), 108
*La tarea del héroe*, F. Savater (1986), 109

*La tejedora de sueños*, A. Buero Vallejo, 481
*La teoría de la pintura del Siglo de Oro*, Calvo Serraller (1981), 470
*La tía Tula*, M. de Unamuno, 243
*La vida como azar: Complejidad de lo moderno*, J. Jiménez (1989), 471
*La vida es sueño*, (ed. 1991) P. Calderón de la Barca, 99, 484
*La voz de Guipúzcoa* (1896), 297
*Lampedusa*, R. Argullol (1990), 471
*Las crisis humanas*, J.Mª. Ferrater Mora, 396
*Las flores del mal*, Baudelaire, 323
*Las formas de la vida catalana*, J.Mª. Ferrater Mora (338), 380, 385, 386
*Las ideas filosóficas en Menéndez Pelayo*, A. Muñoz Alonso (1956), 156
*Las ideas liebres*, Bergamín, (1998), 108
*Las máscaras de lo trágico. (Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno)*, P. Cerezo (1996), 268, 291
*Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, P : Cerezo Galán (1996), 421
*Las multitudes argentinas*, J.M. Ramos Mejía (1889, 1956), 225
*Las obras de C.C. Tácito. Traducidas del latín en castellano por Emmanuel Sueyro* (1613), 81
*Las palabras de la tribu*, J.A. Valente (1971), 420
*Las vanguardias históricas y sus sombras (1917-1930)*, S. Marchán Fiz (1996), 469
*Leamos juntos a Vallejo* (1988), R. González Vigil, 71
*Lecturas compulsivas: una invitación*, F. de Azúa (1998), 472
*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, W. Windelband, 366
*Leopardi: infelicidad y titanismo*, R. Argullol (1895), 471
*Les Éducateurs de l´Espagne Contemporaine*, P. Jobit (1936), vol. II, 131
*Les Philosophes espagnols dè hier et d´aujourd´hui*, A. Guy (1956), 461
*Les theories moderne de la chemie et leur application a la mecanique chimique*, J.L. Meyer (trad. francesa del alemán 1887-1899), 252
*Leyendas, cuentos y romances de Sanabria*, L. Cortés Vázquez (1992, 3ª ed.), 284, 288
*Libro de la mansedumbre*, A. Colinas (1997), 441
*Lineamientos de estética*, R. de la Calle (1985), 472, 476
*Lipsius en Leuven* (1997), G. Tournoy y J. Papy, 78
*Lipsius´jeugd 1547-1578. Analecta voor een kritische biografie* (1969), H.D.L. Vervliet, 84
*Literatura europea y Edad Media Latina*, E.R. Curtius (1989), 109
*Lo bello y lo siniestro*, E. Trias (1996), 471
*Lógica del límite*, E. Trias (1991), 351, 471
*Los bienaventurados*, M. Zambrano (1991), 435, 436
*Los cantares de gesta franceses*, M. Riquer (1952), 288
*Los intelectuales en el drama de España*, M. Zambrano (1937), 379
*Los límtes del mundo*, E. Trias (1985), 471
*Los mitos políticos*, M. García Pelayo (1981), 110

*Los péritos médicos y la justicia criminal*, P. Dorado Montero (1905), 201
*Los seys libros de las Políticas o Doctrina Civil de Iusto Lipsio, que sirven para el gobierno del Reyno, o Principado*, (1604), B. de Mendoza, trad., 83
*Los temas de la filosofía del Derecho, en perspectiva histórica y visión del futuro*, L. Recasens Siches (1934), 380
*Los últimos días de la humanidad*, H. Kraus, 481
*Luckas*, R. de la Calle (1985), 472, 476

*M. Antonii Mureti Opera omnia* (1834), 78
*Mansura*, F. de Azúa (1987), 472
*Manual de química moderna*, E. Vitoria (1929), 251
*Manudictionis ad stoicam philosophiam libri tres* (1584), J. Moretus, ed., 79
*Manuel B. Cossío y la educación en España*, J. Xirau (1969), 380
*Manuel de l'Histoire de la Philosophie*, V. Cousin [trad.] (1839), 148
*Marcelino Menéndez Pelayo. Epistolario*, Ed. de M. Revuelta Sañudo, (1982), 165, 167
*Marcelino Menéndez Pelayo. Revisión crítico-biográfica de un pensador católico*, A. Santoveña Setién (1994), 153, 159, 160
*María Zambrano o la metafísica recuperada*, J.F. Ortega Muñoz (1982), 419
*Mariátegui hoy* (1987) F. Guibal y A. Ibáñez, 69
*Mariposas y supercuerdas*, J.Mª. Ferrater Mora (1994), 395
*Meditación de Europa*, J. Ortega y Gasset (1949), 347-349, 352
*Meditación sobre el poder*, E. Trias (1977), 471
*Meditación*, Ortega, 45
*Meditaciones del Quijote*, (1914, 1984), Ortega y Gasset, 75, 113, 348
*Memorias de un cortesano de 1815*, B. Pérez Galdós (1875), 194, 195, 196
*Memorias metafóricas*, R. de la Calle (1997), 472, 476
*Menéndez Pelayo digital* (1996), 494, 495
*Menéndez Pelayo, historiador. Su formación y su concepto de la disciplina*, A. Vallejo del Campo (1998), 153
*Menéndez Pelayo, Pereda y Galdós: ejemplo de una amistad*, B. Madariaga de la Campa, 174
*Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen*, VV.AA. (1983), 149
*Menéndez Pelayo y la Filosofía Española*, J. Iriarte (1947), 148
*Meraure de France* (1891), 324
*Mestre: diálogos con la materia*, R. de la Calle (1992), 472, 476
*Metafísica*, Aristóteles, 99
*Metodología del pensamiento mágico*, E. Trias (1970), 471
*Miau*, B. Pérez Galdós, 188, 189, 191
*Michavila, pinturas*, R. de la Calle (1998), 472, 476
*Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica*, A. Sánchez Barbudo ed. (1990, 2ª ed.), 257
*Minuta de un testamento*, G. de Azcárate (1967; 1ª ed. 1876), 255, 256, 258, 260-68, 265, 266

*Misericordia*, B. Pérez Galdós, 177
*Modernidad contra postmodernidad*, J. Habermas (1981), 478
*Modernismo y 92. Primer suplemento. HCLE*, J.C. Mainer (1994), 332
*Modos de hacer filosofía*, J.Mª. Ferrater Mora (1985), 396, 405, 409
*Mujeres al borde de la leyenda*, J.Mª. Ferrater Mora (1991), 407

*Nada menos que todo un hombre*, M. de Unamuno, 247
*Naturaleza y función del Derecho*, P. Dorado Montero (1927), 201
*Naturaleza: la conquista de la soledad*, R. Argullol (1995), 472
*Nazarín*, B. Pérez Galdós (1895), 187
*Neostoicism and the Early Modern State* (1982), G. Oestreich, 84
*Niebla*, M. de Unamuno, 243, 255, 256, 269
*"Niebla" de Miguel de Unamuno. A favor de Cervantes, en contra de los "cervantófilos"*, B, Vauthier, (1999), 255
*Nociones de química general y descriptiva*, E. Iglesia y Ejarque (1921), 251
*Normalización documental de museos: elementos para una aplicación informática de gestión museográfica*, A. Carretero Pérez et al. (1998), 501
*Nostalgias imperiales*, C. Vallejo, 71
*Notas de trabajo. Epílogo...*, J. Ortega y Gasset (ed. 1994), 354
*Notas de un método*, M . Zambrano, 435
*Nuestra América*, A. Moen, (1903), 225
*Nuestra Señora de París*, Victor Hugo (ed. 1990), 106
*Nuevos derroteros penales*, P. Dorado Montero (1905), 201

*O´Donnell*, B. Pérez Galdós (1904), 189
*Obra Crítica II*, M. de Unamuno (1998), 270
*Obras*, Ch. Baudelaire (1963), 432
*Obras Completas*, P. Baroja (1948, 1997), vols.I, II, VIII, 295-297, 300
*Obras Completas*, P. Calderón de la Barca (1991), II, 100, 101
*Obras Completas*, de Galdós (ed. 1970-71), 186
*Obras Completas*, M. Menéndez Pelayo (1953), vol. I, 154
*Obras Completas*, J. Ortega y Gasset (1946, 1983, 1987), I-XII, 113, 315, 326, 328, 337, 348-351, 353, 354, 356, 357
*Obras Completas de José Antonio Primo de Rivera*, A. del Río Cisneros ed. (1959), 336, 338
*Obras Completas*, M. de Unamuno (1958, 1966), vols. I y X, 252, 292
*Obras Selectas*, J.Mª. Ferrater Mora (1967), 395, 392, 393, 403
*Observaciones sobre la novela contemporánea en España*, B. Pérez Galdós (1870), 183
*Oligarquía y Caciquismo como la forma actual de Gobierno en España. Urgencia y modo de cambiarla*, A. Orti, ed. (1975), 202, 214, 216
*Origen y desarrollo de la inteligencia según Piaget* (1993), J. Calero, 55
*Ortega y Gasset, mi padre*, M. Ortega (1983), 335
*Ortega y su filosofía*, M. Granell (1960), 380

*Paisajes de luz y muerte: la pintura española del 92*, Calvo Serraller (1998), 470
*Palabras*, C. Láscaris, 374
*Parabel. Ende der Geschichte. Abschied von der Geschichtskonzeption der Moderne?*, (1986), 314, 316
*Patronato de Misiones Pedagógicas. Memoria de la Misión pedagógico-social en Sanabria (Zamora)*, (1935), 283, 286
*Paz en la guerra*, M. de Unamuno, 243, 244, 258, 292
*Pensadors catalans*, X. Rubert de Ventós (1987), 404
*Pensamiento de la lengua española*, J. Gaos (1947), 379
*Pensamiento español*, J. Gaos (1945), 379
*Pensamiento y letras en la España del siglo XX*, G. Bleiberg e I. Fox eds. (1966), 292
*Pensamiento y posesía en la vida española*, M. Zambrano (1939), 379, 423, 461
*Pensar la religión*, E. Trias (1997), 471, 478
*Persona y Democracia*, M. Zambrano, 421
*Perú Incaico* (1986), J.A. del Busto, 55
*Petit dictionnaire de philosophie orsienne*, (1937), 395
*Physiologiae stoicorum libri tres*, (1604), Lipsio (J. Moretus, ed.), 79
*Physiologiae stoicorum*, (1604), Lipsio, 77
*Picasso*, V. Bozal (1999), 469
*Pierre Menard, autor del Quijote*, Borges, 109
*Pintores españoles entre dos fines de siglo*, Calvo Serraller (1990), 470
*Pintura simbolista en españa (1890-1930)*, Calvo Serraller (1997), 470
*Pintura y Escultura 1900-1939*, V. Bozal (1998), 469
*Pintura y escultura españolas del siglo XX, (1900-1939)*, V. Bozal (1991), 327
*Pío Baroja. El escritor y la crítica*, (1974), 295
*Pobrecito Holgazán*, Miñano, 195
*Poesía completa*, E. Prados (1976), 442
*Poesía original completa*, Quevedo (ed. 1981), 113
*Poesía y prosa*, A. Machado, 436, 440, 442
*Poiesis. Las relaciones entre filosofía y poesía*, R. de Solís (1981), 472
*Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX. La era isabelina (1833-1868)*, A. Heredia Soriano, 132
*Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, (1584), Lipsio, 83
*Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, L. Niethammer (1989), 313
*Post-Modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*, P.M. Rosenau (1992), 309
*Prefacio a Platón*, E.A. Havelock (1994), 106
*Principios de Psicología Biológica*, J. Ingenieros (1913), 234, 236
*Problemas de Derecho Penal*, P. Dorado Montero (1895), t.I, 200
*Problemas de lingüistica general*, E. Benveniste (1971), 106
*Problemas jurídicos contemporáneos*, P. Dorado Montero (s.f.), 200

*Programas para las asignaturas de filosofía, publicados por la Dirección General de Instrucción Pública, con arreglo a lo dispuesto en la Real orden de 24 de Junio de 1846*, (1846), 148
*Prolegómenos del Derecho o Enciclopedia Jurídica, obra escrita en alemán por N. Falck, profesor de derecho en la Universidad de Kiel*, R. Navarro Zamorano y J. A. de Zafra [trad.] (1845), 134
*Prosa*, Borges (1975), 110
*Psiquiatría y Antropología en la génesis de la "utopía penal" de Pedro Dorado Montero*, G. Sánchez-Granjel (1988), 200
*Puntes al coixí. Converses amb pensadors catalans*, J.Mª. Ferrater Mora (1989), 392

*Qué es la lógica*, J.Mª. Ferrater Mora (1957), 398
*Quero: la escena y el sueño*, R. de la Calle (1989), 472, 476
*Quevedo et Juste Lipsie* (1963), J. Gottigny, 84

*Racionalismo pragmático. El pensamiento de Francisco Giner de los Ríos*, J. López Morillas (1988), 161
*Raquel o el pasado que vuelve*, M. de Unamuno, 247
*Razón del mundo: la preocupación de España*, F. Ayala (1962), 379
*Razón, sueño y realidad en Antonio Machado*, S. Pérez gago (1985), 447
*Recuerdos y olvidos*, F. Ayala (1982), 379
*Repensando la tradición nacional* (1988), D. Sobrevilla, 67-68
*Repertorio bibliográfico de investigación estética*, R. de la Calle (1986), 472, 476
*Restauracions pictóriques municpals*, R. de la Calle (1995), 472, 476
*Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político*, E. Díaz (1968), 287

*Saavedra fajardo y la política del Barroco* (1989, 2ª ed.), F. Murillo Ferrol, 82
*Sacra Philosophia*, Maignan
*San Manuel Bueno, martir y tres historias más*, M. de Unamuno (1931, 1933, 1980, 1985, 1991), 255-68, 265-268, 273-275, 277, 281, 284, 286-288, 290-292
*Sanz del Río (1814-1869)*, P. de Azcárate (1969), 131
*Semblante órphico*, S, Pérez Gago (1985), 440
*Séneca en españa*, (1983), Blüher, 79, 83
*Ser y tiempo*, Heidegger, 364
*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), J. C. Mariátegui, 69
*Siete relatos capitales*, J.Mª. Ferrater Mora (1979), 401
*Sobre el Quijote y Don Quijote de la Mancha*, J.D. García Bacca (1991), 380
*Sobre la contemplación*, S. Pérez gago (1989), 440
*Sobre la naturaleza*, Parménides, 371

*Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, J. Gaos (1957), 379
*Sociedad, literatura y política en la España del siglo XIX*, C. Seco Serrano (1973), 183
*Sociología Argentina*, J. Ingenieros (1913), 225, 234
*Sociología del 92*, J.L.Abellán (1973), 296
*Spanish Anticlericalism. A Study in Modern Alienation*, J. Devlin, (1966), 262
*Studi Letterari e Linguistici dedicati a Pio Rajna*, (1911), 288
*Summa theologica*, Tomás de Aquino, 101

*Taciti opera quae extant. Iustus Lipsius postremèm recenfuit* (1600), 80
*Tácito en España* (1951), F. Sanmartí Boncompte, 80
*Tendencias en Nueva York*, Calvo Serraller (1983), 470
*Teoría de la sensibilidad*, X. Rubert de Ventós (1968), 469
*Teoría del saber histórico*, J.A. Maravall, 31, 34
*Territorio del nómada*, R. Argullol (1993), 472
*Tesoro de la lengua Castellana*, S. de Covarrubias (1993), 99
*Testigo de noventa años de historia*, M. Mindán (1995), 360
*The making of a Biochemical Discipline*, (1982), 253
*Todas las sangres*, J.Mª. Arguedas, 68
*Tormento*, B. Pérez Galdós, 190
*Transeuropa*, R. Argullol (1998), 472
*Tratado de Derecho penal. Escrito en francés por Mr. P. Rossi, Traducido al idioma español por D. Cayetano Cortés*, (1939), 145
*Tratado de la pasión*, E. Trias (1979), 471
*Tratado de Pintura*, L. da Vinci, 85
*Tres generaciones del Ateneo*, (1930), M. Azaña, 35
*Tres miradas sobre el arte*, R. Argullol (1985), 472
*Tres mundos: Cataluña, España y Europa*, J.Mª. Ferrater Mora (1963), 380

*Un mundo feliz*, A. Huxley (1932), 428
*Un pensador para un pueblo*, A. Muñoz Alonso (1974, 3ª ed.), 339
*Una colección de almanaques*, Calvo Serraller (1984), 470
*Una mica de tot*, J.Mª. Ferrater Mora (1960), 391, 397, 399, 405, 408, 410
*Unamuno: Bosquejo de una filosofía*, J.Mª. Ferrater Mora (1944, 1985), 380, 384, 406, 409
*Unamuno et la soif d´eternite*, A. Guy (1964), 458
*Unamuno socialista. Páginas inéditas de D. Miguel de Unamuno*, Mª.D. Gómez Molleda (1978), 251
*Unamuno y la filosofía alemana*, Ribas, Pedro (1973), 241

*Valor social de leyes y autoridades*, P. Dorado Montero (1903), 201
*Velázquez*, Calvo Serraller (1997), 470
*Ventana al mundo*, J.Mª. Ferrater Mora (1986), 395, 400, 402

*Vértigo y pasión: un ensayo sobre la película Vértigo de A. Hitchcock*, E. Trias (1998), 471
*Vicisitudes y anhelos del pueblo español*, J. Valenti y Camp (1911), 215
*Vida de don Miguel*, E. Salcedo (1970, 2ª ed.), 244
*Vida de Don Miguel. Unamuno, un hombre en lucha con su leyenda*, E. Salcedo (1998, 3ª ed.), 282
*Vida de Don Quijote y Sancho*, M. de Unamuno (ed. 1976), 243, 274, 277
*Vida de Galileo*, B. Brecht
*Világtörténelem és üdvtörténet [Weltgeschichte un Heilsgechichte]*, K. Löwith (1996), 310, 321
*Vivès ou l´humanisme engagé*, A. Guy (1972), 458
*Voltaire en Nueva York*, J.Mª. Ferrater Mora (1985), 401, 409
*Vom Ende der Geschichte. Rekonstruktionen zum Posthistoire in kritischer Absicht*, Th. Jung (1989), 313

*Was wird aus dem Menschen?*, (1974), 313
*Wege aus der Moderne*, (1988), 314, 318
*Werther*, Goethe, 306
*Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa*, R. Wendorff (1980), 311

*X Jornadas Bibliotecarias de Andalucía* (1998), 501
*10 palabras clave en ética* (1994), 278
*1984*, G. Orwell (1949), 428
*Z39.50 Profile for Access to Digital Collections* (1996), 500

**B) Publicaciones periódicas**

*ABC* (1953), 290
*Amauta*, Perú (1917-1929), 70
*Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, (1971), 200
*Anales de Literatura Española* (1966)
*Anales de Psicología*, 225
*Annales publieés par l´université de Toulouse-Le Mirail* (1975), 419
*Anthropos* (1987), 420
*Anuario del departamento de Filosofía*, UAM, (1989-84 y 1990-85), 457, 458
*Aporía*, 144
*Arbor* (1998), 250
*Archivos de Psiquiatría y Criminología* (1912), 226-36, 238
*Archivum* (1964), 255
*Asclepio* (1965), 249
*Azafea* (1985), 420

*Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, (1919, 1932, 1979, 1994, 1996), 163, 166, 494-498

*Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* (1884, 1886, 1887, 1889, 1890, 1894, 1905 y 2ª época 1993, 1999), 201, 202, 209, 210, 224, 267, 404
*Boletín de la Universidad de Madrid*, (1930), 119
*Bulletin Hispanique* (1964), 459
*Bulletin of Hispanic Studios*, 84

*Creación*, 108, 473
*Crónica de Ambos Mundos*, (1860), 151
*Cuadernos* (), 225
*Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* (1999), 255, 257
*Cuadernos del Norte* (1981), 420
*Cuadernos Hispanoamericanos*, (1970-71), 195

*Der Neue Merkur* (1915), 244
*Der Sozialistische Akademiker* (1895-1897), 244
*Diálogo Filosófico* (1998), 291

*El Atlántico*, 175
*El Basilisco*, (1990, 1992), 149
*El Cantábrico*, 175
*El correo de los literatos de España*, 493
*El Diario Español*, (1856), 148
*El Imparcial* (1908), 326
*El lunes del imparcial*, 84
*El País* (1978, 1983, 1996), 420, 408, 409
*EL País (Babelia)* (1997), 325 *El Socialista* (1898), 202
*El Sol* (1920, 1931), 262, 336
*El vapor*, 493

*Germanor* (1947, 1949), 397, 399

*Haz* (1935), 339, 342
*Hidalguía* (1954), 370
*Hispanic Review* (1947), 250
*Homo* (1968), 460
*Humanitas*, México, (1975), 418

*Inicial*, 225
*Ínsula* (1998), 332

*JONS* (1943), 341
*Journal of the History of ideas*, 84

*La Abeja Montañesa*, (1867), 151
*La Administración* (1895), 202

*La Atalaya*, 175
*La España Moderna* (1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1910, 1912), 201, 202, 493
*La Lectura* (1905, 1906, 1908, 1909), 201, 202, 207, 210, 215
*La Libertad* (1891), 202
*La Nación* (1934), 215, 342
*La Vanguardia* (1985), 401, 402
*La Vanguardia española* (1970), 400, 403
*Le Figaro* (1886), 323
*Letras de Deusto* (1998), 258
*Letras hispánicas*, 84

*Musicalia*, 326

*Newton*, 54
*Nueva Revista de Filología Hispánica* (1961), 257

*Orígenes*, La Habana, (1944), 418

*Quehacer*, (1990-1991), 72, 73

*Panoramas de Arte*, 473
*Pensamiento*, 131 *Philosophica Malacitana* (1991, 1999), 419, 420, 461
*Philosophie*, Touluse (1986), 458

*Revista Archivos de Pedagogía y Ciencias Afines* (1906-1909), 221, 226, 227, 230-39, 238
*Revista contemporánea*, 493
*Revista de Ciencias Sociales*, 236
*Revista de dialectología y tradiciones populares* (1948), 288
*Revista de Estudios Políticos*, 134
*Revista de Filosofía*, Argentina, (1916, 1919-23), 226, 227, 228, 232-44
*Revista de Filosofía*, Costa Rica (1957, 1960, 1962, 1976, 1997), 369-371
*Revista de Historia de la Psicología* (1998), 234
*Revista de Ideas Estéticas* (1954-1956), 371
*Revista de Instrucción Pública*, 150
*Revista de la Universidad de Filosofía* (1933), 359
*Revista de Occidente*, (1966, 1968, 1981), 110, 250, 359, 405, 409
*Revista de Pedagogía*, 360
*Revista Europea*, (1875, 1876), 154, 163, 167, 168, 170
*Revista General de Legislación y Jurisprudencia* (1892, 1895, 1896, 1897, 1908), 201, 202, 212
*Revista Ibérica*, (1862), 151
*Revista Política Iberoamericana* (1896), 201

*Studia Lulliana* (1992), 457

*Verbo* (1989), 457
*Vida Nueva* (1900), 202
*Weltspieguel*, 246

Este libro se terminó de imprimir
en Santander el día 3 de noviembre de 2000,
coincidiendo con el 144 aniversario del nacimiento de
D. Marcelino Menéndez y Pelayo

**AUTORES:**

Alexander Jiménez Matarrita
Alfonso Moraleja
Amable Fernández Sanz
Ana Maricalva
Ángel Casado
Antoni Mora
Antonio Jiménez García
Bénédicte Vauthier
Cristina de la Cruz Ayuso
Dezso Csejtei
Domingo Hernández Sánchez
Elena Cantarino
Francisco Pérez Gutiérrez
Gerardo Bolado
Gonzalo Capellán de Miguel
Inmaculada Terán Sierra
Jorge Castro Tejerina
José Lasaga Medina
José Luis Abellán
José Luis Mora García
José Ramón Alonso
Juan Sánchez-Gey Venegas
Julián López Cruchet
Julio Ortega Villalobos
Mª Fernanda Santiago Bolaños
María Luisa Maillard
Mariano Martín
Moisés Simancas Tejedor
Mónica Antequera Benito
Pedro Ribas
Rafael Chabrán
Rafael V. Orden Jiménez
Ramón Emilio Mandado Gutiérrez
Ricardo Piñero Moral
Roberto Albares
Teresa Rodríguez de Lecea
Víctor del Río
Vincent Martín
Xavier Agenjo Bullón

*Sociedad Menéndez Pelayo*

AHA

Asociación de Hispanismo Filosófico

EDITORIAL
PUERTO
CHICO

13

# Hacia un nuevo inventario de la ciencia española

Gonzalo Capellán de Miguel
Xavier Agenjo Bullón
*(Eds.)*