17 junio 2019

# La Albolafia

Revista de Humanidades y Cultura



# DOSSIER: PENSAMIENTO FILOSÓFICO ESPAÑOL (I)

SPANISH PHILOSOPHICAL THINKING (I)

Coordinado por Miriam Ramos Gómez

Revista científica de periodicidad cuatrimestral

Director: Luis Palacios Bañuelos

# LA ALBOLAFIA: REVISTA DE HUMANIDADES Y CULTURA

Revista científica digital de periodicidad cuatrimestral

# Director Luis Palacios Bañuelos

Edita: La Albolafia: Asociación de Humanidades y Cultura

Colabora: Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos

Las instituciones que editan esta revista no asumen necesariamente los criterios expuestos en los artículos firmados por sus respectivos autores, únicos responsables del contenido de los mismos.

Publicación editada en Madrid (España) ISSN: 2386-2491

www.albolafia.com

# ÍNDICE DE CONTENIDOS

# Dossier | PENSAMIENTO FILOSÓFICO ESPAÑOL (I)

Introducción por Miriam Ramos Gómez	9-10
Lucio A. Séneca por Mª A. Fátima Martín Sánchez	11-24
La fecundidad del realismo vitoriano: defensa de derechos del hombre, de los pueblos, de la comunidad internacional por María Lourdes Redondo Redondo	25-46
La aportación de Jaime Balmes en la revalorización de la verdad por Carmen Mª Chivite Cebolla	47-66
Antonio Millán-Puelles: una filosofía realista de la idealidad por David Torrijos-Castrillejo	67-104
Julián Marías: metafísico español por Nieves Gómez Álvarez	105-137
Miscelánea	
El exilio como clave ontológica en María Zambrano por Juana Sánchez-Gey Venegas	139-152
La matanza de frailes de 1834. Prensa y propaganda por Carmen Pérez Roldán	153-176
La arquitectura de Carlos IV de Luxemburgo (1347-1378). Una herramienta de poder en el siglo XIV por Pablo Gumiel Campos	177-195
Reseñas bibliográficas	
STAR, C.: Seneca por Elena Martín Acebes	197-198
DE VITORIA, F. & OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A. (DIR.): Re- lecciones jurídicas y teológicas por Mª Lourdes Redondo	199-202
BALMES, J.: El criterio por Carmen Ma Chivite Cebolla	203-204

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: El pensamiento teológico de María Zambrano por Godofredo Belver Cerrón	205-206
MILLÁN-PUELLES, A. & MILLÁN ALBA, J.A. (Ed.).: Artículos y otros escritos breves por David Torrijos-Castrillejo	207-210
RALEY, H.: Inmortal Destiny por Nieves Gómez Álvarez	211-212
ROLDÁN GARCÍA, E.: Pioneras del siglo XX. Un relato singular por Luis Palacios Bañuelos	213-216
MORAL RONCAL, A. M.: Estudios sobre asilo diplomático en la Guerra civil española por Francisco Javier González Martín	217-220
FERRER-DALMAU, A.; CANALES, C.; DEL REY, M.: De Felipe V a Felipe VI por Jose Luis Rodríguez Jiménez	221-224
DI CESARE, D.: Heidegger y los judíos. Los Cuadernos negros por Vicente Ramos Centeno	225-228
Colaboradores del Dossier	
Colaboran en este dossier	229-232
Equipo editorial	
Componentes del Equipo Editorial de La Albolafia: Revista de Humani- dades y Cultura	233-236
Números anteriores y próximo número	
Números anteriormente publicados	237-238
Próximo número	239-240

# Dossier Pensamiento filosófico español (I)

# INTRODUCCIÓN

El presente número decimoséptimo de La Albolafia consta de tres secciones: Dossier "Pensamiento filosófico español (I)"; Miscelánea; y Reseñas bibliográficas.

En el *Dossier* presentamos la primera parte de nuestro periplo por la filosofía española. Lo hacemos con seis artículos sobre filósofos españoles de diversas épocas. En el primero de ellos, la investigadora Mª Á. Fátima Martín Sánchez, reconocida especialista en la filosofía de Séneca, nos brinda una estupenda síntesis del pensamiento senequiano, enmarcado en el contexto de su realidad histórica y biográfica en la antigua Hispania romana. Tras ofrecernos las principales líneas antropológicas, éticas, religiosas y cosmológicas de la filosofía del pensador cordobés, se centra especialmente en su concepción estoica del ideal del sabio y finaliza con una exposición sobre la proyección de su figura a través de los siglos.

María Lourdes Redondo Redondo, profesora invitada de la Universidad Santo Toribio de Mogrovejo (Chiclayo, Perú), con un estudio intenso a la vez que claro, nos introduce sistemáticamente en la fundamentación de la filosofía del derecho de Francisco de Vitoria. Al abordar la problemática del derecho de gentes en el contexto de la política de Carlos V ante los indios y las nuevas tierras descubiertas, y al resaltar el realismo vitoriano en su búsqueda de una solución, Redondo esclarece magistralmente el significado histórico, la vigencia y la validez de las reflexiones del dominico castellano, también para el hombre de hoy.

Pasando al siglo XIX, Carmen Mª Chivite Cebolla, de la Universidad Católica de Ávila, nos lleva a la filosofía de Jaime Balmes justamente desde la mejor puerta de acceso posible: el realismo de su teoría del conocimiento. Especialmente, destaca cómo la defensa y el amor por la verdad es el *Leitmotiv* de toda su obra. Frente a las posturas de corte idealista, relativista y subjetivista imperantes en el siglo XIX, la autora señala cómo este joven filósofo rescata el sentido objetivo de la verdad, vinculándola a la realidad de las cosas, y cómo contribuye a depurar la filosofía de extravagancias a las que había sido llevada por medio de un lenguaje sencillo y asequible.

David Torrijos-Castrillejo, de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, nos presenta el itinerario biográfico e intelectual de Antonio Millán-Puelles. Con precisión y perspicacia, Torrijos-Castrillejo pone de relieve cómo la metafísica y la epistemología del autor alcalaíno se vertebran por medio de un realismo que emerge y despierta en la reflexión sobre la idealidad y sobre la irrealidad. Esta es una constante en el pensamiento de Millán-Puelles que se renueva con visos siempre nuevo a lo largo de todos sus escritos y constituye por sí misma una prueba de su solidez intelectual. Pese a no contar con la suficiente perspectiva histórica para medir el alcance de su pensamiento, la acogida que ha tenido en filósofos de reconocido prestigio tanto en el ámbito nacional como en el internacional – tal y como avala la documentación de Torrijos-Castrillejo – hace sugerir que nos encontramos ante el alborear de un clásico.

Por último, la escritora Nieves Gómez Álvarez, profesora de bachillerato y de la Universidad Internacional de la Rioja, nos acerca a la originalidad y a la actualidad de Julián Marías. Lo hace a través de dos líneas. Primeramente, mostrando cómo el valenciano realiza una valiosa aportación a la antropología fundamentándola metafísicamente en la realidad radical de la dualidad del ser persona: masculina y femenina. En segundo lugar, sacando a la luz las reflexiones de Marías sobre la españolidad y sobre lo español. Por ello, Gómez considera que Julián Marías es, en el sentido pleno de la expresión, un metafísico español.

En la sección *Miscelánea*, Juana Sánchez-Gey Venegas, profesora e investigadora de la Universidad Autónoma de Madrid, en un artículo sobre María Zambrano, argumenta pormenorizada y exhaustivamente que el exilio en Cuba es un rasgo biográfico clave para entender la filosofía de la malagueña, concretamente, para comprender el origen de la razón poética, categoría que expresa el método y estilo de su filosofar.

Por último, en la sección Reseñas bibliográficas, encontrará el lector una introducción a las obras relevantes vinculadas a los autores estudiados en el dossier.

\* \* \*

Antes de concluir, quisiéramos añadir tres apuntes. El primero tiene que ver con la portada de nuestro número. La mujer que hemos escogido para ilustrar y personificar el título del dossier - "Pensamiento filosófico español" - es una escultura que mira constantemente el Museo del Prado¹. Se trata de una mujer que sostiene una máscara. Su rostro, su figura y su porte expresan una latente preocupación, una pávida inquietud. Es la inquietud de una pregunta.

Y es que en tiempos de pensamiento débil y en los que vacila el significado de qué es España, el título del dossier reclama varias preguntas. ¿Qué es eso que llamamos "filosofía española" o "pensamiento filosófico español"? ¿Se trata de la filosofía hecha en España? ¿Es la filosofía hecha por españoles? ¿Quizá la filosofía hecha en español? ¿Tal vez, la filosofía hecha sobre España? Para responder estas preguntas, si bien podríamos abordar sistemáticamente las cuestiones esenciales que le atañen, no menos cierto es que es posible rastrear el camino de algunos de los llamados filósofos españoles, conocer quiénes fueron, qué pensaron, cómo vivieron y qué hicieron, para sugerir pistas que permitan al lector encontrar una respuesta. Es este el camino que hemos seguido. Y, ciertamente, una palabra — "realismo" — bastará para sintetizar un carácter común de las exposiciones que se han presentado aquí.

El segundo apunte es una alerta. No piense el lector que hemos olvidado u omitido a conciencia la Edad Media española. El número que tiene ante sí contiene la primera parte del dossier. En el próximo, nos adentraremos en el estudio de otros filósofos españoles, entre los cuales se hallan tres medievales: Ramón Llull, Averroes y Maimónides. Francisco Suárez, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Manuel García Morente y Xavier Zubiri cerrarán nuestro periplo por la filosofía española. Al final de este, esperamos haber contribuido a que el lector haya podido tratar de responder por sí mismo a la pregunta de la que partíamos. Ese es nuestro deseo.

El tercer apunte es recordar el refranero español: "es de bien nacidos, ser agradecidos". Así, antes de concluir, quisiéramos dar las gracias especialmente a los profesores Luis Palacios Bañuelos y a José Mª García Gómez-Heras por la inspiración y la confianza depositada para iniciar, continuar y culminar la realización del presente número. Igualmente, agradecemos a todos los colaboradores el haber hecho posible la aparición del presente volumen, por su rigor científico y por su abierta disponibilidad (Dra. Mª A. Fátima Martín, Prof. Dra. María Lourdes Redondo, Prof. Dra. Carmen Mª Chivite, Prof. Dr. David Torrijos-Castrillejo, Prof. Dra. Nieves Gómez, Prof. Dra. Juana Sánchez, Dra. Elena Martín Acebes y Lcdo. Godofredo Belver Cerrón). Finalmente, damos las gracias al Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos y a la Asociación de Humanidades y Cultura "La Albolafia", por el soporte y amparo académico prestado para posibilitar la publicación.

Dra. Miriam Ramos Gómez Coordinadora del número

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Nos referimos al "Monumento a Jacinto Benavente", dramaturgo español, Premio Nobel de Literatura. El autor de la escultura es Víctor MACHO y fue inaugurada en 1962.

# LUCIO A. SÉNECA

Dra. Mª A. Fátima Martín Sánchez Investigadora independiente. Salamanca (España)

#### RESUMEN:

El ensayo tiene como argumento la vida y el contexto, las obras escritas, el estilo y el ideario filosófico del Pensador Cordobés. Se analiza, también, el *ideal del sabio* estoico, en cuanto encarnación personal de un proyecto de vida moral, el influjo histórico que ha tenido el pensamiento de Séneca y se resume la historia de la investigación sobre su persona y obra.

#### ABSTRACT:

This essay deals with the life and context, written works, style and philosophical ideology of the Cordoban Thinker. The ideal of the Stoic wiseman as a personal incarnation of the project of moral life and the historical influence that Seneca's thought has had are analyzed as well. The history of research about his life and work is also summarized.

PALABRAS CLAVE: Séneca, ideal del sabio, estoicismo, virtud, felicidad, religión, consolaciones, ensimismamiento, interioridad.

KEYWORDS: Seneca, wise man archetype, stoicism, virtue, happiness, religion, consolation, self-absorption, intimacy.

#### 1.- SÉNECA EN CONTEXTO

La rica interioridad que testimonian vida y escritos de L. A. Séneca no excluye que su personalidad actúe a la manera de caja de resonancia del mundo exterior que le rodea. Hechos y personajes de la época y del contexto en los que Séneca vivió se hacen presentes en el itinerario vital del Filósofo cordobés de modo que uno de sus mejores conocedores, P. Grimal, pueda llamarle conciencia del imperio. Y es que será el entorno sociocultural de la Roma imperial contemporánea de la aparición del Cristianismo lo que forje en gran medida su vida y pensamiento, aportando cultura, tareas políticas, misiones pedagógicas y destino final. Echar una ojeada, por tanto, a la circunstancia con la que Séneca interactúa y dialoga nos permite comprender su personalidad rica y polivalente, no exenta de contradicciones y pesimismo.

Cuando Séneca nace en Córdoba, fecha cercana al inicio de la era cristiana (año 2 a. C), el imperio romano, disfruta de la pax augusta. Las guerras civiles de la etapa anterior han cesado y en la Roma imperial continúa floreciendo la literatura - Ovidio publica su Metamorfosis - y el arte. La Urbe atrae a la burguesía de provincias ansiosa de poder y de riquezas. La emigración no solo prolifera en libertos que gozan de su libertad. Entre ellos abundan emigrantes orientales procedentes de Grecia y Asia menor que traen ideas filosóficas y creencias religiosas. Roma se torna más cosmopolita, los nuevos ciudadanos compiten con la aristocracia republicana y la urbe se puebla de termas, bibliotecas y palacios. Tal coexistencia de diversas gentes procedentes de partes diferentes del imperio crea un clima de pensamiento ecléctico y religiosidad tolerante.

Fueron los tiempos de Séneca, no obstante, época recia, abundante en inseguridades y azarosa. Los emperadores Calígula, Claudio o Nerón carecieron de la ge-

nialidad de sus predecesores Cesar o Augusto. La sociedad romana se vio sumida en gobiernos calamitosos, arbitrarios y crueles. Fueron tiempos de dominio del azar. Séneca, nombrado por entonces preceptor de Nerón, pone en práctica su proyecto moralizador, proyecto que fracasa después del exitoso y esperanzador inicio del Quinquenium Neronis, en el que Séneca, en función de preceptor del joven príncipe, había diseñado un programa de gobierno humanista, hecho de racionalidad, virtud, clemencia, serenidad y honestidad. La perversión viciosa de Nerón motivó la retirada de Séneca a la vida privada y finalmente desembocó en el suicidio.

De la educación de los adolescentes romanos formaba parte el aprendizaje de la filosofía. Se trataba de un saber apreciado, cultivado por emigrantes procedentes de Grecia y Oriente próximo, quienes, con sólido prestigio social, ejercían de epígonos de las principales corrientes ideológicas de la época helenística. Su filosofía nunca alcanzó la genialidad y creatividad de la especulación del clasicismo griego. Platón y Aristóteles habían creado una racionalidad inalcanzable para el pensador latino, pragmático y menos idealista, con más preferencias hacia el derecho y la retórica que por la metafísica. En este ambiente cultural, los libertos procedentes de Grecia o Egipto impartían en un clima tolerante y ecléctico las filosofías epicúreas, cínicas, neopitagóricos y particularmente, un estoicismo adaptado al talante latino. A la formación filosófica habría que añadir y en niveles muy preeminentes la recepción de la admirable herencia cultural del clasicismo romano. Las abundantes citas, entre otros, de Virgilio y Cicerón, que encontramos en los escritos de Séneca, así lo atestiguan.

La actitud ecléctica de Séneca no obstaculiza que su bagaje ideológico sea en gran medida estoico. Un estoicismo que tiene en Roma su última fase de esplendor y que se reviste de características peculiares procedentes del talante romano. Con todo, los rasgos e ideario estoicos se mantienen y Séneca los hace suyos: a) prioridad de la reflexión práctica, ética y política, que desplaza del primer lugar a la especulación teórica predominante en la Grecia clásica y aun influyente a través de pensadores como Filón o Plotino; b) inmersión del filósofo en la propia intimidad, en época de una sociedad insegura, donde los emperadores se entregan a crueldades y arbitrariedades. Contra los avatares del azar y de la fortuna el filósofo pone en práctica el sustine et abstine estoicos en una intimidad que salvaguarda su libertad; c) continúa la reflexión sobre la naturaleza, depositaria de la divinidad y de la ley. La naturaleza asume un carácter sagrado al que es inmanente la racionalidad, el logos cósmico, y la normatividad que fundamenta el mundo moral; d) explosión de una intensa religiosidad que convierte al estoicismo romano en compañero de viajes del abundante sentimiento religioso procedente Oriente y del que forma parte el naciente Cristianismo.

A este propósito es de remarcar, que durante los últimos años de la república y los primeros del imperio, a medida que este se expandía y ensanchaba fronteras, la religiosidad tradicional romana pierde adeptos y vigencia, mientras se instalan en la Urbe ritos y creencias procedentes de Oriente y Egipto y abundan las practicas exotéricas. Astrología y religiones mistéricas ofrecen salvación a una sociedad como la romana atribulada por un destino azaroso. Séneca, en su viaje a Egipto, entrará

en contacto con las creencias de la cultura faraónica en la inmortalidad y ultratumba.

# 2.- BIOGRAFÍA E ITINERARIO INTE-LECTUAL

Séneca nace en Córdoba, ciudad de la Bética hispana, el año 2 antes de Cristo. Su padre, Séneca el Retorico, se traslada pronto a Roma con su familia en busca de prestigio, poder y dinero. Con diez años de edad, Séneca también emigra con su familia a la Urbe. Esta vive las postrimerías del mandato de Augusto que muere el año 14 de nuestra era, abriendo un periodo de intrigas por la sucesión del Emperador. Sale finalmente elegido Tiberio, mientras Séneca inicia una larga formación en filosofía y retórica.

El origen provinciano de los Séneca no merma su afán de protagonismo en la capital del imperio. Varios de sus miembros alcanzan relevantes cargos públicos y no dejan de sentirse representantes en Roma de su ciudad de origen. El traslado a Roma pone al alcance de Séneca las oportunidades de poder y cultura existentes en la Urbe. Aquí encuentra filosofía ecléctica en la que coexisten aristotélicos y platonizantes tardíos con estoicos y epicúreos. Séneca frecuenta las escuelas de maestros prestigiosos, cuyos nombres nos da el mismo: Soción, adepto al cinismo, el neo pitagórico Atalo y Fabiano, filósofo retórico de moda. Séneca reparte su tiempo entre los ejercicios de la retórica, el aprendizaje de la filosofía y la iniciación de la política. Su padre, sin embargo, escasamente interesado por la filosofía, prefiere orientarle hacia las prácticas forenses y la senda del poder.

Un hecho acaecido a la edad de veinticinco años tendrá amplias repercusiones en la vida de Séneca: una grave enfermedad que deja en él Filósofo profundas secuelas físicas y mentales. En medio de depresiones aparecen en él el tedio a la vida y la idea de suicidio. Esta, asociada a meditaciones sobre la muerte, le acompañarán toda la vida. Emprende, no obstante, un viaje y larga estancia en Egipto, donde su tío Galerio, desempeña la prefectura. Alejandría era por entonces la capital cultural del mundo helenístico y lugar de encuentro entre la religiosidad egipcia - muerte, ultratumba, politeísmo naturalista - y la cultura de la Grecia clásica. Durante esta estancia en Egipto, Séneca tuvo ocasión de familiarizarse con prácticas y rituales de la tradición faraónica.

Retorna a Roma, ya con 35 años, y reinicia su carrera política, combinando reflexión y actividad. Por la mansión paterna desfilan retóricos, filósofos y conspiradores. La casa imperial y la clase patricia romana le abren sus puertas y participa en las intrigas palaciegas. Una probable aventura de faldas – y de faldas principescas – interrumpe su carrera política. Es denunciado como amante de la hermana de Calígula, Julia Livila, y desterrado a Córcega durante ocho años por el venal emperador Claudio. Pero su actividad literaria se intensifica en la soledad del destierro. En Córcega redacta algunas de sus obras filosóficas más famosas, como las tres Consolaciones a su madre Helvia, a Marcia y a Polibio.

De nuevo en Roma, donde el estoicismo ha recuperado vitalidad, reinicia su meteórica carrera política. Alcanza el nombramiento de cónsul y no ceja de acumular riquezas. Goza de fama y prestigio como sabio y pedagogo. Agripina, la madre de Nerón, le encarga de educar y asesorar al jo-



Suicidio de Séneca y Paulina. Xilografía en Boccaccio, De claris mulieribus, Ulm, 1473

ven príncipe. Los cinco primeros años del gobierno de este transcurren dentro de la sensatez y moderación. Han pasado a la historia por la brillante gestión como el Quinquenio áureo. Las malas compañías. Sin embargo, pronto pervierten a Nerón, que inicia una vida depravada y un gobierno cruel. A Séneca le repele el ambiente que rodea a Nerón y se retira la vida privada, dedicándose a componer sus obras y a cultivar la amistad. Ello no le inhibe de participar en la conjuración de Pisón y verse por ello obligado a cumplir la orden imperial de suicidio, orden que cumple con resignación estoica. Tal final, semejante al de Sócrates, exalta su figura y le sitúa en el pedestal de los clásicos.

#### 3.- OBRA Y ESTILO LITERARIO

El periodo en el que Séneca vive en Roma es etapa puente entre dos fases de la literatura latina: el periodo clásico de la época republicana y augustea y el renacimiento durante la dinastía de los Flavios (año 69 y ss.). La pax augusta había posibilitado que el ciudadano romano se entregara al cultivo de la literatura, de la arquitectura y a interesarse por la filosofía. La brillante herencia de Virgilio, Horacio o Cicerón continuaba ejerciendo su magisterio en una ciudadanía menos ávida de recuerdos heroicos y más refinada y más amante de las artes. En los círculos cortesanos Séneca brillará en foros y tertulias por su agudeza

satírica y por su capacidad retórica. Esta, juntamente con la oratoria, florecía en una sociedad competitiva y ávida de poder, como instrumento imprescindible en la pugna por los cargos públicos.

De los escritos de Séneca se han perdido sus poemas, sus discursos y los tratados sobre problemas de física, a excepción de los siete libros de las Quaestiones naturales. Se conserva, no obstante, la mayor parte de su obra filosófica abundantemente transcrita por los copistas medievales. Además de las 10 tragedias de temario mitológico destinadas no a la representación teatral sino a la lectura, la pluma de Séneca nos lega las 3 emotivas "consolaciones" Ad Helviam, su madre, Ad Martiam y Ad Polybium; los célebres diálogos De providentia, De ira, De constantia sapientis, De vita beata, De otio, De tranquilitate animi, De brevitate vitae, así como los ensayos filosóficos De clementia, De beneficiis y la admirable colección de las 124 Cartas a Lucilio. Sin olvidar la ácida satira titulada Apocoloquintosis o "metamorfosis de la calabaza", dedicada a ridiculizar al emperador Claudio.

El latín brillante cultivado por los clásicos, poetas, oradores o narradores: Cicerón, Virgilio, J. Cesar, abundaba en claridad, secuencia narrativa o lógica argumentativa. Se trataba de glorificar figuras heroicas como la de Eneas o ensalzar virtudes morales como las de Catón. Esta cultura en la que Mecenas ejerció su mecenazgo sobre poetas y artistas había quedado atrás para dar paso a unos creadores menos idealistas y más cercanos a los nuevos gustos de la sociedad romana, deseosa de la sentencia moralizante, de la consolación afligida, del consejo certero y de la epístola fraternal. Séneca reproduce en su prosa estas nuevas aspiraciones y cultiva aquellos géneros que la sociedad demanda: ensayos moralizantes, epístola consejera, tragedia retorica... géneros literarios en lo que se tiene en cuenta las situaciones psicológicas de los destinatarios. Quintiliano en su *Institutio oratoria* (X, 1, 131) critica los "dulces vicios" del estilo de Séneca.

El estilo de Séneca refleja el contenido del mensaje moralizante que pretende transmitir. Su discurso está destinado a describir estados de ánimo y a levantar la moral de familiares o amigos caídos en depresión. El texto abunda en elementos retóricos, aforismos, máximas moralizantes y sentencias exhortativas. Lenguaje apropiado de quien se siente despertador de conciencias y guía de conductas. Era el lenguaje de la clase culta e influyente. Su fraseo se torna asistemático y reiterativo. Es el lenguaje del moralista y pedagogo que pretende aleccionar al discípulo. Se trata de inculcar en el lector convicciones que el maestro posee y que contienen un proyecto de vida. Al escribir "sea este en esencia nuestro propósito: expresar lo que sentimos y sentir lo que expresamos; que nuestra forma de hablar concuerde con nuestra vida. Ha cumplido su promesa quien, tanto al verle como al escucharle, se muestra el mismo" (Ep. 75). Las sentencias senequiana se llenan de sustancia moral, enfatizando los elogios de la virtud frente al vicio y de la fortaleza frente a la adversidad. Uno de sus recursos estilísticos consiste en insertar abundantes citas de autores autorizados en los que se inspira y ejemplos de vida de aquellos que la tradición admira.

# 4.- PENSAMIENTO FILOSÓFICO

En la meditación senequiana van de la mano la praxis y la teoría, si bien esta se

encuentra al servicio de aquella. Su consignación escrita tiene lugar sobre todo en los periodos de desgracia en los que Séneca padece el alejamiento de la Urbe. La soledad redescubre la vida interior y estimula la meditación. En general predomina el temario estoico, tal como aparece en el tratado De constantia sapientis, la constancia del sabio: la identificación entre virtud y felicidad, la creencia en una providencia que rige la historia, la inmanencia de Dios en el cosmos, la racionalidad de la naturaleza y su manifestación en la lex naturae, el protagonismo del azar y la fortuna en la vida cotidiana, la resignación ante la adversidad... La filosofía nos enseña a superar las veleidades de la fortuna y frente a un azar que siembra el caos nos estimula a seguir a la razón. El filosofar ejerce una función liberadora respecto a las tribulaciones del vivir cotidiano: "sea lo que fuere de estas suposiciones, Lucilio, aun cuando todas sean verdaderas, hay que aplicarse a la filosofía, ora los hados nos encadenen con ley inexorable, ora Dios, árbitro del universo, haya ordenado todas las cosas, ora el azar empuje y revuelva en el desorden los acontecimientos humanos, la filosofía debe velar por nosotros. Ella nos exhortará a que obedezcamos de buen grado a Dios y con entereza a la fortuna. Ella te enseñara a secundar a Dios, a soportar el azar (Ep. 16). La reflexión senequiana roza frecuentemente fronteras con la metafísica y el espiritualismo que la anima convirtió a Séneca en compañero de viaje del naciente Cristianismo.

Séneca mismo no duda en enfatizar el noble sentido que tiene para él la filosofía, anteponiendo el cultivo de la misma a la teología, porque si a los dioses adeudamos la vida, a la filosofía debemos la vida honesta. Y la vida honesta es superior a la simple vida. "único es el cometido de la filosofía, descubrir la verdad sobre las cosas divinas y humanas; de ella nunca se separan la religiosidad, la piedad, la justicia y todo el restante cortejo de virtudes enlazadas y coordinadas entre sí. Ella nos enseña a venerar las cosas divinas, a amar las humanas, que el dominio lo ejercen los dioses y la solidaridad los hombres (Ep. 90).

En cuatro grandes áreas podemos agrupar la filosofía senequiana: a) la cosmología; b) el hombre; c) la moral y c) la religión. En todas ellas muestra un talante sincretista y receptivo, muy acorde con el pragmatismo latino de la cultura romana.

a) La cosmología: "La naturaleza no es otra cosa que Dios y la razón divina inmanente en todo el mundo y en cada una de sus partes... Dios y la naturaleza son la misma cosa... providencia, naturaleza y mundo coinciden... Todos son nombres del mismo Dios (De Beneficiis, 7, 8). A pesar de esta idea estoica de la inmanencia de Dios en el cosmos, Séneca fluctúa entre los extremos panteísmo-teísmo, aproximándose a veces a un teísmo cercano a un Dios personal.

La física, juntamente con la lógica, formó parte relevante del sistema estoico. Ocupaba en este el puesto central que en Aristóteles detentaba la metafísica. Pero Séneca se interesa más por aquella que por esta. El cosmos reflejaba un orden racional y necesario que fundamenta el universo y que hace que las cosas sean como son. La identificación del orden cósmico con la razón divina sirve de fundamento a la ley moral. Esta naturaleza de la que participan todos los seres hace iguales a todos los hombres, deslegitimando a quienes diferencian nobles y plebeyos, libertos y esclavos. A partir de tal convicción, Séneca,

menos vinculado que Virgilio o Cicerón a la aristocracia republicana, defenderá la igualdad fraternal de todos los hombres, rechazando la esclavitud. "La naturaleza nos hizo hermanos por un mismo origen y fin" (Ep. 95,51). La calidad de los individuos radica en sus virtudes y no en su origen o lugar de nacimiento. El Dios omnipresente en todo hombre nivela al caballero, al esclavo y al liberto, haciéndolos iguales (Ep. 31). Este es el criterio que ha de regir en el trato entre libertos y esclavos. "Si cultivamos puntual y rigurosamente la solidaridad que asocia a los hombres entre si y ratifica la existencia de un derecho común del género humano, contribuimos a la vez muchísimo a potenciar esa comunidad más íntima, de que te hablaba (Lucilio) que es la amistad. Lo tendrá todo en común con el amigo quien tiene mucho de común con el hombre" (Ep. 48).

b) El hombre: la antropología senequiana se inspira en la tradición platónica que describe al hombre como un compositum de alma y cuerpo en el que este, el cuerpo, es atadura, rémora y cárcel de un espíritu que tiende a liberarse de las ataduras materiales y alcanzar su perfección moral. Se distancia, por tanto, del craso materialismo dominante en la tradición estoica y acercándose al espiritualismo. El hombre se comporta según su esencia dualista, oscilando entre el bien y el mal, en correspondencia con una parte racional y virtuosa y otra viciosa y pasional.

Cuestiones antropológicas como el sentido de la existencia, la muerte o el suicidio forman parte de la reflexión senequiana. Se podría pensar que nos hallamos ante un existencialista de mediados del siglo XX. A su discípulo Lucilio, Séneca le recuerda siempre los límites de la razón humana

para comprender las denominadas "cuestiones últimas". Los abundantes avatares de la vida, v.g. la enfermedad, la desgracia, el carácter azaroso, están presentes en los ensayos en prosa y en las tragedias. En el De brevitate vitae insiste en la transitoriedad veloz del tiempo. "Hemos de aparejarnos para la muerte ante que para la vida. La vida está harto provista, pero nosotros estamos siempre con ansias de abastecerla; nos parece y siempre nos parecerá que nos falta algo. Que hayamos vivido lo suficiente no lo consiguen ni los años ni los días, sino el alma. He vivido, Lucilio carísimo, todo el tiempo que era suficiente. Satisfecho aguardo a la muerte" (*Ep. 61*).

c) La moral: La filosofía de Séneca es fundamentalmente, moral, reflexión destinada a la praxis. La especulación abstracta no casaba bien con el talante pragmático de los romanos. Los elevados niveles de la reflexión platónica y aristotélica habían perdido vigor en la época helenística para ceder protagonismo a doctrinas morales de matriz cínica, estoica o epicúrea. Para los intelectuales de Roma la filosofía consistía más en un programa de vida que en un sistema ideológico. El insistente discurso moralizante convierte a Séneca en director de espíritus y en crítico social. Inculcar la virtud fue su tarea como preceptor de Nerón y como animador de conciencias estimular a sobreponerse a los golpes de la fortuna.

Los temas preferidos son la virtud y la felicidad. "Filosofar, escribe, consiste en estudiar la virtud a través del ejercicio de la misma" (*Ep. 89, 8*). La pretensión del filósofo consiste en proyectar una vida racional que conduzca a la felicidad y supere las arbitrariedades del azar En el *De vita beata* Séneca insiste en la identificación entre el

bien supremo y la virtud, situación que el filósofo tiene por meta.

Tanto en su comportamiento personal como en el ejercicio de la política el estoico ha de seguir una norma: la ley de la naturaleza. Adecuarse al logos divino inmanente en el cosmos, que para unos es providencia y para otra fatalidad, fatum. Echarse en sus brazos es la decisión más acertada del hombre sabio. Este sabe que o te dejas conducir por el destino, o si te opones a él, su fuerza te arrastra. De ahí el célebre hexámetro: Ducunt volentem fata, nolentem trahunt". "Ten cuidado de no hacer nada contra tu voluntad. Todo lo que necesariamente ha de acontecer al que resiste, no constituye una necesidad para el que lo acepta gustoso. Así lo mantengo: quien acoge de buen grado las ordenes, escapa a la exigencia más penosa de la servidumbre: la de hacer lo que no quisiera. No es un desgraciado por hacer lo que le mandan, sino por hacerlo contra su voluntad. Por lo tanto, dispongamos nuestra alma en orden a querer todo cuanto la situación nos exija, y en primer lugar a pensar sin tristeza en nuestro fin" (Ep. 61)

En la época de Séneca languidecía la reflexión de altos vuelos que triunfó con Platón y con Aristóteles. El carácter pragmático de los latinos primaba la moral sobre sobre la metafísica y el derecho sobre especulación. Así lo exigía una época de crisis y de cambio cultural. La filosofía en manos de Escolarcas y epígonos procedentes de la emigración se presentaba más como proyecto de vida que como ciencia, episteme, teórica. "La filosofía, escribe Séneca, enseña a actuar, no a parlotear" (Ep. 20, 2). Este carácter pragmático de la filosofía es enfatizado en otro lugar: "Mas, a fin de que yo mismo, mientras persigo otros objetivos, no me deslice al puesto del filólogo o del gramático, quiero recordar que la audición y la lectura de los filósofos deben ser aprovechadas en orden a conseguir la felicidad, no para ir en busca de palabras arcaicas o nuevas ni de metáforas atrevidas ni de figuras de dicción. Sino para aprender preceptos útiles y máximas esplendidas y estimulantes que más tarde se traduzcan en obras. De tal suerte debemos aprenderlas que las que han sido solo palabras sean obras" (*Ep. 108*).

En la moral senequiana adquiere protagonismo la *conciencia*. A ella compete discernir, en función de juez inapelable, entre lo bueno y lo malo, la virtud y el vicio. Es consecuencia del descubrimiento senequiano de la interioridad como refugio de libertad personal frente al hado y el azar. Los fracasos y arbitrariedades de la vida provocan la reacción del *ensimismamiento*, como estrategia de defensa. De ello da cuenta el famoso slogan estoico *sustine et abstine*: mantenerse firme ante la desgracia, inhibirse ante el azar.

d) La religión: La reflexión religiosa ocupa a Séneca y se corresponde con la sensibilidad de su época. Es segmento relevante de la reflexión senequiana y tema de interés, dadas las afinidades entre conceptos utilizados por aquél, tales Dios, providencia, inmortalidad... y los de la tradición cristiana. Son cuestiones que han interesado a los estudiosos contemporáneos de Séneca que las han contrastado con las versiones cristianas de las mismas. Vinculados todos ellos a la visión estoica de la naturaleza, oscilan entre el panteísmo naturalista propio de esta y la tendencia al espiritualismo característica del pensador cordobés. A Dios son atribuibles muchos nombres que pretenden descubrir lo que El es: "guardián y rector del universo, alma y espíritu... fatalidad y providencia... todo lo que vemos diseminado por todas las partes, manteniéndose a si mismo y a las cosas" (*Quaes*tiones naturales, II, 45).

Es de notar que durante la última etapa de la república y a lo largo del mandato de Augusto los romanos son progresivamente helenizados y se expanden soteriologías gnósticas y doctrinas pitagóricas. En época de crisis y pestes, cultos y plebe ansían rituales de salvación. Hacen acto de presencia divinidades egipcias y deidades del Asia Menor. Cibeles convive con Isis. Las tradiciones religiosas de la Bética celtibera, con sus mitos y leyendas, también pudieron estar presentes en la meditación senequiana.

## 5.- EL IDEAL DEL SABIO

Los escritores de la época de la Roma imperial (Epicteto, Marco Aurelio...) reflexionaron extensamente sobre una imagen ideal de hombre, figura moral que destaca en medio de un contexto trivializado de tiranos e inseguridades ciudadanas. Tal prototipo de humanidad ha quedado formulado en la tradición filosófica con el rotulo el ideal del sabio. Su personalidad aparecía descrita con rasgos diferenciados por las diferentes escuelas filosóficas de la época: sabio epicúreo, sabio estoico, sabio cínico.... También Séneca disertó sobre el modelo estoico de hombre, proyectando sobre él el programa estoico de vida. En las Cartas a Lucilio y sobre todo en los tratados morales, especialmente en la primera parte del De constantia sapientis, abundan los textos que se ocupan de la misma. La imagen del sabio senequiano contrasta en buena parte con la opuesta imagen del sabio del epicureísmo, más proclive a los vaivenes de la fortuna y adicto a los placeres que trae el azar.

Las características del personaje son descritas con profusión por los escritores de la época: imperturbabilidad (ataraxia) ante los avatares de la vida. El vivir conforme a la racionalidad de la naturaleza le dota de equilibrio y de serenidad personales, erradicando las pasiones que perturban el espíritu: la ira, el miedo... posibilitando el control de afectos y vicios, siempre en lucha con las veleidades de la fortuna. La sumisión del sabio a la naturaleza tranquiliza su ánimo, apaciguando las tensiones irracionales. Alcanza por ese camino la tranquilidad del ánimo, o apatheia. La calma del ánimo se alcanza cuando la razón y la vida marchan a la par.

Autarquía o autonomía frente a los estímulos del mundo que le rodea. Ello le proporciona independencia frente a poderes que esclavizan y libera de servidumbres enojosas. Situado en la tranquilidad del ánimo por acuerdo con la naturaleza, el sabio no siente necesidades. Se satisface con lo aporta el mismo. El estoico se basta a si mismo porque está en posesión de la virtud y de la felicidad. De ahí que pueda mostrarse indiferente respecto a todo lo que le rodea. A este propósito, Séneca hace decir a Estilpon de Megara en el De constantia sapientis: "cum me habeo, omnia mecum habeo": al poseerme, todas mis cosas están conmigo.

Interioridad y ensimismamiento, refugiarse en la propia privacidad e intimidad, huyendo del trajín, fastos y honores que llenan la vida pública turbando el ánimo. Mientras la extroversión y dispersión alejan al hombre de su ser más íntimo, la vida en armonía con la naturaleza que proporciona el retiro en ella trae el sosiego y la calma. El ensimismamiento implica una fuga mundi, renunciar a lo que no es uno mismo, lo que abunda en azaroso e irracional. Es lo que

abarcan los negocios, los placeres, el trato con el vulgo... El ensimismamiento no quiere decir que el estoico practique una vida de excéntrico o marginado, como practica el *cinico*, versión clásica de la contracultura.

Paradójicamente aquel poder inexorable, llámese providencia, fatum o destino que parece dejar al hombre sin libertad, es la instancia en donde el sabio la encuentra y goza. Conciliar la necesidad que el destino impone con la libertad y responsabilidad del hombre. Un mundo regido por la fatalidad no parece dejar espacio para la libertad, constituyó uno de los problemas más arduos de la tradición estoica. Adecuarse a la razón inmanente en la naturaleza le libera de las arbitrariedades de la fortuna que acecha con sus veleidades al hombre. El sabio se deja guiar por lo inevitable que necesariamente acontece. La actitud del sabio consiste en echarse en brazos de su destino. Este amor fati, amor al destino, se convierte para él en suprema liberación. En el caso de la muerte, acontecimiento a no esperar con miedo, el sabio la vive con serenidad, incluso en el caso de suicidio. Este programa de vida del sabio se resume en el lema estoico sustine et abstine: mantenerse firme ante los vaivenes de la fortuna y los estímulos del exterior. El resultado de tal programa moral es la apatheia, la tranquilidad del ánimo que acompaña a la vida feliz.

El sabio es menos el personaje que abunda en conocimiento de la realidad que el hombre virtuoso que conduce su vida conforme a razón. Practica la virtud conduciendo su vida conforme a la razón, que es tanto como decir, de acuerdo con la naturaleza portadora de divinidad. El sabio se preocupa por la verdad que encuentra en la propia interioridad. En las *Epistolas 31 y* 

117, Séneca identifica el bien con la sabiduría y el mal con la ignorancia "¿Qué es el bien? La ciencia de las cosas. ¿Qué es el mal? La ignorancia de ellas". El sabio se echa en brazos del destino alcanzando de ese modo la libertad suprema y la serenidad ante la transitoriedad arbitraria del azar y la fortuna. Al sabio compete una noble tarea: educar al género humano (*Ep. 89, 13*).

# 6.- Talante de una forma de pensamiento

En vano se buscaría en Séneca lo que hoy llamamos estructura ideológica o sistematización especulativa de una mente proclive a la abstracción y al dogmatismo. El talante de su pensamiento se mantiene en otros horizontes:

a) Interioridad y ensimismamiento: Los poderes que desde el exterior dominan al individuo son la causa de sus perturbaciones e intranquilidades. El remedio está en alejarse de aquellos, refugiarse en la propia subjetividad y centrarse en el sí mismo. Al estoicismo romano corresponde el haber cultivado este rasgo típico de la modernidad, enfatizado por Descartes: la vida interior. Es rasgo que otros compartieron, como S. Agustín con su famoso eslogan: "no quieras ir fuera; en tu interioridad habita la verdad". Ensimismarse en el propio yo pone distancias frente a los avatares del azar y las preocupaciones del vulgo. La propia intimidad aparece en ese caso como depósito de valores morales y salvaguarda de la libertad. En el refugio del sí mismo Séneca encontró a la meditación filosófico. Buena parte de sus obras fueron escritas en los periodos de exilio.

A pesar de su fuga hacia la intimidad y su aterrizaje en la conciencia, los detractores de Séneca, incluso en vida de este, no le ahorraros críticas a sus ambigüedades y doble vida. Séneca no estuvo inmune a las contradicciones de la sociedad a la que pertenece: partícipe en adulaciones e intrigas, avidez de riquezas, ambición de poder. Su participación en la conjuración de Pisón contra Nerón, desde su retiro en su villa de Vía Nomentana, acarreó el envío de esbirros por parte del emperador, con el mandato del suicidio, mandato que Séneca cumplió con heroísmo estoico.

b) Eclecticismo: lo que hoy llamamos sociedad pluralista resulta calificación adecuada para la sociedad romana de inicios de nuestra era. Estaban ya lejanas en el pasado las potentes sistematizaciones del pensamiento de Aristóteles y de Platón. Una filosofía de Escolarcas y repetidores satisfacía suficientemente los afanes de saber de una ciudadanía como la romana más pragmática y realista que la griega del siglo de Pericles. En una sociedad en que coexistían patricios de noble pedigrí, libertos medradores, emigrantes de aluvión y anunciantes de soteriologías para época de crisis, a semejanza de lo que los emperadores hicieron con las diversas religiones del imperio: edificar un Panteón en las que todas tuvieran acogida. Séneca profesa el estoicismo. Pero su mente se mantiene abierta y receptiva para otras doctrinas. Roma había colonizado a Grecia en la política. Pero Grecia colonizó a Roma en la cultura. Con mochilas de usos y creencias de todas las partes del imperio: la Bética, origen de los Séneca, Oriente, fecundo en religiones, África cercana. De la sociedad romana formaban parte las diferentes escuelas filosóficas vigentes en la época helenística. Séneca bebió en todas ellas. El pluralismo ideológico sintonizaba con el pragmatismo romano y a él pertenecía la

tolerancia y el respeto. La Stoa aparecía entonces más como forma de vida que como ideario especulativo.

# 7.- Proyección histórica de Séneca

Séneca, junto a Sócrates y otros clásicos, ha ejercido un potente influjo sobre el pensamiento occidental. Cuenta entre los guías espirituales de nuestra cultura europea. Algunos, incluso, como Ganivet o Menéndez Pelayo, han querido encontrar en la herencia de Séneca una marca indeleble o impronta peculiar que ha dejado huellas en la idiosincrasia hispánica: *el Senequismo*.

La imagen y pensamiento de Séneca se proyecta sobre el pasado y el presente, dando lugar a la dualidad tan frecuente en otros grandes personajes de nuestra historia, entre los que se cuentan Sócrates y Jesús de Nazaret. Me refiero a la dualidad entre el "Séneca de la historia", que recoge los hechos de su vida y el "Séneca de la levenda", la imagen del moralista idealizado por sus admiradores. Su vida y doctrina resonaron con eco amplio a lo largo del tiempo. Su personalidad, plena de contradicciones y ambigüedades generó curiosidad. Altas miras morales no excluyeron en él intrigas y aventuras palaciegas. Apologías de la virtud y de la moderación coexistieron en el con ambiciones de poder y acumulación de riquezas.

Ya en vida abundó en admiradores y detractores. Entre los primeros se contaron Marcial, Juvenal y Tácito. Entre los segundos Fabiano Quintiliano, Gelio y sobre todos Dión Casio. Los primeros reivindicaron su figura como educador y hombre de

Estado. Los segundos le tildaron de doblez, avaricia y ambigüedad de conducta. Otros de sus contemporáneos le admiraron e imitaron. Entre ellos Lucano. Los Padres de la Iglesia citaron sus consejos y sentencias. S. Jerónimo le cita como *Séneca noster*, nuestro Séneca, le relaciona con S. Pablo y se da pábulo a la leyenda del intercambio epistolar entre ambos.

De atenernos a la verdad histórica, parece ser que Séneca no tuvo contactos con el Cristianismo, situación generalizada entre los aristócratas del imperio en esa época, aunque pudo ser conocedor de las manías persecutorias de Nerón hacia la nueva religión. Con todo, la versión senequiana del ideario estoico con su exigente programa moral, su creencia en la providencia como poder director de la historia, el protagonismo de la idea de virtud como soporte de la felicidad, sus elogios de la moderación... eran ideas cercanas al Cristianismo naciente. El aprecio de los autores cristianos hacia el pensador cordobés explica que gran parte de su obra haya llegado hasta nosotros.

Durante la Edad Media también persistió el alto aprecio hacia el pensador cordobés. Se le cita, se enfatiza su afinidad con el cristianismo, proliferan las copias de sus escritos. Tal aprecio alcanza cotas altas durante el Renacimiento. Sus tragedias sirven de modelo cuando aún las de los clásicos griegos permanecen en el olvido. Petrarca y Boccacio se ocupan del moralista cordobés. Se traducen sus obras a las lenguas modernas y ya en 1475 aparece en Nápoles una edición completa de sus obras. Paulus Pompilius le dedica una biografía en 1490 y en 1515 Erasmus lleva a cabo la primera edición crítica de sus escritos. Entre sus admiradores renacentistas sobresale Montaigne.

La investigación contemporánea sobre Séneca continúa dando muestras de vitalidad. Durante un primer periodo que abarca la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX se reeditan sus obras, lo cual implica actualizar temas de crítica textual, fuentes del pensamiento senequiano, cuestiones de autenticidad de los escritos, contextualización de su vida... La cuestión de la recepción de Séneca por la tradición cristiana cobra protagonismo siendo estudiada por varios autores. El interés de los estudiosos del pensamiento senequiano polariza sobre todo en su ideario moral y pedagógico. Respecto a lo primero atraen interés los temas relevantes de la ética senequiana: la virtud, la felicidad, la conciencia... A partir de la 2ª guerra mundial y bajo el impacto del existencialismo se estudian temas de la antropología del Cordobés, tales como la muerte, el destino, la temporalidad de la existencia, la amistad... Este trabajo sobre temas específicos se ve completado por varias biografías y visiones de conjunto de su ideario filosófico. Sobresale en este aspecto el Séneca o la conciencia del imperio de P. Grimal (1957, 1978).

Con ocasión del 19° centenario de la muerte de Séneca se asistió a un incremento de los estudios sobre su obra y persona en congresos y simposios. Algunas revistas como la salmantina *Helmantica* le dedicaron números extraordinarios. Temas ya anteriormente tratados reaperecen actualizados y surgen otros nuevos: estética, lenguaje, estilo, relación con corrientes de pensamiento de la época, etc. Destaca a este propósito la compilación de ensayos sobre Séneca, recopilada por G. Maurach, *Seneca als Philosoph* en la prestigiosa colección *Wege der Forschung* (1975).

Una proyección histórica de tan ancho espectro como la anterior origina la temática senequiana siguiente: a) estudios de conjunto de su persona y doctrina: biografía, obra escrita y conservada, ideario filosófico, influjo histórico, etc. b) temas concretos de su filosofía que recaban interés de los estudiosos: léxico peculiar, problemas morales y políticos, cosmología, pedagogía, ideal del sabio estoico, cuestiones existenciales: vida, muerte, destino, fatalidad, suicidio, inmortalidad, providencia; c) cuestiones histórico-criticas: cronología de sus escritos, destinatarios, fuentes, recepción de corrientes filosóficas de su tiempo, relación con el Cristianismo, obras perdidas, etc.

# 8.- Bibliografía selecta seneouiana

#### a) Obras de Séneca

LUCIO ANNEO SÉNECA: Obras completas. Discurso previo, traducción, argumentos y notas de L. Riber. Aguilar, Madrid, 1966.

#### b) Estudios generales

BLÜHER, Karl Alfred: Séneca en España. Investigación sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII, Gredos, Madrid, 1983.

CAPPELETTI, Ángel J.: *Introducción a Séneca*, Bibli. de textos filosóficos, Maracaibo, 1972.

GARCÍA BORRÓN, Juan Carlos: Séneca y los estoicos. Una contribución al estudio del senequismo, Universidad de Barcelona – Secretaría de Publicaciones, Barcelona, 1956.

## GRIMAL, Pierre:

- Sénèque. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie, PUF, Paris, 1957. - Sénèque ou la conscience de l'Empire, Les Belles Letres, Paris, 1978.

LANA, Italo: *Lucio Anneo Seneca*, Loescher, Torino, 1955.

MAURACH, Gregor: Seneca als Philosoph, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [Abt. Verlag], Darmstadt, 1975.

MOTTO, Anna Lidia: *Seneca*, Twayne Publishers, Inc., New York, 1973.

ROZELAAR, Marc: Seneca: eine Gesamtdarstellung, Hakkert, Amsterdam, 1976.

USCATESCU, George: Séneca, nuestro contemporáneo, Editora Nacional, Madrid, 1965.

YELA, JUAN FRANCISCO: Séneca, Edit. Labor, Barcelona, 1956.

c) Estudios especiales

# ARTIGAS, José:

- El concepto de filosofía en Séneca, C.S.I.C., Madrid, 1952.
- Séneca. La filosofía como formación del hombre, C.S.I.C., Madrid, 1952.

AUBERTIN, Charles: Sénèque et St. Paul. Etude sur les rapports supposes entre le philosophe et l'apôtre, Didier, Paris, 1972.

BENITO Y DURÁN, Ángel: "Naturaleza y Dios en las "Cuestiones Naturales" de Séneca", *Augustinus*, 10 (1965), pp. 345-375.

BOISSIER, Gaston: "Le christianisme de Sénèque", Revue des deux mondes, 1er. mars. (1871), pp. 40-71.

CONDE GUERRI, Elena: La sociedad romana en Séneca, Departamento de Publicaciones - Universidad de Murcia, Murcia, 1979.

ELORDUY, R. P. Eleuterio (SJ): *Séneca, preceptor de Nerón* - Discurso de clausura del III Congreso español de Estudios Clásicos, *Est. Clásicos*, 50 (1967) pp. 41-83.

ELORDUY, R. P. Eleuterio (SJ): "Estadios de la religiosidad sociopolítica de Séneca", *Helmantica*, 26 (1975), pp. 135-159.

ESQUENET, P.: Estudios sobre Séneca. Ponencias y Comunicaciones en VIII Semana Española de Filosofía, C.S.I.C.; Instituto "Luis Vives de Filosofía", Madrid, 1966.

FICARI, Quirino: *La morale di Seneca*, Pesaro, Florencia 1938.

FONTÁN, Antonio: *Séneca político y filósofo* (Eqnes Novus Provincialis), Ed. del autor (Imp. Raycar), Madrid, 1997.

GUERRA, Luis Felipe: "Séneca y la idea de la sabiduría", en *Actas Congr. Int. Fil.* Córdoba en conmemoración de Séneca en el XIX Centenario de su Muerte, (1967), pp. 257-262

GARCÍA RÚA, José Luis: El sentido de la interioridad en Séneca: contribución al estudio del concepto de 'modernidad', Departamento de Filosofía – Universidad de Granada, Granada, 1976.

GIARDINI, G.: Seneca. La vita, il pensiero, i teste esemplari, Milán, 1972.

OROZ RETA, José:

- "Séneca y el estilo "nuevo"", *Hel-mántica*, 16 (1965), pp. 319-356.
- "Dimensión literaria de Séneca", Actas Congr. Int. Fil. Córdoba en conmemoración de Séneca en el XIX Centenario de su Muerte (1965), pp. 111-134.

RODRÍGUEZ NAVARRO, Eloy: Séneca, religión sin mitos, Seminario de Historia de los Sistemas Filosóficos. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, Madrid, 1969.

ZAMBRANO, María: *El pensamiento vivo de Séneca*, Losada, Buenos Aires, 1944.

Nota: el texto precedente es deudor de otras dos obras sobre Séneca de la misma autora, F. Martin Sánchez: El ideal del sabio en Séneca (Cordoba, Publicaciones de la Excma. Diputación y Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1984) y Lucio A. Séneca. a interioridad como actitud y conciencia moral (Barcelona, Ed. Anthropos, 1994).

# LA FECUNDIDAD DEL REALISMO VITORIANO: DEFENSA DE DERECHOS DEL HOMBRE, DE LOS PUEBLOS, DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

Dra. María Lourdes Redondo Redondo

Profesora de Maestría de Bioética en la Universidad Santo Toribio de Mogrovejo. Chiclayo (Perú)

#### RESUMEN:

El objetivo del trabajo es mostrar la fecundidad del realismo vitoriano, un realismo aristotélico-tomista actualizado y aplicado a la realidad indiana. Realismo, por partir de los hechos objetivos y de la naturaleza humana, fuente de la igualdad esencial, dignidad y derechos de todos los hombres y, por ello, de los indios; fuente de la soberanía de los pueblos y de la solidaridad universal. A través del estudio de sus obras y de otros autores, comprobamos este realismo, que fundamenta, crea escuela y, con ella, cambia la mentalidad y el Derecho, modifica leyes, realiza obras.

# ABSTRACT:

The objective of the work is to show the fecundity of Vitorian realism, an Aristotelian-Thomistic realism updated and applied to the Indian reality. Realism, based on the objective facts and the human nature, source of the essential equality, dignity and rights of all men and, therefore, of the Indians; source of the sovereignty of peoples and universal solidarity. Through the study of his works and other authors, we verify this realism, which bases, creates school and, with it, changes the mentality and the Law, modifies laws, performs works.

#### PALABRAS CLAVE:

Francisco de Vitoria, realismo, ideal, realidad indiana, derechos del hombre, soberanía nacional, comunidad internacional, Escuela de Salamanca.

#### KEYWORDS:

Francisco de Vitoria, realism, ideal, Indian reality, human rights, national sovereignty, international community, Salamanca School.

\*Las obras de Vitoria a las que se hará referencia están tomadas de la edición crítica del *Corpus Hispanorum de Pace*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987, volúmenes V (relección *De indis* y otros escritos) y VI (relección *De iure* belli y otros escritos). Se citará la edición con estas siglas: CHP V y CHP VI.

#### 1.- Introducción

"Utopía vitoriana y realidad indiana" fue el título de la tesis doctoral que defendí en la Universidad Complutense de Madrid en 1991. El mismo título llevaba el libro publicado al año siguiente<sup>2</sup>. Me sorprendió desde el primer momento el realismo vitoriano y la fecundidad de su pensamiento,

concretada en una escuela de intelectuales promotores de obras y leyes, especialmente aplicadas a la realidad Indiana; y me sorprendió, sobre todo, ver cómo ha sido capaz de cambiar la historia.

No debería, pues, haber hablado de "utopía", pues precisamente defendía la realización histórica de su pensamiento. Jugué,

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> REDONDO REDONDO, Mª Lourdes: *Utopía vitoriana y realidad indiana*. Madrid, FUE, 1992.

entonces, con el término, distinguiendo distintos sentidos de "utopía" y "realidad". El pensamiento jurídico-político-social-antropológico-moral de Vitoria no es el de los humanistas utópicos Moro o Campanella, pero dista más del "realista" Maquiavelo. Más quijotesco que sanchopancesco - más español, por ello, diría Unamuno-, no duda en jugarse el tipo por las exigencias de un ideal, difícil de alcanzar por las resistencias de la realidad histórica: mentalidad, culturas, pasiones, intereses y mil circunstancias. Es como una semilla que parece imposible germine en la tierra dura de la realidad histórica. Parece una utopía.

Pero este ideal contiene tanta verdad, es decir, tanta realidad, que termina horadando, lentamente, la tierra. La realidad histórica acaba dándole la razón. Es un ideal realizable porque parte de la realidad histórica y se adecua a las exigencias de la realidad antropológica y metafísica, la naturaleza humana, esa realidad permanente no sujeta a la historia, que reclama la igualdad de todos los hombres en su dignidad y derechos, la soberanía de todos los pueblos y la llamada a la solidaridad universal.

El realismo vitoriano es auténtico y, por ello, sosteniblemente fecundo; es clásico y moderno a la vez, porque, contrariamente a lo que hará la filosofía moderna, no rompe con la tradición, y no romper con las raíces o cimientos es la única manera de sostenerse y crecer.

Vitoria es moderno, pero no al estilo europeo; no está en la línea racional-idealista ni positivista-liberal. Ambas son utopías destructoras porque prometen una sociedad perfecta y, de momento parece que lo consiguen, pero terminan destruyendo la sociedad, por la guerra o desestabilidad.

Si el pensamiento europeo es idealista, subjetivista y antropocéntrico, lo cual permitirá justificar un Estado sin límites de poder (también el estado liberal), el pensamiento español, con Vitoria y su Escuela, basado en el derecho natural, señala límites al poder: la dignidad y los derechos del hombre. El pensamiento español es antimaquiavélico.

Vitoria influirá en el modo de proceder de la corona, de legisladores, de misioneros, personalmente y a través de sus discípulos, de su Escuela. Se verá su fecundidad en el progresivo proceder jurídico-político-social de la realidad indiana, hasta su lógico despliegue independentista; y en un progresivo cambio general de mentalidad respecto a la potestad civil y eclesiástica, la guerra, la emigración, etc. Si la puesta en práctica dejó y deja, a veces, mucho que desear, no fue y es por falta de realismo, sino por las debilidades y la oposición de los hombres, por dificultades históricas. Ello nos advierte que es necesario también prudentemente considerar, junto a la realidad metafísica y moral, la realidad circunstancial histórica y la oportunidad o no de la aplicación del ideal, en sí justo. El realismo vitoriano, aristotélico-tomista, considera prudentemente esta realidad histórica, sin someter la verdad a lo "políticamente correcto".

Que el ideal vitoriano es realizable y realizado es lo que queremos demostrar. Pero esto no significa realizable plenamente, ni realizado de inmediato. Tras quinientos años, la ONU actual dista de la idea que tenía Francisco de Vitoria de la Comunidad de naciones, garantizadora de la paz; surgen nuevas formas de atentados contra los derechos humanos y de los pueblos, etc. Sin embargo, es obvio lo mucho que se ha conseguido. La historia ha mostrado la fecundidad de este realismo vitoriano y, por ello pensamos que merece tener un puesto en la filosofía española y universal.

El presente trabajo es, en gran parte, una síntesis de la tesis doctoral mencionada. Allí se justifican muchas de las afirmaciones que aquí simplemente anunciamos.

#### 2.- VIDA Y OBRAS

Francisco de Vitoria nace en Burgos, probablemente en 1483, y muere en Salamanca en 1546. El apellido "Vitoria" le viene de su padre, "Pedro de Vitoria", natural de esta ciudad. Ingresó en la Orden de los dominicos en Burgos en 1505 y allí recibió una buena formación humanística, que completó en París, a cuya universidad fue enviado a estudiar por su inteligencia sobresaliente.

Debió llegar allí a finales de 1508. Los movimientos intelectuales más fuertes en la universidad eran el humanismo, el nominalismo y el tomismo.

De espíritu extraordinariamente ponderado y ecuánime, observaba y recogía todas las novedades de positivo valor, sin dejarse arrastrar por la moda. Respecto al humanismo, entra en contacto con Erasmo de Roterdam y se siente atraído por sus ideas pero no coincidía con él en el hacer tabla rasa de la escolástica medieval. Le influye también el nominalismo, que rechaza, pero sabe aprovecharse de sus logros, como es el aprecio a las ciencias empíricas y la orientación práctica de la teología, en especial la teología moral, lo que le llevará a profundizar en la filosofía del derecho, aplicándola a problemas sociales, políticos y económicos del momento. Respecto al tomismo, con su visión de realismo moderado del cosmos y del hombre, fue el sistema al que se adhirió, incorporando a él lo positivo de las anteriores tendencias.

En París los dominicos habían sustituido, en Teología, el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma Teológica* de santo Tomás. Vitoria seguirá haciéndolo como profesor y en España introducirá esa novedad.

Regresa a España en 1523 y se encuentra con una teología escolástica arcaica, saturada de especulación y falta de base positiva –a pesar de los esfuerzos del cardenal Cisneros por renovarla-. Sacó partido de su formación humanística de París y se propuso enriquecerla y darle una dimensión práctica, capaz de iluminar los problemas que la realidad iba planteando, consciente de que la teología, aunque tiene como objeto a Dios, es ciencia al servicio del hombre, y no puede separarse de este mundo.

Al llegar a España, es profesor en el Colegio de dominicos de San Gregorio de Valladolid y explica durante tres cursos la *Summa Theologica* de Santo Tomás. Pasa después como profesor a Salamanca y gana la principal cátedra de teología de la universidad, la *Prima*.

Aquí también introduce como novedad la explicación de la *Summa theologica* de santo Tomás. Sus aulas se llenaban con centenares de estudiantes, y muchos tenían que quedarse fuera. Tras veinte años de dar clase allí, al morir Vitoria en 1546, solo en Salamanca eran más de dos docenas de catedráticos de teología y artes discípulos suyos, y abundaban también en las universidades de Alcalá, Valladolid y Coimbra.

En cuanto a sus obras, no escribió ninguna, fueron sus discípulos quienes lo hicieron, recogiendo sus lecciones. Las más famosas son las Relecciones, impresas, por primera vez en Lyon (1557) y luego en Salamanca (1565).

Las Relecciones eran disertaciones a final del curso de dos horas de duración, en que el maestro volvía a tratar o repetir un punto concreto tratado durante el curso y esta vez ante todo el gremio universitario. Era preceptivo para los maestros y doctores, pero muchos eran bastante reacios y no se esforzaban en presentar un estudio digno. El maestro Vitoria fue de los pocos que pusieron interés en ello y aprovechó esta oportunidad para dilucidar puntos importantes en el momento y para animar a profundizar en su estudio y aplicaciones. Pronunció quince, pero se conservan trece: De potestate civili, De homicidio, De matrimonio, De potestate ecclesiae I, De potestate ecclesiae II, De potestate Papae et Concilii, De augmento caritatis, De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis, De simonia, De temperantia, De indis, De iure belli y De magia.

Ya desde la segunda, *De postestate civile* (la primera no se conserva) propuso al auditorio un tema muy actual, la Potestad, que le dio materia para otras tres relecciones: *De potestate Ecclesiae I, De potestate Ecclesiae II, De potestate Papae et Concilii.* La mejor articulada es *De potestate civili;* en ella están implícitas las principales conclusiones posteriores sobre la realidad indiana. Sienta los principios de la sociedad civil, distinguiéndola de la sociedad eclesiástica por razón del origen, finalidad y poder que la encarna. En el ambiente había mucha confusión en torno a estos temas.

La llamada *De eo ad quod tenetur homo cum* primum venit ad usum rationis, quería despertar la responsabilidad por la suerte de las almas que se perdían entre los indios.

Tras la relación *De simonía* –oportuna para extirpar este vicio, tan perjudicial para la Iglesia- escribe *De temperantia* (1537), donde aparece el problema indiano con todo realismo. Deseaba escribir sobre ello

hacía tiempo pero temía las consecuencias, porque cuestionaba la licitud de la conquista por parte de los españoles. Ante el revuelo que se armó, Vitoria retiró la relección, pero como había remitido al P. Arcos, un compañero dominico amigo, una copia, podemos conservar, aunque solo sea un fragmento.

La reacción negativa que suscitó esta relección le estimuló a volver sobre el tema, y con toda claridad, enfatizando la solución al problema indiano. Pronuncia, a continuación, dos relecciones: *De indis* (1538) y *De iure belli* (1539), las mejores y más famosas. Aunque no cuadraban con la materia del curso, expone, con argumentos de derecho natural y divino positivo, los deberes y derechos de España con relación a aquellos pueblos.

Las dos últimas relecciones *De magia* y *De lamiis* (*De las brujas*. No se conserva), tenían también interés grande entonces.

Vemos, pues, el cuidado de este teólogo de hacer teología aplicada, a fin de iluminar al hombre y enseñar a vivir en sociedad, según los deberes y derechos, no solo como cristianos sino como miembros de la sociedad humana.

Al cuestionar en las dos relecciones *De indis* el derecho del Papa y del Emperador a la conquista de los pueblos recién descubiertos, tuvo problemas con Carlos V, lo cual no impidió que éste siguiera pidiendo consejo a Vitoria. Es más, en 1545 le invita a asistir, como teólogo imperial, al concilio de Trento pero Vitoria, ya muy enfermo, se excusó. Murió al año siguiente, siendo muy honrado en sus exequias por los maestros y alumnos de la universidad.

### 3.- EL REALISMO VITORIANO

Sobre la presencia de España en América podemos encontrar las más variadas y opuestas valoraciones y actitudes, muchas de ellas producto de prejuicios y desconocimiento de la verdad histórica. Ni "leyenda negra", ni "leyenda rosa". Es preciso un intento serio de adecuarnos a la realidad, lo que hizo Francisco de Vitoria.<sup>3</sup>

Y aquí viene el primer problema, el problema de las fuentes para acceder a esta realidad. Vitoria no estuvo en las Indias y tenía que basarse en los testimonios de las personas que de allí llegaban: misioneros, conquistadores, soldados; testimonios muy variados, incluso contrarios. Cada uno presentaba la realidad a su modo, en unos casos para justificar su conducta moralmente dudosa; en otros, para conseguir ganancias o favores de cualquier tipo; en otros, para defender a los indios o, simplemente para defender la verdad.

Los misioneros, por lo general, defienden a los indios; los conquistadores y soldados, autores de crónicas y relaciones de carácter oficial, por lo general, defienden a los españoles y se oponen a los indios, a los que rechazan por prejuicios inconscientes de raza o cultura, o por obtener beneficios o justificar sus conductas reprobables. También la postura opuesta, de Las Casas, está muy ideologizada.

Francisco de Vitoria intenta ser objetivo; pondera unas y otras fuentes. Conoce de primera mano los testimonios de misioneros, especialmente de los dominicos ya que de su convento de San Esteban de Salamanca salían la mayoría y de ahí habían salido los primeros, fundadores de las Indias,

Más que la vida misma de la escuela, se vivía en San Esteban la de las misiones, aunque es bien de aplaudir el consorcio que se había establecido entre la vida escolástica y la misional en el convento salmantino del que en América tantos misioneros fueron tomados para profesores de universidad.<sup>4</sup>

Los cronistas hablan con frecuencia de las "nuevas" que llegaban al convento salmantino de las expediciones misioneras. Vitoria participaba de todas las discusiones, ansiedades y esperanzas en torno al tema de la conquista y evangelización de los indios

El catedrático de Prima no podría permanecer ausente a aquel bullir de preocupaciones y realidades nuevas. Por fuerza debían plantearse en sus aulas los nuevos problemas que suscitaban las guerras de conquista, el sistema de encomiendas y repartimientos, la tiranía y esclavitud de los indios. Y con frecuencia serían objeto de reflexiones y hondas meditaciones, tanto de Vitoria como de otros teólogos que en San Esteban moraron<sup>5</sup>

El origen histórico del pensamiento de Vitoria sobre los indios está, pues, en los problemas prácticos que se planteaban en consejos y confesonarios de Valladolid y

en La Española, entre los cuales estaban Fray Antonio de Montesinos, el del famoso sermón, y Fray Pedro de Córdoba, que fue quien atrajo a Bartolomé de las Casas a la Orden. El ambiente del convento bullía de noticias de las Indias. Dice, a este respecto Alonso Getino:

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cf. REDONDO REDONDO, M.L.: *Utopía vitoriana y realidad indiana*. o.c, 39 ss.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> ALONSO GETINO, L: El Maestro Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia. Madrid, 1930, p. 195.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> URDÁNOZ, T. *Obras completas de Francisco de Vitoria.* Relecciones teológicas. Ed. crítica del texto latino. Versión española por Teófilo Urdánoz. Madrid, BAC, 1960, p. 49.

Salamanca y en las frecuentes conversaciones con los religiosos que iban y venían de ultramar. Al llegar Vitoria a Salamanca se encontró con una tradición teológica y humanitaria sobre la hominidad y libertad de los indios, que será fuente de sus ideas.

Conoce también las crónicas oficiales y testimonios de los "peruleros", es decir, todos aquellos que venían del Perú, los cuales frecuentaban Salamanca y el convento de San Esteban. Escucha testimonios de distintos signos y no se deja engañar por la parcialidad de muchos; pondera y reparte responsabilidades, aciertos y errores en los dos bandos<sup>6</sup>.

Por otra parte, como moralista y teólogo práctico, preocupado por la problemática de América, conocía la legislación. Es esta también una realidad empírica de la que parte y que le llevará a tomar postura y a definir su solución moral y jurídica.

Son numerosas las leyes que consideran al indio libre, le defienden y mandan que se le evangelice y no se le maltrate. Junto a ellas, hay otras que hacen concesiones a los conquistadores, admitiendo encomiendas y repartos y permitiendo la esclavitud de los negros<sup>7</sup>. El espíritu que late, no obstante, en la legislación, es de defensa del indio, pero con frecuencia cede a las presiones económicas y de poder. Por otra parte, muchas de estas leyes, justas, no se llevaron a la práctica o por no estar preparada la realidad todavía para recibirlas o

por positiva desobediencia de los encargados de hacerlo.

La Corona asume desde el primer momento el deber de ayudar al indio y evangelizarle. En realidad, en virtud de la Donación pontificia, los reyes de España eran dueños de aquellas tierras con la condición de difundir la fe.

El doble objetivo, temporal y espiritual, que tenían los reyes de España a causa del Patronato regio, va a ser causa de positivas realizaciones por un lado, pues el Estado se nutre de la moral evangélica y es instrumento de difusión de la misma, pero por otro, la iglesia queda en cierto modo instrumentalizada al Estado. Será necesario una gran dosis de prudencia para saber compaginar adecuadamente ambos objetivos, temporal y espiritual.

Las leyes más importantes que podemos considerar fuentes jurídicas para Vitoria son: las Leyes de Burgos (1512) y las Ordenanzas de 1526. Las primeras se promulgaron a instancias del rey Fernando a raíz de la polémica suscitada por el sermón de Montesinos. El objetivo era defender a los indios, pero los dominicos consideraron que no se les defendía suficientemente y urgieron su revisión, de modo que al año siguiente, en Valladolid, se publicaron de nuevo con algunas modificaciones. A pesar de todo, se mantenía el derecho del rev a ocupar aquellas tierras, en virtud de la Donación pontificia y se puso, como condición a la conquista, el Requerimiento<sup>8</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Son muy numerosas las fuentes históricas que nos permiten acceder a estos testimonios. Una amplia relación se puede encontrar en la bibliografía de la tesis doctoral y en el libro citado de RE-DONDO L., 350-352.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Entre las numerosas fuentes jurídicas destacamos la Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias, mandadas imprimir y publicar por Carlos II. Madrid,

<sup>1792.</sup> Edición del Consejo de la Hispanidad, Madrid, 1943.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Era una fórmula que proclamaba el señorío universal del Papa y del Emperador, la Donación pontificia de las Indias a los reyes de España para evangelizar y el consiguiente derecho de éstos a predicar la fe católica. Si los indios no reconocían estos títulos y este derecho, se les amenazaba de

Las *Ordenanzas* de 1526 son también leyes examinadas por Vitoria. Se observa en ellas que Carlos V ha tomado conciencia del problema y, si bien no prohíbe la conquista, la regula y desaprueba, optando por la evangelización pacífica. En todo caso, solo puede hacerse tras el Requerimiento, que, como vemos, se mantiene.

Vitoria, en su relección De indis, rebate por completo el Requerimiento. Su doctrina será decisiva para la elaboración, años más tarde, de las Nuevas Leyes de Indias de 1542, exponente de la mentalidad que Vitoria y sus discípulos habían contribuido a crear en la Corte. Se pasará de una fundamentación teocrática del Derecho, a una fundamentación iusnaturalista. Lo esencial de este paso es haber reparado en la realidad metafísica: la igualdad de naturaleza y, consiguientemente, de dignidad y derechos, de los indios, que no disminuye por ser infieles. Se reconocen también los derechos de los pueblos, soberanos y con poder de autodeterminación, por lo cual, ni el Papa ni el Emperador tienen poder sobre aquellas tierras, que ya tenían dueño legítimo. Se habla también del hombre como ciudadano universal.

Vemos, pues, que el realismo vitoriano va más allá de la realidad histórica, empírica y concreta; es el realismo clásico de la metafísica aristotélico-tomista, que tiene como punto de partida la identidad esencial de las cosas, más allá de las apariencias o accidentes. Sólo en base a esta identidad, invariable y universal en la especie, es posible hablar de universalidad de dignidad y derechos, que no desaparecen ni siquiera

por los pecados más horribles ni por la infidelidad. La adecuada comprensión de las relaciones fe-razón, naturaleza-gracia, sociedad civil-Iglesia, que recibe Vitoria de su maestro santo Tomás, es la clave para entender su postura y la de sus discípulos, una postura que deshará muchas confusiones, fuente de injusticias.

Su realismo, por tanto, consiste en intentar captar la realidad en todas sus facetas y detalles, la realidad esencial y la circunstancial. Vitoria y sus discípulos no se dejan llevar de prejuicios, examinan casos, ponderan pros y contras, reparten responsabilidades, atienden a los medios y posibilidades de realización, a la intención, a los convenientes y contraproducentes resultados, sin que todo ello signifique claudicación a los principios necesarios y universales.

Distingue y compagina principios, leyes y casos concretos. Todo ello da a Vitoria y a los miembros de la Escuela de Salamanca un gran sentido de la virtud moral y política de la prudencia, que caracteriza al realismo aristotélico-tomista. Su método es abierto a la verdad, flexible y firme, armonizador. Este método es fruto, en Vitoria, de su personalidad, de su asimilación del tomismo y de apertura a la pluralidad de ideas de la universidad de París.

En definitiva, el realismo vitoriano es un realismo empírico y metafísico; busca ponderadamente la verdad de los hechos y de la naturaleza, para dar con la verdad del Derecho, que es la justicia, la cual consiste en adecuarse a la verdad del hombre, y de cada hombre. Se apoya en la adecuada complementariedad fe y razón, procurando evitar el subjetivismo y relativismo

qué se les hablaba y, además, ni era real el señorío del Papa ni el del Emperador; era pura ideología. No se cuestionó, sin embargo, con fundamento, hasta Vitoria.

guerra y de la consiguiente esclavitud y expropiación de bienes. Era un instrumento jurídico, legalmente perfecto y moralmente injusto porque no partía de la realidad: los indios no entendían de

culturales, evitando caer, así, en una ideología verdaderamente utópica e infecunda, cuando no, destructiva.

Vamos a mostrar a continuación la defensa teórica que hace Francisco de Vitoria de la dignidad y derechos de los indios, comprobadas experiencialmente las injusticias que sobre ellos se ejercían. Esta defensa parte de la igualdad esencial de todos los hombres, por lo que, lo que no es lícito para los españoles, tampoco lo es para ellos. Defiende también los derechos de los pueblos o naciones y, más allá de éstos, los derechos del hombre como ciudadano universal, sentando las bases del Derecho internacional.

Esta defensa teórica es defensa histórica porque no solo se aplicará en ese momento, sino que tendrá una amplia proyección histórica, hasta la actualidad. Se cumple aquí también que "nada hay más práctico que una buena teoría".

En definitiva, lo novedoso de Vitoria es considerar a los indios y a las naciones en el mismo nivel de igualdad esencial y fundamentarlo aplicando los principios tomistas a la realidad histórica. De ahí su realismo, metafísico e histórico.

4.- HISTÓRICA DEFENSA DE LOS DE-RECHOS DEL HOMBRE. ILEGÍTIMO DERECHO DE ESPAÑA SOBRE LOS IN-DIOS

Su defensa se encuentra principalmente en las relecciones *De indis*, el fragmento *de De temperantia, los comentarios a la II II* de Santo

Tomás sobre la virtud de la justicia (*De institia*), los *Comentarios a la II II q. 10*, (sobre la virtud de la fe y la conveniencia del bautismo a la fuerza) y la carta al P. Arcos de 1934°.

El texto más importante es la relección *De indis*. La primera parte prueba, con variados argumentos de razón y de autoridad, la ilegitimidad de 7 títulos de conquista tenidos por válidos: 1: el Emperador es señor del orbe; 2: la autoridad universal del Sumo pontífice, 3: el derecho al descubrimiento; 4: el rechazo de la fe cristiana por parte de los indios; 5: los pecados de los indios, 6: la elección voluntaria de los mismos indios y 7: la especial donación de Dios a los reyes de España de esas tierras.

A continuación, prueba, con el mismo tipo de argumentos, la legitimidad de otros 8 títulos, por los cuales los españoles sí podrían tener derecho a conquistar las Indias:

1: El derecho de Sociedad y comunicación (*Ius societatis et communicationis*), 2: el derecho de los cristianos a propagar la fe cristiana, 3: el derecho a defender a los indios que quieren convertirse, 4: el derecho del Papa a destituir al príncipe infiel que impide la conversión de sus súbditos, 5: la tiranía de los gobernantes indios, 6: la verdadera y voluntaria elección por parte de los indios, 7: la amistad y alianza con los indios, 8: la suposición de que efectivamente los indios fueran amentes o bárbaros.

Parecería que la segunda parte contradice a la primera y que, al fin, justifica la guerra de conquista. No es así. Siguiendo la teoría sobre la guerra justa de santo Tomás, no considera otro motivo de guerra que la legítima defensa, cuando el motivo haya

 $<sup>^9</sup>$ Estos textos los encontramos en la edición señalada de CHP V y VI.

sido realmente grave, y siempre dentro de la moderación y prudencia. Ya hablaremos de ello más adelante, de momento reparamos en la primera parte de *De indis*, la fundamentación de la ilegitimidad de los títulos de conquista basado en los derechos del hombre.

En 1534, en una carta que escribe al P. Arcos, íntimo amigo suyo, ya muestra Vitoria su postura ante el problema indiano y afirma que, tanto si los indios no son hombres, como si lo son, no se puede excusar a los conquistadores su "impiedad y tiranía". Si no fuesen hombres, los indios "no son capaces de injuria", y si lo son, son "prójimos".

En esta carta, en la relección *De temperantia* y sobre todo en las dos relecciones siguientes, *De indis* y *De iure belli*<sup>10</sup>, Vitoria despliega argumentos en favor de la hominidad de los indios y sus derechos, de la legitimidad de sus gobernantes y los derechos de los pueblos, y argumentos sobre la consiguiente injusticia de los españoles, así como propuestas del modo adecuado de proceder.

En realidad, desde el principio se pensó que los indios eran hombres. Solo así tiene sentido la bula de Alejandro VI, la legislación indiana y el trato sexual con indias. No se piensa en serio que sean animales, aunque se les llamase "perro cochino" y cosas peores<sup>11</sup>. En muchos casos, el afirmar la no hominidad de los indios y su bar-

barie se debía a intereses de conquistadores y encomenderos, pues justificaba la violencia de los españoles y la esclavitud. La polémica en torno a la hominidad de los indios se levantó más tarde, a raíz de unas declaraciones de Fray Domingo Betanzos, en Méjico, acerca de que los indios eran brutos, incapaces de fe. Varios misioneros, dominicos y franciscanos, se le opusieron. El obispo de Santo Domingo escribió a Su Majestad sobre la verdadera capacidad de los indios, y Fray Bernardino de Minaya, educado en Salamanca, quiso venir a España, y a Roma para entrevistarse con el Papa Paulo III; traía una carta de Julián Garcés, obispo de Tlaxcala. El Papa Paulo III respondió con el decreto Sublimis Deus (1537) reconociendo que los indios son verdaderos hombres.12

Vitoria, en esta línea, afirma que a los indios se les debe tratar igual que a los españoles y que lo que no es lícito para unos, tampoco lo es para los otros. Es la igualdad de naturaleza el argumento decisivo para condenar los abusos contra los indios<sup>13</sup>.

Vitoria afirma que éstos, al tener la misma naturaleza, tienen la misma capacidad de dominio, es decir, los mismos derechos. Este dominio, o derecho, es, en primer lugar, sobre sí mismo (ser *sui iuris*), es decir, consiste en tener libertad interior, ser dueño de sus actos, lo cual solo es posible a las criaturas racionales. De ahí derivan los demás derechos.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> La primera, trata sobre los injustos y justos títulos por los que España puede acceder a la posesión de las Indias; la segunda, trata sobre la guerra, cuándo es injusta y cuándo justa. Y de cómo proceder incluso en ésta. Aplica el pensamiento de santo Tomás (II II q. 40 de la S. T) al caso indiano.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> ABELLÁN, J.L.: *Historia crítica del pensamiento español*, tomo III. Madrid, Espasa Calpe, 1981, 461)

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Se afirma allí que los indios "son verdaderos hombres", "capaces de recibir la fe" y que, "aunque se encuentren fuera de la fe de Cristo, no han de ser privados de su libertad ni del dominio de sus cosas... ni deben ser reducidos a servidumbre".

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> De Indis (CHP, V, 81, 86, 93, 98); De temperantia (CHP, V, 112, 115), De iure belli (CHP, VI, 229).

Vitoria analiza las razones que podrían darse en contra del dominio de los indios14: que son pecadores, infieles y amentes o idiotas, y concluye diciendo que ni el pecado ni la infidelidad quitan el dominio; tampoco la idiotez o amencia ya que, si es verdad que el fundamento del dominio es la racionalidad, los idiotas o los niños antes del uso de razón, son dueños, pues la capacidad de dominio no es necesario que esté actualizada, basta que esté en potencia. Luego, por este motivo, tampoco los indios perderían el dominio, si fuesen idiotas. Pero, además, no lo son, tal v como se aprecia por la cultura que tienen<sup>15</sup>. Su inferioridad, en todo caso, se debe a la falta de educación, no a la naturaleza.

Con todo, admite que las personas que no tienen uso de razón, aun teniendo dominio, o derechos, deben ser gobernadas por alguien que supla su incapacidad de tomar decisiones. Por ello admite, hipotéticamente, el 8º título legítimo de conquista basado en la incapacidad y barbarie de los indios, refiriéndose no a todos sino a aquellos en que esta incapacidad se diese. Con todo, aun aceptando hipotéticamente su barbarie, Vitoria no niega su hominidad, diciendo "que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurar su bien" 16.

Así pues, del dominio, deriva Vitoria los demás derechos naturales, que aplica a los indios: Derecho a la vida, a la integridad física y moral, por lo cual tienen derecho a la legítima defensa, a no ser condenados sin ser oídos, a la propiedad, etc. Por ello niega el supuesto derecho de invención y descubrimiento que arguían lo españoles,

considerando que aquellos territorios eran "res nullius", es decir, "de nadie". No, dirá Vitoria, tenían legítimos dueños.

Por todo ello, no es lícito hacerles la guerra ni apoderarse de sus bienes y el rey está obligado a defender estos bienes y fomentarlos, a poner buenos ministros que hagan cumplir las leyes, a poner tributos justos y a restituir si se han hurtado sus bienes<sup>17</sup>.

Por otra parte, el principal dominio, el "*smi iuris*", exige el derecho a la libertad, en primer lugar libertad interior o de conciencia, y por ello no se debe bautizar en contra de su voluntad y, en caso de niños pequeños, en contra de la voluntad de sus padres<sup>18</sup>; la libertad debe respetarse en su integridad, evitando engañar a los indios para que den su consentimiento sin verdadero conocimiento de causa<sup>19</sup>.

Para que esta libertad y autodominio sean auténticos es preciso, pues, una educación adecuada. Por ello defiende Vitoria el derecho a la educación y evangelización, oponiéndose a todos aquellos que negaban que fuesen capaces de la fe por su amencia y barbarie. Vitoria defiende la evangelización pacífica y el respeto a las costumbres indígenas, siempre y cuando no fueran en contra del bien común.

Este derecho a la educación y evangelización lo considera derecho y deber para indios y españoles y no debe ser impedido ni por unos ni por otros. Caso de que los indios lo impidieran, podrían los españoles hacer valer su derecho a evangelizar. A ello se refieren los títulos legítimos de con-

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> De indis (CHP, V, 14)

<sup>15</sup> De indis (CHP, V, 29).

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Ib. 98

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Tratado *De iustitia (Comentarios a las questiones 64-*66 de la II II de Santo Tomás, en CHP, VI, 210-285)

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> De indis (2° y 4° títulos ilegítimos de conquista, fragmento de *De temperantia*, *Comentarios a la q. 10 de la II II de la Suma*, a. 8 (todo ello en CHP, V) <sup>19</sup> De indis. Ilegitimidad del 5° título de conquista (CHP V, 54-73).

quista 2°, 3°, 4° y 8°, posibles justificaciones a la intervención española, si bien Vitoria siempre añade que debe hacerse con moderación y prudencia.<sup>20</sup>

Los medios que propone para llevar a cabo esta evangelización son, en primer lugar la predicación y buenos ejemplos, ya que, como la fe debe ser razonable, hay que instruirles, no se puede obligar a creer.

Si no hubiese más remedio y, sobre todo para defender los derechos de aquellos que sí quieren ser evangelizados, Vitoria admite la coacción y conquista, siempre con moderación<sup>21</sup>. Por último, ve la necesidad de un Protectorado español: el papel de España en las Indias sería el de favorecer la fe, cultura y el progreso material.

# 5.- HISTÓRICA DEFENSA DE LOS DE-RECHOS DE LOS PUEBLOS. ILEGÍ-TIMO DERECHO DE ESPAÑA SOBRE LAS INDIAS

Paralelamente a la defensa de los derechos humanos y, consiguientemente, de los indios, emprende Vitoria la defensa de los derechos de los pueblos o naciones.

Afirma que los pueblos indios tienen legítimos gobernantes, rebatiendo la teoría teocrática, muy extendida, de que la infidelidad o el pecado impiden el dominio. El centro de la prueba está en la teoría tomista de la distinción y autonomía de los campos natural y sobrenatural.

Como gobernantes legítimos que son, los príncipes indios tienen poder en lo que es de su competencia, incluso sobre los súbditos cristianos; tienen derecho a no ser sustituidos sin causa razonable, a ser obedecidos tratándose de leyes justas, a tolerar conductas contra el derecho natural, para evitar males mayores, etc. Demuestra que el Emperador no tiene poder sobre ellos, pues nadie tiene poder "sobre el orbe" por naturaleza; todos los poderes se han introducido por derecho humano.<sup>22</sup>

Por otra parte, siguiendo a santo Tomás, todo poder es servicio, y el príncipe está puesto para respetar los derechos de su comunidad y encaminarla al bien común.

Tampoco tiene poder sobre ellos el Papa, pues su potestad temporal es en orden a la espiritual, y no tiene potestad espiritual sobre ellos, pues no están bautizados<sup>23</sup>.

Los pueblos indios, son, pues, repúblicas perfectas, con soberanía e independencia política, y, por ello, pueden tener sus propias leyes y defenderse si les atacan<sup>24</sup>. Por otra parte, y en línea también tomista, encontramos también un sentido de la democracia, pues el poder, si bien es recibido de Dios, reside en el pueblo y solo se legitima por el bien común:

Cada república tiene derecho a elegir sus propios gobernantes, sin que para ello sea indispensable el consentimiento de todos, sino que parece ser suficiente el de la mayor parte<sup>25</sup>

6.- HISTÓRICA DEFENSA DE LA SOLI-DARIDAD INTERNACIONAL. POSIBI-LIDAD DE UN LEGÍTIMO DERECHO DE ESPAÑA SOBRE LAS INDIAS

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> De indis, (CHP V, 87-97).

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> De indis, De temperantia (CHP V, 87 ss; 103 ss.); De institia (CHP VI, 141 ss.).

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> De indis (CHP V, 36 ss.)

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> De indis, CHP V, 51.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> De iure belli (CHP VI, 117).

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> De indis (CHP V, 73)

"Todo el orbe, que, en cierto modo es una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, que son las del Derecho de gentes".

Plantear la solidaridad entre todos los pueblos en el momento histórico en que nacen los Estados nacionales, el maquiavelismo y la competencia imperialista, a raíz de los descubrimientos de nuevas tierras, ricas en oro y especias, es algo que parece utópico por inocente. Hoy nos lo sigue pareciendo, a pesar de la ONU, pero sin duda hemos avanzado mucho. La historia nos demuestra la eficacia de los fracasos, acicate de descubrimientos. Era entonces, precisamente, el momento de plantear la solidaridad universal que, desde otra línea hacían también los utópicos Moro, Campanella, iniciadores de una literatura más o menos fecunda, con resonancias en Rousseau y el mismo socialismo.

Vitoria se sitúa en un punto de vista científico y racional, que le lleva a sentar las bases del Derecho internacional. El realismo aristotélico-tomista, enriquecido con el humanismo renacentista logra poner el fundamento. La solidaridad entre todos los pueblos se funda en el deber primario de la naturaleza: todos somos iguales y todos los bienes son comunes. La división de la propiedad, de las naciones y el establecimiento del poder político, en su concreción, es posterior y de derecho positivo. Antes que ciudadanos de una nación, los hombres son prójimos, y han de colaborar al bien universal.

Esta solidaridad, arraigada en el derecho natural, se expresa, en primer lugar, por

- 1: Ius societatis et communicationis<sup>27</sup>. Derecho fecundísimo que se desglosa en concretos derechos relativos a individuos y naciones. Vitoria insiste en que se trata de derecho de gentes, no positivo, sino cuasi natural, antes de la división de naciones: Estos derechos son la libertad de tránsito, de comercio, de uso de los bienes comunes a los extranjeros, derecho al trabajo y a la propiedad, derecho a la libertad de residencia, nacionalización y ciudadanía. Todo ello siempre y cuando "no sea perjudicial a los naturales del país"<sup>28</sup>.
- 2.- Derecho a la evangelización y, con él, a la corrección fraterna. <sup>29</sup> Aunque los infieles no aceptaran el Evangelio, deben aceptar el derecho natural a "enseñar la verdad a los que la quisieran oír" y en este sentido, este derecho está en el mismo plano que el *Ius societatis et communicationis*.
- 3.- Derecho a la intervención armada en defensa de inocentes. La defensa de los inocentes es un deber de todos los hombres y por ello, compete también a los Estados, que deben velar por la paz universal.

común e implícito consenso de todo el orbe, aplicable a todas las naciones. Podríamos decir que son leyes de sentido común y que todas las naciones, sin deliberar ni hacer votaciones, aceptan implícitamente: la legítima defensa cuando se es agredido gravemente, la necesidad de viajar, comerciar, comunicarse y establecer relaciones pacíficas con otras naciones, respetándose mutuamente... Es el derecho de gentes. Mérito de Vitoria es analizarlo, explicitarlo, desarrollarlo estableciendo derechos concretos y leyes que los defienden. Estos derechos son:

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> De potestate civile. En URDANOZ, Teófilo: Obras completas de Francisco de Vitoria. Madrid, BAC, 1960, p. 191.

 $<sup>^{\</sup>rm 27}$  De indis (CHP V 77 ss)

<sup>28</sup> Ib.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> De indis. Títulos legítimos 2°, 3° y 4°. CHP V, 87 ss)

Por ello tienen el derecho a intervenir en guerra justa contra la nación opresora. Este derecho lo reciben de la comunidad "de todo el orbe", que es "como una república"<sup>30</sup>.

- 4.- Derecho a la intervención armada por razón de aliados y amigos. Se fundamenta también en el derecho-deber natural derivado de la sociabilidad natural del hombre.
- 5.- Derecho de España a permanecer en las Indias como protectorado político. Para promoción y desarrollo de los indios, especialmente en el caso de indios incapaces de gobernarse a sí mismos<sup>31</sup>.

Como vemos estos derechos coinciden con los títulos legítimos que analiza en *De indis*. Podrían fundar la legitimidad de la presencia española en las Indias e incluso su intervención armada.

Ahora bien, a pesar de que, hipotéticamente hubiese derecho para la intervención armada, establece prudencialmente restricciones a este derecho: deliberación y consejo previos, previa búsqueda de medios pacíficos, moderación en el ejercicio de la guerra, sin pretexto para apoderarse de sus bienes. La moderación ha de ser mayor cuanto la guerra de los indios, por su ignorancia inculpable, pudiera estar subjetivamente justificada, aun cuando objetivamente no lo estuviera.<sup>32</sup>

En resumen, Vitoria, que rechaza la guerra, acepta, sin embargo, el poder del Papa de pacificar y organizar Europa para de-

fender la fe, el poder del Emperador de defender a los inocentes, súbditos o no, y el poder de cada nación de defenderse, en tanto no haya potestad universal que dirima los conflictos<sup>33</sup>. En todo caso, la guerra debe hacerse para conseguir la paz y la justicia, nunca para provecho de una nación. En una comunidad desarrollada no habría guerras, los problemas se dirimirían por el arbitraje de la potestad universal<sup>34</sup>.

Un modo de poner en práctica la solidaridad con los demás pueblos evitando el imperialismo, que rechaza, es el Protectorado político, con el que da solución teórica al problema de la permanencia de España en las Indias. Justa o no la conquista, España ha adquirido con los pueblos indios un compromiso de evangelización, promoción y desarrollo, en virtud del deber sobrenatural de evangelización y natural de solidaridad, por el cual debe permanecer en las Indias en tanto sea necesario, hasta que adquiera la mayoría de edad, momento de adquirir la independencia. Su presencia allí solo se justifica en razón de los derechos y deberes de los hombres y estados como miembros de la comunidad universal.

Podría entonces decirse que para utilidad de todos ellos pueden los reyes de España encargarse de la administración y gobierno de aquellos bárbaros 35, nombrarles ministros. Y gobernadores de aquellos pueblos, y aún darles nuevos príncipes mientras constase

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Nota 26.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> De indis (CHP V, 93 ss)

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Cf. De potestate civile (Ed. de Urdánoz, 167, 168), Comentarios a la II II de la Summa Theologica, 64-66 (De iustitia) (CHP VI, 210-285), De temperantia (CHP V, 105-112), De iure belli (CHP VI), De indis (CHP V), a propósito de los títulos legítimos e ilegítimos de conquista.

 $<sup>^{\</sup>rm 33}$  De institua (CHP V), De indis (Títulos legítimos).

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> PEREÑA, L: Introducción a *De iure belli* (CHP VI 60)

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Está hablando del supuesto de indios con poco uso de razón, lo que justificaría el que otros les gobiernen.

que era conveniente para su bienestar<sup>36</sup>.

Este derecho-deber de evangelizar y educar viene exigido por la naturaleza social del hombre, que no puede cruzarse de brazos ante la necesidad de otros, que es material y espiritual. Ahora bien, debe hacerse compatible con el respeto a la libertad y singularidad, base principal en que se asienta la ilegitimidad de los títulos de conquista: Los indios tienen su propia religión, cultura, costumbres, príncipes, magistrados, y deben ser respetados, mientras no atenten contra los derechos de otros<sup>37</sup>.

#### 7.- ¿FUE VITORIA COHERENTE, SIN-CERO Y RADICAL?

Nos puede quedar la duda sobre si Vitoria fue coherente o no, si en el fondo justifica la conquista o no, si quiere dar gusto a unos y a otros, negando y luego defendiendo el derecho de España a la conquista. En realidad, la defensa de ésta es hipotética, no de hecho, y, por otra parte, por algo la Corona le impidió seguir hablando así<sup>38</sup>, y tuvo dificultades con el Papa (con Pío V sus libros fueron puestos en el *Índice*). De todo esto Vitoria era consciente antes de hablar<sup>39</sup>.

José Luis Abellán dice que su posible timidez, si se le compara a Las Casas, no es por intereses sino por prudencia. Es verdad dice- que Las Casas es más radical, pero, por ello, se aleja de la realidad<sup>40</sup>. Pierre Chaunu considera a Vitoria más radical que Las Casas, quien reconoció hasta el fin

En realidad, Vitoria fue el primero en cuestionar, con principios tomistas, la validez y alcances de la Donación pontifica de Alejandro VI a los Reyes católicos, la validez jurídica del Requerimiento y de los títulos de conquista, incuestionados por la opinión común. Las críticas de Las Casas y otros misioneros no son el estudio científico de Vitoria.

## 8.- FECUNDIDAD HISTÓRICA. A MODO DE CONCLUSIÓN

Para terminar, y a modo de conclusión, vamos a dar simplemente unas pinceladas que permitan atisbar la fecundidad del ideal vitoriano, precisamente a causa de su realismo. Cabe hablar de una gran proyección histórica.

- En el campo intelectual. La creación de la Escuela de Salamanca, que abarca un siglo. A través de sus discípulos, las ideas de Vitoria (que son las tomistas aplicadas a la realidad indiana) tuvieron proyección internacional, contribuyen a crear conciencia entre los intelectuales -se difunden en las universidades españolas, europeas y americanas (Méjico y Perú)-, la Corona

de su vida el derecho el Emperador sobre las Indias. Las Casas pide soluciones concretas, pero no anula los fundamentos, que es lo que hace precisamente Vitoria y, por ello, es más radical, "de una osadía asombrosa", dice <sup>41</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> De indis (CHP V, 97. A ello se refiere el 8º título legítimo de conquista.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> De indis (CHP V, 29, 30).

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Carta de Carlos V al prior de San Esteban, 10-9-1539. CHP V, 152)

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Carta el P. Arcos (534) (CHP V, 137).

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> ABELLAN, J.L.: *Historia crítica del pensamiento español.* o.c. Tomo III, 442. Sería más utópico Las Casas y, por ello, menos fecundo e incluso destructor.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> CHAUNU, Pierre: *Conquista y explotación de nuevos mundos (s. XVI)*. Labor, Barcelona, 1984, 2ª ed. traducción de Mª Ángeles Ibáñez, 247.

- y el pueblo. Suscitan, así, un cambio de mentalidad que, a la larga es el principal motor de cambio.
- En el campo jurídico y político. La defensa de los derechos humanos siempre es fecunda y, aunque de momento fracase, va creando un cambio de mentalidad y tirando de la realidad histórica para arriba. Pero, además, las ideas vitorianas fraguaron en las Leyes Nuevas de 1542 y en las Ordenanzas de 1573, que posibilitaron una vida más justa para todos.
- En el campo misionero-pastoral, la evangelización pacífica que Vitoria se esforzó en promover, se irá imponiendo. El sistema de poblaciones por vía pacífica que encontramos, sobre todo a fines del XVI y en el XVII (las reducciones guaraníes, por ejemplo) lo demuestra.
  - Por otra parte, los misioneros, muchos de ellos siguiendo las ideas vitorianas, se encargan de llevar a cabo la promoción integral del indio: material, social, moral y religiosa.
- La fecundidad del ideal vitoriano se prueba, sobre todo, en que ha llegado a ser conciencia universal. Hoy lo que escandaliza es defender el racismo, la guerra, la xenofobia. La creación de la ONU y demás organismos supranacionales, la solidaridad universal ante cualquier conflicto particular, la apertura de fronteras, los derechos de los emigrantes, etc., revelan la fuerza de la verdad de las ideas del fundador del Derecho internacional. Al mismo tiempo, la inextinguible tendencia a la libertad y la

valoración de lo propio, manifiesta en movimientos nacionalistas, revelan la vigencia del equilibrio vitoriano, que evita los extremos de una "solidaridad" que suponga la pérdida de identidad.

El proceso de independencia de los países americanos es muestra también de la fecundidad del ideal vitoriano, que admitía la presencia de España en las Indias solo como Protectorado y hasta que aquellos pueblos estuvieran maduros para autogobernarse. La independencia era necesaria, pero también lo es mantener el estrecho lazo de amistad y solidaridad a través de acuerdos de cooperación.

Esta progresiva e histórica realización de unas ideas, que en su momento pudieron parecer utópicas, nos muestra que el realismo es osado y tanto más realista cuanto más elevado, verdadero y bueno es el ideal al que aspira. El ideal se consigue en el futuro, sorteando obstáculos y superando inmediatos fracasos, siempre con la esperanza de llegar, porque es posible.

- 9.- BIBLIOGRAFÍA SOBRE FRAN-CISCO DE VITORIA, SOBRE SU RELA-CIÓN CON LA ESCUELA DE SALA-MANCA Y SOBRE LA ÉTICA EN LA CONQUISTA Y EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA
- a) Criterios de selección de la presente bibliografía. La bibliografía que sigue ha sido seleccionada conforme a estos criterios:
- a1.- La bibliografía anterior a 1992 es una selección de la que utilicé para elaborar mi tesis doctoral. Para las obras de Francisco de Vitoria, consulté, sobre todo, la

edición crítica y bilingüe del Corpus Hispanorum de Pace (CHP), volúmenes 5 y 6, edición preparada por Luciano Pereña, mi director de tesis. Allí se encuentran las relecciones De indis y De iure belli, respectivamente, y se comparan distintos manuscritos. Incluyen otras obras inéditas de Vitoria, como la parte de los comentarios a la II II de la Summa theológica, lecciones de Vitoria, también conocidos como el tratado De iustitia, más relacionado con el tema (qq. 64-6). (Entonces no se contaba más que con la edición de Beltrán de Heredia, en latín. Hoy está traducida esta obra y editada por Frayle Delgado, que incluimos en esta bibliografía). Se incluyen otras obras menores, inéditas entonces, que se detallan ahora en la referencia bibliográfica.

Consulté también las *Relecciones teológicas* de T. Urdánoz, también bilingüe y con edición crítica del texto latino, donde se encuentra el resto de las relecciones. No había entonces otra edición, aparte de la de Torrubiano, de 1917 y la de Urdánoz era asequible y daba garantías de seriedad.

Respecto a las obras sobre Francisco de Vitoria y relacionadas con el tema de la ética en la conquista de América, las obras seleccionadas lo fueron entonces y ahora, en parte por consejo del director de tesis y en parte por mi propia investigación. Son libros que tienen que ver con este aspecto de Vitoria: la defensa de los derechos humanos que realiza él y la Escuela de Salamanca, en su relación con el problema indiano. Se incluyen también obras sobre Vitoria como fundador del Derecho Internacional, o sobre los fundamentos teológicos y tomistas del ideal vitoriano y de su Escuela.

Además, se incluyen algunas obras de carácter general, como la *Historia crítica del pensamiento español* de J. L. Abellán, *La Historia de la Iglesia en la América Española. Hemisferio Sur* de E. Egaña, que nos acercan al contexto.

Con el mismo fin y para acercarnos experiencialmente a la realidad del momento, incluyo algunas fuentes jurídicas e históricas, que trabajé durante la tesis en la Biblioteca Nacional: la Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la magestad católica del rey D. Carlos II y la Colección de documentos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas de América y Oceanía (Madrid, 1864-1884. 42 vols).

Muy utilizados fueron los artículos que se incluyen en el número XXV de Corpus Hispanorum de Pace, La ética en la conquista de América, edición de D. Ramos Pérez de distintos estudiosos de Vitoria.

Utilicé, como es lógico, los escritos de L. Pereña, de los cuales he seleccionado aquí solo tres, los que he considerado más representativos, prescindiendo de nombrar, por separado, los incluidos en CHP, V y VI.

a2. Las obras editadas posteriormente a 1992, las he seleccionado por acercarse al tema, la garantía de los autores y la oportunidad, en el caso de obras de Vitoria, de su traducción (caso de las ediciones de Frayle Delgado) y, especialmente la nueva edición crítica y bilingüe de las *Relecciones teológicas*, que me parece muy necesaria y útil.

b) Obras de Francisco de Vitoria

- Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general y notas de Teófilo UR-DÁNOZ. Madrid, BAC, 1960.
- Relecciones teológicas y jurídicas. Edición dirigida por Antonio Osuna Fernández-Lago. Salamanca, Editorial San Esteban, 2017 (2 Vols.).
- Relectio De Indis. Edición crítica bilingüe por Luciano PEREÑA y otros. Estudio preliminar de Luciano PEREÑA. Madrid, CSIC, Madrid, 1981. Pertenece a la colección Corpus Hispanorum de Pace (CHP, V). Contiene, además, el fragmento polémico sobre los indios de la relección De temperantia, Comentarios a la II II, q. 10, aa. 8,9 y 10 y la Carta al P. Arcos sobre negocios de Indias.
- Relectio De iure belli. Edición crítica bilingüe por Luciano PEREÑA y otros. Estudio preliminar de Luciano PEREÑA. Madrid, CSIC, 1981. Pertenece a la colección Corpus Hispanorum de Pace (CHP, VI). Contiene, además, los Comentarios a la q. 40 (De bello); q. 42, (De seditione); a las qq. 64 y 66 de los Comentarios a la II II (De iustitia) y la Cartas al Condestable de Castilla, D. Pedro Fernández de Velasco.
- Sobre el poder civil, sobre los indios, sobre el derecho de Guerra. Madrid, Tecnos,
   2017. Traducción, introducción y notas de Luis FRAYLE DELGADO.
   Pertenece a la colección Clásicos del pensamiento.
- El poder de la Iglesia. Traducción de la relección De potestate Ecclesiae. Madrid, Tecnos, 2019. Pertenece a la

- colección *Clásicos del Pensamiento*. Traducción de Luis FRAYLE DEL-GADO.
- La ley. Traducción y estudio preliminar de Luis FRAYLE DELGADO.
   Madrid, Tecnos, 2009. Se trata de las Lecciones impartidas sobre la I-II de la Summa Theologica, en los ciclos 1533-1534 y 1541-1542.
- La justicia. Estudio preliminar y traducción de Luis FRAYLE DEL-GADO. Madrid, Tecnos, 2001. Reimpresión 2003. Es la versión española de las Lecciones impartidas sobre la II-II de la Suma Teológica.
- Comentarios a la II-II de Santo Tomás de Aquino, (De Iustitia). Edición preparada por P. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA. Salamanca, 1932-1935. 5 vols.

#### c) Fuentes históricas y jurídicas

Colección de documentos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas de América y Oceanía. Madrid, 1864-1884. 42 vols.

Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la magestad católica del rey D. Carlos II. La edición de 1972 en Ed. del Consejo de la Hispanidad, Madrid, 1943. La edición de 1841 se encuentra en digital en Biblioteca virtual Cervantes:

file:///C:/Users/user/Downloads/recopilacion-de-leyes-de-los-reinos-de-indiasmandadas-imprimir-y-publicar-por-la-magestad-catolica-don-carlos-ii-tomos-1-e-2.pdf. d) Obras sobre Francisco de Vitoria y relacionadas con el tema de la ética en la conquista de América

ABELLÁN, José Luis: *Historia crítica del pensamiento español*, Vol. III. Madrid, Espasa Calpe, 1981.

ALONSO GETINO, R. P. Luis G.: *El maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina, su influencia.* Madrid, Imprenta Católica, 1930.

APARISI MIRALLES, Ángela: Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria. Granada, Comares, 2008.

ASPE ARMELLA, Virginia & ZO-RROZA, María Idoya (Eds.): Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España. Pamplona, EUNSA, 2014.

BARCIA TRELLES, Camilo: Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1928.

BROWN SCOTT, James: *El origen español del derecho internacional*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1928.

DIEGO CARRO, Venancio: La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América. Madrid, CSIC, 1944. 2 vols.

CRO, Stelio: Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana (1492-1682). Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983.

CRUZ CRUZ, Juan: Ley y dominio en Francisco de Vitoria. Pamplona, EUNSA, 2008.

CHAUNU, Pierre: Conquista y explotación de nuevos mundos (s. XVI). Barcelona, Labor, 1984, 2ª ed.

DEMPF, Alois: La filosofía cristiana del Estado en España. Madrid, Rialp, 1961.

DE EGAÑA, Antonio: Historia de la Iglesia en la América española. Hemisferio Sur. Madrid, BAC, 1966.

FRAILE, Guillermo: "Francisco de Vitoria, norma y síntesis del Renacimiento ortodoxo de nuestro siglo de oro", *Ciencia tomista*, 50 (1934), pp. 15-26.

GARCÍA GALLO, A.: "Las Indias en el reinado de Felipe II. La solución al problema de los justos títulos", *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 13 (1960), pp. 97-136.

GONZÁLEZ MENÉNDEZ-REI-GADA, Ignacio: "El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el derecho de gentes", *Ciencia Tomista*, 39 (1929), pp. 307-330.

GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo: "La teología, norma del Derecho", en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, (6) 1946, pp. 191-233.

GOTI ORDEÑANA, Juan: Del Tratado de Tordesillas a la teoría de los derechos fundamentales en Francisco de Vitoria. Universidad de Valladolid, Valladolid, 1999.

HANKE, Lewis: La lucha española por la justicia en la conquista de América. Madrid, Aguilar, 1967.

#### HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón:

- Derechos humanos en Francisco de Vitoria. Antología de textos.
   Salamanca, Editorial San Esteban, 2003.
- Un español en la ONU. Francisco de Vitoria. Madrid, BAC, 1977.

- Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista. Madrid, BAC, 1995.
- Francisco de Vitoria. Madrid, Fundación Mounier, 2011.
- Francisco de Vitoria y su relección sobre los indios. Madrid, Edibesa, 1998.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario: *Francisco de Vitoria*. Madrid, Universidad Francisco de Vitoria, 2009.

#### LANGELLA, Simona:

- Teología y ley natural. Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria. Madrid, BAC, 2011.
- La ciencia teológica de Vitoria y la "Summa theologica" de santo Tomás de Aquino a la luz de textos inéditos. Editorial San Esteban, Salamanca, 2013.

LUQUE FRÍAS, María: Vigencia del pensamiento ciceroniano en las relecciones teológicas de Francisco de Vitoria. Granada, Comares, 2012.

MARTÍNEZ, Manuel M.: "Las Casas, Vitoria y la bula *Sublimis Deus*", en MARTÍNEZ, Manuel M. y otros (Ed.): *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1974, pp. 25 y ss.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: "Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de gentes", en MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino & SÁNCHEZ REYES, Enrique (Ed.): Ensayos de Crítica Filosófica, Madrid, CSIC, 1948, pp. 217-235.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón.: "Prólogo" a Recopilación de las Leyes de Indias mandadas imprimir y publicar por Carlos II (Madrid, 1791). Madrid, Edición facsímil del Consejo Real de la Hispanidad, 1943.

#### MORALES PADRÓN, Francisco:

- Historia del descubrimiento y conquista de América. Madrid, Editora nacional, 1973.
- Teoría y leyes de la conquista. Madrid, Eds. Cultura Hispánica, 1979.

OCAÑA GARCÍA, Marcelino: Francisco de Vitoria. El hombre y sus derechos. Madrid, Eds. Pedagógicas, 1996.

OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio: "De la idea del Sacro Imperio al Derecho internacional", *Ciencia Tomista*, 111 (1984), pp. 29-60.

#### PEREÑA, Luciano:

- Carta magna de los indios. Col. Cátedra V Centenario. Madrid, Universidad Pontifica de Salamanca, 1987.
- La Escuela de Salamanca. Reto y esperanza de América. Universidad Pontificia de Salamanca, 1990.
- "Crisis del colonialismo y la Escuela Francisco de Vitoria", Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 13 (1960-61), pp. 11-28.

RAMOS PÉREZ, Demetrio (Ed.): Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América. Madrid,

CSIC, 1984. Pertenece a la Colección *Corpus Hispanorum de Pace* (CHP XXV)

REDONDO REDONDO, María Lourdes: *Utopía vitoriana y realidad indiana*. Madrid, FUE, 1992.

RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda: Salmantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977.

ROVIRA GASPAR, María del Carmen: Francisco de Vitoria. España y América. México, Porrúa, 2004.

SERRAÑO VILLAFAÑE, Emilio: "Actualidad del pensamiento pacifista del humanismo estoico-renacentista español", Revista de la facultad de Derecho de la Universidad de Madrid, 9 (1965), pp. 273-288.

TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*. Madrid, Tecnos, 2006. (6ª ed. de la versión española).

TRUYOL SERRA, Antonio: "La doctrina vitoriana del orden internacional", *Ciencia Tomista*, 223 (1947), pp. 123-138.

VERDROSS, Alfred: "La doctrina española clásica del derecho internacional y su posterior desarrollo por los últimos papas y el Vaticano II", *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria* (1972), pp. 57-76.

#### ZAVALA, Silvio:

- La defensa de los derechos humanos en América Latina (s XVI -XVIII), París, UNESCO, 1963.
- La filosofía política en la conquista de América, México, FCE, 1972<sup>2</sup>.

# LA APORTACIÓN DE JAIME BALMES EN LA REVALORIZACIÓN DE LA VERDAD

Dra. Carmen Mª Chivite Cebolla Profesora en la Universidad Católica de Ávila

#### RESUMEN:

El principal motivo de la intensa actividad de Jaime Balmes fue un profundo amor a la verdad. Así lo testimonia él mismo en varios lugares de sus obras, así lo testimonian de él sus abundantes estudiosos. Deteniendo esta investigación en este aspecto concreto de la filosofía balmesiana, fundamento de todo su quehacer posterior, se persigue rescatar su concepto y amor a la verdad como aportación necesaria e insustituible en la cultura actual de relativismo y defensa de la *posverdad*.

#### ABSTRACT:

The main reason for Jaime Balmes's intense activity was a deep love for truth. He bears witness to it in several places of his works, and so do his many scholars. By pausing this research in this particular aspect of Balmesian philosophy that is the foundation of all his subsequent work, it is intended to rescue his concept and love of truth as a necessary and irreplaceable contribution to the current culture of relativism and defense of post-truth.

PALABRAS CLAVE: Balmes, verdad, amor a la verdad, realismo, relativismo, revalorización

KEYWORDS: Balmes, truth, love for truth, realism, relativism, revaluation

#### 1.- Introducción

Jaime Luciano Antonio Balmes y Urpiá nació en Vic el 28 de agosto de 1810 y murió en esta misma ciudad el 09 de julio de 1848 con apenas 38 años de edad. El hecho de que Balmes naciera en la festividad de San Agustín, un 28 de agosto casi catorce siglos después de la muerte de éste, aparece como un dato cargado de significado: El mismo amor que el obispo de Hipona tuviera hacia la verdad es el que mueve al vicense en todo su quehacer filosófico, apologético, político y social. Esta coincidencia providencial, entendida en

Balmes como un profundo amor a la verdad -y compromiso para con ella-, es la clave de lectura que se ofrece en el presente artículo como aportación extraordinaria a la revalorización de la verdad en su siglo XIX y en el actual siglo XXI.

A modo de introducción, y previamente a lo que será el desarrollo de esta humilde contribución, se ofrecen unas notas biográficas de Jaime Balmes acompañadas de una breve reflexión sobre su aportación a la filosofía y sociedad de su siglo, y su puesto merecido en la historia de la filosofía española<sup>42</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Ver más ampliamente CASANOVAS, Ignacio: Biografía de Balmes en Obras Completas, Madrid, BAC Tomo I, 1948.

Jaime Balmes comienza sus estudios en el seminario de Vic en 1817, cursando 3 años de gramática, 3 de retórica y 3 de filosofía. En 1825 continúa sus estudios cursando Teología: un año en Vic, cuatro en la Universidad de Cervera (gracias a una beca), y dos por su cuenta (por el cierre ocasional de esta universidad). Se licenciará en Teología en 1833 y será ordenado sacerdote en 1834. En 1835 recibe el doctorado en Teología y Bachiller en Cánones por la Universidad de Cervera.

De 1837 a 1841 Balmes permanece en Vic en lo que se ha dado a conocer como su vida escondida, años de docencia, estudio y reflexión que le prepararán para su posterior e intensa vida pública (1841-1848). Es en 1839, con la publicación de "Memoria sobre el Celibato del Clero" en el periódico El Madrileño Católico (ganó el premio al concurso de esta redacción), cuando Balmes empieza a ser conocido.

A partir de esta fecha, y en tan sólo ocho años de vida que le restan, Balmes ilustrará con su prolífera y variada producción no sólo a los eruditos del momento, sino a toda una población y sociedad a la que se dirige de forma ágil y cercana. Baste la enumeración de algunas de sus obras (y revistas y periódicos) para evidenciar la fecunda labor del pensamiento balmesiano en la filosofía y España de su siglo -y más allá de ella-.

Tras la publicación de este primer artículo que le lanza a la fama, Balmes publica el opúsculo *Consideraciones políticas sobre la situación de España* en 1840 y *La religión demostrada al alcance de los niños* en 1841.

Ese mismo año (1841) marcha a Barcelona y funda, junto con otros compañeros de la universidad de Cervera, la revista apologética quincenal *La Civilización*. Con el cierre

de la misma, Balmes se lanza a publicar una nueva revista quincenal de carácter religioso, cultural y político, llamada *La Sociedad*. Es en estos mismos años cuando Balmes publica, en cuatro tomos (1842-1844), su obra máxima en apologética: *El protestantismo comparado con el catolicismo*, que se traducirá prontamente al francés (él mismo viaja a París para preparar esta edición en 1842); y algo más tarde al italiano, alemán e inglés.

Las agitaciones políticas de Barcelona en 1843 obligan a Balmes a retirarse al Prat de Dalt, masía catalana enclavada en el término municipal de Caldas de Montbuy. Es en este lugar *retiradísimo* donde Balmes escribe, en tan sólo mes y medio y mientras Espartero bombardeaba Barcelona (octubre-noviembre 1843), su primera obra filosófica, *El Criterio*. Su publicación se demorará hasta 1845, no dejándose de reeditar desde entonces.

En 1844 Balmes fija su domicilio en Madrid (hasta 1847) y funda allí un periódico semanal conocido como *El pensamiento de la nación,* de estilo periodístico y político con una clara intención de reconciliación monárquica a través de la propuesta de boda de la reina Isabel II con el hijo de don Carlos, el conde de Montemolín. En diciembre de 1846 (tras el casamiento de la reina Isabel II con Francisco de Asís de Borbón y Borbón-Dos Sicilias) se lanza su último número.

Es también en estos años, viajando y estudiando por Europa, cuando Balmes prepara su segunda y tercera obra filosófica: *Filosofía Fundamental*, que verá la luz en 1846 y con la que pretende recuperar la confianza en el conocimiento humano y la posibilidad de la certeza; y *Filosofía Elemental*, de 1847, que aglutinará las anteriores

cuestiones filosóficas con un estilo ordenado y docente.

Sus tres obras filosóficas, y cada una con un estilo y público diverso, aportan luz y criterio en medio de un siglo XIX donde el pensamiento criticista llenaba de escepticismo y confusión no sólo a pensadores.

Otras obras de gran relevancia en estos últimos años de su vida son: *Cartas a un escéptico en materias de religión* (1846), *Escritos Políticos* (1847) y su pequeño opúsculo, pero polémico, *Pío IX* (1847).

A principios de 1848, entristecido por la incomprensión de círculos de amigos y sintiéndose enfermo volvió a Barcelona. En mayo de ese mismo año regresa a Vic, enfermo de tuberculosis, donde fallece el 09 de julio tras una vida breve pero llena de fatigas. Se le ha dado el título póstumo de "doctor humanus" y es que, su implicación intelectual y práctica para que "el hombre viva y viva en abundancia", le ha merecido tal honor en tan pocos años de vida.

El puesto de Balmes en la historia de la filosofía española queda más que justificado por su extensa aportación bibliográfica con la que salió al paso -desde diferentes recursos y estilos- a las dificultades y problemas del momento. Mas toda la producción posterior que la obra de Balmes ha generado -dentro y fuera de España-<sup>43</sup>, manifiesta con mayor claridad que su pensamiento no ha dejado indiferente a contemporáneos y sucesores, lo que ha motivado la misma evolución e historia del pensamiento español.

\*\*\*

Se presenta este artículo estructurado en tres principales apartados: La noción de verdad en Balmes, la actitud que tomó ante ella *-el amor-* y, a modo de conclusiones, su *aportación y actualidad*.

#### 2.- LA NOCIÓN DE VERDAD

La cuestión de qué sea la verdad y cómo conocerla es una de las más antiguas y acuciantes del ser humano. Todo hombre que comienza una investigación (o simplemente lee un artículo como este), todo hombre que afirma algo, que toma decisiones y actúa, está, de un modo u otro, buscando la verdad. Ahora bien, si esa búsqueda de la verdad es común a todos los seres humanos, no lo es tanto la reflexión explícita de qué sea eso que buscamos. La pregunta por la esencia de la verdad es, ya, una cuestión filosófica. Balmes recoge esta pregunta, mejor dicho, su respuesta, como uno de los elementos primeros en su filosofar:

de la Filosofía española, Madrid, Instituto Superior de Filosofía "Luis Vives", 1980- 2003 (tomo I)

El principal motivo de la intensa actividad balmesiana fue un profundo amor a la verdad. Así lo testimonia él mismo en múltiples lugares de sus obras, así lo testimonian de él sus estudiosos. Deteniendo esta investigación en este aspecto concreto de la filosofía balmesiana, fundamento de todo su quehacer posterior, se persigue rescatar su concepto y amor a la verdad como aportación necesaria e insustituible en la cultura actual de relativismo y defensa de la posverdad. Con sus claves de lectura, haciéndolas accesibles y comunicativas, se ve revalorizada la Verdad como fuente necesaria de vida ante los engaños y nuevos sofismas del siglo XXI.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Véase alguna bibliografía balmesiana, por ejemplo: DIAZ- DIAZ, Gonzalo: *Hombres y documentos* 

El pensar bien consiste o en conocer la verdad o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas. Cuando las conocemos como son en sí, alcanzamos la verdad, de otra suerte caemos en error<sup>44</sup>.

Se encuentra en Balmes, ante la claridad de sus palabras, una concepción *realista* de la verdad y del conocimiento y, por ende, de todo *buen pensar*. Lo plantea como necesario para poder seguir caminado; esto es, o partimos de la realidad-verdad y confiamos en nuestra capacidad para poder acercarnos a ella, o no tiene ningún sentido emprender el camino del conocimiento y del esfuerzo, pues, ¿hacia dónde emprenderlo?

El primer paso, por tanto, para revalorizar la verdad en un mundo escéptico y relativista -el suyo y el nuestro- y poder reanudar la marcha en su búsqueda, es conocer y restaurar la naturaleza (verdad) de eso que buscamos y a lo que estamos llamados de modo incoercible. Balmes advierte que el mismo hecho de negar la capacidad de Verdad, de renegar de ella o desvalorizarla, es un intento más de querer conocer la verdad de algo (aunque sea la verdad de nuestra propia limitación), lo que denuncia con dramatismo esperanzador que el hombre está bien hecho (a pesar de sus limitaciones) y que no puede dejar de aspirar aun cuando vaya contra lo que él mismo cree- al objeto natural de su capacidad cognoscente: la verdad- realidad. Cuando "niego" la posibilidad de verdad, la estoy "afirmando con verdad", pues el mismo hecho de negar es afirmar que "algo (no) es". Maravilla del misterio humano que se

Nos aproximamos a la noción balmesiana de la verdad desde sus dos principales claves de lectura: un claro *realismo* y, apoyado sobre él, una gran *riqueza analógica*.

\*\*\*

Sus tres obras filosóficas comienzan hablando de la verdad. En su obra más conocida, *El Criterio*, nos encontramos con la cita apuntada. En su *Filosofía Fundamental*:

La verdad es la conformidad del entendimiento con la cosa (...) No hay verdad hasta que hay juicio, pues sin juicio no hay más que percepción, no comparación de la idea con la cosa; y sin comparación no puede haber conformidad ni discrepancia<sup>45</sup>.

#### Y en Filosofía Elemental:

El objeto de la lógica es enseñarnos a conocer la verdad. La verdad es la realidad. *Verum est id quod est,* es lo que es, ha dicho San Agustín. Puede ser considerada de dos modos: en las cosas o en el entendimiento. La verdad en la cosa es la cosa misma, verdad real u objetiva. La verdad en el entendimiento es el conocimiento de la cosa tal como ésta es en sí. Verdad formal o subjetiva<sup>46</sup>.

Partiendo de estas inaugurales reflexiones balmesianas podemos distinguir dos principales sentidos de verdad: una verdad en la *cosa*, designada por Balmes como *verdad real* u *objetiva*, la propia realidad; y una verdad en el *entendimiento*, *verdad formal* o *subjetiva*, descrita como "el conocer a la cosa en sí". Delimitemos más ampliamente ambos sentidos.

revela ante el engaño de aquellos que quieren vendernos la mentira con apariencias de verdad o de *posverdad*.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup>BALMES, Jaime: *El Criterio*, Madrid, BAC, 2011, p. 3 <sup>45</sup> BALMES, Jaime: *Filosofía Fundamental*, en *Obras Completas*, Madrid, BAC Tomo II, 1948, p. 14

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> BALMES, Jaime: Filosofía Elemental, en Obras Completas, Madrid, BAC Tomo III, 1948, p. 8

«La verdad es la realidad». Balmes insiste especialmente en este primer sentido de verdad -verdad real u objetiva- dentro de un contexto gnoseológico. Nos dice qué es la verdad tras mostrar su principal preocupación por cómo conocerla, por cómo pensar bien para alcanzarla (preocupación compartida con sus contemporáneos). Se muestra -con este proceder- como hombre sensato: antes de elegir el camino o medio más adecuado para llegar a su meta (la cuestión del método propia del criticismo del siglo XVIII y XIX) se pregunta por cuál sea ese objeto o meta a alcanzar. La verdad, el objetivo de la más radical búsqueda del ser humano, es la misma realidad.

Una razón contundente se puede encontrar a que el pensador de Vic incida en este aspecto de lo real dentro de la búsqueda epistemológica de la verdad. Ante los dos extremos opuestos que se daban entre sus contemporáneos, es decir, ante el sensualismo que insistía en fijar la mirada en lo sensorial -en lo cambiante y accidentalcomo punto de partida y de llegada de todo conocimiento (hasta llegar a destruirlo), y ante el racionalismo o idealismo que fijaba su atención en las ideas como fundamento del único conocimiento verdadero o certero, Balmes defiende la necesidad de recuperar la realidad, tanto en el objeto a conocer, como en el sujeto que conoce<sup>47</sup>.

La verdad es la realidad, es lo que es; no simplemente lo que está en continuo cambio, la sola apariencia; tampoco un mero constructo mental: «La filosofía, o mejor, el hombre, no puede contentarse con apariencias, ha menester la realidad<sup>48</sup>», y en *El Criterio* había dicho:

Si deseamos pensar bien, hemos de procurar conocer la verdad, es decir, la realidad de las cosas. ¿De qué sirve discurrir con sutileza, o con profundidad aparente, si el pensamiento no está conforme con la realidad?<sup>49</sup>

Balmes con estas afirmaciones sale al paso de la tan extendida e intemporal propuesta: "el hombre es la medida de todas las cosas 50". Él en cambio nos recuerda que son las cosas, la realidad misma, la que nos mide, es ella la que tasa la verdad de nuestro conocimiento. Esto es así y de tal modo, que ni siquiera podremos ser nosotros quienes fijemos lo importante o no de aquel conocimiento, quienes determinemos lo que es fundamental o lo que es superfluo 51. Aseveración que está en pugna con la cultura actual del postureo.

Conforme a lo dicho destacan tres principales notas o cualidades de la realidad, en Balmes, en tanto que es verdadera: (1) su independencia respecto al entendimiento cognoscente; (2) su tener una esencia que le hace ser lo que es y a lo que debe adecuarse el conocimiento; y (3) su ser inteligible, su ser capaz de ser conocido por nuestro entendimiento. Sin esta última propiedad del *ente*, sin la denominada *verdad trascendental*<sup>52</sup>, no sería posible nuestro conocimiento de ella, no existiría la *verdad intelectual o subjetiva*.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup>Cf. ROIG GIRONELLA, Juan: Balmes, filósofo: Investigación sobre el sentido íntimo y actualidad de su pensamiento, Barcelona, Ed. Balmes, 1969, p. 27

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> BALMES, Jaime: *Filosofia Fundamental*, op.cit., p. 14 <sup>49</sup> BALMES, Jaime: *El Criterio*, op. cit., p. 3

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Cf. BALMES, Jaime: *Filosofía Elemental*, op. cit., p. 433

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> BALMES, Jaime: "La palabra Filosofía" *en Obras Completas*, Madrid, BAC Tomo VIII, 1950, p. 259
<sup>52</sup> «Todo ente es inteligible y, por ello mismo, verdadero –capaz de fundamentar una verdadera intelección de la índole que él posee-». Cf. MILLÁN- PUE-LLES, Antonio: *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 1984 (pp. 244 y s.; 584 y s.):

Para poder clarificar esta *veritas rei* balmesiana es conveniente recoger su cita:

En el orden de los seres hay una verdad origen de todas, porque la verdad es la realidad, y hay un Ser, autor de todos los seres. Este ser es una verdad, la verdad misma, la plenitud de verdad; porque es el ser por esencia, la plenitud del ser<sup>53</sup>.

Esta cita nos pone ya ante la mirada a una Verdad -Realidad primera- que es precisamente la que hace a todo ser verdadero del modo en que lo hemos descrito, a saber, independiente de nuestro conocer, con una sustancia determinada e inteligible para nosotros. En este punto recuerda Balmes, de modo implícito, a la concepción aquiniana de la verdad como propiedad trascendental del ser. De hecho, toda la riqueza analógica que Balmes dará a la verdad y que veremos un poco más adelante, parte de esta verdad esencial de las cosas, de esa adecuación con el pensamiento y voluntad del Creador.

Adentrémonos en el segundo sentido de verdad recogido por Balmes, la *verdad del entendimiento, intelectual, formal o subjetiva*. A este respecto el vicense es muy claro: «La verdad en el entendimiento es el conocimiento de la cosa tal como ésta es en sí. Verdad formal o subjetiva<sup>54</sup>».

No hay posibilidad de confusión al respecto; aquí descansa el profundo realismo balmesiano: «Cuando las conocemos (las cosas) como son en sí alcanzamos la verdad; de otra suerte caemos en error<sup>55</sup>». Recoge, por tanto, los dos elementos anotados tradicionalmente al conocimiento hu-

mano: el término *ad quem* de lo real, el objeto del conocer; y el término *a quo*, el sujeto cognoscente, que es donde se produce o se da el saber.

La verdad es *la conformidad* del entendimiento con la cosa (...) No hay verdad hasta que hay juicio, pues sin juicio no hay más que percepción, no comparación de la idea con la cosa; y sin comparación no puede haber conformidad ni discrepancia. Si concibo una montaña de mil leguas de elevación, concibo una cosa que no existe, mas no yerro mientras me guardo de afirmar la existencia de la montaña. Si la afirmo, entonces hay oposición de mi juicio con la realidad, lo que constituye el error<sup>56</sup>.

La verdad formal o subjetiva, por tanto, no puede estar en la sensación, la cual sólo conoce lo accidental y contingente, en ella no hay ni idea de lo sustancial ni comparación. Tampoco puede estar en la aprehensión o concepción, porque, aunque ella ya concibe lo esencial y necesario, todavía no afirma ni niega nada. Sólo en el juicio, en tanto que compone y divide, en tanto que compara y afirma, se da la verdad en el entendimiento. Nuestro autor nos indicará además que este entendimiento, como facultad superior a la que pertenece propiamente el verdadero conocimiento, es quien debe presidir todos nuestros actos internos y externos<sup>57</sup>.

Llegados a este punto Balmes distingue dos tipos de *verdad formal o subjetiva* adoptando la clasificación moderna de *verdades* 

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> BALMES, Jaime: *Filosofia Fundamental*, op. cit., p. 28

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> BALMES, Jaime: Filosofía Elemental, op. cit., p. 8

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> BALMES, Jaime: El Criterio op. cit., p. 3

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> BALMES, Jaime: Filosofia Fundamental, op. cit., p.14

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> BALMES, Jaime: Filosofía Elemental, op.cit.,p. 11

de hecho vs. verdades de razón<sup>58</sup>. El vicense hablará de verdades reales y verdades ideales.

La principal divergencia entre ambas (y que permite tal distinción) descansa en el tipo de realidad al que ese conocimiento verdadero se *adecua*. Así, si bien en las primeras la realidad es factual, normalmente contingente, en las segundas es una realidad necesaria. Siempre el objeto del conocimiento debe ser la realidad; ahora bien, en ella se diferencia claramente lo existente o contingente de lo ideal o necesario, lo que le dará pie a adoptar también esta distinción en lo cognoscitivo. Explica:

Las verdades son de dos clases: reales o ideales. Llamo verdades reales a los hechos, o lo que existe; llamo ideales el enlace necesario de las ideas (...). Yo soy, esto es, yo existo, expresa una verdad real, un hecho. Lo que piensa existe, expresa una verdad ideal, pues no se afirma quien piensa ni quien exista, sino que, si hay quien piensa, existe; o en otros términos, se afirma una relación necesaria entre el pensamiento y el ser. A las verdades reales corresponde el mundo real, el mundo de las existencias; a las ideales el mundo lógico, el de la posibilidad<sup>59</sup>.

Balmes dedica algunas páginas a clarificar estos dos tipos de *verdad subjetiva o formal*. Por ejemplo, en su última obra filosófica, la *Filosofía Elemental*, nos dice en torno a las verdades ideales:

La necesidad de las verdades ideales se apoya en el principio de contradicción: la evidencia que las acompaña es una aplicación continuada de este principio. Ellas son las leyes fundamentales de nuestra razón; sin ellas es imposible pensar; la razón se convierte en un absurdo viviente<sup>60</sup>.

No se trata, por tanto, en estas verdades ideales, de meros constructos mentales ideados por un entendimiento ingenioso; sino que son las leyes de toda razón humana y lo que posibilita el pensamiento mismo. El mundo lógico en Balmes —al menos en sus principios fundamentales- es una realidad a descubrir, nunca a crear. Se manifiesta, en una nueva dimensión, que la verdad del conocimiento depende del ser, en este caso concreto del ser de nuestra realidad cognoscente.

El vicense observará a continuación la necesidad que tenemos de ambos tipos de verdad –reales e ideales- en el conocimiento y acción humanos. Precisamos de las primeras para vivir en contacto con la realidad, para no abstraernos a lo meramente posible o ideal; necesitamos de las segundas para poder obtener un conocimiento científico de lo universal. Nos dice con su acostumbrada claridad:

(...) hay en nosotros dos órdenes de conocimientos: unos puramente ideales, otros reales; que los primeros forman una verdadera ciencia, pero estéril para la realidad, y que los otros son un conjunto de observaciones que por sí solos no constituirían ciencia. La unión y combinación de estos dos elementos engendra la ciencia positiva, útil, en el orden moral, metafísico y físico<sup>61</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Cf. LEIBNIZ, *Monadología*, nº 33 «Hay dos clases de *verdades:* las de *razonamiento* y las de *hecho*. Las verdades de razonamiento son necesarias y su opuesto es imposible, y las de hecho son contingentes y su opuesto es posible (...)».

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> BALMES, Jaime: Filosofia Fundamental, op. cit., p. 40

<sup>60</sup> BALMES, Jaime: Filosofia Elemental, op. cit., p.

<sup>61</sup> BALMES, Jaime: Filosofia Elemental, op. cit., p. 276

La propuesta de Balmes no da lugar a desconcierto: debemos mantener los pies sobre la tierra alzando la mirada al frente, hacia lo alto. Pero, ¿cómo hacerlo?, ¿cómo conexionar las verdades reales con las ideales?, ¿cómo se produce la *fecundación* entre unas y otras? Anotemos la solución que él mismo nos propone y aunque en este artículo no podamos abordarlo con rigor, pues se trataría ya de la cuestión del método objeto de otra investigación:

Las disputas sobre el valor de los diferentes principios con respecto a la dignidad de fundamental nacen de la confusión de las ideas. Se quieren comparar cosas de orden muy diverso, lo que no es posible. El principio de Descartes es la enunciación de un simple hecho de conciencia; el de contradicción es una verdad objetiva, condición indispensable de todo conocimiento; el llamado de los cartesianos es la expresión de una ley que preside nuestro espíritu. Cada cual, en su clase y a su manera, los tres nos son necesarios: ninguno de ellos es del todo independiente; la ruina de uno, sea el que fuere, trastorna nuestra inteligencia<sup>62</sup>.

\*\*\*

Lo analizado hasta aquí sobre *la verdad* en Balmes -verdad del ser y verdad del entendimiento-, no hace plenamente justicia a su teoría de la verdad. Se encuentra en su pensamiento nuevos sentidos de ella, pues como apuntara su biógrafo Ignacio Casanovas: «Generalmente los filósofos tan

sólo ven la verdad en lo especulativo; Balmes halla la verdad en el entendimiento, verdad en las obras, verdad en el fin, verdad en los medios (...)<sup>63</sup>».

Detengámonos en la consideración y clarificación de estos nuevos "analogados" de verdad con los que Balmes concluye *El Criterio*<sup>64</sup>.

Criterio es un medio para conocer la verdad. La verdad en las cosas es la realidad. La verdad en el entendimiento es conocer las cosas tales como son. La verdad en la voluntad es quererlas como es debido, conforme a las reglas de la sana moral. La verdad en la conducta es obrar por impulso de esta buena voluntad. La verdad en proponerse un fin es proponerse el fin conveniente y debido según las circunstancias. La verdad en la elección de los medios es elegir los que son conformes a la moral y mejor conducen al fin. Hay verdades de muchas clases, porque hay realidad de muchas clases. Hay también muchos modos de conocer la verdad. No todas las cosas se han de mirar de la misma manera, sino del modo que cada una de ellas se ve mejor. Al hombre le han sido dadas muchas facultades. Ninguna es inútil. Ninguna es intrínsecamente mala. (...) Una buena lógica debiera comprender al hombre entero (...)<sup>65</sup>.

En estas líneas conclusivas a su *código de sen*satez y cordura<sup>66</sup> se encuentran tres grandes orientaciones o claves para revitalizar la riqueza de la verdad y nuestra capacidad para acercarnos a

<sup>62</sup> BALMES, Jaime: Filosofia Fundamental, op. cit., p. 203

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> CASANOVAS, Ignacio: *Biografía*, op. cit.,p. 507 <sup>64</sup> El término *verdad* es empleado como término análogo, es decir, como el que significa una forma o propiedad que se halla intrínsecamente en uno de los términos (el analogado principal), hallándose, en cambio, en los otros términos (analogados secundarios)

por cierto orden a la forma principal. En este caso se trata de una analogía de atribución.

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> BALMES, Jaime: *El Criterio*, op. cit., p. 260
<sup>66</sup> Cf. MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: "Dos palabras sobre el Centenario de Balmes", *Ensayos de Crítica filosófica*. *OC* Tomo XLIII. Santander, 1948; p. 358

ella.

Tres claves de lectura encontramos en este texto para interpretar adecuadamente estos *nuevos* sentidos de verdad que anota nuestro autor -y otros tantos que no anota pero deja entre

La primera de estas claves nos sitúa ante el sentido de la *verdad objetiva*. La verdad es la realidad, habíamos observado ya anteriormente. Ahora nos señala cómo, si esta realidad es múltiple, variada y policromada, asimismo habrá verdades múltiples, variadas y policromadas: «Las verdades son de diferentes clases; porque siendo la verdad la cosa misma, la diferencia de las cosas implica diferencia de verdades <sup>67</sup>». Nos encontramos, de este modo, con una especificación concreta de la *verdad objetiva o del ser*.

A continuación, cinco tipos se señalan: la verdad del entendimiento, la verdad de la voluntad, la verdad en la conducta, la verdad en proponerse un fin y la verdad en la elección de los medios. ¿Cómo se describe la verdad en cada una de ellas? Como la realización adecuada de su propia esencia o naturaleza, como el llevar a término su misión o finalidad.

La verdad en el entendimiento es conocer las cosas tales como son. Si el entendimiento, por su naturaleza, tiene por objeto la verdad, el conocer la realidad de las cosas tales como son en sí; la verdad del entendimiento mismo consistirá, precisamente, en cumplir bien con esta su naturaleza, en llevar bien a término su propio fin. Si el entendimiento no conociera las cosas como son, si cayera en el error, ese mismo entendimiento podría denominarse falso, en tanto que no cumple con su ser o finalidad.

La verdad en la voluntad es quererlas (a las cosas) como es debido, conforme a las reglas de la sana moral. El ser de la voluntad (y conocer este ser es conocer ya la verdad sobre la voluntad y poder vivir conforme a ella) es querer lo bueno; ahora bien, lo bueno es lo conforme a las reglas de la sana moral (frente a la concepción de bondad de Hume u otros emotivistas). Si la voluntad cumple con su cometido, si lleva a cabo su actividad -su querer las cosas conforme a lo que debe ser-, se podrá afirmar que esa voluntad es verdadera.

La verdad en la conducta es obrar por impulso de esta buena voluntad. Nuestra conducta, afirma Balmes, está llamada a regirse por las indicaciones de una buena voluntad (o también podríamos llamar, según lo anterior, una voluntad verdadera). Si el obrar cumple con ésta su naturaleza, si opera según las instrucciones de una voluntad que ha sido ordenada por las reglas de la sana moral, entonces podremos hablar de verdad en la conducta.

La verdad en proponerse un fin es proponerse el fin conveniente y debido según las circunstancias. Balmes trae, en cuarto lugar, la dificultad que se nos presenta cada día a la hora de acertar en la elección de fines intermedios y concretos. En el pensamiento balmesiano también hay una verdad propia en la elección de fines, su ser no es meramente arbitrario ni accidental. Esta verdad descansa en su adecuación u oportunidad con el propio ser y con las circunstancias.

La verdad en la elección de los medios es elegir los que son conformes a la moral y mejor conducen al fin. Con esta delimitación de la veracidad de los medios, Balmes incide en los dos aspectos esenciales a los mismos, a saber, su

<sup>67</sup> BALMES, Jaime: Filosofia Elemental, op. cit., p. 9

moralidad y su ser conducentes –de la mejor manera- al fin (la primera en calidad de acción humana, la segunda en calidad de medios *para*).

Todos estos sentidos de verdad, como ya hemos notado, hacen referencia a la verdad objetiva, esto es, a la verdad de los seres. Pero en estas consideraciones aparece algo más que lo simplemente suscrito con anterioridad a la verdad objetiva, algo más que ese simple remitir a la realidad, tal cual es, en relación al entendimiento que la conoce. Si en aquel primer sentido podíamos hablar de la verdad como realidad dentro de una voluntad pervertida (en la medida en que la conocemos tal cual es, hasta el punto de poder conocer la verdad sobre la voluntad de ese hombre malvado); no podemos hablar de verdad en esa voluntad en el segundo sentido, como conforme a su esencia -a las reglas de la sana moral-. Se vislumbra aquí la conocida distinción entre el ser de hecho de una cosa y su deber ser, ambas relacionadas íntimamente con la noción de verdad de lo real. En el primer caso se trata de la realización factual de esa cosa, lo que de hecho es y que podemos conocerlo como tal; en el segundo, de su autenticidad o plenificación, lo que debería ser. El primer sentido, el ser, está llamado a encarnar al segundo, su deber ser. Así alcanzará su veracidad y perfección.

Se clarifica en Balmes todavía más, con este nuevo matiz de *la verdad de lo real*, su concepción del mundo como una realidad con una *naturaleza y fin dado*. En la medida en que lo real, cada cosa –también el hombre-, cumpla con su naturaleza propia, en esa medida llegará a la plenitud de su ser,

llegará a ser –con propiedad- verdadero esencialmente.

Pero, ¿quién puede o ha podido determinar el ser, la verdad y naturaleza de cada ente? ¿El hombre podría, entonces, constituirse como "la medida de todas las cosas" e incluso de sí mismo? Nada más lejos del pensamiento balmesiano, y tan frecuente -en cambio- hoy en día, pues por mucho que la técnica avance, el ser humano no es el creador ni del mundo mismo (materia prima), ni de sus propias capacidades (mano de obra), ni de las leves naturales sobre las que se apoyan sus avances. Sólo Aquel quien haya dado o creado dicho ser -el cosmos y al hombre mismo con su gran haber- puede ser su medida. Ya anotamos el núcleo del pensamiento de nuestro autor en torno: «En el orden de los seres hay una verdad origen de todas<sup>68</sup>». Como hicimos entonces, debemos posponer estas reflexiones para otra investigación.

La segunda de las claves anotadas para entender correctamente estos nuevos sentidos de verdad, hace referencia al modo en cómo debemos conocerlas. Si bien son realidades distintas, el modo de acercarnos a ellas será también distinto. «La diferencia de verdades exige diferencia de medios para alcanzarlas<sup>69</sup>». Ante objetos y fines diferentes, el método o medio para descubrirlos deberá ser adecuado a cada uno de ellos. Es la realidad misma quien determina el cómo acercarnos a ella; no al revés. El polo objetivo del conocimiento es el determinante del método.

Sin esta observación metodológica la riqueza analógica de la verdad podría verse debilitada, ya que, si bien no dejaría de

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> BALMES, Jaime: *Filosofia Fundamental*, op. cit., p. 28

<sup>69</sup> BALMES, Jaime: Filosofía Elemental, op. cit., p. 9

existir por el hecho de que nosotros no la conociésemos, sólo si la reconocemos —y para ello es necesaria la diversidad de métodos- podemos proponerla, explicarla y aplicarla a nuestra existencia. Se entiende, por tanto, cómo el exceso cometido por abundantes autores al querer reducir toda la realidad a un sólo método de conocimiento (matemático, empírico, técnico, etc.), lleva al hombre a negar gran parte de la realidad o, al menos, a no considerarla y obviarla.

La tercera afirmación, íntimamente relacionada con la anterior, es la que nos abre a la confianza. No sólo es preciso que reconozcamos que existe la verdad múltiple; no sólo es necesario que advirtamos que se precisan de diversos medios para conocerla; es que –añade el pensador de Vic- el hombre está capacitado para hacerlo: «El hombre, a más de entendimiento, tiene otras facultades que le ponen en relación con las cosas (...)<sup>70</sup>». Ahora bien, es preciso ponerlas a trabajar para que cada una de ellas, en estrecha colaboración entre sí, nos acerque efectivamente a la realidad en su conjunto.

Las palabras de Balmes cerrando su "gran obrita" son quienes mejor pueden ilustrar y mostrar su pensamiento:

El hombre es un mundo pequeño; sus facultades son muchas y muy diversas; necesita armonía, y no hay armonía sin atinada combinación (...) Cuando el hombre deja sin acción alguna de sus facultades es un instrumento al que le faltan cuerdas; cuando las emplea mal es un instrumento destemplado. La razón es fría,

pero ve claro; darle calor y no ofuscar su claridad; las pasiones son ciegas, pero dan fuerza; darles dirección y aprovecharse de su fuerza. El entendimiento, sometido a la verdad; la voluntad, sometida a la moral; las pasiones, sometidas al entendimiento y a la voluntad, y todo, ilustrado, dirigido, elevado por la religión; he aquí al hombre completo, el hombre por excelencia. En él la razón da luz, la imaginación pinta, el corazón vivifica, la religión diviniza<sup>71</sup>.

#### 3.- SU AMOR HACIA ELLA

Analizada la concepción policromada que el vicense tiene de la verdad podemos dar paso al estudio de su profundo amor por ella. Él mismo argumenta en varias ocasiones que sólo la verdad, junto con el bien, son sus principales motivaciones<sup>72</sup>. Mas es conveniente explicitar cómo se manifiesta y entiende en él este amor para dar contenido y credibilidad a sus palabras y poder justificar su valiosa aportación.

El amor de la verdad no es una simple cualidad filosófica, sino un verdadero deber moral; el procurar ver en las cosas lo que hay y nada más de lo que hay, en lo que consiste el conocimiento de la verdad, no es sólo un consejo del arte de pensar, es también un deber prescrito por la ley de bien obrar<sup>73</sup>.

Entre las abundantes manifestaciones que se encuentran en su hacer y pensar, cabe destacar tres de ellas por su necesaria actualidad.

En primer lugar, se muestra en Balmes un profundo respeto a la realidad tal y como

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> BALMES, Jaime: *Filosofía Elemental*, op. cit., p. 9
<sup>71</sup> BALMES, Jaime: *El Criterio*, Madrid, BAC, 2011,

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> «Lo que debemos buscar y amar, siempre y en todo, es la verdad y el bien» – BALMES, Jaime: *Pío* 

IX, Obras Completas, Madrid, BAC tomo VII, 1950, p. 1001

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> BALMES, Jaime: Filosofia Elemental, op.cit.,p. 140

ella es en sí, fundamento de toda verdad. Este respeto se manifiesta en una doble dimensión: su saber ir a los fundamentos de lo real, mostrando su verdadero ser o esencia, no quedándose en lo meramente aparente; su estar abierto a lo accidental, a las circunstancias y cualidades cambiantes, sin aferrarse a aquello que pasa. Balmes guarda, así, un equilibrio admirable entre el permanecer en lo permanente y el cambiar con lo cambiante. Justamente por ello se aúna en su pensamiento lo perenne con lo moderno, no dependiendo de tendencias o partidos, de simpatías o antipatías, sino de la verdad que en cada uno de ellos pueda haber. A este respecto nos dice:

La fijeza de principios, la unidad de miras caracteriza a los alumnos de la antigua escuela; la vaguedad de éstas y la movilidad de aquellos distinguen a los de la escuela moderna; en los unos prevalecen y dominan las creencias religiosas, las máximas morales; en los otros preponderan los intereses materiales, el gusto por una civilización brillante y seductora (...) por qué no podrían entenderse y avenirse? Ni cabe transacción en materias de verdad, ni es posible detener el siglo en medio de su veloz carrera; pero ¿es por ventura la verdad enemiga del movimiento, ni el movimiento incompatible con la verdad? (...) Esta conciliación, que es, a no dudarlo, una de las primeras necesidades de nuestra época (...)<sup>74</sup>.

Es precisamente aquí donde se asienta lo actual y lo *eterno de Balmes*<sup>75</sup>. Todos los pensadores buscan aunar, de un modo u otro, el ser modernos (la innovación), con el

permanecer en el tiempo y pasar a la historia. El problema de muchos de ellos es que no saben descubrir que es justamente en esta fidelidad a lo real donde se encierra el secreto de lo que buscan. Con Balmes descubrimos que, si bien la actualidad de un pensador pasa por el hacerse a las circunstancias de su momento, lo cual supo hacer con prontitud; la perennidad del mismo radica en que sepa descubrir, dentro de ese aquí y ahora concretos, lo que permanece, lo que es eterno.

Una segunda muestra de su amor y derivada de la anterior, es su no sucumbir a otros intereses, aun con el riesgo de perder amigos o su propia reputación. El fin de su vida es la verdad, no un renombre, no un puesto o prestigio. Es libre de partidos, presunciones y convencionalismos. Así lo llega a testimoniar con su propia vida ante las incomprensiones surgidas en la publicación de su último opúsculo *Pío IX*. J. Roig Gironella nos las describe con sencillez:

Se desencadenó contra él una verdadera tempestad (...) Unos creían que Balmes se había pasado al otro bando (...) otros que había dejado el otro bando y era de los suyos, pero chocaba en seguida con sus escritos y palabras (...) Balmes, entre tanto, decía (Carta 316; Madrid, 13 febrero 1848): "Vaya, vaya, que si cosas tan pequeñas nos apocasen, ¿qué sucedería en los grandes infortunios? La verdad, la virtud, la conciencia, Dios; he aquí los puntos adonde debe uno dirigir la vista, lo demás pasa"<sup>76</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> BALMES, Jaime: Estudios Sociales, "La ciencia y la sociedad", Obras Completas, Madrid, BAC Tomo V, 1949, pp. 510-511

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> Cf. ROIG GIRONELLA, Juan: "Lo eterno de Balmes", Conferencia Vic 1959. Pp. 29- 34
<sup>76</sup> ROIG GIRONELLA, Juan: *Balmes, ¿qué diría hoy?* Madrid, Ed. Speiro, 1971, p. 111.

Pero ésta no fue la única ocasión en la que se expuso a caer mal. Este penoso desenlace, casi al final de su corta vida, fue una consecuencia más de la decisión de no maquillar la verdad, de vivir en coherencia con ella aunque fuera desalentadora o incómoda: «(...) la realidad es muy triste, y así las pinceladas halagüeñas serán muy pocas; en su mayor parte serán sombrías, y cuando la verdad exigiere que sean negras, negras será<sup>77</sup>». Por ello mismo reflexiona su ya citado biógrafo: «Nadie ha sentido una adhesión tan firme como él a la verdad objetiva. De las presunciones humanas y de los hueros convencionalismos sí que era enemigo irreductible<sup>78</sup>».

El tercer rasgo que queremos rescatar, también íntimamente relacionado con los dos anteriores, es su sinceridad y coherencia en los medios empleados para alcanzar tan alto fin. Si Balmes había llegado a descubrir la verdad hasta en los medios, y estos debían ser «conformes a la moral y mejor conducentes al fin», no podía sino vivirlo. Es esta una clara manifestación de que la verdad en Balmes no sólo era amada en el entendimiento- como *pura* teoría-, sino que, principalmente, era amada con la propia vida.

Algunas de sus sentencias, en torno a la rectitud de los medios empleados para buscarla, son clarificadoras:

La verdad y la justicia no han menester armas innobles, ni los esfuerzos de un delirante; en su propio seno llevan la seguridad del triunfo, su más bien templado escudo es la santidad de su causa<sup>79</sup>.

Entre las armas innobles de las que Balmes no hará nunca uso destacan la charlatanería y la difamación. Ante el primer ariete, la charlatanería, nos alerta de que es uno de los principales adversarios de la verdad. Cuántos hombres hacen uso de los grandes discursos, de la ilación de ideas grandilocuentes —pero vacías— para convencer a otros. Aquí no descansa la verdad y él no caerá en ello.

En cuanto al difamar, o simplemente arremeter contra otra persona, Balmes es taxativo: «Nadie podrá negar que, si ataco opiniones, respeto profundamente las personas». Es el mismo que había dicho:

Estas consideraciones nos hacen desear con ansia que cuantos toman parte en la discusión de las cuestiones que motivan nuestras desavenencias procuren, en lo posible, abstenerse de irritar las pasiones, ocupándose de cosas, no de personas, y mostrando con lenguaje cuerdo y mesurado que se pugna lealmente por la causa de la verdad, que no influye en el ánimo el espíritu de resentimiento y de venganza<sup>80</sup>.

Balmes lo vivió siempre sin tacha. En sus artículos nunca criticó ni acometió contra nadie. Incluso cuando con él lo hicieron, respondió honestamente a las acusaciones sin arremeter contra sus difamadores<sup>81</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> BALMES, Jaime: "Consideraciones políticas sobre la situación de España" en *Escritos políticos, Obras Completas*, Madrid, BAC Tomo VI, 1950, p. 20

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> CASANOVAS, Ignacio: *Biografía*, op. cit.,p. 486 <sup>79</sup> BALMES, Jaime: "La ciencia y la sociedad" en *Estudios Sociales. Obras Completas*, BAC Tomo V, 1949, p. 512

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> BALMES, Jaime: "La ciencia y la sociedad", *Estudios Sociales*; op. Cit., p. 511

<sup>81</sup> Cf. BALMES, Jaime: Vindicación personal; Obras Completas, BAC tomo VII, 1950, pp. 772-788

Son estas algunas de las principales manifestaciones de amor a la verdad que encontramos en el pensar y quehacer de Balmes. Es indiscutible, no obstante, como ya venimos mostrando, que no somos los primeros en presentar "este sincero amor a la verdad" como nota fundamental de toda su vida. Sólo hemos querido unir nuestra breve reflexión a tantas otras existentes<sup>82</sup>.

#### 4.-SU APORTACIÓN Y ACTUALIDAD

A modo de cierre, y como respuesta al objetivo principal del presente artículo -mostrar la aportación de Jaime Balmes en la revalorización de la Verdad-, se ofrecen las principales conclusiones del mismo. Se enumeran siguiendo el mismo orden de discusión elaborado, y poniéndolas en relación con algunos de los rasgos o problemas epistemológicos y culturales de nuestro siglo XXI.

La gran riqueza del pensamiento y quehacer balmesiano, mostrado en su corta biografía, es un claro testimonio vital de la tesis que se defiende en estas líneas, a saber, su amor hacia la verdad, su compromiso para con ella y su interés por revitalizarla y difundirla entre sus coetáneos. Su cuantiosa producción (primaria y secundaria) no responde, por tanto, a intereses particulares o de *acreditación*, pues el factor sociocultural o académico de engordar el *currículum* es un peligro al que él no se vio sometido.

Su primera aportación, ya teórica, a favor de la Verdad es ofrecer una definición clara, pero a la vez amplia y exhaustiva, del objeto que se pretende revalorizar. La verdad es la realidad (verdad de la cosa); la verdad es conocer la cosa tal como ella es en sí (verdad del entendimiento); y la verdad (en su riqueza analógica) es el llegar a ser o actualizar lo que se está llamado a ser (verdad en la voluntad, la conducta, etc.).

En esta aportación de Balmes al esclarecimiento de qué sea la verdad, destacan tres hitos significativos que marcan el camino hacia su revalorización, tanto en su contexto sociocultural como en el nuestro:

1. Hay verdades de muchas clases, porque hay realidad de muchas clases, lo que nos devuelve la objetividad del conocimiento humano que debe "plegarse" a la realidad en toda su riqueza y complejidad. Balmes, ante el problema del método que planteaba el criticismo, quiso salvar el error de querer plegar dicha realidad (y la verdad) a "nuestro punto de vista parcial", rebatiendo, entonces, a los que afirmaban que sólo "ese punto de vista" era lo que se podía conocer (subjetivismo creciente).

El relativismo entonces, y con una nueva presentación de *posverdad* hoy, vuelve a arremeter como enemigo de la verdadrealidad. El vicense, al recuperar con audacia el objeto del conocimiento, nos muestra que éste, aunque limitado, siempre trasciende de sí. Su objeto es la realidad, es ella quien mide la verdad de nuestro saber (y no a la inversa).

2. Hay también muchos modos de conocer la verdad. No todas las cosas se han de mirar de la misma manera. Frente a ciertos reduccionismos del momento, que pretendían someter la certeza del conocimiento humano

<sup>82</sup> Cf. CASANOVAS, Ignacio: *Biografía*, op. cit., pp. 425-430; y ROIG GIRONELLA, Juan: "Lo eterno de Balmes", op. cit., pp. 13 y 29-30

a un tipo concreto de saber o método (bien matemático, bien empírico, bien lógico-racional), Balmes nos advierte del peligro de reducir la misma realidad a algo que no es. Si no utilizamos la diversidad de métodos de los que disponemos para conocer cada realidad -según ella es y sin menospreciar "nada"-, perderemos a la realidad misma, bien por no reconocerla e incluso negarla -dado que el método con el que se mira no permite descubrirla, desembocando en el materialismo, idealismo, etc.-; bien porque creeremos que no podemos alcanzarla -desembocando en el escepticismo-.

3. Una buena lógica debiera comprender al hombre entero. Con ello Balmes nos recuerda que el hombre, a pesar de su limitación como criatura, tiene una gran pluralidad de capacidades que debe ejercitar y armonizar entre sí y, a través de las cuales, sin negar ni reducir ninguna, puede conocer, amar y vivir en la verdad. Su lógica, a modo de resumen, comprende:

Profundo amor de la verdad; acertada elección de carrera; afición al trabajo; atención firme, sostenida y acomodada a los objetos y circunstancias; atinado ejercicio de las diversas facultades del alma, según la materia que nos ocupa; prudencia en el fin y en los medios; conocimiento de sí mismo, sujetando las pasiones a la voluntad, y la voluntad a la razón y a la moral: he aquí los medios para pensar bien, así en lo especulativo como en lo práctico; he aquí resumidas las reglas de la lógica<sup>83</sup>.

Una vez definida y recuperada la posibilidad de verdad, aparece su profundo amor y respeto hacia ella como la segunda gran aportación balmesiana en su contexto y en el nuestro. Tres actitudes hemos reseñado de especial importancia: su saber permanecer con lo permanente y cambiar con lo cambiante (clave de su ser eterno y actual); su no sucumbir a otros intereses o beneficios (su trasparencia); y el evitar, como medios inmorales, la charlatanería o la difamación (su honestidad).

Estas tres actitudes balmesianas ¡cuán necesarias serían hoy!: ante la pereza del inmovilismo o la soberbia de la revolución; ante el crearse y vender una imagen en la cultura del *postureo* y los *influencers*; ante los vendedores de discursos y *postverdad*, o los que no tienen dificultad para criticar o difamar para ganar un beneficio.

La aportación de Balmes en la revalorización de la verdad, con sus escritos y su propia vida, se manifiesta, por todo ello, como de acuciante actualidad.

#### 5.- Bibliografía de Jaime Balmes

a) Breve presentación: Jaime Balmes, a pesar de su corta vida (1810-1848), es uno de los autores de principios del siglo XIX que más escribió y publicó en esos años. No solo en el territorio español. Se abrió paso audazmente más allá de los Pirineos con la edición francesa, inglesa, alemana e italiana – concretamente, con El protestantismo comparado con el catolicismo. Posterior a su muerte, las ediciones que se han hecho a sus obras, así como los escritos e investigaciones sobre las mismas, han sido muy abundantes, por lo que, a continuación, se

\_

<sup>83</sup> BALMES, Jaime: Filosofia Elemental, op.cit., p. 104

presenta una justificación breve de la selección bibliográfica (claramente limitada) que se ofrece al lector.

En Balmes se encuentran cuantiosos escritos de diversos géneros: filosóficos, apologéticos (de la religión católica), teológicos, políticos, sociológicos e incluso poéticos. De todos ellos se pueden encontrar gran número de ediciones, tanto en la segunda mitad del siglo XIX, como, especialmente, a lo largo del siglo XX. Destaca de manera especial, por su calidad, perfección y manejabilidad, la edición que realizó la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) en el primer centenario del fallecimiento de Balmes en el marco de sus Obras Completas. Es una edición en 8 volúmenes dirigida por la Fundación Balmesiana de Barcelona según la edición previa - en 33 volúmenes - de la Editorial Balmesiana (1925-1927), ordenada y anotada por el P. Casanovas. Es esta primera edición de la BAC (1948-1950) la que a continuación se recoge como bibliografía recomendada para acceder de forma sencilla y completa a toda la producción del vicense.

Del mismo modo que se encuentra gran número de ediciones a la obra original de Balmes, son cuantiosas las monografías que se han escrito sobre su vida y pensamiento. Para una consulta detallada de estas, se anotan tres bibliografías de rigor donde se puede consultar más ampliamente la producción *de* y *sobre* Jaime Balmes.

Por último, tras haber ofrecido una de las ediciones de la obra de Jaime Balmes de mayor rigor (BAC, 1948-1950), y anotado algunas bibliografías para una consulta más exhaustiva a toda la creación balmesiana, se recogen algunas obras sobre el autor que, o bien, se consideran especialmente interesantes, o bien son estudios

más recientes al mismo y que en las bibliografías señaladas no se encuentran recogidos.

#### b) Obras de Jaime Balmes

Obras Completas (en 8 volúmenes), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1948-1950.

- Tomo I. *Biografía y epistolario*. 1<sup>a</sup> ed. 1948.
- Tomo II. Filosofía fundamental. 1ª ed. 1948.
- Tomo III. Filosofía elemental y El Criterio. 1ª ed. 1948.
- Tomo IV. El protestantismo comparado con el catolicismo. 1ª edición. 1949.
- Tomo V. Estudios apologéticos. Cartas a un escéptico. Estudios sociales. Del Clero Católico. De Cataluña. 1ª edición. 1949.
- Tomo VI. Escritos políticos. 1ª ed. 1950.
- Tomo VII. Escritos políticos 2. 1ª ed. 1950.
- Tomo VIII. *Biografías. Miscelá*nea. *Primeros escritos. Poesías.* Índices generales de las obras completas. 1ª edición. 1950.

El Criterio, Madrid, BAC, 2011.

#### c) Bibliografías sobre Balmes

DE DIOS MENDOZA, Juan: *Bibliografía Balmesiana*. *Ediciones y Estudios*, "Biblioteca Histórica de la Biblioteca Balmes", serie II, vol. XXIV, Barcelona, Casa ED. Balmes, 1961.

DIAZ- DIAZ, Gonzalo: Hombres y documentos de la Filosofía española, Madrid, Instituto Superior de Filosofía "Luis Vives", 1980- 2003 (tomo I).

SUAREZ RODRÍGUEZ, José Luis: *Bibliografia básica balmesiana*. En el bicentenario del nacimiento de Balmes en el Ateneo de Madrid (septiembre-octubre 2010) Disponible en:

https://www.ateneodemadrid.com/Media/Files/Bibliografia-Basica-Balmesiana

d) Estudios sobre Balmes (de mayor relevancia o actualidad)

ANGLÉS, Misericordia: Els criteris de veritat en Jaume Balmes. Barcelona, Editorial Balmes, 1992.

AUGUET, G.: "La enseñanza social de Balmes y la Encíclica Rerum Novarum de SS. León XIII". Trabajos presentados al Congreso Internacional de Apologética. Vich, 1910. Barcelona, 1911.

BLÁZQUEZ BEJARANO, Mª Esther: Aspectos básicos de la mentalidad sociológica de Jaime Balmes. Tesis doctoral, leída en la facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM. Madrid, 1999.

BELMONTE SÁNCHEZ, Miguel Ángel: "Jaime Balmes: conocimiento y acción", Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, 60:142 (2011), p. 225-240.

#### CASANOVAS, Ignacio, SJ:

- "Integrabilidad de Balmes", Reseña Eclesiástica. Barcelona, septiembre 1910, pp. 344-349.
- Balmes, su vida, sus obras y su tiempo. Barcelona, Ed. Balmes, 1942.

CASTILLO MIRANDA, José Antonio: Valoración histórica de la filosofía balmesiana y confrontación metafísico-epistemológica de Jaime Balmes con Immanuel Kant respecto a las nociones de Dios, espacio y tiempo. Universidad de Granada, Tesis doctoral, 2015. Disponible en: http://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/40805/24954640.pdf?sequence=1&isAllowed=y

CHIVITE CEBOLLA, Carmen M<sup>a</sup>: La antropología integral e integradora de Jaime Balmes, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2016.

CHIVITE CEBOLLA, Carmen Ma; GA-LLARDO GONZÁLEZ, Sara y LA-FUENTE NAFRÍA, Begoña: "La formación del educador desde la antropología y pedagogía práctica de Jaime Balmes", Revista de Investigación Educativa Conect@2, 4:9 (2014), pp. 167-205.

DELGADO PALOMAR, Francisco Javier: La filosofía crítica de Jaime Balmes, Universidad de Oviedo, Tesis Doctoral, 2016.

FELIU EGIDIO, Vicente: Sistematización del pensamiento de Balmes en orden a la filosofía de la historia, Madrid, Juan Bravo, 1952.

FERNÁNDEZ BURILLO, Santiago: "Sobre la actualidad de Jaime Balmes", *Espíritu*, 103-104 (1991), pp. 5-42.

FERNÁNDEZ del RIESGO, Manuel. "Actualidad del pensamiento balmesiano", *Espíritu*, 108 (1993), pp. 157-163.

#### FLORÍ, Miguel SJ:

- "El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana", en VV.AA.: Balmes en el primer centenario de su muerte.

  Monográfico de Pensamiento,
  Vol. 3 (1947).
- Bio-bibliografía balmesiana. Ídem.
- Introducción al Criterio, en Obras Completas. Madrid, BAC III, 1948.

FORMENT GIRALT, Eudaldo:

- "Balmes y la fundamentación de la metafísica", *Espíritu*, 89 (1984), pp. 27-52.
- "Aportaciones más significativas de Jaime Balmes", *Espíritu*, 103-104 (1991), pp. 51-64.
- "Balmes y el criterio para filosofar", *Anuario Filosófico*, 30:3 (1997), pp. 531-560.
- "Jaime Balmes (1810-1848): en favor de la filosofía", Espíritu, 118 (1998), pp. 197- 215.

#### GARCÍA DE LOS SANTOS, Benito:

- Vida de Balmes. Extracto y análisis de sus obras, Madrid, Imprenta de la Sociedad de Operarios del mismo arte, 1948.
- Pío IX. Balmes y la revolución, Madrid, Bordón, 1948.

GÓMEZ RIVAS, León: "Jaime Balmes (1810-1848) y el marginalismo en España", *Procesos de Mercado*, 12:1 (2015), pp. 445-464.

#### GONZÁLEZ ALVAREZ, Ángel:

- "El concepto balmesiano de la metafísica", en Actas del Congreso Internacional de Filosofía I. Madrid, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1949.
- "La metafísica de Balmes", en VV.AA. Estudios sobre Balmes, Vic, Patronal de estudios aunenses, 1972.

HERNÁNDEZ ANDREU, Juan: "Romanticismo, Balmes y Realismo crítico", *Cuenta y Razón (Fundes)*, 37 (2016), pp. 47-62. Disponible en: http://cuentayrazon.com/wp-content/uploads/2016/05/revista37.pdf#page=47

I COMAS, Abel Miró: "La tradición como conciencia de los pueblos en Jaume Balmes y Josep Torras i Bages", Revista Interamericana de Investigación, Educación y Pedagogía, 12:1 (2019), pp. 117-134

#### MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino:

- "Dos palabras sobre el Centenario de Balmes", en ME-NÉNDEZ PELAYO, Marcelino: Ensayos de Crítica filosófica; Obras Completas, Tomo XLIII, Santander, 1948, pp. 351-364.
- "Principales apologistas católicos durante este período. Balmes, Donoso Cortés, etc." En MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: Historia de los Heterodoxos españoles, tomo II. Madrid, CSIC, 1963, pp. 1105-1109.

#### ROCA BLANCO, Dionisio:

- "Superación balmesiana de los principios gnoseológicos cartesianos", *Espíritu*, 39:101-102 (1990), pp. 99-146.
- Praxis humanista trascendente en Jaime Balmes, Gnoseología y Axiología. Madrid, 1993. (Tesis doctoral UCM, en formato electrónico).
- "Reflexiones sobre la dignidad del hombre al hilo del pensamiento balmesiano", *Studium*, 1995 (35), pp. 209-231.
- "Exigencias y limitaciones de la libertad según el pensamiento de Jaime Balmes", *Studium*, 36(1996), pp. 19-34.
- "Deber moral y amor en la ética balmesiana", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 25 (2008), pp. 357- 369.

- "Recordando a Balmes", *Studium*, 51:2 (2011), pp. 223-242.

RODRÍGUEZ ORTEGA, Julián: "En busca de un saber para la vida. Juan Zaragüeta sobre la certeza en Newman, Balmes y la escolástica", *Espíritu*, 65:152 (2016), p. 433-452. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5733509

#### ROIG GIRONELLA, Juan SJ.:

- "El criterio de *El Criterio*"; en *Razón y Fe*, 563 (1944), pp. 536-550.
- "Lo eterno de Balmes". CV, 9 julio 1959. Vic, Portavella, 1959.
- Balmes filósofo. Investigación sobre el sentido íntimo y actualidad de su pensamiento. Barcelona, Ed. Balmes, 1969. (Contiene tres artículos suyos previos).
- "Balmes y las pruebas de la existencia de Dios", *Espíritu*, 19:62 (1970), pp. 114-149.
- Balmes: ¿Qué diría hoy? Madrid, Ed. Speiro, 1971.
- "Jaime Balmes", en *Grande antología filosófica, Vol. XX (Il Pensiero Moderno)* Milano, 1971.

SOLAGUREN, Celestino: *Metodología filosófica de Balmes*, Madrid, Ed. Cisneros, 1961.

STELLA, Juan: "Newman y Balmes", *Estudios*, 74 (1945), pp. 151- 161.

TIERNO GALVÁN, Enrique: "Qué es *El Criterio*", CV, Vich, 1983.

VENGANZOES RUEDA, Jesús: El pensamiento de Balmes: dimensiones antropológicas, sociológicas y educativas, Madrid, 1993. (Tesis UCM) En formato electrónico.

VERGES GIFRA, Joan (Ed.): Jaume Balmes: quin llegat, avui? Girona, Cátedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani: Documenta Universitaria, 2018.

ZARAGÜETA BENGOECHEA, Juan: "Balmes, *doctor humano*", en Actas del Congreso Internacional de Filosofía III, (1949), pp. 557-583.

### ANTONIO MILLÁN-PUELLES: UNA FILOSOFÍA REALISTA DE LA IDEALIDAD

Dr. David Torrijos-Castrillejo Profesor de filosofía en la Universidad San Dámaso de Madrid

#### RESUMEN:

Este artículo trata de sacar a la luz los nervios del pensamiento de Millán-Puelles. Las intuiciones fundamentales de su juventud permanecen a lo largo del tiempo y marcan un itinerario creativo y personal que se mueve entre la fenomenología y la filosofía clásica, principalmente el tomismo. Elabora una metafísica del conocimiento con una vigorosa defensa del realismo espontáneo. Su defensa de lo real le lleva a conceder una importancia particular al estudio de lo irreal. Asimismo, se interesa por los problemas prácticos, a sus ojos íntimamente ligados con los metafísicos.

#### ABSTRACT:

This article intends to describe the central themes of Millán-Puelles' thought. The fundamental intuitions of his youth remain over the course of his life and mark a line of creative and personal thinking between Phenomenology and classical philosophy, mainly Thomism. He elaborates a metaphysics of knowledge with a vigorous defence of spontaneous realism. His defence of the real leads him to grant special importance to the study of the unreal. Likewise, he is interested in practical problems, which in his view are intimately linked with metaphysical ones.

PALABRAS CLAVE: idealismo, realismo, libertad, fenomenología, filosofía de la mente.

KEYWORDS: idealism, realism, freedom, phenomenology, philosophy of mind.

#### 1.- Introducción\*

Antonio Millán-Puelles es uno de los filósofos más ilustres de la reciente historia española. Ha sido catedrático de la Universidad Complutense de Madrid la mayor parte de su carrera, convirtiéndose así en el maestro de un número no pequeño de intelectuales y, sobre todo, filósofos actuales. En sus investigaciones, publicó una cantidad considerable de libros donde, sacando provecho tanto de la tradición como de distintas corrientes de pensamiento contemporáneo, se esfuerza por comprender una gama muy amplia de problemas que están relacionados con todas las grandes cuestiones de la filosofía e incluso afectan a materias tan cotidianas como la vida política y la economía.

En nuestra presentación de este autor vamos a llevar a cabo un recorrido biográfico, dando una importancia particular a su itinerario intelectual. Haremos especial hincapié en sus aportaciones al estudio de la "idealidad", que dan título a este artículo, pues dicha problemática lo cautivó de manera preponderante a lo largo de sus días. En esta misma línea, si bien podría resultar paradójico a primera vista, cultiva un interés por "lo irreal" que tiene como objetivo último justificar coherentemente el realismo. De igual modo, aunque semejantes cuestiones parezcan muy alejadas de la vida cotidiana, a decir verdad, nuestro filósofo las estima estrechísimamente vinculadas con el ejercicio de nuestra libertad, el otro gran tema central de su pensamiento.

<sup>\*</sup> OC I = Obras completas, vol. 1. Véase la bibliogra-

Aunque trataremos de evitar el excesivo tecnicismo filosófico, sí querríamos poner de manifiesto las líneas maestras que dan continuidad a sus investigaciones. Para ello, nos valdremos de diferentes documentos significativos que contribuyen a esbozar su biografía intelectual, incluyendo algunos desatendidos hasta ahora.

#### 2.- ESTUDIANTE

Antonio Millán-Puelles nace en Alcalá de los Gazules (Cádiz) el año 192184. Estudia bachillerato en Jerez de la Frontera y se traslada con su familia a Cádiz durante la guerra civil española. Hasta no terminada ésta no puede acceder a la Universidad, en la que ingresa para estudiar Medicina, como había hecho su padre. Durante el primer curso, cae en sus manos el célebre libro de Husserl Investigaciones lógicas, el cual produce un efecto deslumbrador en él. Pese a no tratarse del primer escrito filosófico frecuentado por el joven estudiante, merced a esta lectura se abre ante él un nuevo panorama, tal como él mismo nos cuenta:

La obra de Husserl me sedujo total y absolutamente. Su lectura, y en especial la segunda de las investigaciones lógicas, fue para mí algo fabuloso. En aquella idea de la especie y las teorías modernas de la abstracción encontré [...] una defensa de la irreductibilidad del conocimiento intelectual al sensorial, que venía a probar de paso la inmortalidad. | Si nuestro conocimiento no es solo sensorial, como el de un gato, sino también intelectual, nuestra alma no

Este acontecimiento significa algo más que un empujón inicial a su carrera filosófica. Husserl despierta los interrogantes que le acuciarán hasta el final de su vida. La fenomenología le desvela el fascinante paisaje del mundo espiritual característico de la condición humana y que se pone de manifiesto en la existencia de "realidades mentales" o, si se prefiere, "ideales". Sobre este tipo de "realidad" se ocupará Millán-Puelles desde sus primeras investigaciones hasta las últimas. Pero leamos otro relato acerca de la sacudida que le supuso esta lectura:

Las Investigaciones lógicas de Husserl me pareció que era uno de los monumentos más serios del pensamiento humano. Me atrajo poderosamente la atención, porque vi allí una refutación extraordinaria del relativismo, del psicologismo como relativismo escéptico, y una crítica del relativismo en general, que entonces, como ha vuelto ahora a acontecer, estaba de moda. Yo mismo en cierto modo lo padecía; me parecía que era como la última palabra en el pensamiento humano. Esta obra de Husserl me demostró todo lo contrario: que el relativismo es un escepticismo, tesis que luego vi, andando los tiempos, sólidamente confirmada. El relativismo conduce al escepticismo. Según Husserl, quizás más radical, este es formalmente escepticismo<sup>86</sup>.

puede ser como la del gato. Esto es fundamental para la inmortalidad del alma humana. Si la diferencia entre conocimiento sensible e intelectual fuera solo de grado, y no de especie, nuestra alma no tendría que ser inmortal, como tampoco parece que lo sea la del gato<sup>85</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>84</sup> Para los datos biográficos sigo el imprescindible artículo de ESCANDELL CUCARELLA, José Juan: "Datos para la biografía de Antonio Millán-Puelles (1921-2005)", *Pensamiento y cultura*, 10 (2007), pp. 13-38.

<sup>&</sup>lt;sup>85</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Entrevista con Alejandro Llano" (1998), OC XII, p. 785.

<sup>&</sup>lt;sup>86</sup> Id., en ANTÚNEZ ALDUNATE, Jaime: "Entrevista con Antonio Millán-Puelles: Maestro de Fundamentos", *El Mercurio, Suplemento Artes y Letras* (1/10/1995), p. E1.

Como vemos en este otro testimonio, Husserl permite a Millán-Puelles entender que el relativismo es, en definitiva, escepticismo. Así queda enderezado el horizonte de sus esfuerzos: perseguir un realismo metafísico que permita acceder efectivamente a lo extramental, es decir, a lo que está más allá de nuestras vivencias psicológicas.

Tras el descubrimiento del libro de Husserl, enseguida comunica a su padre esta nueva inquietud y, pese a sus temores, éste le permite enderezar hacia la filosofía su formación. En cierta ocasión relató este episodio con gran viveza:

[...] empecé la carrera de Medicina, hasta que me encontré un buen día con un libro de Husserl. Y aquello me sedujo hasta el punto que le dije a mi padre que no quería ser médico. Yo pensé que me iba a dar un bofetón que iba a llegar a los cuernos de la luna, pues era un hombre de bastante mal genio y temperamento. Pero me lo consintió<sup>87</sup>.

Estudia, pues, Filosofía y Letras durante dos años en Sevilla y termina la carrera en Madrid. En la capital de España ejerce sobre él un notable influjo el célebre miembro de la así llamada "Escuela de Madrid" Manuel García Morente, a quien conoce vistiendo ya el hábito talar. Se trataba del traductor del libro de Husserl que tanto le había impactado. Acerca de él nos cuenta:

Ante todo, me llamaba la atención no tanto su fama de filósofo (que sin duda la tenía), sino el hecho de su conversión, de la que yo tenía noticias solo de oídas. En mi juventud nunca tuve, gracias a Dios, grandes tentaciones de fe (ni espero tenerlas ahora). En cambio, me llamó mucho la atención el hecho religioso de la conversión de aquella persona [...]. Se trataba de un hombre excepcionalmente dotado desde el punto de vista pedagógico; yo no he visto a nadie con mayor capacidad para transmitir las propias convicciones, sus ideas filosóficas y todo su conocimiento [...]. Recuerdo que Morente nos explicó en Cosmología la teoría de la relatividad, llenando la pizarra de indicaciones, y a continuación nos dijo que el filósofo más próximo a la concepción de Einstein era santo Tomás, pues para él ni el espacio es absoluto, ni tampoco el tiempo [...]. Por otra parte, Morente citaba a Ortega siempre que podía, y se mantenía fiel a las cosas de Ortega, en la medida en que se tratara de cosas que no atentasen contra la fe cristiana [...]. No obstante, hay que decir que cada vez era mayor la aproximación de Morente al tomismo. Él nos confesó en clase haber estudiado por primera vez el tomismo en Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, de Josepht Gredt88.

Muchos años más tarde, Millán-Puelles presentará distintos libros con escritos de Morente, entre ellos, aquel en que relata su conversión. Allí, lo describe como «el mo-

cf. SAMPELAYO, Juan: "Situación de la filosofía española. Conversación con Antonio Millán Puelles", Ateneo. Las ideas, el arte y las letras. Revista de los ateneos de España, 5 (29/3/1952), p. 18. Además, Morente había sido compañero de estudios de N. Hartmann y traductor de F. Brentano, dos filósofos que interesaron mucho a Millán-Puelles, como veremos: cf. VILLAGRASA, Jesús: "Antonio Millán-Puelles: el filósofo y 'su' obra: Teoría del objeto puro", Espíritu, 54 (2005), p. 224.

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Valor y contravalor de la persona humana" (1998), OC XII, p. 855.

<sup>88</sup> Id., "Entrevista con Alejandro Llano", OC XII, p. 788. Es de señalar la mención del conocido manual de Gredt que constituirá una de las principales fuentes barajadas para la composición del libro más vendido de Millán-Puelles, sus Fundamentos de filosofía (1956). El único libro de la biblioteca de nuestro filósofo mencionado en una entrevista algo anterior a la composición de esta obra son los Elementa:

delo vivo del intelectual cristiano en las aulas universitarias»<sup>89</sup>. Explica también que su conversión —que, como hemos leído, tanto despertaba la curiosidad del joven estudiante— no fue meramente fruto de un decurso vital coyuntural sino que dicho relato refleja cómo «[v]ida y pensamiento filosófico se muestran sustancialmente unidos»<sup>90</sup>.

Morente constituye un caso parecido a Edith Stein: ambos son intelectuales instalados en la cima de la filosofía del siglo pasado, que encontraron la fe católica y después tuvieron que reorganizar su pensamiento para hacerle cabida; ambos creveron que este acercamiento al pensamiento católico pasaba por conocer mejor a santo Tomás de Aquino. Algo similar sucedió también con Elizabeth Anscombe. El camino de Millán-Puelles es, en cambio, muy distinto, puesto que su fe sincera nunca tuvo que abrirse paso en medio de un territorio extraño; desde el inicio de su carrera, ésta encontró una pacífica integración con el resto de las enseñanzas filosóficas que va a ir asimilando.

Del testimonio sobre Morente arriba citado cabe destacar también su admiración por sus dotes como docente: en 1967 dirá que, «[d]esde el primer instante, Morente logró robarnos la atención, sometiéndola, de una manera irrevocable, a una perfecta tiranía pedagógica»; es más, lo califica de «mandarín de la enseñanza, un incomparable ilusionista del arte de interesar»<sup>91</sup>.

Igualmente, conviene resaltar la admiración de Millán-Puelles por la apertura de [...] en las lecciones universitarias que le oí no era un Morente tomista, ni pretendía parecerlo, entre otras cosas porque ello no le hacía falta para los valores sobrenaturales de su renovada vida espiritual. Pero [...], además de mostrar una superlativa admiración al pensamiento de Santo Tomás, el Morente converso había radicalmente asimilado algunas de las claves más profundas de la doctrina tomista, incorporándolas a su docencia universitaria sin reservas de ningún género<sup>92</sup>.

Respecto del presunto tomismo de la Facultad en aquellos años, nuestro autor insiste en que no estaba ni mucho menos dominada por dicha escuela, sino que el único a quien cuadraba el nombre de "tomista" era al padre Barbado que «no era un fraile agarbanzado» sino que hacía «un verdadero derroche de ciencia positiva» al exponer la psicología humana, con tanta precisión que incluso mereció ser elogiado por Freud mismo<sup>93</sup>.

El director de tesis de Millán-Puelles fue Leopoldo Eulogio Palacios, que llegó a ser un íntimo amigo de la familia de nuestro filósofo y de quien dijo era el maestro que más filosofía le había enseñado<sup>94</sup>. Sobre él, Millán-Puelles mismo nos ofrecerá hacia el final de su vida (1997) un perfil biográfico e intelectual<sup>95</sup>. El carácter filosófico de Palacios engarza a la perfección con las inquietudes del alcalaíno. En él se dan en ar-

Morente a la ciencia y la filosofía modernas que no encontraba incompatibles con su fe ni con el tomismo. Así escribe en otro lugar:

<sup>&</sup>lt;sup>89</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Prólogo a M. García Morente, *El «Hecho Extraordinario»*" (1995), OC XII, p. 755.

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup> Ibid., p. 754.

<sup>91</sup> Id., "Recuerdo de Morente", OC XII, p. 229.

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> Id., "Prólogo a M. García Morente, *Escritos desconocidos e inéditos*" (1987), OC XII, p. 627.

<sup>&</sup>lt;sup>93</sup> Id., "Entrevista con Alejandro Llano", OC XII, p. 789.

<sup>&</sup>lt;sup>94</sup> Cf. Id., "In Memoriam [de L. E. Palacios]" (1981), OC XII, p. 499.

<sup>95</sup> Cf. Id., "Leopoldo Eulogio Palacios (1912-1981)", OC XII, pp. 761-783.

monía la faceta teórica con la faceta práctica de la razón, moviéndose siempre en el ámbito del realismo, que será el decidido punto de vista adoptado por Millán-Puelles para abordar los problemas filosóficos. Creo que es él quien atrae su atención por Ramiro de Maeztu, que será una importante guía para su pensamiento político y económico. También debió de darle a conocer la crítica de Ch. de Koninck contra J. Maritain y el intento de éste de sostener un deficiente "humanismo católico" que, según Palacios, se negaría «a reconocer que lo humano es instrumento de lo divino»<sup>96</sup>. A este respecto, es preciso señalar que este profesor, no habiendo recibido una educación cristiana en su familia, se "convirtió" al catolicismo a los diecinueve años. Un rasgo que curiosamente lo aproxima a Morente.

La obra de Palacios que Millán-Puelles considera su trabajo principal será la que más se acerca a los problemas que quiso abordar en su tesis: Filosofía del saber (1962). En este libro advierte Millán-Puelles la presencia no sólo del aristotelismo tomista sino también la de Kant o Schopenhauer. Nuestro filósofo cree que las concesiones al filósofo de Königsberg son algo excesivas en ciertos puntos, cosa que no habría impedido a Palacios haber elaborado una jugosa filosofía.

La tesis doctoral de Millán-Puelles se tituló El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y de Hartmann (1947: OC I) y fue publicada por el CSIC. Pretendía resolver el problema de la idealidad, ese peculiar tipo de "realidad" que tan sólo existe en el pensamiento. Le parecía que era una cuestión que no acababa de explicar satisfactoriamente ni la fenomenología ni el tomismo y, por eso, pensaba que la solución había de estar en «esa fenomenología que luego se ha llamado realista (seguida por Roman Ingarden, por Edith Stein, etc.)»<sup>97</sup>.

En el libro se queja de la escasa atención concedida por Husserl y Hartmann al problema de la idealidad en cuanto tal: «Sobre el ser mismo de lo ideal, las afirmaciones son muy escasas y poco declaradas» 98. Además, este tema aparece siempre como fruto de la polémica contra el "fantasma del psicologismo" y no con un tratamiento directo y sosegado. Se diría que el ávido lector de las Investigaciones lógicas acaba decepcionado con el estudio más detenido de las doctrinas de Husserl, el cual es enjuiciado con cierta severidad empuñando las armas metafísicas del tomismo. En efecto, él mismo dirá pocos años después acerca de este recorrido: «Como resumen de mi autobiografía intelectual se puede hablar de un tránsito de la fenomenología husserliana a la filosofía del ser» 99. Será sólo después, con el paso del tiempo, que podrá crecer su admiración por el iniciador del movimiento fenomenológico, una vez serenamente discernidos los aciertos de los errores<sup>100</sup>. De ahí que, hacia el final de su vida (1995), prefiera no hablar de "evolución" en su pensamiento sino más bien se entenderá a sí mismo moviéndose «en esa línea en la que se mueve la fenomenología realista contemporánea. De manera que no ha habido una evolución, sino una interpenetración o una mutua

<sup>&</sup>lt;sup>96</sup> Ibid., p. 770.

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> Id., "Entrevista con Alejandro Llano", OC XII, p. 790.

<sup>98</sup> Id., El problema del ente ideal, OC I, p. 78.

<sup>&</sup>lt;sup>99</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio, en ESPLAN-DIÁN [seudónimo de MARRERO SUÁREZ, Vicente]: "La figura intelectual de A. Millán-Puelles", *Punta Europa*, 1 (1956), p. 140.

<sup>&</sup>lt;sup>100</sup> Cf. MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Entrevista con Alejandro Llano", OC XII, p. 790.

complementación de pensamiento fenomenológico y tomismo»; o bien, si se prefiere, ha habido una «evolución homogénea [...] no evolución heterogénea y siempre manteniendo el binomio método fenomenológico-conclusiones tomistas o fundamentalmente aristotélico-tomistas»<sup>101</sup>.

La tesis acaba lamentando cómo la reducción fenomenológica operada por Husserl elimina el ser en cuanto actualidad y se queda con la mera quididad; esto no será de gran ayuda para el realismo. Millán-Puelles, por su parte, proporciona una solución al problema de la idealidad mediante la distinción escolástica entre "concepto formal" y "concepto objetivo", es decir, entre el concepto como perfección del entendimiento humano (entidad psicológica) y su contenido: el objeto mismo en cuanto opuesto a la conciencia. En definitiva, la virtualidad del concepto -tal como fue descrito por la escolástica para remitir a lo objetivo sin obligarnos a detenernos en los factores psicológicos, nos libera del temido psicologismo y nos permite salvar la objetividad evitando que el ser real se pierda por el camino.

#### 3.- Profesor

En 1943 Millán-Puelles obtiene la Licenciatura y en 1944 gana la oposición a Catedrático Numerario de Instituto Nacional de Enseñanza Media, comenzando a ejercer como tal en Albacete. Mientras tanto, trabajaba en su tesis, hasta que en 1947

lleva a cabo la defensa, obteniendo el premio extraordinario de doctorado. En 1949 se traslada al Instituto de Algeciras, pero enseguida fijará su residencia en Madrid, puesto que en 1951 opta y gana brillantemente la plaza de Catedrático en la Universidad Complutense (que entonces era el único centro universitario de la capital). Pocos meses después de esta oposición, entabla matrimonio con Mª Josefa Alba Quintana en la capilla del CSIC (entre 1952 y 1964 tendrán cuatros hijos).

Para entonces, había participado ya en congresos internacionales de filosofía en Roma y Cuyo. En Roma tuvo la oportunidad de conocer a Rafael Calvo que le introduce después en el CSIC y promueve el segundo libro de Millán-Puelles, la *Ontología de la existencia histórica* (1951: OC I). Sobre este libro comentó en su día Pemartín: «[...] es de lo más preciso, compacto y certero que se ha producido últimamente para determinar filosóficamente el concepto de lo histórico, de interés primordial en el panorama filosófico del día»<sup>102</sup>.

De algún modo, este trabajo prolonga sus reflexiones sobre el ser ideal. Nos hace ver cómo ciertos entes formalmente inexistentes disponen de cierta realidad. Así, los acontecimientos pasados siguen presentes en sus efectos; igualmente, los hechos futuros, "meramente" presentes en el pensamiento, condicionan empero la proyección de nuestra vida: «[L]a permanencia por la cual un pasado no es pasado del todo, sino un "pasado histórico", es un modo especial de existiro 103. En cambio, «[l]a paradoja del futuro consiste en que

<sup>&</sup>lt;sup>101</sup> Id. en ANTÚNEZ ALDUNATE, Jaime: "Entrevista con Antonio Millán-Puelles", op. cit., p. E1.

<sup>&</sup>lt;sup>102</sup> PEMARTÍN, José, en PEREIRA, José: "6 preguntas a don José Pemartín", *Ateneo. Las ideas, el arte* 

y las letras. Revista de los ateneos de España, 9 (24/5/1952), p. 18.

<sup>&</sup>lt;sup>103</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: Ontología de la existencia histórica, OC I, p. 173.

sólo puede ser futuro lo que ha de dejar de serlo»<sup>104</sup>; sin embargo, tiene cierta "entidad" aunque no tenga «otra existencia que la del mero ser *obiective* para el entendimiento»<sup>105</sup>. Esta sorprendente entidad desprovista de existencia actual, que sólo existe en cuanto "objeto" del entendimiento, es, sin embargo, el ámbito que permite el desarrollo de la libertad humana. En efecto, sería «lícito en cierta forma definir la libertad como la propiedad por la que un ser es intrínsecamente capaz de futuro»<sup>106</sup>.

Desde la obtención de la Cátedra comienza un periodo extenso de enseñanza en la Universidad que no abandonará hasta su jubilación. Enseguida forma parte de la junta directiva del Ateneo de Madrid, cuya "Aula de filosofía" dirigirá durante años. Desde 1952, coopera como consejero adjunto en el CSIC. Además, empieza a colaborar con la Universidad de Verano de La Rábida en Huelva. Poco después, enseña metafísica y filosofía de la naturaleza durante un año en la Universidad de Cuyo, en Argentina.

En esta época es entrevistado para la revista *Ateneo* (marzo de 1952), donde se refiere a un proyecto futuro: «Algo que tardaré mucho tiempo [en escribir], una labor de años, un libro: "La intuición metafísica del ser". Pero tardaré mucho»<sup>107</sup>. Diría yo que ahí emerge de nuevo el interés por la idealidad bajo el abrigo de la metafísica.

¿Estaría presente ya en este plan de trabajo el tema de la irrealidad?

Entre 1955 y 1956 publica Fundamentos de filosofía en dos volúmenes (OC II). Se trata de la obra seguramente más leída de Millán-Puelles, que ha conocido nada menos que catorce ediciones. La Cátedra de que disfrutaba se llamaba precisamente "Cátedra de Fundamentos de Filosofía, Historia de los Sistemas Filosóficos y Filosofía de la Educación" 108. Para componer este nuevo trabajo, lejos de dejarse llevar por un irresponsable prurito de originalidad, se vale de la terminología y los conceptos basilares del pensamiento escolástico. Ahora bien, esto no convierte el libro en un mero ejercicio de repetición de manidas enseñanzas pretéritas109. En él se aprecia el talante que asoma en toda su obra, donde lo clásico se entrelaza con las cuestiones más recientes en una danza singular. Ni se deja llevar por la novedad hasta la imprudencia, ni le deslumbran las novísimas doctrinas hasta el punto de desdeñar las inestimables verdades halladas tiempo ha por la tradición. Sin embargo, es difícil negar que el atrevimiento de haber criticado a ciertos gurús intocables de la filosofía moderna y contemporánea, esgrimiendo un pensamiento que hace uso sin sonrojo de ideas tomistas, ha sido incomprendido por algunos, que han arrojado con menosprecio el sambenito de "escolástico" sobre Millán-Puelles<sup>110</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>104</sup> Ibid., p. 198. En cursiva en el original.

<sup>&</sup>lt;sup>105</sup> Ibid., p. 197.

<sup>&</sup>lt;sup>106</sup> Ibid., p. 202.

<sup>&</sup>lt;sup>107</sup> SAMPELAYO, Juan: "Situación de la filosofía española", op. cit., p. 18.

<sup>&</sup>lt;sup>108</sup> La Memoria presentada para obtener la Cátedra constituye de hecho el guion que sirvió para el desarrollo del libro, como ha demostrado ESCAN-DELL CUCARELLA, José Juan: "La unidad fundamental de la obra mayor de Antonio Millán-Puelles", Espíritu, 63 (2014), pp. 75-77.

<sup>&</sup>lt;sup>109</sup> Cf. id., "La originalidad de las obras escolásticas de Antonio Millán-Puelles", *E-Aquinas*, 3 (2005), pp. 79-92.

<sup>&</sup>lt;sup>110</sup> Así, Llano lamenta cómo incluso algunos de sus propios alumnos desacreditaban a Millán-Puelles calificándolo como "tomista": cf. LLANO, Alejandro: *Olor a yerba seca. Memorias*, Madrid, Encuentro, 2008, p. 214.

Algo después de ser publicado el libro, su maestro Palacios le dedicó una laudatoria Tercera en la edición sevillana de *ABC* en la cual indicaba cómo, en él, su alumno «se ha interesado por todas las modernas tendencias de la filosofía, no pagándose de las novedades y de las modas más de lo que pide la buena crianza», pese al predominio del aristotelismo tomista<sup>111</sup>. Alaba que su discípulo sea «un adepto de la gran filosofía, escrita de manera difícil, sólo accesible a los entendidos», pues todo filósofo digno de tal nombre no hace «sino poner en orden y arquitectura sistemática las opiniones espontáneas del rústico»<sup>112</sup>.

En Fundamentos de filosofía podemos advertir cómo afloran algunas de las líneas de fuerza del pensamiento de Millán-Puelles. En este sentido, al abordar la distinción entre "concepto formal" y "concepto objetivo", se afirma:

El concepto formal es algo real en el sujeto pensante, algo de él. El concepto objetivo, por el contrario, se opone como tal al sujeto que lo concibe: es lo que en la simple aprehensión se halla frente a él, *obiectum*, y de este modo le es ajeno. Por eso, varios sujetos pueden tener un mismo concepto objetivo, pero cada cual tiene el respectivo concepto formal. Si, por ejemplo, cuatro hombres piensan en el concepto "árbol", habrá un solo concepto objetivo, el del árbol, y cuatro conceptos formales<sup>113</sup>.

Se retoma así el problema de la "objetividad" que había sido afrontado en la tesis doctoral mediante esta distinción: mientras que el concepto formal funge de signo del concepto objetivo y por ello es distinto de "las cosas mismas", éste disfruta de una «esencial identidad» con ellas, en cuanto constituye esa naturaleza universal que está *en* las cosas<sup>114</sup>. De este modo, el concepto objetivo, o sea, el "objeto" pensado por nosotros, coincide realmente con el mundo extramental.

En una entrevista realizada durante la composición del segundo volumen de esta obra, ya da noticia de los trabajos preparatorios para la Teoría del objeto puro, que no vería la luz sino más de treinta años después<sup>115</sup>. Así, podemos advertir, por ejemplo, cómo se identifica en las páginas de Fundamentos los entes de razón con «un puro objeto sin densidad óntica de ninguna especie»<sup>116</sup>. Además, despacha el idealismo y toma postura en contra suya e incluso se posiciona frente al "realismo crítico" para alinearse con el "realismo natural" que seguirá defendiendo en obras ulteriores. Por fin, de acuerdo con este mismo tipo de intereses, un año después de salir el segundo volumen de *Fundamentos* (1957), publica su traducción de una obra sobre la historia de la teoría del conocimiento escrita por Maréchal.

\* \* \*

En esta misma época, comienza a formar parte del Opus Dei. Como dice Escandell, se entregó enteramente a Dios siguiendo esta vocación «hasta el último instante de su vida, en su condición de padre de familia y profesor universitario»<sup>117</sup>. Conoce incluso en persona a san Josemaría Escrivá

<sup>&</sup>lt;sup>111</sup> PALACIOS, Leopoldo Eulogio: "Un filósofo", *ABC Sevilla* (23/10/1958), p. 3.

<sup>&</sup>lt;sup>112</sup> Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>113</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Fundamentos de filosofía", OC II, p. 76.

<sup>&</sup>lt;sup>114</sup> Ibid., p. 80.

<sup>115</sup> Cf. MARRERO SUÁREZ, Vicente: "La figura intelectual de A. Millán-Puelles", op. cit., p. 138.
116 MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Fundamentos de filosofía", OC II, p. 356. El subrayado es mío.
117 ESCANDELL CUCARELLA, José J: "Datos para la biografía", op. cit., p. 25.

de Balaguer, fundador de esta institución católica. En 1988, llega a afirmar que la obra principal de éste, Camino, era el libro que más decisivamente había influido en su vida, solo precedido por los santos Evangelios 118. En 1986, nuestro filósofo había dedicado un artículo en ABC a otra célebre obra de Escrivá, Surco, afirmando que dicho libro «abre un fecundo surco para la siembra de paz y de alegría, y reciedumbre que Europa y toda la sociedad cristiana necesitan en el empeño de recobrar su identidad»<sup>119</sup>. La importancia concedida por Millán-Puelles a este autor creo que legitima mi propósito de traer aquí unas orientaciones para la labor científica de los "intelectuales católicos" indicadas por Escrivá en esa misma obra:

Para ti, que deseas formarte una mentalidad católica, universal, transcribo algunas características:

- —amplitud de horizontes, y una profundización enérgica, en lo permanentemente vivo de la ortodoxia católica;
- —afán recto y sano —nunca frivolidad de renovar las doctrinas típicas del pensamiento tradicional, en la filosofía y en la interpretación de la historia...;
- —una cuidadosa atención a las orientaciones de la ciencia y del pensamiento contemporáneos;
- —y una actitud positiva y abierta, ante la transformación actual de las estructuras sociales y de las formas de vida<sup>120</sup>.

¿De dónde "transcribe" Escrivá? Se está refiriendo a unas frases tomadas casi al pie de la letra del Prólogo compuesto por Florentino Pérez-Embid a un estudio sobre La institución libre de enseñanza<sup>121</sup>. Pérez-Embid fue precisamente uno de los entrañables amigos que Millán-Puelles había conocido en sus primeros años como profesor en Madrid y que le acompañarían a lo largo de su vida. Sobre él escribiría años más tarde (1977) que su forma de entender la "ortodoxia" —una expresión muy suya, también copiada arriba por Escrivá— le «hacía imposible estar de acuerdo con quienes se sirven de la fe como de un expediente para librarse de la aventura de pensar»<sup>122</sup>.

Como se puede notar, resulta tan deplorable quitar mérito a la personalísima filosofía de Millán-Puelles a causa de su aprecio por la escolástica, como tacharlo de "ultracatólico" e incluso "integrista" por el mero hecho de pertenecer al Opus Dei<sup>123</sup>. Más bien, es de apreciar la sintonía entre la concepción del quehacer intelectual deseado para un católico por Escrivá en el texto antes citado y el que practicará y defenderá Millán-Puelles mismo:

Lo que necesitamos es un replanteamiento con hondura, un replanteamiento que no sea repetición de los temas, sino un nuevo modo de vida filosófica que los asuma desde dentro. Esto es lo que yo desearía para este final de siglo, y para el siglo siguiente. La filosofía nunca está acabada,

<sup>&</sup>lt;sup>118</sup> Cf. MILLÁN-PUELLES, Antonio: "El humanismo cristiano de *Camino*", OC XII, p. 628.

<sup>&</sup>lt;sup>119</sup> Id., "Un surco fecundo", p. 623.

<sup>&</sup>lt;sup>120</sup> ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría: "Surco", §428, en *Camino. Surco. Forja*, Madrid, Rialp, 1998, pp. 482-483.

<sup>&</sup>lt;sup>121</sup> Cf. PÉREZ-EMBID, Florentino: "Prólogo", en CACHO VIU, Vicente: *La Institución Libre de Enseñanza*, vol. 1, Madrid, Rialp, 1962, p. 8. Agradezco la referencia a Lucas Buch Rodríguez.

<sup>&</sup>lt;sup>122</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Perfil psicológico [de Florentino Pérez-Embid]", OC XII, p. 375.

<sup>123</sup> Cf. MORÁN, Gregorio: El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo, Barcelona, Tusquets, 1998, pp. 124-125. El desconocimiento del Opus Dei (y del Catolicismo) de que hace gala este autor le lleva a atribuir incluso «votos religiosos» a Millán-Puelles (ibid., p. 520). Extraños serían los "votos" de un padre de familia con cuatro hijos.

pienso yo. Con eso no quiero negar la existencia de eso que los griegos llaman *ktésis eis áei*, posesiones para siempre: sí, hay posesiones para siempre, pero es necesario saber desarrollarlas y expresar[las] con nuevos términos en nuevos contextos<sup>124</sup>.

No cabe duda de que el pensamiento de Millán-Puelles se inscribe en el seno de la filosofía llevada a cabo en ámbito católico, con los peculiares matices que ésta adoptó en España el siglo pasado. Sin embargo, él mismo dijo hacia el final de su vida que nunca se había sentido atado ni ligado al tomismo ni nunca nadie se lo había impuesto<sup>125</sup>. Por lo demás, tal como él lo concebía, «el tomismo no es rutinario» 126. Por eso afirmaba ya en 1958 que «[s]ería completamente erróneo considerarlo como una filosofía polémica. Su tarea es constructiva y positiva; y aunque no deba renunciar al diálogo con las otras corrientes ideológicas y beneficiarse de sus verdaderas conquistas, cuenta no obstante con verdaderas posibilidades autónomas de evolución y progreso, cada día más patentes» 127.

Por otro lado, tampoco las temáticas de Millán-Puelles son prioritariamente teológicas, aunque no se avergüence de mencionar a Dios y el alma humana más de lo que se ha convertido en usual en los cenáculos filosóficos estos últimos tiempos; pero en ello no se distingue de ninguno de los grandes pensadores de la modernidad. Por lo demás, insiste en deslindar con claridad el pensamiento que parte de la fe y la presupone (teología revelada) de la tarea que a él le ocupa: la filosofía en cuanto tal. Pero

no concibe ésta como una lid en solitario, sino que la vive como un diálogo con los grandes sabios de todos los tiempos, como explica Ibáñez-Martín: «Lo que estudiaba eran los problemas filosóficos más importantes —aunque no estuvieran de moda y las personas con las que dialogaba en sus escritos [...] eran las que realmente habían realizado alguna aportación importante en ese ámbito»<sup>128</sup>. En definitiva, no es el integrismo sino la prudencia quien dicta llevar a cabo el programa indicado por el Papa León XIII en la célebre encíclica Aeterni Patris, que marcó los estudios filosóficos en el orbe católico durante la pasada centuria: «Vetera novis augere et perficere» 129.

\* \* \*

En 1958, Millán-Puelles publica La claridad en filosofía y otros estudios, donde recoge algunos de los artículos que ya había publicado, entre ellos, uno sobre el "ente de razón" en el cual empieza a abordar el problema de aquellos objetos de pensamiento cuyo ser se reduce al mero "ser pensados". Estas publicaciones y las notas que iba tomando a este respecto por aquel entonces formaban parte de la preparación remota de su gran obra, la Teoría del objeto puro.

Poco después, sabemos de su participación en el "Curso de problemas contemporáneos", de carácter internacional, impartido en la Universidad Internacional

126 Cf. ibid, p. 791.

<sup>&</sup>lt;sup>124</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Entrevista con Alejandro Llano" (1988), OC XII, p. 795.

<sup>&</sup>lt;sup>125</sup> Cf. ibid., p. 790.

<sup>&</sup>lt;sup>127</sup> Id., en FERNÁNDEZ AREAL, Manuel: "Entrevista a Antonio Millán Puelles", *Moncloa: revista de temas universitarios*, 13 (abril 1958), p. 6.

<sup>&</sup>lt;sup>128</sup> IBÁÑEZ-MARTÍN, José Antonio: "Los inicios de la Filosofía de la Educación en España y la aportación de Antonio Millán-Puelles", en *Homenaje al profesor Alfonso Capitán*, Murcia, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2005, p. 277.
<sup>129</sup> LEO PP. XIII: "Aeterni Patris", *Acta Sanctae Sedis*, 12 (1879), p. 111.

Menéndez Pelayo de Santander y patrocinado por el Ateneo de Madrid<sup>130</sup>. En este contexto, el 21 de agosto de 1959 pronunció una conferencia intitulada "Direcciones metafísicas del pensamiento contemporáneo". El texto fue publicado más tarde como "La síntesis humana de naturaleza y libertad"<sup>131</sup>.

Del 6 al 8 de mayo de 1961 participa en las "Primeras conversaciones intelectuales de El Paular", organizadas por el Ateneo de Madrid, donde hace una exitosa exposición de la noción de "progreso" 132. Los días 20 y 21 de ese mismo mes, participa en las "Primeras Jornadas de Orientación Literaria" en Ávila, convocadas por la Asociación Menéndez Pelayo 133. El cronista nos informa: «El coloquio sobre ensayo [...] fue, quizá, el más brillante de los realizados. El profesor Millán Puelles, desde el principio, impuso la claridad de su criterio, llegando a veces a ofrecer definiciones tan precisas sobre los puntos debatidos que no dejaban lugar a ulterior discusión»<sup>134</sup>.

Pocos meses antes de ambos encuentros había ingresado en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas<sup>135</sup>. Ese mismo año recibe el Premio Nacional de Literatura "Francisco Franco" con motivo de su libro *La función social de los saberes liberales* (1961: OC III), donde desarrolla el discurso pronunciado al ser nombrado académico. Dio inicio a su ponencia con una jocosa anécdota que después no fue consignada en el libro. Contó que había intentado explicar a un santero en una ermita andaluza en qué consistía la misión de un profesor de filosofía diciendo:

«Son unas cosas [...] que las estudiamos... para enseñarlas luego a otras personas... que a su vez las estudian... para ense...». No necesitó el santero saber más. Sacándome al instante del apuro, me atajó de esta forma: «Total, que eso es una cosa que se queda entre ustedes»<sup>136</sup>.

El propósito de nuestro autor en esta obra era, pues, mostrar por qué la filosofía y otros "saberes liberales" no constituyen algo que "se queda entre los sabios" sino que es de interés para toda la sociedad (por "saberes liberales" se refiere nuestro autor a las ciencias que no tienen otro propósito sino el conocimiento mismo, de acuerdo con la terminología tradicional). Así describió el propio Millán-Puelles su libro en

<sup>&</sup>lt;sup>130</sup> Cf. SAN MARTÍN, G. Hebrero: "Santander, veraneo y cultura", *La estafeta literaria*, 175 (15/8/1959), p. 5. Véase también *La estafeta literaria*, 174 (1/8/1959), p. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>131</sup> Cf. MILLÁN-PUELLES, Antonio: *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Madrid, Editora Nacional, 1961. Después pasó a formar parte de *Sobre el hombre y la sociedad*: cf. OC VI, pp. 37-52.

<sup>&</sup>lt;sup>132</sup> Cf. DE LORENZO, Pedro: "Cuarenta personalidades en las I Conversaciones Intelectuales de El Paular", *Blanco y negro* (13/5/1961), pp. 49-52; CANDAU, Alfonso: "Primeras conversaciones intelectuales de 'El Paular", *La estafeta literaria*, 219 (15/6/1961), pp. 16-19.

<sup>&</sup>lt;sup>133</sup> SÁNCHEZ MARTÍN, Venancio: "Primeras Jornadas de Orientación Literaria en Ávila", *La estafeta literaria*, 221 (15/7/1961), p. 16.

<sup>&</sup>lt;sup>134</sup> Ibid., p. 17. Carlos Murciano resume las ideas de Millán-Puelles sobre el "ensayo" en la p. 18.

<sup>&</sup>lt;sup>135</sup> Disponemos de sendas noticias de este acontecimiento en *ABC* (19/4/1961), p. 51 y en *Blanco y negro* (3/6/1961), pp. 45-46: en estas últimas páginas, su maestro L.E. Palacios reseña los puntos principales de la ponencia de su ya colega.

<sup>136</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "La función social de los saberes liberales", OC XII, p. 147. Este suceso debió de causar impresión entre los oyentes pues, durante las Conversaciones de El Paular, lo comentaron con buen humor, tal como refiere DE LORENZO, Pedro: "Cuarenta personalidades", op. cit., p. 51. El relato aparecía ya en una entrevista de 1956: cf. MARRERO SUÁREZ, Vicente: "La figura intelectual de A. Millán-Puelles", op. cit., p. 139. Sin duda, tal conversación hubo de llamar vivamente su atención como para repetirla en distintas ocasiones.

una breve entrevista con ocasión de la recepción de dicho premio:

Puede considerarse mi libro como un ensayo sobre la aportación del intelectual a la convivencia. Es un replanteamiento de la vida social con la primicia de los valores científicos y estéticos como postrer fin natural de la vida en comunidad<sup>137</sup>.

En definitiva, los "saberes liberales", pese a estar de suyo ordenados, no a producir algo o a lograr cierta transformación del mundo, sino al puro saber, no obstante, son de hecho muy útiles para la sociedad. Esta contribución al bien común se da sobre todo en la "tarea" por excelencia del filósofo, a saber, la transmisión del saber: la enseñanza. Mediante ella contribuye al bien común de la sociedad, pues la sabiduría y la belleza forman parte de los bienes a los cuales aspira todo ser humano.

En ese libro empiezan a cobrar importancia algunas cuestiones que serán tocadas en sus siguientes publicaciones. En primer lugar, la relación del individuo con el Estado, que será detallada en *Persona humana y justicia social* (1962: OC III). En segundo lugar, uno de los temas que más atención está atrayendo sobre Millán-Puelles en los últimos años, a saber, la filosofía de la educación, pues en 1963 se publica su obra principal sobre tal asunto: *La formación de la personalidad humana* (OC III). Como sabemos, esta materia le competía de modo particular debido a la Cátedra que ocupaba. Frente a lo que en aquella época se

estaba elaborando en el campo de la filosofía de la educación, las «perspectivas de Millán, en cambio, ofrecían una profundidad y un interés desconocido hasta el momento en este ámbito»<sup>138</sup>. Inspirado por el aristotelismo tomista, dicho libro plantea todo un programa de formación humana integral que pasa por el florecimiento intelectual y cultural no menos que por el crecimiento en la virtud. Como indica Altarejos Masota, se funda «en el pensamiento tomista, pero la elaboración de la doctrina pedagógica que contiene es obra de Millán-Puelles, quien [a diferencia del propio santo Tomás] sí aborda directamente la temática pedagógica y lo hace desde una perspectiva y con un tratamiento netamente filosófico»<sup>139</sup>.

En 1963 participa en el decimotercer Congreso Internacional de Filosofía celebrado en México, ocasión que provoca una entrevista donde da cuenta ya de la preparación de *La estructura de la subjetividad*, que acabaría apareciendo en 1967 (OC IV)<sup>140</sup>. En esa misma entrevista, también se refiere a otros trabajos futuros que no se llevaron a cabo como tales, pero entre esos proyectos se cuenta, una vez más, el anhelo de componer una *Teoría del objeto puro*.

Enseguida imparte en la Universidad de Mainz un curso que quedará reflejado en la última parte de *La estructura de la subjetividad*. Él mismo nos dirá al final de su vida: en esa obra «he desarrollado a mi manera la antropología del nexo del cuerpo y del alma humanos»<sup>141</sup>. Se trata de uno de los

<sup>&</sup>lt;sup>137</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio, en DE MON-TINI, Javier: "Millán Puelles dudó entre la filosofía y la Medicina", *La Nueva España* (30/1/1962), p. 9.
<sup>138</sup> IBÁÑEZ-MARTÍN, José Antonio: "Los inicios de la Filosofía de la Educación", op. cit., p.
<sup>273</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>139</sup> ALTAREJOS MASOTA, Fernando: "Antonio Millán-Puelles, filósofo de la educación", *Estudios sobre educación*, 9 (2005), p. 12.

<sup>&</sup>lt;sup>140</sup> Cf. ESCANDELL CUCARELLA, José J: "Datos para la biografía", op. cit., p. 26.

<sup>&</sup>lt;sup>141</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "La inmortalidad del alma humana", OC XI, p. 614. Este escrito fue publicado póstumamente, como veremos.

libros más personales y sugestivos de nuestro filósofo. El estudioso italiano A. Livi, impulsor de su traducción italiana, califica la posición de Millán-Puelles reflejada en ella de «antropología metafísica realista de la persona»<sup>142</sup>. Da cuenta del libro con la cuidadosa síntesis que copiaré aquí *in extenso*:

Respetando las certezas del sentido común, Millán-Puelles reconoce que el yo aparece en efecto como no experimentable sin la simultánea experiencia de lo que es "otro", es decir, del mundo objetivo. Millán-Puelles contesta el criticismo moviéndose desde el mismo punto de partida de la conciencia de la subjetividad, superando en su raíz originaria el idealismo, el positivismo, el vitalismo, la fenomenología y el así llamado existencialismo [...] confirma la tesis capital del realismo de la filosofía clásica superando el idealismo y el inmanentismo subjetivista apoyándose sobre la conciencia misma. En efecto, si lo primero es el "yo pienso", lo es en cuanto conciencia de existir que siempre se verifica cuando se piensa en cualquier cosa distinta de sí mismo. Según este autor, el hombre es subjetividad, es decir, es sujeto de relación con sí mismo y de conexión con otro distinto de sí. La conciencia de sí mismo (tautología) se presenta siempre a la conciencia humana articulada con el conocimiento de otra cosa (heterología). El hombre no es, como sostiene el idealismo, conciencia pura, sino que aparece ante el análisis fenomenológico como una sustancia que no consiste en la conciencia, sino más bien en su capacidad de poseerla, es decir, subjetividad subsistente de la conciencia de carácter "reiforme", en virtud de la condición corpórea, por la cual ha menester de la mediación de la conciencia sensible para entender. Al mismo tiempo, es conciencia y es una "cuasi-cosa" que puede volverse consciente. Esto es atestiguado por el análisis de la intermitencia de la conciencia, en los sueños, los desvanecimientos, los estados comatosos, etc., cuando la conciencia se interrumpe, sin dejar de ser empero ella misma [...]. La subjetividad es, pues, una sustancia experimentada de hecho, que se diferencia de las demás cosas por poseer la propiedad de trascenderse, alienarse, salir de sí, crecer con otra cosa en una trascendencia cognitiva [...] y volitiva [...]. El ser en cuanto tal -en su valor trascendentalaparece en Millán-Puelles en una especie de "intuición sineidética", como condición a priori de posibilidad de la conciencia de sí, siempre concomitante a la conciencia objetiva (eidético-conceptual) de otra cosa [...]. En esta apertura al ser sin restricciones reside precisamente la dimensión espiritual de la subjetividad humana [...]. Éste es el aspecto creatural que constituye la subjetividad como persona constitutivamente abierta a lo otro de sí misma. Sólo así, en esta apertura a los otros en la vida social y al Otro Trascendente, el hombre está en condiciones de superar la angustia existencial, consecuencia de experimentarse como síntesis de la restricción del propio ser y la absoluta infinitud del ser sin restricción al cual tiende constitutivamente143.

Como explica Livi con gran precisión, en La estructura de la subjetividad aparece una renovada consideración del mundo ideal vinculada con el planteamiento metafísico realista que da color a toda la obra de Millán-Puelles. En ella vuelve a ponerse de

una referencia a la reseña de Fernández de la Mora citada en la nota siguiente). Cf. FERRER ARE-LLANO, Joaquín: "Fundamento ontológico de la persona: inmanencia y transcendencia", *Anuario filosófico*, 27, (1994), pp. 896-898.

<sup>&</sup>lt;sup>142</sup> LIVI, Antonio: *La filosofia e la sua storia*, vol. 3, tomo 2, Perugia, Società Editrice Dante Alighieri, Città di Castello, 1997, pp. 970-971. La traducción es mía.

<sup>&</sup>lt;sup>143</sup> Ibid., pp. 971-972 (en la p. 971 Livi proporciona una incorrecta cita de Marcel que parece más bien

manifiesto que la consideración del mundo ideal es, para él, una investigación necesaria para salvaguardar el realismo.

Fernández de la Mora, que frecuentaba desde hacía años la amistad de nuestro filósofo, escribe una amplia reseña en ABC sobre el libro. En ella, señala que la llegada de Millán-Puelles «al realismo por los caminos más introspectivos e intimistas de la filosofía moderna equivale [...] a la superación de los riesgos idealistas de la fenomenología, algo que hasta ahora no parecía realizable»144. De ahí que este autor crea que la obra «alcanza un nivel inédito, y determina ella misma una nueva marca del progreso filosófico. O lo que es lo mismo: la vanguardia de la metafísica actual pasa por esta obra»<sup>145</sup>. Disponemos de la carta que el autor escribió a este amigo suyo que tan espléndido se había mostrado en sus ponderaciones:

No sabes cómo te agradezco la formidable crítica que has hecho de *La estructura de la subjetividad*. Me sorprendió, ante todo, la extensión de tu comentario, con el único precedente del que hiciste al célebre libro de Zubiri 146. La equiparación no puede ser más honrosa para mí, y a nadie le habrá pasado inadvertida. | Tu estudio ha ido al fondo de la cuestión directamente y lo analiza con implacable claridad, por lo que creo que, además de prestar un excelente servicio a los lectores, me lo haces también a mí, pues —como veo que has notado—hay en el libro más de una idea en germen para otros trabajos que espero realizar en

el mismo clima. Y no sé qué admirar más en tu comentario, si el acierto y rigor de tu exposición, o la finura de las observaciones que me haces, poniéndome, de paso, por las nubes. | Desde que escribí el libro, tu crítica es la mayor satisfacción que he recibido. Yo me había hecho algunas ilusiones, pero a todas las ha desbordado tu generosidad<sup>147</sup>.

Fernández de la Mora había caído muy bien en la cuenta de la presencia en esta obra del "tema de la vida" de Millán-Puelles: el estatuto ontológico de la idealidad pura. Tal es la "idea en germen" que andaba ya cavilando. De hecho, como ha puesto de manifiesto Villagrasa, aparece empleada la expresión "objeto puro". Entre otras ocurrencias, emerge en un «significativo contexto porque es una noción que nace de la distinción que puede establecerse entre realidad e irrealidad gracias a dos nociones neutras: "apariencia" y "objeto", y porque recurre al ente de razón para ejemplificar qué entiende por objeto puro»<sup>148</sup>.

Su propósito es destruir el inmanentismo merced a un análisis de la conciencia, más riguroso que el practicado por aquellos que impiden el acceso a lo que está allende la conciencia misma. El análisis de la conciencia, para Millán-Puelles, nos obliga a negar que podamos quedarnos clausurados en nuestra propia subjetividad. Al mismo tiempo, manifiesta que ésta tampoco puede reducirse a mera conciencia, pues la conciencia es de suyo "reiforme",

<sup>144</sup> FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo: "Reseña de *Estructura de la subjetividad*", *ABC* (28/9/1967), p. 23; reimpreso en *Filósofos españoles del siglo XX*, Barcelona, Planeta, 1987, p. 199.

<sup>&</sup>lt;sup>145</sup> Ibid. (p. 198 del libro de 1987).

<sup>146</sup> Creo que se refiere a la también amplia reseña que este mismo autor escribió acerca de ZUBIRI, Xavier: Cinco lecciones de filosofía, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, aparecida en ABC

<sup>(16/1/1963),</sup> pp. 45-46 y *ABC* (17/1/1963), pp. 51-52.

<sup>&</sup>lt;sup>147</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Carta a Fernández de la Mora, 9-10-67", en "Epistolario Fernández de la Mora", Razón española, 132 (2005), p. 5

<sup>&</sup>lt;sup>148</sup> VILLAGRASA, Jesús: "Antonio Millán-Puelles", op. cit., p. 232. La cita a la que se refiere es MILLÁN-PUELLES, Antonio: "La estructura de la subjetividad", OC IV, p. 45.

es decir, es la conciencia de un ente que no es sólo conciencia, sino que disfruta de ella gracias al previo e inconsciente ser de la subjetividad. La subjetividad, la sustancia humana, es limitada y corpórea: esto se pone de manifiesto ante la conciencia de distintas maneras, como antes indicaba Livi. Ahora bien, el «límite intrínseco de la subjetividad humana» se revela principalmente en «el modo de autoconocimiento concomitante, es decir inobjetivo y atemático que denota percepción no clarividente del acto de conocer, de conocerse»<sup>149</sup>.

\* \* \*

En la época de la publicación de la obra que acabamos de comentar, Millán-Puelles recibe el encargo de enseñar, durante dos años, Historia del Pensamiento Contemporáneo al que después sería Rey de España, Don Juan Carlos I de Borbón. Además, desde 1963 es miembro del consejo privado del padre de éste, Don Juan de Borbón. Años más tarde, con ocasión del inicio del reinado de aquél, se publicará una entrevista en la que Millán-Puelles dará cuenta de sus impresiones durante los encuentros con el futuro monarca:

Desde el comienzo [...] me sugirió la conveniencia de que mis explicaciones pudieran ser interrumpidas para proponerme él mismo algún ejemplo y para que yo mismo los formulara, de tal modo que las clases fuesen realmente un diálogo cada vez que se presentara la ocasión oportuna. Las ideas que más le interesaron fueron las nociones filosóficas de la justicia social y de la libertad; en torno a ellas, hubo de hacer frecuentes consideraciones doctrinales e históricas, de las que me pidió abundantes pormenores informativos. | Guardo el mejor recuerdo [...] de la amable sencillez con que me proponía sus objeciones y dificultades a la materia expuesta, y de su interés por enlazar los temas de la filosofía social con otros más generales de los que ya tenía conocimiento por sus anteriores estudios<sup>150</sup>.

Como podemos notar, el filósofo conserva una grata memoria del Príncipe de Asturias, por quien después siempre profesó gran afecto.

Durante el turbulento año 1968 traduce *Los estudiantes en rebeldía* de K. Hermann<sup>151</sup>. Con esta ocasión le hicieron una entrevista en que nos explica:

Me ha parecido que el libro de Kai Hermann contiene una información y unos juicios sumamente valiosos para formarse un criterio sobre el llamado "movimiento universitario de protesta" que se desarrolla en el mundo entero. Las noticias y los comentarios periodísticos de dentro y de fuera de España son confusas. No tiene nada de extraño que resulten insuficientes. [...] "Los estudiantes en rebeldía" [...] me parece uno de [los libros] que mejor combinan la narración de los hechos con la exposición de la ideología<sup>152</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>149</sup> LLERA, Esteban Luis de: "La filosofía católica en la España de Franco (1939-1975)", *Hispania sacra*, 43 (1991), p. 451.

<sup>150</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Según Antonio Millán Puelles Las ideas que más interesaron al Rey, las de justicia social", *Faro de Vigo* (23/11/1975), p. 5; también reproducido en *La Provincia* (Las Palmas de Gran Canaria) (23/11/1975), p. 11.

<sup>&</sup>lt;sup>151</sup> La presentación de esta obra se encuentra en OC XII, pp. 251-255.

<sup>152</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "La rebelión de la Universidad, a debate. Entrevista con el Profesor Antonio Millán Puelles", *Blanco y Negro* (6/4/1968), pp. 37-38. Esta entrevista fue reproducida en parte en "La juventud universitaria en rebeldía está en oposición al peligro de inmovilismo'. Declaraciones del catedrático Millán-Puelles", *Faro de Vigo* (14/4/1968), p. 3.

Posteriormente, evocará así esta traducción: «[...] cuando leí a Kai Hermann me convenció y, además, tampoco me parecía que [los estudiantes] fueran tan revolucionarios. Yo detectaba en ellos un ánimo grande de renovación»<sup>153</sup>. Sin temor a ser señalado por el régimen franquista, en dicha entrevista se declara «partidario de la "autonomía" de la Universidad» 154 y defiende la legitimidad de las protestas estudiantiles con tal que no sean manipuladas por la mala fe de algunos. Además, compone distintos artículos sobre cuestiones universitarias hasta que en 1976 vea la luz su obra Universidad y sociedad (OC VI). «Sus cuatro capítulos se orientan a reivindicar la responsabilidad de la iniciativa privada en la Universidad. Se queja Millán-Puelles de la inercia social que da por bueno que la Universidad sea obra exclusiva del Estado; en ello ve una peligrosa pendiente hacia el totalitarismo y la tiranía. Los conceptos de la libertad, la sociabilidad, la subsidiariedad, etc., se ponen sobre la mesa para discutir el liberalismo y el colectivismo en su referencia a la institución universitaria»<sup>155</sup>.

En esta época se traslada durante un año a Pamplona para colaborar con la Universidad de Navarra y desde 1972 hasta 1976 organiza los estudios filosóficos de la UNED.

Durante el mes de octubre de 1974 participa en un ciclo de conferencias organizadas por el Centro Romano di Incontri Sacerdotali de Roma. Así nos lo relata él mismo:

El ciclo constaba de tres conferencias y tenía por título "Exaltación del hombre y sabiduría cristiana" [...] Dio la primera conferencia Peter Berglav [sc. Berglar]. Yo di la segunda [...]. La tercera la dio el cardenal Wojtyla [sic]. Fue la de clausura y asistió mucho público. | Fue con motivo de esa reunión cuando tuve la satisfacción de que el cardenal Wojtyla [sic] se dirigiera a mí. Abrió su cartera y sacó la traducción italiana de mi libro "La estructura de la subjetividad". Muy cariñosamente me dijo que estaba estudiando el libro y que la trayectoria filosófica que él había seguido era muy similar a la que él juzgaba que había sido la mía. Ambos habíamos conocido antes la fenomenología de Husserl y de Max Scheller [sic], antes incluso de tomar contactos con el pensamiento tomista. Para mí esto es un recuerdo gratísimo y ahora lo recuerdo con mayor afecto hacia el nuevo Papa<sup>156</sup>.

En efecto, el Cardenal Karol Wojtyła llegaría a ser pocos años después el Papa Juan Pablo II, reinante los últimos años de la vida de Millán-Puelles hasta la muerte de éste. Nuestro filósofo cree que el Papa logra hacer una síntesis aguda de la tradición cristiana con el pensamiento de Scheler, que le evitaría caer en un personalismo como el de Mounier. Se habría servido «especialmente de la interpretación del tomismo, no del tipo neotomista, que a veces ha constituido una deformación, sino con una pureza que quizá sea su máxima originalidad porque puede adaptarse a situaciones muy variadas sin perder su vigor»<sup>157</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>153</sup> Id., "Entrevista con Alejandro Llano", OC XII, p. 792.

<sup>&</sup>lt;sup>154</sup> Id., "La rebelión de la Universidad, a debate", op. cit., p. 39.

<sup>&</sup>lt;sup>155</sup> ESCANDELL CUCARELLA, José Juan: "La unidad fundamental", op. cit., p. 90.

<sup>&</sup>lt;sup>156</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio, en "Millán Puelles enjuicia a Wojtyla", ABC (18/10/1978), p. 8.

Repetirá el relato de este mismo encuentro en 1995: cf. ANTÚNEZ ALDUNATE, Jaime: "Entrevista con Antonio Millán-Puelles", op. cit., p. F1

 <sup>157</sup> Ibid. Acerca de los puntos de unión entre las filosofías de ambos pensadores: cf. VILLAGRASA,
 "Karol Wojtyla y Antonio Millán-Puelles, filóso-

En ese mismo año de 1974 publica Economía y libertad (OC V). El libro se centra en esta pregunta: «[...] ¿cómo es preciso concebir el hombre para explicar el hecho de los condicionamientos económicos que le afectan?» 158 Para responder, Millán-Puelles despliega la distinción entre "libertad fundamental o trascendental", "libre albedrío" y "libertad moral" que reaparecerá en obras posteriores como Léxico filosófico o El valor de la libertad. Es, pues, la libertad personal y responsable, y no la "armonía preestablecida" de los intereses privados quien permite realizar la economía del bien común. Guy juzgó esta obra como una «contribución notable a la antropología filosófica»159.

Poco después, un grupo de discípulos recoge una serie de artículos de Millán-Puelles elaborando *Sobre el hombre y la sociedad* (1976: OC VI). En 1976 es también nombrado Socio Honorario de la Sociedad Mexicana de Filosofía. Al año siguiente, ingresa en la Orden de Cisneros y en 1979 recibe el premio Doxa del Ateneo Filosófico de México.

Durante ese mismo año entrega a la imprenta la traducción de unas lecciones de Franz Brentano sobre *La existencia de Dios*, a la que dedica una amplia introducción<sup>160</sup>. Como es bien sabido, Brentano está en los inicios del movimiento fenomenológico, pues fue maestro de Husserl y le ayudó a

descubrir la "intencionalidad" de la conciencia; además, su libro Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles constituyó una de las primeras lecturas filosóficas de un Heidegger aún adolescente. En Brentano se da también una personal combinación de tradición y modernidad análoga a la que se encuentra en Morente, en Palacios, en Wojtyla..., con la cual Millán-Puelles seguramente tenía que sentirse identificado. A Brentano dedicará alguna publicación más y las referencias a él en su futura obra Teoría del objeto puro serán importantes<sup>161</sup>.

En 1982 es fundada la revista Razón española por su amigo Gonzalo Fernández de la Mora. Gracias a la publicación parcial de sus intercambios epistolares, cabe colegir que él podría haber sido el principal responsable de la cooperación de Millán-Puelles con ABC desde 1953<sup>162</sup>. Una vez más, lo urge a colaborar con la nueva revista. De ahí nacerán varios artículos. Fernández de la Mora había reseñado con agudeza distintas obras de Millán-Puelles y dedicó unas páginas a su filosofía en sus libros<sup>163</sup>.

En 1984 sale a la luz la segunda gran obra "escolástica" de Millán-Puelles, que viene a ser una revisión de sus *Fundamentos de filosofía*: se trata de *Léxico filosófico* (OC VII). Leamos la descripción de esta obra ofrecida por Escandell: «En *Léxico* hay una amplia paleta de colores, en lo que a autores

fos", Arbil, 97 (2006), http://www.arbil.org/97vill.htm [acceso 13/3/2019]; ACOSTA LÓPEZ, Miguel: "La conciencia y la aporía de la objetividad de la subjetividad desde la onto-fenomenología de Millán-Puelles y Wojtyla", Daimon, 66 (2015), pp. 55-70; PÉREZ LÓPEZ, Israel: La teoría de la conciencia de Antonio Millán-Puelles y Karol Wojtyła. Un estudio comparativo, Romae, EDUSC, 2017.

<sup>&</sup>lt;sup>158</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: *Economía y libertad*, OC V, p. 14.

<sup>&</sup>lt;sup>159</sup> GUY, Alain: *Historia de la filosofia española*, Madrid, Anthropos, 1985, p. 413.

<sup>&</sup>lt;sup>160</sup> La introducción ha sido reimpresa en OC XII, pp. 415-441.

<sup>&</sup>lt;sup>161</sup> Cf. "La teleología del mundo físico y el nexo Brentano-Husserl" (1979), OC XII, pp. 398-414; "Prólogo a Sánchez-Migallón, *La ética de Franz Brentano*" (1996), OC XII, pp. 756-760.

<sup>162</sup> FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo:
"Carta a Millán-Puelles, 3-12-52", en "Epistolario Fernández de la Mora", op. cit., p. 3.
163 Cf. FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo:

<sup>163</sup> Cf. FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo: Pensamiento español, de Castro a Millán Puelles, Madrid, Rialp, 1968; ya hemos citado antes su libro de 1987 Filósofos españoles del siglo XX.

discutidos o mencionados se refiere. La organización del libro es, como su título muestra, la de una enciclopedia, por orden alfabético de artículos. Se advierte una notable disminución de las cuestiones de lógica y de filosofía de la naturaleza, en beneficio de la antropología, de la ética y, sobre todo, de la teología natural» 164. «Tomemos nota, en fin, del importante aumento relativo que en Léxico tiene el número de páginas dedicadas a cuestiones de ética que en Fundamentos no aparecen. Familia, trabajo, derecho de propiedad, sociedad civil, justicia, etc., recogen ideas que Millán-Puelles llevaba muchos años sosteniendo en múltiples conferencias, artículos y libros»165.

Con ocasión de la publicación de su segunda edición, Sánchez Migallón encomió tres méritos de la obra, «en virtud de los cuales no viene a ser un diccionario más [...]: el realismo del autor que queda confirmado por el recurso a ejemplos bien claros; el espontáneo diálogo, riguroso pero no academicista, propio de quien frecuenta ese intercambio de ideas, con los pensadores más importantes en la historia de la filosofía; y el tono de pensamiento en voz alta, de filosofía inmediatamente ejercida, que recorre todo el libro» 166.

Entraña su interés apreciar cómo en esta obra asoma una vez más la temática central de las preocupaciones de nuestro filósofo. No se elabora aún el concepto de "objeto puro" pero advertimos cómo retoma de nuevo la crítica del idealismo, que estaba ya en el corazón de la Estructura de

la subjetividad y que será central en el proyecto de la Teoría del objeto puro:

De la misma manera en que el rey Midas convertía en oro todo lo que tocaba, la actividad de pensar transformaría en *un puro y simple objeto* de ella a la totalidad de lo pensado, si es verdad lo que dice el principio de la inmanencia [...]. Se denomina *idealismo*, en la acepción más radical de esta palabra, a la teoría filosófica según la cual todo ser consiste en ser-objeto de alguna actividad cognoscitiva (*idealismo absoluto*)<sup>167</sup>.

El principio de inmanencia, según el cual «el ser objeto de conocimiento es todo el ser que puede tener lo conocido» 168, es la tesis capital del idealismo. El propósito de Millán-Puelles es el de justificar la existencia de una realidad allende esa escueta entidad que tienen las cosas en cuanto son conocidas por nosotros. Por eso, es preciso desbaratar el idealismo. Lo original de su propuesta residirá en que esto se llevará a cabo mediante la consideración del objeto mismo de la conciencia. Si el idealismo fuera cierto, entonces todo sería un "puro objeto", o sea, nada más que un objeto de conciencia. Examinemos, pues, esos objetos que —sin duda— no son más que objetos (como las quimeras, los entes de razón construidos por nuestra mente, con fundamento o no en la realidad, etc.), y veamos cómo son y de dónde vienen. Una vez hecho esto, comparémoslos con los entes que "el vulgo" no tiene por "meras ficciones de pensamiento" y preguntémonos si son de idéntica índole. Tal va a ser el proyecto de la Teoría del objeto puro que

<sup>&</sup>lt;sup>164</sup> ESCANDELL CUCARELLA, José J: "Datos para la biografía", op. cit., p. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>165</sup> Id., "La originalidad de las obras escolásticas", op. cit., p. 92.

<sup>166</sup> SÁNCHEZ MIGALLÓN, Sergio: "Reseña a Antonio Millán-Puelles, Léxico filosófico", Scripta Theologica, 35 (2003), p. 929.

<sup>&</sup>lt;sup>167</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Léxico filosófico", OC VII, pp. 351-352. El primer subrayado es mío, los siguientes del autor.
<sup>168</sup> Ibid., p. 351.

cada vez estará más delimitado en las meditaciones de Millán-Puelles.

#### 4.- PLENITUD

En 1987 sucede un acontecimiento que va a permitir que el curso del pensamiento de Millán-Puelles se desarrolle con toda su pujanza. Es el año de su jubilación como docente en la Universidad: este hecho, lejos de indicar el fin de su carrera intelectual, más bien supuso su culminación. Esto no significa que estuviera enteramente satisfecho con su apartamiento de las aulas universitarias. Disponemos de unas declaraciones a la prensa en que nos da cuenta de su punto de vista sobre el nuevo régimen de los "profesores eméritos" que se había instalado en la Universidad española. Dado que tampoco estas palabras se han incorporado a las Obras completas, permítasenos copiarlas en su integridad:

Mi experiencia es completamente negativa: la Universidad está perdiendo el concurso de unas personas en plena capacidad de rendimiento docente e investigador, así como de estímulo y ejemplo para un profesorado más joven y necesitado, hoy como siempre, de la ayuda que pueden darle quienes están en óptimas condiciones para prestársela. No exagero en modo alguno al asegurar que la práctica totalidad de los profesores anticipadamente jubilados son expulsados de la Universidad en el momento en que puede ser mayor el beneficio que ésta reciba de ellos. Puede haber, por supuesto, excepciones; pero es cosa

bien conocida que las leyes no se promulgan para los casos puramente excepcionales.

Y a todo ello creo que debe añadírsele que se trata de una novedad radicalmente opuesta al hecho de que en nuestra época los hombres de 70 años están en mejores condiciones intelectuales y biológicas que los de esa misma edad en épocas pasadas.

Por lo que se refiere a los profesores eméritos, debo decir que no me parece una solución justa, porque considero que ni es justa ni es solución. No es justa porque no existe un baremo que permita seleccionar con un criterio objetivo quiénes serán eméritos y quiénes se quedarán sin serlo. Debido a la falta de ese baremo, la selección puede hacerse por razones enteramente subjetivas y arbitrarias. Este es el principal motivo por el que pedí a mis compañeros que no me propusieran como emérito.

Y tampoco es una solución el sistema actual de designación de eméritos, porque además de afectar únicamente a un mínimo porcentaje de jubilados, reduce muy considerablemente su labor universitaria efectiva. El modo actual de hacer profesores eméritos en España se parece muy poco a lo que se hace, por ejemplo, en Alemania, cuya Universidad no creo que nadie pueda considerar retrógrada o mal organizada<sup>169</sup>.

Como podemos leer en estas líneas, no sin disgusto, nuestro filósofo prefirió evitar el puesto de emérito y jubilarse totalmente. Ahora bien —como santa Teresa— supo "hacer de la necesidad virtud": a partir de este momento, se consagra a la escritura y a poner en orden las múltiples notas recogidas para elaborar el trabajo de su vida que, debido a la multitud de tareas, aún no había logrado completar. De este modo,

<sup>&</sup>lt;sup>169</sup> Id., "Los profesores eméritos no son solución", Época (14/12/1987), p. 62.

tan sólo tres años después aparece su *Teo*ría del objeto puro (1990: OC VIII).

En abril de 1989 le había enviado a Fernández de la Mora el que era ya el tercer proyecto de su obra<sup>170</sup>. En mayo de 1990, éste escribe a Millán-Puelles para agradecerle el ejemplar impreso que acababa de recibir, rubricado con una «generosa dedicatoria»<sup>171</sup>. Fernández de la Mora encarga a Juan José García Norro una reseña para Razón española, que recibe después del verano. Se muestra algo insatisfecho con ella, pues —según él cree— no logra subrayar suficientemente las aportaciones originales de nuestro filósofo. En esa misma misiva, él mismo se deshace en elogios del libro, aunque no parece haber logrado aún completar la lectura de tan vasta y profunda obra:

Dentro de su espartana brevedad, la disección de Meinong es magistral. Aún más definitorio es el marcaje de distancias con Husserl porque delimita tu realismo fenomenológico. El tema de la irrealidad creo que queda agotado. Y la taxonomía es exhaustiva, insuperable. Es una obra para meditarla durante años. Estoy seguro de que permanecerá como un hito en la historia de la filosofía española. Me alegra haber vivido para verla<sup>172</sup>.

No cabe duda de que la *Teoría del objeto puro* es la gran obra de Millán-Puelles, en la que cristalizan sus esfuerzos por responder a los problemas que se habían apoderado de él desde un primer momento, cuando descubrió el mundo ideal en su juvenil lectura

de Husserl, y que ya nunca lo abandonaron. Así lo declaraba él mismo en 1998:

Lo que yo puedo decir de mí mismo es que he procurado ir ahondando en las cosas que ya me surgieron en mi propia formación filosófica y en los años inmediatamente posteriores [...]. Yo he tratado de profundizar, por ejemplo, en el problema de la objetualidad. De ese asunto me ocupé en mi tesis doctoral, y luego, a lo largo de mucho tiempo, me he ocupado de él en clases, en algún trabajo, etc. Sobre el ente de razón he publicado algún artículo 173 [...]. Allí ya hablaba de la objetualidad, del ser meramente objetual, que yo entonces reducía al ente de razón escolástico. Siempre he mantenido la cuestión abierta, he ido tomando notas. Cuando, ya jubilado, empecé a escribir la Teoría del objeto puro, tuve que repasar todas las notas que había ido tomando durante años<sup>174</sup>.

Ciertamente, como hemos visto ya, Milán-Puelles había estudiado el problema de la pura objetualidad pero, como él mismo dice, primero lo centró en la noción de "ente de razón". Igual que hizo en su tesis doctoral, trató de orientarse echando mano a la tradición, por ver si los gigantes del pensamiento clásico habían logrado resolver los problemas suscitados por Kant y la fenomenología: de ahí el recurrir al "concepto formal" y al "concepto objetivo". De manera análoga, la teoría del ente de razón mostraba gran prestancia para estudiar aquellas cosas que se limitaban a ser objetos y nada más que objetos.

<sup>&</sup>lt;sup>170</sup> Cf. MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Carta a Fernández de la Mora, 6-4-89", en "Epistolario Fernández de la Mora", op. cit., p. 6.

<sup>&</sup>lt;sup>171</sup> FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo: "Carta a Millán-Puelles, 21-5-90", en "Epistolario Fernández de la Mora", op. cit., p. 6

<sup>&</sup>lt;sup>172</sup> FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo: "Carta a Millán-Puelles, 9-10-90", en "Epistolario Fernández de la Mora", op. cit., p. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>173</sup> Se refiere a "Ser ideal y ente de razón", Revista de Filosofía, 12 (1953), pp. 191-205. Reimpreso en La claridad en filosofía y otros estudios (1958): cf. OC I, pp. 255-260.

<sup>&</sup>lt;sup>174</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Entrevista con Alejandro Llano", OC XII, p. 792.

En el artículo que él mismo menciona en la citada entrevista, examina la noción escolástica de "ente de razón" comparándola con la de "ser ideal" de Husserl. Encuentra una incongruencia en Suárez cuando éste afirma que no sólo son entes de razón las cosas que no pueden existir en la realidad, como las quididades paradójicas (círculos cuadrados, hierros de madera...), sino incluso las especies, porque la especie es la esencia misma de los "entes reales", es decir, de las cosas concretas (concebidas por Suárez como lo contradistinto del "ente de razón"). Curiosamente, según el jesuita granadino, una esencia real se volvería "ente de razón" solamente por el hecho -extraño a ella- de ser conocida, sólo por convertirse en "objeto de pensamiento" (debido a la abstracción de la especie ínsita en ella). Para comprender este enigma, Millán-Puelles recurre a Araujo, tomista español del siglo XVII, a quien Millán-Puelles admira, deplorando que sea tan desconocido<sup>175</sup>. Este escolástico le permite distinguir que los conceptos genéricos no serían propiamente entes de razón, sino más bien entes afectados por una "relación de razón" (la de "ser conocidos" de manera genérica por nuestro entendimiento). Concluye nuestro filósofo:

[...] de esta manera, la "especie humana" no podrá ser llamada ente de razón, pues

Maritain" lo dé a conocer: cf. MARRERO SUÁREZ, Vicente: "La figura intelectual de A. Millán-Puelles", op. cit., p. 141. En *Teoría del objeto puro*, volverá sobre la concepción escolástica del ente de razón privilegiando de nuevo la postura de Araujo: cf. MILLÁN-PUELLES, Antonio: OC VIII, pp. 152-155.359.475.559-560. Es muy posible que S. Ramírez, el cual pone a Araujo «a la ca-

<sup>175</sup> En 1956 se refiere a él soñando con que "un

beza de todos nuestros metafísicos», fuera quien llamase su atención sobre Araujo: RAMÍREZ, Santiago: "Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos", Estudios filosóficos, 1 (1951-52), p. 15.

aunque la condición o carácter mismo de la especificidad sea una intención segunda por tanto, puramente racional—, la misma naturaleza "hombre" o, si se prefiere, la razón de "humanidad", no exige de suyo el existir únicamente por modo de objeto de entendimiento: puede darse también en la naturaleza de las cosas, bajo la condición de lo concreto y singular [...]. Ente de razón, pues, no es simplemente aquello a lo que acontece ser objetivamente en el entendimiento, de tal manera que igualmente pudiera ser también fuera de él, sino aquello a lo cual sólo conviene, por virtud de una interna exigencia, ser objetivamente en el entendimiento. El ente de razón no es solamente un objeto, sino aquello que sólo es objeto: objeto puro176.

Vemos asomar aquí la terminología misma de "objeto puro" por primera vez (1953), aunque la noción está todavía restringida al ámbito del ente de razón, el cual se ve a su vez reducido a las relaciones creadas por la conciencia de manera extrínseca a las cosas.

En la *Teoría del objeto puro* retorna el problema del "ente de razón" pero éste queda comprendido dentro de un nuevo concepto más amplio que aquél. Hacía falta añadir algo a la teoría de la idealidad que ya había sido estudiado en la *Ontología de la existencia histórica* (1955): la constatación de la enorme cantidad de objetos de nuestro conocimiento con los cuales contamos en

Millán-Puelles había participado con Ramírez en el congreso de Roma de 1946; en 1956, al ser preguntado por «figuras de la filosofía española actual» tan sólo destacó el nombre de Ramírez: MARRERO SUÁREZ, Vicente: "La figura intelectual de A. Millán-Puelles", op. cit., p. 141. En 1998 dirá de él que era «el teólogo más fecundo y [...] de mayor categoría que ha producido España en el siglo XX»: MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Valor y contravalor de la persona humana", OC XII, p. 849. <sup>176</sup> Id., "La claridad en filosofía y otros estudios", OC II, p. 295.

la ciencia y en nuestra vida cotidiana que no son existentes en acto, pues pertenecen al pasado y al futuro. No obstante, puesto que fueron o serán bien concretos, no pueden ser contados como entes de razón ni siquiera en el sentido en que Suárez concede esta denominación a las "intenciones segundas" (conceptos que se predican de varias cosas distintas como "hombre", "racional", etc.). Pero tampoco podemos igualar la realidad aludida por el concepto de "Julio César" con la de "el actual Presidente de la República Francesa": uno existió y ya no existe, mientras que el otro está existiendo ahora mismo. De ahí que comente el propio Millán-Puelles sobre su libro:

La Teoría del objeto puro fue un ensanchamiento, una profundización en el tema del ente de razón. Era preciso reconocer que lo pasado es ya objeto puro, pero no ente de razón, y lo futuro meramente objeto. Mientras nuestros proyectos son solo proyectos, permanecen como objetos de razón, como seres que no han sido realizados. Por eso termino el libro diciendo que «en todo uso de la libertad, lo irreal es imprescindible para la realidad de nuestro sero<sup>177</sup>.

Como se advierte en estas líneas, en el libro se restringe también el significado de "real" para aplicarlo tan sólo a lo actualmente existente, de modo que quedan englobados en lo "irreal" todos los objetos puros, incluso aquellos que, por haber sido concretos pasados, futuros o sencillamente posibles, Suárez hubiera denominado con el término de *ens realis*. En definitiva, una teoría del objeto puro es el estudio de aquellos objetos cuya existencia

es tan sólo posible en la medida en que son objetos; no existen de hecho fuera de la mente, tan sólo existen en ella como objetos.

Como hemos indicado antes, este estudio no procura recrearse en superfluas distinciones académicas, sino que constituye una exigencia ineludible, según piensa Millán-Puelles, de una metafísica realista: «[...] el realismo metafísico postula una explícita y sistemática elucidación de lo irreal»<sup>178</sup>. Ya en 1956 cuando andaba acariciando el incipiente proyecto de una *Teoría del objeto puro* concebía ésta como un «estudio metafísico del concepto de objeto como introducción a la fundamentación de la ontología»<sup>179</sup>. Se trata precisamente de cimentar el edificio de una ontología *realista*.

El *realismo* obliga a nuestro autor al estudio de la *irrealidad* para ahondar mejor en la naturaleza de la idealidad y descubrir que, merced a ella, no sólo damos con lo irreal—es decir, lo meramente ideal— sino también con lo real:

El realismo en que la teoría del objeto puro se basa, y a cuyo servicio se ordena, exige el mantenimiento simultáneo —mutuamente complementario— de la perspectiva ontológica y la perspectiva lógica. No sería un realismo verdadero si no prestase una rigurosa atención al ser mismo de la conciencia, una de cuyas funciones consiste en "hacer presente lo irreal". El realismo en la consideración de la peculiar realidad de la conciencia tiene, así, una doble exigencia: *a)* la negación (ontológica) de que los objetos inexistentes sean de algún modo reales o tengan alguna esencia verdadera; *b)* la

<sup>&</sup>lt;sup>177</sup> Id., "Entrevista con Alejandro Llano", OC XII, p. 793. La cita es de "Teoría del objeto puro", OC VIII, p. 648 (en su cita se omite el paréntesis «también en el uso práctico»).

<sup>&</sup>lt;sup>178</sup> Id., "Teoría del objeto puro", OC VIII, p. 15. <sup>179</sup> Id., en MARRERO SUÁREZ, Vicente: "La figura intelectual de A. Millán-Puelles", op. cit., p. 138.

afirmación (lógica) de que esos mismos objetos son, sin embargo, *algo* en la conciencia y para ella y por ella<sup>180</sup>.

Josef Seifert, responsable de la traducción inglesa de esta genial obra de Millán-Puelles, cree que ésta constituye «una convincente prueba de la necesidad de reconocer que una defensa del realismo metafísico y epistemológico tiene que completarse precisamente con una rigurosa teoría de lo irreal»<sup>181</sup>. Frente a "lo ideal", "lo real" es, según dice Millán-Puelles, "transobjetual", es decir, posee un ser actual allende su condición de objeto. Así, continúa Seifert, «la revolucionaria tesis del autor que, en tanto admitida como cierta, hace estallar desde dentro todos los idealismos del tipo del alemán, es la siguiente: lo real está necesariamente exigido por lo irreal. [...] El autor defiende de una manera persuasiva su tesis de que lo irreal se da en lo real. Esperar, desear, proyectar, recordar, etc., son imposibles todos ellos sin la intrínseca referencia a lo irreal, y, sin embargo, estos actos son eminentemente reales. [...] Pero, a la vez, lo real y lo irreal quedan rigurosamente distinguidos. Mientras lo irreal depende enteramente de su estar siendo objeto de conciencia, lo real, existente en sí, no está en semejante caso» 182.

La Teoría del objeto puro es, por consiguiente, un estudio al servicio de la metafísica realista que nace en polémica con el idealismo: así entiende la obra J. Villagrasa, el cual escribió su tesis doctoral sobre ella, declarando que el propio autor le había confirmado en su interpretación, «porque su obra no es una mera teoría del objeto—como la de Meinong— ni se limita a ser una parte de la metafísica—como puede serlo el apartado sobre los entes de razón—; es, más bien, una perspectiva para plantear en todo su rigor las cuestiones capitales de una metafísica realista»<sup>183</sup>.

En efecto, en esta obra, Millán-Puelles ataca incisivamente el idealismo, entrando en polémica con Heidegger que parece no conocer sino el realismo "crítico", olvidando la existencia de otro que Zubiri, por su parte, denomina "ingenuo" 184. Ahora bien, el propio Millán-Puelles no cree que se pueda hablar de "ingenuidad", pues no ignora el problema crítico sino más bien rehúsa afrontarlo por su intrínseca incongruencia<sup>185</sup>. Por el contrario, él apuesta resueltamente por él, denominándolo como ya antes había hecho— "realismo natural", el cual no es un "realismo incondicionado o absoluto", sino que admite las condiciones fácticas de la facultad cognoscitiva, precisamente debidas a la estructura

<sup>185</sup> Cf. ibid., p. 68, donde aplaude la tesis de Hartmann según la cual el idealismo se destruye a sí mismo. Se trata del desarrollo de una crítica ya frecuentada por Millán-Puelles desde hacía tiempo: que no quepa pensar lo pensado sin que esté siendo pensado no significa que por ello su "ser" se reduzca a su "ser-pensado". También Hartmann indica que la "producción de representaciones" es, paradójicamente, inconsciente, cosa que está en contradicción con el carácter absoluto de la conciencia típico del idealismo. Además, es interesante fijarse cómo sorprende al idealista saltándose su reducción del "ser" al "ser pensado" al menos en el caso de la conciencia, pues ésta es concebida como existente con independencia de que sea pensada sino precisamente en cuanto sujeto: cf. ibid., p. 49.

<sup>&</sup>lt;sup>180</sup> MILLÁN PUELLES, Antonio: "Teoría del objeto puro", OC VIII, p. 203.

<sup>&</sup>lt;sup>181</sup> SEIFERT, Josef: "El objeto puro de Millán-Puelles", Razón española, 73 (1995), p. 133. Este texto constituye la traducción española del prólogo a la edición inglesa. Millán-Puelles mismo juzgó muy exactas las observaciones de este prólogo: cf. ANTÚNEZ ALDUNATE, Jaime: "Entrevista con Antonio Millán-Puelles", op. cit., p. E1.

<sup>&</sup>lt;sup>182</sup> SEIFERT, Josef: "El objeto puro de Millán-Puelles", pp. 135-136.

<sup>&</sup>lt;sup>183</sup> VILLAGRASA, Jesús: "Antonio Millán-Puelles", op. cit., p. 244.

<sup>&</sup>lt;sup>184</sup> Cf. MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Teoría del objeto puro", OC VIII, pp. 74ss.

"reiforme" de la conciencia humana<sup>186</sup>. Sin embargo, en esta obra distingue el realismo "natural o espontáneo", identificado con la "actitud natural" —puesta "entre paréntesis" por la *epoché* de Husserl—, de la *tesis* realista como tal, consciente de sí misma, a la cual él mismo se adscribe: de ahí que prefiera denominarlo realismo "explícito", "doctrinal" o "teórico"<sup>187</sup>.

Como resume Seifert, el estudio de Millán-Puelles se compone de tres partes:

La primera parte del libro contiene un riguroso análisis de la idea de objeto irreal y de la irrealidad. La segunda parte procede a dar un catálogo, hasta la fecha el más extenso, de todos los tipos de irrealidades. [...] La investigación del origen y la finalidad de lo irreal es el asunto de la tercera parte del libro. ¿Por qué tenemos y necesitamos los conceptos de la nada y de los objetos irreales, incluyendo nuestra propia nihilidad? [...] Incluso los primeros principios del ser (los principios de contradicción, de razón suficiente, etc.), así como las nociones clásicas del devenir y de la creación, llevan siempre consigo una referencia intrínseca al no-ser y a la nada. | El autor hace ver igualmente que los conceptos de lo irreal y de la nada son también imprescindiblemente requeridos por las acciones humanas, y llega a la conclusión de que en todo acto libre, en todo uso de nuestra nativa libertad, lo irreal es indispensable para la realidad de nuestro ser y de nuestro actuar<sup>188</sup>.

Por fin, aunque Seifert discrepa en algunos puntos de Millán-Puelles, dirige una alabanza superlativa al conjunto de su estudio: El presente libro de Millán-Puelles es, sin duda de ningún género, una obra maestra, fuera de serie por completo, en el más alto nivel, y sólo cabe compararla positivamente, en su mayor parte, a algunas de las obras filosóficas de más envergadura y fama entre las de nuestro siglo. Yo me atrevo a decir que esta obra maestra de Millán-Puelles será recordada, durante siglos, como una de las grandes contribuciones de nuestra época al realismo epistemológico y metafísico y a la exploración de las irrealidades 189.

Difícilmente pueden dirigirse loas más subidas al libro que las pronunciadas por Fernández de la Mora y Seifert, aunque no fueron los únicos que las elevaron<sup>190</sup>.

Podemos acabar de exponer este libro con el artículo dedicado a comentarlo escrito por su discípulo Alejandro Llano, el cual indica que su conclusión nos obliga a tener en cuenta que el «entero despliegue de la vida moral es un continuo habérselas con irrealidades: baste con percatarse de que, en todo proceso de decisión, las posibilidades que aspiran a convertirse en proyectos son, antes de que se realicen, puramente objetuales, es decir, irreales»<sup>191</sup>. Estas palabras nos remiten a la declaración que Llano mismo expresará con desenfado ante su maestro cuando lo entreviste en 1998:

Los que hemos seguido su obra a lo largo de estos años, creíamos que el tema central de su filosofía era la libertad. Vd. anunciaba la otra cuestión, la del objeto puro; pero al

<sup>186</sup> Cf. ibid., pp. 273-286. El término "reiforme" lo tomo de la Estructura de la subjetividad, pero Millán-Puelles no lo utiliza en la Teoría del objeto puro.
187 Cf. ibid., pp. 19-20.131.189.211.

<sup>&</sup>lt;sup>188</sup> SEIFERT, Josef: "El objeto puro de Millán-Puelles", op. cit., pp. 141-142.

<sup>&</sup>lt;sup>189</sup> Ibid., p. 146.

<sup>&</sup>lt;sup>190</sup> Cf. VILLAGRASA, Jesús: "Antonio Millán-Puelles", op. cit., pp. 234-236.

<sup>&</sup>lt;sup>191</sup> LLANO CIFUENTES, Alejandro: "Millán-Puelles: una teoría de la irrealidad", Revista de Filosofía, 5 (1992), p. 213.

concluir ese libro de esa forma<sup>192</sup>, nos quedamos parados, porque comprobamos que al final una cosa tenía que ver con la otra, que sus dos grandes preocupaciones intelectuales estaban conectadas<sup>193</sup>.

Tales palabras obtuvieron la siguiente respuesta de Millán-Puelles:

Comparto íntegramente esa observación que acaba de hacer, y me alegra mucho que la haya hecho explícita, porque yo no la había explicitado; el tema del objeto puro enlaza al final con la cuestión de la libertad. Si el hombre no tuviese lo irreal como objeto posible de su imaginación y de su entendimiento, la libertad no sería posible. Tendríamos, sí, una capacidad maravillosa, pero nunca podríamos ejercitarla. Sería una especie de thesaurus absconditus, ineficaz. Para ponerme en marcha, tengo que ponerme primero a hacer proyectos, entre los cuales opto luego por el que considero mejor, por el que va más conmigo. Pero esas posibilidades que es necesario formular antes de actuar, son entonces objetos irreales. Serán reales si los realizo, pero la mayoría de ellas quedarán fuera de la realidad, cuando yo haya optado solamente por una. La elección sería irreal si no estuviese precedida por la ponderación de los pros y los contras de unas irrealidades, porque ninguna de ellas está realizada todavía<sup>194</sup>.

Este entronque de la *Teoría del objeto puro* con el tema de la libertad —que venimos

constatando desde la Ontología de la existencia histórica (1955)— explica la unidad de este problema teorético con el trabajo que Millán-Puelles desarrollará ulteriormente. Mientras acababa de redactar la Teoría del objeto puro, andaba también revolviendo entre sus pensamientos el proyecto de otro libro, cuyo título iba a ser —según creía recordar Fernández de la Mora— Fundamentación racional de la ética<sup>195</sup>. Sospecho que se trata de un error de memoria, pues seguramente ya Millán-Puelles le habría confiado el que acabaría siendo el subtítulo que después recibirá su siguiente obra: La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista (1994: OC IX)<sup>196</sup>.

En 1990, el año de publicación de *Teoría del objeto puro*, Millán-Puelles envía ya a Fernández de la Mora el «Primer informe semestral de los trabajos para el libro "Fundamentación de la Ética"»<sup>197</sup>. También tenemos noticia del tercer "informe" en julio de 1991, donde recibe el mismo nombre<sup>198</sup>. En febrero de 1994, Fernández de la Mora dice por fin haber dedicado el verano de 1993 a leer «una copia mecanográfica de tu *Fundamentación de la ética realista*»<sup>199</sup>.

En unas conferencias pronunciadas en el Colegio Mayor Montalbán de Madrid, un año después de la publicación del libro,

<sup>&</sup>lt;sup>192</sup> Se refiere a la frase conclusiva que citábamos antes: «En todo uso de la libertad [...], lo irreal es imprescindible para la realidad de nuestro ser» ("Teoría del objeto puro", OC VIII, p. 648).

<sup>&</sup>lt;sup>193</sup> LLANO CIFUENTES, Alejandro, en MI-LLÁN-PUELLES, Antonio: "Entrevista con Alejandro Llano", OC XII, p. 793.

<sup>&</sup>lt;sup>194</sup> Ibid.

<sup>195</sup> Cf. FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo: "Carta a Millán-Puelles, 26-6-89", en "Epistolario Fernández de la Mora", op. cit., p. 6.

<sup>&</sup>lt;sup>196</sup> Sorprendentemente, en las *Obras completas* han omitido el subtítulo tanto en la portada cuanto en las páginas interiores.

<sup>&</sup>lt;sup>197</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Carta a Fernández de la Mora, 4-7-90", en "Epistolario Fernández de la Mora", op. cit., p. 9. Estos informes podrían tener que ver con las ayudas del Banco Popular que nuestro filósofo comenzó a recibir tras su jubilación: cf. ESCANDELL CUCARELLA, José J: "Datos para la biografía", op. cit., p. 31. Informes similares nos consta fueron enviados al director del banco, L. Valls: cf. ibid., p. 32.

<sup>&</sup>lt;sup>198</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Carta a Fernández de la Mora, 9-7-91", en "Epistolario Fernández de la Mora", op. cit., p. 10.

<sup>199</sup> FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo: "Carta a Millán-Puelles, 7-2-94", en "Epistolario Fernández de la Mora", op. cit., p. 12.

Millán-Puelles expondrá sus tesis principales con la naturalidad propia del lenguaje hablado. Después serán recogidas por J.M. Barrio Maestre y darán lugar a su siguiente monografía, *Ética y realismo* (1996: OC IX). En estas conferencias nos declara el origen del brillante título principal:

¿Por qué se llama "La libre afirmación de nuestro ser"? Ya desde hace bastante tiempo, yo había prometido escribir sobre eso largamente. Lo anticipé entonces, con el título "La libre aceptación de nuestro ser", en una conferencia que se publicó en diversas revistas. Luego, cuando ya me puse a hacer el libro, pensé que eso de "libre aceptación" era una redundancia, porque la aceptación sólo tiene sentido si es libre. | Entiendo que el hombre es capaz de un comportamiento moralmente calificable, de una conducta éticamente recta o éticamente torcida, en la medida en que es capaz con sus hechos —no de un modo teórico sólo: practice— de afirmar su ser o negarlo. Más aún, merced a la libertad —de tal manera que sin ella no sería posible lo que sigue— el hombre puede actuar en conformidad con su ser o en disconformidad con él. Ésta es la idea a la cual responde el título "La libre afirmación de nuestro ser''200.

Ciertamente, en un artículo anterior que data de 1975 se había propuesto desarrollar su «esquema de la moral desde el punto de vista de la "libre aceptación de nuestro ser"»<sup>201</sup>. Allí se remitía a una idea apuntada

ya en otras tres publicaciones. En primer lugar, aludía a La formación de la personalidad humana (1963), donde había afirmado que la educación confiere un estatuto a la libertad «que hace posible que el uso de ella sea el más conforme con la naturaleza humana. La educación [...] pretende dar al hombre una conformación o configuración tal, que la conducta de éste quede fácilmente comprometida a con-formarse o adecuarse a la naturaleza propia de nuestro ser [...] no constriñe a otra cosa que a conformar el uso de la libertad con las exigencias dimanadas de esa naturaleza o modo esencial de ser que todos los hombres tienen. Todo acto moralmente recto constituye una libre afirmación de nuestra propia naturaleza» 202. Asimismo, afirmaba allí que «[s]ería sumamente sugestivo un estudio de la ética desde el punto de vista de la libre aceptación de nuestro ser»<sup>203</sup>, evocando de paso la célebre máxima de Píndaro que fácilmente se adivina tras el título dado por Millán-Puelles: «Llega a ser el que eres»<sup>204</sup>.

En segundo lugar, en aquel artículo de 1975 citaba su opúsculo "En torno a la idea del yo" (1971), donde había afirmado que «la libre asunción de la facticidad de nuestro yo es un humano querer la Voluntad divina. Por aquí surge el problema de una ética de *la libre aceptación de nuestro sers*<sup>205</sup>. Finalmente, algo más tarde, en *Economía y libertad* (1974), había hablado sobre

(1930), en *Obras completas*, vol. 4, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 73; cf. id., "España invertebrada" (1921), en *Obras completas*, vol. 3, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 102. Nuestro filósofo había evocado esta cita en 1981, vinculándola con Fichte y S. Ramírez: cf. MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Cinco lecciones sobre la libertad", OC XII, p. 495; en ese texto, al punto se refiere a la concepción de la vida como "quehacer" en Ortega. <sup>205</sup> Id, "En torno a la idea del yo", OC XII, p. 288; para la cita aparecida en *Sobre el hombre y la sociedad*, véase OC VI, p. 54. El subrayado es mío.

<sup>&</sup>lt;sup>200</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Ética y realismo", OC IX, p. 467.

<sup>&</sup>lt;sup>201</sup> Id., "El ser y el deber", en "Sobre el hombre y la sociedad", OC VI, p. 53.

<sup>&</sup>lt;sup>202</sup> Id., "La formación de la personalidad humana", OC III, p. 239. El último subrayado es mío.

<sup>&</sup>lt;sup>203</sup> Ibid., nota 57. El subrayado es mío.

<sup>&</sup>lt;sup>204</sup> γένοι', οἷος ἐσσὶ (PINDARUS: *Pythia*, 2, 72). Es una máxima harto conocida, pero creo que conviene señalar la importancia que le había dado Ortega, el cual la consideraba «imperativo fundamental» de "su" ética: ORTEGA Y GASSET, José: "Por qué he escrito 'el hombre a la defensiva"

«una ética de la libre *afirmación* de nuestro ser», que sería una «ética natural» pero no meramente «naturalística»<sup>206</sup> (pues no consistiría en un seguimiento mecánico de las fuerzas naturales, sino en el ejercicio responsable de la libertad personal). Como podemos apreciar, en este libro tenemos ya literalmente formulada la divisa que constituirá el título definitivo de la obra que estamos comentando. En efecto, es en este libro donde la "aceptación" pasa a denominarse expresamente "afirmación" del propio ser.

Respecto del contenido de *La libre afirma*ción de nuestro ser, conviene insistir en la unidad existente con el gran proyecto intelectual que motiva la *Teoría del objeto puro*, pues Millán-Puelles cree que «[l]a filosofía es una unidad»<sup>207</sup>. Así lo ha constatado no sólo Llano —a quien leíamos antes— sino también Villagrasa:

Su metafísica, también en obras tan abstractas y aparentemente alejadas de la realidad como la *Teoría del objeto puro*, se inscribe en una tensión o itinerario intelectual que va del *logos objetivo* a la acción moral a través de la mediación de la metafísica del ser, y que parece reflejarse en sus obras más significativas: La estructura de la subjetividad, Teoría del objeto puro y La libre afirmación de nuestro ser, las tres comienzan constatando la necesidad del estudio de las condiciones de posibilidad de algún fenómeno del logos y terminan con la afirmación de la libertad<sup>208</sup>.

Igualmente, en una entrevista realizada el año anterior a la publicación de la obra (1993), Millán-Puelles en persona había reconocido la íntima relación entre los dos problemas matrices de todo su pensamiento, a saber, el estatuto ontológico de la idealidad y la libertad humana:

Lo que usted llama el "problema-obsesión", preguntándome cuál es en mi caso, consiste (precisamente para mí) en [la cuestión de cómo lo negativo, el no-ser, aparece en el ser y con él se enlaza. Esto, en general. En el caso del hombre,] la cuestión que más radicalmente me interesa [es] la de cómo es posible que el hombre llegue a traicionarse a sí mismo, o sea, a preferir para sí mismo lo que realmente se opone a su más auténtico ser<sup>209</sup>.

La irrealidad del contenido de conocimiento está ligada no sólo a la libertad, sino además a un tipo de negatividad mucho más honda: la de la negación activa de la positiva realidad del propio hombre. El estudio del "ser" inexistente, pero auténtico "no ser" —el ente irreal— prepara el camino al estudio del "no ser" en cierto modo realmente "existente" —la "privación"—, que provoca un "ser" inauténtico: el mal. Ésta es la traición a sí mismo que enmarca La libre afirmación de nuestro ser desde su primera página, con una elocuente cita de Camus: «L'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est»<sup>210</sup>. En Ética y realismo, será él mismo

PUELLES ROMERO, Luis: "Un filosofar siempre abierto", *Diario de Cádiz, Suplemento cultural* (12/9/1992), p. 30. Precisamente en las líneas citadas hay una crucial omisión en la versión publicada en las *Obras completas* que sí aparecía en la entrevista original: indico tal omisión entre corchetes. Agradezco a José J. Escandell la noticia sobre esta variante textual.

<sup>210</sup> CAMUS, Albert: *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 22. Comenta esta afirmación de

<sup>&</sup>lt;sup>206</sup> Id., "Economía y libertad", OC V, p. 271; el subrayado es mío. El texto citado en *Sobre el hombre y la sociedad* (OC VI, p. 55) figura algo después, en id., "Economía y libertad", OC V, pp. 271-272.
<sup>207</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio, en ANTÚNEZ

<sup>&</sup>lt;sup>207</sup> MILLAN-PUELLES, Antonio, en ANTUNEZ ALDUNATE, Jaime: "Entrevista con Antonio Milán-Puelles", op. cit., p. E8.

<sup>&</sup>lt;sup>208</sup> VILLAGRASA, Jesús: "Antonio Millán-Puelles", op. cit., p. 229.

<sup>&</sup>lt;sup>209</sup> OC XII, p. 681. En las *Obras completas* el texto está reproducido tal como fue publicado en *Razón española*; en cambio, se trataba de una reedición de

quien nos comentará por qué escogió esta sentencia para abrir su libro:

Estando en esta idea cayó en mis manos una preciosa obra de Albert Camus titulada L'homme révolté, el hombre rebelado, sublevado. Ya me interesó mucho el hecho de que defiende que el hombre tiene naturaleza, aunque eso no esté de moda. (Es muy meritorio que Camus dijera esto porque él era muy amigo de Sartre, Merleau-Ponty, de los existencialistas de su época). [...] Tenemos una naturaleza, y en el uso de nuestra libertad podemos actuar en conformidad o en disconformidad con ella. Pues bien, lo que me llamaba la atención de Camus fue más que nada lo que se lee en la frase que pongo de lema en el prólogo: "el hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es". ¿Cómo es eso posible? Primero, porque tiene un determinado ser. Para negarse a ser lo que es, es menester que sea algo [...]. De alguna manera yo me hago a mí mismo. Sí, pero me hago a mí mismo sobre la base de que ya soy. Yo no me he implantado a mí mismo radicalmente en el ser<sup>211</sup>.

Como ya había adelantado en obras anteriores, tal ética será, pues, no sólo una ética de la "naturaleza", sino sobre todo de la "creación" porque supondrá la libre afirmación del acto creador divino o la libre negación a aceptarse a sí mismo como criatura, como dado por el ser supremo. La libertad humana requiere estar precedida por la libertad de Dios. «Es decir, para Millán-Puelles la ética es imposible por su forma si no se admite la existencia de Dios»<sup>212</sup>. En definitiva, la ética de la libre afirmación del propio ser es «perfecta-

mente coherente con su filosofía de la objetividad y la libertad. En último análisis, la síntesis filosófica de Millán —netamente metafísica y, por lo tanto, con relevancia teológica— siempre está rondando el problema ontológico del hombre como criatura»<sup>213</sup>.

Poco después de estos volúmenes, Millán-Puelles entrega a la imprenta El valor de la libertad (1995: OC X), que abunda en la noción de libertad que ya había tomado protagonismo en sus últimas publicaciones. Profundiza en las distintas dimensiones de la libertad humana ya enumeradas en Economía y libertad, añadiendo cierto tratamiento de la "libertad política". Es importante prestar atención a la raíz de todas ellas: la así llamada "libertad trascendental" que consiste precisamente en la apertura a cualquier objeto por parte del entendimiento. Tal libertad se entrecruza con la cuestión de los objetos irreales, tan estudiada por nuestro autor, y tiene resonancias de Aristóteles y Heidegger<sup>214</sup>.

En 1996 recibe el Premio de la Academia Internacional de Filosofía y al año siguiente es nombrado Socio Académico de Mérito de la Real Sociedad Matritense de Amigos del País. Ese mismo año de 1997 publica *El interés por la verdad* (OC X). En una entrevista realizada en 1995 informaba ya de la preparación de esta obra, indicándonos que tenía redactada por entonces la introducción: en efecto, en el libro consta la misma cita de Ortega a la que se refirió

Camus en MILLÁN-PUELLES, Antonio: "La libre afirmación de nuestro ser", OC IX, pp. 164-167

<sup>&</sup>lt;sup>211</sup> Id., "Ética y realismo", OC IX, p. 468.

<sup>&</sup>lt;sup>212</sup> ESCANDELL CUCARELLA, José Juan: "La unidad fundamental", op. cit., p. 89.

<sup>213</sup> LLANO CIFUENTES, Alejandro: "Objetividad y libertad. La obra filosófica de Antonio Millán-Puelles", *Anuario filosófico*, 27 (1994), p. 247.
214 Cf. BARRIO MAESTRE, José María: "Reseña de *El valor de la libertad*", *Revista española de pedagogía*, 53 (2002), p. 576.

en aquella ocasión<sup>215</sup>. Además, declaraba que se pretendía apartar deliberadamente de las contemporáneas concepciones "pragmática" o "consensual" de la verdad.

Se trata una obra que retoma la temática de La función social de los saberes liberales, mostrando cómo la búsqueda del conocimiento está ligada con su comunicación. También contiene resonancias de La formación de la personalidad humana, en lo tocante a las virtudes propias que nos disponen para adquirir conocimiento. De nuevo, se plantea los aspectos éticos ligados con la búsqueda y la transmisión del saber. Asimismo, incluye consideraciones sobre la naturaleza de la verdad y de la mentira. Sostiene la interesante tesis de declarar legítima —y aun debida— la llamada por santo Tomás "mentira oficiosa", es decir, el engaño enderezado a conseguir un bien mayor. Este libro fue ilustrado por el autor en una serie de conferencias pronunciadas en el Colegio Mayor Montalbán en 1998 intituladas "Las dimensiones morales del interés por la verdad", que también fueron recogidas por J.M. Barrio y publicadas por éste después de morir Millán-Puelles<sup>216</sup>.

Durante el año 2001 recibe la Gran Cruz de la Orden Civil de Alfonso X El Sabio. Al año siguiente publica su última obra, *La lógica de los conceptos metafísicos* (OC XI) que debería ser contada —por su extensión y originalidad— entre sus escritos más importantes. Como indica Escandell, ambos tomos «constituyen una contribución de primer orden, una vez más, a una original ampliación de los esquemas tradicionales

Tenemos constancia de la preparación de esta obra ya desde 1998, época en que fue entrevistado por Llano, donde declaraba estar elaborando una *Lógica de los conceptos transgenéricos*:

Eso de que "quien mucho abarca, poco aprieta" no es cierto en Metafísica. Las causas más profundas son las más universales; la causa más profunda de todas es la que llamamos "Dios". Así que lo de abarcar mucho y apretar poco está bien para la lógica de los géneros y las especies, pero no para lo que yo llamo ahora la "lógica de los conceptos transgenéricos", sobre los que estoy preparando un libro<sup>218</sup>.

Al escucharle, Llano mismo entreveía en el fondo de esta temática el problema de la *Teoría del objeto puro* tal como había sido preparado en obras anteriores a dicho libro. De ahí que Millán-Puelles le dé la razón diciendo:

Efectivamente, hay una conexión entre *La* estructura de la subjetividad y lo que yo estoy haciendo ahora. En aquella obra me refería a los trascendentales, pero estos son solo uno de los casos de objetos transgenéricos. Así como el ens rationis es solo uno de los casos del objeto puro, los trascendentales son, en su orden, solo uno de los casos que yo he querido llamar "transgenéricos". Si encontrara un término menos raro que el de "transgenéricos" lo utilizaría, pero todos los que he ensayado hasta ahora no me

con Alejandro Llano", OC XII, p. 793.

aristotélico-escolásticos. Porque se trata, ni más ni menos, que de complementar la lógica predicamental, ampliándola con una lógica metafísica, por un lado, y, por otro, de establecer el mapa de lo metafísico con mayor precisión»<sup>217</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>215</sup> Cf. ANTÚNEZ ALDUNATE, Jaime: "Entrevista con Antonio Millán-Puelles", op. cit., pp. E8-E9

<sup>&</sup>lt;sup>216</sup> Cf. OC XII, pp. 804-832. La última parte no ha sido entregada al público hasta la reciente aparición del volumen duodécimo de las *Obras completas*.

 <sup>&</sup>lt;sup>217</sup> ESCANDELL CUCARELLA, José J: "Datos para la biografía", op. cit., pp. 33-34.
 <sup>218</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: "Entrevista

han resultado bien. Todos los trascendentales son transgenéricos, puesto que el ente no es género. No gozan de peor condición las propiedades del ente, puesto que en definitiva son equivalentes al propio ente. Luego, como son conceptos que no son de género, ni incluidos en géneros, los podemos llamar "transgenéricos". Y también es transgenérico "Dios", porque "Dios" no es un género del que se prediquen varias especies, que a su vez se prediquen de varios individuos. Tampoco está subsumido en ningún género por encima de él. Se trata, por tanto, de un concepto transgenérico. No es casualidad que la metafísica aristotélica, y luego de ella la metafísica clásica, se ocupara tanto de los trascendentales como de Dios. De unos como universales irrestrictos, in praedicando; del otro, como universal in causando. Ahí tenemos el trascendental in praedicando y el trascendental in causando. Conforme he ido avanzando en esta línea, me he ido convenciendo de que también las perfecciones puras, en la medida en que pueden ser elevadas al superlativo absoluto, podrían ser asimismo consideradas conceptos transgenéricos<sup>219</sup>.

Evidentemente, el disgusto que aquí expresa por el neologismo "transgenérico" le lleva a desecharlo para la obra que aparecerá años después cambiándolo por otro no menos técnico: "conceptos extracategoriales", considerado como equivalente a "conceptos metafísicos".

En las páginas del libro, él mismo se remite —como en la entrevista que hemos leído— a *La estructura de la subjetividad* (1967), allá donde escribe: «[...] no va

completamente fuera de camino la distinción entre una lógica categorial y otra trascendental, siempre que no haya que entenderlas como contradictorias entre sí. La lógica categorial es la de la pura abstracción, la de los conceptos plenamente prescindibles. En cambio, la lógica trascendental es la lógica de los conceptos trascendentales, la de la abstracción imperfecta»<sup>220</sup>. Como vemos, ya entonces andaba interesado por esa "lógica de los conceptos trascendentales" que constituirá parte central del estudio de la presente obra; en efecto, tales conceptos no sólo representarán una parte primordial de los "conceptos metafísicos" sino que también estarán incluidos de algún modo en todos ellos.

Por lo demás, como ha puesto de relieve Escandell, en esta última gran obra de nuestro filósofo se retoman también muchos pasajes de sus "obras escolásticas", Fundamentos de filosofía y Léxico filosófico<sup>221</sup>. Además, el propósito de Millán-Puelles de «ampliar la vieja lógica material engarza bien con toda su anterior trayectoria. Justamente su interés por el estudio de las apariencias o lo irreal le había supuesto, en todas las ocasiones en que había escrito al respecto, moverse por las fronteras entre la lógica y la ontología (bien en la antropología, bien en la metafísica en sentido estricto)»<sup>222</sup>.

# 5.- Los ríos van a dar en la Mar<sup>223</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>219</sup> Ibid., pp. 793-794. Corrijo la edición de las OC poniendo en cursiva el título de *La estructura de la subjetividad*.

<sup>&</sup>lt;sup>220</sup> Id., "La estructura de la subjetividad", OC IV, p. 118; cf. id., "La lógica de los conceptos metafísicos", OC XI, p. 75.

<sup>&</sup>lt;sup>221</sup> ESCANDELL CUCARELLA, José Juan: "La originalidad de las obras escolásticas", pp. 87.89.

<sup>&</sup>lt;sup>222</sup> Id., "La unidad fundamental", op. cit., p. 94. <sup>223</sup> Cito algo libremente uno de los versos de Jorge Manrique que Millán-Puelles mismo consigna en la primera página de su última obra: cf. MILLÁN-PUELLES, Antonio: "La inmortalidad del alma humana", OC XI, p. 613.

Al terminar la Lógica de los conceptos metafísicos se pone enseguida a trabajar en la que iba a ser su siguiente obra, que dejó inconclusa. Se trata de La inmortalidad del alma humana: la parte que quedó escrita fue publicada después a título póstumo (2008: OC XI). Millán-Puelles mismo enlaza esta obra con La estructura de la subjetividad. 224. En efecto, allí insiste «en la condición de sustancia, es decir, de subsistente por sí, que tiene la persona humana. En coherencia con ello, la cuestión más grave que la antropología debe plantearse (y que en la actualidad es generalmente eludida) es la de la muerte y sus efectos; esto es, si la corrupción sustancial del compuesto humano desemboca, o no, en una simple disolución de sus elementos materiales»<sup>225</sup>.

Si hacemos memoria, el objeto de este último trabajo nos remite nada menos que a la admiración suscitada en nuestro autor por la lectura de Husserl que espoleó los inicios de su carrera filosófica: después de haber profundizado durante toda su vida en ese peculiar carácter del espíritu humano que lo eleva mucho más allá de las potencialidades del alma de un gato, era preciso concluir expresamente que semejante alma no podía ser mortal como la del gato...

El ciclo del pensamiento de nuestro filósofo se cierra con la consideración más acomodada a los últimos años de la vida de un ser humano. Como disertaba Sócrates sobre la inmortalidad del alma en charla amistosa con sus amigos durante las últimas horas de su vida, así Millán-Puelles dedica a tan elevado tema sus postreros años. De este modo, podemos concluir nuestro relato dejándolo en su lecho de muerte, donde entregó su alma a Dios la madrugada del 22 de marzo de 2005. Sucedió en la Clínica Moncloa, precisamente el centro sanitario de la capital de España que más próximo se halla de las aguas de su modesto río, el cual discurre mansamente a sus pies, casi lamiendo sus cimientos. Hacía ya muchos años que Ortega había declarado: «Hay también un logos del Manzanares»<sup>226</sup>. En verdad, aquel día despedía Madrid a uno de los caudales de la filosofía española que más fecundamente irrigó nuestra patria durante el siglo pasado.

# 6.- Bibliografía de Antonio Millán-Puelles

a) Obras de Millán-Puelles<sup>227</sup>

<sup>224</sup> Cf. ibid., p. 614.

Millán-Puelles mismo. Para una bibliografía exhaustiva de la obra de Millán-Puelles, puede consultarse: ESCANDELL CUCARELLA, José J., GARRIDO, José María: "Obras de Antonio Millán-Puelles y breve bibliografía secundaria", *Pensamiento*, 62 (2006), pp. 139-157. Además, resultan útiles los comentarios de ESCANDELL CUCARELLA, José Juan: "Los diecinueve libros y medio de Antonio Millán-Puelles", *Arbil*, 97 (2006), http://www.arbil.org/97jose.htm [acceso 27/2/2019]; id., "La unidad fundamental de la obra mayor de Antonio Millán-Puelles", *Espíritu*, 63 (2014), pp. 69-98. Por último, en el artículo que escribo en este número de *La Albolafia* cito diversas

<sup>&</sup>lt;sup>225</sup> ESCANDELL CUCARELLA, José Juan: "La unidad fundamental", op. cit., p. 86.

<sup>&</sup>lt;sup>226</sup> ORTEGA Y GASSET, José: "Meditaciones del Quijote", (1914), en *Obras completas*, vol. 1, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 322.

<sup>&</sup>lt;sup>227</sup> Creo que la mejor forma de presentar las obras de Millán-Puelles es sencillamente enumerar los contenidos de sus *Obras completas* en las que aparecen todos sus libros publicados con la indicación de las fechas de su primera publicación. Para los materiales recogidos en el volumen duodécimo me remito a la reseña que aparece en este mismo número de *La Albolafia*. Además de ello, tan sólo me limito a añadir las traducciones llevadas a cabo por

Obras completas, volumen I, El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann (1947). Ontología de la existencia histórica (1955). La claridad en filosofía y otros estudios (1958), Madrid, Rialp, 2012.

Obras completas, volumen II, Fundamentos de filosofía, Madrid, Rialp, 2013.

Obras completas, volumen III, La función social de los saberes liberales (1961). Persona humana y justicia social (1962). La formación de la personalidad humana (1963), Madrid, Rialp, 2013.

Obras completas, volumen IV, La estructura de la subjetividad (1967), Madrid, Rialp, 2014.

Obras completas, volumen V, Economía y libertad (1974), Madrid, Rialp, 2014.

Obras completas, volumen VI, Sobre el hombre y la sociedad (1976). Universidad y sociedad (1976), Madrid, Rialp, 2014.

Obras completas, volumen VII, Léxico filosófico (1984), Madrid, Rialp, 2015.

Obras completas, volumen VIII, Teoría del objeto puro (1990), Madrid, Rialp, 2015.

Obras completas, volumen IX, La libre afirmación de nuestro ser (1994). Ética y realismo (1996), Madrid, Rialp, 2016.

Obras completas, volumen X, El valor de la libertad (1995). El interés por la verdad (1997), Madrid, Rialp, 2017. Obras completas, volumen XI, La lógica de los conceptos metafísicos (2002-2003). La inmortalidad del alma humana (2008), Madrid, Rialp, 2017.

Obras completas, volumen XII, Artículos y otros escritos breves, Madrid, Rialp, 2018.

MARÉCHAL, Joseph: El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento, volumen I, Desde la Antigüedad hasta el fin de la Edad Media: la crítica antigua del conocimiento, traducción de Antonio MILLÁN-PUE-LLES, Antonio, Madrid, Gredos, 1957.

HERMANN, Kai: Los estudiantes en rebeldía, traducción y prólogo de Antonio MI-LLÁN-PUELLES, Madrid, Rialp, 1968.

BRENTANO, Franz: *Sobre la existencia de Dios*, traducción y prólogo de Antonio MI-LLÁN-PUELLES. Madrid, Rialp, 1979.

b) Estudios sobre Millán-Puelles<sup>228</sup>

AAVV: "Objetividad y libertad. Jornadas sobre la obra filosófica de Antonio Millán-Puelles", *Anuario Filosófico*, Monográfico, 27 (1994).

ACOSTA LÓPEZ, Miguel: "La conciencia y la aporía de la objetividad de la subjetividad desde la onto-fenomenología de Millán-Puelles y Wojtyla", *Daimon*, 66 (2015), pp. 55-70.

publicaciones importantes para conocer la biografía de Millán-Puelles que no fueron recogidas en dichos elencos bibliográficos.

<sup>228</sup> Una muy completa bibliografía sobre Millán-Puelles hasta 2006 puede consultarse en el artículo de Escandell-Garrido citado en la nota anterior. Aquí tan sólo enuncio los títulos que me parecen más útiles de ella, dando prioridad a las tesis doctorales y monografías, así como las publicaciones que han pasado desapercibidas al listado elaborado por esos autores. Además, trato de completarla sobre todo con otras más recientes que no pudieron ser recogidas allí.

ALTAREJOS MASOTA, Fernando: "Antonio Millán-Puelles, filósofo de la educación", *Estudios sobre educación*, 9 (2005), pp. 9-30.

ALVIRA DOMÍNGUEZ, Rafael (ed.): Razón y libertad: homenaje a Antonio Millán-Puelles, Madrid, Rialp, 1990.

### BARRIO MAESTRE, José María:

- "Dignidad y trascendencia de la persona. Una panorámica de la antropología filosófica de Antonio Millán-Puelles", en SELLÉS, Juan Fernando (ed.), Propuestas antropológicas del siglo XX, Pamplona, EUNSA, 2004, pp. 47-75.
- "La estructura 'reiforme' de la subjetividad humana. Una panorámica del pensamiento de Antonio Millán-Puelles", Anuario Filosófico, 39 (2006), pp. 785-801.
- "Antonio Millán-Puelles", en FERNÁNDEZ LABAS-TIDA, Francisco, MER-CADO, Juan Andrés (ed.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/millan\_puelles/Millan\_Puelles.html [consultado 21/2/2019]

### BICOCCA, Rodolfo Mauricio:

- La persona humana y su formación en Antonio Millán-Puelles, Pamplona, EUNSA, 2011.
- "Filosofía de la educación superior: la fundación social de los saberes liberales según A. Millán Puelles", Revista de filosofía, 11 (2012), pp. 23-38.

- "El camino del conocimiento: retos de la educación superior según Antonio Millán-Puelles", *Estudios sobre educación*, 26 (2014), pp. 219-234.
- "Formación y *Bildung*. Análisis de dos nociones convergentes en la filosofía de la educación de Antonio Millán-Puelles", *Metafísica y persona*, 3 (2017), pp. 151-164.

CACUCHI, José Vicente: O sentido da existência humana e o problema da liberdade: pretextos para uma síntese antropológica na filosofia de A. Millán-Puelles. Tesis doctoral en filosofía, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004.

CALDERÓN JIMÉNEZ, Inés: "Una fundamentación de la ética realista", *Pensamiento y cultura*, 9 (2006), pp. 45-58.

CÓRCOLES GARCÍA, Francisco Javier: Fundamentos antropológicos de la actividad económica en Antonio Millán-Puelles, Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Romae, apud Pont. Univ. Sanctae Crucis, 2017.

CRUZ CRUZ, Juan: "In memoriam de un metafísico, Antonio Millán-Puelles", Torre de los Lujanes, 56 (2005), pp. 279-280.

DÍEZ-ANTOÑANZAS GONZÁLEZ, Pedro: Hombre y Sociedad. Una introducción al pensamiento social de Antonio Millán-Puelles, Tesis doctoral en filosofía, Pamplona, Universidad de Navarra, 1996.

DÍEZ MANTECA, José María: Racionalidad y libertad. Las dimensiones de la libertad según Millán-Puelles, Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Philosophiae, Romae, apud Pont. Univ. Sanctae Crucis, 1999.

ERES BRUN, José Juan: La libre realización del hombre según Antonio Millán-Puelles: fundamentos para una antropología, Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Romae, apud Pont. Univ. Sanctae Crucis, 2005.

### ESCANDELL CUCARELLA, José Juan:

- "La originalidad de las obras escolásticas de Antonio Millán-Puelles", *E-Aquinas*, 3 (2005), pp. 79-92.
- "Datos para la biografía de A. Millán-Puelles (1921-2005)", *Pensamiento y Cultura*, 10 (2007), pp. 13-38.
- "Sobre el criticismo y el principio de inmanencia según Antonio Millán-Puelles", en BORREGO GUTIÉRREZ, Javier, PIÑAS MESA, Antonio (eds.): *El realismo filosófico*, Madrid, CEU Ediciones, 2008, pp. 7-14.
- "Aproximación al concepto de Persona de Antonio Millán-Puelles", *Espíritu*, 59 (2010), pp. 143-170.
- "Aproximación a la obra de Antonio Millán Puelles", *Espíritu*, 62 (2013), pp. 161-163.
- "La unidad fundamental de la obra mayor de Antonio Milán-Puelles", *Espíritu*, 63 (2014), pp. 69-98.

ESPARZA LARA, Nicolás: Una aproximación al constructivismo de Jean Piaget. Crítica a sus fundamentos filosóficos, desde la Teoría del objeto puro *de Antonio Millán-Puelles*, Tesis doctoral en Ciencias Sociales, Barcelona, Universitat Abat Oliba CEU, 2017.

## FERNÁNDEZ DE LA MORA Y MON, Gonzalo:

- Pensamiento español, de Castro a Millán Puelles, Madrid, Rialp, 1968.
- Filósofos españoles del siglo XX, Barcelona, Planeta, 1987.

FERNÁNDEZ LABASTIDA, José: La síntesis de autoconciencia y libertad en Antonio Millán-Puelles, Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita, Romae, apud Pont. Univ. Sanctae Crucis, 2009.

## GARCÍA DE BERTOLACCI, Ángela:

- La libertad trascendental en la subjetividad. Estudio acerca del fundamento de la antropología en Antonio Millán-Puelles, Tesis doctoral en filosofía, Pamplona, Universidad de Navarra, 2005.
- "Persona y subjetividad en la antropología de Antonio Millán-Puelles", en Semana Tomista. Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás, XXXVI, 5-9 septiembre 2011, Sociedad Tomista Argentina, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/persona-subjetividadantropologia-millan-puelles.pdf [consultado 21/2/2019]

GARCÍA LÓPEZ, Jesús:

- "La antropología de A. Millán-Puelles", *Nuestro Tiempo*, 191 (mayo 1970), pp. 101-121.
- "Millán-Puelles, Antonio", en AA.VV., *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. 25 Suplemento, Madrid, Rialp, 1987, cols. 1260-1265.
- "La teoría del objeto puro de A. Millán-Puelles", *Anuario Filosófico*, 25 (1992), pp. 321-348.

GARCÍA-PIMENTEL RUIZ, Guillermo: La intencionalidad cognoscitiva en Antonio Milán-Puelles, Thesis ad Doctorandum in Philosophia totaliter edita, Romae, apud Pont. Univ. Sanctae Crucis, 2013.

GUTIÉRREZ ROSADO, Alejandro: La naturaleza humana como realidad trascendente en el pensamiento de Antonio Millán-Puelles, Thesis ad Doctorandum in Philosophia totaliter edita, Romae, apud Pont. Univ. Sanctae Crucis, 2006.

### IBÁÑEZ-MARTÍN, José A.:

- (Ed.) Realidad e irrealidad: estudios en homenaje al profesor Millán-Puelles, Madrid, Rialp, 2001.
- "Los inicios de la Filosofía de la Educación en España y la aportación de Antonio Millán-Puelles", en *Homenaje al profesor Alfonso Capitán*, Murcia, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2005, pp. 267-282.

#### LLANO CIFUENTES, Alejandro:

- "Millán-Puelles: una teoría de la irrealidad", *Revista de Filoso-fia*, 5 (1992), pp. 211-216.

- "La obra filosófica de Antonio Millán-Puelles", *Anuario filosófico*, 39 (2006), pp. 803-814.

LLERA, Esteban Luis de: "La filosofía católica en la España de Franco (1939-1975)", *Hispania sacra*, 43 (1991), pp. 437-473.

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: "Antonio Millán-Puelles y la búsqueda de la verdad", Razón española, 131 (2005), pp. 351-355.

LOZANO MARTÍN, Ana Encarnación: "La libertad como condición de posibilidad del crecimiento humano según Antonio Millán-Puelles", *Cuadernos doctorales: Filosofía*, 26 (2016), pp. 5-85.

MARTÍNEZ LÓPEZ, Francisco José: La fundamentación de la ética realista. Valoración de la propuesta de A. Millán-Puelles, Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita, Romae, apud Pont. Univ. Sanctae Crucis, 1999.

MC INTYRE CASTRO, María Cecilia: La inclinación volitiva en Antonio Millán-Puelles. Un acercamiento a la esencia del acto de amar en la persona humana, Tesis doctoral en filosofía, Pamplona, Universidad de Navarra, 2012.

MOZO SEOANE, Olimpia: Fundamentos filosóficos de la educación en Millán-Puelles, Tesis doctoral en filosofía, Pamplona, Universidad de Navarra, 2006.

ORTIZ DE LANDÁZURI, Carlos: "Aquinas sobre los transcendentales, 700 años después: ¿refundación, ampliación o recomposición de la Metafísica? A través de Aertsen, Polo y Millán Puelles", Revista española de filosofía medieval, 16 (2009), pp. 89-94.

PEÑACOBA ARRIBAS, Alejandra:

- La educación de la libertad y la plenitud humana personal en Millán-Puelles, Tesis doctoral en Educación, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2011.
- "La educación de la libertad en Millán Puelles", *Cuadernos de* pensamiento, 25 (2012), pp. 187-202.
- "La educación en Millán-Puelles: generar espacios de libertad, de humanización", *Edetania*, 44 (2013), pp. 151-162.
- "Educación como perfeccionamiento del ser humano: una propuesta de Millán-Puelles", *Tesis psicológica: Revista de la Facultad de Psicología*, 10 (2015), pp. 162-173.

# PÉREZ LÓPEZ, Israel:

- La teoría de la conciencia de Antonio Millán-Puelles y Karol Wojtyła. Un estudio comparativo, Romae, EDUSC, 2017.
- "Finitud creatural y vocación trascendente en la antropología de la educación de Antonio Millán-Puelles: una propuesta actual frente a la emergencia educativa", *Scripta Fulgentina*, 27 (2017), pp. 53-80.
- "La primacía del amor en la filosofía de la educación de Antonio Millán-Puelles", Scripta Fulgentina, 28 (2018), pp. 33-87.

### ROVIRA MADRID, Rogelio:

- "Las quiddidades paradójicas. Sobre la contribución de Antonio Millán-Puelles a la doctrina clásica del ente de razón",

- Pensamiento, 56 (2000), pp. 256-284.
- "La 'definición nominal de la verdad' y la 'filosofía trascendental de los antiguos'. Antonio Millán-Puelles ante la interpretación kantiana de dos doctrinas filosóficas de origen aristotélico", Anuario Filosófico, 42 (2009), pp. 649-673.

# SELLÉS, Juan Fernando:

- Sustancia, autoconciencia y libertad: estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2013.
- "Estudio de las tesis centrales de Millán-Puelles sobre la libertad", *Naturaleza y libertad: re*vista de estudios interdisciplinares, 4 (2014), pp. 189-224.
- "Revisión del conocimiento de sí en la teoría del conocimiento de Millán-Puelles", *Aporía*, 7 (2014), pp. 31-52.
- "Revisión del modelo categorial sustancia-accidentes en la antropología de Millán-Puelles", *Daimon*, 66 (2015), pp. 7-26.

SEGURA GONZÁLES, Elky: La educación como actividad encaminada a la libre afirmación de nuestro ser en Antonio Millán-Puelles, Estratto di tesi dottorale, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2010.

SEIFERT, Josef: "El objeto puro de Millán Puelles", Razón española, 73 (1995), pp. 133-147.

TRUJILLO CAÑELLAS, Gerardo:

- "La inmortalidad del alma humana según Antonio Millán-Puelles", *Mar océana: Revista del* humanismo español e iberoamericano, 25 (2009), pp. 149-154.
- "La idea de la historia en A. Millán-Puelles y en X. Zubiri", *Nivaria theologica*, 16 (2012), pp. 55-82.
- La idea de la historia en A. Millán-Puelles y en X. Zubiri, Madrid, Editorial Universidad Francisco de Vitoria, 2013.

### VILLAGRASA LASAGA, Jesús:

- Metafísica e irrealidad. Contribuciones al realismo metafísico de la «Teoría del Objeto Puro» de Antonio Millán-Puelles, Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2002.
- "Antonio Millán-Puelles: el filósofo y 'su' obra: *Teoría del objeto puro*", *Espíritu*, 54 (2005), pp. 217-252.
- "In memoriam. Karol Wojtyla y Antonio Millán-Puelles, filósofos", *Ecclesia* 19 (2005) 157-179.
- Realismo metafísico e irrealidad. Estudio sobre la obra Teoría del objeto puro de Antonio Millán-Puelles, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2008.

WATSON LOZADA, Ana María: Las necesidades humanas y la libertad moral en Antonio Millán-Puelles, Tesis doctoral en filosofía, Pamplona, Universidad de Navarra, 2013.

# JULIÁN MARÍAS: METAFÍSICO ESPAÑOL

Dra. Nieves Gómez Álvarez

Profesora de Filosofía en Bachillerato (Madrid), Profesora en la Facultad de Educación en la Universidad Internacional de La Rioja (UNIR) y escritora

### RESUMEN:

Julián Marías representa una de las cimas de la filosofía española por sus enormes aportaciones metafísicas, orientadas sobre todo a aclarar el tipo de realidad que es la persona humana. Para ello, ha acuñado una serie de conceptos antropológicos, distanciados del sustancialismo griego, que permitan comprender la realidad dinámica, proyectiva, corpórea y sexuada de la misma. Entre sus importantes aportaciones se cuenta también la profunda reflexión filosófica sobre lo que significa ser español y la realidad de España. De manera que Marías no solo es un metafísico español por su nacionalidad, sino también por su profunda reflexión sobre la españolidad.

#### ABSTRACT:

Julian Marias represents one of the peaks of Spanish philosophy for his enormous contributions oriented above all toward the clarification of the reality of the human person. In order to do so, Marias coined several anthropological concepts, which, distanced from Greek substantialism, allow us to understand the dynamic, projective, corporeal, and sexuate reality of the person. Among his important contributions are the deep reflections on what it means to be Spanish and the reality of Spain. Marias is not only a Spanish metaphysician by nationality but also because of his profound reflections on the Spanish condition, or *españolidad*.

PALABRAS CLAVE: Julián Marías, Ortega y Gasset, filosofía española, metafísica de la persona KEYWORDS: Julián Marías, Ortega y Gasset, Spanish Philosophy, Metaphysics on person

### 1.- UN ESBOZO BIOGRÁFICO

Julián Marías (1914-2005) es uno de los máximos filósofos españoles. Su mirada abarcadora sobre la realidad en su conjunto ha sido el fundamento de un completo sistema de pensamiento lúcido, riguroso y escrito con un esmerado cultivo de la lengua española.

Procedente de la denominada "Escuela de Madrid", un grupo de filósofos y escritores formados alrededor de José Ortega y Gasset y en honda relación con la *Revista de Occidente* y con la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, Marías

fue heredero de una extraordinaria tradición filosófica, que quiso prolongar y profundizar mediante su vida y obra, como se refleja ya en sus dos primeras obras filosóficas publicadas: Historia de la filosofía y Miguel de Unamuno, que fue la primera obra de pensamiento dedicada a analizar la aportación del gran vasco. Vivió los mejores años de la intelectualidad española, de la mano de Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Manuel García Morente o José Gaos, y también de destacados escritores como Ramón Menéndez Pidal o Pedro Salinas.

Los avatares de la política española del siglo XX, que terminaron con prácticamente todo ese foco de renovación, causaron que Marías no pudiera dedicarse a lo que hubiera sido, por lógica continuación de su interna vocación intelectual, su lugar natural: la cátedra de Metafísica en la Universidad Central, al lado de su maestro. A resultas del enfrentamiento, Marías tuvo que dedicarse a una discreta labor de profesor y traductor de obras alemanas y francesas y, cuando ciertos contactos del Instituto Internacional de Madrid se lo permitieron, a ser profesor en distintas universidades de Estados Unidos.

Él mismo se definió en su obra *Una vida presente*, como «escritor español y profesor americano» <sup>229</sup>, dando a entender las múltiples trayectorias intelectuales que siempre estuvieron presentes en su vida. Pues Marías ha sido, ante todo, un escritor pura sangre, alguien que *es* él mismo escribiendo, que *necesita* irremediablemente escribir para ser él mismo. Desde esta perspectiva es como hay que leer obras filosóficas suyas de enorme complejidad, como *Introducción a la filosofía, Antropología metafísica*, o *La estructura social*.

A lo largo de los años, Julián Marías hizo una inestimable labor de orientador y guía de la sociedad española, mediante sus artículos en diversos periódicos, en los que fue sembrando de ideas generosas, proyectivas y con perspectiva de futuro la posibilidad de la convivencia. Seguía así la estela de sus maestros, y muy particularmente de Ortega y Gasset, cuya ilusión primordial era crear una alta cultura española, a la altura de los tiempos. En este sentido, son muy interesantes todos los artículos que fue escribiendo al final de la Dictadura del

General Franco -con el que fue siempre finamente crítico, sobre todo por su hostilidad hacia las libertades individuales y colectivas- y al comienzo de la Transición, como son los recogidos en el libro *España en nuestras manos*, de tan expresivo título. Se podría decir que Marías, que vivía unos momentos clave de la historia española en primera persona, reflexionaba a fondo sobre ello y mostraba el fruto de sus pensamientos a los demás españoles para poder llegar a una España más lograda, con mayores posibilidades y mejores trayectorias colectivas.

Ya inaugurada la democracia, y como resultado de largos años de reflexión y de contacto directo con la sociedad española, gracias a su labor de conferenciante, Marías publicó en 1985 su fundamentada obra España inteligible, continuando con la honda reflexión iniciada por su maestro Ortega en España invertebrada. Es una obra que hace una interpretación de la historia de España desde los conceptos de proyecto y trayectorias, procedentes de la metafísica de la razón vital de su maestro. España inteligible, una sólida obra que sigue siendo de referencia hoy día por su lucidez y claridad, significa verdaderamente una cumbre en la reflexión dedicada por Marías a la cuestión de España, los españoles, su historia, su lengua y su cultura, como se puede comprobar en otros títulos suyos como La España posible en tiempos de Carlos III (1963); Meditaciones sobre la sociedad española, Consideración de Cataluña, Nuestra Andalucía, todos de 1966; o la trilogía La España real, La devolución de España, España en nuestras manos, del trienio 1976-1978. Posteriormente, en 1990, Marías escribiría Cervantes, clave española, su particular visión

<sup>&</sup>lt;sup>229</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: Una vida presente, Madrid, Páginas de Espuma, 2008, 322.

biográfica sobre el genial escritor, siguiendo su deseo de escribir un "Cervantes para lectores" (y no para eruditos). También son libros sobre temas españoles España ante la historia y ante sí misma, de 1996; Ser español, ideas y creencias en el mundo hispánico (1987) y Tratado sobre la convivencia, la concordia sin acuerdo, del año 2000.

Su larguísima labor discreta, sanamente optimista y eficiente durante décadas hizo que fuera recibiendo de manera progresiva reconocimientos que dieran cuenta de su valía como filósofo. El primero de todos fue su nombramiento como Académico de la Real Academia Española el año de 1964, sobre todo por sus aportaciones filosóficas al español, de las que se hablará con algo más de detalle a lo largo del artículo<sup>230</sup>.

Años adelante, también sería nombrado el filósofo miembro de la Real Academia de Bellas Artes, por sus interesantes reflexiones sobre el 7ª Arte, el cine, desde sus tiempos de juventud y que han sido recogidos en obras como *Visto y no visto*<sup>231</sup>.

Fue también doctor honoris causa en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca, pues la reflexión de la condición cristiana fue un referente irrenunciable en su obra, como reflejan los capítulos iniciales de su obra Antropología metafísica o se puede constatar en libros como Problemas del Cristianismo o, sobre todo, La perspectiva

cristiana. Desde su punto de vista, el Cristianismo gestó el concepto de persona y puso los cimientos de una civilización en la cual la filiación divina y la hermandad son posibles, así como el mismo concepto de persona. Desde enero de 1979 fue presidente de la Fundación de Estudios Sociológicos (FUNDES), y, finalmente en 1980, profesor en su propio país, gracias al nombramiento como catedrático en la UNED, en la Cátedra "José Ortega y Gasset de Filosofía Española".

A lo largo de su vida recibió los siguientes premios y reconocimientos: Premio Fastenrath por su obra *Miguel de Unamuno* (1947), Premio Kennedy del Instituto de Estudios Norteamericanos de Barcelona (1964), Premio Juan Palomo (1971), Premio Gulbenkian de Ensayos (1972), Premio Ramón Godó de periodismo (1975), Premio Castilla y León de las Letras (1988), Premio Bravo (1988).

En 1991 formó parte del Comité de Expertos para organizar la Exposición Universal de Sevilla, que tendría lugar el año siguiente, en el V Centenario del Descubrimiento de América. En 1996 recibió del entonces Príncipe Felipe el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades. En 2001 fue premiado con la Medalla de Oro al Mérito en el Trabajo y en 2002 recibió el Premio Internacional Menéndez Pelayo.

<sup>&</sup>lt;sup>230</sup> También se pueden consultar mis artículos "El español como lengua filosófica", disponible online en: http://www.personalismo.net/persona/el-español-como-lengua-filosófica y "El filósofo y las palabras: Julián Marías en la Real Academia Española", en: Boletín de la Real Academia Española, Tomo XCV, Cuaderno CCCXII, Julio-Diciembre de 2015, 391-421, también disponible en: http://revistas.rae.es/brae/article/view/54/206

<sup>&</sup>lt;sup>231</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: *Visto y no visto*. Crónicas de cine, Vol. 1 (1962-1964), Madrid, Guadarrama, 1970 y Crónicas de cine, Vol. 2 (1965-1967), Madrid, Guadarrama, 1970. Hace unos años se defendió en la Universidad CEU San Pablo de Madrid una tesis doctoral sobre la aportación filosófica de Marías a la reflexión cinematográfica, que ha sido después publicada como libro: BASALLO, Alfonso: *Julián Marías, crítico de cine: El filósofo que amaba a Greta Garbo*, Madrid, Fórcola Ediciones, 2016.

Respecto a los nombramientos fuera de nuestras fronteras, Marías fue nombrado en 1964 miembro de la Hispanic Society of America, de la Society for the History of Ideas de Nueva York; en 1982 fue llamado por San Juan Pablo II para formar parte del Pontificio Consejo para la Cultura, organismo del que fue miembro durante 10 años, siendo el primer intelectual de lengua española en participar en él. En París inauguró en 1991 la cátedra Miguel de Cervantes, creada por el Comité de Lengua Española de la UNESCO, siendo desde luego una autoridad reconocida para este papel, no solo por su propio esmero en el cultivo de la lengua española, sino por sus meditaciones cervantinas.

Julián Marías murió en su casa de Vallehermoso, en Madrid, el 16 de diciembre de 2005 y está enterrado, junto con su mujer y su hijo mayor, también llamado Julián, en el Cementerio de La Almudena de la misma ciudad.

Su larga vida nos ha dejado como legado una obra inmensa, de enorme profundidad y cuyas posibilidades intelectuales aún están en gran medida por descubrir. Aún más, hay que destacar el hecho de que se trata de una filosofía en la cual las personas se pueden *instalar proyectivamente*, gracias a la cual pueden vivir desde su condición propiamente personal. Se trata de las ideas pensadas por un filósofo concreto, pero que al alcanzar el estrato más profundo de

la realidad, el metafísico, permiten ser repensadas y revividas por otras vidas.

### 2. METAFÍSICO DE LA PERSONA

A lo largo de la historia de la filosofía, ha habido contados pensadores que se han lanzado a la inmensa tarea de buscar una idea de realidad radical, que explique desde la raíz nuestra imagen del mundo, de nosotros mismos y de la presencia de los demás en nuestra vida. Estos nombres son los venerables de Parménides, Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Kant, cuya aportación a la historia del pensamiento ha analizado el propio Marías de manera detallada en su fascinante obra Historia de la filosofía, fruto de sus clases en la Cátedra de Xavier Zubiri y no menos, de su propia experiencia docente a sus compañeras de promoción. En esta obra, el filósofo vallisoletano ha mostrado con una lucidez y una coherencia excepcionales el transcurrir de la historia de la filosofía y dónde se inserta la filosofía española dentro de esta. Pues Marías creció intelectualmente en un entorno en el que uno de esos grandes creadores metafísicos, Ortega y Gasset, estaba desarrollando su «metafísica según la razón vital» 232. No es de extrañar, pues, que Marías continuase esta labor de pensamiento profundo, abarcador y responsable -que da razón o justifica la realidad-. También gracias a la influencia unamuniana, Marías llega muy precozmente, ya

<sup>232</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: *Historia de la filo-sofia*, Madrid, Alianza Universidad, 1996, 4ª reed. Al llegar al capítulo dedicado a Ortega y Gasset, dice Marías que «Ortega es un gran escritor. Entre la media docena de admirables prosistas españoles de lo que va de siglo, ocupa un puesto insustituible y, en definitiva, ninguno es superior a él. Sus dotes literarias le han permitido llevar a cabo una transformación en el lenguaje y en el modo de escribir,

cuya huella es visible en buena parte de los autores contemporáneos. Ortega ha creado una terminología y un estilo filosófico en español que no existían. [...] El uso de la metáfora ha alcanzado en él, junto a su valor de belleza, otro estrictamente metafísico. La cortesía del filósofo es la claridad', solía decir; y lo mismo por escrito que en su incomparable oratoria docente, ha alcanzado el máximo de diafanidad de su pensamiento» (p. 431).

en su obra *Miguel de Unamuno* (1943), e investigando la cuestión de las *nivolas* o novelas personales del pensador vasco, al gran tema de la realidad personal.

Como ha expresado en varios pasajes de su obra, por ejemplo, en la Antropología metafísica, la filosofía lleva siglos preguntándose por la cuestión humana con planteamientos erróneos, como por ejemplo "¿Qué es el hombre?". El hecho de preguntar mediante una partícula referida a las cosas, necesariamente vicia y orienta la respuesta en un sentido cosificante. Pues la respuesta de los clásicos ha sido que el hombre es un "animal racional", o, en el caso de Boecio, en una respuesta más elaborada, pero igualmente escasa de personalización, sostiene que la persona es una "sustancia individual de naturaleza racional". Incluso en el caso kantiano, sería necesario reformular su planteamiento referido al hombre, para llegar a las condiciones de posibilidad que nos permitan pensar a la persona<sup>233</sup>.

Marías, que es un hijo intelectual de Ortega y que ha crecido a la vida filosófica adulta alimentándose de la convicción de que la vida humana es *proyecto* y está irremediablemente lanzada al futuro y en relación dinámica con la circunstancia, necesariamente ha reconfigurado estas preguntas, de tal manera que ya no podrán ser formuladas con parámetros de cosas, sino

nales. En este sentido, Marías afirma que las preguntas fundamentales de la filosofía son: "¿Quién soy yo?" y "¿Qué va a ser de mí?". La variación de la pregunta no reside solo en el cambio de partícula, esta vez referida específicamente a la persona -con lo cual, es muy probable que la respuesta se acerque más a una formulación veraz y humana-, sino en el hecho de que está formulada en primera persona. Pues la vida humana no existe en general, sino que siempre existe bajo la forma "mi vida".

más bien con otros específicamente perso-

Apoyado en la estructura del pensamiento orteguiano: mi vida es yo y la circunstancia en una relación dinámica; mi vida es la realidad radical donde radican todas las otras realidades; mi vida es una realidad irreductible, circunstancial, concreta, convivencial, etc., Marías ha desarrollado todo un segmento de metafísica que está implícito en el pensamiento orteguiano, pero que su maestro no desarrolló, por las vicisitudes a las que estuvo sometido su hacer intelectual. Es lo que se podría denominar la "metafísica de la persona" 234, es decir, una idea de la realidad que comience por lo que es más evidente: la persona que cada uno de nosotros somos. Y que dé razón de que la realidad personal es la más compleja que existe, al estar hecha de una "sustancia" que no es material, sino argumental, ficcional, incluso lírica, pues cada persona en el fondo es un héroe o heroína, centro de su

<sup>233</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: Antropología metafísica, en: Obras X, Madrid, Revista de Occidente, 1970, 37: «En la introducción a sus Lecciones de Lógica, Kant resumía el campo de la filosofía en sentido mundano (in dieser weltbürgerlichen Bedeutung) en estas cuatro cuestiones: 1) ¿Qué puedo saber (Metafísica); 2) ¿Qué debo hacer? (Moral); 3) ¿Qué puedo esperar? (Religión) y 4) ¿Qué es el hombre? (Antropología). Y advertía que en el fondo se podría poner todo ello en la cuenta de la antropología, porque las tres primeras cuestiones se reducen a la última. Ahora bien, y dejando aparte la correlación kantiana entre las cuestiones y las disciplinas filosóficas, que hoy resultaría discutible, mi punto de vista sería considerablemente distinto. Creo que se podría reducir todo a dos preguntas radicales a inseparables, cuyo sentido está en intrínseca conexión mutua: 1) ¿Quién soy yo? 2) ¿Qué va a ser de mí? No se trata de 'el hombre', ni de 'qué', sino de 'yo' y 'quién'».

<sup>234</sup> Cfr. GÓMEZ ÁLVAREZ, Nieves: *Julián Marias, metafísico de la persona*, Madrid, Ciudad Nueva, 2017.

propia circunstancia y de su realidad radical.

Esta dificultad constitutiva para "de-finir", es decir, poner límites a las personas y encuadrarlas dentro de marcos de comprensión cerrados es lo que ha llevado al filósofo a escribir un capítulo de su libro Persona titulado, con enorme intuición filosófica: "El arcano de la persona". La persona, en el fondo, viene a ser un tipo de realidad tan compleja, que la metafísica más estricta tiene que reconocer que hay un elemento mistérico, inatrapable, puede que inefable en la persona, en cada ejemplar personal. Incluso en la persona de uno mismo; según el pensador, cada uno es en el fondo un misterio hasta para sí mismo. Así, en este capítulo de Persona, Marías habla sobre «la dificultad de saber quién es alguien, incluso yo mismo, en la última radicalidad» 235.

En este sentido, Marías ha explicitado en qué se diferencia nuestra forma de realidad personal de otras formas de realidad y ha desarrollado toda una serie de categorías antropológicas -de ahí el título de su obra *Antropología metafísica*: una antropología que a la vez es metafísica- que den razón de su peculiaridad.

Así, ha mostrado que la realidad personal es estable y dinámica, opaca y transparente, comunicable y secreta. Esta condición paradójica de la vida humana no es contradictoria, sino que responde a la mezcla de realidad e irrealidad que los humanos somos. Y el filósofo vallisoletano ha explicado en concreto cuáles son las categorías que nos explican este misterioso ser y que corresponden a un sector metafísico que Ortega no desarrolló, pero que

es en todo caso necesario para entender la conexión entre el estrato desarrollado metafísicamente por este, la teoría analítica de la vida humana (las estructuras que afectan a toda vida humana y se descubren por análisis) y mi vida particular. Precisamente en Antropología metafísica, Marías condensa en pocas líneas el marco de la teoría analítica, donde se inserta más adelante su propia aportación metafísica. Si tuviéramos que explicar cuál es la gran aportación orteguiana para poder contar con el aparato mental que nos permita pensar las realidades personales, sería aproximadamente así:

la circunstancia como escenario o mundo -en mi Ortega puede verse a fondo la diferencia entre circunstancia y Umwelt-; el 'yo' como quién, proyecto, pretensión o programa vital; la circunstancia como repertorio de facilidades o dificultades, que se convierten en posibilidades (o imposibilidades) al provectar sobre ellas mis proyectos; el carácter a la vez plural y limitado de ese 'teclado' de posibilidades; la necesidad de hacer algo con las cosas para vivir, de decidir o elegir (pre-ferir), lo cual es posible mediante la justificación en virtud de un 'por qué' y un 'para qué', lo cual requiere dar razón -razón vital-, lo cual muestra la imposibilidad de eso que Sartre ha llamado 'elección prelógica', ya que no puedo elegir sin darme razón (lógon didónai) de eso que elijo; la encarnación o corporeidad de esa vida humana y, por tanto, su sensibilidad; su mundanidad; su temporalidad; su carácter de futurición o anticipación imaginativa del futuro; su condicionamiento por un sistema de interpretaciones básicas recibidas o creencias, sobre las cuales vienen a

<sup>&</sup>lt;sup>235</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: *Persona*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, 1<sup>a</sup> reimpr., 69.

insertarse esas otras interpretaciones que tengo que hacer y se llaman ideas; su socialidad; el carácter intrínsecamente histórico de esa socialidad, etc. <sup>236</sup>.

Ortega ha denominado a estas estructuras "leere Stellen", lugares o esquemas vacíos, que se irán llenando con los contenidos biográficos concretos y que son los que determinan la vida particular de cada persona.

Lo que ha desarrollado la metafísica de la persona de Marías es un "nexo de unión" o "eslabón", es decir, todo un sector teórico de comprensión, que tiene en cuenta cómo se da en la práctica, en efectivo, la realidad humana tal y como la conocemos, y en la cual están los dos términos claves de la instalación y el vector, conceptos que dan enorme juego filosófico para explicar realidades humanas que hasta entonces no habían encontrado su lugar exacto dentro del pensamiento. En este sentido, Marías habla de la "instalación corpórea", de la "instalación sexuada", de la "instalación en la edad", de la "instalación en la raza" o de la "instalación en la lengua". Toda instalación es un "estar en" -Marías muestra así la profunda innovación que supone poder pensar la realidad con la dualidad de los verbos ser/estar que tenemos en español-, pero esa "posibilidad de estar" o de "instalarse" en el cuerpo, en la condición sexuada o en la lengua no son estáticas, sino más bien dinámicas, lanzadas hacia la circunstancia que nos rodea, en diálogo con ella.

Para entender a fondo la enorme innovación metafísica que suponen estos conceptos, es preciso consultar especialmente los

capítulos X y XI de la Antropología metafísica, respectivamente "La estructura empírica" y "Las formas de instalación". En ellos Marías muestra que su antropología es profundamente distinta a la Daseinsanalytik o existenziale Analytik des Daseins, de otro de los grandes metafísicos del siglo XX, Martin Heidegger, quien sobre todo ha realizado una metafísica del ser, enraizándose con las grandes aportaciones de los griegos. Pero Marías, que pretende desarrollar, siguiendo la estela abierta por su maestro, un modo nuevo de hacer metafísica, una "metafísica del estar", se da cuenta de la fabulosa potencia que tiene este verbo español para explicar el modo peculiar de existencia que tiene la persona humana.

Tras mostrar su diferencia con el gran filósofo alemán y su filiación con el no menos grande filósofo español que Ortega ha sido, Marías muestra la interesante forma de ser de la persona: es una realidad dramática, argumental. Podemos contarla, como contamos una narración, y esta narración tiene *inteligibilidad*. Es posible comprender las vidas personales porque se mueven insertas en los esquemas proporcionados por la teoría analítica. Pero Marías se ha dado cuenta de que solo la teoría analítica no basta:

¿Puede pasarse directamente de la estructura analítica a la realidad singular, circunstancial y concreta? ¿No falta un eslabón entre ambas? Y esto querría decir a la vez una zona o estrato de realidad y un nivel de teoría <sup>237</sup>.

Es preciso bajar a un nivel de concreción mayor. Para explicar cuál es su aportación,

<sup>&</sup>lt;sup>236</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología meta-física*, op. cit., 65.

<sup>&</sup>lt;sup>237</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología meta-física*, op. cit., 65.

Marías compara lo que nos dice un diccionario sobre estas tres formas de realidad bien distintas: un pentágono, una lechuza y Cervantes. Mientras del primero el diccionario nos daría una definición y en el segundo caso una descripción de su comportamiento, en el tercer caso, se nos ofrecería algo completamente distinto: una narración. Una narración biográfica, que diese cuenta del quién concreto que Miguel de Cervantes fue. Ahora bien, al ofrecernos esa narración, más o menos amplia, ese relato biográfico estaría dando por hecho que existen ciertas condiciones previas metafísicas para un humano. Por ejemplo, ese posible relato nos diría que Cervantes nació en la ciudad de Alcalá de Henares el 29 de septiembre de 1547, que entró al servicio del Cardenal Acquaviva y viajó a Italia, que participó valerosamente en la Batalla de Lepanto y allí perdió la movilidad de un brazo, que tras años de cautiverio volvió a España y contrajo matrimonio con una mujer llamada Catalina de Palacios.

Y así sucesivamente. Ese relato biográfico va estaría revelándonos un nivel de realidad, desde el cual nosotros podemos hablar y comprender las vidas concretas, pues nacer en una ciudad determinada en un momento histórico preciso implica que la vida humana es mundana, está instalada en un mundo. Perder un brazo y quedarse uno sin su uso ya implica que la vida humana se mueve en condiciones normales con una instalación corpórea muy precisa, en forma de seres bípedos, con dos piernas y dos brazos, siendo estos conformados de un modo muy determinado. Casarse un hombre con una determinada mujer Catalina implica que también hay un estrato previo de realidad, referido a ser uno un hombre varón y tener una relación muy

concreta con una determinada mujer, esto es, con un ser humano de condición sexuada distinta y complementaria. Por tanto, ser persona implica necesariamente estar instalado sexuadamente de una manera determinada, siendo esta instalación sexuada, como todas las instalaciones, proyectiva, esto es, lanzada o referida a la otra.

Incluso al leer el dato de que Miguel de Cervantes murió el 23 de abril de 1616 deberíamos admitir que ese relato se nos muestra como comprensible al aceptar un nivel previo de realidad, que está apoyado sobre el hecho de que la vida humana se realiza bajo la forma de las edades, por tanto, es mortal y que esta mortalidad se mueve en unos parámetros más o menos determinados en cada época.

De modo que, con la comparativa de estas formas de realidad y, sobre todo, con la forma de acercamiento que el lenguaje y el pensamiento realiza para comprenderlas, Marías se ha dado cuenta de que todas estas condiciones que siempre se han dado por supuestas pero que se han escapado al pensamiento estricto de manera pertinaz conforman lo que se conoce como "estructura empírica". Son las determinaciones que descubrimos en la empeiría, en la experiencia, sobre cómo se da la vida humana de hecho y además de forma estable. Podríamos imaginar que la vida humana se diese con tres brazos y cuatro piernas, sin condición sexuada (es decir, todos los humanos iguales bajo una forma neutra) o en forma de inmortalidad, como ha mostrado el inquietante relato del escritor argentino Jorge Luis Borges, pero, de hecho, la vida humana se da en la forma en la que la conocemos, con todas esas instalaciones y determinaciones.

Y todos esos elementos son comprensibles desde los conceptos de instalación y de vector, pues todos implican ciertas formas del "estar" (la mundanidad, la corporeidad, la condición sexuada, la edad, la raza, etc.), pero no se trata de un estar cerrado, sino constitutivamente abierto. Es un estar que se da proyectado, lanzado, hacia la circunstancia y que permite justamente que la persona, un proyecto vital argumental, se vaya haciendo con vistas a esa circunstancia. Esto es lo que permitiría una mayor inteligibilidad de ese relato biográfico en el que consiste cada vida humana.

Marías es prolijo en su investigación, mostrando que la instalación corpórea hace que percibamos el mundo de un modo determinado, que los sentidos de apertura hacia la realidad sean los concretos que son; que la instalación en la mundanidad hace que nuestra vida se mueva en unos parámetros espaciotemporales que la limitan pero le dan más valor, en el sentido de que las elecciones que va tomando la persona están realizadas desde esas instalaciones concretas y desde el hecho de que la vida humana implica la elección, y esta, a su vez, la pre-ferencia, es decir, el poner por delante determinados factores, frente a otros que quedan relegados. Al final de su capítulo "La estructura empírica", el filósofo vallisoletano es consciente de hasta qué punto este planteamiento de la cuestión es innovador para reconsiderar el tema del hombre, visto desde la perspectiva filosófica:

[...] esto nos permite entender lo que es *el hombre*: el conjunto de las estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana. No

es, por supuesto, la realidad radical -ésta es mi vida-, ni tampoco coincide con 'la vida', sino que es la forma concreta de la circunstancialidad. La antropología en el sentido plenario y adecuado de este término sería la ciencia de esta estructura empírica: mientras que la teoría de la vida humana como realidad radical es la metafísica. Éste me parece ser el verdadero lugar teórico del problema del hombre, porque éste es el lugar efectivo de su realidad. Éste es el dominio de nuestra investigación: la estructura empírica de la vida humana. Pero se trataba de tomarla real y no ficticiamente y, por tanto, como lo que es: realidad radicada; y esto quiere decir que hay que verla arraigar en la realidad  $radical^{238}$ .

Marías ha comprendido, desde estos parámetros metafísicos y antropológicos, aspectos de la realidad personal difícilmente comprensibles antes, desde otras metafísicas, como la clásica (construida desde el concepto de sustancia) o la pseudo-metafísica que es el positivismo, realidades tan peculiares como la corporeidad, el enamoramiento, la felicidad o la ilusión. Pues todas ellas, desde su punto de vista, han de ser comprendidas antropológicamente como instalaciones proyectivas de la persona. Nos instalamos en la ilusión, en el amor o en la felicidad y desde ellas vivimos toda la realidad. Son las instalaciones ilusionada, amorosa o felicitaria las que nos permiten proyectarnos, desde esos temples concretos, a la circunstancia. La comprensión de las edades, del paso del tiempo y del argumento de la vida estarían entonces llenos de cierta plenitud que quizá no existen

113

<sup>&</sup>lt;sup>238</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología meta-física*, op. cit., 70-71.

para la persona que no vive instalada en la ilusión o la felicidad<sup>239</sup>.

En su libro La felicidad humana, Marías ha escrito justamente un capítulo en el que reflexiona sobre la "Felicidad como instalación vectorial", reflexionando sobre esta vivencia que podríamos denominar de plenitud humana y personal, con los términos hallados años antes en su Antropología metafísica. Al hablar de la felicidad, hay que despojarse de las interpretaciones recibidas, sobre todo las referidas a la felicidad como bienestar, o placer, o un estado de ánimo determinado. Ciertamente el elemento psíquico es un componente importante de la felicidad, pero no se puede mezclar con ello; o las condiciones sociales de una época determinada pueden favorecer o fomentar la felicidad en mayor o menor medida. Pero no son ella, propiamente hablando.

Para comprenderla de manera adecuada habría que utilizar términos metafísicos y antropológicos más precisos:

La felicidad afecta a esa operación unitaria que llamamos vivir, y por eso le pertenecen los caracteres o atributos de la vida misma. Desde hace muchos años uso como conceptos fundamentales para entender la vida humana como tal los de *instalación* y *vector*-por lo demás, inseparables-; no podemos comprender lo que es felicidad más que introduciendo esos mismos conceptos. Nos encontramos ante todo con un hecho sorprendente: la fugacidad de la felicidad no ex-

cluye la instalación; [...] si es felicidad, estoy inevitablemente instalado en ella, podríamos decir que hay una pretensión intrínseca de perduración en la felicidad<sup>240</sup>.

Como se puede comprobar, desde esta "metafísica de la persona" se puede explicar la extraña realidad personal que somos, que comienza por tener, como ya había mostrado el genial Agustín de Hipona, una interioridad, un dentro más interior que la interioridad orgánica. Marías mostrará, desde su antropología, que esta interioridad es habitable: los demás pueden, mediante las relaciones personales, habitar nuestra interioridad, hacer más intenso el quién que somos, y nosotros podemos habitar la interioridad de otros, aún la de personas que hace tiempo ya no viven, como los escritores cuyos libros leemos o los artistas cuyas obras de arte contemplamos. De hecho, la profunda metafísica que han desarrollado tanto Ortega como Marías hace ver que la realidad social e histórica del hombre es en el fondo una cuestión de interpenetrabilidad personal. Una penetrabilidad que no se encuentra en el nivel de los cuerpos físicos, sino en el nivel de las biografías. Desde este punto de vista, ser español o española consistiría en vivir una instalación proyectiva respecto a una circunstancia muy concreta, un estar habitado por una lengua que ya tiene un milenio y que han hablando millones de hispanohablantes -que ni siquiera sabemos quiénes han sido-; consiste también en estar habitados por unas cuantas formas concretas de "españolidad" que han vivido en otros momentos históricos, pero que

*la ilusión*, Madrid, Alianza Editorial, 1984 y MA-RÍAS AGUILERA, Julián: *La felicidad humana*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

<sup>&</sup>lt;sup>239</sup> Para ampliar esas dos cuestiones, se pueden consultar las obras, excepcionales por su claridad de ideas y la innovación de sus enfoques filosóficos: MARÍAS AGUILERA, Julián: *Breve tratado de* 

<sup>&</sup>lt;sup>240</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: *La felicidad humana*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, 7<sup>a</sup> reimpr., 245.

siguen perdurando: los españoles de ahora estamos habitados, por ejemplo, por Cervantes, Lope de Vega, Calderón de la Barca, Góngora, Quevedo, Velázquez, Goya, Sorolla, Picasso u Ortega aunque no los hayamos conocido nunca directamente.

Incluso cabría entender, desde esta metafísica de la vida humana y de la persona, que nuestra propia interioridad, gracias a las obras que escribimos, en el arte o la música que creamos, habitará la vida de personas futuras. Cabría hacer esta lectura futuriza de toda la obra de Marías, en el sentido de que, ciertamente, él escribió siempre para sus circunstancias concretas, pero su obra es de una magnitud y profundidad tales que cuando son leídas desde las nuestras, constituyen un pensamiento de referencia y un marco intelectual para pensar los problemas de nuestro tiempo (y sus posibles soluciones). Quizá Marías escribiese en parte para los españoles del futuro, para los españoles que él ya no vería vivir, pero en cuya existencia lúcida ciertamente confiaba. Un filósofo que ha escrito tanto sobre la futurición y sobre la posibilidad de desarrollar trayectorias colectivas sin duda tenía una visión esperanzada sobre lo que su país podría llegar a ser.

En su gran obra *Antropología metafísica*, Marías también ha desarrollado una profunda reflexión sobre el hecho de que la persona, cada persona, es una realidad irreductible, es decir, que no se puede reducir a ninguna otra.

En una época, como la nuestra, que tiende a reducir la realidad personal a sus componentes genéticos o a sus posibilidades medibles con la tecnología, la antropología de Marías se presenta como una antropología humana, humanizante y responsable. Cada persona es una irrupción de realidad, una «innovación radical de realidad» <sup>241</sup>, es decir, de la realidad en su misma raíz.

Y es que nuestra carga genética podrá decir cuáles son los elementos materiales que componen nuestro cuerpo, o los datos que sobre nuestra persona pueda captar la tecnología podrán ser reveladores de una corporeidad o incluso de una psique, pero quiénes somos cada uno de nosotros como personas no depende de ello. No es etiquetable o susceptible de ser encerrado en unas categorías determinadas, pues la realidad personal sobrepasa los marcos tecnológicos. Marías ha realizado una profunda reflexión sobre el qué que forma nuestro cuerpo (los elementos químicos, los datos genéticos, etc.) o nuestra psique, pero los ha distinguido muy cuidadosamente de nuestro quién, que procede más bien de un segmento de realidad que se le escapa tanto al conocimiento científico como al tecnológico, y es la vida biográfica. Podríamos decir que Marías ha sacado todas las consecuencias en la práctica a la afirmación orteguiana de que «yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo» 242. Es decir: nuestro yo biográfico va más allá de la circunstancia biológica o psíquica que es nuestra circunstancia, pues el quién que somos se construye ante todo mediante el proyecto de yo que vamos creando imaginativamente.

No es preciso insistir mucho en el hecho de que esta orientación proyectiva y, como Marías ha gustado de señalar con un uso ciertamente creativo y bello del español, *futurizo*, abre una posibilidad filosófica

<sup>&</sup>lt;sup>241</sup> Cfr. MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología metafísica*, op. cit., 30-32.

<sup>&</sup>lt;sup>242</sup> ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Ediciones Cátedra, 8<sup>a</sup> edición, 2010, 77.

nueva para fundamentar la libertad humana desde supuestos antropológicos: la persona es libre por necesidad. Esto, que podría parecer una completa paradoja, desde la metafísica de la vida humana de Ortega y Gasset se hace patente con toda evidencia: la persona es libre porque necesariamente se tiene que elegir a sí misma, tiene que ir decidiendo en cada momento, con vistas a las circunstancias, quién quiere ser en el momento siguiente. Su carga genética o su psique, o su historia particular o colectiva podrán ser elementos de partida, pero no lo son de llegada. Cada persona está en franquía para poder, en cada momento, reordenar los elementos de su circunstancia de tal manera que pueda ser alguien determinado y proyectado frente a ellos. Por lo tanto, la libertad tiene en esta filosofía una lectura sobre todo biográfica.

Por otra parte, pero en intensa relación con ello, la persona es, a la vez, necesariamente responsable, que es el fundamento de toda moralidad. En la metafísica de la vida humana de Ortega y Gasset también se puede encontrar un fundamento antropológico al hecho de que toda persona es moral, pues teniendo que decidir en cada momento quién quiere ser, es obligado que elija teniendo a la vista no solo su circunstancia, sino el proyecto de persona que internamente se ha hecho. En el caso de Marías, el "posible" catedrático de Metafísica que hubiese sido, de no haber sucedido la Guerra Civil, se reajustó teniendo a la vista la modificación de las circunstancias españolas y, sin renunciar a esa vocación intelectual primigenia, se ramificó en la de escritor de hondos libros de filosofía o en la de traductor de obras extranjeras de pensamiento.

Ampliando esta idea de su maestro Ortega, Marías insistirá en el hecho de que la

mayor o menor moralidad de la persona está ligada con todo el panorama de instalaciones proyectivas de las que se ha hablado más arriba: ser moral consiste en concreto no solo en ser alguien proyectivo, que se hace un proyecto de sí mismo de cara al futuro, y que para llegar a ello, utiliza ciertos elementos de su circunstancia, ordenándolos con cierta jerarquía, sino que, mucho más en la práctica, esa proyectividad futuriza del yo tendrá que contar con el sistema de instalaciones, es decir, con llegar a ser alguien adecuadamente instalado en la condición corpórea, en la condición sexuada, en la raza, las edades o la lengua. La moralidad, desde el punto de vista de esta filosofía, se convierte entonces en un calibrador de la mayor o menor autenticidad de las personas. Si Ortega había afirmado que la moral es el arte del refinamiento de la conducta, acercando así este campo de la filosofía más al ámbito de la creatividad, la ilusión o la imaginación que al de la normatividad o la obligación, Marías amplía esa idea en su Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida, donde afirma que la disyuntiva más importante no es, en ética, entre el bien y el mal, sino entre lo bueno y lo mejor. Y que este "mejor" no es uniforme para todas las personas, sino que está en relación con nuestros proyectos más auténticos. Volviendo al ejemplo del propio Marías, el "mejor" filósofo que pudo ser él, en las circunstancias españolas que le tocó vivir, fue el del intelectual responsable que labraba, pacientemente, desde la página del libro filosófico, la tribuna del periódico o la mesa de conferencias, la opinión pública y la madurez de sus lectores. El intelectual responsable que tenía una extraordinaria instalación en su condición sexuada masculina y en la capacidad lingüística española, así como en las

diferentes edades que fue pasando o en la raza.

### 3. La primera "antropología dual"

Merecería la pena detenerse largamente en un aspecto muy innovador de la metafísica de la persona de Julián Marías y es el hecho, como él señaló en repetidas ocasiones, de que su Antropología metafísica es la primera "antropología dual", es decir, que está construida partiendo sobre la base de que persona, se puede ser de dos maneras, masculina o femenina, y esto no solo se toma como un fundamento teórico, sino que se sacan consecuencias de ello a cada evidencia que se plantea, así como los asuntos vitales, como cuando reflexiona sobre la diferente vivencia del paso del tiempo que tenemos los hombres y las mujeres o lo que significa la espera en una experiencia de tan extraordinario contenido biográfico como es el embarazo y la intensa relación madre/hijo que es vivida desde fuera por el padre. Marías plantea que la condición sexuada no había encontrado, hasta el siglo XX, su lugar adecuado dentro de la filosofía, pero ese lugar es justamente el marco proporcionado por la metafísica de la vida humana de Ortega y Gasset. El quién que vive es siempre masculino o femenino y necesariamente, la organización de la realidad, la conexión que ese yo masculino o femenino establezca con todos los elementos de su circunstancia, también va a estar ya sexuado, en el mejor sentido de este término. Desde el punto de vista de Marías, todo en la persona es sexuado, si bien no todo, ni mucho menos, es sexual. Como todas las instalaciones, Marías entiende que también esta es proyectiva, es decir, que la instalación masculina no solo incluye un "estar masculinamente" en la realidad, sino que además implica simultáneamente una proyectividad hacia la instalación femenina. Y lo mismo en el caso de la instalación femenina. Ser mujer, desde su punto de vista, consiste en estar proyectada hacia la instalación masculina, en contar con ella, en hacerse una idea de la realidad apoyada sobre la existencia de los parámetros masculinos también.

El filósofo español ha explicado, propiamente, desde su metafísica de la persona, en qué consiste ser hombre o ser mujer. Para ello, es obligado consultar los capítulos XIX: "La figura viril de la vida humana", XX: "La figura de la mujer", XXI: "Razón vital: masculina y femenina", XXII: "La condición amorosa" y XXIII: "Amor y enamoramiento".

Al poder acceder a la realidad sexuada de la persona y comprenderla desde sus categorías de instalación y de vector, y desde el estrato biográfico, Marías se ha lanzado a ampliar esta antropología dual. En primer lugar, recuerda, con su maestro, que

lo decisivo es que la condición masculina o femenina es sentida como algo que no está dado sin más, sino que ha de hacerse, y en diversos modos; que, como diría Ortega, *admite grados*: se puede ser más o menos hombre, más o menos mujer. [...] Ser hombre o ser mujer son dos modos o formas de vida -en el sentido de la *diagogé*[...]<sup>243</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>243</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología meta-física*, op. cit., 129.

Hay que partir de un hecho innegable, y es la profunda verdad de que las vidas humanas, todas ellas, son menesterosas. Ser humano consiste en ser frágil, inseguro, ignorante, incompleto. Y, sin embargo, resulta que el varón, que también lo es, por su pertenencia a la común humanidad, frente a la mujer se presenta como un existente con los caracteres contrarios: fuerte, seguro, capaz, completo y valioso. ¿Cómo es esto posible? Marías reflexiona metafísicamente sobre esta profunda verdad humana, pues parecería que el mismo ser no puede tener atributos diametralmente opuestos. No se trata, como podría analizarse con simpleza, de que el hombre sea egocéntrico, o vanidoso, sino que se trata, en el fondo, de un asunto delicadamente humano, y que entronca con la metafísica orteguiana: la pretensión. El hombre tiene que vivir, para hacerlo de modo plenamente humano, con una tensión previa, con un proyecto vital. De manera que el ser que era en soledad constitutivamente débil e inseguro, frente a la mujer tiene la pre-tensión de ser fuerte, seguro y válido. Visto con ojos metafísicos, como lo han hecho tanto Ortega como Marías, la cuestión es de una enormidad asombrosa. Pues muestra, en el fondo, la potencia de transformación sobre la misma realidad masculina que la mujer tiene. Su mera instalación femenina -va se verá cuál es- opera esa diametral transformación en el hombre:

El varón no es fuerte, sabio, poderoso, seguro; algo más grave y humanamente más interesante y delicado: tiene que serlo; ni siquiera importa demasiado que pueda o no, porque necesita serlo, y la posibilidad o imposibilidad no cuentan frente a la necesidad humana <sup>244</sup>.

Es decir, que el hombre lo es verdaderamente cuando no es él en soledad, sino cuando, habiendo descubierto un ideal que le cautiva y le seduce, se lanza hacia él, transformando la realidad que era originariamente. El hombre es, desde esta metafísica, plenamente hombre, cuando ha quedado completamente fascinado por una forma de feminidad que le va puliendo y mejorando de manera progresiva. Que tira de él hacia una forma de él más refinada y perfecta. Pero necesita esta forma de tensión seductora para llegar a su plena realidad.

Se ha solido decir que el hombre ejerce protección frente a la mujer; sin embargo, Marías afirma que es más bien la mujer la que hace eso, respecto al hombre y también respecto a los hijos. Lo que el hombre hace es algo más profundo, que es ofrecerle su propia fortaleza (a veces revestida de agresividad o de cierta ambición), para que la mujer ejerza su capacidad protectora. Esta estructura metafísica y antropológica termina de raíz con la cuestión del paternalismo, pues el hombre que está logradamente instalado en su condición masculina no actúa de modo paternalista respecto a la mujer, tratándola como una perpetua menor de edad, o como una niña, ya que se perdería de ella lo que realmente le interesa, que es su condición de mujer. El hombre bien instalado en su condición masculina, de hecho, lo que hace es fomentar y potenciar la adecuada instalación femenina de la mujer; no le parecería lograda una mujer "inferior", pues sería para él una realidad antropológica cuanto menos problemática. Lo que el hombre tiene que tener es andreía, fortaleza, que no es solo física, sino también fortaleza moral,

<sup>&</sup>lt;sup>244</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología meta-física*, op. cit., 131.

valentía, resistencia. Incluso nobleza moral, que es un rasgo que sigue ejerciendo enorme atractivo, cuando el hombre la tiene con autenticidad, sobre las mujeres bien instaladas en su condición de mujeres.

Otro de los rasgos específicos de la forma viril de la vida humana es, justamente, el entusiasmo hacia la mujer. Por eso desde una metafísica antropológica fuerte hablar de mera igualdad es un asunto por completo insuficiente. Por supuesto que entre hombres y mujeres existe una igualdad jurídica, que se refiere a sus derechos y deberes; pero es una completa falacia aplicar ese término a lo que ambos son como personas, es decir, en un sentido antropológico, pues derivaría en igualitarismo, que terminaría por ser un aplastamiento de la realidad. Por eso Marías siempre ha preferido hablar, frente a la igualdad y al siempre permanente riesgo del igualitarismo, de "equilibrio dinámico", pues entre hombres y mujeres existe una preciosa diferencia de potencial que introduce una gran riqueza a nivel humano. Como veremos, esta necesidad de equilibrio dinámico existe también desde el punto de vista femenino, pues hablar meramente de igualdad implicaría que para esta, se eliminaría la riqueza antropológica y la permanente novedad que a su forma de vida aporta la instalación masculina.

Hay un rasgo más que, desde el punto de vista de la metafísica de la vida humana, caracteriza la forma viril de la vida humana, y es la gravedad. Gravedad no es tristeza o pesimismo, sino que es la capacidad masculina para sobrellevar la dificultad de la vida y el esfuerzo que conlleva la existencia, así como una acometida frente a la maldad moral. La gravedad es estabilidad, es firmeza y es responsabilidad. Se

podría decir que los valores mismos del mundo occidental (respeto a la individualidad, a la propiedad privada, a la defensa de la libertad, etc.) están construidos muy directamente sobre estas capacidades masculinas, por lo que minarlas traería profundas consecuencias en las visiones de la vida y de la realidad.

Cabría desde luego preguntarse, antropológicamente hablando, qué es lo que le sucede al hombre cuando no cuenta, por dificultades personales o por presiones sociales, con esa tensión fascinada y humanizante hacia la mujer. Hacia dónde tiende el varón entonces; y qué es lo que le pasa internamente: si no consigue desarrollar la andreía y la gravedad de modo pleno o si estas se deforman y se proyectan hacia el vicio o hacia la autodestrucción. En estos casos se mostraría claramente, que el hombre necesita a la mujer no como mera hembra, sino como persona, para que esta le haga salir de sí y aspirar a una forma mejor y mayor de humanidad.

Por otra parte, Marías también ha reflexionado, con enorme profundidad, sobre la realidad metafísica de la forma de vida femenina. Al ser hombres y mujeres formas de vida que coexisten en equilibrio dinámico, la mujer precisa, para poder instalarse en su condición de tal, de los caracteres masculinos previamente descritos. Por eso lo primero que señala el filósofo es que tiene poco sentido hablar de la mujer como el "segundo sexo", tal y como ha hecho la escritora francesa Simone de Beauvoir en su conocida obra. No hay un primer sexo y un segundo, sino que al existir un equilibrio dinámico entre ambos, los dos son "primeros", en mutua referencia. Teniendo este marco de conceptos, Marías va a desarrollar su pensamiento: solo en equilibrio con la andreía masculina puede la mujer desarrollar su vocación vital de cultivar en sí misma la belleza, que se aparece bajo la forma de la *gracia*, de lo que se da gratuita, graciosa y agradablemente:

[...] al hablar de la belleza física no hay que entender exclusivamente belleza física -entre otras razones porque la que se llama así no es solo física-, sino belleza personal femenina. [...] La forma femenina de la belleza es lo que llamamos gracia. [...] Conviene no pasar por alto la impresión de inverosimilitud que produce al hombre el espectáculo de la belleza femenina, algo sorprendente, asombroso, que parece que se va a volatilizar. Y esa gracia es algo alado, ligero, opuesto a la gravedad del varón: gracilidad quiere decir delgadez, esbeltez, gracia y levedad al mismo tiempo<sup>245</sup>.

La mujer, cuando está logradamente instalada en su condición femenina, es una intimidad no enteramente manifiesta y por eso el deseo de privacidad es mucho más femenino que masculino: es la muestra de que es la dueña de su interioridad y que por esta no puede circular cualquiera.

Y esta intimidad propia tiene justamente que ver con el segundo atributo que Marías describe como propio de la vida femenina: es la función estabilizadora de la mujer. El entusiasmo masculino hacia la forma de vida femenina está proyectado hacia la dimensión estable que tiene la mujer y hacia la capacidad que esta tiene de instalarse en la felicidad y de irradiarla en lo cotidiano:

La mujer es la inventora del interior, del *chez-soi*, del hogar en que se refleja su condición íntima. El

quedarse de la mujer es primariamente un 'quedarse en casa' que quiere decir quedarse en sí misma, ensimismarse<sup>246</sup>.

Frente a la insatisfacción masculina y a su perpetua tensión externa, la forma de vida femenina es un crecimiento personal hacia dentro, una promesa de estabilidad serena. Desde el punto de vista de la antropología de Marías, existe, por tanto, una complementariedad no solo en sentido biológico, sino sobre todo en sentido biográfico: son las dos formas de vida las que se complementan.

Es más, Marías sorprende al lector con sus reflexiones sobre la fortaleza, pues hace ver que, aunque se suele hablar de este atributo como propio del varón, por el peso que haya podido tener en la historia la prevalencia de la fuerza física, habría que hablar de la tonalidad femenina que este valor puede adoptar, pues este crecimiento en estabilidad y desde sí misma es lo que confiere la inesperada fortaleza, sobre todo moral, que la mujer muestra tener. El filósofo llama la atención sobre el hecho de que la mujer, cuando está bien instalada en su condición de mujer, tiene una mayor conciencia del peso de la bondad y una enorme resistencia a dejarse arrastrar al vicio o al envilecimiento.

Finalmente, el rasgo complementario a la gravedad masculina es sobre todo el sosiego, o la serenidad. Incluso la capacidad de renuncia desde la elegancia moral, pues es profundamente humano, y profundamente elegante el reconocimiento final de que la vida es limitación, renuncia, ausencia, muerte y tener la capacidad de afrontar todo ello con lucidez.

<sup>&</sup>lt;sup>245</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología meta-física*, op. cit., 136.

<sup>&</sup>lt;sup>246</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología meta-física*, op. cit., 138.

Cabría preguntarse, como se ha hecho anteriormente en el caso de la estructura metafísica masculina, hacia dónde se proyectaría internamente la mujer en caso de no contar con el equilibrio que supone la forma de vida del varón. Si su vocación a cultivar en sí misma la belleza degeneraría hacia la mera vanidad o el egocentrismo o si las presiones sociales que le hiciesen mirar con suspicacia todo cultivo de la belleza la despersonalizarían en el fondo. Por otra parte, sería interesante pensar hacia dónde se proyectaría la mujer si se eliminase ese "salto de irrealidad" que significa la convicción de que su vida es un cultivo de la gracia y la gratuidad; quizá hacia el utilitarismo o la cosificación; o podría ser posible que esto causase también una cierta obturación intelectual que le impidiese proyectarse a larga escala, produciendo así un enquistamiento en su realidad más inmediata, incluso en su propia corporeidad. Aún cabe preguntarse qué es lo que pasaría si fuesen otras mujeres las que ejerciesen presión sobre la personalidad propiamente femenina y esas presiones fuesen en la dirección de deformar o ridiculizar el peso de la masculinidad en la configuración de la personalidad femenina, por el equilibrio dinámico del que ya se ha hablado. Finalmente, se podría proyectar lo que pasaría con una forma de vida femenina a la que se le impidiese el cultivo de la intimidad, de la privacidad y de la serenidad, como parece que están produciendo los medios de comunicación y la invasión de las nuevas tecnologías. De la antropología de Marías parece deducirse que quien llevaría la peor parte de todos estos riesgos sería la mujer que busca instalarse logradamente en su condición de mujer, pues la alteración permanente de su estabilidad y la invasión de su privacidad conducirían a que no pudiera instalarse en sí misma. Seguramente esto causaría el desinterés absoluto de la instalación masculina por una forma de vida despersonalizada, y en el fondo, la imposibilidad de que la propia mujer se instalase en la que es su vocación más profunda: la vocación a la felicidad irradiante.

Como vemos, desde el punto de vista de Marías, los asuntos humanos son gravemente delicados y requieren de una atención y de un cultivo esmerado; y, sobre todo, no pueden ser excluyentes (desde su punto de vista, no es demasiado lúcido cultivar solo "sociedades de mujeres" o "sociedades de hombres"), por la razón antropológica de que están referidos mutuamente. Descuidar la instalación masculina en la existencia revierte necesariamente en la femenina y pasar por alto la femenina despersonaliza a su vez la masculina. Por estas razones, Marías vio con enorme preocupación el peso que iban teniendo en las vidas personales algunas concepciones despersonalizantes y cosificadoras que se fueron extendiendo en sus últimos años de vida y la penetración de nuevas vigencias a través de los omnipresentes medios de comunicación. Como fino filósofo, Marías se dio cuenta de hasta qué punto estas vigencias sobrevenidas, que invaden las intimidades personales, ponen en peligro la instalación lograda en la masculinidad y la feminidad. Pues cada hombre y cada mujer, efectivamente lo son desde la teoría analítica y la estructura empírica, que son comunes y generales, pero para serlo plenamente, han de contar con ese yo único, que es proyectivo y argumental. Y ese, sea masculino o femenino, se construye desde la propia intimidad no invadida, desde la confrontación de la persona consigo misma.

Hay un aspecto más de esta "antropología dual", sobre la que merece la pena llamar la atención, y es la cuestión de la razón vital masculina y la razón vital femenina, que Marías ha planteado desde los supuestos de la filosofía de su maestro. Desde el punto de vista de Marías, la persona, que es "alguien corporal", señalando ambas palabras con igual importancia, ejerce la razón con vistas siempre a una circunstancia determinada, con vistas a un proyecto de yo concreto. Y necesariamente ese yo, que es un programa vital, es ya sexuado, por lo que necesariamente también, la razón está marcada por su condición masculina o femenina. Podríamos decir que está configurada masculina o femeninamente, aun cuando la calidad de esta masculinidad o feminidad pueda variar, sobre todo dependiendo de la apertura a su circunstancia. La forma más originaria de ejercer la razón es justamente la razón vital, pues razón es todo movimiento que ordena los elementos que hay en nuestra circunstancia y les confiere un sentido, que es afín al proyecto de persona que cada uno se hace. Razón, según definición de Marías, es la «aprehensión de la realidad en su conexión» 247; pero es evidente que la conexión ya estará marcada por lo que se sitúa como importancias mayores o menores dentro de ciertas jerarquías. Por ejemplo, la cuestión "trabajo" no es situada del mismo modo por la razón vital masculina y por la razón vital femenina dentro de las jerarquías vitales. En el mismo sentido podríamos hablar de las relaciones personales, la maternidad o paternidad, o el papel de la tecnología en la vida. El puesto que todo ello ocupe ya tendrá un tinte sexuado, pues va a ser colocado en cada caso con distinta jerarquía y

en referencia a ciertos objetivos específicos. Como se puede comprobar, desde el punto de vista de Marías, la propia idea de la realidad -la metafísica- es ya antropológica, está marcada por el hecho de ser hombre o mujer quien la conoce y porque su mente está configurada masculina o femeninamente.

Marías siempre pensó que la plenitud de la cultura solo llegaría cuando la razón vital masculina y la razón vital femenina empezasen a pensar juntas los problemas. Y señaló que no se trataba de una mera suma o coexistencia de mentes: solución masculina que se suma o yuxtapone a la solución femenina respecto al mismo problema teórico, sino que la clave para llegar a una sociedad madura está en que ambos se pongan a pensar juntos sobre los problemas comunes. Como se puede comprobar leyendo los capítulos dedicados a esta cuestión en la Antropología metafísica y al tema del amor y el enamoramiento, sobre los cuales lanza una enorme luz, pues también los considera desde el punto de vista de la instalación proyectiva. Marías piensa que en todos los asuntos humanos se ha de contar con las dos versiones personales y que esta se ha de realizar desde la imaginación proyectiva hacia la otra, pues hacer lo contrario (pretender que los parámetros del mundo se consignen solo en clave masculina o en clave femenina) llevarían a un enorme empobrecimiento de la realidad y, sobre todo, a una enorme falsificación de la misma, cuando no a una deshumanización a gran escala e incluso a una inhumanidad.

Este planteamiento desde una "antropología metafísica", como se puede comprobar, está lejos de todo "machismo" (una

<sup>&</sup>lt;sup>247</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología meta-física*, op. cit., 144.

palabra que al propio filósofo no le gustó nunca, pues le parecía escasamente precisa y él, que era un académico de la RAE, prefería utilizar términos precisos para designar la realidad) pero también de todo "feminismo", que es el mismo extremo, pero desde el otro lado. Desde este punto de vista, pretender la supremacía del hombre sobre la mujer es tan artificial y tan funesto como pretender la supremacía de la mujer sobre el hombre. Su fórmula, más inteligente y mucho más humana, es la siguiente: «hombres y mujeres somos igualmente personas, pero no personas iguales»<sup>248</sup>. Pretender que hombres y mujeres fuésemos igualmente personas y además personas iguales sería un igualitarismo cercano a un totalitarismo o tiranía antropológica, pues estaría apoyado sobre la idea de que necesariamente hombres y mujeres tenemos que ser estandarizados y uniformados, sin dejar espacio a la libertad personal.

Para cerrar este apartado, hay que añadir que Marías ha dedicado un gran espacio dentro de su reflexión a poner de manifiesto la importancia, en la constitución de la persona, de la amistad entre hombres y mujeres. Desde su punto de vista, y separándose de los clásicos, muy particularmente, de Aristóteles -cuya Ética a Nicómaco había traducido-, la forma más lograda de amistad es la amistad entre hombres y mujeres -Aristóteles pensaba que era entre hombres solos-, pues en ella se ponen en juego las dos formas de humanidad y además se perfeccionan mutuamente. Para expresar este refinamiento personal mutuo, Marías hizo uso de una expresión orteguiana, "amistades delicadamente cinceladas", expresando la idea de que la amistad entre ambos es, efectivamente, una obra de arte personal, en la que ambos protagonistas, recíprocamente, se cincelan y refinan.

### 4. TEÓRICO SOBRE ESPAÑA, EUROPA, OCCIDENTE

Podrían señalarse muchos aspectos muy innovadores de la profunda filosofía de Marías, como su reinterpretación de la historia de la filosofía, desde los presupuestos aprendidos en las Cátedras de Metafísica de Ortega y Gasset, y no menos, en las de Historia de la Filosofía de Xavier Zubiri y Manuel García Morente o la puesta al día de la figura del intelectual, ya no alguien encerrado en una visión particular de la existencia, sino una persona profundamente responsable de su mundo y enteramente incardinado en su circunstancia concreta; o la profunda renovación que Marías ha lanzado sobre la perspectiva cristiana, desde los presupuestos de la metafísica de la vida humana y de la metafísica de la persona, lo cual desprende de su doctrina todas las adherencias griegas, que en cierto sentido la han sustancializado y cosificado; cabría realizar, como el propio Marías ha hecho ver, una "teología según la razón vital", situándose en una visión responsable capaz de dar razón intelectual del Cristianismo. Sin embargo, la situación actual y la urgencia de determinados problemas cercanos, como por ejemplo, la pervivencia de diferentes levendas negras y la existencia, constatada a cada paso, de una identidad española enfermiza, deformada y francamente inmadura en algunos

<sup>&</sup>lt;sup>248</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 27.

sectores de la sociedad -en otros esa identidad muestra tener una salud inquebrantable-, quizá hacen que sea más necesario que nunca fijarse en la aportación que ha hecho el pensador vallisoletano a las cuestiones españolas, a pensar en qué consiste ser español y, sobre todo, a integrar esto en una realidad social e histórica más amplia, como son la conciencia del ser europeo y occidental. Marías ha publicado, como ya se señaló, numerosas obras dedicadas a esta cuestión desde muy distintos puntos de vista. El propio Marías, con su vida, también ha mostrado cómo puede ser una vida española completamente consciente de su valía, sin considerarse por encima ni por debajo de ninguna otra instalación histórica. Pues ha sido, como Cervantes, un español universal, capaz de viajar con los ojos entusiasmados y de lanzar una mirada amigable a los cuatro puntos cardinales, aún a la persona hostil.

Como se ha señalado más arriba, Marías vivió en su juventud una época apasionante de la historia española, en un ambiente muy lejano a la politización, y en un marco intelectual que él siempre consideró como «la mejor Facultad de Europa»<sup>249</sup>, donde, aún más, había recibido la mejor educación sentimental, por la intensa y cálida presencia femenina que había en ella. No es casual, por tanto, que uno de los temas constantes en sus reflexiones haya sido la fundamentación filosófica de la peculiaridad española.

Julián Marías se sentía plenamente heredero de la fabulosa generación del 98, a cuyos escritores conoció en persona en su mayor parte, pero se sentía igualmente continuador de la generación del 14, aquella que ya no solo quería renovar la imagen del país y la interpretación del paisaje español desde la literatura, sino que además quiso ponerla a la altura de los tiempos desde el punto de vista teórico (científico y filosófico); por tanto, no podía esta generación conformarse con una idea de España y de los españoles que fuese nostálgica del pasado o anclada en otros tiempos. Podríamos decir que la España que a él le tocó vivir en los años de juventud era tan innovadora, vanguardista y fascinante que hacía imposible aferrarse a una imagen de su país que se hubiera quedado petrificada en el pasado, por muy glorioso que este fuese. El hecho de ser primero un alumno de las selectas clases orteguianas, y después, un amigo y discípulo suyo, con "derecho" a compartir con él miles de horas de diálogo vivo y de filosofía en construcción, probablemente le hicieron consciente de que el pensamiento español no había hecho más que empezar y que una nueva instalación en la existencia, la española a la altura de los tiempos, por fin encontraba las condiciones adecuadas para salir a la alta mar de la vida cultural plena.

Es sobre este suelo de convicciones firmes y de la necesidad de prologar esa enorme tradición contemporánea donde hay que insertar la entusiasmada dedicación de Marías a las cuestiones españolas. A sus internas seguridades hay que sumar, además, que vivió también a España desde lejos, gracias a las estancias en Estados Unidos y en Iberoamérica como profesor de filosofía y literatura españolas. Fue consciente, por tanto, de primera mano, del progresivo crecimiento del hispanismo en ese continente y del protagonismo que con los años estaban cobrando la lengua y cultura españolas, tanto en el Sur como en el

<sup>&</sup>lt;sup>249</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: *Una vida presente. Memorias*, op. cit., 83.

Norte. En este sentido, también se podría recordar aquí su pertenencia a la Cátedra Miguel de Cervantes en París, y a cómo, desde su punto de vista, ese extraordinario español no solamente fue decisivo internamente para las letras peninsulares, sino que además es clave para entender una profunda instalación europea y occidental. Marías fue consciente de que Cervantes es contemplado desde otros países europeos como un espléndido creador literario -no en vano es el inventor de la novela y de la interpretación novelesca de la realidadpues su vida y su obra consistieron en una instalación entusiasta en la circunstancia de la España moderna, embarcada en profundas trayectorias que por entonces se estrenaban: Lepanto, la exploración de América, la instalación cristiana en la existencia, la profunda conciencia europea. Todas estas características cervantinas son clave para comprender las posibilidades de España no solo en el pasado, sino más bien en el futuro. En este sentido, el filósofo vallisoletano acaba su obra España inteligible con estas palabras:

Para España, el hombre ha sido siempre *persona*; su relación con el Otro (moro o judío en la Edad Media, indio americano después) ha sido personal; ha entendido que la vida es misión, y por eso la ha puesto al servicio de una empresa transpersonal; ha evitado, quizá hasta el exceso, el utilitarismo que suele llevar a una visión del hombre como cosa; ha tenido un sentido de la convivencia interpersonal y no gregaria, se ha resistido a

subordinar el hombre a la maquinaria del Estado; ha sentido la vida como inseguridad, no ha creído que su justificación sea el éxito: por eso la ha vivido como aventura y ha sentido simpatía por los vencidos. La obra en que lo español se ha expresado con mayor intensidad y pureza, la de Cervantes, respira esta manera de ver las cosas. Si se prolongan estos proyectos, se los pone a la altura del tiempo, liberados de la ganga que las impurezas de la historia han ido depositando en ellos, si se los interpreta y formula con rigor intelectual, se encuentra lo más fecundo del pensamiento español de nuestro tiempo. En él se puede ver la clave, más luminosa que nunca, de lo que podría ser la continuación innovadora del más que milenario proyecto histórico de España 250.

Es interesante comprobar que la obra se cierra con una proyección hacia el futuro: no se trata solo de preguntarse qué fue España, sino que se trata sobre todo de adquirir una visión clara del pasado para poder proyectarse con seguridad e imaginación hacia lo que España puede llegar a ser y hacia un proyecto hispánico estructurado. En otros escritos suyos, el pensador ha lanzado una imagen gráfica sobre cómo se podría organizar esta comunidad hispánica entre todos los países que compartimos una historia y una cultura en español: España tendría que ser la "plaza mayor" de Iberoamérica<sup>251</sup>, pues su papel no es legislativo, ejecutivo ni judicial, sino que es convivencial, está a nivel de las condiciones de

panoamericana. Los americanos se harían presentes unos a otros en el viejo solar común; allí harían sus pruebas, se medirían, competirían; en esa plaza se celebraría el permanente certamen de los pueblos jóvenes, que encontrarían una mayor densidad, crítica, normas. [...] En cambio, España encontraría la responsabilidad del padre de familia, la

<sup>&</sup>lt;sup>250</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: *España inteligible*. *Razón histórica de las Españas*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 421.

<sup>&</sup>lt;sup>251</sup> «España podría ser el 'lugar' en que Hispanoamérica se encontraría a sí misma, en que sería una; allí, pues, existiría con propiedad una realidad his-

la vida biográfica. España es, como la plaza mayor de nuestras ciudades, el lugar de encuentro vivencial y cultural de todos esos países, donde se localizan como parte de una misma comunidad. Al igual que la plaza mayor es el espacio abierto de una gran ciudad, donde las personas van a pasear, comprar, divertirse, admirar (o envidiar) al otro, España debería ser ese lugar simbólico donde todos los países que forman parte del mundo hispanohablante se encuentren, establezcan nexos comerciales, creen pautas de vida comunes, incluso formas de ocio diferentes, que sean personalizantes. Hoy día, esta imagen clásica de Marías encuentra un nuevo sentido, pues el mundo virtual en el que nos hemos visto inmersos en las últimas décadas, y del cual él vio solo el comienzo, ha hecho posible que los lugares de encuentro entre las personas no sean solamente físicos. España como "plaza mayor de toda la comunidad hispánica" puede ser un proyecto colectivo comprendido también en este sentido virtual. Pues el pensador consideraba que sería una enorme riqueza mundial que todas las mentes hispánicas empezásemos a pensar juntos los problemas y que cualquier riqueza cultural producida en Argentina, Colombia, Chile, Ecuador, México, Uruguay, Cuba, etc. fuese valorada como una riqueza propia por todos los otros países que hablan, piensan y viven en español. Y esto, a los dos lados del Atlántico. Los españoles deberíamos sentir como propio todo lo estimable y valioso que se produce

en cualquier país de lengua española y también debería suceder lo mismo con la alta cultura española que llegase hasta cualquier lugar de América<sup>252</sup>.

Precisamente este aspecto es lo que concedería a España un puesto valiosísimo e indispensable en la Unión Europea, al ser un país original, dado su carácter de «supernación transeuropea» 253. En la España inteligible, el filósofo sostiene que España fue la primera nación en sentido moderno, dado que experimentó un proceso interno culminador de una larga reunificación de ocho siglos. Este proceso, que acabó con la unión, mediante un proyecto de sucesivas incorporaciones, de los diferentes reinos peninsulares, se caracterizó por una progresiva transformación de Castilla con vistas a un proyecto común. De manera que cuando se consigue la Reconquista de Granada y, con ello, la unificación territorial de la península, comienza un proceso que da como consecuencia en los años siguientes una unidad lingüística, religiosa, cultural y militar. Esta transformación interna de España, que Marías ha comprendido bajo la fórmula "Castilla se hizo España" (es decir, se transformó a sí misma con vistas a un proyecto mayor), provocó, desde su punto de vista, un efecto modernizador sobre el resto de Europa. Precisamente porque España había creado una forma nueva de realidad histórica y social, que era la nación, y había adquirido una nueva seguridad política, económica y social, actuó como un catalizador del resto de Europa. El pensador, además, en su gran

gravedad del crédito que se recibe. Esa función delicada obligaría a los españoles a trascender de todo lo casero y articularse con otros horizontes. Es decir, si España fuese la Plaza Mayor de la América española, las dos serían más» (MARÍAS AGUI-LERA, Julián: "Plaza Mayor", en: *Sobre Hispanoamérica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 46-47).

<sup>&</sup>lt;sup>252</sup> Cfr. GÓMEZ ÁLVAREZ, Nieves: "De la España invertebrada a la España inteligible», en: BURGOS, Juan Manuel (ed.): *España vista por sus intelectuales*, Madrid, Ediciones Palabra, 2015, pp. 51-73.

<sup>&</sup>lt;sup>253</sup> Cfr. MARÍAS AGUILERA, Julián: "De la Nación de Europa a la Supernación transeuropea", en: *España inteligible*, op. cit., 169- 182.

obra sobre la realidad colectiva de España, ha puesto en relación este proceso interno, que culminaba los ochocientos años de la Reconquista, con las trayectorias externas que empiezan a jalonar su hacer colectivo a partir de 1492; es decir, que las enormes y decisivas gestas que España empieza a protagonizar a partir de tal fecha clave para la historia occidental, en la cual se pusieron en contacto los dos lóbulos de Occidente, Europa y América, no fueron en absoluto casuales o desconectadas de lo que España había logrado internamente. España fue capaz de lanzarse a sí misma a descubrir nuevos mundos y a circunnavegar el globo por primera vez en toda la historia de la Humanidad porque previamente se había lanzado a la reconstitución de sí misma. España se había recuperado a sí misma, había vivido ilusionada por recuperar la unidad perdida de la Hispania visigoda y esta ilusión persistente funcionó como una impulsora de nuevas trayectorias en toda la época moderna. Marías ha señalado también un dato de lo más interesante: el español, que era un europeo que vivía inmerso en las ideas del Renacimiento y del humanismo, es decir, que era una modalidad de hombre refinado, al igual que lo era el italiano, tenía una ventaja sobre él en el trato con el indígena: había estado acostumbrado a vivir en contacto con el extraño durante varios siglos, por lo que a veces luchaba contra él y a veces le admiraba. Pero en todo caso, siempre le vio como una persona. El español no sintió nunca, por esta razón, ninguna especie de asco racial ante los indígenas en América, sino que, por el contrario, no tardó mucho tiempo en mezclar su sangre

con la de estos, iniciando así lo que el filósofo ha denominado un "injerto", es decir, una realidad que se sobrepone sobre una previa, vivificándola, sin perder la que existía primeramente. De manera que España es un país clave en Occidente por las razones que se derivan de estas trayectorias históricas: la convivencia multiracial que fue capaz de establecer, la capacidad de crear una cultura comunicante entre dos, tres continentes, la continuidad de sus rutas comerciales y de los lazos culturales, que perviven hasta hoy. En varios textos suyos el pensador hace notar el increíble hecho de que solamente unos sesenta años después del descubrimiento de América, los españoles -contra lo que dicen las varias leyendas negras- no solo no habían arrasado o esquilmado los territorios americanos, sino que habían hecho justamente lo contrario: trasladar allí el esquema civilizatorio que ella había recibido de Grecia y de Roma. Por entonces ya había fundado las universidades más antiguas de toda América -la primera de ellas es San Marcos en Lima, en 1551-, había poblado el continente americano con ciudades prósperas, como Puebla de los Ángeles, en México, y las había llenado con industrias, imprentas, plazas mayores, colegios, hospitales y encomiendas. Si hay una categoría metafísica que, desde el punto de vista del filósofo vallisoletano, pudiese definir lo que significó el proceso de descubrimiento, poblamiento y civilización del enorme continente americano, esa palabra es: «inverosimilitud» 254. En la España inteligible ha hablado también de la increíble eficacia que se desplegó en todo este proceso.

Marías, que fue un profundo lector y, durante años, un amigo personal de Ramón

<sup>&</sup>lt;sup>254</sup> Cfr. MARÍAS AGUILERA, Julián: *Sobre Hispanomérica*, op. cit., 11-13.

Menéndez Pidal, conocía bien sus obras, y particularmente El Padre Las Casas. Su doble personalidad<sup>255</sup>. Era consciente, por tanto, de que las variadas y falsas interpretaciones de la presencia española en América como una historia de devastación, pillaje y brutalidad eran uno de los pilares casi inamovibles sobre los que se apoya una deformación secular. Con sus obras, se ha atrevido a poner en cuestión una y otra vez esta manera de interpretar la historia y este retorcimiento del pasado según el cual una gran parte de españoles contemporáneos se ven abocados casi por necesidad a experimentar resentimiento de sí mismos y a auto-odiarse. Marías ha pretendido, con su obra, quebrar lo que se podría denominar "espiral de violencia intelectual" -pues este movimiento mental no es sino violencia contra la misma realidad- y ha querido ofrecer una interpretación de la misma más equilibrada, más responsable y más humana. Una y otra vez ha reivindicado la altura moral de aquellos hombres, que se lanzaron a civilizar un completo continente que se hallaba, culturalmente hablando, muy retrasado respecto de la Europa del siglo XV. Contra los que claman por la supuesta imposición de los parámetros españoles sobre lo que era un territorio ajeno, Marías ha mostrado de manera continua y veraz la semejanza de España con el Imperio Romano: de la misma manera, como explica en nuestros días la escritora Elvira Roca Barea<sup>256</sup>, que no podríamos entender la historia occidental sin Roma porque ella ha marcado un antes y

un después, tampoco podríamos entender la historia de los dos lóbulos de Occidente -Europa y América- sin contar con la Monarquía hispánica o Monarquía católica, pues también ha significado un antes y un después en la historia.

Desde el punto de vista del filósofo, el español ha heredado esta negatividad automática, sobre sí mismo y sobre su historia, pero no es esto, como cualquier realidad histórica o social, un proceso irreversible. Contra esta espiral de violencia a nivel de las ideas cabe esgrimir el escudo de la sabiduría histórica y de la imaginación provectiva. No está escrito, desde el punto de vista del filósofo, el futuro de ningún país, tampoco el de España. De manera que lo que hasta ahora han sido trayectorias escasamente logradas -pues se chocan con obstáculos intelectuales de peso-, podrían ser superadas si los españoles de ahora se arman de buenas razones (sobre todo históricas) y de una filosofía de altura que les hagan comprenderse a sí mismos desde la adecuada estima. Ambas, la historia y la filosofía, le ayudarían a proyectarse imaginativamente hacia el futuro<sup>257</sup>.

Finalmente, unas palabras sobre la relación entre España y Europa, dado que este continente ha sido clave para la configuración de Occidente y ha marcado la pauta de lo que siguen siendo las ideas rectoras de la Humanidad. La presencia del tema de Europa en el pensamiento de Marías ha sido continuada y muy profunda. El filósofo vallisoletano editó un manuscrito del

imaginación en Julián Marías: Antropología, Ética y Estética" hasta qué punto su pensamiento nos permite imaginar a la persona, imaginar a la cultura y también imaginar España. Está disponible en el Canal de la Universidad Francisco de Vitoria: https://www.youtube.com/watch?v=yPiWZncit Ns

<sup>&</sup>lt;sup>255</sup> MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963

<sup>&</sup>lt;sup>256</sup> Cfr. ROCA BAREA, Elvira: Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estado Unidos y el Imperio español, Madrid, Siruela, 2016.

<sup>&</sup>lt;sup>257</sup> Recientemente, en diciembre de 2018, he mostrado en una conferencia, titulada "El papel de la

siglo XVIII, de Antonio de Capmany en el que se decía que «Europa es una escuela general de civilización» <sup>258</sup>. Desde el punto de vista histórico, en ese proceso España no ha sido desde luego ajena; como se ha mostrado en las páginas anteriores, *España ha sido precisamente uno de los motores de esas ideas*.

En uno de sus escritos, "El proyecto de Europa", con su habitual agudeza, aclara que este no es exactamente lo mismo que el proyecto de los europeos, pero que ambos son inseparables. Europa, para poder seguir constituyendo un proyecto colectivo con personalidad y capaz de fascinar a los europeos, necesita apartarse de varias tentaciones de falsificación o de despersonalización, como son "la tentación del museo" (considerar que la grandeza del pasado se expresó en su riqueza humana y cultural, pero actualmente es brutal, torpe y tosca, como mostraron las dos devastadoras guerras mundiales); la tentación del hedonismo, que ha producido un aburguesamiento y una intensa cosificación de las vidas humanas, lo cual se muestra en la tristeza y el malhumor, que contrastan con los niveles de vida y el bienestar alcanzados; la tentación de la insolidaridad, que se muestra en los nacionalismos rencorosos, construidos sobre la antipatía y la desgana del prójimo y no tanto sobre la estima de sí mismo.

Desde el punto de vista del filósofo, en Europa hay actualmente un problema de fondo: Europa ha dejado de creer que ciertas cosas son posibles, de manera que su autenticidad pasa por volver a creerlas, desde sus nuevas circunstancias. El asunto de fondo es, como se puede comprobar, un tema de confianza.

A este problema de escasa estima europea hacia sí misma, hacia su historia común, su legado y sus aportaciones a la entera historia de la Humanidad, hay que sumarle otro, que es la grave amenaza que supone el Islam, como desintegración de todo eso. Visto con perspectiva y con algo de distancia -que es siempre el punto de vista de la filosofía auténtica, que es siempre "visión responsable"- esta seria amenaza a la personalidad europea podría funcionar como un impulso para que Europa vuelva a vertebrarse, para que busque una forma de unión supranacional, de tal manera que todos los países quedaran conexionados. Ortega y Gasset formuló esta idea al hablar de los "Estados Unidos de Europa", unos Estados Unidos más unidos y más históricos que los norteamericanos, y, en todo caso, vertebrados con ellos, en un mutuo proyecto que es Occidente<sup>259</sup>.

Como vemos, desde el punto de vista filosófico, Europa no es solo un asunto económico o administrativo; se trata de despertar resortes propiamente humanos y personales y en este sentido, sería preciso realizar una unidad que sea capaz de mirar más allá del mero presente. Se hace necesario desarrollar una idea propiamente metafísica de Europa:

Europa ha sido siempre el *entu-siasmo*, y sin él no es Europa. Este viejo y menesteroso continente ha *consistido* en segregar perpetuamente *invención*, *ilusión*". Alguna vez he dicho que Europa no es un

Taurus- Fundación Ortega y Gasset, 2017. También cfr. RALEY, Harold: *José Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Madrid, Revista de Occidente, 1977.

<sup>&</sup>lt;sup>258</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: "Cultura española, cultura europea", en: *El curso del tiempo 1*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 375-378.

<sup>&</sup>lt;sup>259</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET, José: La rebelión de las masas, en: Obras completas VII, Madrid, Editorial

nombre, sino un verbo transitivo: *europeizar*. La avidez de lo otro, eso define a Europa<sup>260</sup>.

#### 5.- BIBLIOGRAFÍA SOBRE JULIÁN MARÍAS

#### a) Introducción

En las siguientes páginas encontrará el lector o lectora una lista inmensa de títulos filosóficos, sobre los asuntos más variados. Como podrá comprobar al resbalar su mirada por la amplia panorámica, Julián Marías ha proyectado su poderosa mente metafísica - esto es, de alguien que nos ofrece una idea de la realidad - hacia las más diversas direcciones. No en vano, los metafísicos "pura sangre" son mentes humildes pero atrevidas, transparentes pero poderosas. Podrá leer muchos títulos referentes al cultivo de la filosofía y a su historia, pues el modo de vida en el que él se instaló, desde muy joven, era un modo de vida responsable, de mirada abarcadora y generosa, poco juzgadora y muy espectadora, como había aprendido de sus grandes maestros, especialmente de José Ortega y Gasset. El haber aprendido filosofía de la mano de los grandes maestros españoles del siglo XX implicó que él mismo apoyase su pensamiento sobre las aportaciones de todos los grandes filósofos anteriores.

Marías, desde la altura alcanzada por la filosofía española del siglo XX, nunca pretendió que su "escuela" fuese la definitiva, sino que el acceso a la metafísica de la razón vital le permitió comprender que en la filosofía hay diferentes alturas y desde la suya, era posible "dialogar" con todas las anteriores, con la ya larguísima historia de la filosofía que se extendía antes que él, desde el lejano tiempo de los presocráticos. De manera que una de las grandes

secciones de su pensamiento se refiere sobre todo a la comprensión y a la fecundación de la historia de la filosofía y de amplios sectores del pensamiento occidental.

Otro de los grandes temas que verá aparecer será la integración de la filosofía orteguiana en la corriente general del pensamiento; sabedor de que la metafísica de la vida humana es profunda, compleja y muy innovadora y de que es preciso dedicarle tiempo y estudio para comprenderla, Marías allanó el terreno a los interesados en recorrer este camino intelectual. Algunos de esos textos hay que entenderlos en el contexto en el que se gestaron -como, por ejemplo, Ortega y tres antipodas-, en ocasiones un ambiente hostil al pensamiento orteguiano, o simplemente, al ejercicio del pensar responsable y riguroso. Era preciso "completar a Ortega consigo mismo y darle sus propias posibilidades", dado que la vida de su maestro había transcurrido en circunstancias españolas no demasiado fáciles ni apropiadas para el desarrollo de una filosofía vertebrada. Muchas veces se acusó a Ortega de ser un pensador no sistemático y de que su filosofía no era más que literatura; con la serie de libros que Julián Marías dedicó al pensamiento de su maestro quiso mostrar que sí existía esa sistematicidad, pues al hacer una metafísica de la vida humana, y ser esta sistemática, necesariamente la filosofía resultante había de serlo. También mostró con gran esmero que Ortega, fiel a su máxima de "la claridad es la cortesía del filósofo", utilizó un lenguaje cristalino y esbelto para fascinar al lector hacia la filosofía, pero esto no quiere decir que haya una incompatibilidad entre el buen uso del español como lengua y la profundidad filosófica de este. Con sus libros quiso mostrar que Ortega fue a la vez un extraordinario metafísico y un insuperable escritor en español.

Otra de las grandes áreas de pensamiento a las que Marías ha dedicado su atención

<sup>&</sup>lt;sup>260</sup> MARÍAS AGUILERA, Julián: "El proyecto de Europa", en: *Los españoles*, en: *Obras* VII, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 266.

ha sido la cuestión de España. De su realidad metafísica, pero también de los españoles en su conjunto y de españoles clave, para comprender quiénes somos, como Miguel de Cervantes o Miguel de Unamuno. Al haber vivido, durante su juventud, en un momento de plenitud en la cultura española, Marías creció con la conciencia de que comenzaban tiempos nuevos y enormemente atractivos para España; la ruptura de la convivencia que significó la Guerra Civil no modificó esta conciencia en lo sustantivo, pues siguió, a veces en solitario, con su labor modesta y bien hecha, la tarea de prolongar el pensamiento liberal, heredero de Gregorio Marañón o Salvador de Madariaga. El tema de España fue una constante en su pensamiento y se refleja en sus publicaciones durante la Dictadura del General Franco, pero también y quizá con mayor empeño, a partir de la época democrática, en la que supo reflejar unas posiciones moderadas, a la altura de su tiempo y que mostró con enorme acierto en una gran cantidad de artículos, escritos con la intención de orientar a la sociedad española.

Adicionalmente, se ha incluido al final un enlace que no corresponde a publicaciones escritas, pero en las que el *lector* podrá convertirse, si lo desea, en *oyente* y escuchar los numerosos cursos que el filósofo dedicó a cuestiones españolas, tanto en el Instituto de España, como en el Colegio de Eméritos. Todos estos cursos han sido recogidos en el portal dedicado al pensador de la Biblioteca Virtual Cervantes. De manera que a la enseñanza escrita de sus obras, podemos añadir también la oral o audiovisual.

Otra de las grandes secciones a las que Marías ha dedicado un esmerado pensamiento es a la cuestión de la *persona*. El filósofo vallisoletano se ha dedicado a "pensar a la persona", a esclarecer qué tipo de realidad es la realidad personal y a precisar los términos -no sustancialistas, no cosificadores, no fijistas- que permitan comprender su peculiar forma de existencia. Para ello, ha prolongado el pensamiento

orteguiano, llegando hasta donde su maestro no llegó. Y, en este sentido, su gran obra Antropología metafísica significó una culminación, ya que pudo mostrar que precisamos un estrato teórico que nos permita enlazar la teoría analítica de la vida humana con mi vida particular y concreta. Ese estrato es lo que él denominó "estructura empírica" y con el cual fue capaz de comprender realidades escurridizas hasta entonces al pensamiento, como la condición corpórea de la vida humana, la condición sexuada, las edades o nuestra relación con el lenguaje, como sistema de comprensión e interpretación del mundo. Todo este enorme bagaje intelectual permitió al filósofo afrontar la indagación de realidades personales en una serie de obras posteriores, como la ilusión, la felicidad, la esfera de los sentimientos y la educación sentimental o el mapa del mundo de las personas. También sus obras dedicadas a la realidad de la mujer.

Hay que referirse, dentro del pensamiento de Marías, a la atención que le ha prestado a los viajes. Al igual que su maestro, que escribía "Notas de andar y ver", el pensador vallisoletano hizo una serie de libros de viajes en los cuales desarrolló una técnica que denominó "Impresionismo y análisis": se trataba de contemplar la realidad y de analizarla desde una perspectiva teórica. En este sentido vemos desfilar por la panorámica de sus publicaciones sugerentes títulos, que no solo invitan a la lectura, sino que después de esta, invitan sobre todo al viaje. Marías hace que el lector vea con profundidad histórica y social incluso sus paisajes y ciudades cercanas, como se puede comprobar en sus fascinantes obras Nuestra Andalucía o Consideración de Cataluña. Con su método algo peripatético -viajar y pensar-, Marías fue capaz de hacernos comprender lo lejano y también lo cercano. En relación con ello, Marías ha sido un profundo pensador sobre la realidad de Europa y de Occidente y ha mostrado hasta qué punto la filosofía puede arrojar luz no solamente sobre el pasado de su continente, sino muy particularmente puede proporcionar orientación para su futuro.

Finalmente, el profundo metafísico que Marías ha sido ha arrojado una mirada intelectual sobre las *cuestiones últimas*. Al haber realizado una compleja "metafísica de la persona", por mera necesidad de su sistema y por filiación unamuniana, ha desembocado en la mortalidad humana, en la posible perduración personal y en una comprensión de la perspectiva cristiana desde los presupuestos de la metafísica de la razón vital.

#### b) Obras de Julián Marías

Historia de la Filosofía. Madrid, Revista de Occidente, 1941. Existe traducción al inglés realizada por Stanley APPLEBAUM y Clarence C. STOWBRIDGE: History of Philosophy, Nueva York, Dover, 1966.

La filosofía del P. Gratry: la restauración de la Metafísica en el problema de Dios y de la persona. Madrid, Edición Escorial, 1941.

Miguel de Unamuno. Madrid, Espasa-Calpe, 1943. Existe traducción al inglés realizada por Frances M. LÓPEZ-MORILLAS como Miguel de Unamuno. Harvard University Press, 1966.

Introducción a la Filosofía. Madrid, Revista de Occidente, 1947. Existe traducción al inglés, realizada por Kenneth S. REID y Edward SARMIENTO, titulada Reason and Life: The Introducción to Philosophy. Yale University Press, 1956. También existe traducción italiana, realizada por Francesco DE NIGRIS, como Ragione e vita: un introduzione alla filosofía. Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2004.

Filosofía española actual: Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri. Madrid, Espasa-Calpe, 1948 (5ª ed. 1973).

Ortega y la idea de la razón vital. Santander, Antonio Zúñiga, 1948.

El método histórico de las generaciones. Madrid, Revista de Occidente, 1949. Existe traducción al inglés realizada por Harold C. RA-LEY como *Generations: A Historical Method.* University of Alabama Press, 1971

Ortega y tres antípodas: un ejemplo de intriga intelectual. Buenos Aires, Revista de Occidente, 1950.

La filosofía en sus textos. Vol. I: De Tales a Galileo. Selección, comentarios e introducciones por Julián MARÍAS. Barcelona, Labor, Barcelona, 1963<sup>2</sup>.

La filosofía en sus textos. Vol. 2: De Descartes a Dilthey. Selección, comentarios e introducciones por Julián MARÍAS. Barcelona, Labor, 1950, 1963<sup>2</sup>.

El tema del hombre (Antología). Madrid, Espasa-Calpe, 1952.

El existencialismo en España. Bogotá, Imprenta Nacional, 1953.

San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía. Madrid, Revista de Occidente, 1954.

Idea de la metafísica. Madrid, Revista de Occidente, 1954. Existe versión francesa como Idée de la métaphysique, de Alain GUY, con prefacio de Henri GOUHIER. Toulouse, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaine, 1969.

La estructura social: teoría y método, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1955. Traducción al inglés por Harold C. RALEY: The Structure of Society, University of Alabama Press, 1987.

Biografía de la filosofía. Madrid, Revista de Occidente, 1954. Traducción al inglés realizada por Harold C. RALEY: A Biography of Philosophy, University of Alabama Press, 1984.

Aquí y ahora. Madrid, Revista de Occidente, 1954.

Ensayos de convivencia. Madrid, Revista de Occidente, 1955.

Filosofía actual y existencialismo en España. Madrid, Revista de Occidente, 1955. La imagen de la vida humana. Buenos Aires, Emecé, 1955.

El intelectual y su mundo. Buenos Aires, Atlántida, 1956.

Los Estados Unidos en escorzo. Madrid, Revista de Occidente, 1956. Traducción al inglés realizada por Blanche DE PUY y Harold C. RALEY, en edición de Michael ROCKLAND, en el volumen America in the Fifties and Sixties: Julián Marías on the United States, Penn State University Press, 1971.

El lugar del peligro: una cuestión disputada en torno a Ortega, Madrid, Taurus, 1958.

La Escuela de Madrid: estudios de filosofía española, Buenos Aires, Emecé Editores, 1959.

Ortega: Circunstancia y vocación, Madrid, Revista de Occidente, 1960. Traducción al inglés realizada por Frances M. LÓPEZ-MORILLAS: José Ortega y Gasset: Circumstance and Vocation. University of Oklahoma Press, 1970.

El oficio del pensamiento, Madrid, Revista de Occidente, 1961.

Ortega ante Goethe, Madrid, Taurus, 1961.

Imagen de la India, Madrid, Revista de Occidente, Madrid, 1961. Otra edición reciente en Madrid, La Línea del horizonte Ediciones, 2018.

Los españoles, Madrid, Revista de Occidente, 1962.

La España posible en tiempos de Carlos III, Madrid, Revista de Occidente, 1963.

La filosofía en sus textos. Vol. 3: De Charles Sanders a Francisco Romero. Selección, comentarios e introducciones por Julián MARÍAS. Barcelona, Labor, 1963.

& LAÍN ENTRALGO, Pedro: *Historia de la filosofia y de la ciencia*, Madrid, Guadarrama, 1964.

El tiempo que ni vuelve ni tropieza, Barcelona & Buenos Aires, E. D. H. A. S. A., 1964.

El uso lingüístico, Buenos Aires, Columba, 1965.

Al margen de estos clásicos: autores españoles del s. XX, Madrid, Afrodisio Aguado, 1966.

Meditaciones sobre la sociedad española, Madrid, Alianza Editorial, 1966.

Consideración de Cataluña, Barcelona, Aymá, 1966

Nuestra Andalucía, Madrid, Rafael Díaz-Casariego, 1966. Con ilustraciones de Alfredo RAMÓN y prólogo de Enrique LA-FUENTE FERRARI.

Valle Inclán en el ruedo ibérico, Buenos Aires, Columba, 1968.

Antropología metafísica, Madrid, Alianza Universidad, 1970. Traducción al inglés realizada por Frances M. LÓPEZ-MORI-LLAS: Metaphysical Anthropology: The Empirical Structure of Human Life. Penn State University Press, 1971. También existe traducción al portugués con el título Antropologia metafísica. Seo Paulo, Duas Cidades, 1971.

Análisis de los Estados Unidos, Madrid, Guadarrama, 1968. Traducción al inglés realizada por Blanche DE PUY y Harold C. RALEY, en edición de Michael RO-CKLAND, en el volumen America in the Fifties and Sixties: Julián Marías on the United States, Penn State University Press, 1971.

Israel, una resurrección, Buenos Aires, Columba, 1968.

Nuevos ensayos de filosofía, Madrid, Revista de Occidente, 1968.

Esquema de nuestra situación. Buenos Aires, Columba, 1970.

Visto y no visto. Crónicas de cine, Vol. 1 (1962-1964), Madrid, Guadarrama, 1970.

Visto y no visto. Crónicas de cine, Vol. 2 (1965-1967), Madrid, Guadarrama, 1970.

Acerca de Ortega. Madrid, Revista de Occidente, 1971. (En Espasa Calpe, 1991).

Tres visiones de la vida humana. Madrid, Revista de Occidente, 1971.

La imagen de la vida humana y dos ejemplos literarios: Cervantes y Valle Inclán. Madrid, Revista de Occidente, 1971.

Philosophy as Dramatic Theory. Traducido por James PARSON. Penn State University Press,1971. (Traducción de varios ensayos de Marías).

Filosofía española actual: Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.

Innovación y Arcaísmo, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

La justicia social y otras justicias. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1974 (existe ed. en Espasa Calpe en 1979).

*Literatura y Generaciones*. Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

La España real, Madrid, Espasa Calpe, 1976 (existe ed. en 1998).

La devolución de España (segunda parte de La España real), Madrid, Espasa Calpe, 1977.

España en nuestras manos (tercera parte de La España real), Madrid, Espasa Calpe, 1978.

Problemas del cristianismo, Madrid, BAC, 1979.

La mujer en el siglo XX, Madrid, Alianza Editorial, 1979 (5ª reimpr. 1995).

Cinco años de España (conclusión de La España real), Madrid, Espasa Calpe, 1981 (2ª ed. 1982).

Ortega II: Las trayectorias, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

Breve tratado de la ilusión, Madrid, Alianza Editorial, 1984 (ed. de 2001 en la colección de Humanidades).

Un siglo de Ortega y Gasset, México, Mezquita, 1984.

Cara y cruz de la electrónica, Madrid, Espasa Calpe, 1985.

España inteligible. Razón histórica de las Españas, Madrid, Espasa Calpe, 1985 (existe traducción al inglés bajo el título *Understanding Spain*, traducido por Frances M.

LÓPEZ MORILLAS, Ann ARBOR: University of Michigan Press; San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990 y también traducción al japonés). 1<sup>a</sup> ed y 6<sup>a</sup> reimpr. en Alianza Editorial en 1995, última ed. en 2014)

La mujer y su sombra, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

La libertad en juego, Madrid, Espasa-Calpe, 1986.

Hispanoamérica, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

¿Qué es el hombre? Instituto de Ciencias del Hombre, Madrid, 1986.

Ser español. Barcelona, Planeta, 1987 (2ª ed. 2000).

La felicidad humana, Madrid, Alianza Editorial, 1987 (1ª ed. 8ª reimpr. 2006).

Memorias: una vida presente. vols. I, II y III Madrid, Alianza Editorial, 1988 (reeditado en Páginas de Espuma en un solo tomo en 2008).

Generaciones y constelaciones, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Cervantes, clave española, Madrid, Alianza Editorial, 1990 (existe otra ed. de 2003).

La educación sentimental, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

La corona y la comunidad hispánica de naciones, Asociación Francisco López de Gomara, 1992.

Mapa del mundo personal, Madrid, Alianza Editorial, 1993 (1ª ed., 2ª reimpr. 1994).

Razón de la filosofía, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

El cine de Julián Marías. V.1. Escritos sobre cine (1960-1965). Fernando ALONSO, compilador, Barcelona, Royal Books, 1994.

*Tratado de lo mejor*, Madrid, Alianza Editorial, 1995 (1ª ed. 4ª reimpr. 1996).

España ante la historia y ante sí misma (1898-1936). Madrid, Espasa-Calpe, 1996.

Persona, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

Sobre el cristianismo. Barcelona, Planeta, 1997.

El curso del tiempo, Madrid, Alianza Editorial, 1998 (dos volúmenes).

La perspectiva cristiana Madrid, Alianza Editorial, 1999 (1ª ed., 7ª reimpr. 2005). Existe traducción al inglés, realizada por Harold C. RALEY como *The Christian Perspective*, Halcyon Press, Ltd., 2000.

Tratado de la convivencia, la concordia sin acuerdo, Barcelona, Martínez Roca, 2000.

Entre dos siglos, Madrid, Alianza Editorial, 2002 (compendio de artículos publicados en la tercera del diario ABC).

La fuerza de la razón, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

c) Obras sobre Julián Marías

ARAÚJO V, Ana María: *La Antropología Filosófica de Julián Marías*., Roma, Pontificia Studiorum Universitas A S. thoma Aquinate in Urbe, 1994.

BASALLO, Alfonso: Julián Marías, crítico de cine: el filósofo enamorado de Greta Garbo. Madrid, Fórcola Ediciones, 2016.

CARMONA RODRÍGUEZ, Manuel: La persona según Ortega y Marías: dos Filosofías para el siglo XXI. Universidad de Sevilla, Departamento de comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, 2006.

CZAJKOWSKI, Marcin: *Dios en la Filosofía* de *Julián Marías*, Universidad de Navarra, 2000.

DE NIGRIS, Francesco: Libertad y método: El liberalismo desde la perspectiva personal de Ortega y Marías, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2005.

DE NIGRIS, Francesco: Persona y sustancia. Para una hermeneútica de la metáfísica de Aristóteles según la razón vital. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. 2014.

GÓMEZ ÁLVAREZ, Nieves: *Julián Ma*rías: metafísico de la persona. Ciudad Nueva, Madrid, 2017. GÓMEZ ÁLVAREZ, Nieves: Mujer: persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, 2014.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique: Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida. Marías y Lejeune en defensa de la vida, Madrid, Ediciones Rialp, 2013.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique: *Julián Marías, apóstol de la divina razón*, Madrid, Editorial San Pablo, 2017.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique: *Pensar España con Julián Marías*, Madrid, Ediciones Rialp, 2012.

HENARES MARTÍNEZ, Domingo: Hombre y sociedad en Julián Marías. Universidad de Murcia, 1987.

HERREROS MARTÍNEZ, Pedro José: El concepto de razón en la filosofía de Julián Marías. Universidad Católica de Valencia, Departamento de Ciencias Jurídicas y Sociales, 2014.

HIDALGO NAVARRO, Rafael: Muerte e inmortalidad personal en Julián Marías. UNED, Departamento de Filosofía, 2005.

NOAIN CALABUIG, Juan José: *Imaginación y vida*. La función de la imaginación en la vida humana según Julián Marías. Universidad del País Vasco, Departamento de Filosofía, 2000.

PÉREZ ASENSI, José Enrique: La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías. Ediciones Laborum, Murcia, 2009.

PÉREZ DUARTE, Javier: Filosofía social y política de Julián Marías. Universidad de Deusto, Departamento de Derecho, 2001.

RALEY, Harold: *Julián Marías, una filosofía desde dentro*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

RALEY, Harold: La visión responsable: la filosofía de Julián Marías, Madrid, Espasa-Calpe, 1977.

RODRÍGUEZ ALCALÁ, Ildefonso: El cine en Julián Marías. Una exaltación estética y

antropológica. Universidad Católica de Valencia, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, 2011.

ROJO SANZ, José M.: *Persona, Sociedad y Derecho en Julián Marías*. Universidad de Valencia, 1983.

ROLDAN SARMIENTO, Pilar: Hombre y Humanismo en Julián Marías (La dimensión psicosocial de su Antropología). Universidad Complutense de Madrid, 1998.

SÁNCHEZ GARCÍA, José Luis: *La educa*ción de los sentimientos en la obra de Julián Marías. Universidad de Valencia, Departamento de Teoría de la Educación, 2005.

TABERNER MÁRQUEZ, Guillermo Fernando: Mortalidad y perduración de la vida humana en la Filosofía de Julián Marías: influencias unamunianas. Universidad de Valencia, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, 2008.

VARELA PUÑAL, Ramón: Nacionalismo dispar: Ortega-Julián Marías versus Vicente Risco-Castelao. Bases filosóficas do pensamiento nacionalista. Universidad de Santiago de Compostela, Departamento de Filosofía y Antropología Social, 2002.

Por último, en este enlace, el lector podrá encontrar cursos enteros en audio sobre cuestiones filosóficas, impartidos por Julián Marías: http://www.cervantesvirtual.com/portales/julian\_marias/fonoteca indice/

Algunos de ellos, como el de *Cervantes, clave* española o *La felicidad humana*, se recogieron en libros posteriormente, pero otros permanecen solo como cursos en audio y constituyen una forma magistral de acercarse a la filosofía.

# Miscelánea

## EL EXILIO COMO CLAVE ONTOLÓGICA EN MARÍA ZAMBRANO

Prof. Dra. Juana Sánchez-Gey Venegas Titular de Filosofía Universidad Autónoma de Madrid (España)

#### RESUMEN:

La filosofía de María Zambrano une pensamiento y vida. El exilio marcó en ella esta categoría existencial y le selló de modo especial, como escucha y búsqueda de lo originario, que es la raíz de la razón poética, método y vivencia de todas sus preocupaciones filosóficas.

#### ABSTRACT:

María Zambrano's Philosophy unifies thought and life. The exile sealed in her this existential category as a way of listening, and a search for what it is the origin, the root of her poetical reason. All her philosophical questions and inquiries arise as well in method and experience from this poetical reason.

PALABRAS CLAVE: razón poética, exilio, categoría ontológica y política. KEYWORDS: Poetical reason, Exile, ontological and political Category.

#### 1.- Introducción

María Zambrano nace en 1904 Vélez-Málaga y fallece en Madrid en 1991. Discípula de Ortega, pertenece al círculo intelectual, que surge en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid y se desarrolla en tertulias, en publicaciones como la Revista de Occidente (1923), El SOL, y en tareas políticas en promoción de la República. No obstante, María Zambrano es una personalidad más amplia y compleja y, por ello, podemos vincularla al movimiento Institucionista, en el que milita a favor del desarrollo cultural y emancipador de España, y también podemos decir que sus vivencias forman parte del círculo de la generación del 27 de la que será pionera por su condición de mujer y de filósofa.

Para situar su actualidad y sobre todo su vigencia diremos que su aportación filosófica ha consistido en:

- a) Un claro rechazo del racionalismo que ha traído, según sus palabras, a la política los totalitarismos, a la filosofía el escepticismo y a la religión el agnosticismo.
- b) Una apuesta por la razón poética, que ya no es la razón vital de Ortega, sino que es una filosofía de salvación, que se expresa en la amplitud de la vivencia integradora del ser humano destacando tanto el pensar como el sentir, la filosofía como la actividad creadora, al tiempo que se abre a la trascendencia.

La filosofía de Zambrano que, como ella dice, surge como los gajos de una naranja hunde sus raíces en la experiencia cotidiana y de forma vivencial se plantea las tareas más propias de la condición humana siempre: el compromiso político, el pensar filosófico, la trascendencia religiosa, la educación y la estética.

rios de primer, segundo y tercero. Es como un árbol cuyo germen o raíz no se pierde, aunque se ramifique", ZAMBRANO, María: *Para entender la obra de María Zambrano*, M-317 (1987).

<sup>&</sup>lt;sup>261</sup> "Mi obra, no tengo más remedio que llamarla así, tiene un sentido circular, sería como los gajos de una naranja, no hay que mirarla, pues, con crite-

### 2.- EL EXILIO: UN TIEMPO HISTÓ-RICO

Nos vamos a situar en su pensamiento político y concretamente en el exilio. Comienza éste, el peregrinaje por el mundo, primero en América y luego en Europa. Este caminar dura 45 años, desde 1939 a 1984. El exilio alcanza en ella una categoría política, y especialmente, ontológica. «Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana, pero al decirlo me quemo los labios, porque yo querría que no volviese a haber exiliados, sino que todos fueran seres humanos y a la par cósmicos, que no se conociera el exilio. Es una contradicción, qué le voy a hacer; amo mi exilio, será porque no lo busqué, porque no fui persiguiéndolo. No, lo acepté; y cuando se acepta algo de corazón, porque sí, cuesta mucho trabajo renunciar a ello»<sup>262</sup>.

María Zambrano permanece durante un mes en París y, tras una breve estancia en Nueva York, es invitada, a través del poeta León Felipe, por la Casa de España, posteriormente Colegio de México, a ser profesora en México, pues su presidente Lázaro Cárdenas acepta a los refugiados o exiliados españoles. Junto a Lázaro Cárdenas están también Alfonso Reyes, Isidro Fabela, Daniel Cossío Villegas, entre otros, que piensan en la necesidad de tender un puente hacia los republicanos españoles, en la certeza de que están generando un bien para su propio país. De este modo se creó en México una cultura y un pensar en español. No obstante, ella será la única a la que se le traslada a la Universidad San Nicolás de Hidalgo de Morelia (Michoacán) donde será profesora hasta enero de 1940 que viaja a La Habana, allí impartirá clases en la Universidad y en el Instituto de Altos Estudios e Investigaciones CientífiSin embargo, abandona Morelia. Hay un motivo claro para dejar aquella universidad de Morelia, además de la excesiva docencia, el Rector con palabras amables le manifiesta que ha de seguir la línea marxista y que en México no existe la libertad de cátedra. En la correspondencia con Alfonso Reyes (1889-1959) le expone lo que le había dicho al Rector: "yo no había sido nunca ni comunista ni marxista".

De 1940-1945 reside en La Habana, aunque hace algunos viajes a Puerto Rico, pues a esta isla viaja en 1943 y permanece hasta 1946. Su madre enferma, por este motivo viaja a París, pero ya no la encuentra con vida. En 1948 regresa a América, a México (1949). Le ofrecen ocupar la cátedra de Metafísica, que García Bacca había ocupado hasta su muerte. Sin embargo, renuncia y se traslada a La Habana. Y de nuevo, vuelve a Europa en junio de 1949, concretamente a Venecia, Florencia y Roma para volver a París en 1950. En 1951 regresa, por última vez a América y visita La Habana y Santiago de Chile, posteriormente emprenderá viaje a Roma en 1953 donde permanecerá hasta 1964. Conviene destacar que en 1948 se separa de su marido, Alfonso Rodríguez Aldave; en 1953 él obtuvo el divorcio en México por incomparecencia de María que no acudió, por encontrarse en Roma.

Nos vamos a referir, a su larga residencia en América y, concretamente en Cuba, puesto que Cuba constituye un lugar privilegiado de su paraíso personal y originario. En Cuba reside durante largos períodos, pero no sólo resalta este aspecto cuantitativo de su estancia, sino que esta residencia brilla de forma muy significativa en su vida.

María Zambrano tiene una cualidad pronta para darse y conquistar nuevos amigos, esto le sucede en Cuba, aunque le sucederá en todos los lugares que recorrerá en su exilio. En su primera visita conoce a José Lezama Lima y al grupo de

140

<sup>&</sup>lt;sup>262</sup> ZAMBRANO, María: *Las palabras del regreso*, Salamanca (edición a cargo de Mercedes Gómez Blesa) Salamanca, Amarú, p. 14.

Orígenes, un grupo de poetas en torno a dicha revista, de este modo comienzan las publicaciones en revistas cubanas del momento como son, además de Orígenes, las revistas de: Botteghe Oscure, Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura, La Torre, Cuadernos Americanos, Espuela de Plata, entre otras. Aunque lo realmente significativo será su relación con los poetas. Estos poetas de Orígenes le guardaron fidelidad siempre y ella les manifestó un especial afecto y los trató de forma singularísima. Se han escrito destacadas obras sobre este período (Forniels Ten, Ramírez Almanza y también se ha publicado la correspondencia con Lezama Lima y su esposa, Ma Luisa Bautista). Se ha llegado a decir que la razón poética surge como sustancia meditativa de su estancia en Cuba, puede ser, aunque más bien creemos que esta isla constituye el paraíso, es decir, recuerda el lugar de donde se viene y al que siempre se vuelve. El lugar de esta búsqueda y este encuentro cree atisbarlo en Cuba, porque es la imagen del sueño creador.

A este sueño está unido la revista Orígenes, publicación trimestral, que nace en 1944 y perdura hasta 1956. Jorge Luis Arcos en su obra La Cuba Secreta dice: "En Orígenes hubo una actitud antivanguardista y antipragmática... querían las verdaderas esencias de lo estético". Lo cierto es que La Habana le recuerda a su Málaga natal y, de nuevo, se abre a los símbolos de la niñez, el destierro como renuncia a la vivencia del amor y la luz. En su escrito *La Cuba Secreta* (1948) trata de la dimensión más trascendente y se refiere a un ancestral amor que se origina "antes del nacimiento". Todo apunta a la búsqueda y vivencia de "una nostalgia por la pérdida de la religiosidad". En realidad, su ideal de alcanzar una convivencia auténtica ha recorrido un largo proceso, que parte de su compromiso político por aprender a convivir en torno a la ciudadanía, teniendo como meta reflexionar acerca de la ciudad. Como se ha dicho

repetidas veces, María Zambrano tiene conciencia de exiliada desde niña, desde su primer traslado al salir de la ciudad, que la vio nacer. José Luis Abellán recoge unas palabras muy significativas de María Zambrano dirigidas a su hermana. «Sé nuestro modo común de ser; tan extraño en este mundo. Y es que ni tú, ni yo, ni mamá y papá, somos de "este mundo", y es milagroso que no nos hayan sucedido cosas peores» Posteriormente, ha ido recorriendo muchas ciudades: Vélez-Málaga, Segovia, Madrid, Valencia, Barcelona, México, Morelia, La Habana, Puerto Rico, París, Ginebra... a todas les ha dedicado una máxima atención.

María Zambrano ha dedicado en su obra muchas reflexiones acerca del exilio. Ha escrito en Los intelectuales en el drama de España (1939), en Delirio y Destino (1952-1955), Carta sobre el exilio (1961), en su obra de Los Bienaventurados (1990) le ha dedicado todo un capítulo, su artículo Amo mi exilio en ABC el 28.08.1989, el prólogo a Senderos en 1986, y otros muchos. De manera muy significativa escribe sobre el exilio en La Tumba de Antígona. En todos estos textos observamos y nos conmueve su vivencia del exilio, su sentir, por ello hemos dicho que es, especialmente el exilio en Zambrano una categoría ontológica. Así dice: «Porque llevábamos algo allí, allá donde fuera; algo que no tienen los habitantes de ninguna ciudad, los establecidos; algo que solamente tiene el que ha sido arrancado de raíz, el errante, el que se encuentra un día sin nada bajo el cielo y sin tierra, sintiendo el peso del cielo sin tierra que le sostenga» .

El exilio es, por tanto, una forma se ser. Deja una huella que no depende de los años pasados lejos de la propia patria, sino que esta condición forma parte del modo de vida y el modo de relacionarse con los demás. "Comienza la iniciación al exilio, cuando comienza el abandono... y en el

<sup>&</sup>lt;sup>263</sup> ABELLÁN, José Luis: *María Zambrano*. *Una pensadora de nuestro tiempo*, Barcelona, Anthropos, 2006, p. 44.

<sup>&</sup>lt;sup>264</sup> ZAMBRANO, María: La tumba de Antígona, Madrid, Mondadori, 1989, p. 44

destierro [el exiliado] se siente sin tierra, la suya, y sin otra ajena que pueda sustituirla. Patria, casa, tierra no son exactamente lo mismo [...] El encontrarse en el destierro no hace sentir el exilio, sino ante todo la expulsión, y luego la insalvable distancia y la incierta presencia física del país perdido. Y aquí empieza el exilio, el sentirse ya al borde del exilio". En esta obra, se habla del desgarro de la guerra civil, del desgarro del exilio y, sobre todo, de la condición humana en ese largo aprendizaje de saberse desarraigar de lo superfluo para alcanzar la plenitud.

«De destierro en destierro, en cada uno de ellos el exiliado va muriendo, desposeyéndose, desenraizándose. Y así se encamina, se reitera su salida del lugar inicial, de su patria y de cada posible patria»

Nos vamos a referir a su vida en Cuba

#### 3.- EL EXILIO EN CUBA

donde escribió algunos de sus más importantes libros y donde late de modo especial su pensamiento sobre lo sagrado y se percibe mejor su alma peregrina en busca de trascendencia: «Hace ya años, en la guerra, sentí que no eran 'nuevos principios', ni 'Una reforma de la razón' como Ortega había postulado en sus últimos cursos, lo que ha de salvarnos, sino algo que sea razón, pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza...» 267 Cuando en 1940 llega desde México a La Habana e imparte un curso en el Instituto de Altos Estudios e Investigaciones Científicas en La Habana (Cuba). En el curso académico 1941-1942 dicta algunos cursos en el Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de San Juan de Puerto Rico y también en los Cursos de Verano de la Universidad (1941 y 1945). En los manuscritos del archivo de la Fundación María Zambrano que llevan la denominación de M y un número, encontramos la carpeta M-20, que contiene unos artículos que corresponde a unos Cursos y conferencias de María Zambrano en La Habana sin fecha. Ahora bien sabemos que estos primeros cursos corresponden a un tiempo que va de 1939 a 1946. Además, en 1943 y en 1946 dará una conferencia que titula "La crisis de la cultura de Occidente" y todo ello tiene que ver con lo más sobresaliente de su filosofía. Estos artículos son centrales en su pensamiento y son: La idea del hombre y del tiempo en Bergson, Filosofía y cristianismo, Biografía y cristianismo, El estoicismo: filosofía de la crisis, Filosofía de la existencia, La decisión de ser hombre, R.M. Rilke o la perfección de la soledad.

Nos sitúan en la clave de la superación de la crisis de la modernidad, según Zambrano. Pues propone una escritura con voz propia, ajena a la abstracción y al racionalismo; una reflexión abierta a la religión de forma vivencial, la atención a la propia existencia encarnada en el tiempo con todas las dimensiones del vivir humano como claves para alcanzar la modernidad en su auténtico sentido. Dos autores se destacan y una corriente filosófica. El estoicismo, y Bergson y Rilke. El primero, impulsor del vitalismo y el intuicionismo y Rilke, poeta del corazón. El estoicismo, según Zambrano, recorre el mundo antiguo desde Séneca a nuestros días, y tiene momentos estelares en el barroco español, porque el pensamiento español se ocupa claramente de la vida humana en su afán de una vida digna o con honor.

Desde esta ciudad – o teniendo a esta isla como referencia- escribe importantes obras Pensamiento y poesía de la vida española (1939); Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor (La Habana, 1940) cuya publicación se hermana con la otra isla de Cuba, y Persona y Democracia (1958) que la va editando en Puerto Rico, como

<sup>&</sup>lt;sup>265</sup> ZAMBRANO, María: *Los bienave*nturados, Madrid, Siruela, 1990, p. 31-32.
<sup>266</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>&</sup>lt;sup>267</sup> ZAMBRANO, María: *Islas*. Ed. De Jorge Luis Arcos, Madrid, Verbum. 2007, p. LVIII.

muchos de sus escritos sobre la educación, en las revistas de *Semana, Escuela y Educación*<sup>268</sup>. También en estos años publica su obra madura *El hombre y lo divino*, cuyos artículos venía publicando de 1940 a 1942 en la revista *Sur* de Buenos Aires: "La agonía de Europa", "La violencia europea", "La Esperanza europea" y "La destrucción de las formas". Escritos –según nos dice-"un tanto a gritos y clamando". Esta forma de escritura como unidad de pensamiento y vida, reflexión y dolor se abre a la razón poética, que es esperanza de una razón creadora, mediadora o reconciliadora.

Cuba y, concretamente, La Habana será el lugar donde María Zambrano reside durante más tiempo y, no sólo cuantitativamente, sino que es un tiempo muy significativo en su vida y en su obra. Como hemos mencionado, los períodos de residencia en Cuba son los siguientes: a) una breve estancia en 1936; b) una también corta estancia en 1939; c) de 1940 1943, aunque pasa un período en Puerto Rico; d) una estancia más larga, interrumpida por un nuevo viaje a Italia, de este modo este tiempo cubano va de 1949 a 1951 y de 1951 a 1953.

Las relaciones personales, cenáculo de pensamiento dialogal y afecto, que María va creando allá donde reside nos hace ver que existen unas figuras importantes a las que María le dedica artículos y reflexiones. Mencionaremos los artículos dedicados a Lezama Lima <sup>269</sup>: José Lezama Lima en la Habana <sup>270</sup>, Cuba y la poesía de José Lezama Lima <sup>271</sup>, Hombre Verdadero: José Lezama Lima <sup>272</sup> lo escribe a la muerte del poeta, José

«Le agradezco mucho su fina intención de verme como teólogo, pues en realidad cada día me acerco a la poesía con esa cualidad que usted sorprende en mí. De situar allí la zona donde todo encuentro con la realidad es esencial en su idéntica metamorfosis»

Unas cartas en las que el poeta desde su sensibilidad originaria y origenista le escribe y reflexiona con un alto contenido antropológico acerca del vivir humano y también acerca de la *polis*, le expone su pensamiento sobre España, Roma y Cuba; también sobre la figura de Ortega y su muerte casi en silencio y especialmente le envía una reflexión sobre la obra de *El hombre y lo divino* 

«Es, desde luego, mucho más que un breviario. Me parece muy bien en la forma que asoma la eticidad trágica de su pensamiento: la piedad, la envidia, el delirio, adquieren desde su punto de vista, una raíz divina, un brillo teológico. Desde ese viaje por las ruinas, usted intuye que lo más prodigioso es ser criatura, es ser hijo de Dios».

También escribe bellos artículos con una profunda reflexión sobre José Martí, Lydia Cabrera, *La Electra Garrigó* de Virgilio Piñera, sobre pintores como Wilfredo Lan y

Lezama Lima en la Habana<sup>273</sup>, José Lezama Lima: vida y pensamiento<sup>274</sup>. También existe una larga correspondencia que ha sido publicada entre ambos y en la que se percibe que son "almas gemelas". Por ejemplo, en una carta de Lezama a María en febrero de 1954 le dice:

<sup>&</sup>lt;sup>268</sup> ZAMBRANO, María: Filosofía y Educación. Manuscritos (Ed de Casado, A y Sánchez-Gey, J). Málaga, Ed. Ágora, 2007.

<sup>269</sup> Se explica muy bien el interés de Zambrano acerca del poeta y hace un excelente resumen sobre estos artículos en FORNIELS TEN, J.: Noticias acerca de la correspondencia entre María Zambrano y José Lezama Lima. Actas Congreso Internacional (Málaga, 2005), p. 541-555.

<sup>&</sup>lt;sup>270</sup> ZAMBRANO, María: *José Lezama Lima en La Habana*, Índice, Madrid 1968.

Baruj Salinas y una larga correspondencia que se recoge en la obra de *La Cuba secreta*.

### 4.- SUS PUBLICACIONES Y EL GRUPO ORÍGENES

Lo realmente significativo en Cuba -a nuestro entender- es su relación con los poetas y el vivir trascendido en todo momento<sup>277</sup>, ya María Zambrano en 1936 describe su primer encuentro con José Lezama Lima: "fue un encuentro sin principio ni fin"<sup>278</sup>. Es cierto que estos poetas le han guardado fidelidad siempre, pero también que es una amistad recíproca, porque Zambrano sintió por ellos, uno a uno, un especial afecto y los trató de forma singularísima. Su afecto y su relación personal con Lezama Lima han sido ampliamente estudiada y, en gran parte, ha sido editada la correspondencia y las publicaciones entre ambos<sup>279</sup>, nos cabe ahora la importancia de señalar algunas reflexiones de María Poumier: «Es el plano de la fe cristiana lo que permitía a los tres coincidir sin que asomen celos ni reticencias en ningún momento de esa correspondencia; ...» Como muy bien señala Carmen Ruiz Barrionuevo, el grupo propone una idea estética y cultural muy singular: "la salvación de un pueblo a través de la cultura, manifestando así la urgencia de la palabra"<sup>281</sup>. En la revista escribe Juan Ramón Jiménez, que residió en Cuba los años de la guerra civil y al que consideran maestro, como a

San Juan de La Cruz y, claro está, a la filósofa María Zambrano. El grupo Orígenes tiene conciencia de su singularidad cultural, pero al mismo tiempo poseen una clara propuesta universal, pues en Orígenes se decía «era, incluso, la latencia de la cubanidad en sus trasfondos remotos, buscando la trascendencia, la religiosidad y lo esencial de este ser complejo que somos los cubanos» 282. Esta búsqueda de principios universales que no pueden desaparecer, como señala en su artículo La crisis actual tiene que ver con la razón y con el sentimiento por eso habla de vivir el amor como renuncia de todo lo que no es y vivir la paz «que hay que buscarla en los estratos más hondos, que se han desdeñado» <sup>283</sup>.

Esta necesidad del fundamento estuvo muy presente en María Zambrano: «A la filosofía, ciencia de lo universal, se llega mejor desde una tradición cultural» 284. Cuando escribe sobre José Martí llega a decir: «no podía dejar de ser universal, de sentir universalmente el trozo que lo tocó vivir... Y la universalidad no excluye, sino que exige para conjugarse con ella la intimidad más entrañable» 285. La universalidad es un nombre que acoge lo esencial en valores como la libertad, que entiende como "obediencia a lo más alto y más noble del ser del hombre" porque a Martí le dedica bellas y profundas palabras y sentimientos: «Ha habido hombres que han querido vivir a la intemperie, para sentir hasta calarles los huesos esa lluvia incesante que

<sup>&</sup>lt;sup>277</sup> ZAMBRANO, María: "el cristianismo es vida, caridad, misericordia, encarnación" en *Pensamiento* y poesía en la vida español, FCE, 1939, p. 38

<sup>&</sup>lt;sup>278</sup> ZAMBRANO, María: "Breve testimonio de un encuentro inacabable" en José Lezama Lima: *Paradiso*, edición crítica, Cintio Vitier, coordinador, Colección Archivos, Madrid, 1988.

<sup>&</sup>lt;sup>279</sup> ZAMBRANO, María: José Lezama Lima, vida y pensamiento en ABC EL 7 de mayo de 1988;
<sup>280</sup> Poumier, M. José Lezama Lima y María Zambrano "sembrados" en La Habana, IX. Junio 1994
<sup>281</sup> RUIZ BARRIONUEVO, C.: "El grupo de la revista Orígenes y la identidad cubana" en VV.AA.

Filosofía Hispánica y Diálogo Intercultural Actas del X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana. Universidad de Salamanca, 2000, p. 220. <sup>282</sup> ARCOS, J.L La Cuba secreta, ed. Endymion, Madrid, 1996, p. 264

<sup>&</sup>lt;sup>283</sup> ZAMBRANO, María: La crisis actual, M-234

<sup>&</sup>lt;sup>284</sup> ZAMBRANO, María: Carta a José Luis Abellán en Abellán, J.L. María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo, op. cit.

<sup>&</sup>lt;sup>285</sup> ZAMBRANO, María: *Martí, camino de su muerte*. La Bohemia, La Habana, 1953, p. 145

siempre cae, sin protección, sin albergue... Y esto para dejar una Casa hecha para los otros, para todos...»

También hubo una actitud antipragmática y antiformalista, pues buscaban las esencias de lo estético, de ahí su gusto por San Juan de la Cruz y por Juan Ramón Jiménez, por ello dice Javier Forniels que compartían «una concepción teleológica de la literatura» <sup>287</sup>. Y el editor de *La Cuba Secreta* e *Islas*, Jorge Luis Arcos afirma con parecidas palabras: «Creo que es durante su estancia en Cuba y Puerto Rico cuando esa razón poética se configura como un ambicioso, omnicomprensivo proyecto creador... vivencia del mundo de lo sagrado en lo que ella llamó las catacumbas»

Orígenes es el texto, el término, la palabra y el núcleo del pensamiento de María Zambrano, Orígenes está en el principio de su pensar y en la búsqueda, en el sentir y hasta en su vivencia, si entendemos por vivencia la unidad entre el pensamiento y la vida. En Cuba escribió también sobre estos modos de sentir y vivir: el paraíso como sueño, destierro y trascendencia y la luz que es la del alba más que la de la claridad total. «Hoy, festividad de Nuestra Señora de las Mercedes, cuánta vida en aquella Habana, que quizás prosiga. Y la luz y el sol dorado del dulce otoño. La nostalgia de La Habana habita mis insomnios»

En La Habana imparte un curso en 1945 que se editará con el título *Nacimiento y desarrollo de la idea de la libertad de Descartes a Hegel* (Apuntes de su curso tomado por Cintio Vitier), tema muy importante en María Zambrano, pues en el Premio Cervantes (1988) habla de la libertad y del Quijote, y rememora cuando hablaba a los alumnos

en sus cursos en Morelia. En su artículo de La Cuba secreta (1948), posteriormente Jorge Luis Arcos edita un libro con el mismo título, como señalamos más arriba, y en el que recopila todas sus publicaciones cubanas, María evoca el paraíso como lugar de origen y lugar sagrado. Espacio en el que reside la poesía como donación y gratuidad, es patria del espíritu: «La primera manifestación del espíritu es "física", como quizá lo sea la última, cuando el espíritu desplegado en el hombre vuelva a rescatar la materia» 290. Cuba supone el fundamento poético de la vida, que nunca abandona y acoge como centro al espíritu. Este espíritu nunca es evanescente ni etéreo, sino que se centra en el vivir y por ello le llama "físico" porque es espíritu en una realidad psicosomática que vive en nosotros y no muere nunca<sup>291</sup>. Zambrano cree que existe un Alguien preexistente en el comienzo por lo que la abundancia nos precede y no la nada, y es esa gracia y trascendencia lo que busca: «Mas, la sola poesía no alcanza a lo divino, que la Filosofía logra en sus instantes supremos, cuando está a punto de negarse a sí misma despojándose de su ser que es la razón» 292. Parece que la poesía alcanza lo divino, ha dicho en Filosofía y Poesía, o si no será la filosofía, como dice ahora. Lo permanente en Zambrano es afirmar que lo divino se alcanza a fuerza de no oponer resistencias y despojarse de lo efímero. A base de desprendimiento.

Este artículo analiza con profundidad la poesía y llega a afirmar que estos poetas: «Cintio Vitier, Eliseo Diego, Octavio Smith y Fina García Marruz... no parecen detenerse en la poesía como en su modo

<sup>&</sup>lt;sup>286</sup> Ibidem, 145

 <sup>&</sup>lt;sup>287</sup> FORNIELLES TEN, J.: "Noticias acerca de la correspondencia entre María Zambrano y José Lezama Lima" en *Actas del Congreso internacional sobre Centenario de María Zambrano*, Málaga, 2005, p. 548.
 <sup>288</sup> ZAMBRANO, María: *Islas* Ed. de Jorge Luis ARCOS, Madrid, Verbum, 2007, p. XIV.

<sup>&</sup>lt;sup>289</sup> Carta a Mª Luisa el 24 de septiembre de 1979 en ZAMBRANO, María: *La Cuba secreta*, Endymion, p.48.

<sup>&</sup>lt;sup>290</sup> ZAMBRANO, Ed. De Arcos, J.L. *La Cuba Secreta*, op. cit, p. 108.

<sup>&</sup>lt;sup>291</sup> GAZARIAN, M.L.: Fernando Rielo: un diálogo a tres voces. Madrid, F. Fernando Rielo, 1995 y RIELO, F. Mis Meditaciones desde el Modelo Genético, Madrid, F. Fernando Rielo, 2001.

<sup>&</sup>lt;sup>292</sup> ZAMBRANO, María: *Islas*, Ed. de Arcos, J.L. op. cit p. 111.

de ser, quiere decir, que siendo poetas,... La avidez, la sed no lo son de la realidad múltiple y diferente sino de la realidad perdida de un verdadero paraíso» <sup>293</sup>. He aquí el sueño de María Zambrano: buscar la gracia, la añadidura de una realidad una: "Por donde cabe esperar de ella algo que ya ha hecho en la Transfiguración de Jesús del Monte; pero también más: una palabra sola, única, 294. Esta es una de las muchas veces que se refiere a Jesucristo y piensa que se le encuentra a través de un silencio o abandono de lo superfluo, porque esto último termina engendrando algo más dañino que es la violencia o la humillación respecto a los demás.

En el número veinte de Origenes María Zambrano escribe *La Cuba secreta* (1948) y, como Cintio Vitier y Fina García Marruz han dicho repetidas veces María Zambrano, les llena de sentido ético, de pensar poético y de claridad cohesionando al grupo. «La Cuba Secreta... publicado en la Revista Origenes en 1948... prácticamente dotó de una ontología filosófica al pensamiento poético origenista» <sup>295</sup>. María Zambrano trata de la dimensión más trascendente y se refiere a un amor ancestral que se origina "antes del nacimiento", todo este pensar apunta en lo que se ha dado en decir "una nostalgia por la pérdida de la religiosidad" que Zambrano trata de recuperar. Así en una carta a José Lezama Lima, al que llama "católico órfico", en Roma el 1 de enero de 1956 le habla de Cuba, del destierro, de la luz, de Málaga y su semejanza con La Habana y de lo sagrado. En lo sagrado y especialmente en la mística siempre ve una forma de pensamiento a favor de la unidad y lo más universal: «Y siempre pensé que al haber sido arrancada tan pronto de Andalucía tenía que darme

el destino esa compensación de vivir en La Habana tanto tiempo, que las horas de la infancia son más lentas. Y ha sido así, en La Habana recobré mis sentidos de niña, y la cercanía del misterio, y esos sentires que eran al par del destierro y de la infancia, pues todo niño se siente desterrado» 296. En el número veinticinco María Zambrano escribe de nuevo, Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis y aunque esta poeta representa un pensamiento más folclórico y afrocubano, que no son los planteamientos más universales del grupo, se incluye este ensayo de Zambrano por su valoración acerca de la poesía y de la mujer. Y ambos temas le preocupan en cuanto la filosofía de Zambrano es siempre una reflexión desde dentro, sin esa relación de filosofía y vida jamás podríamos saber ni de

#### 5.- EL SENTIDO ONTOLÓGICO

nuestro origen ni de nuestro futuro.

Nos centraremos en Orígenes, y valga la coincidencia del nombre de la revista y del grupo de poetas de Cuba con los que María Zambrano convivió, y su singular deseo de búsqueda del origen, de un paraíso en el que el ser humano vivió un día y al que siempre vuelve. Esa búsqueda y este encuentro que revive siempre en su alma, María Zambrano cree atisbarlo, por fin, en Cuba como imagen de ese sueño creador. Algunos estudiosos subrayan que la razón poética es sustancia meditativa de María Zambrano en Cuba o es Cuba reflejo del paraíso en el que vive y es la sustancia de la razón poética, razón de amor, que constituye el germen y la proyección vital de su filosofía. En efecto, Cuba fue el encuentro o la vivencia del orfismo ιεροι λογοι, narraciones sagradas, ese paraíso que vive en nosotros siempre, que nos acompaña y

<sup>297</sup> RUIZ BARRIONUEVO, C.: "El grupo de la Revista Orígenes y la identidad cubana". Filosofía Hispánica y Diálogo intercultural. *Actas del X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Universidad de Salamanca, 2000, p. 219-226.

<sup>&</sup>lt;sup>293</sup> ZAMBRANO, María: *Islas*, Ed. de Arcos, J.L. op. cit p. 114.

<sup>&</sup>lt;sup>294</sup> ZAMBRANO, María: *Islas*, Ed. de Arcos, J.L. op. cit p. 11.

<sup>&</sup>lt;sup>295</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>296</sup> ZAMBRANO, María: *La Cuba secreta*, op. cit Carta de María a José Lezama Lima en Roma el 1 de enero de 1956, p. 43.

que constituye una armonía que no se despega porque sostiene el fondo más humano de nuestra naturaleza. Por eso dice: «Cuba fue un centro» <sup>298</sup>. En efecto, aquí radican sus raíces órfica-pitagóricas.

El orfismo resulta un saber de mediación, un reconocer la propia indigencia para hallar la luz, pues propone el conocimiento del alma, la nostalgia de la unidad, la conciencia, el sufrimiento, la tragedia, la queja ... senderos que luego la filosofía abandona y la razón poética recupera. Zambrano recupera el orfismo con su centro del culto a Apolo (καταρσιοσ: el purificador) y las creencias tracias en la reencarnación, porque creían que el alma puede sobrevivir, si se mantiene pura y sobre todo admiten que existe una vida futura plena de armonía. En esta creencia se encuentra también Zambrano. Las Catacumbas que edita en 1943 en la Revista de la Habana es una reflexión sobre Europa, mas también sobre la necesidad de esperanza y de paz y de luz desde la más íntima y sagrada condición humana. Queda claro, pues, que Cuba caló en Zambrano de forma espiritual: el orfismo, el paraíso y la resurrección o reencarnación eran temas del grupo Orígenes cuyo nombre le recuerda el ideal, la utopía, el sueño que anhela: el paraíso del que proviene y al que desea regresar siempre.

«Hay una fe común en la palabra poética, en esa función mediadora del logos poético que permite restablecer al menos una parte del ser humano a su origen pleno y comunitario»

Los artículos de 1944 "Pensar y sabiduría" y "Las dos metáforas del corazón" escritos también en La Habana recoge este interés porque «La sabiduría es riqueza, y es ancha, inmensa» 300 Desde esta tradición, Zambrano propone un modo de acercarse a la

La agonía de Europa también lo publicará en parte en Orígenes<sup>302</sup>, como hemos mencionado y cuando ya estaba viviendo en Roma. Esta obra es un verdadero tratado acerca de las raíces culturales de Europa en un diálogo recreador con uno de los padres de esta tradición, San Agustín.

#### 6.- CONCLUSIONES

Esta larga etapa del exilio cubano supuso una época muy fructífera en la vida y en la obra de María Zambrano porque:

a) Desarrolló el núcleo central de su pensamiento, la razón poética, que es método de reflexión filosófica porque supone una nueva forma de entendimiento más viva, más concreta y más reveladora. Atiende también a una forma singular de entender la filosofía que se acerca a la literatura, que ensancha la forma de vivir y comunicarse pues parte de la conciencia como diálogo comunicativo y comunitario con el otro alejándose de cualquier

filosofía y también un método que defiende una forma de pensar y una forma de escritura como biografía o confesión. La "razón poética" es modo de conocer la realidad, pero más aún, es un modo de tratar con ella. Y a ese modo de tratar con los otros y, especialmente, con los dioses Zambrano lo denomina piedad. Esta piedad significa una razón que no es violenta, ni impositiva porque consiste en «saber tratar con lo diferente, con lo que es radicalmente otro que nosotros» . Este sentir y sentir lo otro, que es diferente, es el verdadero conocimiento y encuentro con la realidad. De ahí que Zambrano nos descubra que la realidad es algo de misterio, que requiere descubrirse y revelarse.

<sup>&</sup>lt;sup>298</sup>ZAMBRANO, María: *Islas*, Ed. de Arcos, J.L. op. cit p. XLIX

<sup>&</sup>lt;sup>299</sup> ARCOS, J.L.: La Cuba secreta, p. 554

<sup>300</sup> ZAMBRANO, María: La Cuba secreta, Endymion, Madrid, 1996, p. 162.

 <sup>&</sup>lt;sup>301</sup> ZAMBRANO, María: Para una historia de la piedad. Torre de Las Palomas. Málaga, 1979, p. 18.
 <sup>302</sup> ZAMBRANO, María: La agonía de Europa, Orígenes, 1956, nº 40, p. 3-6.

argumentación cerrada sobre sí misma y sólo racionalista: "la realidad le sale al encuentro y su verdad no será nunca verdad conquistada, violada; no es *alezeia*, sino revelación graciosa y gratuita; razón poética" 303

- b) El pensamiento de María Zambrano se abre a la trascendencia y a la revelación. Desde esta sensibilidad v contexto se comprende su interés por el hecho religioso y por lo sagrado. Y también el pensamiento político alejado siempre de los totalitarismos y centrado siempre en la persona desde una razón poética que ahora es compasiva y mediadora. En Cuba piensa y siente, de modo especial, esta revelación de lo sagrado. En esta etapa escribe El hombre y lo divino, publicado por primera vez en 1955 y escrito en parte en esta isla caribeña.
- c) La insularidad va también unida a una experiencia singular del exilio y de la historia donde la naturaleza y la hospitalidad se hermanan.

## 7.- Bibliografía de María Zambrano

#### a) Sobre la bibliografía de María Zambrano

Es imposible resumir la Bibliografía sobre María Zambrano, por lo que hemos dado prioridad a la obra de la filósofa. En ella hemos señalado las primeras ediciones para que pueda hacerse el recorrido evolutivo de su pensamiento y las ediciones que se volvieron a publicar en España, a la vuelta del exilio en 1984. Hemos anotado, preferentemente, toda su obra publicada en formato de libros. Pues la mayoría de

los artículos están recogidos en algunas de las ediciones publicadas desde finales de los años ochenta.

Hemos subrayado también la primera antología de su obra, que se tituló *Obras reunidas* y todo lo que se ha editado hasta 2019 de sus *Obras Completas*. En cada uno de los volúmenes editados hemos ido detallando la obra publicada en cada volumen.

De la obra sobre María Zambrano, hemos destacado sus estudiosos más conocidos, así como las *Actas de los Congresos* realizados, ya que éstas recogen un gran número de estudios de investigadores nacionales y extranjeros, teniendo en cuenta que la obra de María Zambrano es hoy conocida tanto en la geografía española, como en Francia e Italia, preferentemente, así como en diversas naciones de América.

Creemos que, aunque no excesiva, con esta bibliografía se puede conocer muy bien la obra de una de las pensadoras más destacadas de la filosofía española contemporánea.

#### b) Obras de María Zambrano

Horizonte del Liberalismo, Madrid, Morata, 1930 y 1996.

Los intelectuales en el drama de España, Santiago de Chile, Panorama, 1937; y Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Pensamiento y poesía en la vida española, México, La Casa de España, 1939 y Endymion, 1991.

Filosofía y poesía, Morelia (México), 1939 y F.C.E, 2013.

España, Sueño y Verdad, Barcelona, Edhasa, 1965.

Isla de Puerto Rico. (Nostalgia y Esperanza de un mundo mejor), La Habana, La Verónica, 1940.

<sup>&</sup>lt;sup>303</sup> ZAMBRANO, María: "Pensamiento y poesía en la vida española", en *Obras Reunidas*, Madrid, Ed. Aguilar, 1971, p. 295.

La Confesión, género literario y método, México, Luminar, 1943; y Madrid, Mondadori, 1988.

El pensamiento vivo de Séneca, Buenos Aires, Losada, 1944; y Madrid, Siruela, 1994.

La agonía de Europa, Buenos Aires, Sudamericana, 1945; y Madrid, Mondadori, 1988

Hacia un saber sobre el alma, Buenos Aires, Losada, 1950; y Madrid, Alianza Editorial, 1986.

El hombre y lo divino, México, FCE, 1955.

Persona y Democracia, Puerto Rico, 1958 y Barcelona, Anthropos, 1988.

La España de Galdós, Madrid, Taurus, 1960.

España, sueño y verdad de Galdós, Barcelona, Edhasa, 1982.

El sueño creador, Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 1965.

La tumba de Antígona, México, Siglo XXI, 1967; recogida en Senderos, Barcelona, Anthropos 1986.

Claros del bosque, Barcelona, Seix Barral, 1977.

De la aurora, Madrid, Turner, 1986.

Dos escritos autobiográficos, Madrid, Entregas de la Ventura, 1981.

Dos fragmentos sobre el amor, Málaga, Imprenta Dardo, 1982.

Senderos, Barcelona, Anthropos, 1986.

Delirio y Destino, Madrid, Mondadori, 1989.

Para una historia de la piedad, Málaga, Torre de las Palomas, 1989.

Algunos lugares de la pintura, Madrid, Acanto, 1989; y Madrid, Eutelequia, 2012.

Los sueños y el tiempo, Madrid, Siruela, 1992.

La razón en la sombra. Antología. Edición de Jesús MORENO SANZ, Madrid, Siruela, 1993; y Madrid, Siruela, 2004.

La Cuba secreta y otros ensayos, Madrid, Endymion, 1999.

María Zambrano. Nacer por sí misma, Madrid, Horas y horas, 1995.

Las palabras del regreso, Salamanca, Amarú, 1995.

El sueño creador, Madrid, Turner, 1986.

Notas de un método, Madrid, Mondadori, 1989.

Los bienaventurados, Madrid, Siruela, 1990.

Unamuno, Barcelona, Debolsillo, 2004.

Cervantes (ensayos de crítica literaria). De la introducción y selección, Enrique BAENA. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2006.

Algunos lugares de la poesía, Madrid, Trotta, 2007.

Filosofía y educación, Edición de Ángel CA-SADO y Juana SÁNCHEZ-GEY. Málaga, Ágora, 2007; y Alicante, ECU, 2011.

Esencia y hermosura. Antología. Selección y relato prologal de José Miguel Ullán. Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2010.

Escritos sobre Ortega. Edición, introducción y notas de Ricardo Tejada. Madrid, Trotta, 2011.

Los bienaventurados, Madrid, Siruela, 1990.

Obras Reunidas: Libros, Madrid, Aguilar, 1971. Contiene:

- El sueño creador. Filosofía y poesía.
- Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes.
- Poema y sistema.
- Pensamiento y poesía en la vida española.
- Una forma del pensamiento: la "guía".

Obras Completas. Ed. dirigida por Jesús MORENO SANZ, Barcelona, Galaxia Gutenberg. Contiene:

- *III. Libros (1955-1973)*, 2011:
  - o El hombre y lo divino.
  - Persona y democracia.
  - La España de Galdós.
  - España, sueño y verdad.
  - o Los sueños y el tiempo.

- El sueño creador.
- 0 La tumba de Antígona.
- VI. Escritos autobiográficos, 2014:
  - o "Delirios".
  - o "Poemas" (1928-1990)
  - o "Delirio y destino" (1952).
- I. Libros (1930-1939), 2015.
  - Horizonte del liberalismo.
  - Los intelectuales en el drama de España.
  - Pensamiento y poesía en la vida española.
  - Filosofía y Poesía.
- II. Libros (1940-1950), 2016.
  - o Isla de Puerto Rico.
  - Nostalgia y esperanza de un mundo mejor.
  - La confesión: género literario y método.
  - El pensamiento vivo de Séneca.
  - La agonía de Europa.
  - Hacia un saber sobre el alma.
- IV Tomo I. Libros, 2018.
- *IV Tomo II. Libros*, 2019.

Carta a Rafael Dieste, 1933. Boletin Galego de Literatura, Universidad de Santiago de Compostela, 5 (1991), p. 99.

Carta a Rosa Chacel. Edición de Ana Rodríguez-Fischer. Madrid, Cátedra, 1992.

Correspondencia entre José Lezama Lima y María Zambrano; y María Zambrano y María Luisa Bautista. Edición de Javier FORNIE-LES. Ediciones Espuela de Plata, 2006.

Cartas de La Pièce. Correspondencia con Agustín Andreu. Pre-Textos y Universidad Politécnica de Valencia, 2002.

"Tres preguntas a la juventud", Escuelas de España, 1 (1934).

"Presentación", Revista de Occidente, 86-87, (1988), pp. 9-10.

"El espíritu de la liturgia", *Cruz y* R*aya* 3 (1933), p. 162.

#### c) Sobre María Zambrano

ABELLÁN, José Luis: *María Zambrano*. *Una pensadora de nuestro tiempo*, Barcelona, Anthropos, 2006.

BLÁZQUEZ BEJARANO, Esther: "María Zambrano. Biografía y Compromiso", en José Luis MORA GARCÍA & Juan Manuel MORENO YUSTE (Eds.): *Pensamiento y Palabra*, Segovia, Junta de Castilla y León y Consejería de Cultura y Turismo, 2005, pp. 197-210.

BUNDGARD, Ana: Más allá de la filosofía, sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano, Madrid, Trotta, 2000.

DÍAZ, Carlos: Preguntarse por Dios es razonable, Encuentro, Madrid, 1989.

GÓMEZ CAMBRES, Gregorio: *La aurora* de la razón poética, Madrid, Ágora, 2000.

JIMÉNEZ MORENO, Luis: "La dimensión religiosa. 'Dios ha muerto' y el avistar de Dios", en *Philosophica Malacitana, Vol. IV.* Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga, 1991, pp. 173-181.

#### ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando:

- María Zambrano. Málaga, Arguval, 2006.
- Encuentro al atardecer. Mis relaciones con María Zambrano. Ayuntamiento Vélez-Málaga, 2012.

PINO CAMPOS, Luis M.: Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía. Santa Cruz de Tenerife, Universidad de La Laguna, 2005.

#### SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana:

- *María Zambrano*, Sinergia, Madrid, 2016.
- El pensamiento teológico de María Zambrano, Sindéresis, Madrid, 2018.

VERDÚ DE GREGORIO, Joaquín: La palabra al atardecer, Madrid, Endymion, 2000

VV.AA.: Archipiélago, n° 59, 2003, p. 117-122.

VV.AA.: Actas de los Congresos I a V. Obra y Vida de María Zambrano. Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1990-2008. Madrid.

VV.AA.: Pensamiento y palabra. En recuerdo de. María Zambrano. Edición de José Luis MORA GARCÍA y Juan Manuel MORENO YUSTE. Segovia, Junta de Castilla y León y Consejería de Cultura y Turismo, 2005.

VV.AA. Raíces de la cultura española. Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2004.

VV.AA. María Zambrano. Razón poética: nuevos senderos de convivencia. Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2011.

#### LA MATANZA DE FRAILES DE 1834. PRENSA Y PRO-PAGANDA

Carmen Pérez Roldán Dra. en Historia por la UCM

#### RESUMEN:

En julio de 1834 más de ochenta religiosos, entre jesuitas, franciscanos, dominicos y mercedarios, fueron asesinados en Madrid, tras haber corrido el rumor de que habían envenenado las fuentes y las cubas de los aguadores que abastecían de agua a la capital y ser con ello los causantes de la epidemia de cólera que estaba causando en esos días muchas muertes. Llama la atención la forma en que la prensa liberal dio la noticia y enfocó el asunto. Aunque todos condenaron las muertes, como no podía ser menos, en el fondo venían a justificarlas por la supuesta colaboración de los frailes con el carlismo. Sólo La Abeja condenó sin paliativos los sangrientos sucesos, calificando a sus autores como «alborotadores», «inmorales», «viles asesinos». Para los otros tres periódicos examinados los autores de los crímenes eran «el pueblo», «las gentes» ... Hay algunos que llegan a decir que los frailes se defendieron y que hubo muertos de uno y otro lado, e incluso parecen insinuar que hubo planes de envenenamiento. Otras tres cosas llaman también nuestra atención: entre los asaltantes había individuos pertenecientes a la Milicia Urbana; por otro lado, la pasividad de las autoridades para reprimir los asaltos a los conventos, en alguno de los cuales estaban incluso acuartelados algunos batallones del ejército, que no intervinieron para frenar los crímenes; y, finalmente, llama la atención la impunidad de que gozaron sus autores, no hubo detenciones por los crímenes, y el proceso judicial que se abrió fue tan farragoso que hasta el fiscal protestó. Por todo ello, se puede decir que más parece un movimiento preparado, se dice que, por las sociedades secretas, que una reacción espontánea del pueblo de Madrid, como también defienden algunos. Lo que sí está claro es que la política de los liberales respecto al clero regular siguió adelante con distintos decretos que iban reduciendo el número de conventos hasta llegar a la exclaustración general y la desamortización de los bienes eclesiásticos.

#### ABSTRACT:

In July 1834 more than eighty religious, including Jesuits, Franciscans, Dominicans and Mercedarians, were murdered in Madrid, after the rumor had spread that they had poisoned the fountains and vats of the water carriers that supplied water to the capital, and be so the cause of the cholera epidemic that was causing many deaths in those days. The way in which the liberal press broke the news and focused on the matter is striking. Although all condemned the deaths, as it could never be less, in the end they came to justify them for the alleged collaboration of the friars with Carlism. Only La Abeja unreservedly condemned the bloody events, describing their authors as "troublemakers", "immoral", "vile murderers". For the other three newspapers examined, the perpetrators of the crimes were "the people"... There are some that even say that the friars defended themselves and that were dead from both sides, and even seem to imply that there were poisoning plans. Three other things also call our attention: among the assailants were individuals belonging to the Milicia Urbana; on the other hand, the passivity of the authorities to suppress assaults on the convents, in some of which some battalions of the army were even quartered, which did not intervene to stop the crimes; and, finally, the impunity enjoyed by their perpetrators is striking, there were no arrests for the crimes, and the judicial process that was opened was so cumbersome that even the prosecutor protested. For all these reasons, it can be said that it looks more like a prepared movement, it is said that by secret societies, than a spontaneous reaction of the people of Madrid, as some also defend. What is clear is that the policy of the Liberals regarding to the regular clergy went ahead with different decrees that were reducing the number of convents until reaching the general exclaustration and the confiscation of ecclesiastical property.

PALABRAS CLAVE: clero regular, epidemia de cólera, matanza de frailes, prensa liberal, impunidad, sociedades secretas.

KEYWORDS: regular clergy, cholera epidemic, slaughter of friars, liberal press, impunity, secret societies

#### 1.- INTRODUCCIÓN

Los hechos son muy conocidos. En el verano de 1834 la epidemia de cólera que desde el año anterior había llegado a España desde Portugal, alcanzó la capital produciendo en ella una gran mortandad. El punto álgido se alcanzó los días 15 y 16 de julio. En esta situación de angustia, se lanzó el rumor de que los religiosos, y, más en concreto los jesuitas, habían envenenado las fuentes que abastecían de agua a la ciudad y eran los causantes de la enfermedad que ocasionaba tantas muertes. Así, en la tarde del 17 de julio fueron asaltados el Colegio Imperial de San Isidro y el Seminario de Nobles, de los jesuitas, causando varios muertos, pues los asaltantes asesinaron a cuantos religiosos encontraron, y, tras saquear estos dos edificios, se dirigieron con las mismas intenciones al convento dominico de Santo Tomás, situado frente a la parroquia de Santa Cruz. De allí pasaron al convento del Carmen y al de San Francisco el Grande, y finalmente al convento de La Merced. Todo esto ocurrió ante la práctica inacción de las autoridades, que sí actuaron cuando al día siguiente se intentó el asalto a otros conventos, como el de Atocha, y su actuación logró impedir que los hechos se repitieran.

#### 2.- SITUACIÓN POLÍTICA

Parece que los primeros éxitos que estaba logrando el carlismo, con la entrada en España de don Carlos y las primeras victorias de Zumalacárregui, tenían furiosos a los liberales, descontentos, además, por las leves concesiones que les hacía el Estatuto Real. Decidieron entonces, así lo afirma Menéndez Pelayo<sup>304</sup>, precipitar la revolución en las calles, y el rumor absurdo del envenenamiento de las aguas fue el momento propicio para ello.

Para tratar de entender todo esto, hay que ver cuál era la situación política a la muerte de Fernando VII. Su viuda, regente del reino por la minoría de edad de la nueva reina, quiso continuar la política anterior, pero los liberales no estaban dispuestos a permitirlo, querían un cambio de régimen y estaban decididos a recurrir a la violencia si era preciso. A esto se unió el problema sucesorio, pues pronto se formó un grupo en torno a don Carlos, el hermano del rey difunto, dispuesto a proclamarle rey y mantener los fundamentos del Antiguo Régimen. Por ello, la regente se vio obligada a contar con los liberales, aunque trató de hacer las reformas mínimamente necesarias, primero con Cea Bermúdez al frente del gobierno, y luego con Martínez de la Rosa, durante cuyo mandato se promulgó el Estatuto Real. Este Estatuto no contentó a los liberales y tuvo desde el

304 Cf. MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo III, libro VIII, capítulo I, *Política heterodoxa durante el* 

*reinado de Isabel II*, Madrid, Librería Católica de San José, 1881, pp. 585-597.

principio oposición; entre los más radicales, oposición en la calle. Éste es el contexto en el que hay que situar los sucesos que nos ocupan.

Se ha discutido sobre si estos sucesos de la matanza de los frailes en 1834, que se repitieron justo un año después en otras ciudades españolas, fue un acto espontáneo, una reacción espontánea del pueblo madrileño aterrorizado por la creciente mortandad que estaba produciendo el cólera, o si fue una acción convenientemente preparada por las sociedades secretas, donde se reunían los más exaltados de los liberales. Hay testimonios de la época, de los que hablaré más adelante, que apuntan en una y otra dirección. Un acto de esta gravedad parece difícil que pudiera llevarse a cabo de forma espontánea, aunque el ambiente para que se pudiera dar fue desde luego bien preparado por toda una propaganda orquestada a través de la prensa. De lo que no puede caber duda, sin embargo, es de que alguien lanzó el rumor de que los frailes habían envenenado las aguas. Llama, por otro lado, la atención la forma de dar la noticia por esa misma prensa, y la llama más todavía la escasa reacción por parte de las autoridades y la impunidad de que gozaron sus autores. Lo que sí está claro es lo que vino después de todo esto: la exclaustración de los religiosos y la desamortización de los bienes eclesiásticos.

#### 3.- LA PRENSA EN LOS DÍAS PREVIOS. PROPAGANDA

La prensa no se cansaba de relacionar a los frailes con los carlistas, y siempre que daba noticia de la marcha de la guerra establecía

esa relación. También las autoridades la establecieron y hubo varios reales decretos<sup>305</sup> referidos a los eclesiásticos que dieran su apoyo a los carlistas; en ellos se contemplaba la supresión de monasterios y conventos en que algún individuo se hubiera ido para unirse a los carlistas y en 24 horas el superior no hubiera dado cuenta de ello a las autoridades, o también la de aquéllos donde se guardasen armas o se hubieran celebrado reuniones clandestinas. Y si es verdad que hubo frailes que colaboraron con los carlistas, también lo es que hubo otros, menos, que estuvieron con los liberales, y que la jerarquía eclesiástica en su mayoría reconoció a la nueva reina. Pero el clero regular no gozaba de la simpatía de los liberales, y como ya habían legislado cuando tuvieron ocasión, es decir durante la Guerra de la Independencia y sobre todo durante el Trienio Liberal, suprimiendo conventos, confiscando sus bienes, o poniendo trabas a la admisión de nuevos novicios o a la profesión de los que ya estaban en los conventos, nada tiene de extraño que los religiosos no se encontraran cómodos en esta España liberal que los rechazaba. Y que incluso había llegado ya al asesinato, porque cuando los liberales hubieron de replegarse por el avance de las tropas realistas y francesas, en 1823, descargaron «sobre los eclesiásticos la frustración de su derrota»306. Entre los clérigos entonces asesinados estuvo, por ejemplo, el obispo de Vich.

<sup>306</sup> MERCADER RIBA, Juan: "Orígenes del anticlericalismo español", *Hispania. Revista española de Historia*, (123) 1973, pp. 101-123 (p. 121).

<sup>&</sup>lt;sup>305</sup> Cf. R.D. de 26 de marzo de 1834, publicado en la *Gaceta de Madrid*, número 38, de 27 de marzo de 1834, p. 175.

Dice Ma Cruz de Seoane que a la muerte de Fernando VII la prensa experimentó un notable crecimiento, por la necesidad que había de crear una opinión favorable a la reina Isabel. El gobierno, sin embargo, quiso tenerla bajo control, y así se estableció la necesidad de que los periódicos tuvieran una licencia real para poderse publicar, que hicieran un depósito para poder hacer efectivas las posibles multas, o que no publicasen escritos contra la religión, contra la monarquía o contra las leyes fundamentales. Tampoco se podrían publicar aquellos escritos que llamasen a la rebelión, a infringir la ley, a desobedecer a la autoridad, o que fueran contrarios a las buenas costumbres<sup>308</sup>. Estos controles hicieron que muchos periódicos tuvieran una vida muy corta, pero cuando era prohibido un periódico, otro, a veces con la misma redacción, lo sustituía. En estos años, sigue diciendo Seoane, se consolidó la prensa moderna.

En Madrid, los principales periódicos que se publicaban en julio de 1834 eran: La Abeja, el Eco del Comercio, el Mensajero de las Cortes o La Revista Española. Sólo unas palabras sobre ellos. La Abeja apareció el 10 de junio de 1834 sustituyendo a El Universal; en junio de 1836 cambió su nombre por el de La Ley, pero sólo duró hasta la sublevación de los sargentos en La Granja, en agosto del mismo año, 1836; representaba la tendencia moderada del liberalismo y fue el órgano oficioso del gobierno de Martínez de la Rosa; colaboraron en él personajes como Donoso Cortés, Bravo

Murillo o Ríos Rosas. El Eco del Comercio apareció el 1 de mayo de 1834 en sustitución del Boletín del Comercio y se siguió publicando hasta el 11 de diciembre de 1849; fue el diario más radical, y entre sus redactores contó con Fermín Caballero, Luis González Bravo o Joaquín María López. El Mensajero de las Cortes se fundó el 1 de junio de 1834 y sustituyó al Diario del Comercio; lo dirigía el duque de Rivas y representaba la tendencia reformista del liberalismo, cercano al progresismo; en marzo de 1835 se unió con La Revista Española para dar lugar a La Revista-Mensajero, de corte más selecto e intelectual. En cuanto a La Revista Española, empezó a publicarse en 1832, sucedió a Cartas Españolas y fue sustituida, como acabo de decir, por La Revista-Mensajero. De La Revista Española nos dice Gómez Aparicio que se fue adaptando a las distintas situaciones, y así pasó «desde el más incondicional absolutismo hasta el constitucionalismo más desenfrenado, desde la defensa más radical de las instituciones religiosas hasta un anticlericalismo desatado»309

En los días previos a los acontecimientos a que nos estamos refiriendo, la prensa madrileña, además de dar cuenta de las noticias relativas a la guerra, en las que, como dije, no se paraba de hablar del supuesto apoyo dado por los religiosos al bando de don Carlos, publicó algunos artículos que se puede decir que caldearon el ambiente. Vaya como ejemplo el artículo publicado

<sup>&</sup>lt;sup>307</sup> Cf. SEOANE, María Cruz:, *Historia del periodismo en España*, tomo 2: *El Siglo XIX*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1983, p. 139.

<sup>308</sup> Cf. GÓMEZ APARICIO, P., Historia del periodismo español. Desde la 'Gaceta de Madrid'

<sup>(1661)</sup> hasta el destronamiento de Isabel II, Madrid, Editora Nacional, 1967, pp. 194-196.

<sup>&</sup>lt;sup>309</sup> ÍD., p. 180-181. Cf. también las páginas 198-202.

por La Abeja el 12 de julio<sup>310</sup>. Establecía, en primer lugar, esa relación que se decía que había entre el clero y la conspiración carlista. Así, señalaba: «Se ha conspirado y se conspira dentro de los conventos contra los legítimos derechos de nuestra joven reina y contra las patrias libertades», con el «intento de hacernos retroceder a los horrendos siglos de la barbarie». Acusaba a los frailes de que multitud de familias, antes propietarias, se hubieran visto convertidas en jornaleras y arrendatarias, y en este sentido decía: «¿Quién ignora que los frailes y los monjes tienen a sus órdenes muchos millares de familias convertidos por ellos desde la condición honrosa de dueños a la triste clase de arrendatarios y jornaleros?». Ponía en sospecha las costumbres del clero y el poder del confesonario y del púlpito, que eran empleados muchas veces, decía, para torcer las conciencias: «No ha habido y hay por desgracia frailes de mala catadura, mañosos torcedores de las conciencias?». Y afirmaba también que «permitir a los frailes la enseñanza de la juventud, es dar armas para corromperla y para formar apóstoles del carlismo». Y, curiosamente, se relacionaba el cólera con los frailes cuando decía que «toda clase de gente retrógrada a cuya cabeza están quienes V. y nosotros sabemos, es capaz de hacer circular por todo el reino millares de cartas diciendo que el cólera asiático está llevando al sepulcro por instantes a todo Madrid, precisamente cuando todo Madrid, con muy raras excepciones, está

bueno, sano y contento porque se aproxima la apertura de las Cortes, que esta misma gente no quisiera ver jamás aclimatadas en nuestro suelo».

Otro ejemplo: en el *Mensajero de las Cortes* del 16 de julio<sup>311</sup> se reproducía una carta, que decían haber recibido de Vergara, en la que se indicaba que las facciones estaban cansadas y que había muchos que querían volver a sus casas si se les daban seguridades, y concluían: «La facción quedará reducida a sus naturales y verdaderos elementos, que son unas cuantas docenas de malos frailes y curas», así como «algunos ambiciosos y fanáticos, y otros comprometidos y manchados con crímenes atroces, que no pueden hacer otra cosa que batirse hasta morir, porque su suerte en el día de la justicia sería el patíbulo».

Se ocupó también por entonces la prensa, y en concreto La Abeja<sup>312</sup> publicó varios artículos sobre ello, de justificar la venta de los bienes del clero que se había hecho en el Trienio Liberal. Decían a este propósito que los bienes se habían vendido en beneficio público y sin hacer a los frailes perjuicio alguno. Afirmaban que no se les había despojado de sus bienes, porque no eran propietarios, sino usufructuarios de los mismos. Así decían: «La salud del pueblo es la ley suprema: y los monjes además del estipendio de la misa y de otros premios, honorarios, o como quiera llamarse, quedaban con mucho más de lo suficiente para atender al culto, al alimento propio, y

<sup>310</sup> Cf. *La Abeja*, número 72, de 12 de julio de 1834. El artículo lleva el título de "Un consejo sobre monjes y frailes al señor D. Pedro de Urquinaona y Pardo".

<sup>311</sup> Cf. *Mensajero de las Cortes*, número 65, de 16 de julio de 1834.

<sup>312</sup> Cf. La Abeja, números 61 y 68, de 1 y 8 de julio de 1834. El artículo, publicado en estos dos números, se titula "Bienes monacales".

a los demás cuidados individuales» y que si había fincas que habían pasado a poder de los monjes «válidamente o por astucia», los gobiernos, al devolverlas a la circulación, no hacían «más que usar del derecho de la condición implícita, y del consentimiento hipotético que se prestó en los respectivos tiempos para que los bienes desapareciesen del comercio...». Y en el número del 8 de julio volvía sobre lo mismo, y afirmaba de nuevo que monjes y frailes no tenían derecho a conservar sus fincas, que sólo las tenían en depósito, que no eran propietarios de ellas. Así, los contratos de compra-venta que se habían hecho durante el Trienio eran válidos y debían las fincas volver a sus compradores, compensándoles también por el fruto que no habían recibido durante estos años en que se les había despojado de ellos, y que habían recibieron los frailes y monjes.

De la lectura de estos periódicos podemos deducir qué pensaban los liberales, según se refleja en su prensa, de los conventos y monasterios, cuál era su idea de la vida religiosa, y a qué querían reducirla. Así, el día 1 de julio decía el Eco del Comercio<sup>313</sup>: «Los extranjeros exageran nuestra ignorancia y desidia», pero ello es disculpable porque ven «ciudades con veinte conventos y sin un taller ni una fábrica». Y La Revista Espa*ñola*<sup>314</sup> publicó, días después de los sucesos de que hablamos, un artículo titulado "Sobre jesuitas", donde recordaba que en el discurso de la Corona del día de la apertura de las Cortes, el 24 de julio, se había dicho que el gobierno debía plantear las necesarias reformas, y consideraba el periódico

que una de esas reformas debía ser quitar a los jesuitas el dominio de la enseñanza. Decía así: Se ha de «fomentar y propagar la ilustración cuanto sea posible, desembarazándola de todos los obstáculos que la descarrían y la alejan del espíritu del siglo en que vivimos... La ilustración de la juventud española está todavía confiada a las mismas manos que la dirigían en tiempo del más desenfrenado despotismo», es decir a las manos de los jesuitas, «cuya ambición sin límites», «cuyos manejos y afán en la adquisición de riquezas» son conocidas. Desde el restablecimiento de la Compañía de Jesús, continuaba el periódico, habían dado los jesuitas pruebas de «su sagacidad» y de «su carácter astuto e insinuante». Después de recordar que el gobierno se había visto recientemente precisado a cerrar el colegio de jesuitas de Pasajes, concluía asegurando que era urgente arrancar de sus manos la dirección de la enseñanza pública si se deseaba «fomentar la ilustración e inspirar a la juventud ideas» que no estuvieran «en oposición con la marcha política que hemos emprendido y nos proponemos seguir», «si no se quiere formar un plantel de enemigos de toda reforma, en vez de otro de defensores del régimen actual».

Y en su número del 15 de agosto, en el artículo titulado "Inconvenientes de la incertidumbre", decía el mismo periódico 315 que los frailes que habían visto formarse una junta para la reforma de ambos cleros, que estaban continuamente «oyendo las insinuaciones que contra la frailería» se hacían, y palpando en fin el desapego con

<sup>313</sup> Cf. *Eco del Comercio*, número 62, de 1 de julio de 1834.

<sup>&</sup>lt;sup>314</sup> Cf. *La Revista Española*, número 283, de 29 de julio de 1834: "Sobre jesuitas".

<sup>315</sup> Cf. *La Revista Española*, número 300, de 15 de agosto de 1834: "Inconvenientes de la incertidumbre".

que eran mirados por muchos, «no podrían dejar de prever... que está pasada su época».

Más de un mes antes de la matanza de los frailes se produjo una interesante polémica<sup>316</sup> por un artículo, sin firma, publicado en el *Mensajero de las Cortes* del 9 de junio con el título "Monjes y frailes". Como el artículo fue rebatido por el abad del «antiquísimo e imperial monasterio de San Cucufate del Vallés», en la contrarréplica del primer autor, que apareció esta vez en *La Abeja*, figuraba ya su firma: Pedro de Urquinaona y Pastor<sup>317</sup>, un liberal nacido en lo que es hoy Colombia, y asentado en la Península, donde ocupó el cargo de gobernador civil de Cádiz y fue diputado y senador.

En su primer artículo, Urquinaona decía que, a medida que aumentaba el número de monasterios, crecían sus riquezas, y con éstas, su «orgullo, codicia, ambición». Entonces, los monjes aspiraron al sacerdocio, se aproximaron a los pueblos, entraron en las casas, sedujeron a los incautos, aterraron a los moribundos y les convencieron de que compraran su salvación dejándoles sus bienes en perjuicio de los herederos, bienes para los que consiguieron exenciones y privilegios. Se hicieron con «mitras, rentas, capelos y tiaras», y socavaron la potestad privativa de los Reyes de «erigir

obispados, nombrar y deponer a los obispos, señalar y gravar las rentas eclesiásticas». Y concluía diciendo que «un gobierno ilustrado y firme en sus bien meditadas resoluciones puede y debe extirparlos de modo que no vuelvan a retoñar».

El abad, en su réplica, después de hacer una alabanza de la vida monástica, negaba que los monjes fueran codiciosos y orgullosos, y si algunos habían alcanzado el papado, obispados o cardenalatos, decía, era porque San Benito se había preocupado de que sus hijos fueran sabios y santos. Afirmaba creer también necesaria una reforma del clero, pero siempre que la hiciera quien tenía competencia para ello. Recordaba que en los monasterios benedictinos había habido academias desde los tiempos de su fundador, que gracias a los benedictinos se conocían los escritos de los Santos Padres, pues ellos habían conservado todo el saber de la antigüedad y nos lo habían transmitido, y que con su trabajo habían hecho fructíferos auténticos desiertos. Decía también el abad que si alguien le respondía buscando la verdad no tendría inconveniente en contestarle, e incluso en darle la razón, si la tuviera, pero si se usaba el sarcasmo o la desvergüenza, añadía, debería tenérsele por hombre muerto.

<sup>316</sup> La polémica se desarrolla en varios periódicos, en el *Mensajero de las Cortes*, números 26, 39 y 42, de 9, 22 y 25 de junio de 1834; en *La Aheja*, números 61, 62, 66, 72 de 1, 2, 6, 12 de julio de 1834; y en *La Revista Española*, número 269, de 14 de julio de 1834.

317 Había nacido en Santafé de Bogotá, Colombia, en 1778. En los primeros años del siglo XIX hizo varios viajes a la Península, para asentarse definitivamente en ella en 1813. Adquirió protagonismo durante el Trienio Liberal, siendo nombrado ministro de Ultramar en mayo de 1823, aunque no llegó a tomar posesión. Fue perseguido durante la 'Década Ominosa', y volvió a participar en política durante la minoría de edad de Isabel II. Fue gobernador de Cádiz, diputado por Sevilla en las Constituyentes de 1837, diputado por otras circunscripciones en otras elecciones, y en 1843 fue senador por Huelva. Este es el año de su fallecimiento (http://dbe.rah.es/biografias/32765/pedro-urquinaona-y-pardo), consultado el día 8 de abril de 2019.

## 4.- LOS HECHOS. REACCIÓN DE LA PRENSA Y DE LAS AUTORIDADES

Como vemos, la prensa atacó sin descanso al clero regular, y al clero regular pertenecían las víctimas del 17 de julio. A la prensa sí se la podría acusar, en este sentido, de un cierto grado de responsabilidad en lo ocurrido. Pero es que, además, llama también nuestra atención la forma que tuvieron de dar la noticia y el poco espacio y el corto tiempo que le dedicaron. Además, dieron por buenas, sin ningún tipo de objeción, algunas noticias que corrieron, como que los frailes disparaban desde los conventos, o que había papelinas con veneno.

Algunos periódicos incluían ya una breve reseña de los sucesos en su edición del día 18, pero fue en la del día 19 donde dieron una información más amplia. Así, La Revista Española<sup>318</sup> informaba el primer día de que Madrid había sido «teatro de escenas sangrientas» debido a que las muertes de los últimos días habían sido atribuidas «a haber sido envenenada el agua por los enemigos de la libertad y el trono de Isabel II». Señalaba que no podían dar detalles por «la premura del tiempo y los datos contradictorios» que habían recibido; y concluía diciendo que sólo sabían «que la indignación popular se dirigió contra ciertos conventos, y que fueron víctimas de ella algunos de sus individuos». Y en el número del día siguiente relataba que desde la mañana del día 17 había corrido la voz de que el número de muertos por el cólera iba en aumento, lo que había causado una gran inquietud, aumentada por el rumor

«de que se envenenaban las fuentes públicas», y a esto se habían unido varios hechos que habían turbado el orden y la tranquilidad. Contaba que un niño, «hijo de un exvoluntario realista» había sido sorprendido «con una jeringa de caña en la fuente del Avapiés»; más tarde se había sorprendido a dos trabajadoras de la fábrica de tabacos «con varias pastillas de nuez vómica»; después, se había matado a un joven al que se había visto «echando varios polvos en las cubas inmediatas a las fuentes». Finalmente, la gente se había dirigido al colegio de los jesuitas, «de donde dicen habían salido tiros contra el pueblo, y a donde se había refugiado un sujeto que llevaba consigo pastillas de la misma nuez vómica». Continuaba diciendo este periódico que el colegio había sido asaltado y que había habido varios muertos, y que, tras este asalto, un grupo se había dirigido al convento dominico de Santo Tomás, desde donde, volvía a decir, también se había disparado.

El *Eco del Comercio*<sup>319</sup> señalaba el día 18 que se habían producido desgracias en varios conventos donde se decía que se habían «descubierto... pruebas que daban fundamento a las voces que han corrido en los días anteriores acerca de su plan para el envenenamiento de las aguas», afirmaba que «todo puede creerse de la perversidad de los enemigos de la patria», pero que carecía de datos suficientes para juzgar si eran ciertos o no los hechos, y pedía a las autoridades que explicasen lo ocurrido para que se tranquilizasen los ánimos. Indicaba también el periódico que habían visto a la milicia y a escuadrones de caballería diri-

<sup>&</sup>lt;sup>318</sup> *La Revista Española*, números 272 y 273, de 18 y 19 de julio de 1834.

<sup>&</sup>lt;sup>319</sup> Eco del Comercio, números 79 y 80, de 18 y 19 de julio de 1834.

girse allí donde se les mandó formar, recorrer las principales calles y evitar en lo posible «los efectos del acaloramiento del pueblo, que se manifestaba furioso contra los que creía autores de tan horrible plan». Y al día siguiente incluía una más amplia referencia de lo ocurrido, aunque comenzaba diciendo que poco más podía decir sobre lo ya dicho el día anterior, pues todo seguía envuelto «en el mismo misterio». Señalaba que hacia las tres de la tarde había empezado una disputa en la Puerta del Sol entre dos individuos. Uno acusaba al otro de envenenar las aguas. Se reunió entonces gente y en la discusión el segundo había resultado muerto. Pronto se empezó a oír que el origen del envenenamiento estaba en algunos conventos, que se tenían por «más desafectos que otros al gobierno de la Reina». Algunos individuos habían ido al colegio jesuita de San Isidro, y encontrando unos sobres pequeños sellados y que contenían unos polvos, que al parecer eran reliquias<sup>320</sup>, se dio por cierto lo del envenenamiento. Hubo insultos contra los jesuitas, «que por su parte parece que se defendieron, quedando muertos de una y otra parte». Se dirigieron después a Santo Tomás, «y notándose que salían algunos tiros del convento fue también violentado y hubo asimismo desgracias». En la Merced y en San Francisco «hubo escenas semejantes y corrió también alguna sangre». La guarnición y la milicia, dice el periódico, restablecieron el orden y evitaron «que el pueblo penetrase en los conventos del Carmen y de Atocha». Aseguraba también el Eco del Comercio que se había exagerado el número de muertos y que no querían por ello dar cifras. Y terminaba afirmando

que era doloroso ver semejantes desórdenes y que lo reprobaba, pero, recordando las circunstancias de consternación en que se hallaban «los habitantes de Madrid», añadía que no era «extraño que diesen crédito» a lo que en circunstancias normales hubieran despreciado. Y concluía: «Supuesta esta creencia se explican fácilmente todos los desórdenes que se siguieron a ella». El día 20 volvía sobre lo mismo para, pese a haber sido asesinados muchos de ellos, cargar las tintas contra los frailes que, según los redactores del periódico, no amaban la libertad y querían mantener sus privilegios. Decían que una profunda reflexión sobre lo sucedido les llevaba a concluir que estos hechos no eran «efecto de una causa aislada sino de muchas, algunas de las cuales traen origen desde la sublevación del partido carlista», pues desde que había comenzado la guerra, seguían diciendo, «la conducta del clero regular se ha marcado generalmente contra los derechos de la legítima Reina y contra la libertad nacional». Añadían que muchos frailes habían tomado parte activa en las facciones, que muchos conventos habían dado abrigo y protección a los enemigos de la patria y habían conspirado para entronizar «a un rey inquisitorial, que favoreciese sus miras de ambición y predominio contra los intereses de la masa general», y que esa era la causa de que los ánimos estuvieran predispuestos contra ellos. Sobre el rumor del envenenamiento también decían que «ciertos hechos» le daban «algún color de verdad», y que a eso se había unido que, después de los sucesos del día 17, parecía que habían disminuido los efectos de la enfermedad. Y terminaba aprovechando para

 $<sup>^{320}</sup>$  En otro lugar dicen que era tierra de Tierra Santa.

reclamar una reforma radical de los regulares.

Por su parte, el Mensajero de las Cortes<sup>321</sup> decía el primero de los días que había habido «algún desorden en esta capital», y elogiaba la actitud y el celo de las autoridades que habían acudido, decía, con la milicia y con la tropa y habían hecho los mayores esfuerzos por contener a la muchedumbre crédula con los rumores sobre envenenamiento de las fuentes. Y en un artículo que figuraba en la primera página del número del día siguiente, repetía que se había alterado la tranquilidad pública por estar los ánimos muy exaltados por el rápido desarrollo del cólera. Y pasaba a relatar lo sucedido. Todo empezó, decía, por la prisión y muerte de un hombre al que, según se había dicho, lo habían encontrado envenenando las cubas de los aguadores en la Puerta del Sol. Se había cogido también a dos trabajadoras de la Fábrica de Cigarros con papeles de nuez vómica, y que habían confesado que se los habían entregado para echarla en los cigarros o en las aguas, según las versiones. Estos hechos, y las voces que se habían oído de que eran los jesuitas «los autores de tan infernal maquinación», habían exasperado más los ánimos, dirigiéndose «muchos grupos de pueblo» al Colegio Imperial de San Isidro. Los jesuitas habían cerrado las puertas «e hicieron tocar las campanas a rebato», lo que fue tenido por «los grupos de gentes de todas clases» como «una invocación a fuerzas con que contaban los padres», y así, sigue diciendo el Mensajero de las Cortes, «forzaron las puertas, entraron y mataron a algunos que según ciertas versiones intentaron oponer resistencia». Después habían marchado a otros conventos, como el de Santo Tomás, La Merced o San Francisco. Hubo frailes muertos, heridos, arrestados y fugados. Finalmente, «pasados los primeros momentos de efervescencia», la Milicia y las tropas de la guarnición habían restablecido la tranquilidad. Y aunque hubo grupos que se dirigieron a otros conventos, como el de la Trinidad o el de Atocha, no hubo más muertos. Y concluía diciendo que el gobierno tomaría las disposiciones convenientes para que estos sucesos no se repitieran, porque, decía, «si hay malvados que conspiran contra la salud y la seguridad pública también hay leyes y autoridades que los sabrán castigar».

La Abeja<sup>322</sup>, por su parte, a no ser que incluyera la noticia en su número del 18 de julio, que no he podido consultar por faltar ese día en la colección que tiene la Biblioteca Nacional, no mencionó el tema hasta el día 20, y lo hizo no en un artículo del periódico, sino al publicar una real orden dada el día 18 de julio, de la que hablaré después. Sin embargo, tras este silencio, que explicaba diciendo que había estado esperando a que cambiaran las autoridades que habían dado tal muestra de ineptitud y nulidad, publicó en su número del día 21 de julio un larguísimo e interesante artículo que ocupa integra la primera página. Decía en él que era deber de los gobiernos «velar por la conservación del orden público, por la protección de la propiedad y por el respecto más inviolable de la seguridad individual». Y continuaba afirmando que «una centena de hombres inmorales, de la hez del pueblo», había proporcionado al carlismo un triunfo mucho mayor que si las tropas liberales hubieran sido

<sup>&</sup>lt;sup>321</sup> Mensajero de las Cortes, números 65 y 66, de 18 y 19 de julio de 1834.

 $<sup>^{322}</sup>$  Cf., La Abeja, número 81, de 21 de julio de 1834.

vencidas, pues los crímenes cometidos en los conventos de Madrid, «sin contradicción manifiesta de parte del gobierno», serían interpretados «como el resultado de la tendencia natural de las opiniones liberales». Creía su deber revindicar «al leal vecindario de Madrid, a la honrada Milicia Urbana y a la disciplinada tropa de la guarnición del grave cargo y responsabilidad de opinión» que iba a caer sobre ellos. Añadía que debían exigirse responsabilidades a las autoridades civiles y militares de la capital, pues no era concebible que cien o doscientos amotinados pudieran estar durante veinte horas cometiendo crímenes sin que la tropa de la guarnición y la Milicia interviniese, porque no había habido prisioneros aquella noche, ni se habían tomado las medidas judiciales previstas por las leyes, y que eso había hecho que los desórdenes aumentaran y continuaran a la mañana siguiente. Continuaba diciendo que cuando, al día siguiente, se había usado la fuerza armada, aunque de forma moderada, se habían evitado los desórdenes en el convento de Atocha, y se había prendido a los alborotadores; de lo que se deducía que de igual manera podían haberse evitado los crímenes del día 17. Exigía, por ello, responsabilidades a los encargados de mantener el orden y de proteger a los amenazados por las turbas, criticando la actitud y la pasividad del capitán general de Madrid, cuya dimisión, y la de otros responsables, anunciaba, en nota final del artículo, que había sido aceptada por la reina.

Este artículo de *La Abeja* es especialmente importante porque es el único que condena de verdad lo sucedido, que culpa a las autoridades por su negligencia, «ineptitud y nulidad», que llama a los autores de los crímenes por su nombre: «hombres inmo-

rales», «hez del pueblo», «amotinados», «alborotadores», «turba de viles asesinos», y a ellos contrapone al «leal vecindario de Madrid», a los «vecinos honrados», es decir, al pueblo madrileño, al que *La Abeja* quiere reivindicar. Notemos que este pueblo es al que los otros periódicos hicieron protagonista de los crímenes, tratando de medio justificarlos por la difícil situación que se estaba viviendo, y llegando a acusar a los frailes de haber opuesto resistencia armada, e incluso casi dando por cierto lo del envenenamiento.

Reiterando cosas que ya se han dicho, la importancia del asunto hace conveniente recordar, a modo de resumen, lo más importante de lo afirmado por los tres periódicos más condescendientes con los autores de estos sucesos, y por otro aparecido dos días antes de los mismos. También hablaré de una polémica suscitada entre el *Eco del Comercio* y Antonio de la Escosura y Hevia, para que quede clara la actitud de la prensa liberal ante estos hechos.

La Revista Española del día 18, en una pequeña nota de apenas quince líneas relegadas a la última página, dijo que se habían producido varias escenas sangrientas debido a que el público había atribuido las rápidas muertes ocurridas en los dos últimos días «a haber sido envenenada el agua por los enemigos de la libertad y el trono de Isabel II», y que volverían sobre la noticia si tenían conocimiento de que «la indignación popular» se había dirigido contra ciertos conventos. Y en el número del día 19 diría que «las gentes» se habían dirigido hacia el colegio de los jesuitas, «de donde dicen habían salido tiros contra el pueblo», y que cuando llegó el capitán general «ya la gente» había entrado en el colegio y habían muerto seis religiosos. Después, junto a Santo Tomás se había reunido «otra porción de gentes» y que «la señal de irritación» fue «un tiro disparado, según se ha referido, del expresado convento».

El Eco del Comercio hablaba el día 18 del aumento experimentado en el número de muertes causado por la «enfermedad sospechosa» que se estaba padeciendo en Madrid, y daba algunas recomendaciones sobre cómo actuar en caso de resultar afectado por la misma. Y, más adelante, en otra noticia publicada en la página siguiente del mismo número, después de decir que había habido algunas desgracias en los conventos de San Isidro y Santo Tomás, afirmaba que, según se decía, se habían descubierto en éstos «algunas pruebas que daban fundamento a las voces que han corrido en los días anteriores acerca de su plan para el envenenamiento de las aguas», y exclamaba: «Todo puede creerse de la perversidad de los enemigos de la patria». Aseguraba que algunos milicianos y tropa de caballería habían evitado «en lo posible los efectos del acaloramiento del pueblo». Y ya en el número del día 19 decía de nuevo que se había reunido una «porción del pueblo» junto al colegio de los jesuitas, que éstos se defendieron y hubo muertos de las dos partes; que también salieron tiros de Santo Tomás; y que la Milicia y tropas de la guarnición impidieron después «que el pueblo» entrase en otros conventos. Terminaba afirmando que se había exagerado el número de muertos, y tratando de justificar lo sucedido por lo difícil de la situación.

323 Cf., FRÍAS, P. Lesmes: Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España, Madrid, Administración de Razón y Fe, 1923, También el *Mensajero de las Cortes* trató de justificar, en su número del día 19, la exaltación de los ánimos por la enfermedad y por los rumores de envenenamiento. Según este periódico, «muchos grupos de pueblo» habían entrado en el colegio de los jesuitas, y éstos, «según ciertas versiones intentaron oponer resistencia». Concluía asegurando, que «si hay malvados que conspiran contra la salud y la seguridad pública también hay leyes y autoridades que los sabrán castigar».

Mencionaré también ahora la reacción de otro periódico, El Observador<sup>323</sup>, del que no he hablado hasta ahora, y que había empezado a publicarse dos días antes de la matanza. Decía el día 19 que «el pueblo» se había dejado llevar de un ímpetu irresistible por haber soportado años de vejaciones, pero que, por justa que hubiera sido su irritación y por motivos que tuviera para dirigir su cólera contra quienes siempre habían sido los autores de su desgracia, sin pruebas convincentes del envenenamiento nunca hubieran ensangrentado sus manos «defensoras del orden y de la libertad». Con este discurso se daba por cierto el envenenamiento y las víctimas quedaban convertidas en verdugos. Sin embargo, al día siguiente no tuvo más remedio que reconocer que estas víctimas no habían dado motivo alguno para su asesinato, y afirmaba que quienes habían cometido tales atentados debían ser desterrados de la sociedad. Pero, a continuación señalaba que la culpa la tenía el gobierno «por no haber cerrado antes todos los conventos». Y concluía: «Confiese el Gobierno de buena fe, si apartando a su debido

tomo I, p. 643. Este periódico, El Observador, apareció el 15 de julio de 1834, lo dirigía Antonio Alcalá Galiano, y representaba a los liberales avanzados (Cf. GÓMEZ APARICIO, Pedro: *Historia del periodismo...*, op. cit., p. 199).

tiempo ciertos objetos, que no pueden menos de repugnar a la vista, no hubiera evitado su desgraciada suerte y la perpetración de un crimen». Y sólo habían pasado tres días escasos de los asesinatos.

Haré también referencia a un debate o polémica que se suscitó entre el Eco del Comercio y Antonio de la Escosura y Hevia<sup>324</sup>, quien dirigió una carta a los redactores de La Abeja<sup>325</sup>, que la publicó en su número del día 24 de julio. Decía el remitente ser miembro del cuerpo de cazadores de la Milicia Urbana y querer contar lo sucedido el 17 «de execrable memoria» en honor del cuerpo de la Milicia a que pertenecía. La Milicia fue convocada para acudir a las inmediaciones del convento de Santo Tomás, y allí se ocuparon las dos puertas del convento, a fin de impedir la entrada y evitar que se robase, y comentaba que de hecho se sorprendió a tres que se llevaban algunos objetos y que fueron detenidos. Lamentaba «los horrendos crímenes cometidos en la noche del 17», que se habían tratado de justificar desfigurando los hechos. Así, decía, «se habló largamente de las causas que los produjeron, se supuso resistencia donde no la hubo, y se inventaron una porción de patrañas con que se trató de alucinar a la multitud y de extraviar la opinión pública». Y a continuación confesaba

324 Antonio de la Escosura y Hevia había nacido en Oviedo en 1800, y vivió hasta 1865. Además de pertenecer a la Milicia Urbana en 1834, como dice él mismo, publicó varios informes de tipo económico (sobre la necesidad de que hubiera un puerto comercial en Asturias, o sobre agricultura e industria). En 1855 presentó a concurso en la Real Academia de la Historia su obra Juicio crítico del feudalismo en España y de su influencia en el estado social y político de la nación, que resultó premiada con el accésit, único premio que se dio ese año, según se indica en la portada del libro que publicó la citada Academia, y que se puede consultar en: https://books.google.es. Además, ocupó varios cargos en la administración y en la política, entre

estar sorprendido porque «un periódico de esta corte» había dicho que no era «tan extraño» que hubieran «sobrevenido ocurrencias lamentables». Y exclamaba: «¿Cómo? ¡No es extraño que una horda de feroces asesinos y de ladrones sacrílegos rompan las puertas del colegio Imperial, derramen la sangre de los ministros del altar y se entreguen a todo género de torpezas y desórdenes? ¿No es extraño que sedientos todavía de sangre y de oro corran a Santo Tomás, vayan a San Francisco el Grande, a la Merced, y a otros conventos, y que al día siguiente intenten renovar las escenas sangrientas en nuestra señora de Atocha?». Y señalaba que era increíble que eso hubiera ocurrido en España, donde siempre se respetaron los templos y a sus ministros, y donde se reprobaban «tan horrendos, tan bárbaros y tan alevosos crímenes». Si los encargados de velar por la tranquilidad no se hubieran visto asaltados por «un torpe y vergonzoso miedo», nada de esto habría ocurrido, y las «harpías furiosas, que con impuros y obscenos gritos animaban a los sangrientos verdugos y se cebaban en los despojos de las víctimas», habrían sido ahuyentadas. Era extraño, seguía diciendo en su carta, que un periódico se permitiera «expresiones tan poco consideradas» y que a continuación del relato

ellos, el de gobernador civil en varias provincias y el de diputado: https://vivirasturias.com/escosura-y-hevia-antonio-de-la#1533811677835-3292ce7b-4aa91537439929945. Estas páginas han sido consultadas el día 27 de abril de 2019.

<sup>325</sup> Cf. *La Abeja*, número 84, de 24 de julio de 1834 bajo el epígrafe de 'Remitidos'. En la colección que conserva la Biblioteca Nacional, falta un trozo de este ejemplar, trozo que incluye una parte de la carta de D. Antonio de la Escosura, que está, por ello, incompleta, pero lo que sí está, que es la mayoría del escrito, deja ver con claridad su sentido.

que de estos sucesos hacía, hablase con poca oportunidad de cartas de Salamanca que lamentaban la vuelta de los frailes a los conventos que estaban cerrados. Consideraba el señor de La Escosura que no deberían haber recordado la conducta del clero regular ni las conspiraciones fraguadas en los conventos, y concluía que el gobierno debía investigar lo sucedido y castigar a los culpables, en contra de lo que parecía insinuar el periódico.

El 25 de julio, el Eco del Comercio contestó a esta carta, pues aunque el autor de la misma no decía el nombre del periódico, éste era fácilmente reconocible. Decía que según Antonio de la Escosura, al celo de algunos milicianos «se debió el rescate de nueve cálices, un copón y otras alhajas sagradas», y comentaba con una ironía un poco forzada: «Aunque no se dice que nadie intentase robarlas». A continuación pasaba a una frase que había llamado la atención de Escosura, y era que, cuando el *Eco* del Comercio trató de investigar las causas que motivaron todo esto, concluyó que, teniéndolas presentes, «no parecía tan extraño el que hubieran sobrevenido ocurrencias lamentables». Si el señor de la Escosura, decía con sarcasmo, hubiera leído con reflexión el artículo, o si alguien se lo hubiera explicado, no hubiera podido entender «que dijéramos que habían de suceder como sucedieron, sino que removidas aquellas causas en tiempo oportuno según lo había indicado la opinión pública, se hubieran podido evitar los efectos». Sobre el hecho de poner la noticia de la vuelta de los frailes a su convento de Salamanca a continuación de la de los sucesos del día

17, señalaba que no era culpa del periodista el que al mismo tiempo se persiguiese a los frailes en Madrid y volviesen a su convento en Salamanca los frailes acusados de conspirar con los carlistas.

Es de nuevo a *La Abeja*<sup>326</sup> donde Antonio de la Escosura envía su respuesta al Eco del Comercio. Empleando también el sarcasmo comenzaba diciendo que ya suponía que si los redactores del Eco del Comercio le respondían lo harían «con aquella lógica irresistible v victoriosa», «con aquel estilo noble y decoroso», «y con aquel aire de superioridad, con aquel tono enfático doctrinario y decisivo» de aquellos que pretendían que se les oyese «como a un oráculo» y que se respetasen sus producciones como si fueran sagradas. Les advertía que ellos también podían errar, y entonces se debían impugnar esos errores. Señalaba que si no había indicado el nombre del periódico había sido por no querer entrar en polémica, sino rectificar el relato que se había hecho de los sucesos del 17 y censurar lo que podía ser censurable, pero como el periódico había contestado, y lo había hecho mal, no quería dejarles por vencedores. Añadía que tampoco quería que se confundiese a la multitud ni se perturbase la tranquilidad, ni que los ciudadanos fueran «víctimas de un partido desorganizador y anarquista», ni que «un gobierno legítimo, legal y justo» se convirtiera «en un gobierno revolucionario, antisocial y desordenado». Decía también que la inmensa mayoría deseaba que los cambios se debieran a la ley, y «no a las conspiraciones fanáticas y sangrientas», y calificaba de «hez de los partidos» a los que llamaba «sicarios del 17», con los

<sup>326</sup> Cf. *La Abeja*, número 87, de 27 de julio de 1834, incluida en el apartado 'Comunicado'.

que consideraba que había que acabar, y no permitir que la libertad fuera utilizada para constituir sociedades secretas y organizar conspiraciones permanentes.

Para él, las sociedades secretas no eran malas porque fueran inútiles, como había dado a entender el Eco del Comercio en días anteriores, sino que, decía, «son malas porque son conspiradoras contra todo lo que existe y puede existir; son malas porque son una tiranía de la minoridad facciosa contra la mavoría nacional; son criminales porque están generalmente compuestas de hombres de partido, de fanáticos exaltados, y conducidas por ambiciosos detestables; pero sobre todo son abominables» porque favorecen el pillaje, el desorden, el asesinato, y porque desacreditan la libertad. Los verdaderos liberales, proseguía, deberían tener el mayor interés en que se descubriese a los criminales que afirmaban actuar en nombre de la libertad. Terminaba su carta diciendo que los conspiradores, los asesinos y bandoleros, los que llamaban desahogos a los desórdenes y libertad a la anarquía, los que siempre habían comprometido la libertad, intentaban ahora convencer a la gente de que no se podía establecer un buen gobierno sin pasar antes por una revolución sangrienta. Por ello, afirmaba que contra esos fanáticos, debían unirse «todos los hombres pacíficos y moderados, todos los amantes del trono y de una justa libertad, todos cuantos se interesan en la conservación del orden, de la tranquilidad y del actual régimen de gobierno».

Finalmente, el Eco del Comercio del 30 de julio, después de ironizar con el estilo y la gramática de Escosura, aseguraba que tampoco quería que se turbase la tranquilidad ni ser víctima de un partido desorganizado y anarquista, sólo que acá, decía, «lo estamos diciendo dos años hace y V. lo dice ahora fresquito». Aseguraba que no había libertad donde los periódicos estaban sometidos a censura previa. Y añadía que no estaba de acuerdo con lo que decía Escosura sobre las sociedades secretas, y afirmaba contundente: «Nosotros creemos que la propensión a destruir lo que existe es cabalmente lo que tienen de bueno estas sociedades, cuando se establecen en un país afligido por la tiranía, porque como entonces lo que existe no debe existir, destruyéndolo se hace un bien a la humanidad». Continuaba el artículo quejándose de que quien leyese a Escosura podía pensar que habían aprobado y defendido los crímenes ocurridos, para terminar, aludiendo de nuevo al estilo literario del autor, diciendo que quizá no tuviera «otros títulos literarios que el miserable artículo que acaba de imprimir en un periódico, firmándolo con todos sus nombres y apellidos». Con esto quedó concluida la polémica.

Las autoridades no tuvieron también más remedio que hablar de estos asuntos en distintos documentos oficiales<sup>327</sup>. Lo hizo

pueden ver en el *Eco del Comercio*, número 81, del 20 de julio de 1834; la exposición de los jefes y oficiales de la Milicia en *La Abeja* del 23 de julio, o el *Eco del Comercio* del 24. El discurso de la reina lo reproducen muchos autores, pero puede verse, por ejemplo en BURGOS, J. de: *Anales del reinado de Da Isabel II* (obra póstuma), Madrid, Establecimiento Tipográfico de Mellado, 1850, apéndice 9, pp. 383-

<sup>327</sup> Todos estos documentos están reproducidos en los periódicos de estas fechas. Así, por ejemplo, la R.O. se puede ver en *La Abeja*, en *La Revista Española* o en el *Eco del Comercio*, del día 20 de julio de 1834 y también en *La Abeja* y en el *Mensajero de las Cortes*, del día 23 de julio de 1834; la alocución del gobernador civil y del corregidor se

la reina en el discurso de la Corona por la inauguración de las Cortes, ya mencionado; lo hicieron también los próceres en el discurso de contestación al de la Corona; lo hizo el gobierno en la real orden de 18 de julio; lo hizo el corregidor de Madrid, señor marqués de Falces; lo hizo el gobernador civil de Madrid, señor duque de Gor; lo hizo el capitán general, Martínez de San Martín; y lo hicieron los jefes y oficiales de la Milicia Urbana. Todos condenaron los sucesos y prometieron investigar lo sucedido y castigar a los culpables, otra cosa es que el castigo tuviese lugar. Lo que sí ocurrió fue la dimisión del capitán general Martínez de San Martín, y la aparición de una R.O. del ministerio de la Guerra, de fecha 21 de julio, en la que se aprobaba «formar causa con arreglo a ordenanza, al mencionado capitán general D. José Martínez de San Martín», como él mismo también pedía<sup>328</sup>.

La Real Orden del 18 de julio afirmaba que la reina y su gobierno estaban muy afligidos por los atentados cometidos, que la opinión había sido «extraviada con falsos rumores», y que se habían lanzado «voces absurdas, esparcidas al intento y cuidadosamente». Decía también que se tomarían medidas para que esto no volviese a ocurrir, que los hechos «infames, cobardes y torpes» los habían hecho «unos pocos indignos españoles», y que castigarían «con mano fuerte los excesos cometidos... por personas», decía, «que no le son descono-

cidas» al gobierno. Es muy importante observar que en esta real orden se habla de atentados, de rumores, de aflicción, de castigo, pero no se menciona para nada a los frailes asesinados ni sus conventos asaltados, lo que sí se hace después en otros documentos oficiales. También es importante ver que el mismo gobierno decía que los asesinatos habían sido intencionados, pues había habido «voces absurdas, esparcidas al intento y cuidadosamente», y que los autores de los crímenes eran «personas que no le son desconocidas».

### 5.- SOCIEDADES SECRETAS O ACCIÓN ESPONTÁNEA POPULAR

Ya dije algo sobre las distintas versiones acerca de la autoría de los hechos. Mientras hay quienes defienden que el asalto a los conventos y asesinato de algunos de sus moradores fue un acto espontáneo del pueblo de Madrid, otros piensan que fue organizado por las sociedades secretas. Entre los que piensan que fue un acto organizado tenemos, en primer lugar, al propio gobierno, que, como vimos, habló de «voces absurdas, esparcidas al intento y cuidadosamente» 329. También La Revista Española<sup>330</sup> señalaba que «el movimiento popular se desarrolló sin tropiezo», lo que probaba, decía, «su anterior combinación, porque tales cosas no se hacen de golpe, y sin plan de antemano concertado». El mismo Martínez de la Rosa declaró antes

<sup>386;</sup> y el discurso de contestación de las Cortes, en apéndices 10 y 11, pp. 387-390, que se puede consultar en: https://books.google.es (consultado el día 8 de abril de 2019). Pueden también verse todos estos documentos oficiales en la *Gaceta de Madrid*.

<sup>&</sup>lt;sup>328</sup> Verla, por ejemplo, en *La Abeja*, número 83, de 23 de julio de 1834.

<sup>&</sup>lt;sup>329</sup> R.O. 18 de julio de 1834. Verla en la prensa indicada en la nota 20, o bien en la *Gaceta de Madrid*, número 152, de 19 de julio de 1834, p. 657.

<sup>330</sup> Cf. La Revista Española, número 278, de 24 de julio de 1834.

de morir, así lo dice Menéndez Pelayo<sup>331</sup>, que la matanza de los frailes fue preparada y organizada por las sociedades secretas, cuyos integrantes, ante los triunfos que estaba teniendo el carlismo y descontentos por las leves concesiones que hacía el Estatuto Real, continúa diciendo, «proyectaron en sus antros tomarse la venganza por su mano y precipitar la revolución en las calles», y la epidemia de cólera les había dado la ocasión. Estalló así «el motín tan calculado y prevenido, que muchos frailes habían tenido aviso anticipado de él», y remarca Menéndez Pelayo que quien lo llama movimiento popular denigra a un pueblo entero. Y el Padre Lesmes Frías<sup>332</sup> en su Historia de la Compañía de Jesús, dice también que desde mayo se oían voces de que había de haber en Madrid dos días de degüello. Algunas casas de religiosos tuvieron avisos de ello, pero no se atendieron. Por su parte, Gómez Aparicio<sup>333</sup> dice que desde los primeros días de julio agentes masónicos y revolucionarios repartieron armas y dinero en los barrios más populares, Maravillas y Lavapiés. También Javier de Burgos<sup>334</sup>, en sus Anales del Reinado de D<sup>a</sup> Isabel II, dice que desde hacía algún tiempo se sabía en la superintendencia de policía, por avisos confidenciales, que los enemigos del orden trabajaban con empeño por

exaltar los ánimos en contra del gobierno y obligarle a adoptar medidas que le desacreditasen, y que el avance del cólera les brindó la ocasión para ello. Y Vicente de la Fuente, dirá en su Historia de las sociedades secretas que estos sucesos fueron «una de las principales hazañas de las sociedades secretas»335, que obedecieron a una conspiración que «venía muy de atrás», que «el Gobierno la sabía y no podía menos de saberla», y que «los religiosos mismos recibían avisos reservados de familiares y amigos»<sup>336</sup>. En sus Memorias para escribir la historia contemporánea... decía el marqués de Miraflores<sup>337</sup>, que aprovechando la consternación general, «audaces conspiradores revolucionarios asesinaron despiadadamente a más de ochenta religiosos». Y finalmente, dice Jesús Longares Alonso refiriéndose a los tumultos ocurridos en Barcelona en julio de 1835, pero que podemos también aplicar a los de Madrid de 1834, que nos engañaríamos si los enfocáramos como un hecho aislado fruto exclusivo del odio antirreligioso; estos sucesos no serían sino un episodio, el primero, de toda una serie de sucesos callejeros que no finalizarán hasta la caída del gobierno del conde de Toreno y el asentamiento definitivo del gobierno de Mendizábal<sup>338</sup>. Muchos otros

<sup>&</sup>lt;sup>331</sup> Cf. MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos..*, op. cit., pp. 585-597. Ver sobre todo pp. 589-590.

<sup>&</sup>lt;sup>332</sup> Cf. FRÍAS, P. Lesmes, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., p. 608.

<sup>&</sup>lt;sup>333</sup> Cf. GÓMEZ APARICIO, Pedro, Historia del periodismo..., op. cit., p. 204.

<sup>&</sup>lt;sup>334</sup> Cf. BURGOS, Javier de, *Anales del reinado...*, op. cit., pp. 271-281.

<sup>335</sup> FUENTE, Vicente de la: Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas en España, y

especialmente de la francmasonería, tomo II, Lugo, Imprenta de Soto Freire, 1871, p. 34.

<sup>&</sup>lt;sup>336</sup> Ibid., p. 48.

<sup>337</sup> Cf. MIRAFLORES, Marqués de, Memorias para escribir la historia contemporánea de los primeros siete años del reinado de Isabel II, tomo I, Madrid, Carlos Bailly-Bailliere, 1843, p. 165.

<sup>&</sup>lt;sup>338</sup> Cf. LONGARES ALONSO, Jesús: "Los religiosos de Barcelona cuando la quema y exclaustración (1835)", *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea* (4 y 5) Universidad de Granada, Granada, 1977-78, pp. 363-387 (p. 370).

testimonios podrían citarse, pero creo que son suficientes.

Hubo periódicos de la época, ya lo hemos visto, para los que los hechos se debieron a una reacción del pueblo de Madrid, aterrado por las muertes causadas por la epidemia y cansados de tantos siglos de "opresión", y al que el rumor del envenenamiento hizo estallar finalmente. Y hubo historiadores, como Pi y Margall y Pi de Arsuaga<sup>339</sup>, para quienes los frailes eran considerados por «los patriotas como auxiliares poderosos de la facción carlista», y que dicen que «quizás esta circunstancia, más que la falsa creencia de que envenenaron las aguas originó tan tristes y reprobables sucesos». Y Miguel Morayta<sup>340</sup>, después de decir que «la matanza de los frailes constituye una de las desdichas más tristes» de la «revolución española», sigue diciendo que «no debe, sin embargo, olvidarse, que tampoco resulta en la historia castigo alguno más merecido», pues responsabilidad de los frailes era, añade, el «embrutecimiento y crueldad del vulgo... por no haber sabido educarle». Y asegura: «Los frailes, además, habían hecho extraordinario daño a España, siquiera por la participación en la guerra civil ya tan empeñada en esos momentos». Y como se empeñaban en no transigir ni cumplir los

339 Cf. PI Y MARGALL, Francisco y PI Y ARSUAGA, Francisco, *Historia de España en el si*glo XIX, tomo III, Barcelona, Miguel Seguí Editor,

1902, pp. 12-13.

340 Cf. MORAYTA, Miguel, Historia General de España desde los tiempos antehistóricos hasta nuestros días, tomo VII, Madrid, Felipe González Rojas, pp. 47-48. Incluye Miguel Morayta una nota en la que dice que los masones no son responsables de lo sucedido, y añade: «La desconsideración en que se tenía al fraile no podía ser mayor; los liberales

decretos que se habían dado para su reforma, continúa Morayta, «¿cómo no explicarse aquella explosión, que no fue resultado de ningún complot, ni preparado por grupo alguno, sino resultado espontáneo del estado de opinión». Creo que no está de más recordar la conocida filiación masónica de Miguel Morayta. En la actualidad defiende la idea de que se trató de un movimiento espontáneo Ana María García Rovirosa<sup>341</sup>.

#### 6.- NEGLIGENCIA E IMPUNIDAD

Se ha hablado también de la negligencia de las autoridades y de que los asesinatos quedaron impunes. Llama la atención, por ejemplo, que en algunos de los conventos donde tuvieron lugar los sucesos que relatamos estaban alojados algunos soldados del ejército. Y es que para evitar el contagio del cólera, la tropa había sido por esos días sacada de los cuarteles y realojada en algunos conventos, que hubieron de ser, en todo o en parte, desalojados por los frailes; éstos se instalaron en el ala no ocupada por la tropa, o en otro convento de su orden. Se dio así la circunstancia de que alguno de los conventos atacados, es el caso por ejemplo de San Francisco el Grande, tenía a los soldados alojados allí mismo. Parece que el oficial al mando de

los odiaban porque veían en ellos otros enemigos políticos, y los mismos carlistas los menospreciaban, por lo mucho que intervenían en cosas ajenas a la iglesia». Llega incluso a la difamación al decir que un fraile le ha contado que los frailes de San Francisco subían a sus celdas botellas, pasteles y mujeres.

<sup>341</sup> Cf. GARCÍA ROVIROSA, Ana María, "Revolución liberal y fuerzas populares. El degüello de los frailes. Madrid, julio de 1834", en *Ejercito, pueblo y Constitución. Siglos XIX y XX. Homenaje al General R. de Riego*, Madrid, *Anejos de la Revista Trienio*, 1988, pp. 455-496.

los soldados que en este convento se hospedaban, pertenecientes a varios batallones del regimiento de la Princesa, había asegurado a los frailes que velaría por su seguridad cuando éstos le pidieron protección, pero que cuando el convento fue atacado el oficial había recibido órdenes de no hacer nada, de no comprometerse<sup>342</sup>. Fue en San Francisco donde hubo un mayor número de muertos, y se utilizaron todo tipo de métodos: armas de fuego, sablazos, puñaladas, martillazos, ahorcamientos, ahogamientos, precipitación desde las alturas, etc.

También se ha dicho, son muchos los testimonios al respecto, y así lo dicen también los jefes y oficiales de la misma Milicia Urbana en su exposición tras el 17 de julio, que entre los atacantes hubo milicianos, y que en muchos casos eran los que dirigían a los revoltosos; esto no quiere decir que participase la institución como tal, es más, hubo también milicianos que salvaron a alguno de los religiosos. Y es también destacable la acción de algunas personas concretas que contribuyeron con su actitud a evitar muchas muertes. Es lo que ocurrió en uno de los conventos atacados el día 17, el del Carmen, que se libró de la matanza porque vivía al lado un brigadier de Artillería, José Paulín, que salió de su casa, cogió a varios soldados que estaban formados en la calle de la Montera y con ellos consiguió que los asaltantes huyeran. O es el caso del Padre Muñoz, jesuita y hermano de Fernando Muñoz, casado ya en secreto con la reina gobernadora, que se negó a marcharse del convento cuando fueron a sacarle de él para salvarle la vida, prefiriendo seguir la suerte de sus hermanos; esto supuso que la protección que para él se puso, sirvió para salvar también la vida a cuantos jesuitas estaban en el mismo lugar que él.

Y llama poderosamente la atención la actitud que tuvo quien era entonces la principal autoridad responsable de poner orden y dar seguridad a la población, es decir, el capitán general de Madrid, José Martínez de San Martín, que era también entonces superintendente de policía. Lo menos que se puede decir de él, según refieren los testigos, es que nada hizo por contener los hechos referidos. Y según la declaración del Padre Puyal ante el encargado de formar el sumario de aquellos sucesos, muchos asesinatos, profanaciones y destrozos se cometieron estando en el colegio el capitán general<sup>343</sup>. Hay también algún testimonio que le es favorable, como el de P.G. en El Observador del 3 de agosto, que dice que salvó muchas vidas aun a costa de poner en riesgo la suya<sup>344</sup>. Ante el clamor por su actuación, el gobierno se vio obligado a procesarle, y fue declarado culpable por negligencia.

<sup>&</sup>lt;sup>342</sup> Sobre esto dice, por ejemplo, el Padre Ignacio María Lerdo, que «llegando un ayudante con orden, que suponemos fingida, del Capitán General, para que no se comprometiesen las armas, tuvo la vil cobardía, si ya no fue infame convenio premeditado, de hacerla retirar [a la tropa] y volver a la parte del convento que habitaban, cuando ya los asesinos estaban próximos a invadirla» (LERDO, P. Ignacio María, *Relación del tumulto irreligioso acaecido en Madrid los días 17 y 18 de* 

julio de 1834 alusiva especialmente al Colegio Imperial de la Compañía de Jesús, edición poligrafiada en Poyanne, 1875 (citado por FRÍAS, P. Lesmes, Historia de la Compañía..., op. cit., p.633).

<sup>&</sup>lt;sup>343</sup> Cf. FRÍAS, P. Lesmes, Ibid., p. 646.

<sup>&</sup>lt;sup>344</sup> Ibid., p. 647. Y el Padre Lesmes Frías añade que la que habría salvado sería la vida de los asesinos, evitando que la tropa actuase contra ellos.

Durante cerca de dos horas los asaltantes fueron dueños de la situación en San Isidro, marchando de ahí a otros conventos. La tropa tardó en llegar, y cuando llegó tardó en intervenir porque nadie le dio la orden para hacerlo. Además, no se hizo prisionero a ninguno de los asaltantes. Sobre esta inacción de la tropa incluye el Padre Lesmes Frías algunos testimonios. Uno de ellos lo dio en 1868 un general, que era capitán en 1834, que relató cómo hubo de estar de brazos cruzados junto a Santo Tomás, por no recibir órdenes para otra cosa, y que cuando al fin se las dieron y entró en el convento, recibió una contraorden de un ayudante del capitán general. Hay también unos apuntes biográficos de Francisco Romero Palomeque, que fuera alférez de Lanceros de la Guardia Real, quien dice que estuvo con un piquete en la Puerta de Atocha con la orden de estar simplemente allí, y aun oficiosamente se le advirtió de que nada más tenía que hacer. El mismo capitán general, Martínez de San Martín, en oficio dirigido al corregidor, dijo que había tomado las medidas oportunas y que había prevenido a los cuerpos militares para que interviniesen «en caso de ser requeridos». Y Martínez de la Rosa decía en sus Apuntes biográficos que no pudo explicarse la inacción del capitán general.

El gobierno había prometido castigar a los culpables, como se vio, pero la realidad fue que los crímenes quedaron impunes. El sumario hecho por el juez Santos López Pelegrín era un laberinto, un fárrago de papeles sin orden, método ni clasificación, según el dictamen presentado por el fiscal

345 Ibid,, p. 652. Ver también CAMA-CHO PÉREZ, Salvador, "Matanza de religiosos en Madrid en julio de 1834: marco político y factores desencadenantes", en Manuel CAPEL MARGA-RITO (coord.), *Libro-homenaje a los profesores Manuel*  Laureano Jado, quien dijo también que este sumario daba cuenta de la falta de inteligencia de quien lo hizo, «cuando no sea otra cosa», y que no se encontraba en él a quien acusar. Hubo «negligencia» y un «sospechoso proceder... descuido, ignorancia o mala fe» en el juez López Pelegrín, según el fiscal, y esto le llevó a solicitar su cese, pero el gobierno se limitó a amonestar al juez. En el dictamen se decía que el juez no sólo no persiguió el delito sino que «ha sido la verdadera causa de la impunidad» por la cantidad de defectos y omisiones que aparecían en el proceso. Y terminaba el dictamen: «El fiscal lamenta la impunidad escandalosa que presenta este proceso, de tantos y tan horrendos crímenes cometidos en los jesuitas y en San Francisco la tarde y noche del 17 de julio, que son los mayores», y pide el castigo para quienes puedan ser los autores o cómplices «de esta infernal impunidad» 345. Y cuenta el Padre Lesmes Frías que en una carta que el fiscal Jado escribió el 19 de febrero de 1842 contestando a un amigo que le pedía noticias sobre el tema, afirmaba que en el proceso nada se decía de quiénes eran los autores de los crímenes porque todo se había querido ocultar. Y que concluía el fiscal en esa carta: los sucesos «fueron obra de los exaltados de la política, de las sociedades secretas y de la indiferencia criminal y notoria ineptitud de las autoridades»346.

¿Y qué pasó después de estos sucesos? ¿Cambió en algo la política de los liberales respecto al clero regular? Todo lo contra-

Vallecillo Ávila, Encarnación Palacios Vide y Manuel Pérez Martín, Granada, Universidad de Granada, 1985, pp. 191-192.

<sup>346</sup> Ibid., p. 654.

rio. Los gobiernos que sucedieron a Martínez de la Rosa fueron más radicales, también en sus medidas sobre temas eclesiásticos. El del conde de Toreno, que siguió al de Martínez de la Rosa, y que estaba compuesto por moderados y exaltados, decretó suprimir de nuevo la Compañía de Jesús, y la supresión de monasterios y conventos con menos de doce profesos, excepto los colegios de los escolapios y los de misioneros para Asia. Los más radicales de los liberales, sin embargo, no se contentaron con esto, y en julio y agosto de 1835 se repitieron las escenas ocurridas en Madrid el año anterior, esta vez en otras ciudades. Se fueron tomando nuevas medidas contra los religiosos hasta que se llegó a los decretos desamortizadores y a la total supresión de las órdenes religiosas en España<sup>347</sup>.

#### 7.- NOTA SOBRE LAS FUENTES. BI-BLIOGRAFÍA

**Fuentes** 

La prensa de la época ha sido la principal fuente utilizada en este trabajo, y en concreto los periódicos madrileños *La Abeja*, el *Eco del Comercio*, el *Mensajero de las Cortes* y *La Revista Española*, de los que hago una breve reseña en el apartado *La prensa en los días previos. Propaganda*, y que he consultado en la colección que custodia la Biblioteca Nacional. Fuente fundamental ha sido también la *Gaceta de Ma-*

drid, los números que corresponden a las fechas cercanas a la matanza, previas y posteriores, así como aquellos números que se indican en las notas a pie de página, y que he consultado a través de la web de la Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, dependiente del Ministerio de la Presidencia (https://www.boe.es/buscar/gazeta.php).

Otro tipo de fuentes que he utilizado son los testimonios de algunos testigos de estos sucesos. Así, el del Padre Francisco García, estudiante en 1834 en el convento de San Francisco el Grande, que reproduce fray Lorenzo Pérez en el número de 1914 de la revista Archivo Ibero Americano (pp. 493-498) y que también recoge M. Revuelta González, en El anticlericalismo español en sus documentos (Barcelona, Ariel, 1999, pp. 39-45), así como Antolín Abad en su "Relación necrológica de la Provincia de Castilla (1832-1835)" publicada en el número 121 de 1971 del Archivo Ibero Americano (pp. 463-474). Según fray Lorenzo Pérez, el testimonio de Francisco García lo encontró su sobrina, Lucía García, cuando murió su tío. Era un folleto que titulaba 17 de julio de 1834 en el convento de San Francisco el Grande de Madrid. Por un testigo ocular. Sin comentarios. Este folleto lo puso Lucía a disposición de fray Lorenzo Pérez, quien decidió hacerlo público. En el mismo número de la revista Archivo Iberoamericano (pp. 499-500) se reproduce también una carta que fray Francisco Rodrigo escribió a la abadesa de las concepcionistas de Alcalá; está fechada en Vich en agosto de 1834, y se

de 9 de marzo de 1836, ampliado por otro de 29 de julio de 1837, por los que se suprimen los conventos y se decreta la exclaustración de los religiosos. Durante quince años, hasta el Concordato de 1851, se puede decir que la actividad de las órdenes religiosas casi desapareció en España (Cf. PÉREZ ROLDÁN, Carmen, "El anticlericalismo en el siglo XIX español. La política religiosa de los liberales", *Religión y Cultura*, 262, julio-septiembre 2012, pp. 389-458).

<sup>347</sup> Algunos de estos decretos, los más importantes, son: R.D. de 4 de julio de 1835 por el que se suprime la Compañía de Jesús. R.D. de 25 de julio de 1835 por el que se suprimían los conventos con menos de doce profesos. R.D. de 11 de octubre de 1835 decretando la casi total supresión de las órdenes religiosas y la desamortización de sus propiedades. R.D. de 19 de febrero de 1836 por el que se declaran en estado de venta, tras convertirlos en bienes nacionales, todas las propiedades de las órdenes y conventos suprimidos. R.D.

refiere a los sucesos ocurridos en julio en Madrid, y más en concreto al Padre Valle, de quien, dice, fue confesor «a orilla del martirio».

En la ya citada "Relación necrológica..." de Antolín Abad se incluye también el testimonio del Padre Ignacio Alcázar (pp. 472-474), quien escribe su relación a petición del provincial, Padre Millán, y lo hace el 20 de mayo de 1883. Junto con la "relación" incluye una carta, y en ella dice que el más cruel fue el capitán general porque impidió que la tropa interviniera.

También he tenido en cuenta otros tres testimonios que publicó Carlos Cambronero en la Revista Contemporánea (número 107, 1897, pp. 98-103). En primer lugar, el relato de un «testigo de vista», un artículo que publicó Gabriel Secades en La Correspondencia de España en julio de 1892, donde decía que en la situación que había en julio de 1834, con el gran número de muertes causados por el cólera, alguien «que no miraba con buenos ojos a los frailes» dijo que éstos habían envenenado las fuentes, y «la gente del pueblo creyó a pies juntillas la patraña» (p. 99). En segundo lugar, publicado también en La Correspondencia de España (número 12521, de 18 de julio de 1892), está el artículo "La noche sangrienta" firmado por Carlos Aner, donde se detalla el número de víctimas, el convento al que pertenecían y la forma en que fueron asesinadas. En último lugar, incluye Carlos Cambronero un escrito que se conservaba en el Archivo Municipal y que era la respuesta que el marqués de Falces, corregidor de Madrid en 1834, dio a su teniente, Pedro Jiménez Navarro, ante la queja de éste porque no se le remitían los datos que solicitaba para poder incoar el proceso que se le había encargado; el corregidor le contó entonces lo que él mismo había vivido aquel día.

Tenemos también las memorias de personajes de la época, como Mesonero Romanos (Memorias de un setentón, natural y vecino de Madrid, Madrid, Oficinas de la Ilustración Española y Americana, 1880), o las del marqués de Miraflores (Memorias para escribir la historia

contemporánea de los primeros siete años del reinado de Isabel II, Madrid, Carlos Bailly-Bailliere, 2 tomos, 1843-1844, tomo I).

Pueden ser considerados también, en cierto sentido, como fuentes, las obras de historia de algunos personajes de la época porque a su condición de historiadores unen su testimonio como testigos contemporáneos de los hechos. Es el caso, por ejemplo, de Javier de Burgos, Vicente de la Fuente, Modesto Lafuente, Miguel Morayta o Francisco Pi y Margall, cuyos libros se incluyen a continuación, en la bibliografía.

#### Bibliografía utilizada

ALCALÁ GALIANO, Antonio: Historia de España desde los tiempos primitivos hasta la mayoría de la reina Doña Isabel..., Madrid, Imp. Sociedad Literaria y Tipográfica, 1846.

BURGOS, Javier de: *Anales del reinado de D<sup>a</sup> Isabel II (obra póstuma)*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Mellado, 1850.

CAMACHO PÉREZ, Salvador, "Matanza de religiosos en Madrid en julio de 1834: marco político y factores desencadenantes", en Manuel CAPEL MARGARITO (coord.), Librohomenaje a los profesores Manuel Vallecillo Ávila, Encarnación Palacios Vide y Manuel Pérez Martín, Granada, Universidad de Granada, 1985.

CÁRCEL ORTÍ, Vicente: Política eclesial de los gobiernos liberales españoles (1830-1840), Pamplona, Universidad de Navarra, 1975.

CASTRO ALFIN, Demetrio: "Cultura política y cultura política en la violencia anticlerical", en CRUZ, R. y PÉREZ LEDESMA, M. (editores): *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza Universidad, 1997, pp. 69-97.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Antonio: "El cólera de 1834 en Madrid. Apuntes a partir de una crisis demográfica", en *Homenaje a Antonio* 

*Domínguez Ortiz*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1981, pp. 455-482.

FRÍAS, P. Lesmes: Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España, Madrid, Administración de Razón y Fe, 1923, tomo I.

FUENTE, Vicente de la: *Historia Eclesiástica de España*, 6 volúmenes, Madrid, Cia. Impresores y Libreros del Reino, 1875, vol. VI.

ID.: Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas en España, y especialmente de la francmasonería, tomo II, Lugo, Imprenta de Soto Freire, 1871.

GÓMEZ APARICIO, P., Historia del periodismo español. Desde la 'Gaceta de Madrid' (1661) hasta el destronamiento de Isabel II, Madrid, Editora Nacional, 1967.

LAFUENTE, Modesto: Historia General de España desde los tiempos primitivos hasta la muerte de Fernando VII, continuada desde dicha época hasta nuestros días por Juan Valera, con la colaboración de Andrés Borrego y Antonio Pirala, Barcelona, Montaner y Simón, 1890, tomo 20, pp. 69-89.

LONGARES ALONSO, Jesús: "Los religiosos de Barcelona cuando la quema y exclaustración (1835)", *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea* (4 y 5) Universidad de Granada, Granada, 1977-78, pp. 363-387.

MARTÍN GILABERT, F.: *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II*, Pamplona, Edic. Eunate, 1996.

MARTÍNEZ DE LA RIVA Y QUINTÁS, Miguel: Biografía del Excmo. Sr D. Francisco Martínez de la Rosa..., Madrid, Imprenta de Valentín Tordesillas, 1915.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: Historia de los heterodoxos españoles, tomo III, libro VIII, capítulo I, Política heterodoxa durante el reinado de Isabel II, Madrid, Librería Católica de San José, 1881, pp. 585-597.

MERCADER RIBA, Juan: "Orígenes del anticlericalismo español", *Hispania. Revista española de Historia* (123) 1973, pp. 101-123.

MOLINER PRADA, Antonio: "El anticlericalismo popular durante el bienio 1834-1835", *Hispania Sacra* (49) julio-diciembre 1997, pp. 497-541.

ID: "Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)", en LA PARRA, E. y SUÁREZ CORTINA, M. (eds.): *El anticlericalismo en la España Contemporánea*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 69-125.

MORAYTA, Miguel, Historia General de España desde los tiempos antehistóricos hasta nuestros días, tomo VII, Madrid, Felipe González Rojas, 1886-1896, 9 vol.

PÉREZ ROLDÁN, Carmen, "El anticlericalismo en el siglo XIX español. La política religiosa de los liberales", *Religión y Cultura*, 262, julio-septiembre 2012, pp. 389-458.

PI Y MARGALL, Francisco y PI Y AR-SUAGA, Francisco, *Historia de España en el siglo XIX*, tomo III, Barcelona, Miguel Seguí Editor, 1902.

PIRALA, Antonio: *Historia de la guerra civil y de los partidos liberal y carlista*, Madrid, Imprenta de los Señores de F. de P. Mellado y C<sup>a</sup>, 1868-1869 (hay una edición de 1984, en Turner, Madrid, con un estudio preliminar de Julio Aróstegui), tomo I.

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel: "El anticlericalismo en la España del siglo XIX", Razón y Fe (1170) 1996 (abril), pp. 395-409.

ID.: "Matanza de frailes", en O'NEILL, Ch. E. y DOMÍNGUEZ, J. M.(directores): *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Madrid, Univ. Pontificia Comillas, 2001, tomo III, pp. 2569-2570.

ID: La exclaustración, Madrid, CEU Ediciones, 2010.

RICO Y AMAT, Juan: Historia política y parlamentaria de España (desde los tiempos primitivos basta nuestros días), Madrid, Imp. Escuelas Pías, 1861, 3 volúmenes.

SEOANE, María Cruz:, *Historia del periodismo* en España, tomo 2: El Siglo XIX, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1983.

VILLA-URRUTIA, Marqués de: *La reina gobernadora Doña María Cristina de Borbón*, Madrid, Librería Española y Extranjera, 1925 (con prólogo del Conde de Romanones).

# LA ARQUITECTURA DE CARLOS IV DE LUXEMBURGO (1347-1378). UNA HERRAMIENTA DE PODER EN EL SIGLO XIV.

Pablo Gumiel Campos

Personal Investigador en Formación en la Universidad Autónoma de Madrid

#### RESUMEN:

Carlos IV fue un monarca cuyo ideal político estaba basado en un modelo autoritario y nacionalista que potenciaba el estatus de la monarquía sobre los poderes feudales y presentaba al rey como la cabeza de la nación. El rey de Bohemia utilizó la arquitectura como un recurso material y visual de gran efectividad para insistir en la promoción de la autoridad real. En este artículo vamos a analizar los recursos arquitectónicos que el monarca utilizó para presentarse como el gran benefactor de la nación elevando su estatus por encima de cualquier otro poder.

#### ABSTRACT:

Charles IV of Luxemburg was a monarch which political ideal was based on an authoritarian and nationalist system which boosted the status of the monarchy over the feudal powers and presented the king as the head of the nation. The Bohemian sovereign used the architecture as a resource to promote the royal authority. In this paper we are going to analyze the architectonical resources that the monarch used to present himself as the greatest benefactor of the nation uprising his status over any other power in the kingdom.

PALABRAS CLAVE: Carlos IV, Arquitectura, Bohemia, Imperio, Autoritarismo, Nacionalismo. KEYWORDS: Charles IV, Architecture, Bohemia, Empire, Authoritarianism, nationalism.

## 1.- EL REINADO DE CARLOS IV DE LUXEMBURGO<sup>348</sup>

Carlos de Luxemburgo, bautizado como Wenceslao (Václav)<sup>349</sup>, nació en Praga el 14 de mayo del año 1316. Fue el primogénito de Juan de Luxemburgo (1313–1346) y nieto del emperador Enrique VII (1308-1313). Su padre fue el primer monarca de la casa de Luxemburgo en el trono de

Bohemia. Tras la muerte de Wenceslao III la descendencia masculina de la dinastía de los Premislidas, quienes habían gobernado el territorio checo desde el siglo IX, había quedado expuesta, y la estabilidad del reino estaba en riesgo. Con la intención de controlar la situación, la hermana del último rey, Isabel de Bohemia (*Eliška Přemyslovna*), fue prometida con el hijo del emperador Enrique VII<sup>350</sup>.

349 PLUDEK, Alexej: *Qarolus Quartus*, Romanorum Imperator et Boemie Rex, Charles IV Roman Emperor and King of Bohemia. Karl IV Römischer Kaiser und König von Böhmen. Charles IV, Empereur Romain et Roi de Boheme, Prague, Orbis Press Agency, 1978, p. 6. 350 FAJT, Jiri: "Charles IV: Towards a New Imperial Style", en: DRAKE, Barbara y FAJT, Jiri (coords.): *Prague, the crown of Bohemia 1347-1437*, (Catalogue of the exhibition in The Metropolitan Museum of Art, New York, September 20th 2005 – January 3th

<sup>&</sup>lt;sup>348</sup> Este artículo es resultado de una estancia de investigación en la Academia de Arte, Arquitectura y Diseño de Praga (UMPRUM), financiada por una beca del Ministerio de Educación del Gobierno de la República Checa para la realización de estancias en el país. Quiero mostrar toda mi gratitud a la profesora Milena Bartlova (UMPRUM) y la doctora Lenka Panušková del Instituto de Historia del Arte de Praga (UDU-CAS), sin cuya colaboración y facilidades habría sido imposible el desarrollo de este artículo.

A los siete años, Wenceslao fue enviado a la corte de Carlos IV de Francia (1322-1328), quien estaba casado con su tía paterna, la reina María de Luxemburgo. En la corte, el príncipe checo, se prometió con Blanca de Valois, cambiando su nombre por el de Carlos<sup>351</sup>. Durante su infancia se educó bajo la tutela de Pierre Roger du Beaumont, quien años más tarde se convertiría en el Papa Clemente VI (1342-1352). Carlos IV creció rodeado de los actos ceremoniales de la corte francesa, algo que según todos los historiadores ejerció una influencia decisiva en su personalidad. Por ejemplo: durante su vida Carlos IV mostró un interés muy acentuado en la colección y exhibición de reliquias, este interés pudo gestarse durante su participación en las ceremonias dedicadas a la adoración de las reliquias que Luis el Santo había almacenado en la Sainte Chapelle. También, Carlos IV aprendió en su infancia la importancia de la centralización palatina que los monarcas franceses llevaban a cabo en La Cité sobre el Siena, algo equiparable a la centralización política que desarrollará en sus palacios de Praga años más tarde<sup>352</sup>.

A los 15 años, en la primavera de 1331, el príncipe Carlos abandonó París y se dirigió con su padre al norte de Italia. La casa de Luxemburgo tenía posesiones en el territorio de Lombardía, y en aquel momento se encontraban en riesgo de revuelta. Al poco tiempo, el rey Juan, su padre, regresó a Bohemia y dejó la situación en manos de su primogénito. Durante dos años el príncipe se responsabilizó con éxito del gobierno de estos estados<sup>353</sup>. En sus años de

*Condottieri* no solo maduró en su formación política y militar, sino que también adquirió un notable interés por las manifestaciones artísticas italianas<sup>354</sup>.

A sus dieciocho años, en 1334, Carlos IV fue nombrado por su padre Marques de Moravia. El Margraviato de Moravia tenía como connotación política la regencia del reino de Bohemia ante la ausencia del rey. Dados los largos periodos que el rey Juan pasaba fuera del territorio checo, el príncipe se convirtió en la práctica en el verdadero gobernador de Bohemia<sup>355</sup>. El primer problema al que Carlos IV tuvo que hacer frente fue la situación de dominio que la nobleza ejercía sobre el territorio checo. En palabras de Harrison Thompson:

The nobility had grown individual power in direct proportion as the central authority had declined its power during the reign of John of Luxemburg. Charles quite the opposite, in his early eighteens had in mind recover the power lost of the crown, something that made the noblemen offered immediate opposition to the young and, to their mind, presumptuous prince<sup>356</sup>.

Desde inicios de su gobierno, el Marques de Moravia llevó a cabo un proceso de recuperación de la autoridad, patrimonio y poder de la corona que había sido extenuado por la aristocracia checa ante las largas ausencias de Juan el Ciego.

Seis años más tarde, en la primavera de 1340, a la edad de veinticuatro años, el príncipe Carlos y su padre viajaron a Aviñón, a la corte del papa Benedicto VII (1334-1342). En la ciudad francesa, Carlos se reunió de nuevo con su mentor, Pierre

<sup>2006),</sup> New Haven and London, Yale University Press, 2005, p. 3.

<sup>&</sup>lt;sup>351</sup> THOMSON, Harrison: "Learning at the Court of Charles IV", *Speculum*, 25 (1950), pp.1-20, p. 1. <sup>352</sup> FAJT, Jiri: "Charles IV". *op.cit.*, p. 4.

<sup>353</sup> THOMSON, Harrison: "Learning", op.cit., p. 2. 354 FAJT, Jiri: "Charles IV". op.cit., p. 4.

<sup>355</sup> THOMSON, Harrison: "Learning", op.cit., p. 1. 356 Ibid., p. 3.

de Rosiers, quien había sido ascendido a Cardenal en el año 1338<sup>357</sup>. El motivo de la visita a Aviñón fue la solicitud que los Luxemburgo realizaron para crear un Arzobispado en Praga, independiente de la influencia de la iglesia de Mainz, a la que entonces estaba adscrita la capital de Bohemia. La concesión no se hizo efectiva hasta cuatro años más tarde en 1344, ya bajo el pontificado de Clemente VI<sup>358</sup>.

En el mismo año 1344, Carlos IV y su padre regresaron a Aviñón invitados por el nuevo pontífice. Todo parece indicar que fue en esta reunión cuando se sentaron las bases de la candidatura del príncipe de Bohemia al trono imperial. Las políticas pro-italianas del entonces emperador Luis IV de Baviera de la familia Wittelsbach no eran del agrado del nuevo papa Clemente VI<sup>359</sup>, y el pontífice pronto vio en Carlos de Luxemburgo una nueva alternativa<sup>360</sup>. Dos años más tarde el Papa excomulgó al emperador Luis IV declarando inválido su poder legislativo como príncipe de la cristiandad<sup>361</sup>.

El 11 de Julio de 1346, el Marqués de Moravia fue elegido Rey de Romanos (Romanorum Rex Semper Augustus) mediante la mayoría de cinco votos de los siete electores<sup>362</sup>. La elección de Carlos IV no fue bien recibida en la corte de Luis el Bávaro. El filósofo Guillermo de Ockham, exiliado en la corte imperial tras haber sido excomulgado por el Papa, escribió un panfleto

difamatorio *De electione Caroli IV* contra el nuevo electo condenándolo como el antiemperador, y acusándole de títere del Pontífice y el rey de Francia<sup>363</sup>. Se sobrentiende que la situación del nuevo Rey de Romanos no era estable, muchas ciudades del imperio como Colonia o Aquisgrán renegaban su autoridad. De hecho, Carlos IV no pudo ser coronado en Aquisgrán, la ciudad de Carlomagno, sino que la ceremonia se celebró en Bonn, auspiciada por el Obispo de Tréveris, quién además de ser su tío había sido uno de los cinco electores a su favor<sup>364</sup>.

En el mismo año de 1346, Carlos IV y su padre participaron en la batalla de Creçy (26/08/1346) junto al rey Felipe IV de Valois (1328-1350) en defensa a la invasión de Eduardo III de Inglaterra (1327-1377). Juan de Luxemburgo, cuya ceguera entonces se había desarrollado por completo, murió en el campo de batalla dejando vacante para su hijo el trono de Bohemia. El 2 de septiembre el Marqués de Moravia regresó a Praga donde fue coronado rey (Bohemian Rex)<sup>365</sup>. La ceremonia fue presidida por el primer arzobispo de Praga, Ernesto de Pardubice. Alexej Pludek explica cómo se desarrolló la ceremonia:

The ceremony began at historic Vysehrad castle where Charles paid reverence to the relics of the legendary founder of the house, Premysl the Ploughman, from there the procession made its way across the river Vltava to the distant

<sup>&</sup>lt;sup>357</sup> THOMSON, Harrison: "Learning", *op.cit.*, p.3. <sup>358</sup> Ibid., p. 4.

<sup>359</sup> REGLÁ CAMPISTOL, Juan: Historia de la Edad Media, vol. 2, Barcelona, Montaner y Simón S.A. Barcelona, 5º Edición revisada, (1º edición 1960), 1979.

<sup>&</sup>lt;sup>360</sup>PLUDEK, Alexej: *Qarolus. op.cit.*, p. 21.

<sup>&</sup>lt;sup>361</sup> NIETO SORIA, José Manuel: *El Pontificado Medieval*, Madrid, Arco Libros S.L., 1996.

<sup>&</sup>lt;sup>362</sup> DVORAKOVÁ, Vlasta: "Historical and social background in the development of court art under

Charles IV, 1350-1378", en: DVORAKOVÁ, Vlasta, et al. (Coords.): *Gothic Mural Painting in Bohemia and Moravia 1300-1378*, London, New York, Bombay, Melbourne, Oxford University Press,1964, pp. 41-50, p. 41

<sup>&</sup>lt;sup>363</sup> PLUDEK, Alexej: *Qarolus. op.cit.*, p. 24.

<sup>364</sup> Ibid., p. 24.

<sup>365</sup> DVÓRAKOVÁ, Vlasta: "Historical", op.cit., p.

heights of Prague Castle, which Charles formally declared to be the castle of St Wenceslas. Here on Charles head was placed the precious crown which several years before he ordered to be made from the ancient crown of the Premyslids<sup>366</sup>.

Su nombramiento como rey de Bohemia proporcionó solidez a su posición política pero el conflicto por el trono imperial seguía latente. En el mes de octubre sin embargo se produjo un cambio drástico de los acontecimientos. Cuando los ejércitos de los dos emperadores estaban preparados para la guerra, la inesperada muerte de Luis el Bávaro frenó el combate<sup>367</sup>. Tras ello, Carlos IV se puso al frente de su armada y se dirigió a los territorios desleales. Pronto obtuvo el vasallaje de importantes lugares como Núremberg, Ratisbona o Estrasburgo, permitiendo con ello estabilizar su situación en el trono, sin embargo, nunca llegó a imponer su autoridad en los territorios dominados por la familia Wittelsbach, en especial el Palatinado y ciertas áreas de Baviera<sup>368</sup>. En 1349, con el territorio bajo su control, decidió coronarse por segunda vez en Aquisgrán.

Entre 1349 y 1355 Carlos IV de Luxemburgo gobernó el imperio y el reino de Bohemia solidificando su poder y el patrimonio familiar. Se alzaba como uno de los grandes líderes europeos, sin embargo, ambicionaba ser coronado Sacro Emperador Romano Germano por el papa Clemente VI. El pontífice no se lo puso fácil, la amistad que los había unido desde su infancia se había reemplazado por una tensión latente entre los dos líderes. Carlos IV, se había alejado de la influencia del pontífice y había comenzado a tomar sus

propias decisiones, algo que no fue bien recibido en Aviñón, pero la muerte de Clemente VI en diciembre de 1352 aceleró el proceso.

En diciembre de 1354, bajo el nuevo pontificado de Inocencio VI (1352-1362), Carlos IV, sin renunciar a sus propósitos, inició un viaje a Italia. En Milán derrotó al enemigo de su familia, el arzobispo Giovanni Visconti, y fue coronado Rey de Lombardía en la basílica de San Ambrosio<sup>369</sup>. El 5 de abril de 1355 llegó a las puertas de Roma entrando en la ciudad vestido de peregrino. Ese mismo día fue coronado Emperador junto a su tercera esposa Ana de Swidnica, quien había llegado escoltada por las tropas del arzobispo Ernesto de Pardubice<sup>370</sup>.

Desde 1355 Carlos IV gobernó sabiamente su reino y su imperio. Consolidó sus logros y su posición política en Europa a través de una compleja red de alianzas matrimoniales. Mediante las mismas, minó el poder y la influencia de poderosos enemigos como los Habsburgo, los Duques del Tirol o los Duques de Brandemburgo<sup>371</sup>. Carlos IV consolidó la situación política de Bohemia frente a Hungría y Polonia. En 1363 concertó matrimonio con su cuarta esposa Isabel de Pomerania, nieta del rey polaco Casimiro III (1333-1370), evitando con ello toda posible alianza húngaro-polaca en contra de Bohemia. El Emperador también intentó extender su influencia a Aviñón. En 1362, a la muerte de Inocencio VI, apostó por la candidatura de Ernesto de Pardubice para la silla de San Pedro, sin embargo falló en el intento. El conclave de cardenales, la

<sup>366</sup> PLUDEK, Alexej: Qarolus. op.cit., p. 8.

<sup>&</sup>lt;sup>367</sup> Ibid., p. 32.

<sup>&</sup>lt;sup>368</sup> Ibid., p. 33.

<sup>&</sup>lt;sup>369</sup> FAJT, Jiri: "Charles IV". op.cit., p. 8.

<sup>&</sup>lt;sup>370</sup> PLUDEK, Alexej: *Qarolus. op.cit.*, p. 48.

<sup>&</sup>lt;sup>371</sup> Ibid., p. 62.

mayoría de origen francés, votaron a Urbano V (1362-1370) como el nuevo pontífice<sup>372</sup>.

En 1378, el último año de su vida, Carlos IV viajó a Paris junto con su hijo Wenceslao IV, con el objetivo de ganar el favor de su sobrino el rey de Francia, Carlos V, para la candidatura de Wenceslao IV como Sacro Emperador. Esto se puede entender como la medida final para consolidar en su linaje los múltiples logros que había conseguido en los años de su vida. La repercusión europea de esta embajada fue de tal calibre que fue recogida por el cronista castellano (Pedro) Pero López de Ayala:

En este año Carlos, Emperador de Alemaña, vino á París á ver al Rey Don Carlos de Francia, é la razón por qué vino es esta. Todos los mayores Señores de Alemaña, especialmente aquellos que han de esleer el Emperador, é otros de los que han grand poder en la tierra, eran amigos é aliados con el Rey de Francia. E el Emperador era ya muy viejo, é tenia un fijo que era Rey de Bohemia, que decían Venceslao; é vino el dicho Emperador rogar al Rey de Francia que él ficiese mucho con los dichos Esleedores é Señores de Alemaña, que le ficiesen cierto que despues de sus días esleerian Emperador al dicho fijo que dicho avemos. E el Rey de Francia fizolo asi, é librlo con los dichos Señores. E era el Rey de Francia sobrino deste Emperador, fijo de una su hermana, que dixeron Madama Bona, que fue mujer del Rey Don Juan de Francia su padre. E quando el emperador vino

#### La concepción política de Carlos IV. Autoritarismo y Nacionalismo.

Carlos IV de Luxemburgo mostró desde inicios de su reinado una clara intención de realzar la autoridad del monarca sobre la aristocracia checa y alemana. Como hemos mencionado, desde el comienzo de su marquesado en 1334 llevó a cabo un proceso de recuperación del poder legislativo del rey a costa de los intereses nobiliarios. También buscó recuperar el control territorial de las posesiones familiares en Bohemia, tras la pérdida de las mismas durante el reinado de su padre Juan de Luxemburgo. En palabras de Iva Rosario:

The young prince immediately began to work towards regaining the royal estates which had been either pledged by his father or appropriated by the barons. He also began to re-establish the political stability of the country and, as much as possible to reassert the authority of the monarch<sup>374</sup>.

A nivel imperial, Carlos IV estaba interesado en restablecer la vieja idea política de tiempos de Carlomagno que en el siglo XIV estaba perdida en la memoria y altamente desacreditada tras largos periodos de emperadores sin autoridad.

la formación del lenguaje hasta nuestros días, Madrid, M. Rivadeneyra editor, 1877, pp. 1-38, p. 32 <sup>374</sup>ROSARIO, Iva: *Art and Propaganda, Charles IV of Bohemia, 1346 -1378*, Woodbridge, Suffolk, The Boydell Press, 2000, p. 4.

á París, el Rey de Francia le rescivió muy bien é con grand fiesta, é dióle muchas joyas, ca le dio una capilla, é una bagilla para su mesa, todo de oro, é muchas otras joyas, que las presciaban en cien mil francos de oro<sup>373</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>372</sup> PLUDEK, Alexej: *Qarolus. op.cit.*, p. 64.

<sup>373</sup> LÓPEZ DE AYALA, Pero: "Crónica del Rey don Enrique Segundo de Castilla", en: ROSELL, Cayetano: Crónicas de los reyes de Castilla desde don Alfonso el sabio, hasta los católicos don Fernando y doña Isabel. Tomo II, Biblioteca de Autores Españoles desde

Las ambiciones políticas de Carlos IV, tanto en relación a Bohemia como para con el imperio, se materializaron a través de dos códigos legales, la Majestas Carolina y la Bulla Aurea imperial. La Majestas Carolina fue publicada el 28 de septiembre del año 1355. Se trataba de un códex de más de cien artículos en los que se establecía una regulación política para el reino de Bohemia y Moravia. En estos artículos la figura real quedaba totalmente fortalecida. Un ejemplo interesante son aquellos apartados dedicados al patrimonio real. En uno de ellos quedaba totalmente prohibida la alienación de la propiedad de la corona, la cual aparecía enumerada en el mismo documento. En otro se establecía que las propiedades de una familia, cuya línea hereditaria masculina se extinguía, pasarían a formar parte del patrimonio real y del Estado<sup>375</sup>.

Mientras que la *Majestas Carolina* solidificó la autoridad del rey de Bohemia la *Bulla Aurea* hizo lo propio para el Emperador. La Bula de Oro fue presentada en Núremberg en el año 1356. Se trataba de un documento para regular la autoridad imperial y el sistema de elección de los emperadores, este sistema prevaleció hasta el siglo XIX. En la introducción del documento, escrita por el propio Carlos IV, se evidencia una clara intención de resaltar la imagen imperial:

This we have done in our solemn court at Nuremberg, in session with all the electoral prin-

ces, ecclesiastical and secular, and amid a numerous multitude of other princes, counts, harons, magnates, nobles and citizens; after mature deliberation, from the fullness of our imperial power; sitting on the throne of our imperial majesty, adorned with the imperial bands, insignia and diadem; in the year of our Lord 1356, in the 9th Indiction, on the 4th day before the Ides of January, in the 10th year of our reign as king, the 1st as emperor.<sup>376</sup>

La misma intencionalidad política la encontramos en la inscripción del sello del documento que refleja los títulos y el estatus del emperador:

KAROLUS. QUARTUS. DIVINA. FA-VENTE. CLEMENCIA. ROMA-NOR/UMJ. IMPERATOR. SEMP[ER]. AUGUSTUS.ET.BOEMIE.REX<sup>377</sup>.

La principal medida de la Bulla Aurea fue la consolidación de un sistema electivo imperial cerrado e inalterable. Carlos IV determinó que la elección imperial concernía exclusivamente a los siete príncipes electores. Con ello buscó minar la influencia que el papado ejercía sobre las elecciones, fortaleciendo la emancipación del poder imperial sobre Aviñón. A su vez, buscaba unificar el imperio a nivel territorial, los siete príncipes electores eran los grandes terratenientes del imperio y por lo tanto velaban por sus propios intereses<sup>378</sup>. En definitiva, se estableció que cuatro votos laicos y tres eclesiásticos determinarían la elección. Los siete príncipes electores eran los siguientes: Los arzobispos de Colonia,

<sup>&</sup>lt;sup>375</sup>PLUDEK, Alexej: *Qarolus. op.cit.*, pp.48-50.

<sup>&</sup>lt;sup>376</sup> BERNHEIM, Altmann U: "The Golden Bull of the Emperor Charles IV 1356 A.D.", in. BERN-HEIM, Altmann U. et al., *Select Historical Documents* of the Middle Ages. Translated and Edited by Ernest F. Henderson. Hawaii, University Press of the Pacific Honolulu, 1912, p. 220.

<sup>&</sup>lt;sup>377</sup> "Carlos IV por gracia divina, Emperador de los Romanos Siempre Augusto y Rey de Bohemia".

DRAKE, Barbara y FAJT, Jiri (coords.): *Prague, the crown of Bohemia 1347-1437*, (Catalogue of the exhibition in The Metropolitan Museum of Art, New York, September 20<sup>th</sup> 2005 – January 3<sup>th</sup> 2006), New Haven and London, Yale University Press, 2005, p. 150.

<sup>&</sup>lt;sup>378</sup>DVORAKOVÁ, Vlasta: "Historical", *op.cit.*, p. 45.

Mainz y Tréveris en el brazo eclesiástico, y el Conde Palatino del Rin, el Duque de Sajonia, el Marqués de Brandemburgo y el Rey de Bohemia como fuerzas seculares. La inclusión del rey de Bohemia como uno de los electores, a su vez solidificaba el papel que el reino de Bohemia jugaba en el imperio, algo que Carlos IV decidió intencionalmente.

Carlos IV no solo buscó consolidar su autoridad mediante decisiones políticas y legales, sino que también se sirvió de la Iglesia checa y en concreto de su mano derecha el arzobispo Ernesto de Pardubice<sup>379</sup>. En Bohemia, el poder de la corona estaba ligado al de la Iglesia, pero a su vez la Iglesia checa se podía considerar lejos de la influencia de Aviñón. El arzobispado independiente de Praga, uno de los logros fundamentales de Carlos IV, sirvió al rey para potenciar su imagen y despotismo. Se puede afirmar por lo tanto que a la vez que el rey de Bohemia fortaleció el poder eclesiástico checo, se sirvió del mismo para reforzar su autoridad. Carlos IV aparecía ante sus súbditos como un rey piadoso, inspirado por la gracia de Dios. El monarca entendió que, jugando este rol de emperador y rey glorificado, se alzaba al mismo nivel que el papa y se mistificaba su figura<sup>380</sup>. Carlos IV no solo aparecía como un rey piadoso sino como un devoto coleccionista de reliquias, algo que analizaremos con detenimiento más adelante.

La idea política de autoritarismo real e imperial estaba íntimamente relacionada con una incipiente idea de nacionalismo generalizada en todo el panorama europeo. La antigua idea de una identidad común europea organizada en torno al imperio, había quedado desplazada por la aparición de poderosas naciones que velaban exclusivamente por sus intereses, esto explica por qué el siglo XIV fue uno de los más belicosos de la historia. El mismo emperador Carlos IV mostró una clara ambición de desarrollar y centralizar el poder imperial en el reino de Bohemia. En este contexto nacionalista, los reves, se presentaban como las cabezas públicas de estas naciones, como Rex-public frente a los poderes feudales de carácter individualista 381. A medida que las ideas nacionalistas ganaban poder, lo mismo hacia la autoridad del monarca. Carlos IV, a diferencia de su padre, entendió que su papel como rey de Bohemia era fundamental para mantener su poder<sup>382</sup>, y dedicó a su reino el tiempo necesario, centralizando en muchas ocasiones todos los asuntos imperiales en Praga<sup>383</sup>.

Carlos IV en conclusión representaba una idea política nacida en el siglo XIV y expandida en todos los territorios europeos. Esta idea política reunía los conceptos de autoritarismo, supremacía real, y nacionalismo. Muchos monarcas contemporáneos como Eduardo III de Inglaterra, su sobrino Carlos V de Francia (1364–1380), Pedro IV el Ceremonioso en Aragón (1336-1387), o Pedro I de Castilla y León

<sup>&</sup>lt;sup>379</sup>DVORAKOVÁ, Vlasta: "Historical", *op.cit.*, p.

<sup>&</sup>lt;sup>380</sup>Ibid., p. 49.

<sup>&</sup>lt;sup>381</sup> VALDEÓN BARUQUE, Julio: *Historia General de la Edad Media, (siglos XI al XV)*, Madrid, Manuales Universitarios de Historia, 1971, p. 278.

<sup>&</sup>lt;sup>382</sup>DVORAKOVÁ, Vlasta: "Historical", op.cit., p.

<sup>&</sup>lt;sup>383</sup> DIAGO HERNANDO, Máximo: *El Imperio en la Europa Medieval,* Madrid, Arco Libros S.L., 1996, p. 55

(1350-1369) compartieron y materializaron de uno u otro modo esta concepción política<sup>384</sup>.

## 3.- LA ARQUITECTURA COMO HERAMIENTA POLÍTICA DE CARLOS IV.

Para sostener y fortalecer su idea política, Carlos IV se sirvió de la arquitectura como una herramienta fundamental de impacto visual en los ciudadanos de Bohemia y el Imperio, así como en los monarcas y líderes correlativos a su tiempo. En la arquitectura carolina vamos a encontrar una serie de recursos arquitectónicos que van a insistir en la magnificación de la figura del promotor de la obra, en este caso el rey de Bohemia y Sacro Emperador Romano Germano. Algunos de estos recursos son las fachadas monumentales, las grandes torres, los balcones de exhibición, las infraestructuras públicas, la epigrafía, los programas escultóricos y pictóricos y los retratos del promotor. El estilo arquitectónico fundamental que se desarrollará en Bohemia y el Imperio será el gótico radiante. Carlos IV contará con la colaboración de vanguardistas arquitectos europeos como Matías de Arras o Peter Partler<sup>385</sup>.

Las principales obras arquitectónicas promovidas por Carlos IV fueron el nuevo puente de Praga, hoy conocido como Karlův Most, la Catedral de San Vito, las reformas llevadas a cabo en el Castillo de la capital, así como su fortaleza privada a treinta kilómetros de Praga, conocida como Karlstejn. También fue el promotor de un complejo proyecto de ensanche urbanístico conocido como Nove Mesto (Ciudad Nueva) y del Studium Generale Pragense<sup>386</sup>, la actual Universidad Carolina de Praga.

#### KARLSTEJN. EL RELICARIO DEL IM-PERIO

Una de las primeras obras arquitectónicas levantadas bajo la supervisión de Carlos IV fue el Castillo de *Karlstejn* (fig.1). Fue fundado tras sus coronaciones como Rey de Romanos en 1346 y Rey de Bohemia en 1347. El 10 de junio de 1348, el rey, acompañado por Ernesto de Pardubice, colocó la piedra fundacional. En menos de nueve años la obra estaba completa y para 1367 el programa decorativo se había terminado<sup>387</sup>.

El castillo fue concebido como un gran contenedor de reliquias. El Rey Checo fue un devoto coleccionista desde su infancia en París y desde entonces adquirió un gran número de ellas, la mayor parte como regalos de los reyes de Valois. Además del valor personal que estas reliquias pudieran contener para Carlos IV, también eran un poderoso motor económico y una herra-

<sup>384</sup> LADERO QUESADA, Miguel Ángel: "Algunas reflexiones sobre los orígenes del "Estado Moderno" en Europa, (siglos XIII – XVIII)", en: GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (Ed.) III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval, La península Ibérica en la Era de los descubrimientos, (1391-1492), (Sevilla, 25-30 de Noviembre de 1991), Sevilla, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, 1991, p. 484

<sup>&</sup>lt;sup>385</sup> MENCL, Václav: *Ceská Architektura doby Lucemburgské*, Prague, Nakladatelství sfinx, B. Janda, 1948.

<sup>&</sup>lt;sup>386</sup> CHALOUPECKÝ, Václav: *The Caroline University of Prague: Its Foundation, Character and Development in the Fourteenth century*, Translated by V. Fried and W.R. Lee, Prague, 1948, p. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>387</sup> DVORAKOVÁ, Vlasta: "The ideological design of Karlstejn Castle and its pictorial decoration", en: DVORAKOVÁ, Vlasta, et al. (Coords.): *Gothic Mural Painting in Bohemia and Moravia 1300-1378*, London, New York, Bombay, Melbourne, Oxford University Press,1964, pp. 51-65, p. 51.

mienta política indiscutible. Con esta actitud coleccionista, Carlos IV emulaba el comportamiento de otros grandes monarcas como Luis el Santo de Francia (1226-1270), o Wenceslao I de Bohemia (1230-1253)<sup>388</sup>. Presentándose como un rey pio y devoto, el monarca alcanzaba un halo místico que catapultaba sus derechos legislativos. Se mostraba como un rey iluminado por la inspiración divina, y por lo tanto con un criterio incuestionable.

Karlstejn estaba por tanto planificado en relación a la ubicación de estas reliquias. Había un palacio y dos santuarios principales en el castillo. Estos emplazamientos se situaban a menor o mayor altura según la santidad de los mismos. En el primer nivel, con un carácter terrenal encontrábamos el palacio real, en el segundo nivel, la torre de la iglesia, donde se emplazaba el primer santuario: la capilla de Santa Catalina. Por último, albergando las reliquias de la pasión de Cristo, en la torre del homenaje, a mayor altura e inaccesible para el público común, se situaba la capilla de la Santa Cruz<sup>389</sup>.

La decoración pictórica estaba también cargada de significado y estratificada con la misma jerarquía que ya hemos mencionado. En el nivel terrenal, en el Salón imperial del palacio real, se encontraba una representación del ciclo genealógico de Carlos IV y la Casa de Luxemburgo. Hoy en día no se ha conservado, pero lo conocemos gracias a copias realizadas durante

el Renacimiento. Esta genealogía fue comisionada tras su coronación en Roma en 1355<sup>390</sup>, y por tanto buscaba legitimar su identidad imperial y la de su familia. En palabras de Vlasta Dvoraková: «Charles intended this apotheosis of Luxemburg house to prove the world that the right of the Luxemburg's to the imperial throne was legitimate, being the divine origin, and not the mere outcome of a favorable political constellation»<sup>391</sup>.

En el Segundo nivel jerárquico, la torre de la iglesia, se representa la revelación de San Juan, incluyendo la visión de la Jerusalén Celeste. Se puede entender como un preludio de la capilla de la Santa Cruz en la torre del homenaje 392. Las escaleras que subían a la torre también estaban decoradas en las paredes y bóvedas por grupos de ángeles. Los 260 escalones podían ser entendidos como un peregrinaje simbólico al santuario<sup>393</sup>. La capilla de la Santa Cruz (fig.2), el culmen de la obra, no solo era el relicario privado del emperador, sino que también era un monumento a la legitimidad del mismo. En todo este peregrinaje simbólico, encontramos numerosos retratos del emperador, emplazados de manera estudiada para incidir en su autoridad. Como apunta Iva Rosario: «Every image of the emperor had a special meaning intimately associated with the purpose and iconographic program of the space in which it was depicted, 394.

Karlstejn se convirtió en el centro político neurálgico de Carlos IV. En ocasiones albergaba reuniones de los grandes repre-

<sup>&</sup>lt;sup>388</sup> DRAKE, Bárbara: "Charles IV: The Realm of Faith", en: DRAKE, Barbara y FAJT, Jiri (coords.): *Prague, the crown of Bohemia 1347-1437*, (Catalogue of the exhibition in The Metropolitan Museum of Art, New York, September 20<sup>th</sup> 2005 – January 3<sup>th</sup> 2006), New Haven and London, Yale University Press, 2005, p.30

<sup>&</sup>lt;sup>389</sup>DVORAKOVÁ, Vlasta: "The ideological design", *op.cit.*, p. 52.

<sup>&</sup>lt;sup>390</sup> KYZOUROVÁ, Ivana y VLNAS, Vít (ed.): Zezlo a Koruna, The Sceptre and the Crown, Karel IV. A ceské královske korunovace, Charles IV and Bohemian Royal Coronations, Prague, Tisk Centrum, 2016.

<sup>&</sup>lt;sup>391</sup> DVORAKOVÁ, Vlasta: "The ideological design", *op.cit.*, p. 54.

<sup>&</sup>lt;sup>392</sup> Ibid., p. 52.

<sup>&</sup>lt;sup>393</sup> Ibid., p. 52.

<sup>&</sup>lt;sup>394</sup> ROSARIO, Iva: Art and, op.cit., p. 19.

sentantes de Bohemia y el Imperio. Además, terminó por transformarse en un centro de peregrinaje en el reino. En definitiva, el castillo era un recurso de autopropaganda y engrandecimiento fundamental para Carlos IV. En él se reflejaban las dos caras del soberano: En primer lugar, la percepción de monarca pío y devoto coleccionista de reliquias, y en segundo lugar la imagen de político poderoso y pragmático. *Karlstejn* por lo tanto fue concebido para realzar la dignidad imperial de Carlos IV y la familia Luxemburgo<sup>395</sup>.

LA CATEDRAL DE SAN VITO. PAN-TEÓN REGIO Y ESTANDARTE DE BOHEMIA.

Karlstejn era la representación privada del poder imperial de Carlos IV, sin embargo, las infraestructuras y construcciones llevadas a cabo en la ciudad de Praga, fueron la materialización pública de su autoridad real. La más notable de ellas fue la colosal catedral que aun hoy en día domina sobre la capital checa.

Praga dependía a nivel eclesiástico de la archidiócesis de Mainz. Como hemos visto, tanto Juan el Ciego como el príncipe Carlos persiguieron la independencia del poder eclesiástico praguense desde su primera visita a Aviñón en 1340, sin embargo, la emancipación definitiva no se logró hasta 1344. Como celebración de esta independencia el 21 de noviembre del mismo año, el Marqués de Moravia y el primer arzobispo de Praga colocaron la piedra fundacional del nuevo templo<sup>396</sup>.

La catedral de San Vito era sucesora de una antigua basílica de tiempos de Spytihnev II (1055-1061), la cual a su vez se había construido sobre la rotonda levantada por San Venceslao I (921–935). Hubo un factor que condicionó el proyecto de la catedral: los restos mortales de San Venceslao, el Santo Patrón de Bohemia, se encontraban inhumados bajo la antigua rotonda. La nueva catedral se adaptó espacialmente a la situación del sepulcro, construyendo sobre éste una monumental capilla<sup>397</sup> (fig. 3). La capilla cuenta con una rica decoración figurativa con escenas de la pasión y de la vida del santo patrón. De nuevo, sobre el altar y bajo la escultura de San Venceslao, como orantes ante la crucifixión, encontramos representados a Carlos IV y su esposa como los promotores de esta nueva obra<sup>398</sup>. La monumentalización del sepulcro de San Venceslao no fue el único gesto de respeto que Carlos IV mostró hacia el patrón checo. En el año 1347, en el diseño del nuevo emblema del Studium Generale Praguense, Carlos IV se representó junto al santo en actitud donante, entregándole un libro, símbolo de la sabiduría que con su fundación otorgaba al reino de Bohemia. Además, en el año 1358, Carlos IV recopiló en una obra hagiográfica la leyenda de San Venceslao y Santa Ludmila<sup>399</sup>. Con estas deferencias a la memoria del santo fundador de Bohemia, Carlos de Luxemburgo, quien en definitiva provenía de un linaje extranjero, buscó absorber el patrimonio y legado que la dinastía Premislida había dejado sobre Praga<sup>400</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>395</sup> ROSARIO, Iva: Art and, op.cit., p. 26.

<sup>&</sup>lt;sup>396</sup>CROSSLEY, Paul y OPACIC, Zoë: "Prague as a new capital", en: DRAKE, Barbara y FAJT, Jiri (coords.): *Prague, the crown of Bohemia 1347-1437*, (Catalogue of the exhibition in The Metropolitan Museum of Art, New York, September 20th 2005 –

January 3<sup>th</sup> 2006), New Haven and London, Yale University Press, 2005, p. 62.

<sup>&</sup>lt;sup>397</sup> ROSARIO, Iva: Art and, op.cit., p. 54.

<sup>&</sup>lt;sup>398</sup> Ibid., p. 56.

<sup>&</sup>lt;sup>399</sup> Ibid., p. 48.

<sup>&</sup>lt;sup>400</sup> Ibid., p. 47.

El primer maestro de obras de la catedral fue Matías de Arras. El arquitecto provenía de Aviñón, lo que explica por qué la iglesia está influida estilísticamente por la arquitectura del sureste francés. Desafortunadamente el arquitecto falleció en el año 1352<sup>401</sup>. En estos primeros ocho años se completaron nueve tramos del coro, cinco capillas radiales, dos capillas laterales en el flanco meridional y una de las capillas laterales del flanco septentrional<sup>402</sup>. Pavel Kalina defiende que también el diseño de las bóvedas, así como el de la capilla de San Venceslao fueron obra de Matías de Arras, pese a ser culminado por su sucesor<sup>403</sup>.

Unos años más tarde, en 1356, Carlos IV, ya coronado como emperador, encargó traer a un joven arquitecto alemán llamado Peter Partler para continuar con el proyecto. Peter Parler pertenecía a una familia de masones originarios de Colonia, los cuales estaban trabajando en las obras de la catedral de Estrasburgo<sup>404</sup>. Cuando llegó a Praga, Parler tenía solo 24 años. Bajo su supervisión los trabajos avanzaron con rapidez. Según las crónicas de Benes Krabice, director de obras de la catedral (director fabricae), en 1365 fueron consagrados los dos principales altares del coro, dedicados a la Virgen y a San Vito, en 1367 fue culminada la capilla de San Venceslao, y en 1370 Carlos IV encargó el mosaico que hoy remata el pórtico meridional del templo, lo que nos indica que la estructura estaba terminada<sup>405</sup>.

Las dos principales innovaciones técnicas y arquitectónicas de la catedral de San Vito fueron la graduación de pilares y la unificación del triforio. El grosor de los pilares está disminuido a medida que se avanza hacia el presbiterio con el objetivo de aligerar la percepción visual del conjunto arquitectónico. Por otro lado, el triforio recorre sin interrupción todo el coro (fig.4). Esto provoca una sensación de unicidad visual muy diferente a la que proporcionan los triforios compartimentados por cada tramo de pilares, modelo característico del gótico del siglo XIII. Hoy en día es un debate abierto el adjudicar la responsabilidad de dichas innovaciones a Matías de Arras o a Peter Parler<sup>406</sup>.

Otra particularidad del triforio de San Vito es la representación de veintiún bustos con retratos de miembros de la dinastía Premislida, miembros de la Casa de Luxemburgo, el propio Carlos IV y sus esposas, e incluso los retratos de los arquitectos Matías de Arras y Peter Parler<sup>407</sup>. Junto al busto de Carlos IV encontramos la siguiente inscripción exaltando las grandezas y cualidades del promotor del templo:

Karolus IIII. Imperator Romanorum et/Boemie rex hic fundavit novam Pragensem ecclesiam/ de sumptuoso opere ut ap(p)aret ac sumptibus/propriis laboravit [...] instituit et dotavit studium Praguense/instituit, pontem novum per Multauiam laborare/precepit 408.

<sup>401</sup> ROSARIO, Iva: Art and, op.cit., p. 54.

<sup>&</sup>lt;sup>402</sup> BENESOVSKA, Klára, et al.: *The History of Prague Castle*, Prague, Prague Castle Administration, 2003, p. 172

<sup>&</sup>lt;sup>403</sup>KALINA, Pavel: "Peter Parler's innovations in St Vitus's Cathedral in Prague", *Acta Polytechnica*, 37, n°1 (1997), pp. 63-72, p. 66

<sup>&</sup>lt;sup>404</sup> CROSSLEY, Paul y OPACIC, Zoë: "Prague as", *op.cit.*, p. 66.

<sup>405</sup> ROSARIO, Iva: Art and, op.cit., p. 54.

<sup>&</sup>lt;sup>406</sup> KALINA, Pavel: "Peter Parler's", *op.cit.*, p. 68. <sup>407</sup> ROSARIO, Iva: *Art and, op.cit.*, p. 63.

<sup>408 &</sup>quot;Carlos IV, Emperador Romano y Rey de Bohemia, fundó la nueva iglesia de Praga, una suntuosa obra, de labor propia [...] una Universidad en Praga fue instituida por el mismo, y la construcción de un nuevo puente sobre el Moldaba fue encargada por él". DRAKE, Barbara y FAJT, Jiri: *Prague, the crown. op.cit.*,p. 3.

La catedral de San Vito, además de ser el corazón religioso y político de Bohemia, también fue el mausoleo real de los Luxemburgo. El templo era para Bohemia lo que la basílica de San Denis representaba para Francia. En ambos casos era el lugar de descanso del Santo Patrón de la nación, de sus más aclamados monarcas y el espacio de coronación de sus reyes<sup>409</sup>. La distribución de los sepulcros en San Vito estaba perfectamente estudiada y respondía a un programa iconográfico planteado para engrandecer a Carlos IV y su linaje. El coro se encontraba dividido en dos partes con dos altares diferenciados, el flanco oriental estaba consagrado a San Vito mientras que el occidental estaba dedicado a la Virgen. En las capillas radiales de la girola se colocaron las tumbas de muchos de los reyes Premislidas, mientras que en el coro mariano se situaban los sepulcros de la familia Luxemburgo. En esta posición simbólica, el sepulcro de Carlos IV se situaba rodeado y legitimado por los monarcas históricos de Bohemia a la par que se encontraba centrado y bajo la protección de la Virgen María<sup>410</sup>.

Otra obra de especial importancia en el conjunto de la catedral es la *Porta Aurea* (fig.5). En el año 1371, Carlos IV contrató un grupo de musivaras, procedentes probablemente de Italia, para levantar un colosal telón de teselas en la fachada meridional del templo<sup>411</sup>. En el mosaico se representa en forma de tríptico el Juicio Final o la Segunda Venida de Cristo. A su vez, el tríptico está dividido en dos niveles, uno terrenal y uno celestial. En el nivel te-

rrenal del panel izquierdo los ángeles exhuman las almas de los mortales para ser juzgadas, mientras que en el panel opuesto se representan aquellas condenadas al infierno. En el centro aparecen plasmados seis santos checos contemplando la escena del juicio divino. Sobre sus cabezas, ya en el nivel celestial, encontramos a Cristo entronizado en la mandorla y en actitud judicial rodeado por diez ángeles que portan los instrumentos de la pasión. A sendos lados del tríptico, los apóstoles, la Virgen y San Juan asisten a la escena en posición orante.

Al igual que en Karlstejn y la capilla de San Venceslao, en la *Porta Aurea* encontramos una representación del propio Carlos IV y su última esposa Isabel de Pomerania como orantes y benefactores de la obra. La elección temática del Juicio Final no fue casualidad. Según Iva Rosario, la idea de Juicio Final estaba completamente ligada al triunfo del correcto gobierno. La presencia de Carlos IV e Isabel de Pomerania simbolizaba el triunfo de ambos como los soberanos de Bohemia y el Imperio, así como los justos jueces del reino inspirados por la gracia de Dios. No es sorprendente por tanto el hecho de que el espacio diáfano entre el mosaico y la fachada de su palacio privado, fuera durante el régimen de Carlos IV el lugar de celebración de procesos judiciales en el reino<sup>412</sup>. Podemos entender, en consecuencia, que esta representación del juicio final es otra herramienta política para exaltar la autoridad legislativa, y en este caso judicial del rey y emperador.

<sup>&</sup>lt;sup>409</sup>La coronación de Carlos IV como rey de Bohemia tuvo lugar el 2 de septiembre de 1347 en el coro de la antigua basílica románica, rodeado por los cimientos de la nueva catedral. BENESOVSKA, Klára, et al.: *The History, op. cit.*, p. 172.

<sup>410</sup> CROSSLEY, Paul y OPACIC, Zoë: "Prague as", op.cit., p. 68.

<sup>411</sup> ROSARIO, Iva: Art and, op.cit., p. 85.

<sup>&</sup>lt;sup>412</sup> ROSARIO, Iva: Art and, op.cit., p. 87.

EL CASTILLO DE PRAGA, SÍMBOLO VISUAL DE LA AUTORIDAD MONÁR-QUICA.

La catedral de San Vito estaba insertada dentro de las murallas del Castillo de Praga y rodeada por los principales palacios reales Carlos IV. Además de iniciar la construcción del flamante templo, llevó a cabo una serie de reformas en el área palatina del castillo. El Hrad (Castillo) había sido la residencia de todos los monarcas Premislidas. Se inició con una construcción de madera primitiva que en el siglo XII fue reemplazada por una fortaleza de piedra, sin embargo, en el siglo XIV el fuerte se encontraba en ruinas<sup>413</sup>. Algunos cronistas afirman que, en 1336, cuando Juan de Luxemburgo regresó a Praga para contraer matrimonio con su segunda esposa Beatriz de Borbón, trató de engrandecer su posición como gobernador de Bohemia ordenando la construcción de «más edificios hechos al modo galo, tanto en el castillo como en su residencia en la gran ciudad» 414. Sin embargo, todos los historiadores coinciden en que los edificios realmente fueron promocionados por el Marques de Moravia, quien ejercía el gobierno efectivo sobre Praga. Además, existe una fuente fundamental que sostiene la responsabilidad de Carlos IV: la propia biografía del rey. Cuando el príncipe regresó de Italia en 1333 describió en su crónica la situación de sus palacios en la ciudad del siguiente modo: «Quod regnum invenimus ita desolatum, quod nec unum castrum invenimus liberum, quod non esset obligatum cum omnibus bonis regalibus, ita quod non habebamus ubi manere, nisi in domibus civitatum sicut alter civis»<sup>415</sup>.

El Castillo de Praga fue reconstruido bajo una gran influencia de la arquitectura real francesa (fig.6). Los palacios de la isla del Sena en París, con la inserción de la catedral de Notre Dame en su seno, debieron determinar la concepción palatina de Carlos IV en su infancia. Una fuente de inspiración más vanguardista debió ejercer también la nueva residencia que los papas estaban levantando en la ciudad de Aviñón 416. Actualmente queda poco de la construcción original de Carlos IV debido al programa de reformas realizado en el recinto bajo el reinado de su hijo Wenceslao IV 417 y en tiempos de María Teresa de Austria (1740-1780), sin embargo, tenemos ciertos elementos. Por ejemplo, se tiene constancia de la existencia de un gran salón con amplios ventanales decorado con 120 retratos de los ancestros imperiales de Carlos IV, algo que, además de verse influenciado por las pinturas de Karlstejn, también encuentra su inspiración en la Gran Sala del palacio de La Cité de Paris, la cual contenía la genealogía de los reyes de Francia<sup>418</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>413</sup> CROSSLEY, Paul y OPACIC, Zoë: "Prague as", op.cit., p. 60.

<sup>&</sup>lt;sup>414</sup> BENESOVSKA, Klára, et al.: *The History, op.cit.*, p. 159.

<sup>415 &</sup>quot;Encontramos el reino tan abandonado que no quedaba ningún castillo libre o hipotecado junto con la propiedad real. Tanto que no teníamos lugar donde acomodarnos excepto en casas comunes de la ciudad, como cualquier otro ciudadano" CHAR-LES IV: Autobiography of Emperor Charles IV; And,

His Legend of St. Wenceslas, Central European University Press, 2001, p. 69.

<sup>&</sup>lt;sup>416</sup> BENESOVSKA, Klára, et al.: *The History, op.cit.*, p. 160.

<sup>&</sup>lt;sup>417</sup> Merece la pena mencionar el gran salón levantado en tiempos de Wenceslao IV en estilo tardo gótico, un gran espacio diáfano con una de las mayores bóvedas de crucería de la arquitectura civil palatina europea.

<sup>418</sup> CROSSLEY, Paul y OPACIC, Zoë: "Prague as", op.cit., p. 61.

Si se ha preservado bajo ciertas remodelaciones el pasadizo que comunicaba el palacio real con la Catedral de San Vito (fig.7). Matías de Arras diseñó en el flanco meridional del coro de la catedral un oratorio privado para el monarca y un pasadizo que le permitiera acceder al mismo desde su palacio. El oratorio diseñado en 1352 fue sustituido entre 1490 y 1493 por uno nuevo de trazo tardo gótico, sin embargo, el pasadizo primitivo da constancia de su existencia<sup>419</sup>. Este recurso arquitectónico que alentaba el ocultismo del soberano fue utilizado cuatro siglos antes por los Califas Omeyas en la Mezquita de Córdoba, así como un siglo más tarde por los Medici para unir la Signoria y el Palazzo Pitti.

El complejo palatino estaba rodeado por unas murallas fortificadas las cuales perduran hoy en día. Toda la ciudadela estaba flanqueada por dos torreones al este y oeste del recinto. Estas torres estaban rematadas por chapiteles dorados que relucían sobre la ciudad recordando a sus súbditos el poder de Carlos IV<sup>420</sup>. El castillo y la catedral inserta en el mismo están emplazados en el Hradcany, una de las colinas que se alzan en el cauce occidental del rio Moldava sobre Malá Strana. Aunque no se puede atribuir la localización del palacio a Carlos IV, pues había sido el emplazamiento tradicional Premislida, el Luxemburgo se sirvió de los beneficios de su situación dominando toda la ciudad y con

visibilidad completa desde muchos lugares de Praga (fig.8).

EL FOMENTO DE PRAGA COMO EJE DEL IMPERIO, EDUCACIÓN, ARQUI-TECTURA Y URBANISMO.

El sistema político autoritario y nacionalista de Carlos IV se vio necesitado de un sólido gobierno centralizado, y por lo tanto un emplazamiento físico estable que representara el poder. El emperador vio en Praga las cualidades necesarias para concentrar el poder de Bohemia y el Imperio y por lo tanto convirtió la urbe en *Caput Rei Publicae*, emblema que aun hoy en día se representa en la heráldica de la ciudad. Como apunta Paul Crosley: «Charles IV recognized the potential of Prague, and of Bohemia, as the dynasty power base from which to secure the fortunes of Luxembourgs and launch his claims to the imperial thrones<sup>421</sup>.

Tradicionalmente el Imperio Romano Germano no tenía capital permanente, sin embargo, el nuevo programa político del rey de bohemia necesitaba una metrópolis estable. Praga en tiempos previos a Carlos IV era una urbe de pequeñas dimensiones y no gran riqueza arquitectónica, pero bajo su gobierno la ciudad experimentó un gigantesco desarrollo. En Praga se plantearon inmensos proyectos urbanísticos, se construyeron palacios, iglesias y monasterios, y además se realizó una inyección cultural con la fundación de la primera universidad centroeuropea<sup>422</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>419</sup> CHOTĚBOR, Petr; KYZOUROVÁ Ivana y MĚCHURA, Petr: Karel IV. A Prazský Hrad. Charles IV and Prague Castle. Po stopach Karla IV na Prazském hrade. In the footsteps of Charles IV at Prague Castle, Prague, Prague Castle Administration, 2016, p. 27.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>420 PLUDEK, Alexej: *Qarolus. op.cit.*, p. 70. 421CROSSLEY, Paul y OPACIC, Zoë: "Prague as", *op.cit.*, p. 60.

<sup>&</sup>lt;sup>422</sup> SUCKALE, Robert y FAJT, Jirí: "The example of Prague in Europe", en: DRAKE, Barbara y FAJT, Jiri (coords.): *Prague, the crown of Bohemia 1347-1437*, (Catalogue of the exhibition in The Metropolitan Museum of Art, New York, September 20th 2005 – January 3th 2006), New Haven and London, Yale University Press, 2005.

El primer documento que tenemos respecto a la fundación de la universidad es la bula concedida por el Papa Clemente VI el 26 de enero de 1347 por la cual, a petición del rey de Bohemia consiente en la fundación de un *Studium Generale* en Praga. El 7 de abril de 1348 Carlos IV escribe un acta constitutiva por la cual funda dicho *Studium* <sup>423</sup>. Como recoge Václav Chaloupecký, en este documento Carlos IV expone algunos de sus argumentos para la fundación de la institución:

The kingdom of Bohemia may in our times be artistically adorned with a large number of wise men, to the end that our loyal inhabitants of the realm, incessantly hungering after the fruits of learning, may not be constrained to beg for alms in foreign countries, but may find set out in our realm a welcoming table 424

En el mismo documento Carlos IV insiste en que ningún ciudadano checo que tuviera interés en estudiar debería ser forzado a viajar fuera de sus fronteras e implorar educación en tierras extranjeras.

La mayor parte de la responsabilidad fundacional recayó en manos de Ernesto de Pardubice. Él fue el encargado de buscar a los doctores y llevar a cabo todo el proceso de estructuración y burocratización del organismo 425. Carlos IV también entendió que la universidad necesitaba de una institución intrínseca que organizara la educación y por ello fundó el primer Colegio de Praga al cual concedió el nombre *Collegium Caroli*. El rey otorgó a esta institución una casa en la ciudad y varias tierras en el campo de Bohemia de las cuales podrían

obtener ingresos a través de los impuestos o el comercio<sup>426</sup>.

El colegio carolino ganó poder y prestigio bajo el reinado de Wenceslao IV, hijo de Carlos IV, quien en 1383 otorgó a la institución el palacio del *Magister Monetarum* de Praga (fig.9). Este edificio sirvió para aglutinar en un mismo emplazamiento a todos los estudiosos y durante los siglos siguientes se convirtió en la sede principal de la universidad. Hoy en día aun es el emplazamiento del rectorado y el buque insignia de la institución<sup>427</sup>.

La universidad no fue la única aportación pública de Carlos IV a la capital checa. El rey, al modo de los antiguos emperadores romanos promocionó algunas infraestructuras civiles en la ciudad. La fisonomía de Praga en tiempos de Carlos IV ya estaba definida y la estructura de la ciudad la conformaban dos áreas fundamentales<sup>428</sup>. En la orilla oriental del rio Moldava se encontraba Staré Město (La ciudad Vieja) y en el lado opuesto bajo la sombra del Hrad, se Malá Strana (La Ciudad Pequeña). Además siguiendo el cauce del río hacia el sur se levantaba una segunda fortaleza conocida como Vysehrad. Sin embargo, Carlos IV consideró que la nueva capital imperial debería contar con una ampliación urbanística de gran calibre. El 8 de marzo de 1348, solo un mes antes de la fundación de la universidad, el Luxemburgo redactó el edicto fundacional de Nove Mesto (Ciudad Nueva). Dieciocho días más tarde presidió la colocación de la piedra fundacional<sup>429</sup> (fig.10).

<sup>&</sup>lt;sup>423</sup>CHALOUPECKÝ, Václav: *The Caroline University. op.cit.*, p. 27.

<sup>&</sup>lt;sup>424</sup> Ibid., p. 125.

<sup>&</sup>lt;sup>425</sup> THOMSON, Harrison: "Learning", *op.cit.*, p.7. <sup>426</sup> CHALOUPECKÝ, Václav: *The Caroline University. op.cit.*, p. 79.

<sup>&</sup>lt;sup>427</sup> Ibid., p. 80.

<sup>&</sup>lt;sup>428</sup> JAKUB, Pavel: "El Urbanismo de la vieja Praga", *Cuadernos de Arquitectura*, 66 (1966), p. 37-41, p. 40.

<sup>&</sup>lt;sup>429</sup> PLUDEK, Alexej: *Qarolus. op.cit.*, p. 38.

Aunque es imposible asegurarlo con certeza es muy probable que el diseño del plan urbanístico de Nove Mesto fuera obra de Matías de Arras, ya que por aquel entonces era el arquitecto de la corte real<sup>430</sup>. La ampliación se realizó hacia el sur entre las antiguas murallas de Staré Město y Vysehrad. El nuevo proyecto ocupaba 360 hectáreas y estaba fortificado por más de tres kilómetros de muralla. Las calles fueron proyectadas bajo la influencia de las antiguas metrópolis romanas. A su vez el proyecto incluía la fundación de cuarenta nuevas iglesias y monasterios. La primera en ser fundada fue la iglesia de Nuestra Señora de las Nieves<sup>431</sup> (fig.11).

Nove Mesto se desarrollaba en torno a un eje principal, el espacio que hoy en día se conoce como Karlovo Náměstí (Plaza de Carlos). Se trataba de un espacio diáfano de grandes dimensiones dedicado al comercio y en ocasiones a las ceremonias religiosas. En el centro de la plaza se levantaba una estructura de madera en la que una vez al año se exhibían reliquias procedentes de Karlstejn junto con otras piezas del tesoro imperial para la adoración pública<sup>432</sup>.

La última de las aportaciones arquitectónicas de Carlos IV para la ciudad de Praga que vamos a analizar es la construcción de un sólido puente que comunicó *Staré Město* con *Malá Strana*<sup>433</sup> (fig.12). El 3 de enero

del año 1342, el antiguo puente de la ciudad, conocido como Puente de Judit fue destruido en una inundación. Este puente que había sido levantado en 1172, era el orgullo de la ciudad y su destrucción quedó documentada en varias crónicas<sup>434</sup>. El nuevo puente financiado fundamentalmente por Carlos IV<sup>435</sup> fue colocado más hacia el sur del cauce del río. La explicación de ello es que se situó en la desembocadura de una vía urbana conocida hoy como Karlova Ulice (Calle de Carlos). Durante el siglo XIV había crecido la importancia de Staroměstské Náměstí (Plaza de la Ciudad Vieja) y la iglesia de Santa María de Tyn, y la calle que unificaba el nuevo puente con ambos emplazamientos era Karlova Ulice<sup>436</sup> (fig.13).

Karlåv Most fue diseñado por Peter Partler y las obras fueron iniciadas en 1357. El puente esta flanqueado por dos grandes torres. La torre situada en la rivera de *Staré Mésto* fue levantada en tiempos de Carlos IV, con seguridad antes de 1377 ya que está representado el escudo armas de Baja Lusacia, y este territorio fue arrebatado a Bohemia en dicho año. En la rivera de Malá Strana, encontramos una puerta flanqueada por dos torres. La torre de la izquierda de menor tamaño pertenece al antiguo puente de Judit, la de la derecha fue levantada en el año 1451 bajo el reinado de Jirí Podebrady<sup>437</sup>.

<sup>430</sup> CROSSLEY, Paul y OPACIC, Zoë: "Prague as", op.cit., p. 66.

<sup>&</sup>lt;sup>431</sup> CROSSLEY, Paul y OPACIC, Zoë: "Prague as", *op.cit.*, p. 63.

<sup>&</sup>lt;sup>432</sup> ROSARIO, Iva: Art and, op.cit., p. 20.

<sup>&</sup>lt;sup>433</sup> STÁTNÍKOVÁ, Pavla; SEFCU, Ondrej y DRAGOUN, Zdenek: *The stone bridge in Prague. The history of Judith and Charles Bridges in pictures*, Prague, The City of Prague Museum, 2013.

<sup>&</sup>lt;sup>434</sup> NOVOTNÝ, Kamil y POCHE, Emanuel: *The Charles Bridge of Prague*, Translated by Nora Robinson-Hronková, Prague, Prague Publishing House V. Polácek, 1947, p. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>435</sup> Los gastos del Puente no solo fueron cubiertos por el emperador sino también por el clero y la población. Se realizaron colectas y se ofrecieron indulgencias para aquellos que colaboraran con la construcción del puente. (NOVOTNÝ, Kamil y POCHE, Emanuel: *The Charles Bridge. op.cit.*, p. 36.) <sup>436</sup> Ibid., p. 34.

<sup>&</sup>lt;sup>437</sup> Ibid., p. 40.

El puente además de ser una inversión pública también fue una inversión política y un medio de propaganda de gran alcance. En la fachada oriental de la torre de la rivera de Staré Město se representa un programa iconográfico planteado para legitimar la autoridad de Carlos IV y de su hijo Wenceslao como Emperador y Rey de Romanos. (fig.14) Carlos IV aparece representado como un hombre entrado en adornado con atributos imperiales. En el lado opuesto su hijo Wenceslao, se plasma como un joven coronado como Rey de Romanos, estatus que alcanzó en el año 1376438. Ambos están flanqueados por los escudos de armas de Praga, el Imperio, Bohemia y Moravia. Entre ellos se representa a San Vito, y en un registro superior de la torre otros dos santos representativos de Bohemia: San Adalberto y San Segismundo<sup>439</sup>. Carlos IV era muy consciente del impacto que estas fachadas monumentales causaban sobre sus súbditos y ciudadanos.

El puente de Carlos jugaba un papel fundamental en el paisaje urbano de la ciudad checa. Los principales edificios financiados por el rey representaban una escenografía total, un conjunto visual que recordaba a la población la grandilocuencia de su patrón. (fig.15). El puente se encontraba en posición central mientras que un segundo plano con el Castillo de Praga y la nueva Catedral de San Vito actuaba como telón de fondo. Se podría decir que estas construcciones seguían casi un rito procesional. De hecho, el recorrido de su funeral estuvo marcado por dichas obras arquitectónicas. El cuerpo del rey fue llevado desde el castillo, pasando por el puente de

#### 4.- CONCLUSIONES

Carlos IV de Luxemburgo fue una de las figuras fundamentales en la política del siglo XIV. Bajo su reinado Bohemia se consolidó como una de las principales naciones europeas y a su vez la identidad imperial recuperó cierto prestigio y se germanizó, enfocándose a nivel político y territorial en los asuntos centroeuropeos. El ideal político de Carlos IV estaba basado en un modelo autoritario y nacionalista, una precuela del sistema político que desarrollarán las monarquías despóticas de los siglos venideros. Este modelo político potenciaba la autoridad real frente a los poderes feudales que habían controlado el reino de Bohemia en los siglos anteriores. Carlos IV se presentaba como cabeza de la nación, como rex-publicae.

Para reforzar la autoridad del soberano Carlos IV utilizó recursos legales y políticos redactando estatutos como la *Majestas Carolina* y la *Bulla Aurea*. También se sirvió de la recién emancipada Iglesia checa y de su líder espiritual Ernesto de Pardubice. Su aparición como monarca pío y devoto coleccionista de reliquias elevaban su carácter cerca del misticismo y sus decisiones aparecían como inspiradas por Dios.

Además, Carlos IV también utilizó otro elemento fundamental para alimentar su autoritarismo: la arquitectura. La arquitectura era el recurso material y visual más efectivo e impactante para la promoción

Carlos hasta *Vysehrad* en donde fue velado hasta que al día siguiente, realizando el camino inverso fue enterrado en la catedral<sup>440</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>438</sup> CROSSLEY, Paul y OPACIC, Zoë: "Prague as", op.cit., p. 59.

<sup>439</sup> ROSARIO, Iva: Art and, op.cit., p. 79.

<sup>440</sup> BRAVERMANOVA, Milena y CHOTEBOR, Petr: Koruna Království. The Crown of the Kingdom. Katedrála sv. Vita a Karel IV. Charles IV and the Cathedral of St. Vitus, Prague, Tisk Centrum, 2016., p. 85

de la autoridad monárquica. El Luxemburgo se presentó como un gran mecenas de proyectos arquitectónicos tanto públicos como privados. La construcción de Karlstejn como palacio-relicario y las obras acometidas en el Hrad fortalecieron su identidad real e imperial. Por otro lado, las infraestructuras levantadas en Praga, caput rei publicae, alimentaron su estatus como líder de la nación. Con la construcción de la catedral de San Vito, Carlos IV otorgó a la ciudadanía un motor espiritual fuerte e independiente. Con la fundación de Nove Mesto, el Studium Generale Praguensis y el nuevo puente sobre el rio Moldava impulsó la economía y la cultura de su capital. Sin embargo, todas estas obras aparentemente filantrópicas eran también un arma política. Las fachadas estaban pobladas de escultura, retratos y epigrafía en honor al fundador, y por tanto eran una herramienta inigualable de propaganda. Esta actitud política y arquitectónica desarrollada por el Sacro Emperador tuvo una repercusión en todo el panorama europeo<sup>441</sup>. Carlos IV era la cabeza de la cristiandad en el siglo XIV, era el modelo de gobernante, el príncipe secular de la Iglesia y por lo tanto estaba en la retina de todos los líderes europeos 442. En consecuencia, las ideas de nacionalismo y autoritarismo monárquico se estaban desarrollando por todo el continente en mayor o menor medida y a su vez lo hacía la utilización de recursos arquitectónicos para potenciar dichas ideas.

Carlos V de Francia, sobrino del emperador, sirviéndose del arquitecto Raymond du Temple renovó muchos de los palacios de *La Cité* de Paris y construyó su castillo privado en Vincennes, probablemente inspirado por la idea de *Karlstejn*<sup>443</sup>. Pedro I de Castilla levantó en Sevilla los nuevos alcázares<sup>444</sup>. Pocos años más tarde Carlos III de Navarra (1387-1425) hará lo propio con el palacio real de Olite<sup>445</sup>. Y lo mismo ocurrirá con otros soberanos europeos que estaban desarrollando en sus diferentes naciones los ideales de un nuevo modelo monárquico.

<sup>&</sup>lt;sup>441</sup> LADERO QUESADA, Miguel Ángel: *Historia Universal, Edad Media, Vol. II.* Barcelona, Vicens Vives, 1987./ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio: *Introducción a la Historia de la Edad Media Europea*, Madrid, Ediciones ISTMO, 1976.

<sup>442</sup>PLUDEK, Alexej: Qarolus. op.cit., p. 60.

<sup>443</sup> BENESOVSKA, Klára, et al.: *The History, op.cit.*, p. 166.

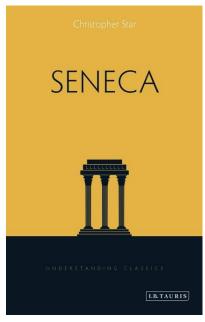
<sup>444</sup> GUMIEL CAMPOS, Pablo: "Causas y consecuencias de la maurofilia de Pedro I de Castilla en la arquitectura de los siglos XIV y XV", *Anales de Historia del Arte*, 26 (2016), pp. 17-44.

<sup>&</sup>lt;sup>445</sup>MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier: "Lancelot en Olite: paradigmas arquitectónicos y referentes literarios en los palacios de Carlos III de Navarra (1387-1425)", *Anales de Historia del Arte*, n° extra 2 (2013), pp. 191-218.

# Reseñas bibliográficas

STAR, C.: Seneca

Londres, I. B. Tauris, 2017 (189 páginas)



El libro que Christopher Star titula simplemente "Seneca" pertenece a una colección más amplia dedicada al estudio de grandes autores clásicos. El objetivo de esta serie de trabajos es introducir estos destacados pensadores de la antigüedad a una amplia audiencia de lectores modernos. Cabe destacar nombres como Aristófanes, Cicerón, Homero, Horacio, Píndaro, Plutarco y Virgilio, entre otros. Bajo el paraguas de "amplia audiencia" caben tanto lectores expertos como aficionados a la filosofía, la literatura, la historia antigua o al mundo clásico en general. El autor del trabajo que aquí nos ocupa no se centra únicamente en un aspecto concreto de Séneca debido a que se trata de una introducción más general a su persona y obra. El objetivo de Star es más bien presentar la importancia histórica, el contexto social, político y cultural que rodea la biografía, la filosofía y literatura y la influencia en la historia de Séneca (Corduba, 4 a. C. – Roma, 65 d. C.).

La estructura del libro consta de una introducción en la que se nos ofrece una detallada biografía de Séneca. A continuación, siguen tres capítulos donde Star analiza primeramente los escritos filosóficos de Séneca, seguidamente las obras literarias y finalmente la historia de su recepción. Dada la gran envergadura de un pensador como Séneca, el propio Star confiesa que la recepción que presenta en su trabajo es incompleta debido a la cantidad de autores que han pensado a Séneca y con Séneca a lo largo de dos mil años.

Después de presentar la vida y la muerte de Séneca en la introducción, Star trata en el primer capítulo sus obras filosóficas. Según el profesor norteamericano, la filosofía de Séneca pude ser clasificada como filosofía moral debido a que su mayor preocupación es ayudar a sus lectores, y a él mismo, a aprender a vivir y a morir bien. Esto supone, para un estoico como Séneca, vivir una vida según la razón y a la virtud moral, librándose de emociones como la tristeza o la ira. Sin embargo, a Star no se le oculta la tensión que yace en el corazón de este estoicismo: un exagerado ascetismo junto con una humanidad realista. A pesar de que la pluma y la vida de Séneca no se correspondan, Star se plantea la pregunta de si por ello hay que rechazar el valor de su defensa de la pobreza, la vida privada y el autocontrol. Lo que parece estar claro es que la filosofía de Séneca nos hace cuestionarnos a cerca de los orígenes de la autoridad moral y filosófica.

En el segundo capítulo, Star presenta las tragedias de Séneca, las cuales también suponen una cierta amenaza a su filosofía estoica. En estas páginas el autor norteamericano se plantea ciertas preguntas concernientes al contexto original de tales obras, y a la difícil relación que se establece entre la poesía (o el drama) y la filosofía de Séneca. Según señala Star, aunque las obras de Séneca exigen este tipo de preguntas, sus escritos no ofrecen respuestas definitivas.

Bajo el título "Reception", Star ofrece una explicación muy sugerente y detallada del legado de Séneca comenzando por su propia época, pasando por el Renacimiento y llegando hasta nuestros días. En este recorrido histórico el autor norteamericano presta atención a la

influencia de Séneca en los escritores cristianos de la primera hora. Además, dedica un apartado a la baja edad media y al renacimiento temprano. Completa este estudio analizando la recepción de Séneca en el arte y la ópera. Y cierra esta sección con una reflexión acerca del declive y resurgimiento de Séneca en los siglos XIX y XX.

El propósito de Star no es presentar una lista de citas de las obras de Séneca a lo largo de los años, sino ofrecer un estudio riguroso del modo en el que varios escritores han desarrollado sus ideas. Por otra parte, enfatiza el papel del tema de la venganza, ya presente en la tragedia griega, en los escritos de Séneca. Este asunto, según señala Star, da lugar al surgimiento de las tensiones entre el control estoico de las emociones y la fuerza de la venganza, una de las pasiones más fuertes en el ser humano. El profesor norteamericano se centra largamente en este punto y al final de su libro observa que algunos autores han encontrado ecos del pensamiento de Séneca acerca de la violencia y la venganza en películas modernas, como por ejemplo en las dos películas de Quentin Tarantino "Kill Bill."

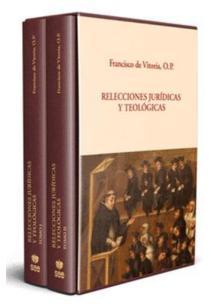
En ciertas ocasiones, la influencia de un pensador o filósofo a lo largo de los siglos es menos directa que otras. Sin embargo, el pensamiento de Séneca supone una contribución muy significativa y constante en la cultura occidental. Esta es la conclusión a la que llegamos tras la lectura de este trabajo, el cual Star completa con una detallada bibliografía. Cabe destacar también las valiosas notas en cada capítulo y el índice temático final.

Dra. Elena Martín Acebes Investigadora independiente. Estudiante del máster en Teología del Instituto Juan Pablo II de Washington, D.C. (EEUU)

## DE VITORIA, F. & OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A. (DIR.): Relecciones

jurídicas y teológicas

Salamanca, Editorial San Esteban, 2 Vols., 2017, (1994 páginas)



Son las Relecciones teológicas y jurídicas, sin duda, las obras más representativas de Francisco de Vitoria. Vamos a ver porqué.

Como es sabido, Vitoria no escribió nada. Lo que hoy tenemos publicado es resultado de los apuntes que sus alumnos tomaban en clase de sus lecciones y relecciones. Estas últimas eran disertaciones a final del curso, de unas dos horas de duración, en las que el maestro volvía a tratar o repetir un punto concreto tratado durante el curso y, esta vez, ante todo el gremio universitario. Era preceptivo para los maestros y doctores. No solían estos tomarse muy en serio la labor, pero sí el maestro Vitoria, que aprovechó esta oportunidad para dilucidar puntos importantes del momento y para animar a profundizar en su estudio y aplicaciones.

Se conservan muy pocas de las relecciones de los maestros de Salamanca, pero del maestro Vitoria, en cambio, se conservan trece de las quince que pronunció, lo

cual es excepcional y muestra la importancia que se daba al maestro en la Universidad.

Pero, a pesar de la importancia y el revuelo que suscitaron algunas de estas relecciones, como las relacionadas con el tema indiano, o quizá precisamente por ello, no se publicaron hasta once años después de su muerte, y gracias a un impresor y librero lionés, que recogió en Salamanca los manuscritos de estas relecciones. La primera publicación fue, pues, en Lyon, en 1557. En 1565 se hizo la segunda edición, esta vez sí, en Salamanca.

Y pasados 460 años tiene lugar esta nueva edición, también en Salamanca, por la editorial San Esteban, dentro de la colección Biblioteca de Teólogos Españoles. Esta editorial está especializada en ediciones críticas de clásicos y de la Escuela de Salamanca, ciencias humanas y textos y estudios diversos sobre filosofía, teología y la tradición dominicana.

Es ésta una obra de peso, dirigida por el jurista Antonio Osuna Fernández-Largo, que ha contado con un equipo de colaboradores expertos: juristas, teólogos y filósofoscomo Jesús Cordero Pando, Ramón Hernández O.P, Mauro Mantovani, Simona Langella y Ángel Martínez Casado.

La presente edición, Relecciones teológicas y jurídicas -se añade el término "jurídicas" al título de las anteriores ediciones, de Torrubiano (1917, con posteriores reediciones) y Urdánoz (1960), que decía, simplemente, "relecciones teológicas"-; contiene las trece relecciones de Vitoria conservadas, en edición bilingüe. Incluye una edición crítica del texto latino basada en la comparación de los nueve manuscritos próximos a la redacción original, la traducción al español, un prólogo a cada relección y, en las más importantes, bibliografía actualizada. Se completa con tres índices, de gran utilidad para consultar y analizar los textos desde distintos enfoques: un índice de citas bíblicas, uno de autores y obras y un índice analítico por términos.

Como indicábamos, aparecen en esta obra las trece relecciones conservadas. Por orden cronológico son las siguientes: De potestate civili, De homicidio, De matrimonio, De potestate ecclesiae I, De potestate ecclesiae II, De potestate Papae et Concilii, De augmento caritatis, De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis, De simonia, De temperantia, De indis, De iure belli y De magia.

Las tres más importantes son *De potestate civile, De indis y De iure belli*. Son importantes para la historia de la Teología, del Derecho y del pensamiento político, pero, sobre todo, las dos últimas, para la historia de la América Colonial. Sus temas no solo fueron de interés entonces, sino después y también ahora, y no solo para España y América, sino para todas las naciones.

El poder y sus límites, su legitimidad o ilegitimidad, la corrupción, las relaciones con la Iglesia, las injerencias de unas naciones en otras o la indiferencia de unas para con otras, los nuevos imperialismos y nacionalismos, la ONU, los Derechos humanos, la emigración, la xenofobia, las guerras, la solidaridad internacional, la aldea global, la trata de personas, los intereses económicos, las ONGs y el voluntariado, los misioneros, la Política, el Derecho, la Ética y la Moral... son temas actualísimos que llenan a diario los Medios de comunicación. Pues bien, estos temas encuentran respuesta en estas tres relecciones, que entonces la dieron a problemas históricos del momento. Vitoria se basa en principios tomistas y los aplica prudencialmente a la realidad, en concreto, a la realidad indiana.

En De potestte civili, propuso un tema muy actual, la Potestad, que le dio materia para las siguientes relecciones: De potestate Ecclesiae I, De potestate Ecclesiae II, De potestate Papae et Concilii. La mejor articulada es De potestate civili; en ella están implícitas las principales conclusiones posteriores sobre la realidad indiana. Sienta los principios de la sociedad civil, distinguiéndola de la sociedad eclesiástica por razón del origen, finalidad y poder que la encarna y estableciendo cómo habían de ser las convenientes relaciones. Era un tema entonces muy urgente, por la confusión que había, y lo sigue siendo.

Afirma claramente, siguiendo principios tomistas, que el poder viene de Dios, pero a través del pueblo, y su finalidad es servirle favoreciendo el bien común. Por ello, el pueblo podría quitárselo si abusa de él. Habla también de la "república" que es "todo el orbe", estableciendo los pilares del Derecho internacional, como derecho de gentes. Insiste en que las leyes obligan también a legisladores y gobernantes, poniendo los fundamentos del Estado de Derecho; Analiza y defiende la desobediencia civil ante una ley injusta y trata también sobre las justas relaciones entre la sociedad civil y la Iglesia. Es decir, defiende un poder democrático, fundamentando los límites del poder, de modo que los súbditos puedan defenderse de la tiranía y falta de respeto a los derechos humanos y a los derechos de las naciones.

Las dos relecciones posteriores, sobre las Indias, abordan el problema de la realidad indiana. En *De indis* fundamenta la injusticia de la conquista y de los maltratos a los indios, probando su hominidad y, por tanto, su dignidad y derechos naturales, así como los derechos de sus pueblos, soberanos. Con audacia niega la idea, incuestionada antes de él, de la potestad del Emperador y del Papa sobre los indios y, por tanto, niega la validez de la Donación pontificia, por la que Alejandro VI donó aquellas tierras a los reyes de España. De igual modo, basándose en las exigencias de la naturaleza humana, argumenta a favor de la necesidad de la solidaridad universal, pues por encima de ciudadanos, los hombres son prójimos. Esto podría tener como consecuencia la justificación de la presencia de España en las Indias, como Protectorado político, es decir, para proteger y promover a los indios, nunca para aprovecharse de ellos.

En *De iure belli*, apoyándose en santo Tomás (II II, q. 40, *De bello*, hablando de los pecados contra la virtud de la caridad), examina las condiciones para que la guerra sea justa, y las aplica al caso americano. Solo es justa cuando es en legítima defensa, y esta ofensa es muy grave; cuando ha sido declarada por la autoridad competente y cuando es claro que no

se seguirán más bienes que males. Aplicadas estas condiciones al caso americano se concluye que muchas de las guerras de conquistas fueron injustas. Aplicadas a la comunidad internacional, hoy, se concluye lo mismo.

He aquí, pues, el pensamiento más personal y profundo de Vitoria, fiel a santo Tomás y fiel a la modernidad que le tocó vivir, y, en ambos casos, fiel a lo que de bueno hay en cualquier lugar y en el empeño en descubrirlo, observando y razonando. Su fecundidad se manifiesta, en primer lugar, en la creación de la Escuela de Salamanca, movimiento renovador que, partiendo de allí, se extendió por Europa y América, produciendo importantes mejoras sociales.

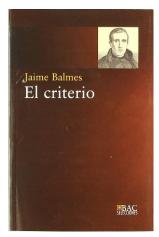
Se echaba en falta una edición como ésta, no solo para los estudiosos de Vitoria, sino para que el público en general se vaya acercando a su pensamiento.

También interesan las otras relecciones, aunque menos importantes y menos conocidas. En todas ellas se debaten temas concretos cuya fundamentación hoy puede ser muy útil.

Dra. Mª Lourdes Redondo Redondo Universidad Santo Toribio de Mogrovejo, Chiclayo (Perú)

BALMES, J.: El criterio

Madrid, BAC, 2011, (288 páginas)



La obra *El Criterio* de Jaime Balmes, publicada por primera vez en 1845, es sin duda su obra más conocida y difundida. Desde aquella primera publicación en vida de Balmes se han dado múltiples ediciones de la misma, destacando las elaboradas por la Editorial Balmesiana y la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Aunque existen ediciones más recientes de esta obra, cabe destacar la última edición de la BAC en 2011 con un magnífico prólogo (e índice analítico) de Miguel Florí (S.J.)<sup>446</sup>. A esta reciente edición nos remitimos con la intención de revalorizar y actualizar esta magnífica obra del vicense.

El tema principal de la obra, como indica el mismo título, es ofrecer al lector un *criterio* sencillo, pero a la vez profundo y completo, para dirigir el entendimiento humano a su objeto propio, esto

es, al conocimiento de la verdad. Se nos ofrece, así, un *arte de pensar bien*, un método o camino por el que dirigirnos en la búsqueda de la verdad- realidad, sin caer en ciertos obstáculos o excesos en los que la filosofía moderna (y ya a él contemporánea) había encallado.

Balmes se encuentra en la primera mitad del siglo XIX con dos desviaciones epistemológicas graves, que estaban influyendo, de forma determinante, ya no sólo en el pensar y actuar de algunos filósofos, sino en la misma educación y configuración social y política. Se enfrenta así, por un lado, a la infravaloración de la capacidad racional, reducida a un mero sensualismo y emotivismo que desembocaría en el escepticismo y relativismo más desesperanzador. Por otro lado, hace frente a una epistemología ensalzada y muchas veces endiosada, la soberbia del racionalismo e idealismo que con su ideal de *criticismo* había quedado encerrada en sí misma.

Nuestro autor sale al paso de las necesidades del momento (toda su ingente obra se entiende bajo esta perspectiva), centrando su atención -en *El Criterio*- en la necesidad de recuperar la belleza, misión y capacidad del conocimiento humano (el sujeto cognoscente), así como del objeto (la realidad) a la que debe dirigirse. Lo hará, en esta "gran obrita", de forma novedosa y original, diciéndonos él mismo: «es un ensayo para dirigir las facultades del espíritu humano por un sistema diferente de los seguidos hasta ahora». Sistema diferente, novedoso y original al menos por tres razones: primera, se dirige a todos los públicos, pues es una obra de fácil lectura y dirigida a cualquiera, alejándose del fárrago intelectual en el que algunos filósofos caían. Segundo, es una lógica del *hombre entero*, en la que comprende y armoniza sus diferentes facultades en esa búsqueda humana de la verdad. Tercero, es un *vademécum* de reglas y ejemplos, pues como el mismo Balmes justifica, las reglas deben darse de una manera sencilla, práctica: al lado de la regla, el ejemplo<sup>447</sup>.

Es paradójico, en cierto modo, que lo que se presenta como elementos de originalidad e innovación en el vicense, haya sido criticado por algunos autores como de (filosofía) simplista, sin fundamentación o rigor metodológico. Desde luego que en *El Criterio* no se encuentra una obra semejante al *Discurso del método* de Descartes, o a la *Critica de la razón pura* 

\_

<sup>&</sup>lt;sup>446</sup> BALMES, Jaime: *El Criterio*, Madrid, BAC, 2011. El prólogo se recupera de la anterior edición «balmesiana» conmemorativa del centenario de *El Criterio* (BAC 1948) pp. 541-547.

<sup>&</sup>lt;sup>447</sup> BALMES, Jaime: El Criterio, Madrid, BAC, 2011, p. 6.

de Kant, pero este no es el interés ni el objeto del autor. Su propósito de ayudar al hombre de la calle a pensar y actuar bien, a dirigirse con tino por el sendero de su vida, exige la claridad y sencillez de los que esta obra es maestra.

Presentado el tema general de la obra, así como el modo original de abordarlo, se ofrece a continuación una panorámica más concreta de su estructura, siguiendo algunas de las claves de lectura que Miguel Florí hace al prólogo de la edición de la BAC (ya citada), edición que por su presentación y calidad merece ser reseñada.

Balmes estructura su obra en 22 capítulos, dentro de los cuales encontramos una sencilla subdivisión temática por parágrafos. Se comienza *El Criterio* con un capítulo primero que tiene por título *Consideraciones preliminares* y que, junto con el capítulo segundo (*La atención*) y el tercero (*Elección de carrera*), configuran una introducción bella y atractiva a la obra: qué es pensar bien, por qué es tan importante hacerlo y cómo encaminarse a ello.

Una vez presentado su objeto, *el arte de pensar bien*, se reconocen dos ámbitos distintos de ejercicio del entendimiento -el especulativo/teórico y el práctico-, que le llevará a abordarlos y "orientarlos" de forma diferenciada y consecutiva.

Comenzando por el entendimiento especulativo le dedicará del capítulo cuarto al veintiuno, esto es, el cuerpo mayor de su trabajo. Tratará aquí temas tan diversos como el objeto de este entendimiento, cómo ejerce su actividad, sus diversos métodos, facultades auxiliares y algunos campos de su actividad. Es, quizá, la parte más compleja de seguir para el "lector de a pie", pero necesaria para recuperar el lugar y valor del conocimiento y asentar ciertas bases epistemológicas. En cualquier caso, su estilo gráfico y testimonial, ofrece criterios de discernimiento y veracidad para cualquier época y circunstancia.

Al entendimiento práctico le dedicará sólo el capítulo veintidós (y último), pero que, antecedido por las indicaciones epistemológicas previas, y por estar compuesto de 60 parágrafos, se trata de forma profunda y completa. La cuestión de cómo pensar bien para dirigirnos bien en el obrar, esto es, la ciencia de los medios necesarios para llegar al fin conveniente, se hace, en esta obra de Balmes, atractiva, cercana y muy realista. Basten para justificar estas aseveraciones los múltiples ejemplos que relata; la claridad y simpatía con que nos describe dos de las pasiones que más nos obstaculizan en la búsqueda de la verdad-realidad (la soberbia y la pereza); los medios que nos ofrece para combatirlas (la reflexión y la constancia); los consejos sensatos de no juzgar cuando estemos apasionadas o, simplemente, el "conócete a ti mismo" -para juzgar todo lo demás-. Cierra su obra con un magnífico colofón que titula Conclusión y Resumen.

El Criterio de Jaime Balmes pretendió, en su momento histórico y filosófico, aportar luz y criterio a los "grandes públicos" para que no descarriasen ni encallasen en el camino de la verdad y de la vida. Partiendo de sus circunstancias concretas y atendiendo a los cambios del momento, no menos vertiginosos que los nuestros, supo darnos referencias firmes de discernimiento en las tormentas que se suceden en todas las épocas. Acudamos a sus sabios consejos ante la actual dictadura del relativismo y la posverdad.

"No es una obra sólo para filósofos", dirán algunos. Quizá sea cierto, pero no olvidemos que todo filósofo es antes hombre, y como el mismo Balmes nos dijera: «si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad<sup>448</sup>».

Dra. Carmen Mª Chivite Cebolla Universidad Católica de Ávila

<sup>448</sup> BALMES, Jaime, Filosofía Fundamental, libro I, c. 34, nº 340. En Obras Completas, Madrid, BAC II. p. 210

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: El pensamiento teológico de María Zambrano. (Cartas de

la Piéce. Correspondencia con Agustín Andreu)

Madrid-Porto, Editorial Sindéresis, 2018, (125 páginas)



Mucho antes del regreso a España de María Zambrano en el año 1984, el interés por su pensamiento filosófico era manifiesto; tras su regreso de un exilo de medio siglo el interés por su obra se fue incrementando, generalizándose los congresos, seminarios, cursos, trabajos de investigación, conferencias... Después de su muerte, acaecida el año 1991, la búsqueda de las interioridades de su pensamiento filosófico no ha dejado de incrementarse.

La profesora Juana Sánchez-Gey Venegas, estupenda conocedora de María Zambrano, nos ha obsequiado con un trabajo poco o nada estudiado hasta el momento: el pensamiento teológico de la malagueña. Es claro que en la obra de Zambrano aparecen reflejadas grandes preocupaciones: la política, la filosófica, la religiosa, la educativa y la estética. Por lo

que se refiere al pensamiento religioso brilla con luz propia la razón poética, que se expresa como la necesidad de la trascendencia, la existencia de Dios, como realidad que fundamenta la esencia y existencia humanas.

El trabajo que estamos reseñando consta de dos partes. En la primera se realiza un repaso del pensamiento filosófico de María Zambrano desde su contexto biográfico e histórico; el segundo apartado se centra en el pensamiento religioso de la malagueña: la razón poética y la transcendencia, la mística, comunidad de amor y esperanza, el hombre y lo divino... Una buena parte del estudio de Sánchez-Gey la dedica al pensamiento propiamente teológico, desde la base del epistolario de la Piéce, donde se abordan las fundamentales ideas teológicas de Zambrano: Dios, el Espíritu Santo, la Virgen María, la oración, la trascendencia...

En su periplo por los diversos lugares de su exilio, nos encontramos a María Zambrano entre los años 1964 y 1977 residiendo en la Piéce, en el Jura francés, en una "choza", de la que al contemplarla por vez primera exclamó: "Parece un convento abandonado, pero tiene gracia..." Allí vivió durante trece años, allí recibió todo tipo de visitas y compuso sus obras fundamentales: La tumba de Antígona, El hombre y lo divino o Claro del bosque. En aquel período, crucial para la vida de la filósofa, mantuvo una comunicación epistolar con un joven teólogo español, Agustín Andreu, quien en 2002 publica el epistolario con el título Cartas de La Pièce, y al que conoció durante su estancia en Roma. El citado epistolario es un reto para los estudiosos de Zambrano. Al ser cartas de un teólogo católico, la reflexión sobre términos teológicos es obligada: la Trinidad, Dios encarnado, el Espíritu Santo, la Iglesia y su papel en el mundo desde el Concilio del Vaticano II... María Zambrano confiesa que ni era ni quiso ser nunca teóloga: "Yo no he estudiado teología, sólo sé algunas jaculatorias... y algo en mi sellado. Y ese sellado no se puede, no puedo yo levantarlo ni abrirlo". Salta a la vista que a Zambrano no parecía interesarle demasiado el discurso sobre la teología, pero sí la experiencia que vibra en la revelación de la doctrina cristiana y el aspecto litúrgico; que según sus propias palabras son

pieza clave en la cultura de occidente. Desde tal afirmación pudo escribir: "Yo en teología no me meto, me mete mi experiencia".

La teología tradicional cristiana utiliza la razón en la comprensión y justificación de los dogmas, pero la filosofía de Zambrano busca introducir la razón en todas las experiencias humanas, sin olvidar la de lo sagrado. Por esta razón escribe que el dogma trinitario está en muchas partes, hasta en la laberíntica mitología griega. Esta tesis la tenemos expuesta en una de las últimas cartas escritas: "Claro que nuestro punto de vista es totalmente opuesto –sin contradicción querría yo—. Yo parto a "lo filosófico" de la oscuridad, hasta de los sueños, de la ignorancia, de una revelación metafísica que obliga a pensar. Tú partes de la revelación divina en la teología".

Las conclusiones a las que llega la profesora Sánchez-Gey en su trabajo de investigación sobre la teología zambraniana las forman un decálogo de afirmaciones perfectamente comprensibles incluso aceptables por aquellos estudiosos de la malagueña, que han pasado por alto este aspecto concreto de su pensamiento, por no considerarlo compatible con su militancia republicana. Es cierto que no se puede hablar en María Zambrano de un tratado sistemático de teología, pero no podemos olvidar que nos propone un pensamiento que nos puede conducir a Dios-Padre; el pensamiento teológico de Zambrano "es un saber de experiencia abierto a la Trascendencia". El estudio sobre la Virgen María como Modelo de creyente; la razón poética como razón mística o razón religiosa; la mística como señal de identidad de la reflexión filosófica y teológica o la dignidad de la persona humana como eje axial de su filosofía, teología y su vivencia son algunas de las conclusiones del decálogo sobre la teología de María Zambrano.

Juana Sánchez-Gey ha trabajado la citada relación epistolar a fondo, con mucha ilusión y esfuerzo. El resultado de la investigación es el que nos propone en esta obra, en la que a medida que se avanza en la lectura se van descubriendo aspectos sorprendentes que nos llevan a la una seria reflexión personal. Se ha abierto un nuevo campo para la investigación, el campo teológico en el pensamiento de la malagueña. Hasta ahora, la mayoría de los estudiosos de María Zambrano no habían llegado al análisis del campo teológico o lo habían omitido intencionadamente. Por esto tenemos que agradecer a la profesora Sánchez-Gey su gran trabajo.

Lcdo. Godofredo Belver Cerrón Máster en Pensamiento Español e Iberoamericano

MILLÁN-PUELLES, A. & MILLÁN ALBA, J.A. (Ed.).: Artículos y otros escritos

breves. [Recopilación de J. A. CEBALLOS y J. J. ESCANDELL]

Madrid, Rialp, 2018, (967 páginas)



Con este duodécimo volumen se concluye la edición de las *Obras completas* de A. Millán-Puelles, una publicación que posiblemente constituya una de las principales aportaciones a la documentación filosófica en español de los últimos años. A diferencia de otras empresas editoriales análogas, el propósito de ésta no es sacar a la luz gran cantidad de escritos inéditos, pues apenas se conservan tales materiales de nuestro filósofo y, además, parece que él mismo no era partidario de publicar nada sin permiso expreso del autor. En las *Obras completas* aparecen, pues, las obras publicadas recopiladas sin ningún añadido por parte de los editores, excepto por la corrección de algunas erratas presentes en ediciones anteriores. Sin embargo, entre todos los volúmenes, seguramente el más esperado era éste que estamos presentando, pues por primera vez aparecen recogidos en un solo tomo gran cantidad de escritos de Millán-

Puelles dispersos en distintos medios.

En el siglo pasado y en lo que llevamos de éste, son muchos los autores que se han prodigado en obras menores y las han compilado en libros que facilitasen el acceso unitario a sus lectores. Millán-Puelles, en cambio, era, ante todo, escritor de libros y en ellos volcaba el torrente de su pensamiento. En vida tan sólo fueron publicadas dos colecciones en que fueron agrupados distintos escritos suyos: La claridad en filosofía y otros estudios (1958) y Sobre el hombre y la sociedad (1976), que han aparecido en esta forma final en los volúmenes primero y sexto, respectivamente, de las Obras completas.

El libro que presentamos proporciona acceso a numerosos escritos de Millán-Puelles que podrían haber pasado inadvertidos al gran público. Los editores se han tomado gran trabajo en facilitarnos muchos artículos de muy diferente procedencia, aunque también se ha decidido excluir bastantes textos. En todo caso, el resultado es admirable y no cabe duda de que significa una gran contribución al conocimiento de la obra de dicho filósofo.

Es una decisión general de la edición de las *Obras completas* el prescindir de introducciones aclaratorias de los editores. Esto se echa en falta especialmente en este volumen. El lector se encuentra con los escritos de Millán-Puelles directamente y tan sólo cuenta con el índice para orientarse. La distribución del material es meramente cronológica, de manera que se han distribuido los escritos en seis grupos: el primero abarca las décadas de los años cuarenta y cincuenta a la vez, los restantes tan sólo una década cada uno, hasta la primera del presente siglo. Al final de la obra están indicadas las fuentes de donde están tomados los distintos escritos siguiendo también un orden cronológico. Es una lástima que este listado no venga acompañado de la numeración del presente volumen, pues esta carencia hace algo enojosa la búsqueda de cada referencia. Además, una simple mirada al orden en que han sido publicados resulta sorprendente, porque no se respeta estrictamente la cronología dentro de cada año: así, sucede que están desordenados varios artículos fechados en distintos meses de los años 1953, 1965, 1967 y 1968 (pp. 959-961). Por último, llama la atención la falta de

unidad en los criterios de citación de las referencias dadas por los editores. Antes de continuar, quisiera añadir que el artículo "Positivismo jurídico y dignidad humana" (pp. 602-606), además de haberlo hecho en las publicaciones indicadas (pp. 963-964), había aparecido en *Diario de Burgos* (29/11/1986), p. 3.

La decisión de distribuir los escritos meramente por la fecha, aunque entraña cierta lógica y está de acuerdo con la tónica general de las Obras completas, lleva a resultados algo abigarrados. Nótese, por ejemplo, cómo se suceden, a partir de la página 377, un "Pregón de las Fiestas Patronales en honor de Nuestra Señora la Virgen de las Viñas", seguido de un capítulo de un manual de filosofía intitulado "El saber filosófico", después viene una nota necrológica sobre san Josemaría Escrivá y, a continuación, un artículo de periódico sobre las nociones de "país", "nación" y "patria" ... Esta curiosa serie adelanta ya la variopinta temática de los escritos aquí recogidos. Se encuentran reunidos en el libro los prólogos de los libros editados o traducidos por Millán-Puelles que, naturalmente, no tenían cabida en los demás volúmenes de sus Obras completas; aparecen también prólogos escritos a libros de algunos amigos y discípulos, voces de Enciclopedia (es de señalar su colaboración con la Gran Enciclopedia Rialp), varias entrevistas hechas al mismo Millán-Puelles y un número considerable de artículos de periódico, entre los que se cuentan bastantes en el prestigioso diario español ABC (aunque se repiten publicaciones en otros medios menos conocidos como La actualidad española o Razón española). Por supuesto, no podían faltar escritos de carácter estrictamente científico y especializado como reseñas bibliográficas y artículos de investigación, varios de ellos aparecidos en algunas de las revistas más valoradas en nuestro país como Anuario Filosófico, Revista Española de Pedagogía o Revista de Filosofía. Sólo figura un artículo en otra lengua: "Justice, historicité, situation", que ha sido publicado en francés, tal como lo había sido con anterioridad (pp. 301-305).

Entre todos estos escritos, es preciso destacar los materiales inéditos que ven la luz por primera vez en este volumen: "Pregón de las Fiestas Patronales..." (pp. 377-380), "Dos lecciones sobre el socialismo" (pp. 442-476), otras dos lecciones transcritas por José María Barrio, intituladas "Las dimensiones morales del interés por la verdad (II)" (pp. 821-832: la primera parte de estas lecciones ya había sido publicada póstumamente en *Anuario Filosófico*) y "El ideal universitario" (pp. 871-874: este texto pudo ser revisado por el propio Millán-Puelles e incluso había aparecido ya en la página web de *Arbil*); por último, "La ética ecologista" (pp. 954-956), prólogo para un libro del cual no se tiene noticia.

Los escritos recogidos en este volumen pueden contribuir, en primer lugar, al mejor conocimiento de la biografía de Millán-Puelles, pues se dan cita varios textos de oportunidad en los que están implicadas sus relaciones personales con distintos intelectuales y otros escritos imprescindibles para elaborar una biografía intelectual del autor. En segundo lugar, ponen de manifiesto sus amplios intereses: nada escapa a la mirada filosófica de nuestro autor, tampoco los problemas coyunturales que ha vivido España en la segunda mitad del siglo pasado y los pocos años que Millán-Puelles pudo vivir de éste. El lector encontrará su ponderado juicio acerca de cuestiones como las protestas estudiantiles, la economía, el nacionalismo, la sexualidad, el envejecimiento demográfico o el catolicismo. En tercer lugar, la mayor parte de los escritos abordan cuestiones filosóficas, en todas las materias que importan a esta disciplina: la teoría del conocimiento, la metafísica, la filosofía de la naturaleza y, de una manera nada despreciable, la ética y la filosofía de la educación, pasando por un juicio sobre distintos autores de la historia del pensamiento, principalmente los más recientes.

En particular, conviene señalar que encontramos entre estos escritos algunas contribuciones cruciales para la comprensión más profunda de algunas de las fibras principales del pensamiento de Millán-Puelles: el discurso "La función social de los saberes liberales" (1961: pp. 145-166) fue desarrollado en el libro del mismo título publicado ese año (*Obras completas*, vol. 3); "Para una teoría de la inadecuación de la conciencia" (1965: pp. 213-222) adelanta un

tema central de su *Teoría de la subjetividad* (1967: *Obras completas*, vol. 4); "La idea de la libertad en Jaspers" (1951: pp. 37-40), "Estudio preliminar a R. de Maeztu, *Defensa del espíritu*" (1958: pp. 103-125), "Cinco lecciones sobre la libertad" (1981: pp. 487-497), "Amor a la libertad" (1986: pp. 571-582), "Maeztu y la libertad" (1986: pp. 592-601), "Limitaciones de la libertad política" (1994: pp. 699-706) tendrán su eco en obras como *Economía y libertad* (1974: *Obras completas*, vol. 5) y *El valor de la libertad* (1995: *Obras completas*, vol. 10); las lecciones sobre "Las dimensiones morales del interés por la verdad" (1998: pp. 804-832) constituyen un inapreciable resumen de su obra *El interés por la verdad* (1997: *Obras completas*, vol. 10); por fin, "La economía de mercado" (1975: 346-348) y "La responsabilidad social del empresario" (1984: pp. 534-547) desarrollan ideas de *Economía y libertad* (1974: *Obras completas*, vol. 5).

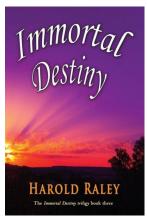
Por último, es preciso lamentar algunas inexplicables ausencias de distintos opúsculos de Millán-Puelles, sobre todo las de varias publicaciones de carácter científico dotadas de cierta relevancia, entre las cuales mencionaré las siguientes: "Congreso Internacional de Filosofía (Roma, 15-20 de noviembre de 1946)", Revista de Filosofía, 6 (1947), pp. 145-153; Reseña: "Publicaciones de los Archivos Husserl: Husserliana. Band I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege; Band II, Die Idee der Phaenomenologie. Martinus Nijhoff, La Haya (Holanda), 1950", Revista de Filosofía, 10 (1951), pp. 217-219; "Concepto de educación en Santo Tomás", Revista Española de Pedagogía, 64 (1958), pp. 359-382; "But essentiel de l'éducation", La Table Ronde, 137 (1959), pp. 105-113; "Mariano Yela Granizo In Memoriam", Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 47 (1995), pp. 535-540; las voces "Gemeinwohl, Armut, Wohlstand", en VV.AA., Die Moral des Wohlstandes, Colloquium Lindenthal-Institut, Köln, 1976, Köln, Adamas, 1977, pp. 77-89 y "Aussprache", en ibid., pp. 90-94; "Palabras del Excelentísimo Señor D. Antonio Millán Puelles", Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 54 (2002), pp. 815-819; "In memoriam: Excmo. Sr. D. Antonio Truyol Serra, Palabras del Excmo. Sr. D. Antonio Millán Puelles", Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 66 (2004), pp. 415-437; "Estudio preliminar: Tres puntos cruciales en el pensamiento filosófico de Juan José Rodríguez-Rosado", en RODRÍGUEZ-ROSADO, Juan José: Obras Filosóficas, vol. 1, Cuadernos de Pensamiento español n. 22, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, pp. 15-30. Igualmente, es una verdadera lástima que no hayan sido recogidas las demás entrevistas concedidas por nuestro filósofo que como los anteriores artículos— ya habían sido identificadas en la bibliografía publicada por Escandell y Garrido en Pensamiento, 62 (2006), pp. 139-157, amén de otras más que no fueron enumeradas ni siquiera entonces (algunas aparecen referidas en el artículo que firmo en este número de La Albolafia). Por último, me permito añadir tres opúsculos ausentes más, que tampoco están indicados en esa bibliografía y entrañan su interés: "Ensayos y tratados", Ateneo. Las ideas, el arte y las letras. Revista de los ateneos de España, 19 (11/10/1952), p. 3; "Dirección metafísica del arte contemporáneo", La estafeta literaria, 186 (1960), pp. 1-2; "Participación -Solidaridad. Cuestión disputada de ética política", Veintiuno: revista de pensamiento y cultura, 9 (primavera 1991), pp. 5-15.

A pesar de las perdonables deficiencias señaladas y de las erratas que pueden encontrarse aquí y allá, el libro no deja de ser una publicación de extremo interés, que nos proporciona una visión más acabada de este eminente filósofo, uno de los principales del pasado reciente en nuestro país.

Dr. David Torrijos-Castrillejo Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid)

RALEY, H.: Inmortal Destiny

Texas (USA), TotalRecall Publications, 2018, (177 páginas)



Immortal Destiny es uno de los libros más recientes que llevan dentro de sí la metafísica de la vida humana de Ortega y Gasset y la metafísica de la persona de Julián Marías. Su autor es el filósofo e hispanista norteamericano Harold Raley, quien durante años se ha dedicado a profundizar en la obra de Ortega y Gasset y Julián Marías, sobre los que ha publicado sobresalientes estudios, como Ortega y Gasset, el filósofo de la unidad europea (1971), La visión responsable: La filosofía de Julián Marías (1977), Julián Marías, una filosofía desde dentro (1997) o El espíritu de España (2003). Además, Raley es novelista, siendo consecuente con el hecho de que la razón vital, de la que tanto y tan iluminador han escrito los dos filósofos españoles, es también razón argumental e histórica.

La obra está estructurada en tres partes: en primer lugar, la *narrativa radical*, es decir, la que va a la raíz de la realidad, donde el autor retoma la profunda reflexión que hace Marías entre el qué y el quién, entre las cosas y las personas. Necesariamente hay que hacer ver el nivel en el que se plantea la profunda metafísica orteguiana, que es "más allá del realismo y del idealismo", como tan logradamente explicó el filósofo madrileño en su curso ¿Qué es filosofía? Se trata de dar un giro más a la estructura circular o en espiral que es la historia de la filosofía, y de buscar una idea de realidad en la que queden englobadas las cosas (que han sido el tema del realismo) y el yo (que ha sido la cuestión primordial del idealismo). En este sentido, Raley muestra que la metafísica de Ortega acierta totalmente cuando plantea la cuestión como una realidad englobante, en la que entran tanto el yo como las cosas. El título de esta primera parte hace alusión al hecho de que la filosofía, tomada en ese sentido, como reflejo de la relación dinámica que existe entre el yo y la circunstancia, tiene que ser necesariamente dramática, entendiendo este término en su sentido originario, que hace alusión a una historia que contiene un argumento inteligible. Para comprender algo verdaderamente humano debemos contar una historia, dice el autor, haciendo alusión a Ortega y Gasset.

La segunda parte está dedicada a la *estructura de la vida mortal*, donde se trata de investigar cuáles son, desde la metafísica planteada por los españoles, las pautas que nos permiten comprender los contenidos verdaderamente biográficos de la vida humana. En este sentido, Raley analiza cómo se pueden "salvar las circunstancias", cuál es la dimensión perdida y muchas interesantes reflexiones sobre la instalación lingüística y la condición irrevocable de la mortalidad humana.

Finalmente, el autor reflexiona sobre la *narrativa inmortal*, pues toda metafísica, como idea de la realidad que es, también es capaz de entrar en diálogo con las otras áreas de la vida humana que proporcionan información sobre la realidad, tales como la ciencia y la teología. El libro de Raley plantea el diálogo filosofía-ciencia-teología desde presupuestos innovadores, precisamente porque ninguna de las áreas es mirada con suspicacia ni con suficiencia. Las tres podrían comunicarse sus descubrimientos y construir un saber sobre el destino inmortal humano que las haría más profundas y capaces. Hay un capítulo del presente libro que hará, seguramente, las delicias de los lectores orteguianos y les hará ver cómo se pueden prolongar sus profundas intuiciones y cómo sus métodos siguen siendo enteramente fecundos para la exploración filosófica. Es el capítulo dedicado a "La muerte de Soledad", un

personaje que aparece en un escrito de Ortega titulado, tan sugerentemente, "Geometría sentimental", con el cual el pensador madrileño lanzó la audaz idea de que vivimos las distancias biográfica y sentimentalmente: se nos aparece como más lejano lo que nos separa de las personas amadas y más cercano lo que sentimentalmente está más cerca de ellas. La física y la geometría están penetradas por nuestras vivencias biográficas. Harold Raley se ha lanzado a imaginar qué pasó con Soledad y en su capítulo nos muestra todo lo que quizá habíamos pasado por alto al leer ese fecundo escrito orteguiano, y todo lo que conlleva filosóficamente.

Igualmente, interesantes son sus reflexiones en los capítulos finales: "Justifying Mortality" e "Immortality: The Converging Evidence". No se puede acabar tal libro sin asomarse a dos cuestiones donde convergen, sin duda, el saber filosófico, el saber teológico y el saber científico: What is Time? Who is God? Es un hecho a tener en cuenta que en sus conclusiones, después de una vida dedicada al pensamiento, Raley se hace una pregunta personal sobre Dios: sobre la persona de Dios.

La obra del filósofo e hispanista Harold Raley muestra hasta qué punto el *universo* Ortega tiene la capacidad de plantear desde puntos de vista nuevos las cuestiones sobre el espacio y el tiempo, las grandes preguntas sobre la vida humana y la posibilidad de plantear la continuidad biográfica de las trayectorias, aún después de la vida mortal.

El punto de partida es desde luego, la reformulación de la pregunta sobre la persona que se encuentra en la filosofía de los dos gigantes españoles del pensamiento. Pues si ser persona es ser alguien corporal, un alguien proyectivo, futurizo, ilusionado e inacabado, ¿cabría la posibilidad de que estos rasgos se prolongasen hasta más allá de la muerte?

Dra. Nieves Gómez Álvarez Profesora de Filosofía en Bachillerato (Madrid), Profesora en la Facultad de Educación en la Universidad Internacional de La Rioja (UNIR) y escritora

ROLDÁN GARCÍA, E.: Pioneras del siglo XX. Un relato singular



El libro "Pioneras del siglo XX" de Elena Roldán nos permite ver en vivo cómo funcionaban el Instituto-Escuela y la Residencia de Señoritas, instituciones destinadas a la formación de la mujer. Además, a través de su protagonista podemos conocer qué tipo de mujeres -y de ciudadanos-salían de sus aulas para afrontar la vida. Sintetizaré el contenido de este libro en varios apartados:

1.- Se trata de "un relato singular", tal como figura en el subtítulo del libro. Describe la trayectoria de María Paz García del Valle (1908-1959) desde que se instala en el Instituto-Escuela procedente del pueblo soriano de San Esteban de Gormaz y su estancia en la Residencia de Señoritas para estudiar después Químicas en la Universidad Central. En este libro, la Dra. Roldán nos habla de su madre y tam-

bién de su abuela Filomena del Valle. De su progenitora nos dice que es "una de las primeras mujeres españolas que accedieron a aquel tipo de enseñanza abierta e innovadora" y de su abuela Filomena, que había estudiado magisterio en Pamplona, dice que es la "instigadora de un proyecto educativo innovador para sus hijas e hijos". Destaca, pues, el papel fundamental de una madre progresista -por supuesto, con el auxilio del padre- preocupada por la formación y orientación de sus hijos a los que lleva al mejor centro educativo del momento (el Instituto-Escuela) aunque implicara un gasto extraordinario al tener que instalarlos en Madrid, lejos del hogar soriano.

2.- El telón de fondo del libro de Elena Roldán García son el Instituto-Escuela y la Residencia de Señoritas. Sus páginas nos introducen en la vida cotidiana del Instituto-Escuela, creado por José Castillejo en 1918, al que con motivo de su centenario dedicamos varios artículos en el nº 15 de LA ALBOLAFIA. Antes de que la protagonista del libro, María Paz García del Valle, ingresara en el Instituto-Escuela, pasó sus primeros años escolares en el internado de niñas de la Residencia, el denominado Grupo de Niñas que conocemos con detalle gracias a esta investigación de la Dra. Roldán. De ahí pasó al I-E, un centro de enseñanza, heredero de los ideales de la Institución Libre de Enseñanza, que supuso una verdadera renovación educativa en el panorama educativo español. Se caracterizó por su avanzada metodología y su fundamentación pedagógica en valores como la libertad, el trabajo, el rigor, la disciplina y la tolerancia que respondían a toda una cosmovisión, la de la Institución. No se puede olvidar otras características propias como el fomento de la creatividad mediante actividades como teatro, música, colonias (¿cómo olvidar la de La Granja que visitó el Presidente Alcalá-Zamora en plena Segunda República?), mutualidades, revistas... Todo ello respondía a la idea

de que todas las materias eran importantes, no solo las matemáticas o las humanidades sino también los trabajos manuales, el deporte (las alumnas del Instituto-Escuela fueron las primeras en jugar al tenis) y los viajes -incluso al extranjero- porque todas son necesarias para una formación integral de los alumnos.

La Residencia de Señoritas se planteó preparar a la mujer moderna mediante una educación esmerada dentro de un feminismo que reclamaba igualdad. Su directora María de Maeztu fue una relevante pedagoga y feminista y las mujeres que allí se formaron demostraron con sus trayectorias profesionales que la predicada igualdad se podía hacer realidad. Basta ver el caso de María Paz García del Valle y seguir su vida a través de las muchas cartas que escribió a su madre y a la propia María de Maeztu. Por cierto, Maeztu se carteaba también con Filomena, la madre de la protagonista del libro, lo que pone de relieve la interacción existente con las familias.

3.-¿Qué lograron de sus estudiantes estas instituciones?¿en qué se tradujo la educación/enseñanza que dieron a sus estudiantes? Yo diría que consiguieron, primero, inculcarles toda una cosmovisión con valores humanos y cívicos fundamentales y también hacer de ellos personas útiles a la sociedad. Precisamente este libro nos sirve para ver el fruto de aquella formación tan singular a través de María Paz que fue profesora en el Instituto-Escuela, investigadora con Miguel Catalán en el Instituto Nacional de Física y Química, becaria de investigación en la Universidad de Harvard... Son mujeres que acuden a la Universidad y que destacan en sus profesiones a nivel de igualdad con los hombres.

Mi reflexión / pregunta que me hago en mi último libro es: de no haberse roto toda aquella obra en la Guerra civil, de no haberse perseguido y tapado durante el franquismo, ¿qué España tendríamos hoy? Quiero pensar que sería la España deseada o soñada por cuantos siguieron a Don Francisco Giner de los Ríos, a Cossío, a Castillejo...

4.- Elena Roldán ha logrado a base de las cartas familiares, de fuentes orales, de los recuerdos y también de las interesantes fotografías utilizadas una rica base documental que ha completado con una exhaustiva búsqueda en archivos. Es por ello un libro bien fundamentado, riguroso. Y que la protagonista sea su madre, o que hable de su familia, no quita para nada rigor y seriedad en el tratamiento de los temas.

Las cartas eran el vehículo más común en la época que se trata. Se escribían muchísimas cartas, algo que hoy es casi inconcebible, a través de las cuales se pueden seguir vivencias, vida cotidiana, clima cultural y social de la época. Estas cartas, cuando proceden de viajes que realiza la protagonista, ofrecen un cuadro multicolor de cuanto observa al recorrer países y lugares y de su vivencia al conocer nuevas gentes... Porque los viajes fueron parte importante en la formación institucionista. No en vano, Giner le decía a Castillejo que "viajar es la mejor educación"; y no le faltaba razón. (Por cierto, David Castillejo publicó un amplísimo epistolario de su padre que es de gran interés).

5.- Lo mejor que he sacado de mis investigaciones sobre el Instituto-Escuela, sobre José Castillejo, etc. ha sido conocer y convertirme en amigo de muchos de sus antiguos alumnos a través de la Asociación de Antiguos Alumnos. Y conociéndoles de cerca he aprendido tantas cosas... Lo que más me impresionó fue su cosmovisión, su interés y curiosidad por todo, su instalación en el mundo como personas activas y creativas... y eso que la Guerra cortó su carrera profesional en la mayor parte de los casos. Realicé con ellos alrededor de doscientas amplísimas entrevistas (que espero que algún día conformen un libro) en las que buscaba lo que en el libro de la Profesora Roldán he encontrado: cómo eran aquellas personas salidas del Instituto-Escuela en la vida cotidiana, cómo se habían desarrollado sus vidas, qué valores defendían, ... qué poso, en definitiva, había dejado en ellos su "insti".

6.- Sugerencias para la acción. A quienes pensamos que es imprescindible y urgente un consenso para elaborar una buena Ley de educación para la democracia, que se asiente en valores, que tenga en cuenta la humanidades... encontramos en libros como este, en la obra de Giner, Castillejo, Cossío... en las realizaciones de la Junta de Pensiones... referencias fundamentales para tener en cuenta. Pero crea un desánimo enorme observar lo que se ha hecho en educación, claramente insuficiente, durante los 40 años de democracia. Desánimo que es lamento al contemplar que en un debate televisivo para las recientes elecciones apenas se hablara de educación. Y lamento que se convierte en depresión cuando ves que los cuatro "grandes líderes políticos" no plantearan con entusiasmo el necesario pacto de Estado para la educación.

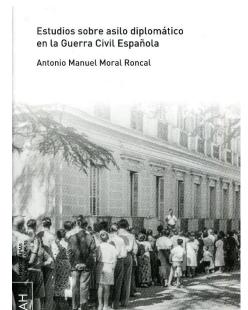
"Pioneras del siglo XX" es un libro importante -que, además, se deja leer bien- para conocer la trayectoria de la mujer en España. Elena Roldán García ha abordado el tema con objetividad si bien "ha sido un proceso muy emotivo, cargado de nostalgia y de reencuentro" con su madre y abuela. Sólo queda, al felicitar a la autora y a la editorial -Sapere Aude lo ha imprimido con esmero-, desear que el libro se difunda.

Pienso que nuestra protagonista María Paz, como todos sus compañeros del Instituto-Escuela y de la ILE fueron unos privilegiados. Así lo confirma en su autobiografía Moreno Villa cuando escribe: "¡Qué maravilla! Durante veinte años he sentido ese ritmo emulativo y he dicho: ¡así vale la pena vivir! Un centenar de personas de primer orden trabajando con la máxima ilusión. ¿Qué más se puede pedir?".

Luis Palacios Bañuelos Catedrático de Universidad

## RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

MORAL RONCAL, A. M.: Estudios sobre asilo diplomático en la Guerra civil española.



El presente trabajo de Antonio M. Moral Roncal, Estudios sobre el asilo diplomático en la Guerra civil española. Universidad de Alcalá. Alcalá de Henares 2018 puede parecer un libro más sobre la guerra, el exilio e incluso el franquismo, dada la moda política y el mercado actuales, nunca ajenos, desgraciadamente a los imperativos ideológicos de cada momento. Sin embargo, cabe diferenciar siempre al libro oportunista, al divulgativo sin más del que ofrece no opiniones sino hechos. La labor del profesor Moral Roncal no se remite a los hechos desde los documentos, sino lógicamente a los testimonios dentro de una metodología sistematizada, aparte de los estudios de Javier Rubio, Asilos y canjes durante la guerra civil española, Barcelona, Planeta, Colección textos, están las referencias a Félix Schlayer (Diplomático en el Madrid

rojo. Madrid. Espuela de Plata, 2017 o Las matanzas en el Madrid republicano (2016). Schlayer fue cónsul de la embajada de Noruega en España, desde donde denunció los excesos republicanos, a los que cabe añadir, las Memorias de José Cruz Conde, la acción del matrimonio Formanek desde la embajada checa o Henry Elfant desde la embajada rumana, un nutrido conjunto de información más allá del mediocre enfrentamiento historiográfico entre izquierda y derecha.

La visión científica adelanta la naturaleza de veracidad de lo que trata el autor, no dejando lugar a dudas cuestiones sobre la identidad de la relación entre víctimas y verdugos en los aciagos años de la guerra civil, respecto de quienes persiguieron, fusilaron, torturaron a inocentes en las checas y provocaron la venganza del vencedor después, no tan cumplida como podemos apreciar hoy frente a la gran manipulación de nuestra historia reciente. De manera que, el profesor Moral defiende sus criterios como historiador independiente, al margen del magma de interpretaciones contaminadas como ya ha dejado demostrado en el capítulo del Libro de Guillermo Gortázar, Unión editorial y que yo también comenté en su momento en el Debate de Hoy, agosto de 2017. Estudios sobre el asilo diplomático, es el último de los trabajos de una larga trayectoria investigadora (El asilo diplomático en la guerra civil española. Madrid. Actas, (2001); "Asaltos y cierres en legaciones extranjeras: un grave asunto diplomático en el Madrid de la guerra civil (1936-1939)", Madrid 4 (2001); Cuba ante la Guerra civil. El caso de Ramón Estalella, Madrid. Ed Biblioteca Nueva. Prólogo de Juan Pablo Fusi, Jabega, 91 (2002) en VV. AA (2008); Diplomacia Humanitarismo y espionaje en la Guerra civil. Madrid. Biblioteca Nacional (2008). Así hasta una decena de publicaciones, aparte de las varias trayectorias que se unen a la profesionalidad del citado autor (reinado de Fernando VII, carlismo, franquismo, biografías de jefes militares como los generales Gutiérrez de la Concha, premio Ejército 2015 u O'Donnell).

El asilo diplomático es un tema que Antonio Moral ha estudiado a fondo, visitando archivos oficiales (Ministerio asuntos Exteriores, distintas embajadas en Madrid (Bucarest, Roma, Praga, Washington, Buenos Aires, Chile, así como el controvertido papel de la diplomacia stalinista dada su inclinación a la causa de la Republica y sobre todo al apoyo del PCE, responsable de multitud de asesinatos de los llamados derechistas). Moral Roncal expone asimismo documentación del AGA, del AHN y la RAH de la que es socio correspondiente.

De manera que, aunque no se trata de un trabajo original y pueda ser susceptible de ser calificado de convencional, actualiza la historiografía especializada en este tema; además de señalar como lo importante en estas páginas (al igual que en otras del mismo autor) los sucesos, los acontecimientos documentados y no solo el marco genérico, sino que construye la antesala de un estudio mucho más amplio y denso sobre el miedo, la violencia, el rencor, las pulsiones desarrolladas en aquel momento, exponiendo las pulsiones a las que estamos vinculados todo individuo, un marco de análisis digno de emprender en una segunda fase, y al que se vincula una nueva tipología historiográfica como es el resentimiento en la historia (Marc Ferro) o la violencia en la historia (desde la agresividad estudiada por Karl Lorenz a José María Faraldo) o el miedo (estudiado desde Jean Delumeau hasta Pérez Moreda) que el autor no considera: ya sea por desconocimiento o por creer que las motivaciones psicológicas carecen de apoyo documental directo dentro de la idea de historia positiva de la que se hace gala, pero que aplicando el biologismo metodológico de Karl Jaspers, Origen y meta de la historia, seria de una gran utilidad. A pesar de que D. Antonio Moral sea un especialista en la historia de archivo, en el recurso a las fuentes primarias, podríamos pensar que la historia aparece como una línea sin solución de continuidad; algo horizontal sin variaciones o alteraciones aparentes, un fenómeno que acumula sucesos sucedidos sucesivamente como ya hicieran los autores de los Annales desde Tácito a Polibio sin ninguna profundidad o mayor deducción que la otorgada en los escritos de primera mano, como ya apuntara hace casi cuatro décadas, Manuel Tuñón de Lara en Por qué la historia.. Salvat. Barcelona. 1980.

En este sentido la historia aparece como una compilación, donde el autor argumenta sin comprometerse más que lo justo. Superado el primer capítulo dedicado a la historiografía queda referirnos a los siguientes puntos: "El asilo de la legación real de Rumania a través de los archivos españoles y rumanos", sobre la base de la publicación del diplomático Doru Liciu del libro Relatiile Romano Spaniole Documente 1936-1939, donde se reúnen 193 documentos procedentes del Ministerio de Relaciones Exteriores de Madrid y Moscú pero también procedentes de Lisboa, Roma, Paris, Valencia y Burgos, y que aluden a 700 refugiados españoles; un tercer capítulo se refiere a La vida cotidiana en el Hogar Polaco, destacando el Diario del marino exiliado Julio Guillen Tato en este centro. El cuarto capítulo, "Asilo y otros impactos diplomáticos ante la llegada del embajador soviético a España" ofrece un interés singular ante el peso y la proximidad ideológica de una U.R.S.S, que apoya a la II República y supuestamente encubre los excesos en nombre de lo que ellos consideraban como Democracia, con lo que la labor humanitaria y el papel de su embajada quedaron en entredicho, —naturalmente- no iban a salvar ni fascistas ni católicos... Luego queda otra

paradoja la desaparición sistemática de sus representantes: Orlov estudiado por Volodarsky en El caso Orlov. Critica. Barcelona, 2015 o el del propio embajador: Rosemberg en las purgas stalinistas o las actividades de Grigúlevich. Tacke, Nezhinsk y la dualidad de las acciones diplomáticas de Moscú entre Madrid, donde actuaban los "técnicos" en la Junta de Defensa y en Valencia, donde había huido el gobierno republicano ante el avance nacional. En Penúltimo lugar queda el papel de La Nunciatura, el cuero diplomático frente al huracán del 36, que naturalmente representa una imagen diametralmente opuesta, ante la triple cuestión a) El apoyo a la cruzada ideológica frente a la persecución religiosa y sobre todo católica, b) pero también una inclinación a salvar no solo los de su propio bando, sino por extensión a toda vida presuntamente puesta en peligro, lo que podría dificultar igualmente c) La capacidad de mantener una actitud neutra, claro que en esta situación estaría en buena parte la embajada de Lisboa o sus consulados. No obstante, el asilo diplomático no es un fenómeno que competa solo a la ", "Piel de Toro" ya que quedaría la proyección humanitaria del mismo en la América latina y sus diplomáticos como Edgardo Pérez Quesada por parte argentina, Juan Osma por la del Perú, Pérez Treviño embajador de México o Alcibiades Pecanha por parte de Brasil, además del papel de Sir Oligivie Forbes por parte británica, Hoo por parte china especialmente en el último capítulo:

"Las actas de reuniones del cuerpo diplomático (1936-1937)" y una especie de apéndice documental derivado de las decisiones, acuerdos o desacuerdos. Quizá el éxito del libro estriba menos en la calidad de la obra y la ya probada profesionalidad de su autor implícitas y sobreentendidas por la larga trayectoria investigadoras de nuestro autor que en la honestidad y gran pudor científico, al exponer los datos desnudos sin alardes ni florituras. Un tema que no deja de producir náusea, mediatizado por el dictado de La ley de memoria histórica, ante un país que no sabe superar su pasado, que se deja arrastrar por su ignorancia, a pesar de alardear de trajes de marca, de una mentalidad progre que quiere supuestamente abierta solo hacia quien piensa como él, incluso de posición social y que parecen satisfechos al provocar la brecha que aportan el derribo de monumentos calificados de franquistas, apoyar el separatismo y convocar elecciones para un 14 de abril.

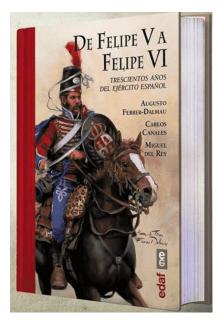
Unos grupos que desconocen el desprecio que Ortega demostró ante esas dos formas de "hemiplejía ideológica o de ser imbécil: derecha e izquierda" y que politólogos como Raymon Aron, vieron superados en el reciente libro: El opio de los intelectuales(2016).

Francisco Javier González Martin Universidad de Alcalá.

# RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

FERRER-DALMAU, A.; CANALES, C.; DEL REY, M.: De Felipe V a Felipe VI

Madrid, Edaf, 2018, 414 pp.



En mayo de 2019, algunos medios de comunicación han dado la noticia, políticamente incorrecta, de que Augusto Ferrer-Dalmau (Barcelona, 1964) ha donado al Museo Central de las Fuerzas Armadas de Rusia un cuadro que había pintado recientemente en honor de las tropas rusas en Siria, en el transcurso de un acto en Moscú que contó con la presencia del general Miskovets y del escritor Arturo Pérez-Reverte y que el artista había recibido, de manos del viceministro de Defensa ruso, general Andréi Miskovets, la medalla Por la consolidación de la comunidad militar. Para la composición de esta obra, que es una de las primeras incursiones del artista español en el campo de la pintura militar sobre tema no español, Ferrer-Dalmau estuvo el año anterior en la ciudad de Alepo con las tropas rusas desplegadas en Siria en apoyo del régimen de

Bashar al Assad, convivió con los militares rusos, tomó apuntes y realizó bocetos, como en otras ocasiones ha hecho con motivo de sus visitas a los escenarios donde las Fuerzas Armadas de España realizan misiones en el exterior.

Ferrer-Dalmau es académico de las Bellas Artes y pintor al oleo que, tras realizar durante años marinas y espacios urbanos, se ha especializado en la historia militar española, con especial atención a la temática ecuestre. Su arte es heredero de la pintura clásica, en concreto de la tradición decimonónica. Ha expuesto en Madrid, Barcelona, París, Londres y Nueva York y sus cuadros cuelgan en las salas de varios museos, entre estos los españoles Museo de la Guardia Real y el Museo Histórico Militar. Reproducciones de sus pinturas ilustran varios libros y revistas. Aparte de en Ferrer Dalmau Magazine, las encontramos en: Arte en el corazón de Afganistán, con texto de Lucas Molina Franco; Guardias civiles de caballería, texto de Eduardo Martínez Viquiera; Caballería en la Guardia Real, texto de Germán Segura García; y, entre otros, 31 de agosto de 1813. Martes de Gloria en San Marcial, texto de José Manuel Guerrero. También, en libros que son enteramente propios, como El pintor de batallas y Bocetos para la historia. Además, ha ilustrado libros de novelistas, que no son novela, entre los que destacan Sereno en el peligro. La aventura histórica de la Guardia Civil, de Lorenzo Silva, y Perros e hijos de perra, de Arturo Pérez-Reverte.

A la hora pintar la memoria militar de España, de fotografiar con pinceles gestos y momentos épicos, Ferrer-Dalmau ha centrado su mirada en la parte honorable de los soldados, como si la guerra fuera solo eso, y mucho más en unas etapas que en otras, en los Tercios, en las

batallas navales contra turcos e ingleses, en España en América, en España en África, Marruecos casi siempre, en las guerras carlistas, en algunas de las recientes misiones en el exterior del ejército español, no en la guerra civil de 1936-1939, pues afirma que sigue siendo una herramienta política, y, sin embargo sí en la División Azul, pero no en los españoles que combatieron en el Ejército Rojo o los que lo hicieron en la guerrilla en Francia contra los alemanes. En el libro que nos ocupa, *De Felipe V a Felipe VI*, sí que dibuja cuestiones de la guerra de 1936-1939, como una parte de trescientos años del ejército español. De los textos se ocupan Carlos Canales Torres, abogado y escritor que ha cultivado temas de historia militar, y Miguel del Rey Vicente, especialista en uniformología, autores que han publicado juntos varios libros de historia militar con la editorial Edaf.

El libro que nos ocupa es de difusión, tiene muy buena presentación, es de entretenida lectura, está organizado en catorce capítulos y puede ser una primera aproximación a la historia militar española, de un Felipe a otro. No significa esto que falten las reflexiones, la primera en el prólogo, que hace Javier Nart, experto corresponsal de guerra: el primer escudo de la patria española se debe a un rey extranjero e intruso, José I, Bonaparte, que omitió lo personal y recogió lo territorial de las Españas: León, Castilla, Aragón, Navarra, Granada y los territorios de América y el Pacífico. La segunda, en el mismo, cierta y de actualidad, aunque no sea un preámbulo completamente veraz de lo que espera al lector: "Vivimos tiempos en los que la miseria moral, el analfabetismo o manipulación de la Historia (la histeria de la historia) se ha puesto al servicio de la ideología, y donde es lamentable tener que defender lo obvio". En la Introducción, los autores explican por qué arrancan esta historia con la nueva dinastía borbónica: en pleno proceso de retirada del poder español en Europa, dio comienzo un trabajo para racionalizar todo lo referido a los ejércitos con los objetivos de recuperar el prestigio y los territorios perdidos en el tratado de Utrecht; sabido es que se recuperó la posición política perdida en el sur de Italia al comienzo del reinado de Fernando VI, que Menorca se reconquistó en 1781, se volvió a perder en 1798 y se recuperó definitivamente en 1802, mientras que Gibraltar sigue siendo una colonia británica. Los cuatro primeros capítulos, titulados sucesivamente El fin de una dinastía, Volver a vencer. Las campañas de Italia, El contraataque: La recuperación de Menorca y La Florida, y El valido del Rey, tratan de estos y otros temas: la protección de las rutas transatlánticas, y por tanto del comercio con América y las Filipinas, con una creciente implicación de tropas y unidades metropolitanas; los grandes escenarios de lucha en el XVIII, Italia y América, el Atlántico e incluso el Pacífico; y el impacto demoledor que tuvieron para España las guerras contra Francia e Inglaterra, cuando uno era el enemigo el aliado era el otro, de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, para culminar con la Guerra de la Independencia 1808-1814, cuando nace un nuevo ejército que, desgraciadamente, se va enfrentar en varias guerras civiles, y cuando se inicia la pérdida de la mayor parte de la América española. El capítulo 1, "El fin de una dinastía", con tres epígrafes principales, El gobierno del archiduque, La Guerra de Sucesión y Un nuevo rey, un nuevo orden, concentra varias de las pinturas de Ferrer-Dalmau, que merecen ser destacadas, "El último tercio. La batalla de Rocroi", "Soldado de caballería", "Piquero de infantería", "La carga del regimiento Asturias", "Coronel de un regimiento" y "El último de Gibraltar", además de una serie de dibujos y bocetos; en los siguientes están, ¡cómo no!, Blas de Lezo y Gálvez, con el primero a caballo e inspeccionando las posiciones abandonadas por los británicos en Cartagena, con los navíos de Vernon al fondo, abandonando la bahía.

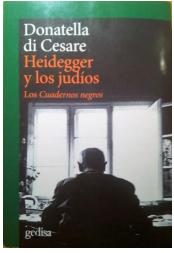
El capítulo 5, "La Primera Guerra Carlista", se explica por la afición de los autores de los textos al mundo de los uniformes y por el interés del pintor por plasmar con sus pinceles esa guerra civil; es el más rico en pinturas y bocetos, destacando la atención a la caballería, como muestra la "Carga de Zumalacárregui en Viana", y aporta una buena descripción de los hechos de armas, con ambos contendientes adaptándose a las modernas innovaciones en armamento, tecnología y organización, así como de la participación extranjera en un conflicto que no era solo español, como hace el cuadro titulado "Oriamendi", cuando las tropas carlistas se lanzan a masacrar a las inglesas que huían de sus posiciones, sin atender a sus aliados liberales. El capítulo 6, "Las campañas de prestigio", está dedicado a la Guerra de África, la campaña de Cochinchina y la expedición a México, cuando, en períodos de relativa estabilidad, los gobiernos intentaron resituar a España en el concierto internacional, de la mano de Francia; aporta numerosos datos sobre temas a menudo poco tratados en los manuales de historia del XIX, acompañados de mapas, que son, con los gráficos explicativos de batallas, una aportación constante del libro, e imágenes del armamento y las banderas del ejército. El capítulo 7, "Entre monarquía y República", vuelve al conflicto entre liberales y carlistas y, en consecuencia, al tema de los militares en la política, mientras que el capítulo 8, "El abandono de Cuba y Filipinas", atiende a estas dos cuestiones, sobre todo a la primera; impresionante el cuadro de la carga de una unidad de caballería española en Cuba. Son, como los restantes, capítulos más cortos que los anteriores. El 9 se titula "África, el último refugio", que va del desastre de Annual a la victoria a partir del desembarco de Alhucemas, el 10 "De la República al desastre", de título y contenidos intencionados, y con importantes ausencias de temas y personajes, en el texto y en los cuadros (Regulares, Legión, milicias de Falange, caballería franquista, resistencia franquista en Belchite), el 11 "Los conflictos de la posguerra", que son el frente del Este durante la Segunda Guerra Mundial, la guerra de Ifni y la guerra-conflicto de España en el Sahara occidental con distintos adversarios. Cierra el libro el capítulo 12, "Una nueva era: Las misiones internacionales".

Es un libro destinado a un público específico, dicho con sentido político, y en el que falta metodología histórica, no por la ausencia de notas a pie de página, sino porque no se cita nunca la procedencia de los datos, y en ocasiones son erróneos, por ejemplo, cuando se afirma que entre 1.500 y 3.000 miembros de la División Azul deseaban quedarse para seguir combatiendo en Rusia, cifra abultada y muy holgada, y carente de fuentes que lo demuestren. Además, el contenido de los capítulos es muy desigual, más extensos y de contenido más riguroso los primeros, lo contrario los últimos, sin interés alguno el último, en el que se pone de manifiesto, no es el único, la voluntad de no decir nada que pueda molestar a los militares de carrera y al Ministerio de Defensa. Aun así, el libro no carece de interés y merece la pena leerlo y sobre todo hacerlo atendiendo a sus pinturas. Y reflexionar sobre las intenciones del pintor, sobre sus fuentes y el posible valor documental de la pintura histórica para los historiadores.

José Luis Rodríguez Jiménez Universidad Rey Juan Carlos

## RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

DI CESARE, D.: *Heideger y los judíos. Los Cuadernos negros*, trad. de F. Amella Vela, Barcelona, Editorial Gedisa, 2017, 383 pp.



Creo, me atrevo a decir, que este es un libro muy importante. Es un libro muy rico, lleno de información, de ideas y de reflexión, un libro que nos hace pensar sobre algunas de las cuestiones más importantes de nuestra situación actual, una situación de decepción de la razón, de insulto del hombre, de negación de Dios y de añoranza de un nuevo paganismo despreciador de la humanidad, como lo fuera el nazismo en su día<sup>449</sup>.

Porque vivimos, efectivamente, tiempos de desprecio pagano por la humanidad, un desprecio perfectamente anticristiano y antisemita, que odia al hombre, que pone todo su empeño en que no nazcan niños, que ha hecho del aborto una industria floreciente, que ha construido una "economía del descarte", como dice el Papa

actual, donde los que sobran son los seres humanos, mientras se postra bobaliconamente ante una naturaleza divinizada y hace del perro, entre otros bichos, su nuevo dios.

Y este mundo negador del hombre juzga severamente la historia. Filósofos de todos los pelajes y tendencias, de un lado y del otro, así como políticos y habladores públicos en general, se abonan a una concepción cátara y nihilista de la historia, sobre todo de nuestra historia, la historia de Occidente y del cristianismo. Y exigen arrepentimientos y peticiones de perdón por el pasado a los que de alguna manera creen representantes de la historia de la razón y del cristianismo, ellos, muchas veces defensores y aliados objetivos y subjetivos de lo más sucio y criminal de nuestro presente. Sin duda, en la historia han ocurrido también muchas cosas trágicas y horrorosas, pero es indecente e irracional utilizar esas cosas para abundar en el mal y trabajar contra el hombre. Hoy hacemos lo que dice Ratzinger: «Utilizamos los horrores de la historia humana, precisamente también de la más reciente, como pretexto concluyente para negar la existencia de un Dios bueno y difamar a su criatura, el hombre»<sup>450</sup>.

Heidegger no es un autor al que le guste la historia de Occidente. Siguiendo la huella de Nietzsche, y añorando el paganismo griego, considera también que toda la historia de Occidente ha sido después una historia de decadencia, la historia del olvido del Ser, del predominio del ente, «historia de la metafísica, que alcanza su realización en la modernidad»<sup>451</sup>. El libro de Donatella di Cesare nos ayuda muy bien a aclararnos cuál es el significado real de esa «metafísica soberana-

<sup>449</sup> Cf. DI CESARE, D., Heidegger y los judíos. Los Cuadernos negros, trad. de F. Amella Vela, Barcelona, Editorial Gedisa, 2017, p. 254

<sup>450</sup> RATZINGER, J. - BENEDICTO XVI, Jesús de Nazaret. Primera Parte,

trad. de C. Bas Álvarez, Madrid, La Esfera de los Libros, 2007, p. 195
451 DI CESARE, D., Heidegger y los judíos, o.c., p. 117

mente oscura, opaca y... ambigua» (en palabras de Jean Guitton) que es el pensamiento de Heidegger. Di Cesare afirma y muestra que los *Cuadernos negros* «no son anotaciones privadas ni, menos aún, diarios; tanto por su estilo como por sus contenidos, como, en fin, por las intenciones de su autor, son escritos filosóficos»<sup>452</sup>. Y en ellos quedan muy claros sus preocupaciones esenciales, su concepción de la historia de Europa, y su permanente antisemitismo.

Que Heidegger, siguiendo la senda de una larga tradición alemana<sup>453</sup>, sería, podríamos decir nosotros, la desembocadura de esa "línea de perdición alemana" de que hablaba Ernst Bloch, una línea muy larga y que cuenta entre sus autores a hombres como Fichte, Schopenhauer y Nietzsche, por olvidarnos ahora de Kant y de Hegel<sup>454</sup>. Pero el antisemitismo de Heidegger no es un antisemitismo más ni un vulgar antisemitismo, aunque en sus páginas «parece compartir la concepción de la historia subyacente a los *Protocolos*»<sup>455</sup>. El antisemitismo de Heidegger, muy claro en los *Cuadernos negros*, es un antisemitismo «metafísico», «posee relevancia filosófica y se inscribe en la historia del Ser»<sup>456</sup>.

Para Heidegger «el Judío es un tropiezo, una piedra en el camino, en la historia del Ser»<sup>457</sup>. «El Judío es como la piedra, *weltloss...* Resto petrificado e inasimilable dentro de la historia del Ser, el judío amenaza, a su vez, con petrificar al Ser»<sup>458</sup>. Más aún: «Sobre el planeta ya entenebrecido y desertizado, pesa la inercia a-cósmica y deformadora del Judío, que oscurece toda luz, cierra el acceso a todo claro»<sup>459</sup>.

Heidegger imputa a los judíos el predominio del ente. «El judío, identificado con el ente», «está irremediablemente separado del Ser» y es responsable «de dicha separación»; «entre metafísica y judaísmo existe un vínculo de complicidad»<sup>460</sup>. La metafísica, dice Heidegger, es la enfermedad de Occidente. El Judío, ese cómplice, «socava el Ser»<sup>461</sup>, él «es el Dasein entificado, es el ente escindido del Ser, que querría que su escisión se hiciera universal y su desarraigo, planetario, impidiendo para siempre el acceso al Ser. En la historia del mundo, su maquinación es ya su cometido»<sup>462</sup>. «No hay sitio para el Judío en la historia del Ser»<sup>463</sup>. Porque, y es muy importante esto, *Sein* es *Vaterland*. Y «si la «'patria' [*Vaterland*] es el Ser mismo», no parece que el Dasein del judío tenga ya cabida en ella, ni tan siquiera provisional»<sup>464</sup>.

El judío, piensa Heidegger, es el enemigo metafísico. El judaísmo es «un obstáculo que impide el camino hacia el otro comienzo»<sup>465</sup>, ése que es la misión que espera al pueblo alemán en el escenario de la historia del mundo, la superación de la metafísica y la recuperación de la pureza

```
452 Íb., p. 27
453 Cf. íb., p. 13
454 Cf. íb., p. 56, ss.
455 Íb., p. 221
456 Íb., p. 25. Cf. p. 115
457 Íb., p. 243
458 Ib., p. 236
459 Íb.
460 Íb., p. 118
461 Íb., p. 244.
462 Íb., p. 245
463 Íb.
464 Íb., p. 125
465 Íb., p. 128
```

griega. Pero «la línea greco-alemana deja fuera a los judíos, el eje del Ser los excluye. Ya no queda sitio para ellos en la topografía de Occidente»<sup>466</sup>.

Heidegger hace al Judío, al judaísmo mundial, el *Weltjudentum*, que dice<sup>467</sup>, responsable de una conspiración mundial que maquina en lo secreto y manipula tanto el imperialismo bélico como el pacifismo humanitario, resultado ambos de la metafísica. El Judío está detrás de todas esas cosas que tanto rechaza Heidegger: el bolchevismo, el americanismo y la fuerza destructiva de la técnica<sup>468</sup>. Es, pues, como quedó dicho, el enemigo metafísico.

No seguiré con estas cosas, sobre las que Di Cesare trae a la luz muchos más textos y datos, pero podríamos preguntarnos si, tras la Segunda Guerra Mundial y la desaparición del nazismo, el pensamiento de Heidegger habría cambiado a este respecto y habría dejado de lado el antisemitismo. Donatella di Cesare nos hacer ver que no, que Heidegger no cambió, que su pensamiento siguió siendo siempre antisemita y que el supuesto silencio de Heidegger sobre la Shoah no fue tal: «Lo que tenía que decir, Heidegger lo ha dicho en los Cuadernos negros, que rasgan el velo de su presunto silencio»<sup>469</sup>. Es falso el lugar común de que Heidegger no dijo nada sobre la Shoah. Lo dicho por Heidegger en la correspondencia con Marcuse y en los textos horrorosos de las Conferencias de Bremen es sólo la punta del iceberg que han sacado a flote los *Cuadernos negros*<sup>470</sup>. Heidegger llega a afirmar que los judíos son los culpables de su aniquilación, que su aniquilación es una autoaniquilación, por su complicidad con la modernidad, con la metafísica y con la técnica<sup>471</sup>.

Después de la derrota de Alemania, Heidegger deja muy clara su posición, él «siente la derrota como una injusticia, un castigo inmerecido y desproporcionado que compromete el destino de Alemania, la misión para la que ha sido llamada en aras de la salvación de Occidente»<sup>472</sup>. En él no hay arrepentimiento, sólo amargura y resentimiento. No hay arrepentimiento, porque, además, «el crimen inconmensurable es el que se ha cometido contra el pueblo alemán»<sup>473</sup>, impidiéndole que cumpla su misión en la historia del mundo, su destino. También es verdad, piensa Heidegger, que las cosas aún pueden cambiar, que la derrota ha sido militar, pero el peligro sigue porque no todos los judíos han sido aniquilados y pueden continuar haciendo su labor: «Los judíos siguen ahí. Mueven los hilos del poder que, entre americanismo y bolchevismo, tiene cercada ya a Alemania»<sup>474</sup>.

Heidegger, pues, según Di Cesare en su estudio de los *Cuadernos negros*, fue siempre antisemita, aunque el lenguaje fuera menos explicito a partir de 1945, y también fue siempre anticristiano, y muy especialmente anticatólico<sup>475</sup>, recordando muchas veces las tesis de Nietzsche, y con un leguaje en este caso más duro y explícito<sup>476</sup> a medida que iban pasando los años.

```
466 Íb., p. 122

467 Cf. íb, p. 215

468 Cf. íb., p. 221, ss.

469 Íb., p. 263

470 Cf. íb., p. 296

471 Cf. íb., p. 287

472 Íb., p. 289

473 Íb., p. 296

474 Íb., p. 298

475 Cf. íb., p. 211

476 Cf. íb., p. 301, ss.
```

Hay una conclusión que queda clara del estudio de Donatella di Cesare: el compromiso político de Heidegger «no fue ni un accidente ni un error» Derivó más bien de su filosofía. Yo, después de leer este libro, y también los de Trawny, Rastier, Jean-Luc Nancy, Farías y Quesada, me reafirmo en la idea de que todo el horror de Heidegger (y todo el horror contemporáneo) proviene de su concepción de nuestra historia como "un gran error", de su concepción nihilista y cátara de la historia, de su rechazo del cristianismo y de su historia. Creo que Ernst Bloch intuyó esto. Él no rechazó nuestra historia y quiso heredar el núcleo de verdad y razón que consideraba que había en el cristianismo. Bloch aún debe errores a la modernidad, pero muchos menos que los bárbaros antisemitas. Hoy, que necesitamos un pensamiento nuevo que ame al hombre y a su historia, haríamos bien, como dice Fackenheim, en no seguir el camino de Heidegger.

Vicente Ramos Centeno

<sup>&</sup>lt;sup>477</sup> Íb., p. 25. Cf. p. 41

### COLABORAN EN ESTE DOSSIER

Godofredo Belver Cerrón. Máster en Pensamiento Español e Iberoamericano (2011). Licenciado en Filosofía y Letras - Sección Filosofía – por la Universidad Pontificia de Salamanca (1972), tras haber obtenido el Título de Maestro de Primera Enseñanza por la Escuela Normal de Zamora (1969). Ha realizado diferentes cursos de especialización de diferentes temáticas (Filosofía para niños, Educación, y Filosofía Política. Ha trabajado durante treinta y seis años como maestro y profesor de Primaria, de Secundaria y de Bachillerato en el Colegio Claret de Madrid. Colabora con varias revistas científicas de Filosofía con reseñas sobre pensadores españoles.

Carmen Mª Chivite Cebolla. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (UCM, 2012). Previamente diplomada en Enfermería por la Universidad Autónoma de Madrid; licenciada en filosofía y Máster en Estudios Avanzados en Filosofía por la UCM, y Máster en Bioética y Formación por la Universidad Católica de Ávila (UCAV). Desde 2012 es Profesora-investigadora en la Universidad Católica de Ávila (UCAV), principalmente en el Grado en Enfermería (donde es la Coordinadora de sus Prácticas) y en el Grado de Nutrición, así como en el Máster en Profesorado y Educación. Coordina también el Curso de Experto en Urgencias, Emergencias y Catástrofes y el Programa de Investigación y Excelencia de esta Universidad. Sus principales líneas de investigación son la antropología filosófica, la bioética y las nuevas metodologías docentes, contando con diversos artículos y ponencias bajo estas temáticas. Ha participado en diversos equipos misioneros con la UCAV (estancia en Camerún), y en Campamentos y actividades de formación de jóvenes en proyectos interuniversitarios.

Nieves Gómez Álvarez. Doctora en Filosofía (UCM, 2014), con la tesis *Mujer: persona femenina*. *Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías*. Actualmente es profesora de Filosofía e Historia de la Filosofía en Bachillerato. Ocasionalmente colabora con la Universidad Internacional de La Rioja (UNIR) y con el Instituto Juan Pablo II de Madrid. Ha publicado el libro *Julián Marías: Metafísico de la persona*. Ciudad Nueva, Madrid, 2017. Ha traducido *La muerte de Sócrates*, de Romano Guardini y *El personalismo de John Henry Newman*. Actualmente traduce *Immortal Destiny*, del filósofo e hispanista norteamericano Harold Raley. Ha participado en congresos nacionales e internacionales (Portugal, Colombia, Ecuador, México, Austria, Polonia), donde ha presentado ponencias sobre el español como lengua filosófica, la mujer como persona, la filosofía española, la metafísica de la persona o la cuestión de la ilusión como un tema antropológico.

Elena Martín Acebes. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid en 2018, donde anteriormente se graduó en 2013. En esa misma universidad obtuvo el Máster en Estudios Avanzados de Filosofía, tras una estancia de seis meses en la Universidad *Ludwig-Maximilians* de Múnich (Alemania) gracias a una beca Erasmus. Diplomada en Ingeniería Mecánica por la Escuela Universitaria Politécnica de la Universidad de Valladolid. Actualmente estudia un máster en Teología en el Instituto Juan Pablo II en Washington D.C. (EEUU). Es especialista en el pensamiento del filósofo canadiense Charles Taylor.

Mª. A. Fátima Martín Sánchez. Doctora en Filología Trilingüe por la Universidad Pontificia de Salamanca y Licenciada en Filosofía Pura por la Universidad de Sevilla. Obtuvo el título de Doctora con una monografía sobre *El ideal del sabio en Séneca*, trabajo que alcanzó un accésit al trofeo "Tesis Doctoral en Humanidades" otorgado por la Caja de Ahorros de Córdoba. Ha sido profesora de Lengua y Literatura Latinas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad

de Córdoba. Ha pertenecido también a las Sociedades Española y Andaluza de Estudios Clásicos colaborando en sus congresos con comunicaciones. Ha publicado diferentes artículos sobre temática senequiana en revistas especializadas y colabora habitualmente en la revista La Albolafía sobre temas de Didáctica y Pedagogía. Sobre Séneca, publicó en su día, dos trabajos: uno sobre El ideal del sabio en Séneca, (Córdoba, 1984) tema de su tesis doctoral y otro, un monográfico de la editorial Anthropos con el título siguiente: "Lucio Aneo Séneca. La interioridad como actitud y conciencia moral. Una investigación documental de su obra y pensamiento" (Barcelona, 1994). Participó también en el Diccionario de Grandes Biografías con las de Esquilo, Sófocles y Eurípides. En Salamanca continuó su docencia en Lengua y Gramática. En el año 2000 la Junta de Castilla y León le concedió un año sabático para efectuar una investigación sobre "Violencia escolar" y estudiar dicho problema en el Centro de Educación Infantil y Primaria "León Felipe" de Salamanca.

Miriam Ramos Gómez. Doctora Europea en Filosofía por la Universidad de Salamanca (2016). Tras licenciarse (2006), obtuvo la beca de matrícula del Programa de Doctorado "Revisión de la Modernidad: Filosofía, Ciencia y Estética", por el Vicerrectorado de Convergencia Europea (USAL); y la beca FPI, gracias al Vicerrectorado de Ordenación Académica (USAL). Ha realizado estancias de investigación en el Archivo Edith Stein de Colonia. Ha participado en el Proyecto FONDECyT regular "La angustia inconsciente de encontrarse con Dios" como investigadora invitada en el Centro de Estudios Interdisciplinares Edith Stein (Pontificia Universidad Católica de Santiago de Chile). Es miembro de la International Association for the Study of Edith Stein's Philosophy. Es autora de Edith Stein y el "De Veritate" de Tomás de Aquino. Resúmenes, Introducciones y Comentarios de Edith Stein al "De Veritate" de Tomás de Aquino (2018). Actualmente trabaja como profesora en la EUM Fray Luis de León (Valladolid).

Mª Lourdes Redondo Redondo. Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, con la tesis *Utopía vitoriana y realidad indiana*, publicada por Fundación Universitaria Española (1992). Máster en Bioética por la Universidad San Pablo CEU de Madrid y la Universidad Católica de Ávila. Catedrática de Filosofía de Educación Secundaria, con treinta y cuatro años de actividad docente en Madrid y otras provincias, profesora de Antropología en la Universidad San Pablo CEU, sede en Madrid; profesora de Bioética en la Universidad Católica de Uruguay y de Filosofía en la Facultad de Teología de Uruguay. Actualmente, profesora invitada en Maestrías de Bioética y de Matrimonjo y Familia de la Universidad Santo Toribio de Mogrovejo (USAT), del Perú. Conferencista, asesora de trabajos académicos y autora de publicaciones.

David Torrijos-Castrillejo. Licenciado en Teología Dogmática (2007) y en Filosofía (2011); es también Doctor en Filosofía por la *Università Pontificia della Santa Croce* de Roma (2014). Ha publicado, además de artículos en distintos idiomas en revistas científicas de fuera y dentro de España, las monografías *San Alberto Magno: Introducción a la metafísica* (2013), *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles* (2014) y un manual de *Historia de la filosofía moderna y contemporánea* (2017), amén de las traducciones de las siguientes obras de F. Brentano: *La psicología de Aristóteles* (2015), *La genialidad* (2016). Actualmente, enseña filosofía en la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid, en el Instituto Juan Pablo II (sección Alcalá de Henares) y en el Centro Teológico San Agustín de Madrid. Desde hace algunos años, participa en el Seminario organizado por la Sociedad Internacional de Filosofía Antonio Millán-Puelles.

Juana Sánchez-Gey Venegas. Profesora Titular de Filosofía (Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana) en la Universidad Autónoma de Madrid. Directora del Aula de Pensamiento de la Fundación Fernando Rielo y vicepresidente de la Asociación Internacional de Hispanismo Filosófico. Ha publicado recientemente la obra María Zambrano (Sinergia, Madrid, 2016) y El pensamiento teológico de María Zambrano (Sindéresis, Madrid, 2018) y las colaboraciones en las siguientes obras colectivas: "De la justicia cordial a la Neuroética y neuropolítica" en Ética y Filosofía política: Adela Cortina (Tecnos, Madrid, 2017); "Visión de España y la hispanidad en García Morente", en Visión de España en pensadores españoles de los años treinta, (Universidad Pontificia, Salamanca, 2017); y "El personalismo y Fernando Rielo: convergencias y nuevas propuestas", en La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín (Trotta, Madrid, 2018). Entre sus últimos artículos, destacan: "El importante papel de lo real y de lo irreal en la filosofía española contemporánea", Diálogo Filosófico (2016); "Recogimiento y quietud, las facultades del alma en Santa Teresa y Fernando Rielo", Burguense, (2017); "Sicoética y Antropología en Fernando Rielo", Relectiones (2017); "Algunas anotaciones al pensamiento teológico de María Zambrano", Pensamiento, (2017); y "Unamuno ante el protestantismo", Miscelánea Comillas (2018).

### EQUIPO EDITORIAL

Todo el contenido publicado en La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura es sometido a un proceso de revisión realizado por destacados profesionales en todos los campos de las Humanidades y de la Cultura. El Dossier y los artículos de la sección Miscelánea son analizados a través del método de revisión por pares ciegos, con el fin de garantizar su calidad y rigor científico. Las reseñas bibliográficas son sometidas a una revisión simple, siempre por profesionales de igual o mayor rango que el autor.

#### DIRECTOR

Luis Palacios Bañuelos. Catedrático de la Universidad Rey Juan Carlos.

**SUBDIRECTOR** 

Fernando López Mora. Catedrático de la Universidad de Córdoba.

CONSEJO ASESOR

**Stanley G. Payne.** Doctor en Historia y profesor emérito de la Universidad de Wisconsin-Madison (Estados Unidos). Hispanista.

**Fernando Suárez Bilbao**. Catedrático de Historia del Derecho en la Universidad Rey Juan Carlos (España). Rector de la Universidad Rey Juan Carlos.

**José Manuel Cuenca Toribio**. Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Córdoba (España).

**Robin Attfield**. Catedrático de Filosofía en la Universidad de Cardiff (Reino Unido). Miembro del Comité de la UNESCO para ética medioambiental. Regente del Park College de Oxford.

**José María García Gómez-Heras**. Catedrático de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Salamanca (España).

**Manuel Alvar Ezquerra**. Catedrático de Lengua Española de la Universidad Complutense de Madrid (España).

**Cristóbal García Montoro**. Catedrático de la Universidad de Málaga (España).

**Antonio Narbona Jiménez**. Catedrático de Filología Hispánica de la Universidad de Sevilla (España).

**Celso Almuiña Fernández**. Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Valladolid (España).

**Ursula Wolf**. Catedrática de Ética en la Universidad de Mannheim (Alemania). Directora del Departamento de Filosofía II.

**Antonio Rodríguez de las Heras**. Director del Instituto de Cultura y Tecnología de la Universidad Carlos III de Madrid (España).

**Raffaele Rodogno**. Profesor de Ética Medioambiental de la Aarhus Universitet (Dinamarca). Department of Culture and Society.

**Ignacio Henares Cuéllar**. Catedrático de Historia del Arte de la Universidad de Granada (España).

**Txetxu Ausin**. Científico Titular en el Instituto de Filosofía del CSIC (España). Director de la revista electrónica DILEMATA.

Patricia Córdova Abundis. Profesora Universidad de Guadalajara (México).

**Desiderio Vaquerizo**. Catedrático de Arqueología de la Universidad de Córdoba (España).

**Fernando de Sousa**. Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Oporto (Portugal). Director del CEPESE (Centro de Estudios da População, Economia e Sociedade).

José Morilla Critz. Catedrático de la Universidad de Alcalá de Henares (España).

**Josefina Cuesta Bustillo**. Catedrática de Universidad de Salamanca (España).

Manuel Moreno Alonso. Catedrático de la Universidad de Sevilla (España).

CONSEJO DE REDACCIÓN

Ramón Morillo-Velarde Pérez. Catedrático de la Universidad Rey Juan Carlos.

Aurora Miró Domínguez. Catedrática de la Universidad Rey Juan Carlos.

Begoña Villar García. Profesora titular de la Universidad de Málaga.

José Luis Rodríguez Jiménez. Profesor titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

María José Castañeda Ordoñez. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

Fernando López Mora. Profesor titular de la Universidad de Córdoba.

**José María de Francisco Olmos**. Profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid.

Sara Núñez de Prado Clavell. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

Isabel María Pascual Sastre. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

Pablo Ozcáriz Gil. Profesor titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

Raúl Ramírez Ruiz. Profesor de la Universidad Rey Juan Carlos.

Agustín Martínez Peláez. Profesor titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

Ana Vico Belmonte. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

**ADMINISTRACIÓN** 

Juan Andrés García Martín. Profesor de la Universidad Rey Juan Carlos.

EDICIÓN E INTERNET

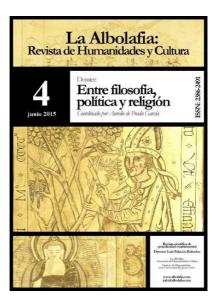
Juan Manuel Martínez Valdueza. Editorial Akrón & Csed.

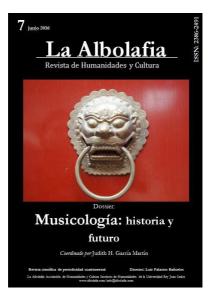
ADMINISTRACIÓN Y EDICIÓN DEL Nº 17

Pablo Martínez García. Historiador

### ANTERIORMENTE PUBLICADOS...

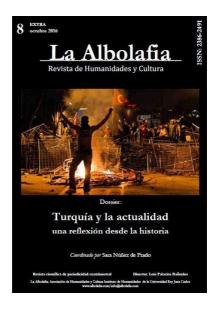




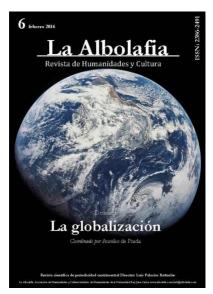


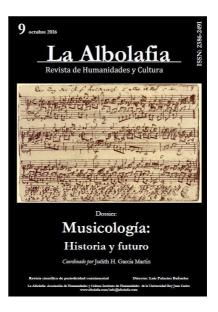






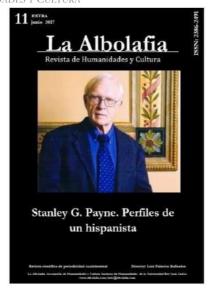




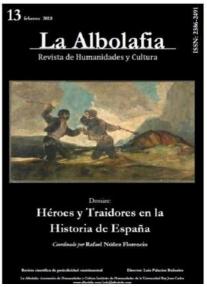


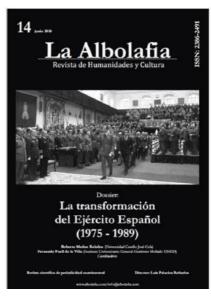


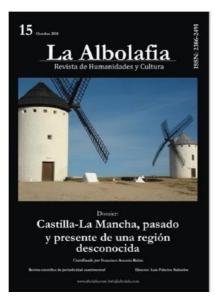


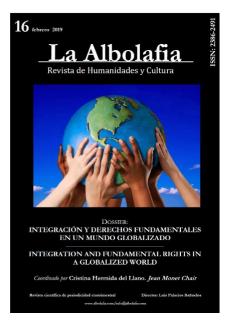












## PRÓXIMO NÚMERO

### Dossier | PENSAMIENTO FILOSÓFICO ESPAÑOL (II)

Coordinadora: Dra. Miriam Ramos

- 1. Introducción, por Miriam Ramos (EUM Fray Luis de León, Centro adscrito a la Universidad Católica de Ávila, Valladolid)
- 2. Ramon Llull: hacia una nueva y provechosa filosofía, por Antoni Bordoy (Universidad de las Islas Baleares)
- 3. La creación "ex nihilo" del mundo en Maimónides, por Abel Miró (Universidad de Barcelona)
- 4. El entendimiento posible y el entendimiento agente en Averroes, por Abel Miró i Comas (Universidad de Barcelona).
- 5. Francisco Suárez, por Mª Idoya Zorroza (Universidad Pontificia de Salamanca)
- 6. Miguel de Unamuno, por Clara Fernández-Rincón (Investigadora independiente)
- 7. José Ortega y Gasset, por José Lasaga Medina (Universidad Nacional de Educación a Distancia)
- 8. *Manuel García Morente*, por Mª Luisa Pro (Universidad Católica de Ávila y Universidad Pontificia de Salamanca)
- 9. Xavier Zubiri: la emoción del puro problematismo, por Ángel Luis Gonzalo (Investigador independiente)
- 10. Epílogo, por José Mª García Gómez-Heras



