

18 octubre 2019

ISSN: 2386-2491

La Albolafia

Revista de Humanidades y Cultura



DOSSIER:
PENSAMIENTO FILOSÓFICO ESPAÑOL (II)
SPANISH PHILOSOPHICAL THINKING (II)

Coordinado por **Miriam Ramos Gómez**

Revista científica de periodicidad cuatrimestral

Director: Luis Palacios Bañuelos

www.albolafia.com/info@albolafia.com

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

2019 © La Albolafia: Asociación de Humanidades y Cultura

No se permite la reproducción total o parcial del contenido de la revista, así como su transformación, distribución o comunicación pública salvo autorización expresa.

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.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Dossier | PENSAMIENTO FILOSÓFICO ESPAÑOL (II)

Introducción por Miriam Ramos Gómez	11-12
El entendimiento material en Averroes por Abel Miró i Comas	13-30
El problema de la eternidad del mundo en Maimónides. Fe, razón y creación “ex nihilo” por Abel Miró i Comas	31-59
Ramón Llull o el heterodoxo que quiso crear una ciencia plenamente cristiana por Antonio Bordoy Fernández	60-78
Una aproximación al problema antropológico del tener humano en Francisco Suárez por M ^a Idoia Zorroza	79-100
Miguel de Unamuno: una filosofía de carne y hueso por Clara Fernández Díaz-Rincón	101-124
Tres escenarios para leer a Ortega hoy: política, técnica y estética por Adrián Pradier Sebastián y Pablo Frontela Asensio	125-163
Xavier Zubiri, la emoción del puro problematismo por Ángel Luis Gonzalo	164-186
Manuel García Morente, un filósofo de la vida humana por María Luisa Pro Velasco	187-206
Epílogo por José M ^a García Gómez-Heras	207-211

Miscelánea

Crisis del héroe. (La dimensión ético-política de las <i>Meditaciones del Quijote</i>) por José Lasaga Medina	214-235
José Ortega y Gasset (1883-1955): la obra y sus intérpretes por Noé Expósito Ropero	236-243
Sobre la inteligencia sentiente. Una introducción a <i>Inteligencia y realidad</i> Por Ángel González Pérez	244-253

El realismo mágico en la pintura por Arina Shorokhova	254-265
Notas sobre la violencia infantil por Fátima Martín Sánchez	266-273
La V Región Militar durante el golpe de estado del 23-F por Roberto Muñoz Bolaños	274-299
Juan Palarea Blanes: 1780-1842. Por Francisco Asensio Rubio	300-326
Reseñas bibliográficas	
DOMÍNGUEZ REBOIRAS, F.: <i>“Soy de libros trovador”. Catálogo y guía de las obras de Raimundo Lulio</i> por Antonio Bordoy Fernández	329-331
TIRADO SAN JUAN, VÍCTOR M. (ED.): <i>El alcance del pensamiento de Francisco Suárez. Una mirada en el cuarto centenario de su muerte.</i> por M ^a Idoia Zorroza Huarte	332-335
DE UNAMUNO, M.; Y VILLAR, A. (ED. LIT.): <i>Escritos sobre la ciencia y el cientificismo</i> por Clara Fernández Díaz-Rincón	336-339
ORTEGA Y GASSET, J.: <i>El espectador I-VIII</i> por Noé Expósito Roperio	340-343
GARCÍA MORENTE, M.: <i>Lecciones preliminares de filosofía.</i> por María Luisa Pro Velasco	344-346
ZAMBRANO, M.: <i>Claros del bosque, De la Aurora, Senderos.</i> por Cintia Candelaria Robles Luján	347-349
PRIMO JURADO, J. J.: <i>Eso no estaba en mi libro de la Guerra Fría.</i> por Luis Palacios Bañuelos	350-351
MACIAS FERNÁNDEZ, D.: <i>Franco «nació en Africa»: los africanistas y las Campañas de Marruecos.</i> por Luis Palacios Bañuelos	352-354
MUÑOZ BOLAÑOS, R.: <i>Las conspiraciones del 36. Militares y civiles contra el Frente Popular.</i> por Luis Palacios Bañuelos	355-360
Libros recibidos	362-364
Colaboradores del Dossier	

Colaboran en este dossier	365-367

Equipo editorial	

Componentes del Equipo Editorial de <i>La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura</i>	368-370

Números anteriores y próximo número	

Números anteriormente publicados	371-372

Próximo número	373

Dossier |

Pensamiento filosófico

español (II)

INTRODUCCIÓN

Después de haber recorrido la obra de Séneca, Francisco de Vitoria, Jaime Balmes, Antonio Millán-Puelles y Julián Marías en el anterior volumen, caminamos en esta segunda parte del *Dossier "Pensamiento filosófico español"* tras las huellas de otros ocho filósofos. Si en el anterior dossier resplandecía principalmente el realismo como tema común a varios de los filósofos estudiados, en este, el problema de la relación entre fe y razón, entre Filosofía y Teología, es el instrumento que vibra más tenue, escondido o con fuerza en los pensadores escogidos. En Averroes, Maimónides y Ramón Llull, con el trasfondo de las disputas intelectuales acontecidas durante siglos que culminarían en la síntesis del Aquinate. En Suárez, bajo el tortuoso cambio de época que comenzaba a avistar la ruptura del vínculo entre ética y metafísica. En Unamuno y Ortega, al hilo de la pregunta por España. En Zubiri, en torno a la pregunta por Dios y por el estatuto de la teología. Y en García Morente, con la disposición nueva de asombrarse ante la tradición.

Como dijo una autora del siglo XX no española, pero sí para quien una española tuvo una importancia eminentísima en el sentido y desenlace de su vida, la fractura que en el siglo XVIII se consolidó entre lo que se ha llamado filosofía moderna y escolástica, derivada del quiebre de la relación entre razón y fe, ha dado lugar a dos ejércitos enfrentados, que hablan lenguas distintas y que no hacen nada por comprenderse¹ el uno al otro. Si la filosofía escolástica, vertebrada en torno a la cuestión del ser, se daba tranquilamente a sí misma el título de *philosophia perennis*, la filosofía moderna, separada de la tradición, se autoconcebía como auténtica ciencia porque se había despedido de toda colaboración con la Teología, considerando que su tarea era únicamente atenerse a la experiencia natural y a la razón, poniendo en el centro la cuestión del conocimiento² y viendo a la escolástica como un "asunto privado de las facultades de Teología, seminarios y colegios de las órdenes religiosas"³.

Esta reflexión no describe, sin embargo, el clima intelectual de la nación de la autora, sino de toda la filosofía occidental, quizá especialmente europea. Ahora bien, el hecho de que Immanuel Kant hiciera una crítica demoledora de las pruebas de la existencia de Dios y del estatuto de la metafísica no hizo sino plantear un reto al pensamiento. No es un dogma inamovible⁴. Si se interpreta la crisis derivada del giro kantiano como el inicio del declive de la metafísica, se olvida que lo que ha de caracterizar al filósofo de hoy y de siempre es la actitud inconformista que le impide instalarse en la rutina y asumir que ser moderno no significa renunciar al pasado.

El drama de la ruptura entre la fe y la razón, que conduce a la privatización y subjetivación de la primera, no es distintivo, pues, de España. Sin embargo, afecta a sus entrañas. El alma de España vibra en su historia. Y su historia es la que es. La herida que, sangrante, afecta a nuestro país, no es, sin embargo, su historia, sino la negación o depravación de esta. Negación que ha sido promovida principalmente por tesis históricas fabricadas fuera de España que han acabado por constituirse en lentes borrosas desde los que comprenderse a sí misma, porque han sido

¹ Cf. STEIN, Edith; y MÜLLER (Ed.), Andreas Uwe: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2006, p. 13. Edith Stein se convirtió a la Iglesia católica tras la lectura de la *Vida* de Santa Teresa de Jesús.

² Cf. STEIN, Edith; y MÜLLER (Ed.), Andreas Uwe; *Endliches und ewiges Sein*, pp. 12-13.

³ *Ibidem*.

⁴ Cf. SEIFERT, Josef: *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*. Traducción de Pedro Jesús Teruel. Madrid, Encuentro, 2013, p. 20.

asumidas acríticamente por muchos intelectuales españoles de ayer y de hoy⁵. Y si la *leyenda negra* afecta a la memoria histórica de España, en consecuencia, afecta a la comprensión de la filosofía española.

Antes de concluir, quisiéramos dar las gracias especialmente a los profesores Luis Palacios Bañuelos y a José M^a 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 dossier por su abierta disponibilidad (Prof. Dr. Abel Miró i Comas, Prof. Dr. Antonio Bordoy Fernández, Prof. Dra. Idoia Zorroza Huarte, Dra. Clara Fernández Díaz-Rincón, Prof. Dr. Adrián Pradier Sebastián, Dr. Pablo Frontela Asensio, Lcdo. Ángel Luis Gonzalo Martín y Prof. Dra. María Luisa Pro Velasco). Especialmente agradecemos al Prof. Dr. José María García Gómez-Heras, catedrático emérito honorífico de la Universidad de Salamanca, su epílogo final, que permite una visión de conjunto de los dos volúmenes. Agradecemos también la colaboración de los autores de los artículos de la sección miscelánea y de las reseñas (Prof. Dr. José Lasaga Medina, Lcdo. Noé Expósito Roperro, Lcdo. Ángel González Pérez, Lcda. Arina Shorokhova y Prof. Dra. Cintia Candelaria Robles). 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 dossier

⁵ Véase ROCA BAREA, Elvira: *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Madrid, Siruela, 2016, pp. 123 y ss.

EL ENTENDIMIENTO MATERIAL EN AVERROES

Dr. Abel Miró i Comas

Profesor asociado en la Universidad de Barcelona

RESUMEN:

El artículo analiza dos tesis fundamentales de la gnoseología averroísta: la separación del entendimiento material respecto los hombres individuales y la consiguiente universalidad de dicho entendimiento. Para este análisis, se parte, principalmente, del *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* de Averroes; se tiene en cuenta, además, la reacción que suscitó la posición de Averroes en la escolástica latina, sobre todo, en el opúsculo de Tomás de Aquino *De unitate intellectus contra Averroistas*.

ABSTRACT:

The article analyses two fundamental theses of Averroistic gnoseology: the separation of material intellect from individual men and the consequent universality of that intellect. This analysis is mainly based on the *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* by Averroes; it also takes into account the reaction to Averroes' position in Latin scholastics, especially in Thomas Aquinas' opusculum *De unitate intellectus contra Averroistas*.

PALABRAS CLAVE: *Averroes, Tomás de Aquino, entendimiento material, entendimiento agente, filosofía medieval, gnoseología, metafísica*

KEYWORDS: *Averroes, Thomas Aquinas, material intellect, agent intellect, Medieval Philosophy, Gnoseology, Metaphysics*

1.- INTRODUCCIÓN

Abul-Walid Mohammad ibn-Ahmad Ibn-Rušd, más conocido en el Occidente latino como “Averroes”⁶ (Córdoba 1126 - Marrakech 1198), pertenecía a una familia

que, desde hacía varias generaciones, ocupaba una posición elevada en la magistratura de al-Andalus. Su abuelo, también llamado Abul-Walid Mohammad (1058 – 1126), había sido el más ilustre jurisconsulto de su tiempo, y había ocupado, bajo el régimen de los almorávides,⁷

⁶ El nombre latino “Averroes” se formó a partir de “Ibn-Rušd”, término que designa al “hijo de la rectitud”. La transición estuvo marcada por los siguientes fenómenos lingüísticos: la “u” a menudo es pronunciada “o” en el conjunto del mundo árabe e “ibn”, en al-Andalus, a veces se pronunciaba “aben”; además, en las lenguas latinas, la consonante fuerte situada de forma suplementaria al final de la palabra, a saber, inmediatamente después de otra consonante, muchas veces es omitida y pasa a reforzar la que le precede. Tendríamos, por lo tanto, la siguiente secuencia: “Ibn-Rušd”, “Aben-Rošd”, “Aberrošd”, “Averroes”. Cf., URVOY, Dominique: *Averroes. Las ambiciones de un intelectual musulmán*, trad. Delfina Serrano, Madrid, Alianza, 2008, p. 15.

⁷ Con el término “almorávides”, se hace referencia a la confraternidad de guerreros fundada por el asceta Abd Allah ibn Yasin, que tenía como propósito realizar una reforma ideológico-política (1036). El grupo inicial, integrado por miembros de las tribus bereberes del sur de Marruecos, se instaló en un “ribat” o fortaleza en la costa atlántica sahariana; a partir de aquí pasaron a ser conocidos como los “hombres del ribat (*al-murabit*)” o almorávides. Esos guerreros, partiendo del Sáhara, conquistaron Marruecos (1056-1084) y formaron un vasto imperio, que iba del río Níger hasta el Mediterráneo, teniendo como capital Marrakech, ciudad fundada por ellos. El siguiente caudillo de los almorávides fue Yusuf ibn Tasufin (1061-

el cargo de *kadhí al-kodha* (gran juez) de toda Andalucía. Como personaje oficial, optó sin reservas por el poder almorávide que había desembarcado en la Península Ibérica en el año 1086. El padre de Averroes, Abul-Qasim Ahmad (1094-1168), ocupó, igual que su progenitor, el cargo de *kadhí* supremo bajo el gobierno almorávide; sin embargo, dicho gobierno no tardaría en desaparecer debido a las campañas contra al-Andalus de Alfonso I el Batallador y de Alfonso VII de Castilla, a los levantamientos y revueltas internas que dieron origen a otro período de fragmentación política en la España musulmana — “las segundas taifas” — y, sobre todo, a la expansión de la rebelión

1106), creador de un poderoso ejército de bereberes que tenía como ideal la guerra santa contra los infieles. Con la esperanza de atajar el progresivo avance de las tropas cristianas, sobre todo después de las victorias de Alfonso VI, los reyes taifas de Badajoz, Granada y Sevilla solicitaron ayuda a Yusuf ibn Tasufin. Después de la desaparición del califato de Córdoba (1031), la España musulmana se dividió en varios reinos o “taifas”, dando lugar a una república islámica. El poder real recaía en cada provincia o ciudad, circunstancia que conllevó dos importantes consecuencias: la aparición de numerosos reyes muchas veces enfrentados entre sí —hasta el extremo que algunos de ellos llegaron a aliarse con reyes cristianos para conservar su poder frente a las ambiciones territoriales de la taifa vecina—, y el consiguiente avance de los cristianos del norte. Para poner fin al expansionismo cristiano, los reyes andalusíes llamaron a los almorávides en auxilio de la Península Ibérica. En 1086, los almorávides desembarcaron en Algeciras y, ayudados por tropas taifas amigas, derrotaron a los guerreros de Alfonso VI en Badajoz. A partir de este momento, Yusuf ibn Tasufin empezó su esfuerzo por unificar bajo su dominio el territorio de al-Andalus; a finales de 1090, los almorávides sometieron Málaga, Granada, Almería; un año después, Córdoba y Sevilla; en 1094, Badajoz y Lisboa, y, muerto el Cid, se recuperó para el islam Valencia. Así, la España musulmana se convirtió en una provincia más del imperio almorávide, que tenía su sede en Marrakech (CLARAMUNT, Salvador y UTRILLA Juan F.: *La génesis de la Corona de Aragón (desde la invasión almorávide hasta la muerte de Ramón Berenguer IV)*, Barcelona-Zaragoza, Aragón, 1988).

⁸ Cf., CHEJNE, Anwar G.: *Historia de la España musulmana*, trad. Pilar Vila, Madrid, Cátedra, 1987.

almohade, que después de ocupar Marrakech en 1147, forzó al rey Alfonso VII de Castilla a poner fin al asedio de Córdoba (1149), consiguiendo la plena sumisión de la ciudad al nuevo califa almohade, Abd al-Mu'min⁸. El joven Averroes, que tenía entonces veintitrés años, a pesar de los lazos que unían a sus parientes con los almorávides, tuvo que someterse en lo sucesivo a la obligación de adherirse explícitamente a la doctrina almohade.⁹

Ibn-Ruṣd parece que mantuvo una relación favorable con la nueva dinastía de gobernantes, igual que su amigo el filósofo Abu Bakr Ibn-Tufayl, quien llegaría a convertirse en el médico privado del sultán; ocupó el cargo hasta 1182, cuando dimitió en beneficio precisamente de Averroes. La situación privilegiada de

⁸ Cf., CHEJNE, Anwar G.: *Historia de la España musulmana*, trad. Pilar Vila, Madrid, Cátedra, 1987.

⁹ Este movimiento, conocido con el nombre de “el monoteísta” o de la “unidad de Dios (*almohade*)”, fue fundado por el reformador Muhammad Ibn Tumart (1080/81 – 1130), quien en 1122 reagrupó en el Atlas las tribus Masmuda, a las que pertenecía, y se hizo reconocer como *mahdi*, es decir, como “guía”; este título remite a la escatología musulmana, y hace referencia al individuo que, en un período próximo al final de los tiempos, liberará el mundo del mal y del error. Ibn Tumart presenta su acción como la defensa del verdadero monoteísmo, por esto dio a sus discípulos el nombre de “unitarios”, aplicando a los almorávides el apodo de “antropomorfistas”. En 1130 lanzó un ataque fracasado contra Marrakech, y aunque él moría poco tiempo después, la empresa fue continuada por su sucesor, Abd al-Mu'min, quien adoptó el título de califa. Con esa palabra, que literalmente significa “lugarteniente”, se suele designar al jefe único de la comunidad musulmana, al menos de confesión sunní, considerado como vicario del Profeta. La pretensión del nuevo califa era adherir el resto de los musulmanes a la reforma almohade; con este objetivo político y religioso, logró ocupar Marrakech, y recuperar los antiguos dominios de los almorávides en al-Andalus (Cf., ARIÉ, Rachel: *España musulmana (siglos VIII-XV)*, trad. Berta Julià, Barcelona, Labor, 1980).

Ibn-Tufayl ante el poder es imprescindible para comprender un hecho fundamental en la vida de Averroes, su presentación ante el califa Abu-Yaqub Yusuf (en el poder desde 1163 hasta 1184); esta primera recepción tuvo hondas consecuencias sobre la vida intelectual del filósofo cordobés. Él mismo relató el encuentro a uno de sus discípulos y éste, a su vez, lo transmitió al cronista al-Marrakusi: “Cuando llegué ante el Príncipe de los creyentes, Abu-Yaqub, lo encontré en la única compañía de Abu Bakr Ibn Tufayl. Abu Bakr comenzó a elogiarme, hablando de mi familia y de mis ancestros, y tuvo a bien, por bondad, añadir a eso cosas que yo me hallaba lejos de merecer. El Príncipe de los creyentes, tras haberme preguntado antes mi nombre, el de mi padre y el de mi familia, me preguntó sin más preámbulos: “¿Cuál es la opinión de los filósofos respecto al cielo; lo creen eterno o creado?” Embargado por la confusión y el miedo, eludí la cuestión y negué haberme ocupado de la filosofía, ya que desconocía lo que Ibn Tufayl le había contado en este sentido. El Príncipe de los creyentes, habiéndose apercebido de mi pavor y de mi confusión, se volvió hacia Ibn Tufayl y se puso a hablar de la cuestión que me había planteado, recordando lo que habían dicho Aristóteles, Platón y todos los filósofos y citó al mismo tiempo los argumentos alegados contra ellos por los musulmanes. Observé en él una vasta erudición, que no habría sospechado incluso en ninguno de aquellos que se ocupan de esta materia y que le consagran todo su tiempo libre. Hizo todo esto para que yo me sintiera cómodo, de forma que terminé por hablar y él se enteró de todo lo que yo sabía sobre esta ciencia. Tras haberme marchado, recibí por orden suya un regalo de

plato, una magnífica pelliza de honor y una montura”¹⁰.

2.- EL COMENTADOR DE ARISTÓTELES

Averroes fue especialmente conocido en el mundo latino por sus comentarios a Aristóteles. Nos ha dejado comentarios más o menos desarrollados de la mayoría de las obras del Estagirita, hasta el extremo de que, algunas de ellas, llegó a comentarlas dos o tres veces; en su producción, deben distinguirse tres tipos de comentarios: los grandes, los medianos y las paráfrasis o epítomes. Según el orientalista Solomon Munk, los comentarios medianos son anteriores a los grandes, pues en varios puntos de los primeros promete escribir, más adelante, otros de más desarrollados.¹¹

En los comentarios menos completos, Ibn-Ruṣd empieza cada párrafo con algunas palabras del texto aristotélico precedidas por el término “*kal* (dixit)”, y, justo a continuación, pasa a resumir el resto del párrafo añadiendo los desarrollos y las explicaciones que considera convenientes; con este método, muchas veces resulta difícil distinguir, sin tener el texto original ante los ojos, aquello que propiamente pertenece a Aristóteles y aquello que ha sido añadido por el Comentador. En los grandes comentarios, Averroes cita *in extenso* cada párrafo del texto original, acompañándolo de una exposición bien desarrollada de cada una de sus frases; aquí queda perfectamente claro quién está hablando en cada momento. En las pará-

¹⁰ AL-MARRAKUSI: *al Muyib fi taljis ajbar al-Magrib* (ed. R. Dozy), *The History of Almohades*, Leyden, S. and J. Luchtmans, 1847, pp. 174-175. Traducido por: MUNK, Solomon: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, A. Franck, París, 1857, pp. 421-2.

¹¹ MUNK, Solomon: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, op. cit., p. 431.

frasis o análisis, generalmente compuestas con anterioridad o al mismo tiempo que los comentarios medianos, Ibn-Ruṣd expone sintéticamente los resultados de los diversos tratados del Estagirita; elimina a propósito toda referencia a las discusiones de Aristóteles con las opiniones de los antiguos, pero muchas veces añade sus propias reflexiones y las doctrinas de otros filósofos árabes.

El objetivo de los epítomes es facilitar el estudio de la filosofía peripatética a aquellos que no pueden o no quieren abordarla acudiendo directamente a las fuentes, cuya lectura supone una larga propedéutica. Según el testimonio de al-Marrakusi, el punto de partida de la actividad comentadora de Averroes, que como dijimos empieza con las paráfrasis, estuvo marcado por una sugerencia del califa almohade a quien había sido presentado; justo después del relato de la recepción, sin precisar ni el lugar ni la fecha, el cronista transcribe las siguientes palabras del filósofo musulmán: “Abu Bakr Ibn Tufayl me hizo llamar un día y me dijo: ‘hoy he oído al Príncipe de los creyentes quejarse de la incertidumbre de la expresión de Aristóteles o de la de sus traductores. Ha evocado la oscuridad de sus propósitos y ha dicho: ‘si estos libros pudieran encontrar a alguien que los resumiera y que hiciera accesibles sus objetivos tras haberlos comprendido convenientemente, entonces su asimilación sería mucho más fácil para la gente’. Si dispones de fuerzas suficientes para ello, hazlo. Yo deseo que tú lo lleses a cabo, dado lo que sé de la calidad de tu espíritu, de la pureza de tu capacidad y de la fuerza de tu inclinación por el estudio. Lo que me impide hacerlo a mí no es otra cosa —como sabes— que mi avanzada edad, mi dedicación al servicio y el cuidado que he de consagrar a lo que es más importante que eso. Abul-Walid dijo: ‘Por tanto, eso es lo que me ha conducido a elaborar los resúmenes de

los libros del sabio Aristóteles que he llevado a cabo’”¹².

La pretensión de Averroes jamás fue la de fundar un sistema filosófico propio; no quería ser otra cosa que un simple comentarista de Aristóteles, por quien profesaba una auténtica devoción. Como confiesa el mismo Ibn-Ruṣd, todo lo que pueda añadirse al pensamiento peripatético no es digno de ser considerado; la auténtica tarea filosófica no reside en la creación de doctrinas “originales”, sino en la comprensión y en la exposición de aquello que ya está contenido —bien sea explícita o implícitamente— en la obra de Aristóteles.

Averroes, en el prefacio de su gran comentario a la *Physica*, expresa su veneración al fundador del Liceo; lo presenta como la cúspide de todo el saber humano, pues, por un lado, renovó todas las ciencias que se habían cultivado hasta el momento, y por el otro, las condujo a su pleno desarrollo, a su máxima perfección, de modo que, después de su muerte, no cabe esperar ninguna “novedad” en el ámbito científico; o dicho con más radicalidad, fuera de Aristóteles sólo queda lugar para el “error”: “El autor de este libro es Aristóteles hijo de Nicomáqueo, el célebre filósofo de los Griegos, quien compuso las otras obras acerca de esta ciencia (la física), así como los libros sobre la lógica y los tratados sobre la metafísica. Él es quien renovó esas tres ciencias, es decir, la lógica, la física y la metafísica, y él es quien las completó. Decimos que las renovó, porque todo lo que los otros han dicho sobre tales materias no es digno de ser considerado como punto de partida de esas ciencias (...); y cuando las obras de este filósofo han sido publicadas, los hombres han descartado los libros de todos aquellos que lo han

¹² AL-MARRAKUSI: *al Muṣyib fī taljīs ajbar al-Magrib*, op. cit., p. 175. Traducido por: URVOY, Dominique: *Averroes. Las ambiciones de un intelectual musulmán*, op. cit., p.94.

precedido. Entre los libros compuestos antes de él, aquellos que, con relación a dichas materias, se hallan más cercanos al método científico, son los de Platón, aunque aquello que uno encuentra en ellos es muy poca cosa en comparación con aquello que encuentra en las obras de nuestro filósofo, y que ellos sean más o menos imperfectos en su relación con la ciencia. Decimos, además, que él completó (las tres ciencias), porque ninguno de los filósofos que lo siguió hasta llegar a nuestro tiempo, es decir, durante casi mil quinientos años, no ha podido añadir a lo que él ha habido dicho nada que sea digno de atención. Es una cosa extremadamente extraña y verdaderamente maravillosa que todo eso se encuentre reunido en un solo hombre. Pero, sin embargo, como esas cosas se encuentran en un solo individuo, deben atribuirse más bien a una existencia divina que a una existencia humana; por este motivo, los antiguos lo llamaban “el divino”¹³.

3.-EL COMENTARIO MAGNO AL *DE ANIMA*

Aunque Ibn-Ruṣd no tuviera la pretensión de ofrecer un sistema nuevo, en el ejercicio de su tarea de comentarista, se encontró con algunos puntos oscuros en la doctrina de Aristóteles, que eran objeto de interpretaciones discordantes por parte de los antiguos comentaristas; y, con el propósito de desentrañar la verdadera opinión del Estagirita, llegó en algunas ocasiones, sin querer, a establecer algunas doctrinas que le son propias, que llevan impresas su sello particular y que poseen una cierta “originalidad”.¹⁴ Una de las

aportaciones averroístas que ocasionó más revuelo en la escolástica cristiana fue su singular lectura del libro III *De anima*, según la cual el entendimiento no pertenece al alma humana, sino que es una sustancia separada de la misma; esta interpretación radical ya había defendida por Alejandro de Afrodisia, el Comentarior griego.

Para comprender qué razones filosóficas indujeron al filósofo cordobés a sostener una doctrina tan alejada de nuestro sentir cotidiano, analizaremos el concepto de entendimiento que aparece en su comentario magno al *De anima*; no rehuiremos, al mismo tiempo, el diálogo con Santo Tomás de Aquino y, más concretamente, con la obra que escribió como respuesta a la doctrina de Averroes sobre el entendimiento, cuyo título es, precisamente, *De unitate intellectus contra Averroistas*. En el prólogo de la misma, indica los motivos que lo llevaron a componerla: “hace ya algún tiempo se ha extendido como una mancha de aceite (*inolevit*) entre muchos un error acerca del entendimiento, originado por algunas afirmaciones de Averroes”¹⁵. Justo, a continuación, detalla

de su comentario medio a la *Physica*: “Esto que nosotros hemos escrito sobre tales materias no lo hemos escrito con otra intención que la de ofrecer una interpretación en el sentido de los peripatéticos, a fin de facilitar la comprensión a aquellos que deseen conocer esas cuestiones; nuestro objetivo ha sido el mismo que el de Abu-Hamed en su libro *Makacid*; porque, ciertamente, si no se investigaran las opiniones de los hombres en su origen, no se sabrían reconocer los errores que se les atribuye, ni distinguirlos de aquello que es verdadero (El texto es citado en: MUNK, Solomon: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, op. cit., p.442 (Munk traduce una versión hebrea, pero no precisa cuál está usando; es probable que se trate de la más difundida: STEINSCHNEIDER, Moritz (ed.): *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893))”.

¹⁵ SANTO TOMÁS: *De unitate intellectus contra averroistas*, Prooemium. Desde los años cincuenta del siglo XIII, se ha formado en la Universidad de París una nueva generación de estudiosos que conocen bien los textos de Aristóteles y los inter-

¹³ AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis Physicorum librum septimum*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007, *Praefatio*.

¹⁴ Muchas veces, no hace otra cosa que reproducir las opiniones de otros comentaristas, tanto aquellas que acepta como aquellas que se propone refutar más adelante. Él mismo lo explica al final

cuáles son las dos tesis averroístas que se propone refutar: primera, “el entendimiento que Aristóteles llama posible, pero que él (Averroes), impropriamente, llama material, es una cierta substancia separada del cuerpo según el ser (*secundum esse*), y en modo alguno se une a él como forma”; y segunda, “este entendimiento posible es uno para todos los hombres”¹⁶.

El objetivo primario del texto averroísta, sin embargo, no es la defensa de estas dos tesis, sino sencillamente comentar, línea por línea, el tercer libro del tratado aristotélico, libro que no tiene otro fin, a su vez, que el de determinar la naturaleza del entendimiento humano; el resto de desarrollos filosóficos “originales” que Ibn-Ruṣd pueda añadir, muy a pesar suyo, a la doctrina peripatética se encuentran subordinados a esa intención principal: “una vez Aristóteles terminó (*complevit*) su discurso sobre la facultad (*virtute*) imaginativa, qué es y por qué (es como es), empezó su examen sobre la facultad racional y a investigar en qué difiere de las otras facultades comprensivas —a saber, de la facultad de los sentidos y de la imaginación— en cuanto a su perfección primera y última, y en cuanto a su acción y pasión propias”¹⁷. El hecho de que el

entendimiento se diferencie de las demás facultades del alma es, para el Estagirita, algo evidente, pues, gracias a él, el hombre se distingue del resto de animales; si queremos conocer la naturaleza de esta facultad, debemos preguntarnos, antes que nada, en qué consiste la diferencia en virtud de la cual se distingue de las otras potencias anímicas. Para llegar a una respuesta, es imprescindible prestar atención a las acciones del entendimiento, ya que, “para nosotros (*apud nos*), es anterior conocer las acciones del alma que su substancia”¹⁸.

4.- EL ENTENDIMIENTO ES UNA FACULTAD PASIVA E INMATERIAL

Cuando Ibn-Ruṣd empieza a examinar el género de la acción de “concebir por medio del entendimiento (*formare per intellectum*)” —porque el conocimiento del género precede al de la diferencia específica—, se plantea la siguiente duda: “si concebir por medio del entendimiento pertenece a las facultades pasivas, como los sentidos, o a las activas; y en el caso de pertenecer a las facultades pasivas, si se trata de una facultad pasiva en el mis-

pretan según la lectura realizada por Averroes; por este motivo, el Aquinate los califica con el nombre latinizado de “averroístas”. Entre ellos sobresalen algunos profesores de la Facultad de Artes, como Boecio de Dacia o Siger de Brabant. El drama está en que Averroes, generalmente llamado el *Commentator*, en aquellas cuestiones que hacen referencia al entendimiento, es, para Santo Tomás, un “*philosophiae peripateticae depravator*” (*Ibidem*, cap. 2, n. 59 / LOBATO, Abelardo: “Introducción al opúsculo *De la unidad del entendimiento*”, en: SANTO TOMÁS, *Opúsculos y cuestiones selectas* (coord.. Antonio Osuna Fernández-Largo), vol.1, Madrid, BAC, 2001, pp. 101-112).

¹⁶ SANTO TOMÁS: *De unitate intellectus contra averroístas*, Prooemium.

¹⁷ AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (ed. Stuart Crawford), Cambridge (Massachusetts), The Mediaeval Academy of America, 1953, III, n. 1, p. 379. La “perfección primera” es la que pertenece a un ente por su forma, que es el principio en virtud del cual una

realidad posee una esencia o bien otra —un cerezo es un cerezo porque posee la forma de cerezo—. Ahora bien, para que un ente alcance su completa actualidad y determinación, es necesario que de su “perfección primera”, a saber, de su forma, surja un impulso, una fuerza, una tendencia hacia aquella operación en la cual se realizará plenamente lo que este ente está llamado a ser; dicha operación se caracteriza, en terminología aristotélica, como “perfección última” —volviendo al ejemplo anterior, la “perfección última” de un cerezo consiste en la operación de producir cerezas, aunque si un cerezo no produjera cerezas, no por esto dejaría de poseer la forma de cerezo, esto es, su “perfección primera”—. La acción y la pasión propias de un sujeto son aquellas que siguen necesariamente a la naturaleza del mismo; a quien no le corresponda tal naturaleza tampoco le corresponderán la acción o la pasión que son propias de ella.

¹⁸ AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, op. cit., III, n.1, p. 380.

mo sentido que los sentidos son pasivos, en tanto que es en cierto modo material y mezclada con el cuerpo, esto es, como una facultad en el cuerpo (*virtus in corpore*), o bien no es pasiva de ningún modo, porque no es material y no está mezclada con el cuerpo, y de la significación de pasividad solamente conserva la receptividad”¹⁹.

Antes de presentar los argumentos que mueven a Aristóteles a inclinarse por una de las opciones, Averroes ya enuncia la respuesta escogida de entrada: la acción de concebir por medio del entendimiento es pasiva, pero al mismo tiempo, no implica ninguna alteración física, corpórea, material, porque la potencia que la realiza “ni es cuerpo ni una facultad en el cuerpo”²⁰. La materia, ciertamente, es pasiva, pero no todo lo que es pasivo es material; también existe una pasividad de orden espiritual, como la que es propia del entendimiento: “la noción (*intentione*) de pasión sólo se le aplica en la medida que, como la facultad sensorial, recibe la forma que comprende, y que es en potencia (antes de la recepción) aquello que comprende, y no porque sea algo de lo que se dice ‘esto’ (*aliquid hoc*) en acto, o un cuerpo o una facultad en un cuerpo, como lo es la facultad sensorial”²¹.

La relación del entendimiento con los inteligibles es análoga a la que existe entre el sentido y los sensibles, pues el uno y el otro se hallan en potencia con relación a sus formas respectivas; no obstante, no estamos hablando de un mismo tipo de pasividad: el entendimiento receptivo —también llamado por Ibn-Ruṣd “*intellectus materialis*”—, pertenece al género de las facultades pasivas, pero en el proceso de recepción, no sufre ningún cambio corporal, como sí sucede en los sentidos, que son físicamente alterados por el objeto

sensible, ya sea de un modo directo o indirecto.

El primer argumento para probar que el entendimiento ni está mezclado con el cuerpo ni es una facultad del cuerpo tiene que ver con su apertura infinita a comprender todas las cosas: “si comprende todos los existentes fuera del alma (*omnia existentia extra animam*), es necesario que, antes de (toda) comprensión, sea clasificado, bajo este punto de vista (*ex hoc modo*), como perteneciente al género de las facultades pasivas, no de las activas, y que no esté mezclado con los cuerpos, es decir, que no sea ni cuerpo ni facultad natural o animal en un cuerpo, como dice Anaxágoras”²². Si el

²² *Ibidem*, n.4, p. 383. La “autoridad” de Anaxágoras también es invocada por Aristóteles en su *Physica*: “por eso Anaxágoras tiene razón al decir que el Entendimiento es impasible y sin mezcla, puesto que hace de él un principio del movimiento; porque sólo podrá mover si es inmóvil, y sólo podrá dominar si es sin mezcla”. ARISTÓTELES: *Physica*, trad. Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995, VIII, 5, 256b24-26. Santo Tomás, que tenía en gran estima a Anaxágoras —en su opúsculo *De substantiis separatis* (cap. 1) afirma que es el primero entre los “filósofos naturales” que da un salto a la trascendencia e inaugura la Metafísica con su teoría acerca de un “*nous*” separado que todo lo domina, ordena y mueve—, establece un paralelismo entre aquel entendimiento humano: “así como Anaxágoras dijo que aquel entendimiento es ‘inmixto’, para que pueda imperar moviendo y dividiendo, nosotros podemos decir esto mismo acerca del entendimiento humano, que es necesario que sea “inmixto” para que pueda conocer todas las cosas”. SANTO TOMÁS: *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. 1, n. 21. Según la interpretación de Fray Tomás, el testimonio de Anaxágoras no trata del entendimiento por el cual entiende el hombre concreto e individual, sino del “entendimiento que mueve todas las cosas”; Averroes, en cambio, no establece esta distinción, sino que se limita a subrayar que, si el intelecto estuviera mezclado con la materia, siendo un cuerpo o una facultad existente en un cuerpo, tendría una forma propia que le impediría recibir cualquier forma externa distinta de ella. En el Comentador no encontramos, a diferencia del Aquinate, una distinción entre el Entendimiento divino del libro XII de la *Metaphysica*

¹⁹ *Ibidem*, n.2, p. 381.

²⁰ *Ibidem*, n.3, p. 382.

²¹ *Idem*.

entendimiento humano estuviera mezclado con el cuerpo, de modo que fuera o bien un cuerpo o bien una potencia en un cuerpo, necesariamente poseería una “forma propia” que lo bloquearía para recibir cualquier “forma ajena”. El ejemplo propuesto por Santo Tomás —el del sentido de la vista— es muy clarificador: si la pupila tuviera algún color intrínseco, ese color interno imposibilitaría al ojo para ver, en el exterior, cualquier color distinto de él; igualmente, si alguna de las naturalezas que el entendimiento puede conocer —como la tierra o el agua, lo frío o lo cálido, o cualquier cosa de este tipo— fuera intrínseca al entendimiento, esta naturaleza intrínseca obstruiría al entendimiento para el conocimiento de todas las otras, y entonces ya no sería, según el aforismo aristotélico, “*quodammodo omnia*”.²³

El hecho de que la acción de concebir por medio del intelecto pertenezca al

y el entendimiento posible o material que lo conoce todo.

²³ Cf. SANTO TOMÁS: *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. 1, n.21. Averroes argumenta en esta misma dirección la necesidad de que el llamado “entendimiento material” no tenga en su naturaleza ninguna de las formas materiales recibidas por él: “todo recipiente de algo es necesario que esté desnudo (*denudatum*) de la naturaleza de aquello que es recibido, y que su substancia no tenga la misma especie que la substancia de lo recibido. Porque si el recipiente fuera de la misma naturaleza que lo recibido, entonces una cosa se recibiría a sí misma, y el motor sería movido. Por lo tanto, es necesario que el sentido que recibe el color carezca de color, y que el (sentido) que recibe el sonido carezca de sonido. Esta es una proposición necesaria y sin ninguna duda”. AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, op. cit., III, n. 4, p. 386. Todo recipiente está en potencia respecto al objeto recibido, y este último es el que lo hace pasar al acto; o dicho de otro modo, gracias al objeto recibido, el recipiente pasa de poseer algo en potencia a poseerlo en acto. Si un recipiente ya poseyera en su propia naturaleza a la forma recibida, tendríamos que, en un mismo tiempo y con respecto a una misma cosa, un sujeto estaría en acto y en potencia, lo cual es insostenible porque viola el principio de no contradicción.

género de las facultades receptivas, igual que la potencia sensitiva, resulta evidente gracias al siguiente argumento, que parte de dos premisas generales: primera, “las facultades pasivas son movidas por aquello a lo que son atribuidas; en cambio, las activas mueven aquello a lo que son atribuidas”; y segunda, “una cosa no mueve a menos que esté en acto, y es movida en la medida que está en potencia”²⁴. A continuación, aplica esos dos principios a la operación humana de conocer, que tiene su punto de partida en las formas de las cosas físicas o naturales: “es necesario que las formas de las cosas, en cuanto que existen en acto fuera del alma (*extra animam*), hagan mover el alma racional en tanto que las comprende, del mismo modo que las cosas sensibles, en cuanto que son entes en acto, es necesario que muevan los sentidos y que los sentidos sean movidos por ellos”²⁵.

El problema está en que las cosas que existen “*extra animam*” y que son el principio de todo nuestro conocimiento son sensibles en acto, pero sólo inteligibles en potencia, de modo que no pueden perfeccionar directamente a nuestro entendimiento. Es necesario postular, por consiguiente, alguna mediación entre ellas y las formas que actúan a la facultad intelectual; la transición de las unas a las otras resultaría inexplicable si el alma racional fuera pura receptividad y no hubiera en ella ninguna fuerza activa capaz de generar inteligibles a partir de las “*intentiones*” —esto es, de las formas representativas de las cosas— que se encuentran en la facultad sensible de la imaginación: “cuando uno observa que las formas de las cosas extrínsecas mueven esta facultad (a saber, el entendimiento) en la misma medida que la mente las despoja de toda materia, y las hace, por primera vez, inteligibles en acto (*intellecta in actu*) después de haber sido inteligibles en potencia

²⁴ *Ibidem*, p. 384.

²⁵ *Idem*.

(*intellecta in potentia*), entonces se da cuenta de que esta alma es activa, no pasiva”²⁶. En el alma racional hay que considerar dos aspectos diferentes, a saber, la “facultad de la acción”, que mueve a las formas sensibles que se encuentran en la imaginación convirtiéndolas en inteligibles en acto, y la “facultad de la pasión” —el “entendimiento material”—, que es movida, precisamente, por esos inteligibles.

5.- EL ENTENDIMIENTO RECIBE FORMAS UNIVERSALES

Una vez explicado que el “entendimiento material”, considerado en su esencia, está “desnudo” de cualquier forma de las cosas materiales, y que, por tanto, no está compuesto de materia ni de forma, el Comentador afirma que posee la naturaleza de la “posibilidad”: “aquello del alma que se llama ‘entendimiento material’ (*intellectus materialis*) no tiene otra naturaleza y esencia por la que se constituye en cuanto que material que la naturaleza de la posibilidad, porque está desnudado de todas las formas materiales e inteligibles”²⁷. El entendimiento no se define por poseer la forma de un ente material determinado, sino por su potencialidad respecto la forma universal —es decir, despojada de los rasgos materiales e individualizantes— de todos los entes: “la definición del entendimiento material es la siguiente: aquello que es en potencia todas las intenciones de las formas materiales universales, y que no es en acto ninguno de los entes antes de haberlo entendido”²⁸.

Aunque el entendimiento no sea una facultad del cuerpo, Averroes lo llama “material” en sentido analógico porque, así como está en potencia respecto de “todas las intenciones de las formas universales materiales”, la “materia prima” lo está

respecto de “todas las formas sensibles, sin llegar a conocerlas ni a comprenderlas”²⁹. Coinciden en su pasividad y receptividad, pero difieren en que el entendimiento posee una naturaleza cognoscitiva de la cual carece la materia; la causa de tal diferencia debe buscarse en el tipo de formas recibido en cada caso: “la materia prima recibe formas diversas,³⁰ a saber, individuales y singulares (*istas*), mientras que el entendimiento recibe formas universales”³¹.

Las formas individuales son privativas de un determinado sujeto y no pueden predicarse de otros —la forma que perfecciona a *esta* piedra es exclusiva de ella y, por consiguiente, no puede estar actualizando, al mismo tiempo, la materia de ninguna otra piedra—; las formas universales, en cambio, pueden predicarse de muchos, a saber, de todos aquellos individuos que comparten una determinada esencia —la forma universal “piedra” es compartida por todos aquellos sujetos de quienes podemos afirmar que son una piedra.

6.- LA UNIVERSALIDAD DEL ENTENDIMIENTO

Del hecho de que el “entendimiento material” sólo pueda recibir formas universales — pues si recibiera una de individual quedaría restringido a ella y ya no estaría abierto a ser, en cierto modo, todas las cosas —, Averroes infiere que la naturaleza del propio entendimiento tiene que ser universal, y que, por consiguiente, hay un único entendimiento para todos los hombres: “de ahí viene que esta naturaleza no sea algo de lo que pueda decirse “esto (*aliquid hoc*)”, ni un cuerpo ni una facultad en un cuerpo, porque si fuera

²⁶ *Ibidem*, p.386.

²⁷ *Ibidem*, n. 5, p. 387.

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Ibidem*, n. 5, pp. 387-8.

³⁰ Diferentes, distintas, realizadas en una pluralidad de sujetos.

³¹ AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, op. cit., III, n.5, p. 388.

algo así, recibiría las formas en tanto que diversas y singulares (*ista*); en este último caso, las formas existentes en ella serían inteligibles en potencia y, entonces, (el entendimiento) no podría distinguir la naturaleza de las formas en tanto que formas, tal como es la disposición en las formas individuales, ya sean espirituales ya sean corporales”³².

La universalidad de las intenciones inteligibles que perfeccionan al “entendimiento material” es el resultado de la actividad abstractiva que el “entendimiento agente” ejerce sobre las intenciones de la facultad imaginativa, que sólo son inteligibles en potencia; Averroes sostiene, y Fray Tomás de Aquino lo comparte plenamente, que “el entendimiento es quien hace (*agit*) la universalidad en las cosas”³³. La naturaleza humana que se encuentra en nuestro intelecto ha sido abstraída de todo elemento individuante, y, por ello, puede predicarse uniformemente de todos los hombres singulares que existen fuera del alma; de este modo es como el entendimiento produce la “especie” o “intención inteligible” de hombre, que difiere por su universalidad de “este” o de “aquel” hombre particular.

El punto de divergencia entre el Aquinate y el Comentador no reside en el modo de interpretar las formas universales sino la facultad que las recibe: “aunque esta naturaleza inteligible — escribe Santo Tomás — tenga razón de universal en cuanto que se compara con las cosas exteriores al alma (*res extra animam*), porque es una semejanza de todas [las cosas que comparten la esencia representada en el entendimiento], sin embargo, en la medida que se encuentra en ‘este’ entendimiento o en ‘aquel’ es una cierta especie inteligible particular”³⁴. Para Santo Tomás no hay incompatibilidad entre la esencia universal representada por la “especie

inteligible” y la singularidad de esta misma “especie”, que informa a un entendimiento también singular, el entendimiento de “este” individuo concreto: “Por ello resulta evidente el error del Comentador en el libro III *De anima*, cuando quiere concluir de la universalidad de la forma inteligible la unidad del entendimiento en todos los hombre, porque la universalidad de aquella forma no es según el ser (*esse*) que tiene en el entendimiento, sino en cuanto se refiere a las cosas como semejanza de las cosas”³⁵.

El argumento de Averroes puede resumirse en el siguiente silogismo: lo que es universal, considerado en cuanto tal, es indiferente al número — es decir, hace abstracción de si aquello expresado por él pertenece a un individuo o a muchos —; la forma inteligible que existe en el entendimiento es universal y, por lo tanto, indiferente al número; en consecuencia, el entendimiento que es el sujeto de esta forma inteligible — el entendimiento material — también será indistinto en el número y uno para todos los hombres. La premisa mayor es evidente por sí misma, porque la propia noción de universalidad se opone a la distinción numérica. La premisa menor, para el Angélico, también es aceptable si la entendemos en el sentido de que la “especie inteligible” representa a una naturaleza universal; pero no si consideramos que esta especie tiene que poseer una existencia universal en el entendimiento.

Cayetano resume muy claramente aquello que constituye el núcleo de la diferencia entre Ibn-Ruṣd y Santo Tomás a la hora de interpretar la universalidad de las formas inteligibles: “el universal es algo que debe considerarse en dos sentidos (*duplex*), a saber, en el ser (*in essendo*) y en la representación (*in rapraesentando*)”³⁶. La

³² *Idem*.

³³ *Ibidem*, I, n.8, p.12.

³⁴ SANTO TOMÁS: *De ente et essentia*, c. 3.

³⁵ *Idem*.

³⁶ CAYETANO: *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, ed. M.-H. Laurent, Torino, Marietti, 1934, cap. IV, q. 8, n.78, p. 117.

“*species intelligibilis*”, siendo un sujeto individual, no es universal “*in essendo*” sino “*in repraesentando*”, esto es, en su relación con el objeto externo al alma del cual es una semejanza. El ejemplo propuesto por el Angélico es muy clarificador: “si se diese una estatua corpórea que representase a muchos hombres, resultaría evidente que aquella imagen o especie de la estatua tendría un ser (*esse*) singular y propio en la medida en que existiría en esta materia, pero que tendría la razón de comunidad en la medida en que fuera comúnmente representativa de muchos”³⁷.

Averroes considera que las formas singulares, en virtud de su singularidad, son inteligibles en potencia;³⁸ para él, existe una incompatibilidad insoslayable entre inteligibilidad actual y singularidad, tanto en el ámbito de las realidades corporales como en el de las espirituales. El pensamiento filosófico profundo de Santo Tomás es de otro cariz; si bien admite que las cosas materiales sólo son inteligibles en acto cuando han sido despojadas de su singularidad y de su materialidad, esto es, cuando son consideradas por el entendimiento según su esencia universal,³⁹ reconoce al mismo tiempo que “lo

singular no repugna a la inteligibilidad en cuanto que es singular, sino en cuanto que es material, porque nada se entiende a menos que sea inmaterialmente”⁴⁰.

Lo universal no es inteligible por su universalidad; el ente es inteligible en cuanto destinado a “ser en el alma según el modo del alma (*secundum modum animae*)”, es decir, “espiritualmente”⁴¹. Para “espiritualizarse”, lo concreto sensible necesita despojarse de sus rasgos materiales; pero como la materia es “principio de individuación”, cuando el ente individual o “*suppositum*” pierde su carácter material, pierde también su singularidad: “algo es entendido en acto en cuanto es inmaterial, pero no porque sea universal; antes bien lo universal es inteligible en cuanto es abstraído de los principios materiales individuantes”⁴².

La consecuencia de esta doctrina es que el acto de entender es un acto particular perteneciente a una facultad también particular, el entendimiento, sin que esto suponga ningún impedimento para su infinita apertura a conocer todos los entes en su esencia universal: “el entender de nuestra alma es un cierto acto particular, existente en “este” o en “aquel” tiempo (...). Y esto no repugna a su inteligibilidad, porque tal entender, aunque sea un cierto particular, sin embargo, es un acto inmaterial (...); por esto, así como el entendimiento se entiende a sí mismo (*intelligit seipsum intellectus*), así entiende también su acto de entender (*intelligit suum*

³⁷ SANTO TOMÁS: *De ente et essentia*, c. 3.

³⁸ Cf., AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, op. cit., III, n.5, p. 388.

³⁹ La carencia de inteligibilidad actual de lo concreto sensible se explica por su estructura “hilemórfica”: la composición de la forma —que determina la naturaleza substancial del “supuesto” o “concreto singular”— con un elemento meramente potencial y receptivo, la materia, explica la “accidentalidad” que sobreviene al individuo concreto, que es el que propiamente existe en la realidad —no la “esencia universal” que forma el entendimiento mediante un proceso de abstracción—, y explica, además, la pérdida de su unidad inteligible.

Cuando Santo Tomás afirma que la verdad de las cosas se encuentra en el entendimiento y, más concretamente, en el universal inteligible producido por él — *veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est*. Cf. SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1, in c. —, no está negando que las naturalezas universales —aunque consideradas en tanto que universales existen

únicamente en el entendimiento — tengan su fundamento, su origen, en algo inherente en las cosas sensibles y que se predica de ellas como su esencia, como “aquello que son”. Cf. CANALS, Francisco: “Verdad trascendental y subsistencia espiritual en Santo Tomás”, en: IDEM, *Cuestiones de fundamentación*, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981, p. 184).

⁴⁰ SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.86, a.2, ad 3.

⁴¹ SANTO TOMÁS: *De Veritate*, q.22, a.10, in c.

⁴² SANTO TOMÁS: *Quaestio disputata de anima*, a. 2, ad 5.

intelligere), que es un acto singular existente en el pretérito o en el presente”⁴³.

Santo Tomás parte de la base que el hombre concreto e individual entiende, y que negarlo resultaría absurdo, pues, ¿cómo podría investigar alguien la naturaleza del entendimiento, si él mismo, considerado como persona, como substancia individual de naturaleza racional, no entendería? “Es manifiesto que este hombre singular (*hic homo singularis*) entiende; pues nunca investigaríamos acerca del entendimiento a menos que entiendiéramos; ni cuando investigamos acerca del entendimiento, estamos tratando de otro principio distinto de aquel por el cual entendemos”⁴⁴.

El punto de partida de la reflexión tomista acerca del entendimiento es la experiencia por la cual el hombre real de carne y hueso percibe que entiende (algo); experiencia que siempre va acompañada por la percepción actual del propio existir, también llamada autoconciencia o, sencillamente, “yo”.⁴⁵ La pregunta que, desde un planteamiento averroísta, queda bloqueada, es situada aquí justo al principio de la investigación: “¿quién es el que conoce?”⁴⁶ Sólo es posible el conocimiento

— y muy especialmente el conocimiento de lo universal y necesario — por la conciencia de sí, por la percepción actual del propio existir, implicada en todos los actos de pensamiento del hombre individual.

Averroes, siguiendo a otros comentaristas de Aristóteles, como Teofrasto o Temistio, concluye que el entendimiento material, por su universalidad, es una substancia no generada ni destructible, “pues todo lo que se genera y se destruye es algo concreto (*boc*), pero ya se ha demostrado que el entendimiento no es nada concreto (*boc*), ni un cuerpo ni una forma en un cuerpo”⁴⁷. La eternidad del entendimiento material conlleva algunas dificultades que conviene abordar.

7.- LOS INTELIGIBLES ETERNOS Y LOS INTELIGIBLES GENERABLES Y CORRUPTIBLES

La primera tiene que ver con que los inteligibles que se encuentran en nosotros — los llamados “inteligibles especulativos (*intellecta speculativa*)” — son generables y destructibles, mientras que sus causas, el entendimiento material y el entendimiento agente, son eternas: “cuando luego vieron (Teofrasto y Temistio) que Aristóteles decía que si el entendimiento está en potencia, también es necesario que haya un entendimiento en acto, esto es, agente [aquel que hace pasar a lo que está en potencia al acto], y un entendimiento que haya pasado de la potencia al acto [aquel

⁴³ SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.79, a.6, ad 2.

⁴⁴ SANTO TOMÁS: *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. 3, n. 61.

⁴⁵ “Anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit”. SANTO TOMÁS: *De Veritate*, q.10, a.8, in c.

⁴⁶ El filósofo ruso Nikolai Berdiáev aplica esa misma pregunta al criticismo trascendental. Algunas de las notas que atribuye al sistema kantiano son perfectamente aplicables al sistema averroísta: “el problema fundamental de la gnoseología consiste en saber QUIÉN conoce y si el que conoce pertenece al ser. ¿Cómo comprender y profundizar la premisa del conocimiento que nos hace suponer que es el hombre quien conoce? Kant, y las teorías idealistas del conocimiento que de él se derivaron, sostienen lo contrario con el pretexto de que eso equivaldría a introducir en el conocimiento un psicologismo y un antropologismo, es decir un relativismo (...). La teoría del conocimiento, derivada de Kant, substituye el problema

del hombre y de su posibilidad de conocer el ser, por el problema de la conciencia trascendental, por el problema del sujeto gnoseológico, del espíritu universal, o por el problema de la razón divina”. BERDIÁEV, Nikolai: *La destinación del hombre*, trad. Juan de Benavent, Barcelona, José Janés, 1947, p. 40.

⁴⁷ AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, op. cit., III, n.5, p. 389.

que el entendimiento agente pone (*ponit*) en el entendimiento material, del mismo modo que el artesano pone las formas artificiales en la materia de los artefactos]; cuando vieron todo esto, luego opinaron que este tercer entendimiento, que el entendimiento agente pone en el entendimiento recipiente material (y que es el entendimiento especulativo), tiene que ser eterno. Ya que el recipiente era eterno y el agente también, lo producido (*factum*) (a partir de ellos), necesariamente, también tenía que serlo”⁴⁸.

El problema está en que las mismas nociones de agente (*agens*) y de producto (*factum*) implican ya una generación en el tiempo, que sería la generación de los inteligibles que se encuentran en nosotros, a saber, de los “inteligibles especulativos”, los cuales perfeccionan a aquel entendimiento que también está en nosotros, al “entendimiento especulativo”. Examinemos de qué modo plantea el problema el Comentador: “la cuestión de saber de qué modo los inteligibles especulativos son generables y corruptibles, mientras que el que los produce y el que los recibe son eternos —en efecto, ¿qué necesidad hay de poner un entendimiento agente y un entendimiento recipiente si no hay nada que sea generado (a partir de ellos)? — no se plantearía si no hubiese algo que fuera la causa de que los inteligibles especulativos sean generados”⁴⁹.

Averroes soluciona la dificultad distinguiendo dos elementos en los inteligibles especulativos, uno de eterno y otro de generado: “puesto que estos inteligibles se constituyen por dos cosas, una de las

cuales es generada y la otra no generada, aquello que se ha dicho al respecto (o sea, que el entendimiento material y el agente son eternos mientras que los inteligibles especulativos son generados en el tiempo) es conforme el curso de la naturaleza.⁵⁰ Porque, del mismo modo que concebir por el entendimiento (*formare per intellectum*), como dice Aristóteles, es como aprehender por los sentidos (*comprehendere per sensum*), pero aprehender por los sentidos se efectúa por dos sujetos, uno de los cuales es el sujeto por el cual los sentidos son verdaderos (y es la cosa sentida fuera del alma (*sensatum extra animam*)) y el otro es el sujeto por el cual los sentidos son una forma existente (y es la perfección primera del sentiente), también es necesario que las cosas inteligibles en acto tengan dos sujetos, uno de los cuales sea el sujeto por el cual son verdaderas, es decir, las formas que son imágenes verdaderas, y en segundo lugar, aquello por medio del cual los inteligibles son uno de los entes en el mundo, y esto es el entendimiento material”⁵¹.

El problema anunciado se resuelve del siguiente modo: los inteligibles especulativos son eternos cuando los consideramos en la medida que perfeccionan a aquel sustrato o sujeto del cual son la perfección última, a saber, el entendimiento material; pero son engendrables y corruptibles cuando los consideramos en su relación con aquel primer sustrato que son las “*intentiones imaginatae*”, las representaciones de la imaginación, que si bien, tomadas en sí mismas, son inteligibles en potencia, una vez iluminadas por

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 400.

⁵⁰ Es decir, es perfectamente acorde con el orden natural.

⁵¹ AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, op. cit., III, n.5, p. 400.

el entendimiento agente, devienen inteligibles en acto.

Los inteligibles especulativos únicamente se encuentran en nosotros a través de las “*intentiones*” de la imaginación; es de ellas que toman su contenido objetivo, su verdad; sin embargo, esas “*intentiones*”, tomadas por sí mismas, no pueden realizar la perfección del entendimiento material, del mismo modo que la “*intentio*” del color no puede perfeccionar a la vista sin la presencia de la luz. En síntesis: los inteligibles especulativos que existen en cada hombre singular tienen como sujeto a las representaciones de la imaginación, las cuales son engendrables y corruptibles; los inteligibles especulativos que perfeccionan directamente al entendimiento material, en cambio, son eternos y universales.

8.- LA “CONJUNCIÓN” ENTRE EL HOMBRE INDIVIDUAL Y EL ENTENDIMIENTO MATERIAL

La cuestión que queda pendiente, y una de las más graves a las que debe enfrentarse el sistema averroísta, es la de explicar la compatibilidad entre los dos tipos de inteligibles que acabamos de mencionar, esto es, los que tienen una existencia singular en cada individuo humano, generándose y destruyéndose según el mismo proceso de nacimiento y muerte de tales individuos —los “inteligibles especulativos” —, y los inteligibles universales y eternos que pertenecen al entendimiento material: “la segunda cuestión, la de saber cómo el entendimiento material es uno en número en todos los hombres individuales, y no es ni engendrable ni corruptible, mientras que los inteligibles existen-

tes en él en acto (y esto es el entendimiento especulativo) son multiplicados por el número de los hombres individuales, y generables y corruptibles por la generación y la corrupción de los individuos; esta cuestión, decíamos, es sumamente difícil y de una ambigüedad máxima”⁵².

Según Averroes, si el hombre individual puede entender, es gracias a una conexión, a una conjunción, a una cópula, entre las “*intentiones*” imaginadas, que se multiplican según los individuos, y el entendimiento material, que es único para todos los hombres: “decimos que es manifiesto que el hombre no es inteligente en acto por otra cosa que no sea la conjunción (*continuationem*) en acto del inteligible con él (...). Así pues, la conjunción del inteligible con el hombre no se realiza de otro modo que mediante la conjunción de cada una de estas dos partes, es decir, de la parte de él que es como la materia (el entendimiento material), y de la parte de él (esto es, el inteligible) que es como la forma”⁵³.

Las especies inteligibles, que constituyen el contenido de nuestro entender, no pueden unirse a nosotros mediante el entendimiento material, el cual es universal y existe separado de los hombres singulares, sino que deben hacerlo mediante las “*intentiones*” de la imaginación: “puesto que se ha probado en las discusiones precedentes que es imposible que el inteligible se una (*copuletur*) con cada uno de los hombres y se multiplique según el número de ellos por la parte de él que es como la materia (*quasi materia*), esto es, el enten-

⁵² *Ibidem*, p. 402.

⁵³ *Ibidem*, p. 404.

dimiento material, sólo queda que la conjunción (*continuatio*) de los inteligibles con nosotros los hombres se haga por la conjunción de las '*intentiones*' inteligibles con nosotros, o más precisamente, de aquella parte (de las '*intentiones*' inteligibles) que es en nosotros como (su) forma (*quasi forma*), y estas son las '*intentiones*' imaginadas"⁵⁴. Si los inteligibles que constituyen el acto del entendimiento material pueden ser entendidos por los hombres individuales, es porque estos inteligibles tienen dos sujetos, a saber, las '*intentiones*' imaginadas y el mismo entendimiento material; así es como se realiza la "conjunción" del entendimiento material con nosotros mediante las representaciones de la imaginación, también llamadas, en terminología escolástica, "*phantasmata*".⁵⁵

Santo Tomás sostiene que es imposible que un mismo inteligible se encuentre, como en dos sujetos distintos, en el entendimiento material y en la imaginación y, por consiguiente, niega que pueda dar-

se "conexión" alguna entre un pretendido entendimiento separado, que él llama posible, y el hombre particular de carne y hueso. El núcleo en torno al cual gira su argumentación está en que las "*intentiones*" o "*species*" de la imaginación son inteligibles en potencia, mientras que las que perfeccionan al entendimiento posible lo son en acto; por ello, entre las unas y las otras existe una incompatibilidad que frustra cualquier intento de "conjunción": "en efecto, es evidente que la especie inteligible, en cuanto se encuentra en los fantasmas, es inteligible en potencia; pero en el entendimiento posible se encuentra en cuanto es inteligible en acto, abstraída de los fantasmas. Si la especie inteligible, por tanto, es la forma del entendimiento posible en la misma medida que es abstraída de los fantasmas, de ahí se sigue que por la especie inteligible (el entendimiento posible) no se conecta (*continuatur*) con los fantasmas, sino que más bien está separado de ellos"⁵⁶.

Podría pensarse que una vía para salvar la explicación del Comentador sería la de afirmar que la "conjunción" del entendimiento posible con los "*phantasmata*" es análoga a la que se da entre el espejo y el hombre que se refleja en él; contesta el Aquinate: "esta conexión (*continuatio*) está claro que no resulta suficiente para la conexión con el acto; porque es evidente que la acción del espejo, que es la de reflejar, no puede atribuirse por ello al hombre; por eso mismo, tampoco la acción del entendimiento, a causa de la cópula mencionada, puede ser atribuida a

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 404-5.

⁵⁵ Santo Tomás resume muy claramente la doctrina averroísta de la "conjunción" con los siguientes términos: "Averroes sostiene que el principio del entender, que se llama entendimiento posible (*intellectus possibilis*), no es el alma, ni una parte del alma, a menos que se diga equívocamente, sino más bien una cierta substancia separada; y sostiene, además, que el entender de aquella substancia separada es el entender mío o tuyo, en cuanto que aquel entendimiento posible se une (*copulatur*) a mí o a ti mediante los fantasmas (*phantasmata*) que hay en mí o en ti. Y decía que esto ocurre del siguiente modo: la especie inteligible (*species intelligibilis*) que es una sola cosa con el entendimiento posible, porque es la forma y el acto de él, tiene dos sujetos: el uno son los mismos fantasmas, el otro el entendimiento posible. Por consiguiente, de este modo el entendimiento posible se conecta con nosotros por su forma mediante los fantasmas; y así, cuando el entendimiento posible entiende, este (*hic*) hombre entiende". SANTO TOMÁS: *De unitate intellectus contra averroístes*, cap. 3, n. 62.

⁵⁶ *Ibidem*, n. 64.

este (*huic*) hombre que es Sócrates, de tal modo que este (*hic*) hombre entienda”⁵⁷.

En otro argumento sostiene que, incluso en el caso que una y la misma especie pudiera encontrarse en el entendimiento posible y, al mismo tiempo, en los fantasmas, con tal “conjunción” no podríamos explicar que “este” hombre entienda: “Es manifiesto que, por medio de la especie inteligible, algo es entendido (*intelligitur*), pero que por medio de la potencia intelectiva, alguien entiende (*intelligi*); del mismo modo que, por medio de la especie sensible algo es sentido (*sentitur*), pero que por medio de la potencia sensitiva alguien siente (*sentit*)”⁵⁸.

Una cosa es la “*species*” que actúa a una facultad cognoscitiva, proporcionándole un contenido determinado, y otra la operación que realiza dicha facultad una vez ha sido perfeccionada por la “*species*”; el siguiente ejemplo resulta muy clarificador: “la pared en la cual se da algún color, cuya especie sensible en acto está en el ojo, es vista (*videtur*), no ve (*non videt*); pero el animal que tiene esta potencia visiva, en la cual está tal especie, ve. Pues tal es la conexión (*copulatio*) del entendimiento posible con el hombre, en el cual están los fantasmas, cuyas especies están en el entendimiento posible, cual es la conexión de la pared en la cual está el color con el sentido de la vista en el cual está la especie de su color”⁵⁹.

La función de las especies, tanto sensibles como inteligibles, consiste en hacer que una facultad conozca algo; la operación de conocer, sin embargo, no pertenece a

las especies, sino a la facultad. Aunque los inteligibles del entendimiento posible estuvieran contenidos, a modo de sujeto, en los fantasmas de la imaginación, el hombre concreto y singular no podría entender por medio de ellos, del mismo modo que la pared no puede ver cuando la especie de su color informa el sentido de la vista, sino que más bien es vista por el animal que posee dicho sentido: “del mismo modo, por tanto, que la pared no ve, sino que su color es visto, así se seguiría que el hombre no entiende, sino que sus fantasmas serán conocidos por el entendimiento posible. Por consiguiente, según la posición de Averroes, es imposible salvar que este (*hic*) hombre entienda”⁶⁰.

9.- EL ALMA HUMANA ES MORTAL E INMORTAL

Por último, queremos destacar una consecuencia muy importante que se sigue de la gnoseología averroísta con relación al tema de la mortalidad o inmortalidad del alma humana. La posición de Ibn-Rušd queda perfectamente sintetizada en la siguiente proposición: “el alma es ambas cosas, mortal e inmortal”⁶¹. Una parte del alma es generable y corruptible, la que pertenece a “este” hombre individual; sus inteligibles, en la medida que tienen como sujeto a la facultad imaginativa, que se ocupa de lo concreto singular, no poseen el atributo de la eternidad. Cuando tiene lugar la “conjunción” de esos inteligibles con el entendimiento material, entonces el hombre entra en contacto con lo que

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ *Ibidem*, n. 65.

⁵⁹ *Idem*.

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, op. cit., III, n.5, p. 409.

hay de inmortal y divino en él, con aquel recipiente que posee actualmente desde toda la eternidad las formas inteligibles de todas las cosas; el hombre se “diviniza” cuando se aparta de lo singular y contingente para entender lo universal y necesario, alcanzando así la “perfección última” a la que está llamado. Debido a la estrecha correlación entre ininteligibilidad y singularidad, la inmortalidad personal, aparte de no ser posible, no es ni tan siquiera deseable para Averroes, porque supondría la pervivencia de aquello que hay de más bajo en nosotros, de aquello que precisamente deberíamos sacrificar en aras de lo universal.

10.- BIBLIOGRAFÍA

- AL-MARRAKUSI: *al Muyib fi taljis ajbar al-Magrib* (ed. R. Dozy), *The History of Almohades*, Leyden, S. and J. Luchtmans, 1847.
- ARIÉ, Rachel: *España musulmana (siglos VIII-XV)*, trad. Berta Julià, Barcelona, Labor, 1980.
- ARISTÓTELES: *Physica*, trad. Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
- AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis Physicorum librum septimum*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007.
- AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (ed. Stuart Crawford), Cambridge (Massachusetts), The Mediaeval Academy of America, 1953.
- AVERROES: *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, intr. y trad. Salvador Gómez Nogales, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1987.
- AVERROES: *Averroès. L'intelligence et la pensée. Sur le De anima*, intr. y trad. Alain de Libera, París, Flammarion, 1998.
- AVERROES: *Middle Commentary on Aristotle's De anima*, intr. y trad. Alfred L. Ivry, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2002.
- AVERROES: *Sobre el intelecto*, intr. y trad. Andrés Martínez Lorca, Madrid, Trotta, 2004.
- AVERROES: *Long Commentary on the De anima of Aristotle*, intr. y trad. Richard C. Taylor, Yale University Press, 2009.
- BERDIÁEV, Nikolai: *La destinación del hombre*, trad. Juan de Benavent, Barcelona, José Janés, 1947.
- CANALS, Francisco: «Verdad trascendental y subsistencia espiritual en Santo Tomás», en: CANALS, Francisco, *Cuestiones de fundamentación*, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981.
- CAYETANO: *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, ed. M.-H. Laurent, Torino, Marietti, 1934.
- CHEJNE, Anwar G.: *Historia de la España musulmana*, trad. Pilar Vila, Madrid, Cátedra, 1987.
- CLARAMUNT, Salvador y UTRILLA Juan F.: *La génesis de la Corona de Aragón (desde la invasión almorávide hasta la muerte de Ramón Berenguer IV)*, Barcelona-Zaragoza, Aragón, 1988.
- MUNK, Solomon: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, A. Franck, París, 1857.
- PUIG MONTADA, Josep: «Averroes: Comentario mayor al libro Acerca del alma de Aristóteles», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 22, 2005, pp. 65-109.

RENAN, Ernest, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, París, Calmann Lévy, 1882.

STEINSCHNEIDER, Moritz (ed.): *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893

TOMÁS DE AQUINO: *De la unidad del entendimiento*, ed. y trad. Abelardo Lobato, en: SANTO TOMÁS, *Opúsculos y cuestiones selectas* (coord.. Antonio Osuna Fernández-Largo), vol.1, Madrid, BAC, 2001, pp. 100-183.

TOMÁS DE AQUINO: *L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, intr. y trad. Alain de Libera, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

TOMÁS DE AQUINO: *El ente y la esencia*, ed. y trad. Eudaldo Forment, Pamplona, EUNSA, 2011.

TOMÁS DE AQUINO, Santo: *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, ed. Enrique Alarcón, Pamplona, Corpus Thomisticum, 2000 y ss.: www.corpusthomisticum.org.

TOMÁS DE AQUINO, Santo: *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita*, Roma, Typographia Polyglotta, 1882 y ss.

URVOY, Dominique: *Averroes. Las ambiciones de un intelectual musulmán*, trad. Delfina Serrano, Madrid, Alianza, 2008

EL PROBLEMA DE LA ETERNIDAD DEL MUNDO EN MAIMÓNIDES. FE, RAZÓN Y CREACIÓN *EX NIHILO*

Dr. Abel Miró i Comas

Profesor asociado de la Universidad de Barcelona

RESUMEN:

Uno de los temas fundamentales que atraviesa toda la *Guía de perplejos* es el de la relación entre la creencia religiosa y la investigación filosófica, entre la fe y la razón. En este estudio nos proponemos examinar cómo se realiza la articulación entre esas dos nociones, tomando como ejemplo representativo la posición que toma Maimónides en la discusión acerca de la temporalidad o eternidad del mundo; a lo largo de todo el texto mantendremos abierto el diálogo con la escolástica cristiana, especialmente con Santo Tomás de Aquino.

ABSTRACT:

One of the fundamental themes of the Guide for the Perplexed is the relationship between religious belief and philosophical research, namely, between faith and reason. In this study we propose to examine how the articulation between these two notions is realized, taking as a representative example the position that Maimonides takes in the discussion about the temporality or eternity of the world. Throughout the text we will maintain an open dialogue with Christian scholasticism, especially with Saint Thomas Aquinas.

PALABRAS CLAVE: *Maimónides, Metafísica, fe, razón, eternidad del mundo, creación ex nihilo*

KEYWORDS: *Maimonides, Metaphysics, faith, reason, eternity of the world, creation ex nihilo*

1.- MAIMÓNIDES: FILÓSOFO, TALMUDISTA, MÉDICO Y *NAGUIB*

Rabbí Moisés ben Maimón, en sigla, o «acronimia», RaMBaM entre los judíos, generalmente conocido en el mundo latino como Maimónides, probablemente empezó a escribir la *Guía de perplejos* durante la década de 1180. La obra está dedicada a su discípulo Rabbí Yosef ben Yehudá, que vivió en la casa de Maimónides, en Fostat, una localidad cercana a El Cairo, durante un corto período de tiempo, un año o más; suele suponerse que Rabbí Yosef abandonó Egipto para dirigirse a Siria a mediados de la década

de 1180.⁶² Esta circunstancia es relevante por lo que hace referencia a la datación del tratado que nos concierne, pues el autor lo presenta como un intento de proseguir la enseñanza iniciada oralmente mediante la entrega sucesiva de capítulos suelto.⁶³ El texto fue completado el año

⁶² Una carta que Maimónides le mandó en el año 1191 ofrece una corroboración de esta hipótesis: el filósofo remarca que Yosef debe recordar la situación de Maimónides en Fostat durante el tiempo que ellos convivían bajo un mismo techo, y el tono parece sugerir que no han pasado muchos años desde entonces. Cf., A. DAVIDSON, Herbert: *Moses Maimonides. The man and his Works*, Nueva York, Oxford University Press, 2004, p. 322.

⁶³ “Mientras permaneciste conmigo, jamás te rehusé la elucidación de un versículo o de algún texto interesante de nuestros doctores. Mas cuando Dios dispuso nuestra separación y tú te enca-

1191, cuando tenía cincuenta y tres o cincuenta y cuatro años.

El período de redacción de la *Guía* coincidió con una época de especial intensidad personal, pues tuvo que combinar la responsabilidad de sostenerse a sí mismo y a su familia mediante el ejercicio de la medicina —el rey Saladino lo había nombrado médico de cabecera de su hijo mayor y del Gran Visir—, con el cargo *Naguid* o “regente”, que ostentó hasta su muerte en 1204; este título, en términos políticos, designaba al jefe de la comunidad judía en Egipto. La influencia del *Naguid* era considerable en la vida política del Estado: oficiaba de consejero del califa en asuntos político-administrativos y era el representante oficial de todo individuo perteneciente al credo judío. Rabbí Moisés usó su posición para auxiliar a sus hermanos residentes en todo el territorio sometido al dominio egipcio; conviene destacar, como ejemplo de su eficaz gestión que, en el año 1190, esto es, tres años después de su nombramiento y de la conquista de Jerusalén por los ejércitos de Saladino, consiguió que fuera otorgado a los judíos el permiso de residencia en la Ciudad Santa de Jerusalén. A la muerte de Maimónides, su hijo Rabbí Abraham heredó la regencia de la colectividad egipcia; durante casi doscientos años, hasta principios del siglo XVI, este cargo estuvo en manos de los descendientes de Rabbí Moisés.

minaste a otro lugar, aquellos coloquios reavivaron en mí una resolución que había atenuado, y tu ausencia me movió a componer este Tratado, escrito para ti y tus semejantes, por pocos que sean, en capítulos sueltos, y lo que vaya redactando se te enviará sucesivamente al sitio donde te encuentres” MAIMÓNIDES: *Guía de Perplejos*, Intr., trad. y notas David GONZALO MAESO, Madrid, Trotta, 2008, “Introducción”, “Carta dedicatoria”, p. 54.

El propio Maimónides da cuenta de sus actividades diarias en una carta a Rabbí Samuel Ibn Tibón; el propósito de la carta era desaconsejar a Ibn Tibbon —el autor, años más tarde, de la traducción clásica de la *Guía* al hebreo— que emprendiera el dificultoso viaje desde el sur de Francia a Egipto con el fin de poder discutir cuestiones filosóficas con él. “Cada día por la mañana”, cuenta Maimónides, sale de su casa en Fostat y viaja a caballo hasta el palacio real, situado a una distancia de dos límites sabáticos —aproximadamente tres kilómetros y medio—; allí visita el rey todos los días en las primeras horas de la mañana. Si el rey o alguno de sus hijos o concubinas está enfermo, no se aleja antes de haberlo curado. A veces, incluso, se ve obligado a asistir a los sirvientes de palacio que padecen alguna enfermedad; pero si todos están bien, regresa a su casa por la tarde, estando hambriento y cansado. A su llegada, encuentra una larga fila de pacientes que llenan los pasillos de su casa y esperan su regreso: “entre ellos hay judíos y no judíos, gente importante y simples aldeanos, jueces y policías, amigos y enemigos”⁶⁴. Después de haberse lavado las manos y de haber comido algo, atiende a los enfermos, les prescribe medicamentos y les da consejos para su salud. Los pacientes entran y salen hasta bien entrada la noche, “y a veces, puedo jurarlo, hasta las dos de la madrugada o más”. Al final, el cansancio le obliga a recostarse y a atender a los enfermos desde la cama. “En resumen, no puede ningún israelita hablar conmigo, ni reunirse conmigo a

⁶⁴ Carta a Samuel Ibn Tibbon en: MARX, Alexander: “Texts by and about Maimonides”, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 25, n° 4 (1935), pp. 275- 281.

solas, si no es los sábados. Entonces viene toda la congregación o su mayoría después de los servicios religiosos, doy mis instrucciones para los días de la semana entrante, conversamos, luego ellos se van a la sinagoga para los rezos de la tarde, y algunos aún vuelven y se quedan en mi casa hasta la oración de la noche”⁶⁵.

Hasta 1177 parece que no tuvo que ocuparse de su sustento. Explica que su hermano Rabbí David “se ocuparía del negocio en el mercado y ahorraría dinero, mientras yo me sentaría en la seguridad”⁶⁶. David se dedicaba al comercio de piedras preciosas; por razones de trabajo, viajaba a menudo a tierras lejanas, llegando incluso en algunas ocasiones a la India. Aproximadamente en el año 1177, la embarcación en la cual navegaba se hundió frente a la costa de la India, arrastrando consigo todos los objetos de valor que llevaba y que pertenecían a su familia y a otras personas.⁶⁷

Esta circunstancia conllevó un cambio radical en la vida de Maimónides. Sabemos que desde 1168 hasta 1177 o 1178 no tuvo necesidad de ganarse la vida. Pudo consagrar todo este tiempo en trabajar en su código de la ley rabínica —la *Mishneh Torah*—,⁶⁸ tarea que, según relata

humana, sobre el secular y el religioso, sobre el comunitario y el individual. Regula las transacciones comerciales, los contratos matrimoniales, la observancia del Sabbath, la educación, las herencias, el Templo Sagrado y sus rituales, la remoción de todo tipo de idolatría de la vida judía, los rituales de impureza, etc. Si las leyes reveladas a Moisés son 613, los preceptos halálicos contenidos en la *Mishna* y en los dos Talmuds suman más de diez mil.

La *Mishna*, además, es conocida por recoger posiciones contrapuestas; por ejemplo: el Rabbí X afirma A y el Rabbí Y sostiene no-A. En algunos casos, proporciona algunos elementos para determinar cuál de las dos posiciones es la normativa; pero en otros, sencillamente se limita a registrar las diferentes opiniones de dos o más rabbís individuales sin ofrecer ningún criterio para determinar cuál de ellas debe considerarse como *halaka*.

Ante esta situación, hay veces que los dos Talmuds señalan una de las opiniones registradas como autoritativa. No obstante, quitan tanto como dan, porque introducen dudas acerca de algunas reglas que en la *Mishna* se presentan como normativas. También es habitual que la literatura talmúdica presente centenares de situaciones posibles que la *Mishna*, a pesar de su exhaustividad, no puede resolver, dejando sin determinar, la mayor parte de las veces, cuál es la posición que debe aceptarse.

El *Comentario a la Mishna* es un intento de Maimónides para suplir esta indeterminación y establecer, en cada párrafo de la *Mishna*, cuál opinión es, a su juicio, la normativa: “veía que el Talmud estaba haciendo que nadie gane acceso a la *Mishna* a partir del razonamiento lógico. Te cuenta que un párrafo [*mishna*] determinado está construido de este o de aquel modo, o que este párrafo representa el punto de vista de un cierto rabbí y que su razonabilidad estriba en esto y en aquello” (MAIMÓNIDES: *Commentary on the Mishnah*, trad. Fred Rosner, New York, Sepher-Hermon Press, 1981, “Introduction”, pp. 47-8). Pero, Rabbí Moisés de ningún modo rechaza la literatura talmúdica; se propone comentar la *Mishna* a partir del Talmud aclarando en cada caso cuál es la opinión autoritativa: “mi objetivo es interpretar la *Mishna* como lo hace el Talmud [babilónico], restringir yo mismo las interpretaciones que son normativas, y omitir toda interpretación que sea rechazada en el Talmud”. (*Idem*).

Maimónides estuvo trabajando en su *Comentario a la Mishna* durante siete años, y lo terminó a la edad de cuarenta años, entre el 1167 y el 1168. Justo después, empezó a trabajar en una obra rabínica más ambiciosa, la *Mishneh Torah*, que no sólo se proponía recoger la ley oral contenida en la *Mish-*

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ Carta a Rabbí Yafet de Akko en: SHAILAT, Itzhak: *Letters and Essays of Moses Maimonides*, Jerusalén, Maaliyot Press, 1988, p. 230.

⁶⁷ Cf., ORIAN, Meir: *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, trad. Zeev Zvi Rosenfeld, Barcelona, Riepiedras, 1984, pp. 72-73.

⁶⁸ El aspecto legal y ritual de la literatura rabínica —*halaka*—, esto es, de la ley oral que complementa a la ley escrita en la *Torah*, tiene su formulación clásica en la *Mishna*, obra escrita por Rabbí Yehudah Hanasi (siglo II dC). Este texto es ampliado y desarrollado por el Talmud palestino y, muy especialmente, por el Talmud babilonio. El sistema normativo contenido en estas tres obras se extiende sobre todos los ámbitos de la vida

na, sino, además, la que se encuentra en el Talmud babilónico, en el de Jerusalén, en la Tosefta o en las compilaciones de material halákico. Su propósito era que “toda la Torah oral” fuera accesible “para todos los lectores”. (MAIMÓNIDES: *Mishneh Torah*, ed. Moses Hyamson, Jerusalén, New York, Feldheim Publishers, 1981, “Introduction”. Su código pretendía encapsular “toda la Torah oral, todas las normas positivas, las costumbres, las normas negativas, promulgadas desde el tiempo de Moisés hasta la compilación del Talmud”. (*Idem*). En otras palabras, quería presentar al pueblo judío el “precepto”, es decir, la explicación de la Torah que Moisés no escribió, sino que comunicó oralmente a los ancianos: “Practicad cuidadosamente todo lo que yo os mando, sin añadir ni quitar nada” (Dt 13, 1).

La *Mishneh Torah*, además de las interpretaciones de la Torah directamente recibidas por Moisés “de la boca de Dios”, y que, a través de él, pasaron a sus sucesores, incluye las innovaciones introducidas por esos sucesores, aunque tales añadiduras, según Maimónides, no pertenecen *stricto sensu* a la Torah oral. A pesar de esto, las innovaciones legales y rituales que fueron “introducidas después de la Ley dada por Moisés, y que fueron ratificadas por los profetas y los estudiosos rabínicos, y que son aceptadas por todo Israel, deben ser aceptadas y observadas”.

En una carta, Rabbí Moisés sostiene que su propósito es determinar las normas halákicas teniendo en cuenta el espectro entero de la ley rabínica; en esto reside la diferencia entre su intento y el de sus predecesores, que sólo basaban sus códigos en la *Mishna*, el Talmud babilonio, y en menor medida, el Talmud palestino: “en mi intento de determinar las normas halákicas a partir del Talmud entero y de todas las leyes de la Torah, nadie me ha precedido en el tiempo excepto Yehudah el Príncipe y sus sagrados colaboradores [que compilaron el corpus de la *Mishna*]”. SHAILAT, Itzhak: *Letters and Essays of Moses Maimonides*, op. cit., pp. 439-40.

La expresión hebrea *Mishneh Torah*, como el término griego *Deuteronomio*, significa “segunda Ley” o “reiteración de la Ley”; este nombre se deriva de un versículo del Pentateuco: “cuando [el Rey] tome posesión del trono real, hará escribir en un libro, para su uso personal, una copia de esta Ley [*mishneh torah*], conforme al texto que conservan los sacerdotes levitas (Dt 17, 18)”. *Mishneh Torah* era uno de los nombres rabínicos más antiguos para designar al libro del Pentateuco, y era el término que ordinariamente utilizaba Maimónides para referirse a él. Cuando ambos términos — *Mishneh Torah* y *Deteronomio* — son usados para señalar al libro bíblico, implican la idea de que el quinto libro del Pentateuco es una segunda Ley o,

él mismo, lo mantuvo ocupado “día y noche”⁶⁹. El contexto personal en el que redactó la *Mishneh Torah* es muy distinto de la situación en la que escribió la *Guía*, cuando reposaba sobre sus espaldas la responsabilidad de mantenerse a sí mismo y a toda su familia: “Maimónides — remarca Herbert A. Davidson — no pudo trabajar en la *Guía* con la misma concentración y determinación con la que se había dedicado a su *Mishneh Torah*, punto que no siempre ha sido apreciado”⁷⁰.

Probablemente, Davidson esté aludiendo aquí a la “sucesión invertebrada de capítulos (178 en total) que caracteriza al *Morhev Nevuchim*”⁷¹; la obra, en efecto, no posee la férrea arquitectura de la *Mishneh Torah*, en la cual se sistematiza toda la Ley Oral, sino que está desmigajada en capítulos sueltos, que eran remitidos a su destinatario, Rabbí Yosef ben Yehudá, a medida que iban redactándose, verosímelmente con eventuales demoras o interrupciones. Sin embargo, eso no significa que la obra carezca de un plan unitario; como advierte el propio Maimónides en la carta a su discípulo que encabeza la *Guía*, “si deseas aprehender todo cuanto se contiene en este tratado, sin que nada se te escape, has de relacionar sus capítulos entre sí, y no limitarte en cada uno a

dicho de otro modo, una reiteración de los primeros cuatro libros. Rabbí Moisés explica que escogió *Mishneh Torah* como título para su código porque “uno debería leerse en primer lugar la Ley Escrita y después la obra presente. De ella aprenderá toda la Ley Oral, y no necesitará ningún otro texto a parte de estos dos”. MAIMÓNIDES: *Mishneh Torah*, op. cit., “Introduction”.

⁶⁹ MAIMÓNIDES: *Responsa*, ed. Joshua Blau, Jerusalem, Machon Yerushalayim, 1961, 3.57.

⁷⁰ A. DAVIDSON, Herbert: *Moses Maimonides. The man and his Works*, op. cit., p. 322.

⁷¹ GONZALO MAESO, David, “Estudio preliminar”, en: MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, op. cit., p. 27.

su mero contenido general, sino ahondar asimismo en cada palabra inserta en el curso del texto, aun cuando no pertenezca al tema de tal capítulo”⁷².

2.- UN LIBRO EXTRAÑO

Leo Strauss reconoce que, a primera vista, “el libro parece extraño y, en particular, carente de orden y coherencia”⁷³. Pero esta característica del *Moreh*, según indica el mismo comentarista, no responde a una circunstancia biográfica, sino a una exigencia derivada de la misma naturaleza de la obra, que se propone ofrecer una explicación de los secretos de la Torah, enfrentándose a la dificultad que se deriva de la “prohibición legal” de explicar dichos secretos: “En mis escritos talmúdicos —afirma Rabbí Moisés— [...], advertí que el *Maase bereschith* (‘obra, o relato, de la Creación’) se identifica con la física, y el *Maase merkaba* (‘relato del Carro celeste’), con la metafísica,⁷⁴ y expliqué la

sentencia rabínica ‘y no se expondrá la *Merkaba* ni siquiera a uno solo, salvo que se trate de un auténtico sabio, que comprenda por sí mismo, y únicamente, los principios fundamentales”⁷⁵.

Maimónides se encontraba frente una situación paradójica: la misma ley, cuyos secretos trataba de explicar, prohibía su explicación. Si la ley prohíbe un libro dedicado a la explicación de los secretos de la Torah, ¿cómo es posible que la *Guía* tenga como objetivo “explicar las alegorías ocultas que encierran los libros proféticos”⁷⁶? Strauss sostiene que Rabbí Moisés evita el escollo, porque no concibe la *Guía*, estrictamente hablando, como un libro: “es significativo que Maimónides mismo, en la *Guía*, no la llame libro, sino que la describa consistentemente como *maqala* (*ma’amar*). La palabra *maqala* (igual que *ma’amar*) tiene muchas acepciones. Puede significar un tratado [...]. Pero también puede significar —y ésa es su connotación original— un discurso. Al abstenerse de llamar a la *Guía* libro y llamarla *maqala*, Maimónides alude al carácter esencialmente oral de la enseñanza”⁷⁷.

En cierto sentido, la *Guía* no es un libro sino “un cierto sustituto de las conversaciones o discursos”⁷⁸. Maimónides forzó el estilo expositivo del *Moreh* con el fin de hacerlo lo más semejante posible a la enseñanza oral y confidencial, que sí está permitida por la Ley. Y entre las diferentes formas de escritura, ¿cuál es la que más se aproxima a la conversación confi-

⁷² MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., “Introducción”, p. 62.

⁷³ STRAUSS, Leo: “Como empezar a estudiar la *Guía de perplejos*”, en: STRAUSS, Leo: *El libro de Maimónides*, ed. y trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda, Madrid, Pre-Textos, 2012, p.400.

⁷⁴ El Talmud habla acerca de profundos misterios contenidos en el primer capítulo del Génesis — que empieza con la palabra *bereschith*—, en el primer capítulo de Ezequiel, y en algunos pasajes de los profetas Isaías y Zacarías. Los misterios del *bereschith* y de la *merkaba* juegan un papel muy importante en los escritos de los cabalistas, aunque entre estos autores no exista acuerdo alguno sobre cómo deben interpretarse, pues el mismo Talmud deja la cuestión abierta. Maimónides, a pesar de no ser partidario de la Cábala, habla, como talmudista, acerca del *Maase bereschith* y del *Maase merkaba*; influido por las doctrinas filosóficas de las escuelas árabes, identifica en cada uno de los textos una de las partes principales de la filosofía peripatética, esto es, la física y la metafísica. Cf., MUNK, Salomon, nota 2, en: MAIMÓNIDES: *Le guide de égarés*, Intr. Trad., y notas de S. Munk, vol. 1, A. Franck, París, 1856, p. 9.

⁷⁵ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., “Introducción”, p. 56.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 55.

⁷⁷ STRAUSS, Leo: “El carácter literario de la *Guía de perplejos*”, en: STRAUSS, Leo: *El libro de Maimónides*, op. cit., pp. 303-4.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 304.

dencial entre el maestro y el discípulo? Indudablemente, la correspondencia privada; por esta razón, Maimónides escribió la *Guía* en forma de cartas dirigidas a Rabbí Yosef, su amigo y discípulo favorito.

“Al dirigir su libro a una persona, Maimónides se aseguraba de no transgredir la prohibición de explicar *Maase merkaba* a más de una persona”⁷⁹; no obstante, esta justificación no es completamente satisfactoria, porque tomó la decisión de hacer “públicas” esas cartas “privadas”.⁸⁰ Para no incurrir en una transgresión de la Ley, Rabbí Moisés pensó que era su deber explicar por escrito los secretos bíblicos de acuerdo con las reglas a las que debe circunscribirse toda exposición oral.

La Ley establece que sólo pueden enseñarse oralmente “los principios fundamentales” de la *merkaba*, equivalente, como vimos, a la ciencia metafísica; pero aún va más allá, porque ordena que esos “principios fundamentales” no deben transmitirse “ni siquiera a uno solo, salvo que se trate de un auténtico sabio, que comprenda por sí mismo”.⁸¹ Maimónides decidió aplicar este mismo precepto a la enseñanza escrita: “en consecuencia, no esperes aquí más de los primeros elementos, que en este Tratado ni siquiera se

encuentran ordenados de manera coherente sino diseminados y entremezclados con otras materias que era forzoso elucidar. Mi intención es que las verdades sean entrevistas y seguidamente se encubran, a fin de no contravenir al designio divino —cosa, por otra parte, imposible—, el cual encubrió a la masa general las verdades tendentes a la aprehensión de la Divinidad, conforme a la sentencia: ‘Los arcanos de Yhw son para los que le temen (Ps 25, 14)’”⁸².

La estructura aparentemente desordenada de la *Guía* responde a una voluntad expresa de ocultación de la verdad, de modo que no tenga acceso a ella nadie que no sea sabio y pueda comprender por sí mismo; obrando así, Maimónides no contraviene al mandato legal que prohíbe la explicación pública de los secretos de la Ley, porque su explicación, propiamente hablando, no es pública, sino secreta, esotérica, velada. El modelo en vistas al cual debe realizarse este proceso de encubrimiento, Rabbí Moisés lo encuentra en la misma Torah: “esas materias aparecen en los libros proféticos también bajo alegorías y, a ese tenor de los libros sagrados, los doctores (¡bendita sea su memoria!) recurren a enigmas y alegorías, porque son asuntos relacionados con la metafísica, en la cual están integrados”⁸³.

3.- EL USO DE METÁFORAS EN LA TORAH Y EN LA DOCTRINA SAGRADA

El uso de alegorías para expresar las “verdades tendentes a la aprehensión de la Divinidad” no responde a una opción

⁷⁹ *Ibidem*, p. 306.

⁸⁰ Strauss explica una medida tan extraordinaria como consecuencia de la larga duración de la diáspora. Las condiciones exteriores que, hasta la fecha, habían favorecido la transmisión de la tradición oral — tradición que había ido pasando de generación en generación desde tiempos inmemoriales — parecía que iban volviéndose cada vez más precarias: “parecía inminente el momento en el que su comunicación sería de todo punto imposible. Ante esa posibilidad, Maimónides decidió poner por escrito la enseñanza secreta” *Ibidem*, p. 308”.

⁸¹ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., Introducción, p. 56.

⁸² *Idem*.

⁸³ *Idem*.

estilística o literaria, sino a una necesidad que se deriva de la naturaleza del objeto investigado —Dios— y de la incapacidad del entendimiento humano para aprehenderlo perfectamente: “no pienses que tales misterios sean conocidos en toda su amplitud por uno solo de nosotros, sino que, a veces, la verdad brilla hasta imaginárnosla tan clara como el día, pero otras la oscurecen la materia y la rutina hasta sumirnos en una noche lóbrega, como a quien, sumergido en tétrica noche, ve fulgar relámpago tras relámpago”⁸⁴. El conocimiento de las cosas divinas que se da en el hombre es como un “relámpago” en noche oscura, y, por consiguiente, la transmisión de dicho conocimiento tampoco podrá rehuir el claroscuro que le es connatural; no puede comunicarse sin oscuridad un objeto que el entendimiento humano sólo puede contemplar cubierto de velos, envuelto en la tiniebla: “has de saber que cuando un hombre cabal, conforme al grado de su perfección, desea expresarse de palabra o por escrito sobre lo que ha captado de estos misterios, no le es posible exponer ni siquiera lo que haya aprehendido, con absoluta claridad y orden, como lo haría en otras ciencias cuya enseñanza es del dominio público. Por el contrario, le sucederá al instruir a los otros lo mismo que cuando lo aprendió para sí, a saber: el asunto parecerá iluminarse y en seguida se obnubilará, como si tal fuera su naturaleza, tanto en lo mucho como en lo poco. Por tal motivo, todos los grandes sabios metafísicos y teólogos, amantes de la verdad, al explicar algo sobre esta materia,

siempre recurrían a alegorías y enigmas”⁸⁵.

Es importante, para evitar equívocos, distinguir entre dos tipos de oscuridad: una “oscuridad inferior”, que proviene de la incoherencia y del absurdo, esto es, del hecho de pensar de un modo más imperfecto al que corresponde a la naturaleza humana; y una “oscuridad superior”, originada por una luz demasiado brillante, que nuestros débiles ojos no pueden soportar, o, dicho en otras palabras, por aprehender —aunque sea remotamente— a un objeto que trasciende las condiciones objetivas connaturales a nuestro entendimiento.⁸⁶ La oscuridad presente en los libros proféticos y en los libros de los teólogos y metafísicos ha de interpretarse en el segundo sentido; las alegorías deben ser usadas debido a la impotencia de nuestra razón para conocer perfectamente las cosas divinas; la necesidad de su uso es tal que Maimónides llega a compararla a la de un mandato divino: “pretender enseñar sin alegorías ni enigmas origina oscuridad y restricción verbal equivalentes al uso de las mismas, como si los sabios y doctores fueran guiados al respecto por la voluntad divina”⁸⁷.

⁸⁵ *Ibidem* p.57.

⁸⁶ Cf., GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1945, pp. 106-7.

⁸⁷ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., “Introducción”, p. 57. En un texto dedicado a Raïssa Maritain, Léon Bloy se expresa en términos parecidos a los de Maimónides acerca de las metáforas que se encuentran en las Sagradas Escrituras; incluso llega a utilizar la misma imagen del relámpago: “parecen a veces tan contradictorios esos vocablos, familiares o raros, de tan diverso sentido literal y tan variable acepción espiritual, todos los cuales expresan a su manera la Substancia infinita y que, frente *mismo* al tabernáculo, no son sino velos de una cambiante trama!

⁸⁴ *Idem*.

También en la escolástica medieval encontramos una valoración positiva de la metáfora como instrumento para la doctrina sagrada. Resulta particularmente interesante para el diálogo con Maimónides la figura de Santo Tomás; como el filósofo español, considera que “la doctrina sagrada utiliza las metáforas por necesidad y utilidad”⁸⁸. Lo sorprendente del caso es que Aristóteles, a quien el uno y el otro consideran como “el Filósofo” por antonomasia, prohíbe tajantemente que se usen metáforas en las ciencias: “Aristóteles excluye cierto modo de proceder en las definiciones. Sostiene que, así como no es conveniente disputar por metáforas, tampoco es conveniente definir por metáforas; por ejemplo, diciendo que el hombre es un árbol invertido. Porque, así como las definiciones son medios principales y eficacísimos en las disputaciones, si las definiciones se dieran por metáforas, de ahí se seguiría que también debería disputarse a partir de metáforas.

Se sienten tentaciones de creerlos incoherentes o caprichosos, porque a veces se precipitan los unos sobre los otros, y parecen ora devorarse, ora unirse amorosamente. Cuando se los considera con firmeza, se compenetran súbitamente, coligándose en un solo frente, para multiplicarse de nuevo tan pronto como se pretende asirlos. Y cuando, vencidos por la fatiga, nos desviamos de ellos para contemplar vanas sombras en los enigmáticos espejos de este mundo, vuelven inmediatamente, como sutiles obsesiones, a abrir alrededor de nuestro espíritu sus silenciosas trincheras...

Por más que sean las olas de un mismo océano y que no puedan romper los diques de la Unidad absoluta, la perpetua variación de sus aspectos y el conflicto aparente de sus colores desconciertan a la más sagaz orientación.

Es necesario resignarse a no obtener jamás sino intermitentes relampagueos, puesto que el mismo Jesús, que vino, decía, para *cumplirlo* todo, sólo se expresaba en parábolas y similitudes”. BLOY, Léon: *La salvación por los judíos*, trad. José Mazzanti, Buenos Aires, Mundo Moderno, 1949.

⁸⁸ SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.1, a.9, ad 1.

Pero eso no es conveniente que se haga, porque la metáfora se coge a partir de algo semejante, pero no es necesario que aquello que es semejante [a otro] según un determinado aspecto, sea semejante [a ese mismo objeto] en todos los aspectos”⁸⁹.

Las metáforas, tal y como se desprende del texto, son locuciones en las que se da una discontinuidad entre el significado inmediato del nombre y el objeto al que se le aplica: “se llaman metáforas las locuciones con un sentido impropio, cuando el nombre significa una cosa y se acomoda a otra, que no es significada propiamente por él, sino por medio de una cierta semejanza, comparación o translación; por ejemplo, cuando se dice que ‘Dios es un fuego que se consume’ o que ‘Cristo’ es un ‘león’”⁹⁰. Este modo de significar, que no apunta directamente a un término, sino que llega hasta él dando una cierta vuelta, a través de comparaciones más o menos oscuras, no es un instrumento útil para la argumentación filosófica, porque introduce, innecesariamente, una mediación, una sinuosidad, una complejidad, que puede llegar a difuminar el orden lógico del discurso científico. La arquitectura de la argumentación debe despojarse de aquellos artificios retóricos que podrían embellecerla, pero con un precio muy caro a pagar: el riesgo de confundir lo verdadero con lo falso y lo falso con lo verdadero; la emoción sensible suscitada por las semejanzas y las representaciones que son propias de la poesía

⁸⁹ SANTO TOMÁS: *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 16, n.8.

⁹⁰ JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus Theologicus*, I, q.1, disp. 2, a.12.

— *quae est infima inter omnes doctrinas* —⁹¹ puede desviar la investigación del rumbo que le indica la luz natural de la razón.

Sin embargo, Rabbí Moisés afirma que los secretos de la Biblia no pueden enseñarse “sin alegorías ni enigmas”, y el Angélico considera que la doctrina sagrada utiliza metáforas “*propter necessitatem et utilitatem*”; ¿cómo es posible salir de esta paradoja por la que parece que la ciencia suprema se vale de los mismos instrumentos que pertenecen a la ínfima? Santo Tomás responde apelando a nuestra naturaleza: “por las cosas sensibles, [el entendimiento humano] llega a las inteligibles, porque todo nuestro conocimiento tiene su principio en los sentidos”⁹². En la misma dirección, Maimónides justifica la forma literaria del relato de la creación por la capacidad limitada de nuestra inteligencia para comprender esos misterios: “debido a la gravedad e importancia de esta materia y por la limitación de nuestra capacidad para aprehender en toda su realidad el más trascendental de los asuntos, se ha recurrido, en la exposición de los temas profundos que la divina Sabiduría quiso inculcarlos, a parábolas, enigmas y expresiones extremadamente nebulosas”⁹³. Los dos filósofos coinciden en admitir la conveniencia de que, en las Sagradas Escrituras, se hayan utilizado metáforas, y la razón que dan es de tipo antropológico, a saber, que entendemos las cosas espirituales a través de sus semejanzas corpóreas, semejanzas que se relacionan con las cosas espirituales “de modo metafórico”.

⁹¹ SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.1, a.9, arg. 1.

⁹² *Ibidem*, in c.

⁹³ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., Introducción, p. 58.

Pero aún queda una pregunta por responder: es indudable, según hemos visto, que tanto las Sagradas Escrituras como la doctrina sagrada —o metafísica, en terminología maimonídea—, para una mejor consecución de su fin, que es el conocimiento de Dios, *necesitan* utilizar metáforas. Ahora bien, ¿de qué tipo de necesidad estamos hablando? ¿Se trata, quizás, de una necesidad absoluta? ¿Es absolutamente necesaria la utilización de semejanzas corporales para hablar de la Divinidad? Cayetano, en su comentario a la *Summa Theologiae*, sostiene que Santo Tomás, cuando afirma que los textos sagrados utilizan metáforas “*propter necessitatem*”, no está hablando de una necesidad absoluta, sino de aquello que es mejor y más conveniente: “Sin embargo, el uso de metáforas no es absolutamente [*simpliciter*] necesario porque, si bien sin fantasmas el hombre no puede entender, en el estado presente, aquello que significan las metáforas, sí que puede hacerlo sin metáforas, aunque no resulte tan fácil”⁹⁴. Para conocer las cosas espirituales a partir de las corporales es imprescindible la mediación de las “imágenes sensibles” o “fantasmas”, pues nuestro conocimiento tiene su punto de arranque en la sensibilidad, y no logra desprenderse enteramente de ella ni tan siquiera cuando alcanza el grado más alto de abstracción; pero esto no significa que requiramos, además, los rodeos y las comparaciones implicadas en el lenguaje metafórico, como resulta patente si consideramos el hecho que, algunas veces, las cosas espirituales se nos declaran y se nos proponen “*absque metaphoris*”.

Esta interpretación, como notó otro comentarista, Juan de Santo Tomás, parece

⁹⁴ CAYETANO: *In I Summa Theologiae*, q.1, a.9.

alejarse de la literalidad de las palabras del propio Aquinate:⁹⁵ “es conveniente que, en las Sagradas Escrituras, se nos transmitan las cosas espirituales bajo metáforas corporales, y esto es lo que dice Dionisio en el capítulo primero de *Caelestis hierarchiae*: “sería imposible para nosotros ver resplandecer [*lucere*] el rayo divino, si no estuviera envuelto [*circumvelatum*] por una variedad de velos sagrados”⁹⁶.

No obstante, a la hora de determinar cómo debe interpretarse esta imposibilidad de revelar las cosas divinas sin los “velos sagrados”, es decir, sin usar representaciones corporales, Juan de Santo Tomás no descarta la interpretación de Cayetano, sino que la incluye como posibilidad en la siguiente alternativa, que deja sin resolver: “o bien [se explica esta imposibilidad] a causa de la dependencia [de nuestro conocimiento] respecto los fantasmas —y ésta sería la interpretación laxa de Cayetano—, o bien porque, si consideramos el modo establecido por Dios para comunicar las cosas de la fe, cualquier otra opción es imposible”⁹⁷. Dicho de otro modo: o bien se entiende la necesidad de usar metáforas en sentido estricto, “*simpliciter*”, o bien, como hace Cayetano, en sentido laxo, “*propter melius*”, esto es, porque, entre las diversas posibilidades, ésta era la mejor.

En un pasaje paralelo, Santo Tomás destaca la necesidad que tiene la doctrina sagrada de usar metáforas. Se esfuerza por diferenciar, sin embargo, el uso que hacen de esas imágenes sensibles la poe-

sía y la ciencia teológica, mediante una distinción que se corresponde con los dos tipos de oscuridad que antes hemos expuesto: “así como las cosas poéticas no son conocidas por la razón humana a causa de la escasez de verdad que hay en ellas, igualmente la razón humana no puede conocer perfectamente las cosas divinas debido a la trascendencia de su verdad. Y por eso, en uno y otro caso es necesaria [*opus est*] la representación por medio de figuras sensibles”⁹⁸. La doctrina sagrada no emplea la metáfora para *magnificar* las cosas insignificantes, sino que se ve obligada a utilizarla para poder “balbucir” aquello que trasciende el horizonte de representación connatural al entendimiento humano; no es por introducir una oscuridad inferior al discurso científico que se utiliza la metáfora, sino para favorecer que el entendimiento pueda descansar, por decirlo en una afortunada expresión del mismo Cayetano, “en la altitud inaccesible de la verdad oculta”⁹⁹.

El uso de “figuras sensibles” o “metáforas”, como advierte Aristóteles, devendría una inaceptable interferencia de la poesía en el ámbito científico si estuviéramos hablando de una doctrina cuyo objeto no rebasase las condiciones representativas de nuestro entendimiento; pero en el caso de la doctrina sagrada la situación es muy distinta, pues el uso de tales imágenes, tanto para Santo Tomás como para Maimónides, deviene un elemento posibilitador, una condición necesaria, para manifestar, en el claroscuro intelectual, “la luz inaccesible”, “la verdad oculta”.

⁹⁵ Cf., JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus Theologicus*, I, q.1, disp. 2, a.12.

⁹⁶ SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.1, a.9, in c.

⁹⁷ JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus Theologicus*, I, q.1, disp. 2, a.12.

⁹⁸ SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I-II, q.101, a.2, ad 2.

⁹⁹ CAYETANO: *In Summa Theologiae*, I, q.22, a. 4.

Es importante remarcar que la afirmación del misterio no conlleva ninguna concesión al irracionalismo: la lógica y el misterio no son vías contrapuestas;¹⁰⁰ el camino discursivo, argumentativo, que ofrece la lógica, se comporta como el instrumento, como la palanca, que propulsa el espíritu hacia una contemplación unitaria, como intuitiva, de aquella verdad que la razón, con anterioridad, ha tenido que ganarse progresivamente;¹⁰¹ ahora bien, esta contemplación, en su grado más elevado, no excluye la tiniebla, el misterio; cuanto más penetrante sea la contemplación de la Divinidad tanto mayor será su oscuridad: “ahora, la contemplación de la verdad divina nos compete imperfectamente, a saber, como ‘a través de un espejo y en enigma’ (I Co 13, 12); por ella se realiza en nosotros una cierta incoación de la felicidad [*inchoatio beatitudinis*], que empieza aquí para terminar en la vida futura”¹⁰².

De modo muy parecido se expresa Rabbí Moisés cuando describe la contemplación de los misterios contenidos en la Torah con la imagen del hombre que, en una noche lóbrega, ve fulgar relámpago tras relámpago. Los distintos grados de perfección se establecen según el número y la duración de los intervalos de oscuridad que hay entre los relámpagos; a pesar de eso, no es posible, ni para el más sabio, ahuyentar completamente la noche y

permanecer en una contemplación diurna; su noche será lo más parecida posible con el día —será *como* el día—, pero no será el día: “hay personas que ven centellear ese fulgor una y otra vez, *como si* la luz los envolviera sin intermisión ni tregua, y para ellos la noche es *como* el día, supremo grado de profecía al que se refiere la expresión: “pero tú quédate aquí conmigo (Dt 53, 31, o, v. 28), del que dijo: ‘su faz se había hecho radiante... (Ex 34, 29)’”¹⁰³.

4.- LA PERPLEJIDAD DEL HOMBRE RELIGIOSO

En la interpretación de esas metáforas, la filosofía, y principalmente la filosofía aristotélica, juega un papel determinante. El propósito de Maimónides en la *Guía* es doble. Por un lado, quiere explicar algunos términos de los libros proféticos que muchas veces son entendidos erróneamente: “entre esos términos los hay *polivalentes* [u homónimos], pero que los ignorantes toman en alguno de los sentidos usuales; otros *metafóricos*, y también los entienden en la acepción primitiva de la metáfora, y asimismo los hay *anfibilógicos*, que a veces se los supone empleados como *apelativos*,¹⁰⁴ en tanto que otras se los supone como polivalentes”¹⁰⁵. Por otro lado, y eso constituye el segundo objetivo del Tratado, se quiere clarificar algunos pasajes —el *relato de la creación* y el *relato del carro*, que es tanto como decir el libro del

¹⁰⁰ A diferencia de Francisco Suárez, Santo Tomás nunca admitiría que el principio de no contradicción no pueda aplicarse al misterio de la Santísima Trinidad; si bien la trinidad de personas en Dios es indemostrable, nadie puede probar que esta doctrina implique contradicción. Cf., SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.32, a.1.

¹⁰¹ Cf., SANTO TOMÁS: *De Veritate*, q.15, a.1, in c.

¹⁰² SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, II-II, q.180, a. 4, in c.

¹⁰³ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., “Introducción”, p. 56.

¹⁰⁴ Se refiere a los nombres comunes, llamados “convencionales” por los gramáticos árabes. Se trata de términos unívocos, con un solo significado.

¹⁰⁵ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., Introducción, p. 55.

Génesis y la visión del carro de Yahvé en el libro de Ezequiel— que fueron diseñados para ser leídos figurativamente, pero que, muy a menudo, son equivocadamente interpretados en su sentido literal.

Para realizar ambos propósitos es indispensable poseer una consistente formación en materia filosófica; esto queda explícitamente afirmado cuando Maimónides presenta el individuo para quien compuso este Tratado como un “hombre religioso [...] que se muestra perfecto en su religiosidad y costumbres, ha estudiado las ciencias filosóficas y conoce sus secretos, y al cual la razón humana atrae y guía a sus dominios”¹⁰⁶. Para la correcta comprensión de algunos nombres individuales y de algunos pasajes de las Escrituras no basta con conocer la ley rabínica; se requiere, además, haber estudiado profundamente los secretos de las ciencias filosóficas.

Pero es fácil que este “hombre religioso” que ha estudiado filosofía se halle “perplejo” frente la oposición que parece darse entre aquello que el entendimiento, por razones demostrativas, reconoce como verdadero y el significado literal de algunos términos y de algunos pasajes problemáticos de la Torah: “[este hombre] se encuentra desorientado por la exterioridad de la Torá y aquello que siempre entendió y otros le imbuyeron respecto a dichos términos polivalentes, metafóricos o anfibológicos”¹⁰⁷. El judío filósofo, habiendo quedado “reducido a un estado de *perplejidad* y confusión”, se ve obligado a enfrentarse a la siguiente alternativa: “o adherirse a lo que al respecto aprendió conforme a su saber y entender, y enton-

ces se imaginaría haber traicionado los fundamentos de su Ley, o bien atenerse a lo que captó sin dar entrada al raciocinio. En tal supuesto, habría renunciado a la razón, alejándose de ella, convencido de su menoscabo y pérdida en su religión, y, obstinado en semejantes fantasías será presa de la inquietud y congoja, con el corazón atenazado y violenta turbación”¹⁰⁸.

La vía para salir de la “perplejidad” consiste en percatarse del “sentido interno” que se esconde tras el “sentido externo”; este significado oculto, a diferencia del que es evidente, jamás entrará en contradicción con las verdades descubiertas por la Filosofía: “si el verdaderamente instruido [es decir, el que ha estudiado Filosofía] examina e interpreta las alegorías que encierran los libros proféticos en su aparente significación, también se siente sumido en honda perplejidad; pero una vez le hayamos desentrañado la alegoría o advertido que se trata de una expresión parabólica, se verá aliviado y libre de tal perplejidad. Por eso titulé el tratado *Guía de perplejos*”¹⁰⁹.

Porque existe una perfecta armonía entre los conocimientos que proporciona la fe, revelados en la Torah, y los de la razón, que se expresan en la filosofía, el hombre instruido puede salir de la “perplejidad” en la que se halla sumido interpretando debidamente las metáforas y las alegorías contenidas en las Escrituras. Por ejemplo, las Sagradas Escrituras describen a Dios mediante atributos corpóreos, porque el común de los mortales, “a primera vista”, no puede concebir la existencia de algo más allá de los cuerpos individuales: “to-

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁸ *Idem.*

¹⁰⁹ *Idem.*

do cuanto implica perfección a nuestro juicio se le ha adjudicado a él (¡exaltado sea!), para significar que es cumplido en toda clase de perfecciones, sin mezcla alguna de imperfección, y todo aquello que el vulgo considera como imperfección o deficiencia se le descarta”¹¹⁰. Según la sentencia clásica, “la Escritura se acomoda al lenguaje humano”¹¹¹; pero como la masa general solamente conceptúa como perfección aquello que lo es con respecto a nosotros, y, para un hombre, es una imperfección la ausencia de conocimiento sensible o de movimiento, tales atributos y muchos otros vinculados con la corporeidad son aplicados metafóricamente a Dios.

Esa circunstancia puede provocar que algunas personas instruidas en filosofía se sientan perplejas, porque aquello que racionalmente se excluye de Dios —la corporeidad, la semejanza con las criaturas o la sujeción a las pasiones— parece que, en los libros proféticos, se le atribuye por la fe; a esos individuos, que se encuentran hundidos en la perplejidad, Maimónides propone que se les llame la atención sobre “la polivalencia y la acepción figurada de los diversos términos”¹¹², para que se convenzan así de la veracidad de la Escritura y de su plena concordancia con el conocimiento científico. El texto revelado siempre concuerda con la verdad filosófica, aunque no lo hace en su “sentido externo” o “aparente”, sino en el “interno” u “oculto”:¹¹³ “Sepas, por

consiguiente, que todo discurso profético es verdadero y tiene su interpretación en sentido alegórico”¹¹⁴.

Las metáforas de la Torah esconden algunas verdades sobre la Divinidad que pueden alcanzarse racionalmente mediante la “especulación demostrativa” y “verdaderas argumentaciones intelectuales”¹¹⁵, ¿significa eso que las “verdades de fe” pueden, y, de hecho, deben disolverse completamente en las “verdades filosóficas”? ¿Estamos ante una posición racionalista, que excluye cualquier ámbito de validez más allá de los límites de nuestro entendimiento? El siguiente fragmento, sobre la necesidad de remover todo atributo esencial de Dios,¹¹⁶ parece apuntar hacia una respuesta afirmativa: “ten en cuenta, lector del presente Tratado, que la creencia no es un mero concepto oral, sino representado en el alma, cuando se

pierde un siclo o una perla en su casa, con sólo encender una mecha de un óbolo puede encontrar la perla; la alegoría en sí nada vale, pero por medio de ella puedes comprender las palabras de la Torá”. También es otra cita textual. Y repara en lo que los mismos (¡bendita sea su memoria!) claramente afirman: que lo interior del texto de la Torá es la perla, y el sentido externo de la alegoría carece de valor; y asemejan el sentido oculto encerrado dentro de la envoltura externa de la alegoría al que perdió una margarita en su casa, oscura y con multitud de enseres. La perla allí está, pero no la ve ni sabe dónde: es como si se hubiera sustraído a su posesión, porque no le es posible aprovecharla, hasta que encienda una lámpara, la cual, como se dijo, simboliza la inteligencia de la alegoría”. MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., “Introducción”, p. 60.

¹¹⁴ *Ibidem*, lib. I, c. 35, p. 115.

¹¹⁵ *Ibidem*, lib. I, c. 33, p. 106.

¹¹⁶ Para más información sobre la cuestión de los atributos divinos, véase: FORMENT, Eudaldo: “Los nombres de Dios en Maimónides y en Santo Tomás”, en CANTÓN ALONSO, José Luis (ed.): *Maimónides y el pensamiento medieval*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2007, pp. 187-199.

¹¹⁰ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, lib. I, c. 26, p. 95.

¹¹¹ *Ibidem* p. 94.

¹¹² *Ibidem*, c. 35, p. 114.

¹¹³ Esa doctrina sobre los dos niveles de significado presentes en la Escritura es explicada por Maimónides mediante la imagen de la “perla” y de la “lámpara”: “Nuestros rabinos afirman: ‘Si uno

cree que es real y verdaderamente tal como se concibe. Por tanto, tratándose de opiniones verdaderas o por ti reputadas como tales, si te contentas con expresarlas con palabras, sin concebirlas mentalmente ni prestarles asentimiento, o incluso despreocupándote de su certeza, eso es cosa fácil, y así encontrarás muchos necios, que se aferran a creencias de las cuales no abrigan la menor idea”¹¹⁷.

La razón llega al conocimiento de lo que ignoraba mediante la indagación, a saber, aplicando los primeros principios evidentes “*per se*” a determinadas materias; así, llega a algunas conclusiones particulares, y a partir de éstas, a otras distintas. Estrictamente hablando, sólo se conoce una cosa — o, por lo menos, sólo se la conoce científicamente — cuando es contemplada como precontenida en los primeros principios del entendimiento; cuando no se percibe la conexión necesaria entre los principios evidentes de suyo y el objeto particular conocido, ya no nos encontramos en el ámbito de la ciencia, sino a lo sumo en el de la “creencia” o “fe”. La mera retención de la imagen exterior de las palabras —aquello que Maimónides llama el “mero concepto oral”— no es suficiente para que el sujeto cognoscente pueda “prestar asentimiento” al contenido objetivo expresado por dichas palabras. Sólo va acompañado de “certeza” aquel conocimiento que vemos que se sigue necesariamente de las primeras concepciones del entendimiento, que son inmediatamente conocidas por nosotros.¹¹⁸

Cuando Maimónides nos invita a remontarnos a “un grado superior, cual es el de la especulación”¹¹⁹ y a no hacer como “muchos necios”, que conservan la forma sensible de las palabras sin concebir mentalmente su significado, ¿nos está invitando a dejar de lado la fe? Esta conclusión sería inevitable si el conocimiento de la sabiduría, que constituye la “perfección final”¹²⁰ del hombre, pudiera alcanzarse en toda su plenitud con las solas fuerzas de nuestro entendimiento: “advierte que hay cosas perceptibles que el humano intelecto está capacitado, por su naturaleza, para comprender; pero también, entre los seres existentes en el ámbito de la existencialidad, hay entes y cosas que él es absolutamente incapaz de aprehender por razón de su naturaleza ni como quiera que sea, dado que semejante percepción le es totalmente inaccesible”¹²¹.

Aquí se indica una primera limitación del conocimiento intelectual humano: hay algunos entes cuyo conocimiento rebasa completamente la capacidad natural de nuestro entendimiento. Pero eso no es todo: “por otra parte, se dan en el ente particularidades que le son perceptibles [a nuestro entendimiento], en tanto que otras escapan a su cognoscibilidad. El hecho de que algo le sea inteligible no implica que lo sea en su totalidad, pues también los sentidos tienen sus percepciones, que, sin embargo, no son viables a cualquier distancia”¹²². La segunda limitación es que, incluso cuando hablamos de realidades que caen bajo nuestro entendimiento, el conocimiento que poseemos

¹¹⁷ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.50, pp. 138-9.

¹¹⁸ Cf., SANTO TOMÁS: *De Veritate*, q.11, a.1, in c / CANALS, Francisco: *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, pp. 647-9.

¹¹⁹ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.50, p. 139.

¹²⁰ *Ibidem*, Introducción, p. 61.

¹²¹ *Ibidem*, lib. I, c.31, pp. 101-2.

¹²² *Ibidem*, p. 102.

de ellas no tiene por qué ser completo; es decir, puede darse el caso de que un ente sólo nos sea accesible de un modo parcial, imperfecto.

Para ilustrar esta segunda limitación, Maimónides utiliza dos comparaciones. La primera es la del conocimiento sensible: a través de los sentidos, podemos percibir los accidentes externos de las cosas, que son sensibles por sí mismos; pero ese conocimiento “tiene su límite, dado que el objeto no se proyecta a una distancia o grado cualquiera”¹²³; aquí, según la interpretación de Munk, el filósofo cordobés está hablando “de las esferas y de sus movimientos, cosas en parte demostrables, y en parte hipotéticas”¹²⁴.

La segunda comparación utilizada para ejemplificar la existencia de “un límite infranqueable” en nuestra capacidad cognoscitiva es la graduación de entendimientos, esto es, la existencia de diversos grados de penetración intelectual entre los hombres: “lo propio acaece en el terreno de las aprehensiones intelectuales humanas, en que las diferencias son notables, en cuanto a capacidad, entre los individuos de la especie, lo cual es notorio y evidente por lo que a los científicos se refiere, y puede ocurrir que un individuo haga aflorar por su propia especulación tal noción que a otro le resulte totalmente incomprensible, hasta tal extremo que incluso tras prolijas explicaciones, con toda clase de aclaraciones y ejemplos, sigue inabordable a su mente, refractaria a su comprensión”¹²⁵.

Con todo, tal diferencia de capacidad no es infinita, pues algunos conocimientos son reconocidos como completamente impenetrables para el hombre. El reconocimiento de este límite puede abordarse desde dos actitudes distintas. La primera consiste en renunciar al intento de conocer lo incognoscible: “hay materias que el hombre reconoce inasequibles, y, por ende, renuncia a penetrarlas, convencido de su imposibilidad y de que son para él inasequibles y fuera de su alcance. Así, por ejemplo, desconocemos el número de estrellas del firmamento y si su número es par o impar, como igualmente la numerosidad de las especies animales, de los minerales, de las plantas y seres semejantes”¹²⁶.

La segunda actitud se caracteriza por una propensión a aprehender aquellas cosas cuya plena demostración rebasa la capacidad del entendimiento humano. Tendemos, con una “apetencia natural”, a investigar las cuestiones metafísicas, a contemplar las realidades divinas: “el hombre —escribe Aristóteles— debe entregarse, en la medida que le sea posible, al estudio de las cosas inmortales y divinas”¹²⁷. No se trata de un imperativo externo que ejerza un efecto coercitivo sobre la voluntad, sino más bien del libre desarrollo del movimiento natural de ésta, que tiende hacia el bien último del hombre, hacia su felicidad.

Santo Tomás, coincidiendo de pleno con Maimónides, probablemente por la común remisión de ambos autores a la fuente aristotélica, afirma: “el hombre debe tender a la inmortalidad en cuanto

¹²³ *Idem*.

¹²⁴ MUNK, Salomon, nota 4, en: MAIMÓNIDES: *Le guide de égarés*, op. cit., I, cap. 31, p. 104.

¹²⁵ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.31, p. 102.

¹²⁶ *Idem*.

¹²⁷ ARISTÓTELES: *Ethica Nichomachea*, X, c.7, 1177b, 31-34.

puede, y con todas sus fuerzas debe tratar de vivir según el entendimiento, que es lo más perfecto de todo lo que hay en él, siendo, en efecto, inmortal y divino. Aunque este elemento sea una parte pequeña, porque es incorpórea y simplicísima y, por consiguiente, carezca de magnitud; sin embargo, la extensión y la preciosidad de su fuerza [*quantitate virtutis et pretiositatis*] excede con mucho todas las cosas que están el hombre”¹²⁸.

La felicidad consiste en la operación de aquella facultad que es lo más perfecto que hay en el hombre, a saber, del entendimiento; pero como el entendimiento es inmortal y divino, su “natural apetencia” no podrá descansar definitivamente en el conocimiento de las realidades inferiores, terrenales: “sucede que tenemos un conocimiento más imperfecto de aquellas sustancias más honorables y divinas. Pero, aunque sólo las conozcamos un poco, sin embargo, a causa de la honorabilidad de este conocimiento, poseen algo más deleitable que todas aquellas cosas que están entre nosotros [...]. Resulta más agradable conocer poco acerca de esas cosas más nobles [*rebus nobilioribus*], que mucho acerca de las que son menos dignas [*rebus ignobilioribus*]”¹²⁹.

6.- EL DESEO DE CONOCER LO INCOGNOSCIBLE

El conocimiento perfecto es aquel que va acompañado de certeza y que, por lo tanto, es susceptible de ser demostrado ra-

cionalmente: “es un hecho que la auténtica realidad entitativa es conocida mediante la demostración, en la cual no ha lugar a divergencias, ni repulsa, ni negación en aceptar lo probado, salvo que se trate de un ignorante, que se aferra a la llamada ‘contradicción demostrativa’”¹³⁰. Pero las verdades divinas nos resultan incomprensibles, pues exceden los límites del conocimiento científico, cuya certeza se adquiere por vía demostrativa, causal; como se dice en el libro de Job: “*ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram*”¹³¹.

Si bien el hombre tiende hacia las cuestiones metafísicas, su conocimiento pleno, acabado, perfecto, es algo que trasciende “la deficiencia del intelecto humano y su limitación ineludible”¹³². La tensión interior entre el límite de nuestro conocer y una irreprimible inclinación hacia lo que está más allá de él ha dado lugar a numerosas opiniones entre los hombres de ciencia, opiniones que, muchas veces, se contradicen las unas a las otras. Esta disparidad, lindante con el escepticismo, se explica porque “cada uno se imagina haber encontrado un camino para el conocimiento de la realidad en cuestión, siendo así que rebasa la capacidad del entendimiento humano la plena demostración”¹³³. Para evitar tales extralimitaciones, Maimónides aconseja al investigador que no trate de penetrar en

¹²⁸ SANTO TOMÁS: *Sententia libri Ethicorum*, X, lect. 11, n. 10.

¹²⁹ ARISTÓTELES: *De partibus animalium*. *Translatio Moerbecana*, lib. I, c. 5, 655b 24-25, 32-34 (apud SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, II-II, q. 180, a.7, ad 3 y *Ibidem*, I-II, q.66, a.5 ad 3).

¹³⁰ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.31, p. 103. La expresión “contradicción demostrativa”, como señala Salomon Munk, hace referencia al razonamiento demostrativo basado en principios falsos, a saber, al razonamiento sofístico. MUNK, Salomon, nota 2, en: MAIMÓNIDES: *Le guide de égarés*, op. cit., I, cap. 31, p. 106.

¹³¹ Jb 36, 26 (apud SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.5, arg. 3).

¹³² MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.31, p. 104.

¹³³ *Ibidem*, pp. 102-3.

lo impenetrable, que se detenga frente a la oscuridad del misterio: “si te detienes en lo oscuro y no te engañas a ti mismo creyendo demostrado lo indemostrable, en orden a materias que no lo han sido; si no te apresuras a rechazar y declarar categóricamente falsas cualesquiera aseveraciones cuyas contrarias no se hayan demostrado; si, en una palabra, no te empeñas en penetrar lo que te es imposible, habrás llegado a la perfección humana”¹³⁴.

Rabbi Moisés nos da dos consejos. Primero: no debemos tratar de demostrar aquellas verdades que rebasan el límite de nuestra inteligencia; en efecto, en las Escrituras se encuentran algunas verdades que no pueden ser demostradas, como, por ejemplo, que el mundo fue creado “*ex nihilo*”. La tarea del exegeta, ante este panorama, es más bien negativa: no consiste tanto en probar positivamente algo, como en poner de manifiesto que aquellas verdades contenidas en los textos proféticos no conllevan ninguna contradicción, ni directamente, esto es, en sí mismas, ni indirectamente, esto es, contraponiéndose a otras aseveraciones que sí han sido demostradas. El segundo consejo que proporciona a quien quiera dedicarse al estudio de la metafísica es que no debe precipitarse en considerar errónea cualquier doctrina sobre las realidades divinas antes de haber demostrado su contrario. Los contenidos revelados pertenecientes al ámbito de lo misterioso, por el solo hecho de ser indemostrables, no tienen por qué ser considerados como necesariamente falsos, siempre y cuando, añade, no se opongan a los primeros principios del entendimiento o a las conclusiones que han sido racionalmente

obtenidos a partir de ellos; y cuando esto suceda, como vimos anteriormente, deberán interpretarse alegóricamente.

7.- LA CREENCIA RELIGIOSA Y LA DEMOSTRACIÓN ESPECULATIVA

La moderación que Maimónides impone a la metafísica parece dejar abierto un espacio de validez para un conocimiento verdadero pero carente de certeza, imposible de ser demostrado racionalmente, a saber, para la fe. Los capítulos comentados hasta ahora permiten extraer algunas conclusiones acerca de la relación entre la fe y la razón, aunque Maimónides no las formule directamente. Como trataremos de evidenciar, los dos principios de Santo Tomás sobre este particular que exponemos a continuación no son otra cosa que una explicitación de una doctrina ya contenida en la *Guía* de modo latente, germinal, implícito.¹³⁵

Primer principio: “en aquellas cosas que creemos de Dios hay un doble orden de verdad. Hay ciertas verdades sobre Dios que exceden toda capacidad de la razón humana [...]. Pero hay otras que también pueden ser alcanzadas por la razón natural, como que Dios existe, que es uno, y otras de este tipo, las cuales incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón”¹³⁶. Esta distinción tan nítida ya está presupuesta en la advertencia de Maimónides según la cual “solamente debe emplearse la inteligencia en lo asequible al hombre, pues tocante a

¹³⁴ *Ibidem*, c. 32, p.104.

¹³⁵ Cf., GUTTMAN, Julius: *Der Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht's, 1891, pp. 33-40.

¹³⁶ SANTO TOMÁS: *Summa contra gentes*, I, c. 3.

materias que rebasan la perceptibilidad humana, es arriesgado abordarlas”¹³⁷.

Segundo principio: “Aunque” aunque la verdad de la fe exceda la capacidad de la razón, no por eso las verdades que están naturalmente impresas en la razón [como el principio de no contradicción o el de identidad] son contrarias a las verdades de fe”¹³⁸. De modo semejante, Maimónides amonesta al destinatario de su Tratado a no precipitarse “a declarar falsas aquellas aseveraciones cuyo contrario no haya sido demostrado, o que son posibles, siquiera sea remotamente”, bajo el riesgo de quedarse “en el ínfimo grado de la imperfección”¹³⁹; cuando”¹⁴⁰. Cuando hace esa amonestación ya está suponiendo la necesidad de que haya una armonía entre las verdades de la fe y las verdades de la razón.

El estudio de la metafísica ofrece “métodos auténticos, como son la demostración, *siempre que ésta sea posible*, o sólidos argumentos, *cuando son viables*”¹⁴¹ para reconocer que detrás de las imágenes y los símbolos contenidos en las Sagradas Escrituras se esconden opiniones verdaderas. De todos modos, y aunque pueda parecer paradójico, al estudio de la Filosofía Primera se le debe reservar el último lugar en la instrucción: “has de saber que sería muy arriesgado empezar por esa ciencia —me refiero a la Metafísica—, como igualmente por la elucidación de las alegorías de los profetas, y fijar la atención en los sentidos metafóricos de

que aparecen esmaltados sus libros”¹⁴². De aquí viene la necesidad de presentar dichas teorías, en sí verdaderas, bajo una forma oscura y enigmática; recordemos que los maestros, obedeciendo a un precepto legal, deben recurrir a todo tipo de artificios para enseñarlas, sin llegar a exponerlas con claridad. No debe pensarse que esta circunspección se explique porque haya contradicción alguna entre la verdad creída y la verdad demostrada científicamente: “no es porque en sí mismas [las doctrinas metafísicas] encierran nada reprochable o minen los fundamentos de la religión, como opinan los ignorantes, que se imaginan haber llegado al grado propio para la especulación”¹⁴³. ¿Por qué causas, pues, se desaconseja iniciar la enseñanza por los temas metafísicos?

La *primera* causa es la profundidad y sutileza de la materia; es necesario que el hombre se ejercite, inicialmente, mediante el conocimiento de lo más sencillo, para poder elevarse, más adelante, hacia el conocimiento de lo más arduo; los doctores de la ley, que comparan simbólicamente la ciencia con el agua, utilizan la siguiente alegoría para justificar la necesidad que tiene el estudio de la metafísica de una instrucción propedéutica: “el que sabe nadar extrae perlas del fondo del mar; y el que no sabe, se ahoga; por eso solamente se arriesga a nadar quien se haya ejercitado en la natación”¹⁴⁴.

La *segunda* causa es la debilidad del entendimiento humano; en un primer momento, el hombre se halla en potencia respecto su perfección final, que consiste en el

¹³⁷ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.32, p. 105.

¹³⁸ SANTO TOMÁS: *Summa contra gentes*, I, c. 7.

¹³⁹ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.32, p. 105.

¹⁴⁰ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.32, p. 105.

¹⁴¹ *Ibidem*, c.33, p. 107.

¹⁴² *Ibidem*, p. 106.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 107.

¹⁴⁴ *Ibidem*, c.34, p. 108.

conocimiento o, más concretamente, en el conocimiento de la Divinidad. Ahora bien, el hecho que un individuo posea algo en potencia no implica necesariamente que llegue a poseerlo en acto; muchas veces, el tránsito no se produce debido a los obstáculos que se inmiscuyen o a la falta de ejercitación en aquella actividad que posibilitaría el paso de la potencia al acto: “los obstáculos para la perfección son muy numerosos, y las preocupaciones que la impiden son múltiples; ¿cuándo, pues, se podrá lograr esa perfecta disposición y holgura imprescindibles para el estudio, que transforma en acto lo que el individuo posee en potencia?”¹⁴⁵.

La *tercera* causa es la larga duración de los estudios preparatorios; para adquirir algún conocimiento sobre Dios con las solas fuerzas de la razón, esto es, por vía demostrativa, deben presuponerse muchas cosas: “es, por tanto, indispensable que quien aspira a la perfección humana se instruya, ante todo, en la lógica, después, gradualmente, en las matemáticas, asimismo en las ciencias naturales y, finalmente, en la metafísica”¹⁴⁶. Para llegar a la verdad en cuyo conocimiento consiste la perfección humana se requiere una intensa y larga labor investigadora; muchos se estancan en alguna de esas ciencias preparatorias, e incluso, cuando no desisten, la muerte los sorprende encontrándose todavía en los estudios preliminares.

Si la vía racional fuera la única para llegar al conocimiento de Dios, la humanidad permanecería hundida en las tinieblas de la ignorancia, ya que dicho conocimiento, que hace a los hombres perfectos y bue-

nos en grado máximo, sólo lo lograrían unos pocos—” — “uno de una ciudad, o dos de una familia (Jr 3, 14]”—” — y aún después de mucho tiempo. Para evitar este inconveniente, Maimónides concluye que la investigación racional y científica de Dios debe presuponer la fe, o, en otras palabras, la aceptación de aquellas opiniones que la autoridad tradicional nos comunica sobre las cosas divinas: “si renunciáramos absolutamente a una opinión transmitida por autoridad tradicional, y no fuéramos guiados de algún modo por la alegoría, sino que fuéramos obligados a formarnos [acerca de cualquier cosa] una idea perfecta por medio de definiciones esenciales, admitiendo únicamente, en virtud de la demostración, aquello que debe aceptarse como verdadero, lo cual sería imposible sin los susodichos largos estudios preparatorios, resultaría que la mayor parte de los hombres se morirían sin saber si existe un Dios para todo el universo o no existe, y mucho menos se le atribuiría una providencia o se le consideraría inmune de imperfección”¹⁴⁷.

La *cuarta* causa consiste en la mala disposición al estudio de la metafísica ocasionada por una mala complexión fisiológica; aunque pueda parecer extraño, Maimónides no está hablando aquí de una complexión que impida la comprensión intelectual sino la práctica de una vida virtuosa: “las virtudes morales son la base de las racionales, y la adquisición de las verdaderamente tales, quiero decir, la perfecta racionalidad, solamente es factible al hombre respetuoso con la moral, ponderado y sereno”¹⁴⁸. Los individuos

¹⁴⁵ *Idem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 109-10.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 110.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 111.

con una disposición temperamental incompatible con la perfección ética no son aptos para dedicarse al estudio de la sabiduría: “esas clases de personas están al margen de la perfección [intelectual], y razonar con ellas sobre esas materias constituiría una necedad por parte de quien lo intentara”¹⁴⁹. Por tal motivo, se desaconseja la enseñanza de la filosofía primera a los jóvenes: “por su natural bullente y preocupaciones propias de la edad, serían incapaces de asimilarla, hasta tanto que esa llama perturbadora se apacigüe y hayan alcanzado la calma y serenidad, y sometido sus corazones con humildad en la esfera de su temperamento. Entonces ellos mismos ansiarán sublimarse a ese alto grado en que se cifra la percepción de Dios (¡exaltado sea!), cual es la que entraña la ciencia metafísica, designada con la denominación de *Maase merkaba* (“Relato del carro celestial”)”¹⁵⁰.

La quinta causa es la necesidad de ocuparse de aquellos asuntos que son indispensables para el sostenimiento de la vida corporal —la de uno mismo, y, si fuera el caso, la de su mujer e hijos—; esta circunstancia se ve agravada cuando se acompaña del “afán por las superfluidades de la vida, que, debido a la vituperable conducta y malas costumbres, han llegado a ser una necesidad natural ineludible”¹⁵¹.

Finalmente, a modo de conclusión, Maimónides se reafirma en lo que había anunciado anteriormente: las materias vinculadas con el estudio de las realidades divinas “solamente son aptas para un corto número de individuos aislados y

selectos”¹⁵²; por lo tanto, del mismo modo que se evita dar a un niño pequeño alimentos pesados y difíciles de digerir, es conveniente impedir el acceso de la masa a la metafísica.

En la décima cuarta de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, que gira en torno a la fe, Santo Tomás hace alusión explícita a las cinco causas que acabamos de presentar. En su exposición, sin embargo, se realiza un ligero desplazamiento respecto al texto original, pues ya no se trata de cinco causas que ponen de manifiesto la conveniencia de no empezar la enseñanza por los temas metafísicos, que implica, a su vez, la necesidad de ocultar semejantes materias a quien no está preparado para comprenderlas, al vulgo; según el Angélico, esas cinco razones ponen de manifiesto que, en un primer momento, es necesario *creer* incluso aquellas cosas que pueden probarse demostrativamente acerca de Dios.¹⁵³ También en la *Suma contra*

¹⁵² *Idem*.

¹⁵³ “La última perfección a la cual se ordena el hombre consiste en el perfecto conocimiento de Dios, al cual sólo puede llegar por la operación y como por la instrucción divina [*quasi instructione divina*], pues Dios, en efecto, sí que se conoce perfectamente a sí mismo. Ahora bien, el hombre, inmediatamente, no es capaz de este perfecto conocimiento en su principio; por ello, es necesario que reciba por la vía del creer [*per viam credendi*] algunas cosas por medio de las cuales sea llevado como de la mano [*manuducatur*] a alcanzar el perfecto conocimiento. Algunas de esas cosas son tales que en esta vida el hombre no puede tener un perfecto conocimiento de ellas, pues exceden totalmente la fuerza de la razón humana; esas cosas es necesario creerlas mientras estemos en el presente estado de vía [*in statu viae*]; en el estado de patria [*in statu patriae*], sin embargo, las veremos perfectamente. Hay otras, en cambio, que también en esta vida podemos llegar a conocer perfectamente, como aquellas cosas sobre Dios que pueden probarse demostrativamente, las cuales, sin embargo, es necesario creer en un principio por las cinco razones que Rabbí Moisés pone”. SANTO TOMÁS: *De Veritate*, q.14, a.10, in c]”.

¹⁴⁹ *Idem*.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 112.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 113.

gentiles expone tres inconvenientes que se seguirían de no admitir por Revelación aquellas verdades sobre las realidades divinas que la razón puede alcanzar con su solo esfuerzo; aunque no lo cite explícitamente, el paralelismo con el texto maimonídeo resulta manifiesto; esos tres inconvenientes, como fácilmente puede comprobarse, contienen las cinco causas a las que acabamos de aludir.¹⁵⁴ El objetivo con el que el Aquinate cita los tres inconvenientes es el mismo que lo mueve a hacer referencia directa a las cinco causas de Maimónides; la tesis que está detrás de ambos fragmentos es idéntica: “la divina clemencia proveyó, pues, saludablemente cuando mandó aceptar por fe aquellas cosas que también la razón puede investigar, para que así todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin ninguna duda ni error”¹⁵⁵.

No son lo mismo, ciertamente, las causas por las cuales no debe empezarse la enseñanza por la metafísica que los motivos por los cuales fue necesario revelar al hombre algunas verdades naturales sobre la Divinidad que la razón humana puede descubrir por sí misma; la interpretación del Angélico, no obstante, no es gratuita, pues el propio Rabbí Moisés, como ya vimos, habla de los inconvenientes que se seguirían si tuviéramos que prescindir absolutamente de toda “opinión transmitida por la autoridad tradicional”, y aceptar como verdadero únicamente aquello

que conocemos “en virtud de la demostración”. El hecho que la metafísica sólo sea apta para un corto número de individuos selectos, que además ha tenido que pasar por un larguísimo período de preparación, muestra la necesidad de admitir, de entrada, algunas verdades sobre Dios por la vía de la creencia.

Los que no pueden elevarse hasta la especulación demostrativa “están reducidos a aceptar la autoridad tradicional cuando se trata de cualesquiera opiniones aceptables, de tal naturaleza que es preferible sean admitidas como verdaderas, y a toda lucubración similar; y esto de manera tal, que la mente llegue a penetrarse de la existencia del objeto de esas teorías y representaciones, aunque sin llegar a abarcar su verdadera esencia”¹⁵⁶. Ahora bien, cuando el individuo ha conseguido elevarse hasta la perfección especulativa “y le han sido revelados los misterios de la Torah”¹⁵⁷, bien sea por otra persona, bien sea por sí mismo, deviene capaz de reconocer la exactitud de tales opiniones verdaderas; entonces no sólo *cre*e que son verdad, sino que, gracias a sólidas demostraciones racionales, *comprende* por qué lo son. Con todo, el método racional, según vimos, posee un alcance limitado; la demostración no debe aplicarse indiscriminadamente sino “siempre que ésta sea posible”¹⁵⁸, pues algunas verdades contenidas en la Torah rebasan los límites de nuestra comprensión.

8.- DIOS NO OBRA EN LAS CRIATURAS POR NECESIDAD DE NATURALEZA

¹⁵⁴ Cf., SANTO TOMÁS: *Summa contra gentes*, I, c. 4 / SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.1, a.1, in c.

¹⁵⁵ *Idem*. Para profundizar sobre este pasaje, puede consultarse: FORMENT, Eudaldo: *Catecismo de la suma contra los gentiles. Libro I y II*, Alicante, Cobel, 2015, pp. 36-40 / FORMENT, Eudaldo: *Sabiduría cristiana. Fe, gracia y libertad*, Valencia, Edicep, 2015, pp. 58-60. La

¹⁵⁶ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. I, c.33, p. 107.

¹⁵⁷ *Idem*.

¹⁵⁸ *Idem*.

Un ejemplo clarísimo de opinión verdadera contenida en los libros proféticos, pero no susceptible de ser demostrada racionalmente, es el caso de la temporalidad del mundo. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, no hay argumentos concluyentes en favor de la creación temporal del universo ni de su eternidad; ambas opciones son lógicamente posibles. Ante tal indeterminación, Maimónides opta por plegarse ante la Ley: “quedando indecisa esta cuestión, a saber, la eternidad del mundo o su creación en el tiempo, acepto la solución dada por la *profecía*, que explica lo que no alcanza a dilucidar la facultad especulativa, puesto que, como indicaremos, no es una cosa recusable [esto es, contradictoria, absurda, imposible], ni siquiera para quien admite la eternidad del mundo”¹⁵⁹.

La doctrina de Maimónides sobre la creación del cosmos es, muy probablemente, uno de los logros más originales de la filosofía medieval judía. El abismo entre la visión del mundo de la Biblia y las enseñanzas de la filosofía griega —en particular de Aristóteles— resultó en este punto completamente infranqueable; cualquier intento de encontrar una armonía entre las dos posiciones fue abandonado desde el principio como completamente inútil. Maimónides examina las teorías cosmológicas de los “Filósofos” con el objetivo de encontrar, ofreciendo una comprensión muy personal e independiente de todo el problema, una justificación para la doctrina bíblica de la creación. Resulta perfectamente comprensible que los principales representantes de la Escolástica cristiana del siglo

XIII —como Alejandro de Hales, San Alberto Magno o Santo Tomás de Aquino—, al enfrentarse a la misma dificultad, tuvieran especialmente en consideración los aportes de Rabbí Moisés.¹⁶⁰

En los capítulos de la *Summa contra gentes* que preparan la presentación del tema de la temporalidad del mundo, ya se deja sentir la influencia de Maimónides; veamos el primer argumento que utiliza Santo Tomás para probar que Dios no actúa constreñido por la necesidad de la naturaleza: “con esto se muestra que Dios obra en las criaturas no por necesidad de naturaleza [*necessitatem naturae*], sino por decisión de su voluntad [*arbitrium voluntatis*]. La potencia [*virtus*] de todo agente que obra por necesidad de la naturaleza está determinada a un efecto [y sólo a él]. Y de aquí que todas las cosas naturales siempre ocurren del mismo modo, a menos que haya un impedimento; pero no sucede lo mismo con las cosas voluntarias. Ahora bien, la potencia divina no está ordenada a un solo efecto [...]. Por lo tanto, Dios no obra por necesidad de naturaleza sino por voluntad”¹⁶¹.

También para Maimónides, existe una implicación mutua entre las dos tesis siguientes: el mundo ha sido creado en el tiempo y Dios no obra por necesidad sino por voluntad libre. El filósofo judío argumenta, en primer lugar, mostrando

¹⁵⁹ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. II, c.16, p. 277.

¹⁶⁰ Cf., GUTTMAN, Julius: *Der Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Litteratur*, op. cit., p. 58 / HASSELHOFF, Gorge K.: *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004, pp. 129-88 / HABERMAN, Jacob: *Maimonides and Aquinas. A contemporary Appraisal*, New York, Publishing House, 1979, pp. 1-117.

¹⁶¹ SANTO TOMÁS: *Summa contra gentes*, II, c.23.

algunos inconvenientes que se siguen al admitir, con Aristóteles, que el mundo es consecuencia de la acción necesaria de la Causa Primera; y en un segundo momento presenta, a modo de solución, la doctrina bíblica de la *novación* del cosmos. La argumentación empieza presentando una proposición, atribuida a Aristóteles, según la cual “de una cosa simple solamente puede emanar otra tal”¹⁶²; aquí, como en otras ocasiones, Maimónides atribuye a Aristóteles una teoría de Al-Farabi y Avicena, que establece que la Causa Primera, siendo una unidad simple y absoluta, no ha podido hacer que emane de ella otra cosa que no sea “un solo intelecto”.

Según esta doctrina pretendidamente aristotélica, las Inteligencias emanan las unas de las otras a partir de la Fuente común de todas ellas, el Primer motor inmóvil: “si Aristóteles sostiene que el primer intelecto es causa del segundo, y éste, del tercero, y así sucesivamente, aun cuando hubiese miles de grados, el último de éstos sería siempre indubitavelmente simple”¹⁶³. El principal problema que Maimónides detecta en este esquema

emanantista es su imposibilidad para dar cuenta de la existencia de entes materiales compuestos; admite, por un lado, que cuanto más se alejan las Inteligencias de la Causa Primera, tanto mayor es la multiplicidad de ideas que se observa en su composición;¹⁶⁴ pero, aun aceptando tal teoría, que admite la existencia de una composición en el orden inteligible, ¿qué tipo de relación causal puede darse entre las Inteligencias, absolutamente inmateriales, y la materia de las esferas que dimanen de ellas?

Maimónides ofrece una respuesta que le parece insuficiente: aun suponiendo que la Inteligencia esté compuesta de dos principios, a saber, uno por el cual se piensa a sí misma y otro por el cual piensa en lo que se encuentra fuera de ella, de modo que uno de esos principios produzca a la Inteligencia que está por debajo de ella y, el otro, a la materia de la esfera; aun suponiendo todo esto, queda una pregunta fundamental por responder: “¿cómo una esfera puede proceder de otra cosa simple, de la cual emana, dado que la esfera se compone de dos clases de materia y de dos formas, las de la esfera

¹⁶² MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. II, c.22, p. 294. Esta proposición, que Maimónides toma de Ibn-Sina, más conocido en el Occidente latino como Avicena, jamás fue escrita por Aristóteles; con todo, no se trata de una atribución gratuita, pues en *corpus aristotelicum* se encuentra un gran número de pasajes equivalentes. Así, por ejemplo, afirma el Estagirita en la *Physica* (VIII, cap. 6, final) que aquel agente que no es movido (el motor inmóvil), “al permanecer simple, invariante y siempre lo mismo, moverá con un movimiento único y simple”. O bien en la *Metaphysica* (XII, cap. 8, hacia el final) se dice que, como que el primer motor es uno en idea y en número, “también es uno lo movido siempre y continuamente; y, por lo tanto, sólo hay un único cielo” [']. Cf., MUNK, Salomon, nota 1, en: MAIMÓNIDES: *Le guide de égarés*, vol. II, op. cit., II, cap. 22, p. 172.

¹⁶³ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. II, c.22, p. 295.

¹⁶⁴ Esta doctrina, recogida también por Santo Tomás, generó un fuerte impacto sobre Jaime Balmes, que la resume con gran claridad en los siguientes términos: “Cuanto más elevada es una inteligencia, menos ideas tiene, porque encierra en pocas lo que las más limitadas tienen distribuido en muchas. Así, los ángeles de más alta categoría entienden por medio de pocas ideas; el número se va reduciendo a medida que las inteligencias criadas se van acercando al Criador, el cual como ser infinito e inteligencia infinita, todo lo ve en una sola idea, simplicísima, pero infinita: su misma esencia. ¡Cuán sublime teoría! Ella sola vale un libro; ella prueba un profundo conocimiento de los secretos del espíritu; ella nos sugiere innumerables aplicaciones con respecto al entendimiento del hombre. BALMES, Jaime: *El Criterio*, París, Garnier, 1899, c. XVII, §7”.

misma y las del astro en ella fijado?”¹⁶⁵ Con la respuesta que acabamos de exponer, no se ha hecho otra cosa que desplazar el problema del conjunto de la Inteligencia a un elemento constitutivo de ella, que, como resulta manifiesto, también es simple e inmaterial; todavía sigue en pie el problema de la relación entre una causa simple y un efecto compuesto, y no parece que pueda resolverse considerando la generación de las Inteligencias como un proceso emanativo que se desarrolla “por vía de necesidad”.

Otro elemento que se opone al modelo aristotélico es la irregularidad en los movimientos de la esfera celeste; de acuerdo con el *Almagesto* de Ptolomeo, el único modo de hacer compatibles los cálculos astronómicos con la observación empírica, salvando, al mismo tiempo, el antiguo axioma que establece que el movimiento de los cuerpos celestes debe ser circular y uniforme, es admitiendo dos hipótesis relativas al movimiento de los planetas, aparentemente desigual: primera, los planetas se mueven dentro de *excéntricas*, esto es, dentro de esferas cuyo centro está separado de la tierra, que es el centro del orbe del zodíaco; y segunda, están contenidos en *epiciclos*, esto es, dentro de pequeñas esferas secundarias, llevadas por grandes esferas concéntricas o excéntricas, cuyo centro se supone que se mueve sobre la circunferencia de la gran esfera, llamada deferente.¹⁶⁶

Como admite el propio Maimónides, “una y otra hipótesis se salen de toda regla y, en definitiva, se oponen a todo

cuanto enseña la física”¹⁶⁷, a saber, la física aristotélica, según la cual todas las esferas celestes, cuya ordenación y encadenamiento resultan perfectamente claros, son gobernadas por una ley necesaria; desde este esquema, las irregularidades observadas en el movimiento de los planetas carecen sencillamente de explicación: una Inteligencia celeste, en tanto que motor inmóvil, no puede cambiar, y, por consiguiente, tampoco puede mover su esfera de otro modo que no sea con un movimiento circular y uniforme alrededor del centro común de todo el universo, que es la tierra.

Ahora bien, se pregunta Rabbí Moisés: “¿es posible de alguna manera que el movimiento sea exactamente circular y uniforme y que responda a los fenómenos visibles, si no es conforme a una de las dos hipótesis [del *Almagesto* de Ptolomeo] o ambas conjuntamente?”¹⁶⁸. Uno de los fenómenos más difíciles de explicar es la retrogradación de los planetas, que sólo parece poder resolverse con la hipótesis del epiciclo; esta hipótesis, sin embargo, tampoco carece de dificultades, pues rompe con dos principios aristotélicos: “1.º) Habría una revolución en torno a un centro que no sería el del mundo, y, sin embargo, es un principio fundamental de este universo que los movimientos son tres: uno que parte del medio, otro que tiende hacia él, y un tercero que se manifiesta en torno al medio. Ahora bien, admitido el epiciclo, su movimiento no se efectuaría ni desde el medio, ni hacia el medio, ni en torno suyo. 2.º) Conforme a uno de los principios sentados por Aristóteles en la ciencia física, es absoluta-

¹⁶⁵ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. II, c.22, p. 295.

¹⁶⁶ Cf., PTOLOMEO, Claudio: *Almagestum*, Veneto, Ductu Petri Liechtenstein, 1515, lib. VI, cap. 3.

¹⁶⁷ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. II, c.24, p. 299.

¹⁶⁸ *Ibidem* p. 301.

mente necesario algo en torno a lo cual se efectúe el movimiento, razón por la cual la Tierra tiene que estar fija; pero, si existiera el epiciclo, tendríamos un movimiento circular en torno a nada fijo”¹⁶⁹. Esta tensión entre la percepción visual de los movimientos celestes y los principios de la física aristotélica genera en Maimónides una “verdadera perplejidad”; perplejidad en cierto modo necesaria, pues estamos ante cuestiones que exceden la capacidad de la mente humana.

9.- LOS CIELOS SON DE YHWH

La propia naturaleza de tales materias impulsa a Maimónides a atribuir un alcance limitado a la autoridad de Aristóteles, y a conceder, en este ámbito concreto, preferencia a la de los profetas: “Respecto al mundo celeste, el hombre nada alcanza, salvo esa exigua dosis matemática que ves.”¹⁷⁰ Diré en términos poéticos: “los cielos son cielos para Yhwh, pero la tierra se la dio a los hijos de los hombres [Ps 115, 6]”; es decir, que sólo Dios conoce la verdadera naturaleza del cielo, su substancia, forma, movimiento y causas; y en cuanto a lo que hay bajo el cielo, otorgó al hombre la facultad de conocerlo, porque es el mundo y la morada donde fue colocado, de la cual forma parte”¹⁷¹. Incapaz de salir de la perplejidad, pues se da cuenta de que no pueden aplicarse al

cielo los mismos principios físicos que rigen el mundo sublunar, el filósofo judío confiesa: “mi mayor homenaje a la verdad es haber declarado paladinamente mi perplejidad ante esas cuestiones y que yo no he oído ni conocido demostración alguna al respecto”¹⁷².

Las irregularidades en el movimiento de los planetas no pueden explicarse satisfactoriamente si consideramos que todas las esferas, como las Inteligencias que gobiernan a cada una de ellas, son emanaciones necesarias procedentes, en último término, de una Causa Primera o Intellecto Primero: “Queda” queda, pues, patente que estas cosas no suceden por vía de necesidad, según Aristóteles enuncia, como tampoco está en relación con la regularidad de su orden la diversidad de movimiento de las esferas, unas bajo las otras, de manera que haya de admitirse al respecto el sistema de *necesidad* que anteriormente dijimos”¹⁷³.

Todas las dificultades consignadas por Rabbí Moisés tienen como base la tesis aristotélica según la cual el Primer Principio actúa compelido por la necesidad de la naturaleza, de modo que, si se aceptara que no actúa movido por necesidad sino por voluntad, las dificultades desaparecerían: “sin embargo, si admitimos que ocurre todo esto [el orden celeste] por designio de un ser operante con intención, el cual todo lo hizo y determinó conforme lo exigió su Sabiduría incomprensible, ninguna de estas cuestiones nos afecta, aplicables a quienes sostienen que todo eso es obra de la *necesidad*, y no de una voluntad libre”¹⁷⁴. El universo no posee

¹⁶⁹ *Ibidem* p. 299.

¹⁷⁰ La astronomía no es concebida aquí como una ciencia que tenga por objetivo ilustrarnos acerca de la estructura real de las esferas celestiales, sino como un arte que trata de adecuar nuestra observación empírica del cielo con un complejo sistema matemático de movimientos circulares y uniformes. Se mueve únicamente en el ámbito de las hipótesis de cálculo.

¹⁷¹ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. II, c.24, p. 302.

¹⁷² *Idem*.

¹⁷³ *Ibidem*, c.22, p. 296.

¹⁷⁴ *Idem*.

una determinada estructura por necesidad, sino porque Dios, conforme a su Sabiduría supereminente, libremente lo ha querido así; las razones que movieron a la Divinidad a estructurar los cielos así y no de otro modo trascienden absolutamente los límites de nuestra inteligencia, pues como establece el Salmo antes citado: “los cielos son cielos para Yhwh (Ps 115, 6)”.¹⁷⁵

Aristóteles pretende rebajar “los cielos de Yhwh” al horizonte de los principios físicos que rigen, por vía de necesidad, el mundo sublunar; pretende explicar aquello que pertenece al ámbito del misterio, de la oscuridad inaccesible, a partir de las leyes de la física, que sí son alcanzables por el entendimiento humano. Semejante pretensión da lugar a algunas consecuencias inverosímiles: “Dios (¡exaltado sea!), a quien toda persona inteligente reconoce dotado de toda clase de perfecciones, nada podría innovar en orden a todos los seres; y si quisiera alargar el ala de una mosca, o acortar la pata de un gusano, no podría”¹⁷⁶.

La opinión que sostiene la creación temporal del mundo esquivando esos escollos al afirmar que existe “un Ser determinante, que prefijó como le plugo para cada esfera su moción y celeridad, aunque ignoramos de qué modo esa Sabiduría procedió para que tales existan de tal manera”¹⁷⁷.

¹⁷⁵ “Admitido que todo se debe al designio de un ser actuante con determinado designio, que así lo realizó, no da lugar al asombro, ni hay nada inadmisibile, ni tampoco procede investigar, a menos que preguntes: ¿cuál es la causa de tal designio? Lo único que se sabe puede resumirse en que todo sucede por una razón que se nos escape y no es una obra inútil ni fortuita”. *Ibidem*, c.19, p. 289]”.

¹⁷⁶ *Ibidem*, c.22, p. 296.

¹⁷⁷ *Ibidem*, c.19, p. 288.

Por otro lado, la doctrina de la eternidad del mundo, en la medida que supone, por lo menos en su versión aristotélica, la acción necesaria de la Causa Primera en las criaturas,¹⁷⁸ resulta impotente para dar

¹⁷⁸ La ausencia de principio y de fin temporal en el mundo no tiene por qué implicar, en todos los casos, que Dios obre por necesidad, pues podría darse el caso que la Divinidad hubiera querido libremente que el mundo haya sido creado tal y como es desde toda la eternidad. El propio Maimónides se planteó dicha cuestión: “Suponiendo que todo ello sea debido al designio de un ser intencionado que sí *particularizó* las cosas, ¿puede concluirse que todo fue creado tras su inexistencia, o bien no cabe tal inferencia, sino que, por el contrario, tal *particularización* existió desde siempre? Porque esta segunda opinión fue profesada también por algunos de los que admiten la eternidad del cosmos” (*Ibidem*, p. 290]”). La acción necesaria de Dios, ciertamente, no puede conjugarse con la creación temporal del mundo; ahora bien, desde un punto de vista estrictamente lógico, nada nos impide afirmar que el mundo es eterno, y que, al mismo tiempo, es la obra de un Ser operante con intención.

Lo que el Rabbí Moisés no puede admitir y se propone refutar con todas sus fuerzas es este carácter de “necesidad” que el mundo tiene en Aristóteles, y si se ocupa de la “eternidad”, es únicamente en la medida que es una consecuencia directa de la necesidad del cosmos; por ello, no es objeto de su atención la teoría platónica acerca de una materia *eterna* pero creada, pues “tal teoría no destruye los fundamentos de nuestra religión, ni implica la negación del milagro, sino más bien su admisibilidad”. (*Ibidem*, c.25, p. 303]”). El enemigo que debe combatirse no es tanto la eternidad del universo como su necesidad; así, aunque sea indirectamente, Maimónides deja abierta la posibilidad de una creación *ab aeterno*, pues dicha posibilidad está implícitamente contenida en la propuesta platónica: “Muchos pasajes del Pentateuco y otros podrían entenderse de conformidad con esa teoría, o incluso argumentarse con ella”. (*Idem*]”). Ahora bien, como esta posición carece de demostración científica, Maimónides prefiere quedarse con el sentido literal de los pasajes escriturarios: “Nada nos obliga, sin embargo, a menos que tal opinión pudiera demostrarse; pero, no habiéndolo sido, no nos inclinamos por ella, ni le prestamos atención; preferimos tomar los textos en su sentido literal y afirmar que la religión nos ha enseñado una cosa que nos es inasequible y el milagro corrobora la veracidad de nuestras aserciones” (*Ibidem*, pp. 303-4]”). Para una mayor profundización

razón de la diversidad de movimientos en las esferas.

10.- LA MAYOR PROBABILIDAD DE LA NOVACIÓN DEL MUNDO

Los inconvenientes que se siguen al aceptar la eternidad del cosmos y la necesidad de su estructura proporcionan “argumentos muy próximos a la demostración”¹⁷⁹ para manifestar que el mundo, tal y como lo conocemos, responde a un designio intencionado del Creador; proporcionan argumentos *muy próximos* a la demostración filosófica, pero que, estrictamente hablando, no constituyen demostración alguna, pues no se puede rebatir una opinión por medio de dudas, inconvenientes o dificultades.

Entonces, ¿cómo debemos proceder?, ¿no hay ningún procedimiento que pudiera hacernos aceptar, como más probable, una de las dos hipótesis? “Alejandro dejó bien sentado que cuando una cosa no es susceptible de demostración, deben proponerse las dos hipótesis contrarias, a fin de resaltar las dudas inherentes a cada una y aceptar la más verosímil”¹⁸⁰. La opinión partidaria de la eternidad del mundo “es la que presenta más inseguridades y la más arriesgada en orden a la creencia que debe profesarse respecto a la Divinidad”¹⁸¹; efectivamente, admitir que el mundo es eterno como hace Aristóteles, a saber, como una cuestión de *necesidad*,

dad, mina la religión desde su cimiento: “desmiente todos los milagros y niega todo aquello que la Ley hace esperar o temer”¹⁸². Por todos esos motivos, la doctrina de la novación del mundo — defendida por los patriarcas Moisés y Abraham — es la que presenta menos inseguridades, y consiguientemente, la que debe aceptarse como más probable.

El gran Rabbí no se adentra a esta discusión con una motivación exclusivamente intelectual y filosófica, sino porque “la creencia en la *novación del mundo* es necesariamente el fundamento de toda la religión”¹⁸³. Su modo de comprender la relación entre la creencia religiosa y la razón, como hemos visto, se halla ejemplarmente representado en su doctrina acerca de la creación “*ex nihilo*”. Podemos resumir su posición en tres puntos, que servirán, al mismo tiempo, de conclusión para este estudio: primero, ante aquellas cuestiones que trascienden los límites de nuestra inteligencia, uno debe plegarse siempre ante la opinión de los profetas;¹⁸⁴ segundo, el hecho de que tales materias sean ininteligibles para nosotros no significa que sean absurdas, esto es, que puedan contradecirse con los principios lógicos que rigen la actividad de nuestro entendimiento; y tercero, así como es imposible demostrar su verdad, porque ésta no

acerca de esa temática, puede consultarse: UDINA, Josep Manuel: “Ni contigo ni sin ti. La filosofía y teología de Maimónides en relación a Aristóteles y al tema de la creación” en: CANTÓN ALONSO, José Luis (ed.): *Maimónides y el pensamiento medieval*, op. cit., pp. 91-100.

¹⁷⁹ MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, op. cit., lib. II, c.19, p. 290.

¹⁸⁰ *Ibidem*, c.22, p.297.

¹⁸¹ *Ibidem*, p.298.

¹⁸² *Ibidem*, c.25, p.303.

¹⁸³ *Ibidem*, c.27, p.306.

¹⁸⁴ “Es posible que cualquier día alguien te induzca a error, suscitándote perplejidades con respecto a la novación del mundo y te dejes engañar a la ligera, adoptando una opinión que mine los fundamentos de la religión y dé su asentimiento a una herejía con respecto a la Divinidad. Sé siempre cauto en esta materia y acepta la autoridad de los profetas Abraham y de Moisés, que son el pilar de la perfección del linaje humano en cuanto a sus creencias y norma de convivencia”. *Ibidem*, c.23, p. 298]..

se halla en la naturaleza cognoscible para nosotros, también lo es probar su falsedad.¹⁸⁵

11.- BIBLIOGRAFÍA BÁSICA SOBRE MAIMÓNEDES

ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí, Madrid, Gredos, 1985.

BLOY, Léon: *La salvación por los judíos*, trad. José Mazzanti, Buenos Aires, Mundo Moderno, 1949.

CAYETANO, *Commentaria in Summa Theologiae*, en: TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita (vols.4-12)*, Roma, Typographia Polyglotta, 1888.

DAVIDSON, Herbert A.: *Moses Maimonides. The man and his Works*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

FORMENT, Eudaldo: *Catecismo de la suma contra los gentiles. Libro I y II*, Alicante, Cobel, 2015.

FORMENT, Eudaldo: *Sabiduría cristiana. Fe, gracia y libertad*, Valencia, Edicep, 2015.

FORMENT, Eudaldo, “Los nombres de Dios en Maimónides y en Santo Tomás”, en CANTÓN ALONSO, José Luis (ed.): *Maimónides y el pensamiento medieval*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2007.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1945.

GUTTMAN, Julius: *Der Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht's, 1891.

HABERMAN, Jacob: *Maimonides and Aquinas. A contemporary Appraisal*, New York, Publishing House, 1979.

HASSELHOFF, Görge K.: *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004.

JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus Theologicus*, ed. a cargo de los monjes benedictinos de Solesmes, 4 vols, Roma, Desclée, 1931-1953.

MAIMÓNIDES: *Guía de Perplejos*, intr., trad. y notas David Gonzalo Maeso, Madrid, Trotta, 2008.

MAIMÓNIDES: *Commentary on the Mishnah*, trad. Fred Rosner, New York, Sepher-Hermon Press, 1981.

MAIMÓNIDES: *Mishneh Torah*, ed. Moses Hyamson, Jerusalén, New York, Feldheim Publishers, 1981.

MAIMÓNIDES: *Responsa*, ed. Joshua Blau, Jerusalem, Machon Yerushalayim, 1961.

MAIMÓNIDES: *Le guide de égarés*, intr., trad., y notas S. Munk, vols. 1-3, A. Franck, París, 1856-66.

MARX, Alexander: “Texts by and about Maimonides”, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 25, nº 4 (1935), pp. 275- 281.

ORIAN, Meir: *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, trad. Zeev Zvi Rosenfeld, Barcelona, Riopiedras, 1984.

¹⁸⁵ “No te apartes de la teoría de la novación del mundo sino ante una demostración; pero ésa no se encuentra en la naturaleza”. *Idem*”..

PTOLOMEO, Claudio: *Almagestum*, Veneto, Ductu Petri Liechtenstein, 1515

SHAILAT, Itzhak: *Letters and Essays of Moses Maimonides*, Jerusalén, Maaliyot Press, 1988.

STRAUSS, Leo: *El libro de Maimónides*, ed. y trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda, Madrid, Pre-Textos, 2012

TOMÁS DE AQUINO, Santo: *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, ed. Enrique Alarcón, Pamplona, Corpus Thomisticum, 2000 y ss.: www.corpusthomisticum.org.

TOMÁS DE AQUINO, Santo: *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita*, Roma, Typographia Polyglotta, 1882 y ss.

UDINA, Josep Manuel: “Ni contigo ni sin ti. La filosofía y teología de Maimónides en relación a Aristóteles y al tema de la creación” en: CANTÓN ALONSO, José Luis (ed.): *Maimónides y el pensamiento medieval*, op. cit.

RAMON LLULL O EL HETERODOXO QUE QUISO CREAR UNA CIENCIA PLENAMENTE CRISTIANA

Prof. Dr. Antonio Bordoy Fernández

Profesor Contratado Doctor de la Universidad de las Islas Baleares

RESUMEN:

Rodeada de misterios y leyendas, la obra de Ramon Llull legó a la historia de Occidente un sistema filosófico completo cuya aportación principal consistió en crear un saber plenamente cristiano: de la física a la teología, pasando por la medicina, la filosofía, la matemática o el derecho, organizó todas las ciencias a partir de la traducción filosófica del dogma cristiano. A ello añadió un método de investigación con pretensiones de universalidad, adaptado a cualquier tipo de entendimiento y con independencia de la cultura, los conocimientos o la edad de quien lo usara. El presente trabajo analiza con carácter general estas aportaciones: la biografía y el sentido de la obra del autor; y los fundamentos de su filosofía, en especial la metafísica y la gnoseología.

ABSTRACT:

Among mysteries and legends, the work of Ramon Llull bequeathed to the history of the West a complete philosophical system whose main contribution was to create a fully Christian knowledge: from physics to theology, through medicine, philosophy, mathematics or law, this system organized all sciences from the philosophical translation of Christian dogma. He added to this a research method with claims of universality, adapted to any kind of understanding and regardless of the culture, knowledge or age of the user. This paper analyzes from a general point of view these contributions: the biography and the meaning of the author's work; and the foundations of his philosophy, especially metaphysics and gnoseology.

PALABRAS CLAVE: *Ramon Llull, filosofía, historia, medieval, ciencia.*

KEYWORDS: *Ramon Llull, Philosophy, History, Medieval, science.*

1.- INTRODUCCIÓN

En el contexto general de la historia de la filosofía, Ramon Llull es, hasta finales del siglo XIX y principios del XX, relegado a un lugar secundario. A esta situación contribuyeron diversos factores susceptibles de ser clasificados en externos e internos. En el primer caso figuran las complejas relaciones con la Iglesia en diferentes siglos, la creación en torno a su figura de un culto popular, la aparición de los pseudo lulismos y del lulismo alquímico, la no adaptación de su sistema al modelo tradicional o la reducción de su pensamiento al Arte. En el segundo caso, la

especificidad de su lenguaje y forma de expresión, su no integración en el incipiente pero consolidado modelo universitario, el hecho de orientar sus obras a una finalidad externa a la academia o el rechazo del método escolástico figuran entre las mencionadas con más frecuencia.

No obstante, gracias a los estudios y las ediciones modernas, salió a la luz un nuevo Ramon Llull. Éste se mostró como un autor que, a diferencia de lo que se tendía a considerar, presentaba un sistema completo, enraizado en los conceptos y en las estructuras del pensamiento medieval que, a través de la síntesis de conocimien-

tos y la inclusión de un nuevo método de investigación, había creado un sistema completo y cerrado. Un sistema que, pese a su complejidad, partía de una idea simple: una unidad jerarquizada y regida por la ley de la causalidad de todo cuanto es y existe. Un pensamiento que caló más hondo en Europa de lo que se ha llegado a pensar, y que incluso impulsó a R. Descartes a incluir, en el famoso *Discourse de la méthode* (Leiden, 1637), una vehemente crítica al Arte.

2.- UNA BIOGRAFÍA COMPLEJA

“La biografía de Lulio es una novela: pocas ofrecen más variedad y peripecias”¹⁸⁶. Escrita a finales del siglo XIX, esta afirmación de M. Menéndez Pelayo describe la compleja realidad que es necesario afrontar para reconstruir la vida de un Ramon Llull en la que, durante siete siglos, se han entremezclado mitos, leyendas y realidad. Mezcla cuyo origen no sólo cabe atribuir a la historia, sino también al propio autor que, como pocos, construyó de forma consciente la imagen con la que pretendía presentarse al mundo y pasar a la posteridad.

2.1.- Fuentes para la reconstrucción biográfica.

Dos son los tipos de fuentes que se utilizan para reconstruir la biografía de este autor: (a) directas e (b) indirectas. Las (a) fuentes directas están formadas por cuatro tipos de documentos: (a.1) escritos biográficos producidos en vida, algunos compuestos por él mismo, otros bajo su supervisión; (a.2) las indicaciones de lugar y fecha que figuran en sus escritos a partir

de cierta época y que, en ocasiones, refieren un contexto; (a.3) documentos administrativos o legales que le mencionan a él o a su familia; y (a.3) escritos y compilaciones que, ya en el siglo XIV, compuso Thomas Le Myésier.

Las obras biográficas que se conservan son cuatro: *Lo desconhort* (Roma, 1295) y el *Canto de Ramon* (Mallorca, 1300), ambas escritas en verso; *El Fantàstic* (París-Viena, 1310-11), un diálogo ficticio con un ermitaño; y la *Vita coetanea* (París, 1311), biografía escrita por los monjes de la Cartuja de Vauvert y dictada o revisada por el propio Llull. De estas cuatro obras, las tres primeras hacen referencia a su proyecto y la última, la *Vita coetanea*, es también un relato de su vida.

De principios del siglo XIV se conservan los trabajos de Thomas Le Myèsier, discípulo de Llull y personaje central en la difusión de su obra. A él se le atribuye el *Electorium*, catálogo y compendio de los escritos del autor que ha servido para distinguir las obras auténticas de las apócrifas. Compendio que, pese a todo, no ha estado exento de discusión, pues “de propia cosecha, el compilador ha compuesto introducciones y prólogos, ha cuidado de soldar materiales tan varios con adiciones, citas y referencias”¹⁸⁷. Siguió a éste una versión más manejable, el *Electorium medium*, y, al final, el *Electorium parvum sive Breviculum*, que resumía la vida de Llull en doce miniaturas.

Las (b) fuentes indirectas desarrollan en su mayoría la estructura del *Electorium*, situando como objetivo de la biografía luliana la doble cruzada: la conversión de

¹⁸⁶ MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles*, t. I, Madrid, 1880, p. 514.

¹⁸⁷ CARRERAS ARTAU, Tomás y Joaquín: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. II, Madrid: 1943, p. 21.

los infieles y la unidad del cristianismo. De este modo, Charles de Bouvelles¹⁸⁸ y Nicolau de Pax i Sureda¹⁸⁹ en el siglo XVI; y Jaume Custurer i Garriga¹⁹⁰, Bartomeu Fornés¹⁹¹ y Antoni Ramon Pascual¹⁹² en el XVIII, contribuyeron a consolidar la imagen de un Llull que sufrió el martirio y cuyas doctrinas y culto estaban en perfecto acuerdo con la doctrina cristiana católica.

Las fuentes indirectas han contribuido a conceder al Arte, el método con el que pretendía lograr su objetivo, una importancia tal que se ha utilizado para establecer cuatro etapas en la vida de Llull: (1) la anterior al Arte (1271-4), enraizada en la formación que inició en 1265 y que concluye con el *Libro de contemplación en Dios* (1273-4?), en donde se asientan las bases del Arte; (2) la del modelo cuaternario del Arte (1274-90), denominado así por usar múltiplos de cuatro, y que cuenta con dos ciclos, el del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (Mallorca, ca. 1274) y el del *Ars demonstrativa* (Montpelier, 1283), que simplifica el sistema e incluye figuras gráficas; (3) la del modelo ternario del Arte (1290-1308), llamado así por utilizar múltiplos de tres a imagen de la Trinidad, y que empieza con el *Ars inventiva veritatis* (Montpelier, 1290) y concluye con el *Ars generalis ultima* (Lyon-Pisa, 1305-8), en el que el autor da ya por acabado el desarro-

llo de su método; y (4) la fase posterior al Arte (1308-15/6), momento en el cual, desarrollado del todo el Arte, se dedica a su difusión y a la lucha contra el aristotelismo radical.

2.2.- Biografía de Ramon Llull

a) *Juventud y conversión*. Ramon Llull nace en Ciutat de Mallorca (actual Palma) probablemente a principios del año 1232¹⁹³, poco después de la conquista por Jaime I y en una sociedad que, pese al dominio cristiano, cuenta con una base demográfica musulmana y judía considerable. Descrito por algunos como la ‘Mallorca de las tres religiones’, este modelo forjó en Llull una triple mentalidad imperialista basada en la superioridad militar, religiosa y científica cristiana. En el año 1253 entra al servicio del infante Jaime –desde 1276, Jaime II, soberano del Reino de Mallorca– y ascenderá hasta ocupar el cargo de senescal. En el 1257 se casa con Blanca Picany, con quien tendría un hijo y una hija, y su objetivo vital es el de ser trovador.

En el año 1263, a la edad de treinta años y tras quedarse dormido mientras “pensaba una vana canción [...] para una enamorada suya, a la que por aquel entonces amaba con vil y fatuo amor”¹⁹⁴, se le aparece Jesucristo en la cruz. Cuatro apariciones más serán necesarias para que entienda que el Señor lo llama a su servicio. Es la denominada ‘conversión a la penitencia’. Tres meses después, tras escuchar el sermón del obispo en la festivi-

¹⁸⁸ DE BOUVELLES, Charles: *Vita Remundi eremita*, 1511.

¹⁸⁹ DE PACS I SUREDA, Nicolau: *Vita Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris*, 1519.

¹⁹⁰ COSTURER I GARRIGA, Jaume: *Disertaciones historicas del culto inmemorial del B. Raymundo Lullo Dr. Iluminado y martir, y de la inmunidad que goza su doctrina, con un apendix de su vida*, 1700.

¹⁹¹ FORNÉS, Bartomeu: *Liber apollogeticus Artis Magnae B. Raymundi Lulli*, 1476.

¹⁹² PASCUAL, Antoni Ramon: *Vindiciae Lullianae*, 1778.

¹⁹³ Algunos estudios han propuesto finales del año 1231 como fecha de nacimiento de Ramon Llull. No obstante, el consenso mayoritario sitúa la fecha en los primeros meses del año 1232.

¹⁹⁴ *Vita coetanea*, I, 2. Citada según edición V. TENGE-WOLF y F. DOMÍNGUEZ (eds.), *Opera selecta*, vol. I, Turnhout, 2018.

dad de San Francisco, decide abandonar bienes y familia y peregrina a Santiago de Compostela y a Santa María de Rocamador. Según la *Vita coetanea*, en esta época se fija tres objetivos¹⁹⁵: predicar por la conversión de los infieles hasta el martirio; escribir un libro, el mejor del mundo, contra los errores de los infieles; y promocionar la fundación de monasterios donde los futuros misioneros pudiesen estudiar la lengua y la cultura de los infieles.

Inquieto porque no tenía la formación para escribir el libro que quería, Llull se entrevista en 1265, en Barcelona, con Ramon de Penafort, quien le disuade de ir a estudiar a París. De regreso a Mallorca inicia su formación en las bibliotecas de la región y adquiere un esclavo árabe para aprender su lengua y cultura¹⁹⁶. Entre los años 1271 y 1274, escribe el *Compendium logicae Algazelis* (Montpelier, 1271-2), la *Lògica del Gatzell* (Montpelier, 1271-2) y el *Llibre de contemplació en Déu* (1271-4), libro de carácter enciclopédico que condensa y ordena los saberes de la mayoría de las ciencias de la época, escrito originalmente en árabe y traducido al catalán y al latín.

b) *Etapas cuaternaria del Arte*. Inquieto porque no encuentra el método para lograr convencer a los infieles, Llull se retira a Randa en el año 1274. Tras ocho días de contemplación “le llegó la inspiración divina, dándole el orden y la forma para

hacer los mencionados libros contra los errores de los infieles”¹⁹⁷. Nace así el Arte, un sistema lógico que ordena los principios y las preguntas de tal modo que la razón humana, en caso de seguirlos, alcanza la verdad tanto sobre los más elevados contenidos como sobre las cuestiones más simples y mundanas. Los contenidos quedan reflejados en el *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, si bien, en los años que siguen, Llull compone una serie de obras que resultan de la aplicación de este Arte. Entre éstas figuran algunos de los escritos por los que hoy en día es conocido en la literatura hispana, como el *Romanç d'Evast e Blaqueria* (Montpelier, 1276-83) o el *Llibre d'Amic e Amat* (1276-83). Durante una estancia en Montpelier, Llull aprovecha para reformular el Arte e introduce un soporte gráfico al sistema, las conocidas como ‘figuras’. El modelo cuaternario entra entonces en un segundo ciclo, marcado por la composición del *Ars demonstrativa*.

En el año 1287 inicia un viaje por Europa que lo llevará a la corte papal, en donde buscará entrevistarse con Honorio IV. Llull quería promocionar su modelo de monasterio, pero se encuentra al pontífice “mort de fresc”¹⁹⁸ y, ante las dificultades de la Curia para elegir sucesor, viaja a París. Durante una estancia que se prolongará de 1287 a 1289, intenta dar a conocer su Arte a los maestros y estudiantes de la Universidad, pero se encuentra con la incompreensión. No obstante, en este período escribe otra de las grandes obras literarias, el *Félix o Llibre de meravelles* (París, 1287-89).

¹⁹⁵ *Vita coetanea*, I, 4-8.

¹⁹⁶ En la *Vida coetanea* este acontecimiento adquiere un carácter relevante, pues al final es esclavo se levanta contra Llull e intenta asesinarlo. En prisión, el esclavo decidió suicidarse, con lo que evitó al Beato la responsabilidad de solicitar su ejecución. Es, pues, el alumno que, por gracia divina, acaba por imponerse al maestro y se erige a sí mismo como tal.

¹⁹⁷ *Vita coetanea*, III, 8.

¹⁹⁸ *Vita coetanea*, IV, 18.

c) *Etapla ternaria del Arte*. Tras una serie de desplazamientos, Llull regresa a Montpelier, reformula el Arte y compone el *Ars inventiva veritatis* (Montpelier, 1290). Con esta obra se inicia un modelo más simplificado y filosóficamente más completo. En lugar de tomar como punto de referencia la analogía de los elementos —de ahí el nombre del anterior, cuaternario, porque parte de los múltiplos de cuatro—, se basa ahora en la analogía de la Trinidad, de tal modo que pasa a estar formado por múltiplos de tres. Ramon Gaufredi, general de los Franciscanos, le autoriza a enseñar en los conventos italianos.

En el año 1292 regresa a Roma para entrevistarse de nuevo con el papa, en este caso Nicolás IV, pero fracasa. Se desplaza entonces a Génova, desde donde pretende cumplir su objetivo vital: viajar a tierras infieles para predicar. En el año 1293 sufre una crisis psicológica¹⁹⁹: el miedo a la muerte le impide viajar. A punto de morir por la enfermedad que le provoca esa crisis, Llull recibe una nueva iluminación: se salvará si ingresa en la Orden de Santo Domingo. No obstante, él es consciente de que ello supondría el fin de su proyecto. Decide entonces solicitar el ingreso en la Orden de San Francisco, donde sus libros serán mejor acogidos, pero él morirá. Al final, el sacrificio le sirve para ser perdonado por desobedecer a Jesucristo, si bien no tenemos dato alguno que nos permita saber si llegó o no a ingresar en los Hermanos Menores.

Viaja finalmente de Génova a Túnez y predica antes los sabios de la ciudad. Según narra la *Vida coetanea*, el miedo de los sabios de que convenciera a la pobla-

ción los lleva a solicitar su muerte²⁰⁰. Perdonado por el príncipe de Túnez, le permiten embarcar en una nave genovesa con la condición de no regresar, a riesgo de muerte. En el año 1294 está un tiempo en Roma, pero se desplaza a Mallorca y Barcelona y acaba la *Tabula generalis* (Túnez-Nápoles, 1293-4). En el 1295, durante una estancia en Roma en la que intenta encontrar el favor del papa Bonifacio VIII, compone el *Arbor scientiae* (Roma, 1295-6), una descomunal obra en la que se condensa enciclopédicamente una gran parte del saber cristiano de la época. Compone también *Lo desconhort*, poema en el cual refleja su desesperación por no lograr sus objetivos.

Entre los años 1297 y 1299 reside en París, ciudad en la que compone gran parte de sus obras filosóficas, máxime dedicadas a la reformulación de los contenidos del trivio y del cuadrivio, así como a la exposición de los principios de la fe católica. De esta época data la *Declaratio Raimundi* (París, 1298), el primer comentario que se conserva de la sentencia parisina del 7 de marzo de 1277, por la que se condenaban un total de 219 tesis supuestamente sostenidas por los maestros de artes. Sin conseguir sus objetivos, escribe el *Arbor philosophiae amoris* (París, 1299), en donde pretende incentivar el deseo por Dios. Regresa entonces a Mallorca, en donde compone el *Cant de Ramon*. En el año 1307 viaja a Bugía, en donde intenta de nuevo predicar para la conversión, pero sufre resultados casi idénticos a su primer viaje.

d) *Etapla posterior al Arte*. Entre Lyon y Pisa, Llull escribe el *Ars generalis ultima*, con la que se considera ya que su sistema

¹⁹⁹ *Vita coetanea*, IV, 20-V, 24.

²⁰⁰ *Vita coetanea*, VIII, 28.

toma su forma definitiva, iniciándose así una etapa en la que se dedicará a su aplicación tanto a la conversión como a la defensa de la unidad del cristianismo contra quienes pretenden, como los averroístas latinos, romperlo desde su interior. En este sentido, en 1309 escribe su *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (Montpelier, 1309), en donde muestra su pasado político para definir la estrategia para una nueva y definitiva cruzada. Entre 1309 y 1311 está de nuevo en París, período en el cual compone una serie de tratados contra los errores de los averroístas. De esta época data la *Vita coetanea*, probablemente dictada por él a los monjes de la Cartuja de Vauvert. Se desplaza entonces a Viena, en donde pretende asistir al Concilio y escribe diversos libros para solicitar la erradicación del averroísmo latino de las universidades.

Entre los años 1314 y 1315 se desplaza por tercera vez a tierras infieles, de nuevo a Túnez. La última obra que se conserva de Llull, la *Epistola Raymundi ad regem Aragoniae* (Túnez, 1315), corresponde a esta época. Las primeras biografías del Beato insistirán en que su muerte se produjo en ese año, a causa de las heridas que le causaron los habitantes de la ciudad al intentar convencerlos. Se hicieron exhumaciones de su cuerpo en los años 1448 y 1611, en las que el pueblo y médicos corroboraron su martirio. No obstante, en los años 1915 y 1985 nuevas autopsias mostraron que sus huesos no presentaban heridas derivadas compatibles con ello y se fijó que su muerte se produjo probablemente unos meses después de regresar a Mallorca, en el año 1316.

3.- UN SENCILLO Y COMPLEJO SISTEMA FILOSÓFICO

Aunque se pueden encontrar ya en los primeros escritos del autor, a partir de su segunda estancia en París (1297-99) las obras que abordan contenidos estructurales del pensamiento incorporan con frecuencia dos adjetivos, *nova* y *compendiosa*. Compone así el *De nova geometria* (París, 1299), el *Liber de rethorica nova* (Chipre, 1301), la *Logica nova* (Génova, 1303) o la *Metaphysica nova et compendiosa* (París, 1310). Si bien este procedimiento podría ser considerado como una simple parte de su programa de difusión del Arte, lo cierto es que esconde tras de sí la mayor aportación que Ramon Llull hizo al pensamiento de la época: la creación de una ciencia cristiana.

Es bien conocida la tendencia luliana al rechazo del método escolástico, en concreto al procedimiento de disputa mediante autoridades de razón²⁰¹. Éstas conducen, según Llull, a discusiones sin fin, pero por una razón evidente: “pese a todo –escribe en la *Declaratio Raimundi*–, los filósofos antiguos no tuvieron conocimiento alguno de aquellos principios y, por esta razón, algunos de ellos ignoraron las consecuencias de tales principios: pues quien desconoce la finalidad no puede tener un conocimiento claro de las cosas que existen por causa de tal finalidad”²⁰². E ahí, por tanto, el gran problema de la filosofía de la época desde la perspectiva

²⁰¹ BONNER, Antoni: “Ramon Llull i el rebuig de la tradició clàssica i patristica”, en VVAA (eds.), *Homenatge a Miquel Dolç. Actes del XII Simposi de la Secció Catalana i I de la Secció Balear de la SEEC*, Palma de Mallorca, Conselleria d'Educació, Cultura i Esports, 1997, pp. 373-385.

²⁰² *Declaratio Raimundi, prologus*. Citado según edición *Raimundus Lullus Opera Latina* (ROL) XVII, Turnhout, 1989.

luliana: la dependencia con respecto a unas fuentes que se toman como autoridades y que, por cuestiones históricas, desconocen la revelación de Jesucristo. De este modo, y al más puro estilo aristotélico, sentencia que la causa final –la finalidad– es lo más relevante, y ésta –que en su filosofía es conocer, recordar y entender a Dios– nunca estuvo al alcance de los antiguos.

Al observar la producción luliana correspondiente al momento en el que empiezan a aparecer estos dos adjetivos en los títulos, la cuestión se hace evidente. Compone el *Tractatus de nova astronomia* (París, 1297), en donde muestra la diferencia entre considerar los astros y su movimiento a partir del conocimiento antiguo o hacerlo desde la perspectiva cristiana: en el primer caso, sólo se da una descripción; en el segundo, una explicación causal que conduce a la comprensión. En la mencionada *Declaratio Raimundi* atribuye el problema a que los antiguos han operado a través de la imaginación –es decir, basándose en el conocimiento obtenido por los datos sensibles y los juicios del entendimiento sobre estos– sin tomar en consideración la fe, y la consecuencia es bien clara: “[...] el entendimiento, a través de su fuerza, trasciende al conocimiento de las verdades de las cosas que las potencias inferiores no han sido capaces de alcanzar: como cuando la imaginación del ser humano imagina que quienes viven en las antípodas caen [...]”²⁰³.

No en vano seguirán a estas obras muchas otras, como la *Investigatio generalium mixtionum secundum Artem generalem* (París, 1298), en la que desarrolla la teoría de la

combinación de los elementos puros y la creación de las entidades corporales no a partir de las doctrinas antiguas, sino en su explicación a partir de los principios del Arte. Sin embargo, todo ello resultará de difícil comprensión para los académicos de la época, quienes están habituados a los términos en los que se expresa la filosofía escolar. El resultado es el *Arbor philosophiae amoris*, en donde Llull da por fracasado –temporalmente– su proyecto e intenta apelar a la voluntad y el amor para que esos mismos académicos retornen al camino del cristianismo como fundamento del sistema.

3.1. El lulismo en el marco de las tradiciones de la época

La clasificación del pensamiento luliano en una u otra corriente de la filosofía medieval ha sido, sin lugar a duda, una de las dificultades recurrentes que tuvieron que afrontar los estudios modernos. En su origen se sitúa el hecho de que el elemento que lo ha caracterizado a lo largo de los siglos es el Arte, pero éste no es sino un método que resulta de la combinación de principios extraídos de la lógica y la dialéctica de la época y que, combinados con extrema precisión, pretendía hacer frente a uno de los problemas clásicos de la ciencia medieval²⁰⁴: la insalvable dicotomía entre la *inventio* –proceso por el cual se pretende llegar con certeza al principio universal– y la *demonstratio* –basado en la demostración del individual a partir del principio. No obstante, la clasificación en una corriente de pensamiento no debía partir del método, sino de los contenidos, y en el caso de Llull,

²⁰³ *Declaratio Raimundi, de tertia positio*.

²⁰⁴ Esta idea fue ampliamente desarrollada por Josep María RUIZ SIMON, *Ramon Llull i la teoria escolástica de la ciencia*, Barcelona, Quaderns Crema, 1999.

como atestigua la crisis de Génova, estos se aproximan a un franciscanismo previo a la reforma buenaventuriana.

La suma de estos elementos ha conducido, por lo general, a clasificar a Ramon Llull en el contexto de la reacción antiaristotélica de finales del siglo XIII y principios del XIV o, con mayor precisión, en la lucha contra el averroísmo latino. Un hecho que no es en sí mismo incorrecto, pero que, históricamente, ha conducido a una interpretación reduccionista de su pensamiento. En efecto, ya desde la época de Thomas Le Myèsier y la composición del *Electorium*, se interpretó que la obra luliana estaba regida por una doble cruzada contra el Islam: hacia el exterior, con la conversión de los infieles; y hacia el interior, en la búsqueda de la erradicación del averroísmo. El Arte correspondería al desarrollo de esa primera cruzada, mientras que su auténtica filosofía estaría destinada a la segunda.

Los estudios modernos han puesto de relieve esta imposibilidad de situar la lucha contra el averroísmo como eje central de la filosofía luliana. De hecho, como señalaron T. y J. Carreras i Artau, para poder llevar a cabo esta interpretación, Thomas Le Myèsier no sólo se vio obligado a modificar el orden compositivo de los escritos de Ramon Llull, sino que incluso no dudó en introducir párrafos y explicaciones de su propia mano. Sólo a partir del año 1308 es posible hablar de una auténtica lucha contra el averroísmo latino o, aplicando un criterio de clasificación amplio, ésta podría extenderse hasta cuatro o dos años antes, en torno al 1304 o 1306, cuando empiezan a aparecer los

primeros signos de voluntad de erradicarlo²⁰⁵.

Entender el sentido de la filosofía de Ramon Llull implica remontarse a la imagen del mundo que el autor se crea durante sus años de juventud y que refleja, por vez primera, en el *Llibre de contemplació en Déu*: la verdad es clara y evidente por sí misma y, como tal, coherente con la razón; el problema estriba en un entendimiento humano que, encerrado en el cuerpo sensible, desvía su atención de dicha verdad y yerra en su camino. El Arte de Ramon Llull es, paradójicamente, equiparable al *Discours de la méthode* de R. Descartes, pues es un sistema por el cual la razón aprende los procedimientos correctos para investigar la verdad. El Arte es “arte de las artes”, el método que unifica todas y cada una de las ciencias en el camino correcto. Es, como escribe el propio Llull, un método que sirve para evitar errores como el creer que, quienes habitan en las antípodas de la Tierra están abocados a caer²⁰⁶.

Al leer la filosofía de Ramon Llull desde esta perspectiva no resulta difícil ver cuáles son los fundamentos de su pensamiento: un modelo tradicional de herencia agustiniana y no alterado por las innovaciones universitarias de la época²⁰⁷ que,

²⁰⁵ Un exhaustivo estudio sobre esta cuestión puede encontrarse en C. TELANU, *Art du Signe. La réfutation des Averroïstes de Paris chez Raymond Lulle*, tesis doctoral presentada en la Université de Paris Sorbonne, 211. Posteriormente, la tesis ha sido editada en forma de libro y el autor la ha continuado con diversos trabajos.

²⁰⁶ *Declaratio Raimundi, de tertia positio*.

²⁰⁷ Sobre la problemática de la implantación del modelo universitario parisino y sus consecuencias, véase BORDOY, Antonio: *Enseñar filosofía en los albores de la Universidad (1200-1240). Estudio histórico acompañado del Acceso de los filósofos a las siete artes liberales*, Madrid-Porto, Sindéresis, 2018.

debido a los problemas que genera con respecto de los nuevos conocimientos, él se verá obligado a expandir, precisar y hacer coherente. Es, además, un sistema filosófico que se mantiene constante a la vez que evoluciona. En efecto, los principios vertebradores del sistema, como la separación transcendental entre Creador y Creación, son una constante irrenunciable; otros conceptos, como el de materia, pese a parecer idénticos, experimentan en sí una transformación sustancial; hay elementos, como la teoría de los correlativos, que van adquiriendo peso y fuerza; y otros, como los puntos transcendentales del intelecto, que aparecen y desaparecen.

3.2.- Estructura y conceptos generales de la filosofía luliana

No sería difícil rastrear en los fundamentos de la filosofía luliana una amalgama de elementos procedentes de tradiciones tanto de raíz platónica como aristotélica. Este hecho, propio de otro lado de los pensadores de la época, no implica que su cosmovisión sea también el resultado de una síntesis de ambas. En efecto, el pensamiento de Ramon Llull está construido sobre una base neoagustiniana en la que existe una división insalvable entre dos partes de la realidad: la de Dios y la de la Creación. La diferencia entre ambas realidades reside en la estructura del ser que forma cada una de ellas²⁰⁸. En efecto, Dios constituye lo que se denomina el ‘ser necesario’, es decir, aquello que es y no puede no ser o ser de una forma distinta. En cambio, la Creación forma parte de lo que se denomina el ‘ser posible’, a saber, lo que puede o no existir, o existir

de un modo u otro. No se trata, como puede intuirse, de una distinción entre un mundo espiritual y uno corporal, pues incluso el espiritual está incluido en la Creación a modo, dirá Llull, de sustancias o materias espirituales.

La diferencia entre estos dos tipos de ser reside en el sustrato a partir del cual son creados²⁰⁹. Dios es Trinidad, lo que en la concepción luliana implica ser el resultado de un movimiento *ad intra* o intrínseco de la propia Divinidad: el Padre engendra al Hijo a partir de todo su ser y en todo su ser, a partir de todo sí mismo y en todo sí mismo; e igual sucede con el Espíritu Santo. En cambio, la Creación es el resultado de un movimiento *ad extra* o extrínseco de Dios: al pensar o actuar fuera de sí misma, en donde no hay nada, la Divinidad crea, surgiendo así todo cuanto es *ex nihilo*. Al estar formadas sobre la nada, que no es, las entidades que constituyen la Creación contienen en sí la semilla de la posibilidad, de la imperfección.

Ambas realidades, a diferencia de lo que Llull atribuye a la idea averroísta de Intelecto Agente, se relacionan entre sí por el hecho de que Dios es el Creador. Como tal, la Divinidad crea a partir de lo que es en sí —las dignidades o atribuciones divinas—, y de esta forma la Creación guarda semejanza con su Causa. El Arte cuaternario tomará como base de esta relación la analogía, que sirve para conocer al Creador a partir de la Creación, a partir

²⁰⁸ Véase DE ANTÓN CUADRADO, Enrique: “Plenitud de la metafísica luliana”, *EL* 7 (1963), pp. 131-151.

²⁰⁹ Un interesante resumen sobre esta problemática aparece en Ch. LOHR, “*Arbor scientiae*: The tree of elements”, en VVA (eds.), *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Llull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, Turnhout, 2002, pp. 79-84.

de la referencia de los cuatro elementos; el Arte ternario, en cambio, lo hará a partir de la Trinidad que, a modo de teoría de los correlativos, muestra el cómo de Dios. En este sentido, la filosofía luliana se construirá sobre una serie de principios derivados de esta concepción²¹⁰: (a) el ejemplarismo, por el que la Creación es concebida como una imagen imperfecta de Dios; (b) el simbolismo universal, en donde cada elemento recuerda o nos permite llegar a Dios; y (c) el misticismo, que impregnará gran parte de la descripción del cosmos en la idea de que la Creación debe volver hacia el Creador.

Este esquema de origen agustiniano se completa, al mejor estilo neoplatónico, con una ontología basada en principios aristotélicos. En este sentido, Llull es por lo general clasificado en lo que se consideran como ‘metafísicas realistas’²¹¹, a saber, modelos en los que la característica principal es la atribución de existencia a todo aquello que sea concebible, inclusive elementos relacionados con conceptos o actos intelectuales. El ser es concebido por este autor como el nexo o sustrato que permite unir las entidades y, en general, como el punto común de todas las cosas que existen. Este ser, que en el caso de Dios no aparece como una dignidad o atributo porque se supone transversalmente al todo y se opone a la nada, contiene todos los elementos y es concebido en una estructura dinámica: en el ser no sólo existen características, sino también el impulso o la acción propia de las entidades.

En su esquema básico, es decir antes de que lo podamos aplicar a Dios y a la Creación, el ser contiene tres elementos: esencia, sustancia y entidad. La esencia es aquello común a los diversos individuos que forman una misma especie o género, es lo agrupa sus propiedades y cuyas diferencias se producen única y exclusivamente en la mezcla con la materia. La esencia es, por consiguiente, lo que guarda la definición de las entidades, aquello que son antes de cualquier realidad existencial. La sustancia, en contraposición, se genera cuando las esencias entran en contacto con la materia y aparecen las entidades: “es aquello que existe por sí mismo: así como el hombre, las maderas y el resto de entidades que existen por sí mismas”²¹². La sustancia es, de esta forma, aquello que tiene existencia, que es sustentado. La entidad, al final, es el reflejo individual de la sustancialidad que ha surgido y, como tal, es lo que responde a un total de cinco preguntas²¹³: (a) por qué es algo; (b) por lo que o para qué es algo; (c) en qué lugar se encuentra ese algo; (d) de lo que es o de lo que está formado algo; y (e) con aquello que es algo, es decir, la relación. Una definición de entidad que, como puede observarse, responde a la idea de los cinco predicables del ser que el mundo medieval extrae de la *Isagoge* de Porfirio, es decir, que en el fondo remite a las *Categorías* de Aristóteles.

La diferencia entre Dios y la Creación estriba en que en el primer caso se trata de una existencia libre por completo de no ser, mientras que en el segundo se trata de una realidad creada a partir de la nada, es decir, que contiene materia –sea

²¹⁰ CARRERAS ARTAU, T. y J.: *Historia...*, I, op. cit., p. 6.

²¹¹ Ésta es una de las principales tesis defendidas por E. ANTÓN en su estudio de 1963.

²¹² *Ars abbreviata praedicandi*, ROL XVIII, versión catalana, V, 20 (*de substantia e accident*).

²¹³ *Liber de quinque principiis*, ROL XVI, *prologus*.

ésta corporal o espiritual. Se ha dicho, no obstante, que la concepción luliana del ser es dinámica, por lo que ésta incluye otro elemento: la naturaleza. El *Arte breve* define la naturaleza como una forma que induce al sujeto a llevar a cabo las acciones que se desprenden de su esencia²¹⁴, lo cual equivale a afirmar que en todo ser se encuentra ya la estructura básica de la acción de las entidades. Así pues, la naturaleza es el punto de contacto entre el sujeto y los predicados, entre la esencia y la entidad: así, por ejemplo, en el entendimiento humano, en tanto que existe y es, está contenida la necesidad de comprender y conocer, y esta naturaleza la cumplirá a lo largo de toda su existencia. De esta forma, la naturaleza induce a las entidades a hacer aquello por lo que son, por lo que existen, a cumplir con lo que llevan inscrito en su propia existencia.

En el caso de la Creación, estos conceptos se completan con los de potencia y acto. En efecto, al estilo aristotélico Llull concibe la existencia como la fuerza para hacer aquello que nuestra naturaleza nos induce a llevar a cabo, pero, hasta que no se ha realizado es una potencia. El acto es la realización concreta de la acción que tenemos inscrita en nuestra naturaleza, de tal forma que toda entidad tiene en sí la fuerza e incluso la necesidad de convertir su potencia en acto. Sin embargo, en esta creación existen también los accidentes, que son como las hojas que surgen de las más pequeñas ramas del árbol de la Creación, pues “del mismo modo que las hojas son puestas con el viento [...], así los accidentes se exponen, en verdad, a las condiciones; y así como las hojas existen para conservar las flores y los frutos con-

tra el intenso calor y el intenso frío, y también contra el viento intenso, así también los accidentes existen para conservar la sustancia”²¹⁵. Se trata, por tanto, de elementos que se adhieren a la sustancia con la finalidad de conservarla, es decir, para que puedan existir las entidades que son, como ya se ha definido, algo que se conserva a sí mismo. Sin accidentes no habría individuos y, por consiguiente, las sustancias no tendrían realidad.

Entre los esquemas generales figura, asimismo, la defensa de una teoría hilemórfica, también de raíz aristotélica. De hecho, la semejanza con el de Estagira llega a tal punto que la diferencia entre Dios y la Creación no se describe en este punto como trascendente, sino que el Hacedor es considerado como una forma carente de materia. La relación entre ambos conceptos es clara: “si la forma es el primer motor y la materia el primer móvil, ningún ente se mueve fuera de la forma y de la materia”²¹⁶. Ambos principios se combinan de forma diferente en función de la tipología de entidad²¹⁷: formas que carecen de sustancia, entidades abstractas como la matemática; formas dotadas de sustancia, que disponen de una realidad completa; formas dotadas de sustancia y accidentes, en las que nacen los accidentes; y formas que disponen de accidentes, pero carecen de sustancia, como las formas simples de los accidentes. Cuando se unen ambos términos por primera vez

²¹⁵ *Arbor scientiae*, ROL XXIV-XXVI, *de arbore elementali*, v, 5 (*de foliis*). En su origen, la enumeración de las categorías procede de Arist., *Cat.*, 4b20ss.

²¹⁶ *Principia philosophiae*, ROL XIX, II, 1, 7 (*de forma et materia*).

²¹⁷ Esta categorización de las formas puede observarse en el *Ars generalis ultima*, ROL XIV, X, 14 (*de applicatione ad centum formas*); *Ars brevis, quae est de inuentioni iuris*, ROL XII, III, (*de conspectione*).

²¹⁴ *Ars brevis*, ROL XII, X, 12 (*de centum formis*).

surgen los principios universales que, más adelante, se contraerán para dar lugar tanto al mundo como a los seres celestiales. En el mundo, los principios material y formal tienen su origen en un primer caos que, a medida que se desarrolla y pasa por diferentes etapas, permite que la forma y la materia primeras vayan generando el resto de las entidades que bajo éstas quedan hasta llegar al último de los seres, sea cual sea su tipo de sustancia. Existen, además, dos tipos de formas: la forma de Dios, cuya principal característica es que equivale a su esencia y existencia; y las formas propias de la creación, entre las que existe una primera y otras derivadas. Por definición, la forma de Dios es la más perfecta —la «forma formalísima»— y refleja la capacidad absoluta de acción y las propiedades o dignidades divinas que son los atributos en su grado sumo. Consiste tanto en el acto como en la actividad de los principios innatos del universo, indicando su capacidad de acción en base a su esencia y propiedades. La forma de las sustancias deriva del hecho de que éstas contengan materia e induce a postular en ellas un primer grado de potencialidad, por lo que no siempre se mantienen activos.

3.3.- *Los correlativos*

Tradicionalmente se había considerado que la teoría de los correlativos había sido desarrollada por Llull en combinación con el modelo ternario del Arte. Esto se debe a que dichos correlativos, como se verá a continuación, tienen una estructura triple, algo que no concordaba con la analogía de los elementos y sí con la imagen de la Trinidad. No obstante, ya J.

Gayà²¹⁸, demostró que se trata de una teoría transversal a todo su pensamiento que, no obstante, adquiere fuerza con el modelo ternario por cuanto se adapta mejor a éste. Ha sido, además, una de las teorías lulianas que más problemas han generado, pues para desarrollarla fue necesaria la introducción de elementos gramaticales que no correspondían ni al catalán ni al latín, pues en dichas lenguas los términos que designaban las tres partes de un movimiento no estaban en uso²¹⁹.

La idea de los correlativos se enmarca en la estructura de la realidad que se ha descrito anteriormente: una metafísica realista, en la que todo existe, y en donde la existencia comprende una naturaleza y es determinada por las propiedades de la esencia y la forma. De este modo, cada sustancia dispone en sí misma de dos elementos: las cualidades, que establecen sus posibilidades de acción y pasión; y el movimiento, que responde a dichas cualidades tanto en lo que puede hacer como padecer y la acción intermedia. De este modo, por ejemplo, la imaginación tiene la posibilidad de imaginar, imagina y es imaginada. Los correlativos son, por consiguiente, las determinaciones de actividad y pasividad de cada sustancia, inherentes a lo que es una misma.

Los correlativos suponen, entre otras cosas, el modo mediante el cual se establece un íntimo vínculo en la cadena del ser, abarcando desde aquello que sucede en Dios hasta el último de los seres que existen y supone la culminación de la

²¹⁸ GAYÀ, Jordi: *La teoría de los correlativos. Historia de su formación conceptual*, Mallorca, 1979.

²¹⁹ El término «palabras extrañas» para referirse al léxico de los correlativos fue acuñado por Francesc DE BORJA MOLL en sus estudios sobre Llull del año 1957.

imagen trinitaria del universo. Su principio básico consiste en suponer que todo cuanto existe es explicable mediante tres tipos de posición de los sujetos, a los que deben añadirse dos estados diferentes y tres tipos de aplicación: el agente, la acción y el complemento, que pueden encontrarse en los estados de actual o potencial y, asimismo, aplicarse a los grados concreto, abstracto o circunstancial. La estructura que resulta de tal proceso puede simplificarse de la siguiente forma²²⁰:

Término	Características	Morfología	Identificaciones teológicas	Identificaciones filosóficas
Sustantivo	Unidad de los correlativos	Sustantivo	Dios	Dios
Agente	Actividad potencial o actual	Participio de presente con sufijo	Dios-Padre	Forma («longitud»)
Complemento	Pasividad potencial o actual	Participio de pretérito con sufijo	Dios-Hijo	Materia («amplitud»)
Acción	Actividad en infinitivo	Verbo en infinitivo	Dios-Espíritu Santo	Forma y materia («pregoneo»)

Esta estructura confiere al ser una acción de movimiento constante que depende de la naturaleza y que, por consiguiente, limita a cada entidad en el grado de la jerarquía del ser en la que se encuentra. En sentido absoluto, los correlativos sólo pueden encontrarse en Dios, pues Él es el único que se encuentra libre de toda po-

tencialidad y materia. En el caso de la Creación, formada como se ha dicho a partir de la nada y con ello por materia – sea corporal o espiritual –, los correlativos se hallan sujetos al ser posible.

Asimismo, los correlativos están contruidos a partir de una concepción de la causalidad que, en el caso de Llull, es posible ver la influencia estructural del *Liber de causis*. El Creador es identificado con una Causa Primera que trasciende todo pero que, a través de los principios universales, deja su impronta en la génesis del mundo. En la Naturaleza, y mediante la regla E del Arte, Llull concibe la existencia de las cuatro causas aristotélicas: formal, que confiere a la entidad la disposición y las propiedades; material, identificable con el sustrato de la entidad; eficiente, que determina quién lleva a cabo la acción²²¹; y la final, aquello para lo que es una entidad. En este último caso, y como lo hace el modelo árabe, el autor distingue entre dos finalidades o ‘intenciones’: la primera intención de toda criatura es Dios, que es la finalidad última en tanto que Causa Primera de todo; no obstante, la segunda intención representa aquello para lo cual es una sustancia en un lugar concreto del ser. De este modo, Llull difiere de Aristóteles por cuanto sitúa la causalidad final de la Naturaleza fuera de ésta misma, dejando para ella la segunda intención.

3.4.- El ser humano y el conocimiento

Una de las cuestiones que más discusión generaron a finales del siglo XIII se desa-

²²⁰ El siguiente cuadro procede de las identificaciones y características detectadas por J. GAYÀ en diversos estudios.

²²¹ La causa primera de toda acción siempre remite a Dios, que es en el fondo quien ha iniciado todo el movimiento. No obstante, el movimiento individual depende de la naturaleza de cada entidad.

rolló en torno a la validez del conocimiento intelectual. La intención de algunos, como Étienne Tempier, de señalar la existencia de una ‘teoría de la doble verdad’ es fiel reflejo de ello: desde su perspectiva, ciertos filósofos pretendían adaptar las teorías de Averroes y afirmar que existían dos verdades, una de la filosofía y otra de la teología, que por cuanto reposaban sobre herramientas distintas, la razón y la fe, y éstas podían alcanzar la verdad, sus conclusiones eran válidas por igual. De este modo, lo que el filósofo afirmaba debía ser tomado como verdadero, pues respondía a las leyes del entendimiento, pese a que ello pudiese contradecir la fe cristiana. Obras como el *De aeternitate mundi* de Siger de Brabante fueron tomadas en este sentido, y algunos de los autores que defendían una mayor autonomía estuvieron sometidos a investigación.

La idea de Llull, enraizada en el modelo tradicional, concibe como imposible esta división. En libros como el *De ascensu et descensu intellectus* (Montepelier, 1305) el autor muestra cómo desde los sentidos hasta la contemplación de Dios existe una continuidad inquebrantable, que sólo puede ser malinterpretada a partir de las desviaciones causadas por un método erróneo de conocimiento. En efecto, el ser humano es una entidad única, formada de cuerpo y alma, que como tal dispone de dos grupos de potencias que le permiten el conocimiento: (a) las potencias inferiores, los sentidos y la imaginación, que constituyen la forma de obtener datos y de relacionarse con el mundo corpóreo hasta las especies; y (b) las potencias superiores, identificadas con el alma superior humana, que siguiendo a

Agustín de Hipona se dividen en memoria, entendimiento y voluntad.

Para evitar creer que quienes viven en las antípodas están obligados, por leyes físicas, a caer en el espacio, es necesario que el ser humano no sólo se dé a los datos físicos. En efecto, los sentidos y la imaginación nos muestran que las cosas están sometidas a leyes físicas que derivan de los cuatro elementos: lo pesado cae, lo ligero asciende. En cambio, nuestro entendimiento dispone de la voluntad pues, como cita el propio Llull en diversas ocasiones, *nisi credideritis non intelligetis*²²²: el entendimiento debe saber trascender y entender la voluntad divina, que quiso que el mundo estuviese ordenado de tal forma que, pese a la curvatura, quienes viven en las antípodas vean su peso atraído hacia un centro formado por los elementos más pesados.

Cada una de las partes de esa alma superior consta de diferentes funciones. El entendimiento de un total de diez: divisiva, difusiva, compositiva, investigativa, causativa, dispositiva o ocasionativa, judicativa, dubitativa, creditiva y falsificativa u oblicua. La memoria es también receptiva, remisiva, conservativa, atractiva, discursiva, multiplicativa, significativa, terminativa, complexionativa, evacuativa y restrictiva.

3.5. *El Arte*

²²² DE HIPONA, Agustín: *De trinitate* XV, 2, 2. La cita refiere, en principio, a Is 7,9. No obstante, los estudios modernos han puesto de relieve que esta citación procede de una versión o bien errónea, o bien desconocida para nosotros. En tiempos de Ramon Llull el texto bíblico se encuentra ya en una fase en la que se puede establecer la desviación de Agustín, pero Llull cita siempre el texto de este padre de la Iglesia.

Si bien la *Vita coeatenaea* quiso dar a entender que el Arte es producto de la iluminación de Randa, los estudios modernos han puesto de relieve que sus fundamentos, e inclusive parte de su estructura, se encuentran ya en el *Llibre de contemplació en Déu*. Llull define el Arte como ‘arte de las artes’, es decir, como un método universal con capacidad para dar respuesta de manera unificada a todos y cada uno de los problemas científicos, filosóficos, teológicos y éticos de la época, pues fue “concebido para dirigirse al intelecto de cualquier persona capacitada para razonar, prescindiendo de las diferencias culturales aprendidas”²²³. Es, por tanto, un método de conocimiento que trasciende a cualquier tipología específica de ciencia: desde el niño hasta el adulto, desde el musulmán al cristiano, este método puede ser aplicado para buscar la verdad en tanto que está construido sobre leyes universales.

a) *El modelo cuaternario del Arte*. El primer desarrollo del Arte corresponde, como se ha dicho ya, al modelo cuaternario, que en sí consta de dos ciclos: el del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* y el del *Ars demonstrativa*. Sus fundamentos reposan sobre dos principios básicos: la analogía, mediante la cual el ser humano puede, a través de las potencias del alma, llegar al conocimiento de la realidad divina a partir de la contemplación del mundo; y la teoría de los elementos, que actúa a modo de punto básico del ascenso por la analogía. En su forma gráfica dispone de un total de seis figuras, cada una de las cuales parte de los múltiplos de cuatro: la figura A representa a Dios y sus atributos; la

figura S, las actividades y potencias del alma racional humana; la figura T, las relaciones epistemológicas que se producen en el alma superior; la figura T auxiliar o figura de los elementos, los elementos y sus combinaciones; la figura V, las virtudes teologales y cardinales, con sus correspondientes vicios; y la figura X representa los opuestos o la predestinación, resumiendo además todas las anteriores.

Pongamos el ejemplo de la figura S para ver el funcionamiento del Arte. Ésta está formada por:

Memoria		Intelecto		Voluntad	
Funciones		Funciones		Funciones	
B	Memoria que recuerda	C	Intelecto que conoce	D	Voluntad que desea
F	Memoria que recuerda	G	Intelecto que conoce	H	Voluntad que odia
K	Memoria que olvida	L	Intelecto que ignora	M	Voluntad que desea u odia

Actos compuestos		Actos compuestos		Actos compuestos	
O	BFK	P	CGL	Q	DHM

Interacción de las potencias		
E	Acto BCD	Memoria que recuerda; intelecto que conoce; voluntad que desea
I	Acto FGH	Memoria que recuerda; intelecto que conoce; voluntad que odia
N	Acto KLM	Memoria que olvida; intelecto que ignora; voluntad que desea u odia
R	Compuesto OPQ	Compuesto de la memoria (BFK); compuesto del intelecto (CGL); compuesto de la voluntad (DHM)

El ser humano busca en la figura la corrección para encontrar la verdad: si BCD, la memoria recuerda, el intelecto conoce y la voluntad desea; en cambio, si KLM, la memoria olvida, causando que el

²²³ LLULL, Ramón: “Introducción”, en *Arte breve*, Pamplona, EUNSA, 2004. Traducción de Josep Enric RUBIO ALBARRACÍN. P. 18.

intelecto desconozca y la voluntad no sepa si amar u odiar algo.

El Arte está formado por un conjunto de reglas que permiten la interacción correcta entre las figuras y que se concretan en un total de dieciséis modos universales y siete cuestiones derivadas, más treinta modos especiales de los que surgen sesenta preguntas. Con el *Ars demonstrativa* Llull añadió algunas precisiones: incluye la figura demostrativa además de otras tres relativas a los principios de la teología, de la filosofía y del derecho. Estas figuras permiten al autor introducir las equivalencias entre las diferentes ciencias, de modo que se logra una correspondencia absoluta de todo el conocimiento:

	Teología	Filosofía	Derecho
B	Esencia	Primera causa	Forma
C	Vida	Movimiento	Materia
D	Dignidades	Inteligencia	Derecho
E	Acto	Orbe	Común
F	Forma	Forma	Especial
G	Relación	Materia	Natural
H	Ordenación	Naturaleza	Positivo
I	Acción	Elementos	Canónico
K	Artículos	Apetito	Civil
L	Mandamientos	Potencia	Costumbre
M	Exposición	Hábito	Teórica
N	Primera intención	Acto	Práctica
O	Segunda intención	Mixto	Nutrición
P	Gloria	Digestión	Comparativo
Q	Pena	Composición	Antiguo
R	Evo	Alteración	Nuevo

Otras figuras, como la X, experimentan cambios en lo que afecta a sus contenidos.

b) El modelo ternario del Arte

El modelo ternario del Arte es, en principio, el resultado de una simplificación que lleva a cabo Llull con objeto de hacerse entender mejor. No obstante, si se

analizan las diferencias con respecto al modelo cuaternario, pronto se puede ver cómo además implican una mayor adaptación a la estructura filosófica de la época. Las figuras pasan a ser múltiplos de tres, consecuencia de abandonar la figura de los elementos y adoptar la Trinidad como principio básico de la analogía, contenido que sigue figurando como esencial en el proceso de conocimiento. Además, los modos y las cuestiones experimentan un proceso de reducción considerable, sintetizándose en un total de diez reglas: posibilidad (letra B), que permite aplicar sobre un objeto la afirmación, la duda o la negación; la *quiditate* (letra C), que contiene el *qué es, qué es esencialmente, qué es una cosa en otra, y qué posee una cosa en otra*; la materialidad (letra D), que contiene el *cómo es algo en relación a sí y en relación a los demás*; la formalidad (letra F), que se divide en las especies de *cantidad simple* y *cantidad compuesta* de algo; la calidad (letra G), que incluye las propiedades de algo por naturaleza y por pertenecer a otra sustancia; la temporalidad (letra H), que divide el tiempo de algo en cuatro sentidos, *en sí mismo, como parte del mundo, el tiempo en los sujetos y el tiempo en relación a los principios*; la ubicación (letra J), que se divide en *parte de la sustancia del mundo, en sí mismo, en qué lugar y en qué habituación*; y la regla K, que rige el funcionamiento del intelecto humano según su modalidad o instrumentalidad.

Todo ello se combina con los modos clásicos de demostración, diez reglas siguiendo el *propter quid*, es decir, el análisis a partir de la causalidad de algo, o el *quia*, su estudio a partir de la dirección que toman sus causas o su finalidad. Entre ambas, Llull introduce una nueva demostración, *per aequiparantiam*, que es el resul-

tado de la aplicación de la analogía: conocer lo desconocido a partir de lo conocido, siguiendo, eso sí, las reglas correctas de la extrapolación que vienen determinadas por las diferentes figuras. El objetivo de esta demostración es unificar los sistemas *propter quid* y *quia*, de tal modo que se logre la deseada continuidad en el proceso cognoscitivo.

4.- LA FILOSOFÍA DE RAMON LLULL DESDE LA BIBLIOGRAFÍA

No resulta fácil, en el conjunto de la historia de la filosofía medieval, establecer una distinción clara de los ámbitos de estudio de la Filosofía y de la Teología, pues la semejanza conceptual de la Causa primera con respecto a Dios induce a la superposición de elementos. Incluso en el siglo XIII, cuando la Universidad se asienta como institución y los planes de estudio fuerzan una mayor demarcación de ambas ciencias, la línea que distingue ambos campos es con frecuencia sobrepasada de uno y otro lado²²⁴. Y aún más problemática resulta esta distinción en el caso del pensamiento de Ramon Llull, para quien la realidad configura un todo continuo y el entendimiento es una pieza clave en ambos saberes. El Arte es la forma que mejor refleja esta continuidad pues, tanto en el modelo cuaternario como en el ternario, la figura A, representativa de Dios, resulta clave para la comprensión y la explicación del mundo. Por este motivo, y a diferencia de lo que su-

cede con otros autores que forman parte de la historia de la filosofía hispana, los estudios sobre la filosofía luliana en ocasiones se superponen y entremezclan con otras cuestiones.

A finales del siglo XIX y principios del XX tuvo lugar un primer intento de definir el sentido general de la filosofía luliana, con trabajos como el de J. Mara, “Estudios sobre la filosofía de Raimundo Lulio. Psicología: Naturaleza del alma humana”, publicado en la revista *Museo Balear de Historia y Literatura, Ciencias y Artes* (Mallorca, 1884), pp. 281-296 y “Ensayo sobre la filosofía de Raimundo Lulio”, *RL* 1 (1901), pp. 25-32, o el de J. Ribera y Tarragó, “Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio”, en *Homenaje a Menéndez y Pelayo* 2 (Madrid, 1899), pp. 191-212. De hecho, a principios del siglo XX la *Revista Luliana* dedicó una serie de estudios dedicados al sentido general de la filosofía de Ramon Llull, en los que autores como S. Bové incluyeron también su impacto en la historia del pensamiento occidental. Forman parte también de esta época los primeros estudios comparativos, como el de A. R. Pascual, “Comparación de la filosofía natural luliana con la aristotélica y la de otros”, *RL* 4 (1905), pp. 25-32.

A mediados del siglo XX, y como resultado de otros estudios realizados anteriormente, los hermanos T. y J. Carreras Artau publicaron una obra que se convertiría en punto de referencia para la inclusión de Ramon Llull en la historia de la Filosofía: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, en dos volúmenes (Madrid, 1939-43). Por su sistematicidad y profundidad, esta obra se convirtió en un referente, además de abrir paso a un campo que hasta el momento

²²⁴ Surgen así los denominados *theologi philosophantes*, teólogos que proceden filosóficamente, y los *philosophi theologantes*, filósofos que abordan cuestiones en principio reservadas a la teología. Esta terminología se utiliza a lo largo del siglo XIII para designar actitudes consideradas equívocas por parte de los maestros de la época.

sólo había sido abordado de forma secundaria, el lulismo. Así, por ejemplo, en especial J. Carreras Artau publicó estudios como “La historia del lulismo medieval”, *Verdad y Vida* 1 (1943), pp. 796-812 o “El lul·lisme” *OE* I (Barcelona, 1957), pp. 69-84. En la misma época se publicaron además algunos estudios que abordaban las cuestiones centrales del pensamiento luliano, las relaciones entre razón y fe: “Las relaciones entre la filosofía y la teología, y concepto de filosofía cristiana en el “Arte Magna” del beato R. Lulio” *Razón y Fe* 106, 3 (1934), pp. 289-296; F. Sureda, “El sentit vital de la filosofía lul·liana”, *Almanach de les Il·lres* (1935), pp. 102-108; o T. Carreras i Artau, “Fonaments metafísics de la filosofía lul·liana”, *Estudis Franciscans* 47 (1935), pp. 130-150. En paralelo, surgió también *La filosofía de Ramon Llull*, de J. Font i Trias (1935), que, de forma más sintética, trataba de unificar las diferentes perspectivas que se iban desarrollando.

Desde mediados del siglo XX y hasta principios del XXI, el desarrollo de los estudios sobre filosofía luliana entró en una etapa de baja producción. El motivo principal fue que los esfuerzos se centraron en otro ámbito, el de la edición de las obras en catalán y latín del autor –algo que, por ende, era de máxima necesidad debido a la falta de versiones modernas de los textos. No obstante, en este espacio se publicaron obras que han tenido una repercusión en la concepción de la filosofía luliana: *El microcosmos lul·lià*, (Mallorca, 1961) de R. Pring-Mill, que desde entonces ha sido objeto de múltiples reediciones y traducciones; o *La teoría luliana de los correlativos* de J. Gayà (Mallorca, 1979). Esta última obra ha sido una de las más importantes para la definición mo-

derna de la estructura profunda de la filosofía de Llull, que el autor acompañó además de otros estudios como “El conocimiento teológico como precepto, según Ramon Llull” *EL* 18 (1974), pp. 47-51.

De esta misma época proceden una serie de estudios que abordan una de las cuestiones básicas de la filosofía luliana, el Arte. Fue de la mano de A. Bonner que éste comenzó a tomar fuerza y a partir de éste se logró proceder a la clasificación de los textos de Ramon Llull tal como figura hoy en la *Ramon Llull Data Base*, una base de datos promovida por la *Universitat de Barcelona* y en la que se puede encontrar una de las mayores fuentes para el conocimiento bibliográfico del lulismo. En el año 1986, A. Bonner inició una serie de estudios sobre este tema: “L’Art de Ramon Llull com a sistema lògic” *Randa* 19 (1986), pp. 35-56; “L’Art lul·liana com a autoritat alternativa” *SL* 33 (1993-4), pp. 15-32; o una más moderna que se ha convertido en punto de referencia para los estudios sobre el tema, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User’s Guide* (Leiden-Boston, 2007), que sería traducida al catalán en el año 2012. En paralelo, algunos los estudios de J. M. Ruiz Simon sirvieron para establecer la relación entre el Arte y la filosofía, como el conocido *Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona, 1999), que el autor completa con otros estudios sobre temas precisos.

En términos recientes, autores como J. Higuera han publicado una serie de estudios sobre temas hasta el momento secundarios en la filosofía luliana, como los comprendidos en los volúmenes *Knowledge, Contemplation, and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress - Freising, August 20-25, 2012* (Turnhout,

2015) o *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra* (Vila Nova de Famalicão, 2017). Ámbito en el que no se pueden dejar de lado trabajos de A. Fidora como “Concepts of philosophical rationality in inter-religious dialogue: Crispin, Abelard, Aquinas, Llull”, *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Palermo, 17-22 settembre 2007)* II.2 (Palermo, 2012), pp. 519-528, entre muchos otros.

De la misma época moderna se han producido estudios que han servido de punto de referencia en este ámbito, como la tesis doctoral después convertida en libro de C. Teleanu, *Art du signe. La réfutation des Averroïstes de Paris chez Raymond Lulle* (Université de Paris Sorbonne, 2011), y que se han visto acompañados de estudios como *Philosophia Conversionis. La querelle des Facultés de Paris selon Raymond Lulle* (París, 2014), *Raymundista et Averroïsta. La réfutation des erreurs averroïstes chez Raymond Lulle* (París, 2014) o “La censure du magistère de l'*Ars Raymundi* à l'Université de Paris selon Jean Gerson”, en A. Bordoy y R. Ramis (eds.), *El llegat de Ramon Llull*, Barcelona, 2018), pp. 13-29. En paralelo, el firmante de esta bibliografía publicó la primera actualización sistemática del estudio de la filosofía luliana desde los trabajos de T. i J. Carreras Artau, *La filosofia de Ramon Llull* (Mallorca, 2011), que ha sido acompañado de diversos estudios más sobre elementos concretos de la física, la metafísica y las matemáticas en el pensamiento de Ramon Llull.

La producción de estudios sobre la filosofía y el pensamiento de Ramon Llull es todavía una tarea en proceso. En este sentido, la *Universitat de Barcelona*, en cola-

boración con investigadores e investigadoras de obras de muchas procedencias, desarrolló la herramienta antes mencionada que sirve en la actualidad para mantener una actualización científica sobre este tema: la *Ramon Llull Data Base* (www.ub.edu/llulldb). Esta base contiene una exhaustiva información sobre los elementos que se requieren para llevar a cabo un estudio sobre el autor: las obras, divididas en “obras de Ramon Llull” (las que son consideradas auténticas), “obras apócrifas alquímicas”, “obras apócrifas” y “obras lulísticas”, de las que se pueden consultar ediciones, traducciones, resúmenes y bibliografía; una base de los manuscritos conservados, muchos de los cuales son accesibles en línea; un apartado extenso de bibliografía; y un especial sobre los catálogos de las obras de Ramon Llull.

UNA APROXIMACIÓN AL PROBLEMA ANTROPOLÓGICO DEL TENER HUMANO EN FRANCISCO SUÁREZ*

Prof. Dra. M^a Idoia Zorroza Huarte

Profesora de la Universidad Pontificia de Salamanca

RESUMEN:

Francisco Suárez, al igual que la Escolástica española en general, ha cobrado una gran actualidad en la bibliografía filosófica contemporánea debido, principalmente, a sus aportaciones a la filosofía práctica, la filosofía política, el derecho e incluso la teoría económica. Sus respuestas parten de una concepción teológica y filosófica clásica, pero haciéndose cargo de las nuevas experiencias y realidades de un mundo en el que viven, que ha dejado de ser *medieval* para asumir características propiamente *modernas*. Sin embargo, a diferencia de otros planteamientos modernos, en Suárez, como en otros representantes de la Escolástica hispana, los tratamientos de temas como el origen y justificación de la propiedad privada, el origen del poder político, la raíz de la autoridad pública, la realidad natural o convencional de la ley y las formas políticas, etc., no se encuentran desvinculados de su dimensión ético-moral, ni tampoco de cómo responden a dimensiones específicamente humanas, aunque en Suárez hay pasos en esa dirección. En este artículo se presenta a Francisco Suárez como un autor que responde a la concepción de la *haber* como una categoría metafísica, pero en su conexión con el dominio y el uso, vinculada con una específica novedad antropológica.

ABSTRACT:

As well as Spanish Scholasticism, Francisco Suarez get great relevance in contemporary philosophical bibliography, mainly due to his contributions to practical philosophy, political philosophy, law and economic theory. Their answers arise from a classical theological and philosophical conception, but taking care of the new experiences and realities of the new world in which he lives. This word is not longer medieval because it assume modern characteristics. However, in contrast with other modern approaches, Suárez, as other authors who belongs to Spanish Scholasticism, has a treatment of issues such as the origin and justification of private property, the origin of political power, the root of public authority, the natural or conventional reality of the law and political forms, etc., which is not disconnected from their ethical-moral dimension. For this reason, these topics reflect widely human dimensions. In this article, Francisco Suárez is presented as an author who deals with the classical conception of *having* (*habere*) as a metaphysical category, but in its connection with dominion, ownership and use, it is a subject linked to a specific anthropological novelty.

PALABRAS CLAVE: *Suárez, Escolástica española, antropología, haber propiedad, dominio, uso.*

KEYWORDS: *Suarez, Spanish Scholasticism, Anthropology, having, ownership, property, dominion, use.*

* Este trabajo es resultado del Proyecto I+D MINECO Excelencia 2017 «Sociedad, política y economía: proyecciones de la Escolástica española en el pensamiento británico y anglosajón» (FFI2017-84435-P), años 2018-2020, y del Proyecto de Investigación de la Junta de Castilla y León: «La finalidad de los bienes: riqueza, pobreza y mendicidad en la polémica intelectual del s. XVI. Estudio y edición de fuentes de la Escuela de Salamanca» (PON227P18), años 2019-2021.

1.- FRANCISCO SUÁREZ, EL AUTOR

Recién se ha celebrado en el año 2017 el cuarto centenario del fallecimiento de Francisco Suárez (1548-1617), año en el que se han sucedido a nivel internacional congresos, reuniones científicas y publicaciones que prueban la vigencia y actualidad del pensamiento y la obra de este filósofo y teólogo español. Los encuentros celebrados, por ejemplo, en Brasil²²⁵, Portugal (Porto-Coímbra y Lisboa)²²⁶, México²²⁷, y en España en Madrid²²⁸, Salamanca²²⁹, Pamplona²³⁰, Ávila²³¹ y Sevi-

lla²³², junto a las publicaciones realizadas específicamente para este centenario (ya sea en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*²³³, en *Anuario Filosófico*²³⁴, *Cauriensia*²³⁵, *Pensamiento*²³⁶, *Revista jurídica*²³⁷, *Studium*²³⁸ o en el volumen dedicado al Barroco hispano en *Comprender*²³⁹) – como recopilábamos en un trabajo conmemorativo titulado “Memoria peninsular de un legado para el siglo XXI: Francisco Suárez (1617-2017)”²⁴⁰ –, entre otras publicaciones²⁴¹, señalan no sólo el interés académico por la obra y el pensamiento de Francisco Suárez, sino también el reconocimiento de que todavía tiene algo que decir a la filosofía contemporánea. Su pensamiento interpela y, al mismo tiempo,

²²⁵ “Metaphysics and Practical Philosophy: The Actuality of Francisco Suarez’s Thought 400 Years Later”, UNISINOS, São Leopoldo (RS), Brazil, 25-28 of September, 2017.

²²⁶ I Encontro Internacional Pensar o Barroco em Portugal: “Os fundamentos antropológicos e teóricos do pensamento jurídico e político em F. Suárez e na Segunda Escolástica: contexto e projeções. IVº Centenário da Morte de Francisco Suárez (1617-2017)”, Universidad de Coímbra, Universidad Católica Portuguesa, Porto-Coímbra, 26-28 de junio de 2017; International Conference “Suárez em Lisboa - 1617-2017”, Faculty of Law, University of Lisbon, Lisbon, 4-6 December 2017.

²²⁷ Coloquio “El siglo de oro español y Francisco Suárez. Su legado tras 400 años de ausencia”, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, México DF, 19-21 de septiembre de 2017.

²²⁸ Jornada titulada “El alcance del pensamiento de Francisco Suárez”, Facultad de Filosofía de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid, 29 de noviembre de 2016.

²²⁹ IV Encuentro Internacional de Historia del Pensamiento: “Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)”, Universidad de Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 30 y 31 de marzo de 2017.

²³⁰ LIII Reuniones Filosóficas “Francisco Suárez: Escolástica y Mundo Moderno”, Universidad de Navarra, Pamplona, 26-28 de abril de 2017.

²³¹ “Congreso Internacional con motivo del IV centenario de la muerte de Francisco Suárez”, Centro de Estudios Economía y Filosofía Política Luis de Molina, Universidad Católica Santa Teresa de Jesús de Ávila, Ávila, 9-11 de noviembre de 2017.

²³² Encuentro “Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and Complexities of Modernity”, Institute for Advanced Jesuit Studies at Boston College, Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad Loyola Andalucía, Sevilla, 1-2 de junio de 2018.

²³³ *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51 (2017).

²³⁴ *Anuario Filosófico*, 50, 2 (2017).

²³⁵ *Cauriensia*, 12 (2017).

²³⁶ *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 74, 279 (2018).

²³⁷ *Revista Jurídica Digital UANDES*, 2,1 (2018).

²³⁸ *Studium: Filosofía y Teología*, 20,40 (2017): *Suárez en perspectiva, 1617-2017*.

²³⁹ *Comprender*, 20, 1 (2018).

²⁴⁰ LÁZARO PULIDO, Manuel, ZORROZA, M^a Idoya: “Memoria peninsular de un legado para el siglo XXI: Francisco Suárez (1617-2017)”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 74, 279 (2018), pp. 299-318.

²⁴¹ Francisco Suárez es el centro de varias obras colectivas en las más prestigiosas editoriales a nivel internacional: HILL, B. LAGERLUND, H. (eds.): *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford, Oxford University Press, 2012; SCHWARTZ, D. (ed.): *Interpreting Suárez: Critical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013; SGARBI, M. (ed.): *Francisco Suárez and his Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*. Milano, Vita e Pensiero, 2010; SALAS, Victor, FASTIGGI, Robert L. (eds.): *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden, Brill, 2015; o los trabajos de COUJOU, Jean Paul: *Bibliografía suareciana*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, reimpresión corregida, 2015.

resulta clave para entender no sólo la génesis de la modernidad, sino también vías desestimadas en ella que todavía tienen una gran fecundidad intelectual. Ahora bien, ¿qué es lo que hace de Francisco Suárez una figura tan especial? Acerquémonos a su persona y obra.

En primer lugar, las *circunstancias*, como diría Ortega y Gasset: Suárez nace, vive y piensa en un momento histórico peculiar en el que el mundo clásico y medieval ya ha terminado no sólo intelectual sino también institucionalmente, un momento en el que además se están ensayando las formas que definirán al mundo moderno del que somos ahora deudores.

Francisco Suárez, nació el 5 de enero de 1548 en Granada, en el seno de una familia distinguida por su servicio a la corona; su padre el abogado Gaspar Suárez de Toledo y su mujer Antonia Vázquez de Utiel tuvieron cuatro hijos y cuatro hijas. Francisco, siguiendo el camino que había seguido su padre, marchó junto con su hermano Juan (Vázquez de Toledo) a la Universidad de Salamanca para estudiar leyes; allí se encuentran inscritos como estudiantes de Cánones y Leyes, respectivamente, al comienzo del periodo escolar. Y durante tres cursos (1561-62; 1562-63; 1563-64) atiende las lecturas propias del Derecho canónico en Salamanca. La predicación pública del jesuita Juan Ramírez durante la Cuaresma de 1564 alimenta su vocación y pide la admisión a la Compañía de Jesús: fue para él un camino de obstáculos, marcado por el tesón y la constancia. Pero, finalmente, el 28 de junio de ese mismo año 1564 fue recibido por la Compañía como “indiferente”, calificación con la que la Compañía señalaba que no tenía seguridad en las cualidades del solicitante. Ya admitido, estu-

diaría en el Colegio de la orden en Salamanca Artes (Filosofía) y Teología durante seis años (hasta 1570), demostrando en esos años la agudeza de su entendimiento y su valor especulativo. En los cuatro años que estudia Teología en Salamanca asimila la docencia renovada que había incorporado Francisco de Vitoria y su más íntimo colaborador, Domingo de Soto, pero a través de sus discípulos: Mancio del Corpus Christi como Catedrático de Prima, y Juan de la Peña y Juan de Guevara en la Cátedra de Vísperas²⁴².

Comenzó su carrera docente muy pronto: primero, ayudando a sus compañeros a asentar los contenidos exigidos en la formación filosófica y teológica que se les impartía en su orden; luego, como profesor de los Colegios de Segovia, Ávila y Valladolid (1576-80). Entre 1580-85 fue profesor de teología en el Colegio Romano (el Colegio que los jesuitas tenían en Roma y para el que seleccionaban los mejores docentes y estudiantes).

Por motivos de salud, pues el húmedo clima romano agravaba sus dolencias, se le traslada de nuevo a la península ibérica; primero, para que continúe su docencia en Alcalá (1585-93), Salamanca (1593-97), y luego —a petición de Felipe II— para que asuma la Cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Coímbra, cargo que ocupó desde 1597 hasta su jubilación en

²⁴² Sobre la Escuela de Salamanca: BELDA PLANS, Juan: *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid, BAC, 2000; BARRIENTOS GARCÍA, José: *La Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca a través de los libros de visitas de cátedras (1560-1641)*, Madrid, Sínderesis, 2018.

1615, retirándose a Lisboa, donde fallece el 25 de septiembre de 1617²⁴³.

De su biografía podemos subrayar tres hechos singularmente significativos.

²⁴³ Todavía es un lugar de referencia para consultar los datos biográficos de Francisco Suárez la obra de SCORRAILLE, Raoul de: *François Suárez de la Compagnie de Jésus*, Paris, Lethielleux, 1917; versión castellana: SCORRAILLE, Raúl de: *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, Barcelona, E. Subirana, 1917. Pero la valoración de sus coetáneos promovieron muy tempranas obras biográficas como la de RIBADENEIRA, Pedro de: *Illustrum Scriptorum religionis Societatis Jesu Catalogus*, Anvers, 1608 (continuada por ALEGAMBE, Felipe: *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu post excussum anno 1608 R. P. Petri Ribadeneira catalogum nunc ad annum 1642 concinnata*, Antuerpiae, Apud Ioannem Meursium, 1643), o FREIRE, Juan: *Vita P. Francisci Suarez Granatensis e Societate Jesu*, Coimbra, 1619 (publicada posteriormente con los tratados *De gratia* y *De angelis*; y finalmente en GALDÓS, R.: *Suárez vulgarizado. Protobiografía del P. Suárez, escrita en 1618*, Bilbao, Mensajero, 1917. Las hay que nos han llegado en manuscritos (JOUVANCY, Joseph de, S.I.: *Manuscrito autógrafa de la biografía de Suárez* (1643-1719). Son posteriores las clásicas: DESCAMPS, Antonio Ignacio: *Vida del Venerable Padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, Perpiñán, 1671; MASSEI, José: *Vita del Venerabile servo di Dio ed esimio teologo P. Francesco Suarez della Compagnia di Gesù*, Roma, 1697; SAROLO, Bernardo: *El Doctor Escimio y Venerable Padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, en la fiel imagen de sus heroicas virtudes*, Salamanca, 1693; SEGNIER, Claudio: *Compendio de la vida del Ven. P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús... recopilado de varios autores fidedignos*, Lyon, s.f. (post. 1693); ABAD, Agustín: *Compendio de la vida del P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, Calatayud, 1748; BERLANGA, Cristóbal: *Breve compendio de la vida de el Ven. Pad. Francisco Suarez, de la Compañía de Jesus*, Lyon, 1720. Son más recientes las biografías de FICHTER, Joseph H.: *Man of Spain: Francis Suárez*, New York, Macmillan, 1940; GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique: *Francisco Suárez, S.I.: situación espiritual, vida y obra, metafísica*, Granada, Universidad de Granada, 1946; XAVIER, Adro: *Francisco Suárez en la España de su época*, Madrid, EPESA, 1950; IRIARTE, Mauricio de: *Vida y carácter: tres ensayos* [Ramón Llull, San Francisco Javier, Francisco Suárez], Madrid, Escelicer, 1955; XAVIER, Adro, *Francisco Suárez*, Barcelona, Editorial Casals, 1994.

En primer lugar, su formación tanto jurídica como filosófica y teológica, tiene como marco privilegiado la Universidad de Salamanca, y los colegios vinculados a ella. Para 1560, la Universidad ya estaba consagrada como uno de los centros más reconocidos de Europa, y era considerada la universidad más prestigiosa e influyente de España, el lugar donde se formaban las élites intelectuales, eclesiásticas y políticas²⁴⁴. Los nombres de Martín de Azpilcueta (conocido como el Doctor Navarro), Diego de Covarrubias y Leyva –entre los canonistas–, o Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, fray Luis de León, Pedro de Aragón o Domingo Báñez –entre los teólogos– llenaron de prestigio al calificativo de “maestro salmantino”. Fue clave la renovación intelectual iniciada con Vitoria en 1526, logrando una revitalización de los estudios teológicos abiertos a las preocupaciones humanistas, y especialmente preocupados por los problemas éticos, políticos y jurídicos (especialmente agudos en un momento cambiante que va transformando sus instituciones sociopolíticas en un mundo ya nuevo)²⁴⁵.

En segundo lugar, Francisco Suárez es una de las figuras más representativas de

²⁴⁴ Salamanca está muy vinculada al poder político en un momento en que España tenía un predominio político, reforzado por la expansión de su imperio: los Reyes Católicos, pero especialmente Carlos V y Felipe II acuden a sus maestros para todo tipo de consultas; de ahí su papel central en las cuestiones americanas, el Concilio de Trento, el conflicto anglicano, el rechazo de movimientos erasmistas y sobre todo de las ideas protestantes y luteranas.

²⁴⁵ BARRIENTOS GARCÍA, José: *Repertorio de moral económica (1526-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, Euns, 2011.

la recién creada Compañía de Jesús, orden que fue fundada por San Ignacio de Loyola en 1534 en compañía de un selecto grupo de profesores que encontró en la Universidad de París, y aprobada por el papa Paulo III en septiembre de 1540 con la bula *Regimini militaris Ecclesiae*. A la muerte de San Ignacio, la orden ya contaba con un millar de miembros y unos 50 colegios, y su crecimiento fue exponencial. Desde finales del siglo XVI y durante el siglo XVII fueron fundando colegios y universidades: una estudiada y consolidada *ratio studiorum* —junto a otros medios formativos y espirituales—, fue la columna vertebral de una sólida formación para sus miembros y una muy activa labor educativa, por la que pronto adquirieron el prestigio de ser los mejores centros formativos, sobrepasando incluso al papel formativo que habían tenido otras órdenes, como la dominicana. En colegios jesuitas se formaron, durante siglos, las élites intelectuales, científicas, eclesásticas y políticas de los países en los que se asentaron²⁴⁶. El humanismo (literario y filosófico), era acompañado de una sólida formación filosófica y teológica al *modo parisiense* vehiculada con las obras de Aristóteles y, siguiendo la práctica salmantina, de Tomás de Aquino, como los trabajos de Suárez declaran. Pronto los jesuitas se autodeclaran ser una fiel interpretación del Aquinate. Pero el que la pugna *De auxiliis* entre jesuitas y dominicos, comentando la *Summa Theologiae* del Aquinate (una polémica que duró más de 19 años desde que se publicara la obra del jesuita Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, en 1588, hasta su final im-

puesto en 1607 por el papa Paulo V) quedara técnicamente en «tablas» (pues el papa sólo prohibió continuar la polémica sin definir como correcta ninguna de las dos opciones), hizo que la confrontación entre la antigua orden dominicana y la nueva Compañía, supusiera en la práctica un refuerzo de la última²⁴⁷.

En tercer lugar, ya a partir de la segunda mitad del siglo XVI, fue una preocupación “de escuela” la fijación de la docencia de sus miembros en *cursos* que recogieran, además, las tesis de sus maestros más representativos. Así lo intentaron los dominicos salmantinos cuando se solicitó la recogida y publicación de la docencia vitoriana²⁴⁸, porque con los *Comentarios a la Suma Teológica* publicados tendrían los

²⁴⁷ La pugna con los jesuitas se inicia, por ejemplo en Salamanca, ya antes de la polémica *De auxiliis*, según BARRIENTOS GARCÍA, José: *La Facultad de Teología*, op.cit., pp. 992-994, 1094, etc.; cfr., sobre la polémica, de manera introductoria, SARANYANA, Josep Ignasi: “Período escolástico”, en ILLANES, José Luis, SARANYANA, Josep Ignasi: *Historia de la Teología*, Madrid, BAC, 3^a ed., 2002, pp. 151-153; y profundizando en las tesis por la parte dominicana: BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente: *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*. Salamanca, CSIC, 1968.

²⁴⁸ Los superiores dominicos habrían encargado a Bartolomé de Medina (1575) y luego a Domingo Báñez que prepararan todo el material manuscrito de los *Comentarios a la Suma teológica* de Francisco de Vitoria para darlo a imprenta, de modo que así sirviera de utilidad académica y se evitaran distorsiones, malas interpretaciones —que habían llevado a otros profesores ante tribunales— e incluso plagios. Cfr. BELDA PLANS, Juan: *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000, p. 201. Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente: “Valor doctrinal de las lecturas del P. Báñez”, *La ciencia tomista*, 39 (1929), pp. 60-77; y *Francisco de Vitoria*, Barcelona, Editorial Labor, Colección Pro Ecclesia et Patria, 1939, pp. 66-67; en este último lugar Beltrán de Heredia cita las Actas de la Universidad en que se tratan «si se han de imprimir unos escritos que dejó el maestro Vitoria» así como otros hechos relacionados.

²⁴⁶ CRÉTINEAU-JOLY, Jacques: *Historia religiosa, política y literaria de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Librería Religiosa, 6 vols., 1853-1858.

estudiantes una guía segura para el estudio y la formación teológica, desconfiando de la fidelidad y la precaria fijación manuscrita de dicha docencia, y favoreciendo la *unidad de su formación teológica* en criterios y tesis que comenzaban ya a separar las escuelas. En esa línea se encuentran los esfuerzos por elaborar el *curso filosófico* por parte de los dominicos de Alcalá, el “Collegii Sancti Thomae Complutensis”, y de los carmelitas del Colegio San Cirilo de Alcalá; y la elaboración del *curso teológico* de los carmelitas salmantinos, conocido como *Cursus theologicus Salmanticensis*. Como señala Saranyana, eran “cursos preparados por las distintas Órdenes religiosas durante los siglos XVI y XVII para la formación de sus miembros, en los que ofrecían compendiado el material docente”²⁴⁹. En el caso de los jesuitas, Pedro de Fonseca había coordinado la redacción del *Cursus Philosophicus Conimbricensis*, que consistía en el “Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu” a los libros lógicos, físicos, psicológicos y metafísicos con los que se estructuraba la docencia de Artes o Filosofía, y que saldría publicado a partir de 1591 en 8 volúmenes. Pero de entre los muchos y valiosos pensadores que tenía en su orden (recordemos, por ejemplo, a Fonseca, Molina, Vázquez), Francisco Suárez fue el autor seleccionado con cuyos escritos (especialmente los que comentaban sistemáticamente la *Summa Theologiae* y las *Disputationes Metaphysicae*)²⁵⁰ se formarían los estudiantes de los colegios y universidades de la orden. Aunque no sólo: sus trabajos sirvieron también para la forma-

ción en centros protestantes (en Alemania, Bélgica, Holanda, Inglaterra...), especialmente cuando se comenzaron a preparar manuales escolares apoyados en sus escritos²⁵¹, siendo su *De legibus* un apoyo fundamental para los estudios jurídicos, sus *Disputationes Metaphysicae* uno de los primeros textos de Metafísica sistemática, y su *De anima* el apoyo de lo que posteriormente se denominará la Psicología racional. Por esta influencia Martin Heidegger o Xavier Zubiri han llegado a afirmar la dependencia de la filosofía moderna de la obra de Francisco Suárez²⁵².

2.- SUÁREZ, PUENTE ENTRE EL MEDIEVO Y LA MODERNIDAD

Hay varios motivos principales por los que Suárez es un pensador de obligada referencia para el historiador de la filosofía. Por un lado, la erudición de la que hace gala Suárez al tratar cualquiera de sus cuestiones filosóficas y teológicas (citando las Sagradas Escrituras, textos de los Padres de la Iglesia, pensadores griegos y latinos, escolásticos medievales, autores árabes y judíos, humanistas, juristas, canonistas, sumistas, historiado-

²⁵¹ Como lo expresa el investigador Sydney Penner en su página dedicada principalmente a Francisco Suárez: <http://sydneypenner.ca/index.shtml>. Los manuales de inspiración aristotélico-escolástica, con fuerte relación con el pensamiento de Suárez, según Penner, son los elaborados por Franco Burgersdijk (1590-1635), o el alemán Christoph Scheibler (1589-1653).

²⁵² En el caso de Martin Heidegger, es explícito en *Ser y tiempo* (edición castellana en Madrid – México, FCE, 1980) y en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (edición castellana: Madrid, Trotta, 2000). En Xavier Zubiri, el reconocimiento de Suárez se ve en *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987, pero también en sus trabajos más estrictamente metafísicos como *Sobre la esencia* o *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*.

²⁴⁹ SARANYANA, Josep-Ignasi: *La filosofía medieval: desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, Pamplona, Euns, 2011, p. 486.

²⁵⁰ SCORRAILLE, Raúl de: *El P. Francisco Suárez*, op. cit., VI, cap. 2.

res...), realizando una síntesis de posturas a favor o en contra de lo que está debatiendo, motiva el que se le considere una especie de “enciclopedia del escolasticismo, [...] [porque] no ha dejado escapar Suárez ninguna idea u opinión esencial de la tradición filosófica”²⁵³. No es difícil entender por qué los autores posteriores vieron en Suárez al escolástico por excelencia.

Además, en cuanto a sus posiciones, aunque Suárez parece seguir la línea de Tomás de Aquino, en muchas cuestiones asume propuestas que pertenecen al planteamiento de Juan Duns Escoto²⁵⁴, que no tienen su correspondencia en la obra tomista. Hecho que acentúa aún más su singularidad y diferencia, pues “muestra que su pensamiento no es ni una reedición de Escoto ni una repetición de Aquino sino una nueva síntesis que lleva su marca propia”²⁵⁵.

Por otro lado, como se ha dicho antes (y ya es una tesis asumida historiográficamente) hay una fuerte dependencia del pensamiento moderno de las tesis escolásticas, en general y del pensamiento suareciano, en particular (especialmente por la difusión de sus tesis gracias a la labor formativa de la Compañía de Jesús en colegios y universidades).

²⁵³ ZUBIRI, Xavier: *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, p. 161.

²⁵⁴ Por ejemplo, en cuanto al hilemorfismo y agustinismo de corte escotista en la distinción de esencia y ser, PRIETO LÓPEZ, Leopoldo José: “La impronta escotista en la metafísica de Suárez: conocimiento intuitivo, actualidad de la materia prima e hipostatización del accidente”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 50 (2017) 207-227.

²⁵⁵ GONZÁLEZ AYESA, Cruz: “Escotismo y tomismo en la interpretación suareciana del entendimiento como potencia”, *Revista española de filosofía medieval*, 18 (2011), pp. 137-150; p. 150.

Por ejemplo, en cuanto a las propuestas metafísicas, como señalaba Gilson: “Aunque no sea el origen de esta historia, Suárez ofrece un buen mirador sobre ella, a medio camino entre la metafísica de Santo Tomás y la del siglo XVIII wolfiana. Ya es digno de destacarse el que todas las cuestiones tocantes a los principios del conocimiento, que, en Aristóteles y en Santo Tomás, se discuten tan simple y naturalmente en función del ser, se ofrecen al espíritu de Suárez como cargadas de dificultades”²⁵⁶.

Lo mismo subrayaba Zubiri al expresar que Suárez y “la sistematización a que ha sometido estos problemas y su originalidad al repensarlos han traído como consecuencia que el pensamiento antiguo continúe en el seno de la naciente filosofía europea del siglo XVII y haya entregado a ella muchos de los conceptos sobre que se halla asentada”²⁵⁷.

Como se ha afirmado en otro lugar, este papel de continuación de la escolástica medieval recogiendo las aportaciones posteriores, en particular el escotismo del siglo XIV, y el cambio de rumbo que realiza en muchos temas de la filosofía escolástica (en cuestiones gnoseológicas, metafísicas, antropológicas, jurídicas...) ²⁵⁸, hacen de Suárez un gozne o eslabón entre el pensamiento medieval y el moderno, que muestra el cambio de signo al mismo tiempo que los vincula. O como afirma Maurer, Suárez es el autor por el que la tradición escolástica llega a los que serán reconocidos como los pri-

²⁵⁶ GILSON, Étienne: *Las constantes filosóficas del ser*, Pamplona, Euns, 2ª edición, AÑO, p. 59.

²⁵⁷ ZUBIRI, Xavier: *Naturaleza...*, op.cit., p. 162.

²⁵⁸ GILSON, Étienne: *El ser y los filósofos*. Pamplona, Euns, 1985, p. 182.

meros filósofos modernos²⁵⁹. Así, el Doctor Eximio es la conexión con las propuestas del racionalismo europeo —como los estudios de Di Vona²⁶⁰, Gilson²⁶¹, entre otros autores²⁶² han declarado—, y es el autor que consagra la deriva onto-teológica que en metafísica llega hasta la filosofía alemana, según Heidegger²⁶³.

Por otro lado, no se trata sólo de una influencia sobre la filosofía continental o racionalista, también está trabajada la presencia de Suárez en la filosofía inglesa, pues en Suárez podemos encontrar los precedentes de la filosofía política de Hobbes²⁶⁴ y Locke²⁶⁵, sólo por señalar algunos ejemplos ilustrativos.

²⁵⁹ MAURER, Armand A.: *Medieval Philosophy*. New York, Random House, 1967, p. 356.

²⁶⁰ DI VONA, Piero: *I concetti trascendenti in Sebastián Izquierdo e nella scolastica del seicento*. Napoli, Loffredo, 1993; *L'ontologia dimenticata: dall'ontologia spagnola alla 'Critica della ragion pura'*. Napoli, La Città del Sole, 2008; *Studi sulla scolastica della contro-riforma: l'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*. Firenze, La Nuova Italia, 1968.

²⁶¹ GILSON, Étienne: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1975; *Index scolastico-cartésien*. Paris, J. Vrin, 1979.

²⁶² Cfr. RÁBADE ROMEO, Sergio: “Influencia de Suárez en la filosofía moderna”, *Cuadernos de pensamiento*, 6 (1991), pp. 73-84; BACIERO, Francisco T.: “El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes”, *Pensamiento*, 63, 236 (2007), pp. 303-320.

²⁶³ HEIDEGGER, Martin: *El ser y el tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1967.

²⁶⁴ Es evidente el conocimiento de Suárez por parte de Hobbes, porque él mismo lo menciona, por ejemplo en *Leviatán*, aunque los investigadores han visto la influencia del *De anima* y las *Disputationes Metaphysicae* en la obra hobbesiana, cfr. FORTEZA, Bartomeu: “La influencia de Francisco Suárez sobre Thomas Hobbes”, *Convivium: Revista de filosofía*, 11 (1998), pp. 40-79.

²⁶⁵ Como en los trabajos de BACIERO, Francisco T.: *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke (un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII)*. Salamanca, Universidad de Salamanca, tesis doctoral, 2007; “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y

3.- UNA CONSIDERACIÓN ANTROPOLÓGICA DEL TENER

El tema que vamos a presentar puede aportarnos una puerta de entrada a la filosofía de Francisco Suárez, manifestando a la vez su actualidad y riqueza: se trata de una consideración antropológica del *tener*, una cuestión que, desde otros supuestos, ha sido propuesta en el pensamiento contemporáneo por autores como Gabriel Marcel²⁶⁶ o Jean Paul Sartre²⁶⁷, como una categoría relevante y diferenciadora para el ser humano, pero que ya está presente desde la filosofía antigua, pues, como subraya Polo, “con muchos textos del Estagirita se puede probar que lo que distingue al hombre de todo lo demás es el *tener*: el tener razón, el tener cualquier característica, o el tener cosas. El hombre es un ser que, a diferencia de los demás, guarda una relación de tenencia con sus propiedades constitutivas, y también con el resto del mundo”²⁶⁸, aunque en algunos casos, desconectada de otras consideraciones complementarias, puede mostrar una faz limitada.

Locke”, *Anuario filosófico*, 45, 2 (2012), pp. 391-421; “El *De legibus* de Suárez y Locke”, *Revista española de filosofía medieval*, 10 (2003), pp. 387-394, etc.

²⁶⁶ MARCEL, Gabriel: *Ser y tener*. Madrid, Caparrós, D.L. 1996.

²⁶⁷ SARTRE, Jean Paul: *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona, Altaya, 1993.

²⁶⁸ POLO, Leonardo: *Filosofía y economía*, en *Obras completas de Leonardo Polo*, vol. 25, Pamplona, Eunsa, 2015, p. 157; este autor es estudiado en el trabajo de PADIAL, Juan José: *La antropología del tener según Leonardo Polo*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000; URABAYEN, Julia: “Estudio del tener según Marcel y Polo”, *Studia Poliana*, 5 (2003), pp. 199-239.

En la relación que tiene el ser humano con su medio, se advierte una diferencia fundamental: por su indigencia biológica carece de un “mundo circundante”, como expresa Jacob von Uexküll²⁶⁹; eso significa que el ser humano es una realidad “inadaptada” porque depende de su acción no sólo para definir un entorno adecuado en el que vivir, sino también para definir la acción con la que configurar su propia realidad.

Los argumentos esgrimidos recuerdan los involucrados en la polémica sobre la *miseria hominis* frente a los defensores de la *dignitas hominis*. En el renacimiento se actualizó la tesis grecolatina de que la penuria biológica humana no es sólo carencia sino *además* expresión de riqueza y sobreabundancia entitativa que ostenta el ser humano por ser *una realidad racional y libre*²⁷⁰.

Y esa diferencia en el modo de *estar* en su entorno se refleja en el modo como ambos *tienen*.

Como expresa Tomás de Aquino en su comentario a la *Physica* de Aristóteles, en el tener del animal y del ser humano, con el que resuelve cada uno su vida, se muestra la diferencia esencial entre el *tener humano* y el *tener animal*.

²⁶⁹ UEXKÜLL, Jacob von: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Madrid, Revista de Occidente, 1921; Madrid, Espasa-Calpe, 1945.

²⁷⁰ Por ejemplo, son los argumentos a favor de la *miseria hominis* que provienen del epicureísmo, pero también los de la *dignitas hominis* tienen ecos de la filosofía platónica, aristotélica, estoica. Obviamente, el discurso sobre la *miseria* y *dignitas* humana adopta un cariz nuevo con el pensamiento cristiano, especialmente en el tratamiento de la Patrística. Cfr. GARCÍA CUADRADO, José Ángel: *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007, pp. 16 ss.

En el *tener* animal lo necesario forma parte de su naturaleza y constitución, es *tenido* como algo propio, interno, parte de su constitución o naturaleza. “[L]a naturaleza dio a los otros animales todas las cosas necesarias para la conservación de la vida, como cuernos para defenderse, el cuerpo grueso y con pelambre para protegerse, las uñas o algunas defensas de este tipo para andar sin lesionarse”, así en él hay un *tener* que o se refiere a lo que pertenece a su esencia o bien a lo que “no es de su esencia, pero es inherente en él”²⁷¹ como las propiedades naturales²⁷². Por eso cuando los “animales se dicen armados, vestidos o calzados, no son denominados por *algo extrínseco*, sino por algunas de sus partes. Por lo cual en ellos [este tener] se refiere al predicamento de sustancia”²⁷³.

A diferencia de lo previamente afirmado respecto del animal, “hay algo especial en los hombres”²⁷⁴ para quienes “en cuanto tienen razón”, no conviene que tengan resueltos naturalmente los instrumentos necesarios resolver biológicamente sus necesidades, o como señala el Aquinate “no podían asignarse naturalmente algunos instrumentos determinados”²⁷⁵.

En su lugar, el hombre está dotado de *razón* con la “que prepara las cosas exteriores para sí, en vez de aquellas que son intrínsecas en los otros animales”²⁷⁶, or-

²⁷¹ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*, III, lect. 5, n. 15, se cita por la edición castellana: Pamplona, Eunsu, 2001, pp. 217-219.

²⁷² Se trata entonces de un *tener físico* ya sea sustancial o accidental.

²⁷³ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*, III, lect. 5, n. 15 (la cursiva es nuestra).

²⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*, III, lect. 5, n. 15.

²⁷⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*, III, lect. 5, n. 15.

²⁷⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*, III, lect. 5; el texto completo es: “Pero

denando lo exterior para que cumpla aquella función determinada que necesita para resolver la necesidad vital y para la que está indeterminadamente dotado.

Es decir, a diferencia del animal, el ser humano *habita* en medio de su mundo protegiéndose (por poner un ejemplo) del frío o de las agresiones externas no *teniendo* una piel o un pelo especialmente adaptado, sino *transformando* su medio para *hacerse* vestimentas. En lugar de resolverse una necesidad, como la necesidad de protección externa o al frío mediante una gruesa capa de piel, una forma *interna* que el animal tiene como parte de su constitución, el ser humano *modifica* una realidad exterior, para que cumpla esa misma función, por eso funciona como *forma* que incorpora, pero no como algo interno sino *externo*, es decir, el *tener* como *haber* en este nivel, específicamente humano, es la capacidad de hacer que algo externo sea *forma propia* incorporada sin dejar de ser una realidad externa. Una carencia biológica que muestra una riqueza entitativa, como se ha dicho.

Así, utilizando el mismo ejemplo, dice Tomás de Aquino: “por eso –concluye–, cuando el hombre se dice armado, vestido o calzado, se denomina *por algo extrínseco*, que no tiene razón de causa ni de me-

dida, sino que es un predicamento especial, llamado *hábito*”²⁷⁷.

Ese tener que caracteriza de manera exclusiva al ser humano, «aun siendo este tipo de tener el más extrínseco en el hombre», porque se trata de un *tener* sobre la realidad externa, una forma menor en relación con otras formas de tener, como el *tener intelectual* o el *tener inmanente* de los hábitos morales, sin embargo “es mucho más intrínseco que el mero tener físico”²⁷⁸. Porque mediante él lo *externo* se incorpora al ser humano como condición de posibilidad de su vivir; y en contra, el ser humano se *proyecta* en lo tenido, hace de lo externo una manifestación de sí, y finalmente *humaniza* el mundo al habitarlo.

Por consiguiente, sobre este tema, nos encontramos con una reflexión antropológica de primer orden que, sin embargo, tiene como límite una forma distorsionada de ejercerlo, propia del pensamiento moderno y que ha mostrado sus carencias contemporáneamente, el que “para paliar su indigencia natural [el ser humano] ha[ya] de recurrir a la técnica para extraer del mundo natural aquellos recursos que hagan posible su subsistencia. Se establece así una *relación dialéctica* entre mundo natural y técnica”²⁷⁹. Frente a ella, la teoría escolástica del *tener* y del *dominio* en la relación del ser humano con lo real propone una concepción alternativa a esa

estas cosas no pudieron ser dadas naturalmente al hombre, ya porque no convenían a la delicadeza de su complexión, ya por la multiformidad de las obras que le competen en cuanto tiene razón, para las cuales no podían asignarse naturalmente algunos instrumentos determinados. En lugar de todas estas dotes existe en el hombre la razón, que prepara las cosas exteriores para sí, en vez de aquellas que son intrínsecas en los otros animales. Por eso, cuando el hombre se dice armado, vestido o calzado, se denomina por algo extrínseco, que no tiene razón de causa ni de medida, sino que es un predicamento especial, llamado *hábito*”.

²⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*, III, lect. 5. Justo en cuanto hablamos de un *ordenamiento*, se está haciendo referencia a la incorporación de una finalidad nueva a esa realidad natural, según se afirma en ALVIRA, Rafael: *La noción de finalidad*. Pamplona, Eunsu, 1978, p. 23.

²⁷⁸ Cfr. MORALES LUQUE, Concepción: *El tener en Xavier Zubiri*. Málaga, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, p. 59.

²⁷⁹ GARCÍA CUADRADO, José Ángel: *Una lectura*, op.cit., p. 40.

relación *dialéctica*. No es posible desarrollar en detalle esta propuesta aquí, aunque seguidamente pueden indicarse algunas líneas principales.

En la obra suareciana, el *habere* (la “tenencia”)²⁸⁰ se encuentra en el texto referido al libro V de la *Metaphysica*²⁸¹, y en las disputaciones: 53 (vol. VII), dentro del tratamiento de la cualidad en la disputación 42 y finalmente en la disputación 46 (vol. VI) de las *Disputationes Metaphysicae*²⁸²; no se refiere a una *relación* sino a una *particular acción con una realidad externa*.

Según Suárez, el hábito es *el acto* que *media* entre quien posee y la cosa poseída: “media el hábito entre aquel que tiene el vestido y el vestido que es tenido”²⁸³. En ese *tener* que vincula algo exterior con el sujeto, dice Suárez que “según el parecer de Aristóteles, el hábito no es el vestido que está en contacto extrínseco, sino que es, por así decirlo, *la tenencia del vestido mismo*; y esta tenencia que media entre el que se viste y el vestido *no está en el vestido, sino en el que se viste*, que es de quien se dice que tiene el vestido”²⁸⁴. Una acción en la que

la forma la da esa realidad exterior (el vestido extrínseco), es una realidad “meramente extrínseca”: una realidad sustancial con la que el sujeto se topa y que, por ser extrínseca, sólo le afecta por contigüidad (“adyaciendo y denominando extrínsecamente”)²⁸⁵.

Esa tenencia que es unidad de acción entre quien tiene y lo que es tenido, nos permite además ahondar un poco más en la realidad que es *tenida*. Entitativamente, la realidad *tenida* como realidad tiene una *relación asimétrica* con el sujeto que la tiene (relación que la tradición expresa en la denominación *dominio*)²⁸⁶. Por la otra parte, el *sujeto* de la acción (el hombre que tiene, siguiendo el ejemplo puesto, el hombre vestido) es el mismo hombre *que se viste*, de manera que la unión es un *tener adyacente de una forma* (que es una realidad externa) formando un todo (el *hombre*

²⁸⁰ Un trabajo especialmente interesante para el estudio del *haber* en la tradición aristotélico-tomista es el SÁNCHEZ, Eduardo: *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000. De Suárez se conserva un comentario al quinto libro de la *Metafísica* en: SUÁREZ, Francisco: *Disputationes Metaphysicae*, “Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles”, vol. I, Madrid, Gredos, 1960, pp. 59 y ss.

²⁸¹ SUÁREZ, Francisco: *Disputationes Metaphysicae*, “Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles”, vol. I, p. 59.

²⁸² Con una doble caracterización, pues Suárez va a dividir el tratamiento del *hábito* como cualidad interna del hombre (disp. 40 y 42) del tratamiento del *hábito* como predicamento (disp. 53).

²⁸³ SUÁREZ, Francisco: *Disputationes Metaphysicae*, disp. 53, sec. 2, p. 378.

²⁸⁴ SUÁREZ, Francisco: *Disputationes Metaphysicae*, disp. 53, sec. 2, p. 378.

²⁸⁵ SUÁREZ, Francisco: *Disputationes Metaphysicae*, disp. 53, sec. 2, p. 378. Ésta es la parte más delicada del pensamiento de Suárez; si sólo afecta por contigüidad, entonces aun siendo una realidad que es *necesario* para el ser humano tener, aunque no es necesario *que sea ésta o aquella*, así o de otra manera, parece perder la riqueza antropológica del *tener*. O, como se verá más adelante, parece que Suárez sólo tiene en cuenta el sentido estrictamente *metafísico* del tener no advirtiendo la plenitud conceptual que obtiene cuando se habla del ser humano.

²⁸⁶ En el estudio de la tradición medieval sobre el término “dominio”, desde San Alberto Magno a sus fuentes, apoyándose en los textos de Dionisio Areopagita se concluye que “dominio implica, en su significado más propio, la idea de sobrepuesto o superpuesto [*superpositio*]: una superposición o preeminencia”, bien como “la misma superposición” bien como “la causa de dicha superposición o eminencia”; citando ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, en *Alberti Magni... Opera omnia ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit*, Institutum Alberti Magni Colonienense, W. Kübel (pres.). Aschendorff, Monasterii Westfalonum in Aedibus, 1987 ss., vol. XXXVII/1, c. 8, p. 366; cfr. ZORROZA, M^a Idoia: “La definición del dominio según Alberto Magno”, *Cauriensia*, 8 (2013), pp. 411-432; p. 417.

vestido) que no configura una nueva realidad, una tercera realidad distinta (al modo de un mixto o compuesto). Suárez sólo añade “a no ser... una relación de continuidad o de contacto, u otra similar”²⁸⁷ con una forma que no es intrínseca al “hombre vestido”²⁸⁸.

El *tener* o *haber categorial* señala que entre el vestido y el sujeto está la *tenencia*; la tenencia es una acción que es la unión del vestido con el hombre²⁸⁹. Sin entrar en detalles en el análisis comparativo de esta *tenencia* en Suárez (con relación a otros autores, como Tomás de Aquino o Aristóteles, sus aportaciones o deficiencias²⁹⁰), lo interesante es la vinculación de este *tener* que es una *acción* con la que el ser humano se adscribe el mundo y al mismo tiempo lo *humaniza* ordenándolo, con la *herramienta* con la que el ser humano tiene, que en la tradición tomista se remite a la facultad de *usar*.

Hablar de *facultad de usar* en Suárez nos remite, como comentador de la tradición aristotélico-tomista, a la facultad de la *voluntad* en la estructura psicológica de la acción humana que el Aquinate establece en su *Prima Secundae*²⁹¹. De entre los actos

voluntarios que son lo “propio del hombre”²⁹², hay unos, los actos que produce o elicit la misma voluntad²⁹³; y otros, los actos de otras potencias que la voluntad ordena y que se denominan voluntarios en cuanto ordenados por ella, por cuanto la voluntad los utiliza medialmente²⁹⁴, un “acto imperado [*imperatus*] por ella y realizado mediante otra potencia”²⁹⁵, y que supone que la voluntad es capaz de dirigirse y dirigir otras cosas y otros actos hacia los fines que ella designa²⁹⁶.

Y así, siguiendo al Aquinate, Suárez denomina “acto imperado” al “acto de otra facultad humana distinta, que esté sometido al uso e influjo de la voluntad”, por medio del cual dichas potencias o facultades “están en nuestro poder”²⁹⁷. Y, en correspondencia con el término, con *uso* se significa la “aplicación [de la voluntad] a alguna operación”²⁹⁸, sea sobre los principios internos del obrar “las potencias

II: *Parte I-II*. Madrid, BAC, 1989 (cit. *Summa Theologiae*).

²⁹² TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, “proemio”.

²⁹³ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I-II, q. 8-16: actos elícitos [*elicit*].

²⁹⁴ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I-II, q. 17.

²⁹⁵ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 4, co.

²⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I-II, q. 12, a. 5, co: “Un modo distinto de dirigirse al fin es el de lo que mueve, es decir, en cuanto ordena el movimiento de algo, de sí mismo o de otro, hasta el fin. Esto es exclusivo de la razón; por consiguiente, los animales brutos no tienden al fin de este modo, y esto es propia y principalmente la intención, como se dijo (a. 1)”.

²⁹⁷ SUÁREZ, Francisco: *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*; *Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el Alma*, introducción y edición crítica por Salvador Castellote. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978-1991; citada en adelante: *De anima*, indicando libro, distinción, cuestión, número y página: *De anima*, III, d. XII, q. 1, n. 5, p. 375.

²⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I-II, q. 16, a. 1, co.

²⁸⁷ SUÁREZ, Francisco: *Disputationes Metaphysicae*, disp. 53, sec. 3, p. 379.

²⁸⁸ SUÁREZ, Francisco: *Disputationes Metaphysicae*, disp. 53, sec. 3, p. 379.

²⁸⁹ SUÁREZ, Francisco: *Disputationes Metaphysicae*, disp. 53, sec. 4, p. 380.

²⁹⁰ El análisis metafísico del *haber* en Suárez plantea solamente como *añadida* una contigüidad, continuidad o contacto, que puede plantear una diferencia en relación con las tesis propuestas por el Aquinate; y no resulta congruente con una propuesta del *tener* como acción específica humana. Pero no es el lugar de este análisis.

²⁹¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *Opera omnia: iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, vol. VI: *Prima secundae Summae Theologiae* (q. 1-70). Romae, Ex Typographia Polyglotta: S.C. de Propaganda Fide, 1891; traducción castellana: *Suma de teología*, vol.

del alma o los miembros del cuerpo”, sea sobre “cosas exteriores” (que sólo pueden ser usadas “mediante los principios intrínsecos, que son las potencias del alma o los hábitos de las potencias, o los órganos, que son los miembros del cuerpo”²⁹⁹, implicando “la ejecución real del medio”³⁰⁰.

Para Suárez –siguiendo al Doctor Angélico–, el uso es también el acto de la voluntad aplicado a las operaciones: “el uso es un acto con que la voluntad aplica todas las facultades a las operaciones que le son necesarias, porque el medio se elige con vistas a la ejecución y si la ejecución ha de ser obra de la mano, la voluntad posee poder para aplicar la mano a la operación [...] [con] eficacia para influir en todas las energías del alma y aplicarlas a sus funciones; y esta aplicación recibe el nombre de uso”³⁰¹.

En esa unidad de acción, la voluntad al pretender el fin “influye” en las facultades y acciones y las eleva (al imperarlas y usarlas) a un nivel superior³⁰². Propiamente, el *tener* humano coimplica esta facultad y acto en la medida en que lo interior se

prolonga con una realidad externa en la unidad de una acción.

La referencialidad que se introduce con el usar hacia facultades y acciones (incluso exteriores) no disminuye la centralidad que los vincula con lo más nuclear del ser humano. Incluso aunque se refiera a una realidad externa, en los actos humanos y en las acciones libres, *no puede haber un principio extrínseco*: “la propia facultad tiene dominio sobre ellos y ello explica que no puede producirlos un principio extrínseco”³⁰³.

Con este desarrollo conceptual se puede entender que cuando en *De opere sex dierum* Suárez hable del dominio ejercido sobre otras realidades, y que sería natural a todo ser humano (tanto si es un dominio físico o efectivo como si es un dominio moral³⁰⁴), se justifique la operatividad humana en su relación con el medio como capacidad de *reordenar* lo real para incluirlo en su propia acción y vida rediriéndolo a fines nuevos e incluso superiores, pues “mediante la razón, el hombre no sólo puede discernir, ordenar y dispo-

²⁹⁹ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I-II, q. 16, a. 1, co.

³⁰⁰ BROCK, Stephen L.: *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*. Barcelona, Herder, 2000, p. 223: “pues nadie usa un bastón antes de hacer algo de algún modo con él”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 3; q. 12, a. 4.

³⁰¹ SUÁREZ, Francisco: *De anima*, III, d. XII, q. 1, n. 2, p. 375. Para la posición del momento psicológico en la fundamentación de la teoría política suareciana: COUJOU, Jean Paul: *Pensée de l'être et théorie politique le moment suarézien*. Louvain la Neuve / Paris, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie / Éditions Peeters, vol. II, 2012, p. 217.

³⁰² SUÁREZ, Francisco: *De anima*, III, d. XII, q. 1, n. 6, p. 377.

³⁰³ SUÁREZ, Francisco: *De anima*, III, d. X, q. 3, n. 9, p. 311. Ante la posible objeción de que la realidad conocida sea un principio extrínseco y eficiente de la acción, Suárez determinará cuál es el papel, y por analogía al conocer, cómo lo *conocido* no puede ser principio del *conocer*, ni el objeto conocido, en el ámbito de la acción, es causa eficiente ni determinador o constitutivo de la acción.

³⁰⁴ SUÁREZ, Francisco: R.P. *Francisci Suarez e Societate Jesu Opera omnia*, vol. 3: *Commentaria ac disputationes in primam partem D. Thomae de Deo effectore creaturarum omnium, in tres preaeceptuos tractatus distributa, quorum secundus de opere sex dierum, ac tertius de anima, cum indicibus necessariis*. Parisiis, apud Ludovicum Vivés, Bibliopolam Editorem, 1856, en donde se encuentra el tratado: *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 8: “este dominio, es hasta tal punto natural sobre los animales brutos, que incluye dos, uno es, como ya se ha dicho, físico y natural, otro es moral”.

ner lo que compete” a las demás realidades³⁰⁵. Ahí Suárez está refiriéndose a una potencia específica del ser racional y libre, manifestada en ese acto de la voluntad que es el *uso*.

El servicio que recibe el ser humano de la realidad que *se adscribe* para el cumplimiento de sus fines, y no sólo de satisfacción biológica y de subsistencia³⁰⁶, le exige imponer una ordenación o disposición sobreañadida a la finalidad natural de dichas realidades. Y esto implica una *relación de dominio*³⁰⁷. Una relación que se establece en el ser humano mediante sus facultades y operaciones. Pero que no necesariamente debe establecerse como una relación *dialéctica*, sobre todo si se entiende que no se trata de *poner fin* u *orden* en una realidad material mecánica y no finalizada en sí misma (como proponía el mecanicismo cartesiano continuado en la filosofía ilustrada), sino de una realidad con fines propios que es capaz de ser reordenada y redigirida a fines que ya no son propios, pero que tampoco son contrarios a ella. Lo cual exige una *atención* de conocimiento, respeto y responsabilidad.

El paso de este nivel antropológico en que podemos hablar de *dominio* en Suárez, al remitirlo a la acción de *tenencia* y a la facultad psicológica del *uso*, supone plantear que sólo podemos hablar de la acción

o acto en cuanto es el acto segundo de un acto anterior y más fundante, que es la potestad, la cual como tal debe remitirse a un nivel constitutivo diferenciado.

Esto es a lo que Francisco Suárez se remite cuando habla de que del dominio se habla según tres niveles: dominio como uso o estado, como potestad y como capacidad.

Ciertamente, señala Suárez, las tres expresan la realidad del dominio, sin embargo, además de un sentido común y general, se aprecia la inclusión de otros sentidos particulares de dominio³⁰⁸. Por eso, en la obra ya citada, *De opere sex dierum*, se dirime cómo puede hablarse de *dominio* en los tres niveles mencionados de uso, potestad y capacidad³⁰⁹.

Lo primero que advierte Suárez es que entre estas nociones hay una gradación. De manera que el *dominio como capacidad* es condición de posibilidad del *dominio como potestad*, que, a su vez, incluye el *dominio como uso*³¹⁰. La capacidad es anterior y condición de la potestad, que a su vez es anterior y condición del uso.

Además, las tres están jerarquizadas en estructuras de lo más fundante a lo más operativo (o en la relación de un acto primero a su acto segundo³¹¹), pudiendo identificarse con tres niveles presentes en la antropología: el nivel constitutivo o fundamento metafísico-antropológico (la capacidad), que sería la raíz última por la

³⁰⁵ SUÁREZ, Francisco: *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 7.

³⁰⁶ SUÁREZ, Francisco: *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 18.

³⁰⁷ La tesis clásica es que lo natural o inferior se encuentra bajo dominio del hombre por la perfección natural del ser humano como realidad racional y libre; SUÁREZ, Francisco: *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 9, p. 161 (citando a TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 1), pues “todos los animales han sido sometidos al hombre porque tiene entendimiento”; *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 6.

³⁰⁸ SUÁREZ, Francisco: *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 2, p. 160.

³⁰⁹ SUÁREZ, Francisco: *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 5, p. 160.

³¹⁰ SUÁREZ, Francisco: *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 5, p. 160.

³¹¹ SUÁREZ, Francisco: *De opere sex dierum*, III, c. 16, n. 5, p. 160.

que puede ejercerse el dominio³¹², por la que se remite al particular carácter de la realidad humana que es racional y libre (y que en la tradición escolástica de la que Suárez forma parte, y que hunde sus raíces en las fuentes escriturísticas y patrísticas) adquiere su dignidad y consistencia en ser *creada a imagen y semejanza* de Dios. En segundo lugar, el nivel facultativo (la potestad) que está vinculado inmediatamente con el tercero, el nivel operativo del *acto ejercido* (el uso o el dominio en acto)³¹³.

Lo alumbrado hasta aquí nos introduce en un tema que tiene una clara relevancia práctica y jurídica, pues la noción antropológica de *dominio* que como se ha visto tiene una múltiple dimensión (de la capacidad a la facultad y de ella al acto ejercido), está detrás de la temática sobre la organización de la relación humana con los bienes exteriores, expresada (por ejemplo, jurídicamente) tras los temas de la propiedad privada o pública, los títulos por los que se fundamenta la capacidad de dividir y hacer de algo externo, algo

mío; las formas jurídicas –como propiedad, uso, usufructo, posesión, etc.– y socio-políticas de abordar la cuestión. Al mismo tiempo que señala la riqueza de las cuestiones ético-jurídicas que con Francisco Suárez y la Escolástica hispana en general, tuvieron un espectacular florecimiento durante los siglos XVI y XVII, y una clara influencia en la configuración del derecho europeo, e incluso en los elementos que llevarán a, por ejemplo, la conceptualización de los *derechos naturales* o derechos humanos, como el denominado “derecho de propiedad”.

4.- CONCLUSIÓN

El *tener* y el *uso* en esta acción que nos relaciona con el mundo, crea una referencia asimétrica con éste que puede ser denominada *dominio*. Este dominio, por un lado, denota una característica constitutiva del ser humano, no una total indeterminación sino más bien la apertura (gracias a la libertad) de la realidad humana racional³¹⁴ que en su vivir y en el logro de su fin necesita de la realidad con la que se relaciona, y que incluso la incorpora bajo la forma de *tener*.

Lo que hay bajo ello, y como han subrayado autores contemporáneos, es por tanto la peculiar forma de tener y ejercer los propios actos, y con ellos de referirse a la realidad en la que el ser humano está y vive. Esta forma de relacionarse con el mundo en el plexo de medios y fines, indisoluble del tema del dominio y de lo

³¹² Este carácter específico es subrayado por Suárez, según el manuscrito que recoge su docencia romana: GIER, Joachim: *Die gerechtigkeitslehre des Jungen Suárez, Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen De iustitia et iure*. Freiburg, Herder, 1958. En este lugar (p. 76) subraya Suárez que es privativo del ser humano tener esta capacidad, tanto como capacidad remota, como considerada en su acepción más próxima, como potestad, y la relación de fundamentación que hay entre ambas: “solos homines habere hanc capacitatem: ut ex principio huic materia constat. Secundo suppono: capacitatem dominii intelligi posse dupliciter: remotam, quae est per rationem et libertatem. Et hoc est dominii fundamentum”.

³¹³ La comparación de los tres términos con su interpretación jurídica la he realizado en otro lugar: ZORROZA, M^a Idoya: “La teoría del dominio humano sobre lo real en Francisco Suárez”, en GARCÍA CUADRADO, José Ángel (ed.), *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*. Pamplona, Eunsa, 2014, pp. 177-193.

³¹⁴ SUÁREZ, Francisco: *De anima*, III, d. X, q. 1, p. 283.

que éste implica, traduce la riqueza de la antropología suareciana³¹⁵.

A favor de lo así expresado ha sido pertinente atender a la exposición suareciana de las categorías del *haber*³¹⁶ como forma de tener humano. Aunque la exposición suareciana no incide en la riqueza de este concepto, especialmente resaltado en cuanto queda vinculado a las cuestiones del dominio y uso, sí hay que subrayar, como el propio Xavier Zubiri reflejaba, que el haber es una categoría que principalmente muestra su valor y fecundidad cuando se la aplica a un nivel radical de antropología metafísica, porque muestra su riqueza como manifestación del ser personal diferente y superior a la realidad del ser físico³¹⁷.

Así en un texto titulado “Constitución genética de la realidad humana y decurso

vital”, incluido en la segunda parte del libro *Sobre el hombre* —obra en la que el editor recupera el curso dictado por Zubiri en los años 1953-54 “El problema del hombre”—, afirma este autor que “de las categorías aristotélicas hay dos que han corrido una triste suerte: la del *situs* y la del *habitus*. Se han interpretado como categorías cosmológicas: estaré en el campo o tendré esta vestimenta, y en esa línea tienen poca importancia. Pero la cuestión es distinta en una filosofía del hombre y de la vida donde cobran una función fundamental”³¹⁸.

Una cuestión de gran relevancia antropológica en la que se puede hacer confluír la riqueza de la reflexión escolástica de un autor como Francisco Suárez con las preocupaciones de filósofos contemporáneos, en el esfuerzo común de entender la realidad del ser humano.

5.- BIBLIOGRAFÍA SUARECIANA

La obra de Francisco Suárez ha mantenido su vigencia, vinculada a la docencia de colegios y universidades jesuitas, hasta el siglo XX. Y su interés se ha renovado al reconocer su originalidad y dependencia en relación con la filosofía que le precedía (especialmente la escolástica medieval y los autores vinculados a la Escuela de Salamanca), y su papel en la configuración de la filosofía moderna, además de aportar un valor intrínseco en sus propuestas metafísicas, psicológicas, gnoseológicas, antropológicas, teológicas, morales y jurídicas. Por ello, una labor biblio-

³¹⁵ COUJOU, Jean Paul: *Pensée de l'être et théorie politique le moment suarézien*. Louvain la Neuve / Paris, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie / Éditions Peeters, vol. II, 2012, p. 218.

³¹⁶ Otra línea de desarrollo es la noción de *habitar*. El término castellano habitar, proviene del *habitare* latino, frecuentativo del verbo *habere* (tener, poseer), y su significado básico es tener “de manera reiterada” o “frecuente”, y como una especialización, una acción propia de seres humanos. De la riqueza de significados que tiene el término haber (hasta 24 sentidos distintos según recoge la Real Academia española) y su correspondiente latino, se hace eco MORALES, Concepción: *El tener en Xavier Zubiri*, op.cit., p. 20. Cfr. también ZORROZA, M^a Idoia: “En torno al habitar y sus dimensiones antropológicas”, en: HERRERO, Montserrat, et al. (eds.), *Escribir en las almas. Estudios en homenaje a Rafael Alvira*. Pamplona, Eunsa, 2014, pp. 995-1008.

³¹⁷ Sin mencionar su papel para la cultura contemporánea, como mencionaba ORRINGER, Nelson: *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, p. 9. O Gabriel Marcel, quien ha desarrollado toda una tesis sobre el tener humano, en MARCEL, Gabriel: “Esbozo de una fenomenología del haber”, en *Diario metafísico (1928-1933)*. F. del Hoyo (trad.), Madrid, Guadarrama, 1969, p. 194.

³¹⁸ ZUBIRI, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1998, p. 578. En el mismo sentido, CRUZ CRUZ, Juan: *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino*. Pamplona, Eunsa, 2011, p. 79.

gráfica significativa excede la extensión disponible para esta ocasión.

5.1. Bibliografía

En primer lugar, con ocasión del tercer centenario de su fallecimiento:

RIVIÈRE, Ernest-Marie: *Suárez et son œuvre à l'occasion du troisième centenaire de sa mort (1617-25 septembre 1917)*, I: *La Bibliographie*. Toulouse, E. M. Rivière, / Barcelona, E. Subirana, 1918.

Más reciente:

SANTOS-ESCUADERO, Ceferino: "Bibliografía suareciana de 1948 a 1980", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (1980), pp. 337-375.

En el contexto de una bibliografía de la Compañía de Jesús:

POLGAR, Laszlo: *Bibliographie sur l'histoire de la compagnie de Jésus (1901-1980)*. Roma, Institutum historicum S.I., 1990, pp. 268-329.

Finalmente, la última editada y que es la tenida en cuenta para esta selección:

COUJOU, Jean Paul: *Bibliografía suareciana*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010; 2ª ed.corregida, 2015.

El primer intento de tener una información actualizada de manera digital lo realizó Jacob Schmutz en la página *Scholasticon* (www.scholasticon.fr), pero que ha quedado desactualizada.

Quien mantiene actualizada una página dedicada a Suárez, en su web personal, en donde se encuentra la mayor parte de lo publicado referido a este autor, además de otros contenidos de interés), es el investigador afincado en Estados Unidos y actualmente profesor en *Asbury University*: Sydney Penner (<http://sydneypenner.ca/index.shtml>). En ella puede encontrarse, por ejemplo, el enlace a las obras suarecianas disponibles *online* (como la *Opera omnia* de Vives como archivo de Internet o *Google book*, elencos biográ-

ficos y bibliográficos, así como la bibliografía sobre Suárez en distintos idiomas organizada por años, entre otros recursos).

5.2. Obras de Francisco Suárez publicadas en vida

Francisco Suárez fue un prolífico profesor³¹⁹; en vida del autor se publicaron los siguientes libros:

–*De Verbo incarnato*, Alcalá, 1590.

–*De mysteriis vitae Christi*, Alcalá, 1592.

–*Quaestio Theologica. Utrum opera mortificata... renuiscant*, Salmanticae, 1594.

–*De Sacramentis*, I, Salamanca, 1595.

–*Disputationes Metaphysicae*, 2 vols., Salamanca, 1597.

–*Varia Opuscula Theologica*, Madrid, 1599.

–*In Tertiam Partem Divi Thomae*, Tomus 4: *De poenitentia*, Conimbricae, 1602.

–*De Censuris*, Conimbricae, 1603.

–*De Deo Uno et Trino*, Lisbon, 1606.

–*De Virtute et Statu Religionis*, I, Conimbricae, 1608; II, Conimbricae, 1609.

–*Resolución acerca de la profesión de los hermanos terceros seglares*, Zaragoza, 1610.

–*De Legibus ac Deo Legislatore*, Conimbricae, 1612.

–*Defensio Fidei Catholicae*, Conimbricae, 1613.

5.3. Obras póstumas

–*De Gratia, Pars I*, Conimbricae, 1619; *Pars II*, Lugduni, 1651; *Pars III*, Conimbricae, 1619.

³¹⁹ Esta información proviene fundamentalmente de: COUJOU, Jean Paul: *Bibliografía suareciana*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2015, pp. 9 ss. Remito al lector a este lugar en donde se añaden las ediciones sucesivas de las obras reseñadas, así como ediciones contemporáneas.

–*De Angelis*, Lyon, 1620.

–*De Opere sex dierum. De anima*, Lyon, 1621.

–*De triplici virtute theologica. De Fide, Spe et Charitate*, Conimbricæ, 1621.

–*Constituições synodales do Bispado da Guarda*, Lisboa, 1621.

–*De Virtute et Statu Religionis*, III, Lugduni, 1624; IV, Lugduni, 1625.

–*Tractatus quinque theologici: De ultimo fine*, Lugduni, 1628.

–*Tractatus quinque in primam secundae D. Thomae*, Lugduni, 1628.

–*Operis de religione pars secunda: quae est De statu religionis ac tomus tertius in ordine completens tractatum septimum...: in decem libros distributum*, Jacob Cardon, Lugduni, 1632.

–*Operis de religione tomus quartus et ultimus: continens tractatus tres... quibus totum opus compleitur et absolvitur*, Jacob Cardon, Lugduni, 1634.

–*De Gratia*, (Moguntiae, 1652; Lugduni-Mediolani, 1718; Venetiis, 1741; Parisiis, 1857-1858).

–*De Vera Intelligentia Auxilii Efficacis*, Lyon, 1655.

–*Opuscula sex inedita*, Bruxellis-Parisiis, 1859.

Ediciones de tratados en manuscritos, opúsculos inéditos, durante el siglo XX:

5.4. Edición de las obras completas

Opera Omnia. Venetiis, Typographia Balleoniana, 1740-1750, 23 volúmenes.

Opera omnia. Paris, éd. Vivès, Paris, 1856-1877, 26 volúmenes (más dos volúmenes de índices y un volumen 29 de *Opúsculos inéditos*). Es la edición de referencia.

5.5. Manuscritos publicados (tratados y opúsculos)³²⁰

ITURRIOZ, J., S.I.: “Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora (De essentia, existentia et subsistentia)”, *Estudios Eclesiásticos*, 18 (1944), pp. 330-359.

ABAD, C. M.: “Una lectura de Suárez inédita: *Utrum liceat aliquando uti scientia confessionis*”, *Miscelánea Comillas*, 9 (1948), pp. 133-190.

ANDRÈS MARCOS, T.: “Presentación inaugural. Semblanza de Suárez. Dos opúsculos inéditos y una carta auténtica”, *Acta Salmanticensia*, 1, 2 (1948) Número en homenaje al Doctor Eximio P. Suárez, S.I., en el IV Centenario de su nacimiento, 1548-1948, pp. 9-25.

SOLANA, Jesús: “Un manuscrito inédito sobre la predestinación”, en *Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548-1948* Madrid: Dirección General de Propaganda, 2 vols., 1949-1950; vol. 2, pp. 177-196.

MARTÍN PALMA, J.: “El manuscrito 404 del Colegio de Santa Cruz de Valladolid”, *Archivo teológico granadino*, 34 (1971), pp. 31-210; 35 (1972), pp. 121-297 (textos: *De beatitudine* y *De praedestinatione*).

RODRÍGUEZ, F.: “Un manuscrito de Suárez poco conocido: Madrid, B.N. 7077 [*Tratados teológicos*]”, *Burgense*, 19, 2 (1978), pp. 531-554.

Francisci Suarez Questio de gratia efficaci, Roma, 1582-1583, en STEGMÜLLER, Friedrich: *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez*, Freiburg, Herder, 1933, pp. 35-54.

GONZÁLEZ RIVAS, S.: “Un tratado inédito de Suárez sobre la ciencia media”, Introducción, transcripción y notas por S. González Rivas, S.I., *Miscelánea Comillas*, 9 (1948), pp. 59-132.

³²⁰ Se omiten las referencias a cartas y breves escritos, cuyo detalle puede consultarse en la edición citada: COUJOU, Jean Paul, *Bibliografía suareciana*, op.cit., pp. 14 ss.

SUÁREZ, Francisco: *Conselhos e Pareceres*. I-II/1-2. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1948-1952.

GIERS, Joachim: *Die römischen Vorlesungen des Franz Suárez "De iustitia et iure"*, en *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez*. Freiburg, Herder, 1958, pp. 9-122.

ERNST, W.: *Die römischen Vorlesungen des Franz Suárez "De habitibus in communis"*, en *Die Tugendlehre des Franz Suárez, mit einer Edition seiner römischen Vorlesung*. Leipzig, St. Benno-Verlag, 1964, pp. 226-266.

SUÁREZ, Francisco: *Lectiones de fide, anno 1583 in Collegio Romano habitas ad fidem codicum manuscriptorum*, edidit Carolus Deuringer, Facultad de Teología, Granada, 1967.

SUÁREZ, Francisco: "De Ecclesia y De Pontifice, Roma, 1583-1584, Introducción y edición de A. Vargas-Machuca S.I.", *Archivo teológico granadino*, 30 (1967), pp. 245-331.

SUÁREZ, Francisco: "De fide, Secunda pars, Roma, 1583", Karl Deuringer (ed.), *Archivo teológico granadino*, 32 (1969), pp. 79-232; 33 (1970), pp. 191-305.

SUÁREZ, Francisco: "De beatitudine y de praedestinatione. El manuscrito 44 del colegio de Santa Cruz de Valladolid, Introducción, transcripción y notas por J. M. Palma", *Archivo teológico granadino*, 34 (1971), pp. 31-210; 35 (1972), pp. 121-297.

5.6. Principales obras de Suárez en castellano

Edición de obras completas

Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima; Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el alma. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 3 vols., 1978-1991.

De iuramento fidelitatis. 2 vols., Estudio preliminar, conciencia y política, Documentación fundamental; edición crítica bilingüe por L. Pereña, V. Abril y C. Bacciero, y la colaboración de A. García y C.

Villanueva, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela Española de la Paz, 1978-1979.

Tratado de las leyes y de Dios legislador. 11 vols., Madrid, Hijos de Reus, 1918-1921.

De legibus. Sobre las leyes, 8 vols., Madrid, Instituto Francisco de Vitoria / Escuela Española de la Paz, 1971-1981.

Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros. 6 vols. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.

Defensa de la fe católica contra los errores de la Iglesia anglicana, y respuesta a la apología... escrita por el Serenísimo Rey de Inglaterra Jacobo, Madrid, Imprenta Gráficas Excelsior, 1917.

Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo, 4 vols., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970-1971.

Disputationes metafísicas, Disputationes Metaphysicae, edición bilingüe, 6 vols., Madrid, Gredos, 1960-1966.

Los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola: una defensa. Bilbao / Maliaño, Cantabria, Mensajero / Sal Terrae, 2003.

Obras del Eximio Doctor Francisco Suárez. Teología Cristológica y Mariana. Misterios de la vida de Cristo, 3 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos / Editorial Católica, 1948-1950.

Edición de fragmentos o selecciones de textos

De las propiedades del ente en general y de sus principios (disputación metafísica). Madrid, Aguilar, 1955; 1960.

Defensio fidei III. 1, Principatus politicus o La soberanía popular. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.

Disputationes metafísicas (selección de textos). Madrid, Tecnos, 2011.

Disputationes metafísicas sobre el concepto del ente. Madrid, Revista de Occidente, 1935.

Guerra, intervención, paz internacional, estudio, traducción y notas por Luciano Pereña Vicente. Madrid, Espasa-Calpe, 1956.

Investigaciones metafísicas. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1954.

Introducción a la metafísica (Disputación metafísica 1). Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943.

Selección de Defensio fidei y otras obras. Buenos Aires, Depalma, 1966.

Suárez: una aproximación al tratado de las leyes y la defensa de la fe (selección de textos), Francisco Javier López Atanes, Iñigo de Bustos y Pardo, Manuel de Villena (eds.). Madrid, Fundación C. Nuestra Señora del Carmen y Fundación Portillo, Unión Editorial, CEU Universidad San Pablo, 2010.

Zulueta, A., S.I.: “Manuscritos de Francisco Suárez en Portugal”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1947 (3), pp. 390-399.

Battlori, M.: “Les fonds manuscrits de Suárez dans les bibliothèques et archives de Rome”, en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía. Con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes, Barcelona, 1948*, 3 vols., Ed. Instituto Luis Vives de filosofía, Madrid, 1949-1950, vol. III, pp. 329-333.

5.7. Bibliografía secundaria reciente

Como se ha señalado antes, para extensas bibliografías recientes de la obra de Suárez y los estudios referidos a ella pueden consultarse principalmente los trabajos de Jean Paul Coujou y, especialmente, la compilación digital de Sydney Penner. Aquí se han seleccionado tan sólo algunos textos.

AGOSTINI, Igor: *L'infinità di Dio: Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*. Rome, Editori Riuniti, 2008.

ANDRÉS MARCOS, Teodoro, et al. (eds.): *Homenaje al Dr. Eximio P. Suárez, S. J., en el IV centenario de su nacimiento, 1548-*

1948. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1948.

BACH, Oliver, BRIESKORN, Norbert; STIENING, Gideon (eds.): “*Auctoritas omnium legum*”: Francisco Suárez’ *De legibus zwischen Theologie, Philosophie und Jurisprudenz*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 2013.

BACH, Oliver, BRIESKORN, Norbert; STIENING, Gideon (eds.): *Die Naturrechtslehre des Francisco Suárez*. Berlin, Walter de Gruyter, 2017.

BUNGE, Kirstin, FUCHS, Marko J., SIMMERMACHER, Danaë, SPINDLER, Anselm (eds.): *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the 'School of Salamanca'*. Leiden, Brill, 2016.

CASTAÑO, Sergio Raúl: *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011.

CASTELLOTE CUBELLS, Salvador: *Francisco Suárez, teoría sobre el espacio: de la inmensidad y la infinidad de Dios, al “espacio imaginario” y los “mundos posibles”*. Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2015.

COUJOU, Jean-Paul: *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*. Perpignan, Artège, 2012.

COUJOU, Jean-Paul: *Pensée de l'être et Théorie Politique: Le Moment Suarézien*. 3 vols. Louvain, Peeters, 2012.

CRUZ CRUZ, Juan (ed.): *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*. Pamplona, Eunsa, 2009.

DECOCK, Wim, BIRR, Christiane: *Recht und Moral in der Scholastik der frühen Neuzeit, 1500-1750*. Berlin, De Gruyter Oldenbourg, 2016.

DOYLE, John P.: *Collected Studies on Francisco Suárez S. J. (1548-1617)*. Leuven, Leuven University Press, 2011.

ECHAVARRÍA, Agustín; FRANCK, Juan F. (eds.): *La causalidad en la filosofía moderna: De Suárez al Kant precrítico*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2012.

FARACO, Cintia: *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*. Milan, Franco Angeli, 2013.

FERNÁNDEZ DE LA CIGONA CANTERO, Carmen, LÓPEZ ATANES, Francisco Javier (eds.): *En la frontera de la modernidad: Francisco Suárez y la ley natural*. Madrid, CEU, 2010.

FINK, Jakob Leth (ed.): *Suárez on Aristotelian Causality*. Leiden, Brill, 2015.

FONT OPORTO, Pablo: *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*. Granada, Comares, 2018.

Francisco Suárez, *Der ist der Mann: Libro Homenaje as Prof. Salvador Castellote Cubells*. Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2004.

FUERTES HERREROS, José Luis; LÁZARO PULIDO, Manuel; PONCELA GONZÁLEZ, Ángel; ZORROZA, M^a Idoia (eds.): *Entre el renacimiento y la modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*. Madrid, Síndéresis, 2019.

GARCÍA CUADRADO, José Angel (ed.): *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*. Pamplona, Eunsa, 2014.

GONZÁLEZ AYESTA, Cruz, LECÓN, Mauricio (eds.): *Causalidad, determinismo y libertad de Duns Escoto a la escolástica barroca*. Pamplona, Eunsa, 2014.

GONZÁLEZ, Ángel Luis (ed.): *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Francisco Suárez*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011.

HEIDER, Daniel (ed.): *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*. Neunkirchen-Seelscheid, Editiones Scholasticae, 2016.

HEIDER, Daniel: *Universals in Second Scholasticism: A Comparative Study with Focus on the Theories of Francisco Suárez S.J. (1548-1617), Joao Poinset O.P. (1589-1644), and Bartolomeo Mastri da Meldola O.F.M. Conv. (1602-1673), Bonaventura Belluto O.F.M. Conv. (1600-1676)*. New York, John Benjamins Publishing Company, 2014.

HILL, Benjamin, LAGERLUND, Henrik (eds.): *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford, Oxford University Press, 2012.

LECÓN ROSALES, Mauricio: *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez*. Pamplona, Eunsa, 2014.

MOITA, Gonçalo Pistacchini: *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*. Lisbon, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2014.

NOVÁK, Lukáš (ed.): *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*. Berlin, De Gruyter, 2014.

NOVOTNÝ, Daniel D.: *Ens rationis from Suárez to Caramuel: A Study in Scholasticism of the Baroque Era*. New York, Fordham University Press, 2013.

ORO MAINI, Atilio dell', *et al.* (eds.): *Presencia y sugestión del filósofo F. Suárez: su influencia en la Revolución de Mayo*. Buenos Aires, G. Kraft, 1959.

PONCELA GONZÁLEZ, Ángel: *Francisco Suárez, lector de Metafísica Γ y Λ: Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las Disputaciones Metafísicas*. León, Editorial Celarayn, 2010.

PRIETO LÓPEZ, Leopoldo: *Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.

SALAS, Victor; FASTIGGI, Robert (eds.): *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden, Brill, 2015.

SCHWARTZ, Daniel (ed.): *Interpreting Suárez: Critical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

SCHWARTZ, Daniel: *The Political Morality of the Late Scholastics: Civic Life, War and Conscience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

SGARBI, Marco (ed.): *Francisco Suárez and His Heritage*. Milan, Vita e Pensiero, 2010.

TIRADO SAN JUAN, Víctor M. (ed.): *El alcance del pensamiento de Francisco Suárez. Una mirada en el cuarto centenario de su muerte*. Madrid, Universidad de San Dámaso, 2019.

ZORROZA, M^a Idoya (ed.): *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009.

MIGUEL DE UNAMUNO: UNA FILOSOFÍA DE CARNE Y HUESO

Dra. Clara Fernández Díaz-Rincón
Colegio Fray Luis de León y Universidad Pontificia Comillas

RESUMEN:

Puede que, por inseguridad, por rigor intelectual o por falta de convencimiento, la discusión desde la misma filosofía española sobre el carácter, incluso la mera existencia de ésta, empieza a poder considerarse casi como un tema clásico. La pregunta “filosofía española: ¿mito o realidad?” se responde en este artículo a través de la figura y obra de don Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1936), filósofo, escritor e intelectual español que tiene precisamente a España como uno de los temas centrales en su reflexión. En este artículo presentamos, tras una aproximación biográfica, la postura de don Miguel en la conocida polémica sobre la ciencia española, veremos su percepción sobre la singularidad que le atribuye a la filosofía española y recorreremos alguna de sus aportaciones que nos permiten afirmar sin dudas que don Miguel fue un filósofo español que hizo filosofía española.

ABSTRACT:

It might be due to insecurity, intellectual rigour or lacking of certainty, but the discussion within the Spanish philosophy itself about nature, or even its mere existence, has started to be considered as a classic subject. The question “Spanish Philosophy: myth or reality?” is answered in this article throughout the life’s work of Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1936), Spanish philosopher, writer and intellectual who has got Spain as one of the main topics to his reflection. In this article, after a biographical approach, it is presented the posture of Miguel de Unamuno about the well-known Spanish-science controversy. We will also study his views about the singularity assigned to the Spanish philosophy as well as analysing some of his contributions that allows us to confirm undoubtedly that Miguel de Unamuno was a Spanish philosopher who developed Spanish Philosophy.

PALABRAS CLAVE: *Unamuno, filosofía española, Polémica de la ciencia española.*

KEYWORDS: *Unamuno, Spanish philosophy, Controversy of Spanish science.*

1.- INTRODUCCIÓN

La filosofía española es una filosofía que se sigue percibiendo, tanto a nivel académico como cultural, como una filosofía de segunda, que a duras penas puede llevar tal nombre. En nuestro país, pasa con la filosofía casi como con el cine: tendemos a calificar una película como “española”, casi en tono de disculpa o explicación de una calidad inferior, como si en España no se hicieran dramas o comedias

o cine de suspense. “Española” es utilizado como adjetivo calificativo con un cariz despectivo por los propios españoles, que rápidamente enarbolamos la bandera de la famosa coplilla que ya el propio Unamuno citaba: “si habla mal de España, es español”. En el ámbito filosófico patrio, suele observarse la tendencia a identificar la filosofía hecha en alemán, inglés o francés como “la buena”, o peor, como “la verdadera”, permaneciendo la refle-

xión filosófica hecha dentro de nuestras fronteras en la suspicacia o desconfianza.

Un ejemplo muy claro, y sintomático de la gravedad del problema, puede ser la escasa presencia de los filósofos españoles en los ya mermaidísimos planes de estudio de Filosofía en la Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato, donde apenas encontramos más que el pensamiento de Ortega. De hecho, en el encuentro anual de los profesores de filosofía de las enseñanzas medias con los coordinadores de las pruebas de acceso a la universidad³²¹, se dice que mantener a Ortega es para que haya algún español, como si su presencia fuese a cubrir alguna cuota, no porque pudiese justificarse por sí misma. Si ampliamos el análisis a los planes de estudios de los Grados y Másteres de Filosofía que se imparten en muchas universidades de nuestro territorio nacional, comprobaríamos que la filosofía española está presente sólo como optativa o que incluso no tiene presencia, dándose entonces la lamentable circunstancia de que se gradúan año tras año hombres y mujeres en Filosofía sin tener referencia oficial de quienes les han precedido en su país en el ejercicio y desarrollo de la filosofía. Tampoco ayuda ciertamente la poca presencia y valor en los ámbitos políticos y sociales de los dedicados a la filosofía; filósofos, profesores, estudiantes de filosofía insertos en la academia y con poco barro en sus zapatos.

Ante este panorama, que aquí solo esbozamos, es necesario entonces plantear con seriedad la existencia de la filosofía

española y exponer la pregunta de fondo de esta reflexión (“filosofía española: ¿mito o realidad?”) con la justicia debida. Puede que efectivamente, la filosofía española sea un mito. Hemos reunido una serie de nombres propios de nuestra historia intelectual y les hemos dado más valor del que tienen en realidad o los hemos categorizado fallidamente en una etiqueta que no les corresponde. O hemos hecho una división ficticia intentando ver filosofía en lo que es religión o teología o literatura. O puede que, sin embargo, la filosofía española sea una realidad y que todos esos nombres sean nombres de filósofos y filósofas españolas con pleno derecho y el referirnos habitualmente a ellos sólo como “pensadores”, “intelectuales” o “literatos” es una tendencia que debe corregirse. Y, una vez corregida esta visión, ir solucionando todos los problemas expuestos.

Desplegando mis cartas desde un primer momento, no dudo en afirmar la segunda opción, basándome para ello en lo que la muy particular figura de don Miguel de Unamuno y Jugo y sus reflexiones nos ofrecen. En las cuestiones que iremos planteando de aquí en adelante, a través de su semblanza biográfica intelectual, podremos identificar ciertas claves gracias a las que podremos afirmar sin ambages que Unamuno fue un filósofo español y un digno representante de la filosofía española. Es mi deber, no obstante, advertir al lector de que la propuesta se hace planteando claves generales que distan mucho de agotar las variadas preguntas que aquí han de abrirse, pero que pueden ser contestadas acercándonos más a la obra del autor vasco.

³²¹ Asisto a las reuniones de coordinación anualmente como profesora de 2º de Bachillerato de un centro de la Comunidad de Madrid y, por tanto, me refiero al diseño que la prueba tiene en mi comunidad.

2.- BIOGRAFÍA DE MIGUEL DE UNAMUNO

El día de San Miguel, un 29 de septiembre del año 1864, nacía en el seno de una familia de la burguesía bilbaína mercantil y financiera Miguel de Unamuno y Jugo. Fue un niño contemplativo, callado, de salud algo frágil y profundamente piadoso, que tuvo que vivir con sólo seis años la muerte de su padre y hubo de criarse en un contexto de enorme influencia femenina entre su madre, su abuela y sus hermanos.

Pese a no destacar nunca como estudiante – llega incluso a definirse como un auténtico sufridor de los métodos de enseñanza³²²–, es un adolescente profundamente devoto, voraz lector y poseído por un fuerte sentimiento vasquista, de un romanticismo vascongado que alimenta de historia y leyendas vascas.

Es importante destacar respecto al contexto que Unamuno vive el cerco, bombardeo incluido, que sufre Bilbao en la Tercera Guerra Carlista. La ciudad, que sufrirá gradualmente los rasgos de una urbe industrial, al puro estilo británico, siempre estará presente en las reflexiones unamunianas y será el marco principal de asuntos como el socialismo o el nacionalismo.

En 1880, con 16 años, se traslada a Madrid a cursar sus estudios universitarios en Filosofía y Letras. Vive en estos años un profundo cambio en sus convicciones: pasará de una fe cuasi mística y una cumplidora práctica religiosa a conocer las novedades intelectuales como el krausis-

mo y abrazar las posturas intelectualistas, evolucionistas y positivistas en auge en el Madrid del momento. También en el plano político experimenta cierto acercamiento al liberalismo que le hace calmar sus fervores nacionalistas. Estas luchas internas son sin duda el inicio de muchos de los conflictos unamunianos, entre ellos el conflicto entre fe y razón.

Acaba su periodo de formación en Madrid en 1884 con la lectura de su tesis doctoral “Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca”. Es una investigación de carácter lingüístico en la que proclama que no hay base científica que sostenga la tesis común de que los actuales vascos eran descendientes directos de los antiguos íberos y que el euskera no tiene base científica. Vuelve a Bilbao, dedicándose a la preparación de oposiciones, a impartir clases y a mantener una activa presencia en la prensa del momento. A nivel intelectual, alimenta sus convicciones científicas y positivistas, presentes por ejemplo en su texto “Filosofía lógica” que, sumadas a su indiferencia religiosa, le causan constantes conflictos en el hogar. Por ello, el joven Miguel no puede pensar más que en salir de casa y contraer por fin matrimonio con su novia, Concha Lizárraga. Esto y la ansiada cátedra (de griego en la Universidad de Salamanca) son conseguidos el mismo año: 1891.

En Salamanca continuará y añadirá colaboraciones en prensa, además de dedicarse a las traducciones. También vive su entrada en el socialismo, del que se muestra tan convencido que se afilia en la Agrupación Socialista de Bilbao y con el que colabora muy activamente publicando en su semanario “La Lucha de clases”. En 1895 publica “En torno al casticis-

³²² JUARISTI, Jon: *Miguel de Unamuno*, Madrid, Taurus, 2012, página 99.

mo”, con el que se inaugura el género del ensayo en nuestro país, y en 1897 su primera novela “Paz en la guerra”.

Si hay un año que cualquier conocedor de la vida y obra de Unamuno recuerda es 1897. En este año, concretamente en la noche del 21 al 22 de marzo sufrió una crisis que se ha perfilado como ejemplo paradigmático del cambio de rumbo del pensamiento del autor vasco. Sin embargo, soy de la opinión de que esta crisis, pese a su reconocimiento, no fue ni la única crisis ni la definitiva, sino que se va gestando en los años previos y se ve agravada a partir de 1896, año en el que nace su tercer hijo, Raimundo, que a los seis meses enferma de una meningitis que deriva en hidrocefalia. En los meses siguientes a esa noche, encontramos a un Unamuno obsesionado con la búsqueda de la fe sencilla de antaño, el deseo de romper con ese silencio de Dios, que tiene como una de sus consecuencias el rechazo del intelectualismo. Podría ser un posible punto final a toda su etapa positivista o más puramente racionalista. “Diario íntimo”, los ensayos “Intelectualidad y espiritualidad” y “¡Plenitud de plenitudes!” y la conferencia sobre Nicodemo el Fariseo que pronuncia en el Ateneo de Madrid el 13 de noviembre de 1899³²³ son testimonios clave de esta nueva etapa de Unamuno. Son estos también los años de gestación de una de sus novelas más importantes, “Amor y pedagogía” (1902), en la que ironizará sobre las pretensiones científicas del positivismo y sus peligrosas consecuencias.

En 1900 es nombrado Rector de la Universidad de Salamanca, cargo en el que

permanecerá hasta 1914. Su labor docente y su nuevo puesto hacen que gane presencia en su obra la enseñanza, desde dos puntos de vista. Por un lado, Unamuno dedicará amplias reflexiones a la cuestión universitaria: el papel de la universidad y su autonomía, la denuncia del estado de la educación y la propuesta de nuevos paradigmas, por ejemplo respecto a las metodologías. A mi juicio, “De la enseñanza superior en España” (1899) es un texto enormemente rico tanto para identificar lo que aquí señalo como para hacernos más de un examen hoy en día. Por otro lado, Unamuno se siente en este punto más que nunca llamado a ser una especie de profeta del pueblo, un intelectual que debe incendiar el corazón del pueblo de amor por el saber. De ahí, que Unamuno busque llegar al pueblo y haga constantes viajes por España, como bien muestra toda una línea de su producción literaria, que podemos calificar como literatura de viajes. Y de ahí también que Unamuno quiera llegar a todo interlocutor, pero ponga especial interés por los jóvenes, que constituyen, como colectivo, una de sus preocupaciones centrales.

Otra de las líneas de la producción intelectual de Unamuno es sin duda el problema de España, que ataca desde varios frentes. El ya citado ensayo “En torno al casticismo” viene a ser una interesante radiografía de nuestro país. Respecto a los problemas que encuentra, destacamos la falta de referentes, al que contesta apostando por las figuras del Quijote y Sancho Panza en su “Vida de Don Quijote y Sancho” (1905).

También es importante recalcar que Unamuno no sólo se va consagrando como escritor desde sus novelas, artículos y ensayos, sino que empieza también a

³²³ JUARISTI, Jon: *Miguel*, op. cit., página 255.

escribir teatro y poesía. Su producción teatral es más bien discreta y sin mucho éxito de público. Respecto a la poesía, que empieza a publicar cuando ya cuenta con 43 años, debemos destacar “Poesías” (1907), “Rosario de sonetos líricos” (1910) y “El Cristo de Velázquez” (1913), aunque publicará obras poéticas hasta el fin de sus días. Ahora bien, hay un genuino interés por parte de don Miguel de que se le reconociera sobre todo como poeta.

En el mes de diciembre de 1911 en entregas mensuales en «La España Moderna» ve la luz el que será su libro capital “Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos” (1912). Según el propio Unamuno, su mejor obra y el mayor exponente de su pensamiento filosófico.

En 1914 Unamuno es destituido como Rector de la Universidad de Salamanca por razones políticas. Empieza entonces un tiempo especialmente crítico a favor de un cambio político en España, abogando por suprimir tanto unos modos políticos fraudulentos como a la monarquía que consentía y amparaba dicho fraude. En 1922 se presenta como candidato republicano a las Cortes. Las injurias al rey Alfonso XIII le valieron una condena de prisión en 1917 que no llegó a cumplirse, como sí lo hizo el destierro a Fuerteventura al que fue condenado en 1924 por Primo de Rivera. Aunque fue indultado, Unamuno encontró en esta circunstancia un especial altavoz para todas sus proclamas políticas. Por ello, tras su estancia en las Islas Canarias, se desterró voluntariamente a Francia: primero a París y poco después, a Hendaya, en el País Vasco Francés hasta la caída del régimen de Primo de Rivera en 1930.

Estas circunstancias no hicieron decaer su producción literaria. En este periodo destacan los “Ensayos” (1916), “Abel Sánchez” (1917), “Tres novelas ejemplares y un prólogo” (1920), “La tía Tula” (1921), “Cómo se hace una novela” (1925), “La agonía del cristianismo” (1925) y varias obras poéticas y teatrales.

A su vuelta, fue recibido con todos los honores en tiempos de la Segunda República, que de hecho él mismo proclamó en Salamanca. Llegó a ser diputado a Cortes por la ciudad de Salamanca, pero acabó desilusionado, dimitiendo de los distintos cargos políticos que asumió. Lo que no rechazó fue volver a ocupar el cargo de rector. Son estos últimos años amargos desde este punto de vista pero también agradables porque don Miguel ya gozaba de reconocimiento dentro y fuera de nuestras fronteras. También de estos años es una de sus obras más reconocidas, “San Manuel Bueno Mártir” (1931).

Tras su jubilación, en 1934, fue nombrado rector perpetuo pero fue de nuevo destituido en 1936 tras denuncias al gobierno de la República. De este año es también reseñable su enfrentamiento con el general Millán Astray, miembro del nuevo gobierno militar del general Franco, en el acto literario en conmemoración de la festividad de la raza que acabó con el famoso “Venceréis, pero no convenceréis”. Este incidente le costó a don Miguel una condena a permanecer bajo arresto domiciliario y precisamente en su casa murió el 31 de diciembre de 1936.

3.- SOBRE LA FILOSOFÍA EN ESPAÑA

En España no reina filosofía alguna, por difusa o vaga que sea. El pueblo español que se educa inte-

lectualmente es, o por efecto de congénita estructura mental o por consecuencia de larga educación colectiva, uno de los más infilosóficos que se conoce. Apenas hay quien se ocupe en crearse una concepción del universo; toma la que le dan: la fórmula muerta, la mitología petrificada, y se queda tan satisfecho. Y de aquí viene nuestra esterilidad mental³²⁴

Si hay un apelativo que suele usarse cuando se habla de don Miguel de Unamuno y su filosofía es “contradictorio”. Esto, que se percibe casi como pecado capital para un filósofo, no es solo reconocido y aceptado por don Miguel, sino celebrado como signo de pensamiento vivo³²⁵. Él se sabe fiel al fondo de su pensamiento y es mediante las antítesis, las contradicciones, las críticas, como lo va a probar. Pero ciertamente llama la atención al lector que, pese a abrazar la posibilidad de cambiar de pensamiento, Unamuno siempre es extraordinariamente implacable en sus tesis, demostrando

un compromiso absoluto con lo que dice cuando lo dice y como lo dice. Este texto aquí citado y al que iremos haciendo referencia puede encontrarse en el ensayo “De la enseñanza superior en España”, escrito en 1899 y en el que trata la polémica acerca de la pertinencia y la finalidad del estudio del latín. Pero, como suele pasar en los escritos de Unamuno, encontramos temas que se desarrollan como cerezas engarzadas y este texto acaba convirtiéndose en una profunda reflexión sobre la filología y la enseñanza que supera ampliamente la cuestión particular del latín. Ante lo categórico de este fragmento, podríamos hacernos muchas preguntas. Podríamos indagar en la distinción del pueblo que se educa intelectualmente, intuyendo entonces la existencia del pueblo que no lo hace y, por consiguiente, preguntarnos por qué la filosofía no llega a todos o si es o debe ser sólo cuestión de intelectuales. Podríamos plantear cuál sería esa “congénita estructura mental”, si es preciso estructurar la mente de alguna forma – y qué forma – para el ejercicio de la filosofía. Podríamos identificar en qué ha consistido esa educación colectiva y cuáles son las consecuencias a las que se refiere, planteando paralelamente la posibilidad de diseñar una educación colectiva que resulte más propicia para la reflexión filosófica. Podríamos advertir que cuando critica que no hay creación, que no hay un pensamiento nuevo, no sólo se está refiriendo a la filosofía, sino a otras ramas del saber como la ciencia. Incluso habría que discutir qué significa exactamente que seamos estériles mentales y si efectivamente lo somos. Podríamos investigar acerca de la relación establecida entre satisfacción y esterilidad mental. Pero quizá la pregunta que más nos interesa para el tema que hoy nos

³²⁴ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: “De la enseñanza superior en España”, en UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*, edición de Alicia Villar, Madrid, Tecnos, 2017, páginas 50-51.

³²⁵ “Su estilo, estoy de ello seguro, sería en su fondo, en sus huesos, el mismo de que hoy me valgo para desnudar mi pensamiento, no para revestirlo. Porque hombre que haya permanecido más fiel a sí mismo, más uno y más coherente que yo difícilmente se encontrará en las letras españolas. A esa fidelidad y coherencia, a esa unidad central, a esa espesura de caudal me han servido las que los tontos que me motejan de paradojista llaman mis contradicciones, el juego de las antítesis y antinomias de todo pensamiento vivo” Cfr. *Mi primer artículo* en VÁZQUEZ MEDEL, Manuel Ángel: “El periodismo como proyección de un intelectual: Miguel de Unamuno”, *Cance. Revista Internacional de Filología, Comunicación y sus didácticas*, 34-35, 2011-2012, p.473.

ocupa es por qué dice Unamuno que no hay filosofía española.

Esta pregunta no es nueva en nuestra historia. Puede perfectamente enmarcarse en el contexto de la polémica de la ciencia española, una conocida discusión sobre la existencia o no de tradición científica y filosófica en España surgida en 1876. Como polémica no es tampoco un debate nuevo, puesto que ya en 1782, Nicolás Masson de Morvillies, en un artículo titulado “España de la Enciclopedia Médica”, decía:

Hoy, Dinamarca, Suecia, Rusia, la misma Polonia, Alemania, Italia, Inglaterra y Francia, todos estos pueblos, enemigos, amigos, rivales, todos arden de una generosa emulación por el progreso de las ciencias y las artes. Cada uno medita las conquistas que debe compartir con las demás naciones; cada uno de ellos, hasta aquí, han hecho algún descubrimiento útil que ha recaído en beneficio de la humanidad. Pero ¿qué se debe a España? Desde hace dos siglos, desde hace cuatro, desde hace seis, ¿qué ha hecho por Europa?³²⁶

Los reproches a estas palabras no tardaron en llegar, pero el asunto no se extinguió. Ya en el siglo XIX, José de Echegaray, insigne matemático y dramaturgo, toda una personalidad de la época, en su discurso de entrada en la Real Academia de Ciencias en 1866 señaló:

Si prescindiendo de aquellos siglos en que la civilización árabe hizo de España el primer país del mundo en cuanto a la ciencia se refiere, sólo nos fijamos en la época moderna, y comenzamos a contar desde el siglo XV, bien comprendéis que no es ésta, ni puede ser ésta en verdad, la historia de la ciencia en España, porque mal puede tener historia científica, pueblo que no ha tenido ciencia (...) en España no hubo más que látigo, hierro, sangre, rezos, braseros y humo... la ciencia matemática nada nos debe: no es nuestra; no hay en ella nombre alguno que labios castellanos puedan pronunciar sin esfuerzo.³²⁷

Ahora bien, la propiamente dicha “Polémica de la ciencia española” se inicia a partir de un artículo del krausista Gumerindo de Azcárate en la “Revista de España” en 1876. Es importante entender que en esos años se vive un auge del positivismo y el evolucionismo en nuestro país, en palabras de Diego Nuñez, una “mentalidad positiva”³²⁸. Se empezó a valorar lo científico hasta límites nunca alcanzados e invadió todos los órdenes – lo político, lo social, lo filosófico, lo propiamente científico - y todas las disciplinas, en especial las ciencias médicas, la biología, la psicología, la pedagogía y las ciencias sociales. Esto tuvo, entre otras consecuencias, la constatación del retraso de España en materia científica y filosófica respecto al resto de países europeos.

³²⁶ SUANCES MARCOS, Manuel: *Historia de la filosofía española contemporánea*, Madrid, Síntesis, 2006, página 162.

³²⁷ VERNET, Juan: *Historia de la ciencia española*, Madrid, Cátedra Alfonso X el Sabio, 1975, página 229.

³²⁸ NÚÑEZ, Diego: *La mentalidad positiva en España*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1975, Introducción.

Al preguntarse por las causas, se señaló la supuesta incapacidad de los españoles para las tareas científicas, como si su carácter o disposición estuviese más destinado al arte, la literatura o la teología.

La polémica propiamente comienza, como hemos señalado, con el citado artículo de Azcárate en el que afirma:

Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden, y podrá hasta darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos.³²⁹

Automáticamente responde el filólogo, historiador y crítico Marcelino Menéndez Pelayo con el siguiente escrito:

Sentencia más infundada ni más en contradicción con la verdad histórica, ni se ha escrito en lo que va del presente. Y no es que el ilustrado Sr. Azcárate sea el único sustentador de tan erróneas ideas, antes con dolor hemos de confesar que son hasta vulgares entre no pocos hombres de ciencia de nuestro país, más versados sin duda en libros extraños que en los propios. Achaque que es comunísimo en los prohombres del armonismo juzgar que la actividad intelectual fue nula en España hasta que su maestro Sanz del Río importó de Heidel-

berg la doctrina regeneradora, y así el mismo pontífice y hierofante de la escuela jactóse de ello en repetidas ocasiones, no yéndole en zaga sus discípulos.³³⁰

Se sucedieron en adelante una serie de acusaciones cruzadas en artículos publicados en la prensa del momento y fue el germen de los dos tomos de “La Ciencia Española” de Menéndez Pelayo, donde recoge nombre y logros de todos los españoles destacados en el ámbito científico.

Esta polémica de la ciencia viene a renovar los dos bandos, estas dos Españas a las que acabará refiriéndose Machado. Por un lado, aquellos que defienden la gloria nacional, presente en siglos anteriores, la religión católica, la tradición y la patria, y por tanto, partidarios de reconocer que en España se ha hecho ciencia y filosofía. Por el otro, los que consideran que no, que vivimos a expensas de lo que se ha hecho fuera de nuestras fronteras y somos incapaces de generar nuestro propio pensamiento.

El siguiente hito en nuestra discusión ha de encontrarse en el contexto del Regeneracionismo y la Generación del 98 que, ante el desastre del 98, volverán a plantearse el problema de España. Respecto a nuestro particular, identificarán el retraso científico como una de las causas de la derrota militar y las carencias científicas como uno de los principales males de la patria. Aunque ambos comparten la crítica, disienten en cuanto a las soluciones, centrándose ahora esta discusión aún más en el papel de Europa. Para los regeneracionistas, el atraso español debía ser subsanado desde una perspectiva europea,

³²⁹FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio: “La polémica de la ciencia española (1876-1877) ¿Un debate ideológico acerca de las dos Españas?”. *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de estudios sobre la Universidad*, 2005, n° 8.

³³⁰ *Ibíd.*, página 79.

esto es, superar la nostalgia de glorias pasadas y romper con la tradición para encaminarse hacia la modernidad y el futuro que representaba el continente. Por el contrario, la Generación del 98 defiende que las soluciones han de buscarse dentro de nuestro país, buscar en lo más propiamente nuestro para, más que europeizar España, españolizar Europa.

Por tanto, cuando Unamuno viene a participar de esta discusión sobre la existencia de una tradición científica y filosófica en nuestro país, ya lleva el asunto más de un siglo debatiéndose entre la intelectualidad. Sin embargo, su análisis es reseñable porque no hemos de olvidar que España es uno de sus temas capitales. No en vano la expresión “Me duele España” es una de las más reconocidas de nuestro autor, expresión escrita así en una carta dirigida en febrero de 1924 a un profesor universitario español que vivía en Buenos Aires que acabó publicándose en una revista argentina: “me ahogo, me ahogo, me ahogo en este albañal y me duele España en el cogollo del corazón”³³¹.

Una de sus primeras incursiones en este problema de España lo encontramos en “En torno al casticismo”. Inicialmente entregada por capítulos en la revista *La España Moderna*, desde el mes de febrero a junio de 1895, fue publicada como obra en 1902, pudiéndose considerar como uno de los primeros ensayos de la literatura española.

En la obra explora don Miguel los elementos definitorios y la conformación histórica de España desde un talante críti-

co, de protesta. Se percibe en ella la dicotomía ya señalada: el optar por una modernización de España para la cual se precisaba la apertura a Europa, o volver a la tradición, en la que España encontraría los elementos que la habían hecho ser quien era. Don Miguel en este texto defenderá la necesidad de fomentar ambas ideas: recibir la influencia europea sin perder la fidelidad a la tradición. Así dice:

Lo mismo los que piden que ce-
rremos o poco menos las fronteras
y pongamos puertas al campo que
los que piden más o menos explíci-
tamente que nos conquisten, se sa-
len de la verdadera realidad de las
cosas, de la eterna y honda realidad
(...) Tenemos tan deformado el ce-
rebro, que no concebimos más que
ser o amo o esclavo, o vencedor o
vencido, empeñándonos en creer
que la emancipación de éste es la
ruina de aquél.³³²

Entiéndase que no busca un camino intermedio, sino la suma, lo uno y lo otro: ser españoles y ser europeos. Ciertamente su reflexión se centrará en ese ser español, de la personalidad nacional, de lo castizo. En lo que a nosotros nos ocupa sobre la capacidad de los españoles para hacer ciencia y filosofía, Unamuno también parece tenerlo claro:

Casta la castellana de conquistado-
res, mal avenidos al trabajo, no se
compadecía bien a interrogar y des-
entrañar la realidad sensible, a tra-
bajar en la ciencia empírica, sino
que se movían a conquistar con

³³¹ CÚNEO, Dardo: *Sarmiento y Unamuno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1997, página 54.

³³² UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: “En torno al casticismo”, *Obras Completas Tomo I*, Madrid, Escelicer, 1966, página 786

trabajos, sí, pero no con trabajo, una verdad suma preñada de las demás, no por discurso que se arrastra pasando de cosa en cosa, ni por meditación que anda y cuando más corre, entendiendo una por otra, sino por gracia de contemplación que vuela y desde un rayo de visión se difunde a innúmeros seres, por contemplación de fruto sin trabajo, *contemplatio sine labore cum fructu*, que decía Ricardo de San Víctor. Pobres en el cultivo de las ciencias de la naturaleza, ejercitaron lo agudo de su ingenio en barajar y adelgazar textos escritos, más en comentar *leges* que en hallar leyes. No construyeron filosofía propia inductiva ni abrieron los ojos al mundo para ser por él llevados a su motivo sinfónico; quisieron cerrarlos al exterior para abrirlos a la contemplación de las ‘verdades desnudas’, en noche oscura de fe, vacíos de aprehensiones, buscando en el hondón del alma, en su centro e íntimo ser, en el castillo interior, la ‘sustancia de los secretos’, la Ley viva del universo.

En definitiva, como puede advertirse, Unamuno identificará a la mística como la filosofía propiamente castiza, de ahí su alabanza a San Juan de la Cruz y a Santa Teresa y el reconocimiento de lo propio español en autores como Calderón de la Barca y figuras como el Quijote. Así pues, podemos entender que no es que no haya una filosofía española, sino que es una filosofía que, como veremos más adelante, ha desarrollado unas claves especiales.

Ahora bien, ese uno y otro presente en “En torno al casticismo” parece ir diluyéndose. Así, puede verse en “Sobre la

uropeización”, un artículo que publica en diciembre de 1906 en *La Nación*, un análisis de conciencia nacional donde se plantea Unamuno el valor de los tópicos relacionados con la regeneración. Estos tópicos son fundamentalmente dos: que había que ser modernos y que había que ser europeos, tópicos ambos con los que Unamuno no se identifica, como tampoco acaba de identificar a los españoles. Considera que lo propio de España es la sabiduría mística, es pensar en la muerte, es pasión y sentimiento y son los españoles más apasionados que sensuales y más arbitrarios que lógicos, y lamenta que estemos dejándolo de lado por esas intenciones europeístas:

Y se piensa y se medita en ella (la muerte) a medias, porque pretendemos ser europeos y modernos, sin dejar de ser españoles, y eso no puede ser. Y hemos hecho una infame mezcla de sabiduría castiza y de ciencia exótica, de íntimo y sentido sentimiento de la muerte y de pegadizo cuidado por la vida. Y nos hemos creído cuidarnos del progreso, cuando en realidad se nos da muy poco de él³³³

De ahí que reclame de nuevo el valor de los místicos, “nuestros únicos filósofos castizos, los que hicieron sabiduría y no ciencia española - acaso los términos ciencia y española sean, afortunadamente, dos cosas que se repelen”³³⁴.

³³³ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: “Sobre la europeización”, en UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*, edición de Alicia Villar, Madrid, Tecnos, 2017, página 208

³³⁴ *Ibíd.*, p.207.

Lo que Unamuno afirma con toda su fuerza es que no se nos debe ir la vida en ser europeos, en incluirnos en esa cultura europea moderna que parece que todo lo abarca. Cada vez gritará Unamuno con más rabia respecto a esto y desde ese punto se entiende el enfrentamiento con Ortega y Gasset. En 1906, el filósofo vasco escribe al madrileño una carta en la que advierte:

Y yo me voy sintiendo furiosamente antieuropeo. ¿Que ellos inventan cosas? ¡Invéntenlas! La luz eléctrica alumbra aquí tan bien como donde se inventó. (Me felicito de haberseme ocurrido este aforismo tan ingenioso.) La ciencia sirve de un lado para facilitar la vida con sus aplicaciones y de otro de puerta para la sabiduría. ¿Y no hay otras puertas? ¿No tenemos nosotros otra?³³⁵

El aforismo al que hace referencia, “¡Qué inventen ellos!” aparece en otros escritos³³⁶, y ha sido tradicionalmente señalado como signo del odio de Unamuno a la ciencia. Esto es un lamentable error, pues no hay desprecio en Unamuno hacia la ciencia, como puede comprobar cualquiera que se acerque mínimamente al pensamiento de nuestro autor en este particular, sino una defensa de que la sabiduría puede tener varias puertas de acceso y que validar y forzar la puerta de la ciencia

como la única posible no es más que un terrible cientificismo, contrario a la ciencia verdadera.

Propiamente el enfrentamiento entre ambos autores surge en 1909 a raíz de un artículo de Azorín “Colección de farsantes”³³⁷, publicado en ABC el 12 de septiembre de 1909, contestado por Unamuno al día siguiente y publicado en el mismo medio el 15 de septiembre de 1909 bajo el título “Carta a Azorín”³³⁸. Ortega entrará en liza quince días después con “Unamuno y Europa, fábula”³³⁹.

Azorín da cuenta en su artículo de las quejas sobre España que varios escritores extranjeros han hecho en Europa y hace una profunda alabanza a nuestro país:

Quédese cada uno en su casa si así se desea. Seremos todo lo modestos y lo pobres que se quiera. Pero aquí, dentro de nuestra modestia, tenemos nuestra escritura, nuestros investigadores científicos, nuestros artistas, nuestra vida mental. Poco a poco vamos marchando y haciendo adelantar a nuestro país. Tenemos detrás de nosotros una historia de bella tradición literaria y política. Como hemos sido eso, podremos volverlo a ser. Y sobre todo, no necesitamos para nada, ni lo queremos, el fingido gesto humanitario —desdén e ignorancia— con que un olímpico escritor,

³³⁵ Carta a Ortega de 30 de mayo de 1906. ORTEGA Y GASSET, José: *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, edición de Laureano Robles, Madrid, Ediciones El Arquero, 1987, página 42.

³³⁶ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: “El pórtico del templo”, en UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*, edición de Alicia Villar, Madrid, Tecnos, 2017, páginas 174-175.

³³⁷ MARTINEZ RUIZ, AZORÍN, José: “Colección de farsantes”, ABC, 12 de septiembre de 1909, pp.13-14.

³³⁸ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: “Carta a Azorín”, ABC, 15 de septiembre de 1909, p.10.

³³⁹ ORTEGA Y GASSET, José: “Unamuno y Europa, fábula”, El Imparcial, 27 de septiembre de 1909, número 15.284, página 3.

maravilloso y sutil pretende redimirnos³⁴⁰

La reacción de Unamuno es aplaudir el gesto de Azorín, y remarcar no sólo las bondades de España, sino también la necesidad de hacernos valer y enseñar a Europa más que sólo recibir sus enseñanzas. Ahora bien, la polémica vino con esta afirmación en su texto:

Dicen que no tenemos espíritu científico. ¡Si tenemos otro...! Inventen ellos, y lo sabremos luego y lo aplicaremos. Acaso esto es más señor. Si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste³⁴¹.

Ortega en su respuesta indicará que Unamuno falta a la verdad en su diatriba anti-europeísta, pues son muchos los autores europeos de los que ha tenido que aprender. Unamuno encaja el golpe y no es hasta febrero de 1911, en su artículo “Sobre la tumba de Costa”, cuando aprovecha para explicar el sentido real de su expresión “¡que inventen ellos!”. Señala que “no hay español alguno inteligente y bien intencionado que desee ver a su patria divorciada de la vida general de los pueblos cultos”. Es decir, que lo que Unamuno proponía no era la desconexión con respecto a Europa, sino justo lo contrario: un fecundo intercambio.

En Suiza no pueden desarrollarse grandes marinos. Alemania, verbi-gracia, nos da a Kant, y nosotros le damos a Cervantes. Harto hacemos

con procurar enterarnos de lo suyo, que su ciencia y su metafísica. Y he aquí el sentido de mi exclamación, algo paradójica –lo reconozco-, ‘¡qué inventen ellos!’-, exclamación de que tanto finge indignarse algún atropellado y atropellador, cuyo don es el de no querer enterarse o hacer como que no se enterara.³⁴²

Vuelve a explicarse a finales de 1912 en su ensayo Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea, publicado en *La España Moderna* e incluido como sabemos en “Del sentimiento trágico de la vida”, donde expone nuevamente sus concepciones sobre Europa y afirma lo siguiente:

No ha mucho hubo quien hizo como que se escandalizaba de que respondiendo yo a los que nos reprochaban a los españoles nuestra incapacidad científica, dijese, después de hacer observar que la luz eléctrica hace aquí, y corre aquí la locomotora tan bien como donde se inventaron, y nos servimos de los logaritmos como en el país donde fueron ideados, aquello de que: ‘¡Que inventen ellos!’”. Expresión paradójica a que no renuncio (...) ¿Qué no tenemos espíritu científico? ¿Y qué, si tenemos algún espíritu? ¿Y se sabe si el que tenemos es o no compatible con ese otro? Mas al decir: ‘¡Que inventen ellos!’ no quise decir que hayamos de contentarnos con un papel pasivo, no. Ellos, a la ciencia, de que nos aprovecharemos; nosotros, a lo

³⁴⁰ Ibid. Página 14.

³⁴¹ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: “Carta a Azorín”, ABC, 15 de septiembre de 1909, p.10.

³⁴² UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: “Sobre la tumba de Costa”, Obras Completas Tomo III, Madrid, Escelicer, 1966, página 945.

nuestro. No basta defenderse, hay que atacar.³⁴³

¿Qué aporta entonces Unamuno a esta discusión sobre la ciencia y la filosofía española? Al menos, dos enfoques de interés. El primero, la renuncia total a que sea la ciencia y su cultivo el único medio para medir la valía de un pueblo. El segundo, que hay un espíritu propiamente español, que no es científico, pero que sí es místico, que es filosófico. Por extensión, como pueblo, no debemos dejarnos avasallar por quienes creen en lo primero y desdennan lo segundo.

4. - LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA PARA MIGUEL DE UNAMUNO

Volvamos al llamativo texto que encabezaba el epígrafe anterior. Esta sentencia sobre la filosofía en España, repetida en otros escritos, ¿qué es entonces? ¿Un diagnóstico? ¿Una provocación? ¿Un juicio, justo o injusto? ¿Una queja? ¿Una llamada de atención, quizá desesperada? A mi juicio, todas y ninguna, pues podríamos identificar al menos tres razones por las cuales Unamuno calificará al pueblo español como ser infilosófico. La primera, porque la filosofía que se ha producido en nuestro país tiene una especificidad que puede excluirla de la corriente general de la filosofía. La segunda, por los propios complejos de España. Y la tercera, por el maltrato que a sus intelectuales ha reservado el pueblo español.

Comencemos tratando la especificidad de la filosofía española. “Sobre la Filosofía Española”, publicado originalmente en *La España Moderna* en junio de 1904, es el

³⁴³UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Espasa Calpe, 2007, página 309.

escrito donde más claramente se aprecia la visión que sobre la producción científica y filosófica española tiene Unamuno. En el diálogo, uno de los interlocutores advierte no saber de nadie que haya formulado sistemáticamente la filosofía española. Ante la queja del otro interlocutor de que, aun así, esta existe, señala:

Sin duda, todos los pueblos la tienen, manifiesta o velada. Pero si la tiene, hasta ahora no se nos ha revelado, que yo sepa, sino fragmentariamente, en símbolos, en cantares, en decires, en obras literarias como *La vida es sueño*, o el *Quijote*; o *Las Moradas*, y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados. Acaso el mal viene de que antaño la quisieron vaciar en un molde que le venía estrecho, y hoy no se la busca, y si se la busca es a través de unos lentes de prestado.³⁴⁴

Esta intervención es sumamente interesante. En primer lugar, identifica que todos los pueblos, explícita o implícitamente tienen filosofía. A esto nos remitiremos a continuación cuando planteemos la idea unamuniana de que la filosofía se hace desde un temperamento étnico. Pero justo a continuación introduce una adversativa (“pero si la tiene”) con la que Unamuno mantiene siempre en primera línea la duda, la necesidad de discusión. Los motivos de su duda se ven a continuación: que esa filosofía se ha desvelado fragmentariamente a través de expresiones no propiamente filosóficas como la

³⁴⁴UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: “Sobre la filosofía española”, en UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*, edición de Alicia Villar, Madrid, Tecnos, 2017, páginas 155-156.

literatura. Aquí entonces podríamos establecer una doble interpretación. La primera opción sería entender que nuestro país tiene una filosofía formada, pero que, por unas causas u otras, permanece oculta saliendo sólo a la luz fragmentariamente y con variadas expresiones. La segunda opción, interpretar esa fragmentación precisamente como la esencia de nuestra filosofía, como su modo propio de expresión lejos de lo tradicional o normativo. Sea cual sea la opción escogida – que implicaría ya de entrada una importante investigación sobre la propia definición de filosofía – Unamuno identifica una causa clara:

Sí, tenía su filosofía; pero cuando empezaba a florecer se la ahogaron, se la helaron los definidores, los de la escolástica, los intelectualistas. “¡Hay que ser razonables!” dijeron; y al que se obstinaba en no serlo se le encerraba o amordazaba, y a las veces, si era pertinaz, se le achicharraba.³⁴⁵

En otras palabras, esa razón sacrosanta es precisamente la que ahogó a la filosofía española. Una filosofía que nace del alma poética española y que acabó consumida entre dos fuerzas con las que Unamuno será muy crítico: el dogmatismo religioso de la escolástica y el dogmatismo científico de los intelectuales, expresiones ambas del racionalismo. Se impuso una única manera de hacer y entender la reflexión filosófica, un molde que logró ocultar a la filosofía española, pero que no logró acabar con ella. Como ese árbol cuyas raíces acaban rompiendo el pavimento, la filosofía española permaneció en el plano

intrahistórico, en las corrientes subterráneas del pueblo. No está en el plano filosófico de los conceptos, pero sí en el plano literario de las metáforas y en el plano espiritual de la mística, líquida, que no liquidada. Es esta percepción una extensión del convencimiento unamuniano de que no es la razón la única puerta a la verdad ni el conocimiento racional el único que nos pone en contacto con la realidad. Nuestro modo de hacer filosofía es natural, es vital, es espontáneo, es profundamente sentimental, y ninguna de estas características devalúan su categoría filosófica. En definitiva, parece que España ha descubierto para expresar su filosofía otras puertas, otras vías de expresión. Desde este punto de vista, veremos cómo en varios momentos de su producción, don Miguel ensalzará como obras filosóficas *Subida al Monte Carmelo*, *La vida es sueño* o *El Quijote*.

Puede entonces preocupar al lector qué definición de filosofía es la que debe mantenerse desde este punto de vista. Don Miguel ofrece una comprensión de la filosofía como “la visión total del universo y de la vida a través de un temperamento étnico”³⁴⁶. Defiende que la filosofía es producto humano de cada filósofo, de un hombre de carne y hueso que “filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y

³⁴⁵ Ibid., página 168.

³⁴⁶ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: “Sobre la filosofía española”, op. cit., página 184. Esto conecta con el primer capítulo *Del sentimiento trágico de la vida*, donde señalaba que la filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero ese sentimiento es causa de ella, de ahí que nuestra filosofía brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma.

con todo el cuerpo”.³⁴⁷ Y sobre todo que filosofa en lengua española, la expresión más intensa del alma de nuestro país. La figura de Don Quijote como hombre agónico que lucha entre su razón y su sentimiento es guía y símbolo de la filosofía que proponía Unamuno, pero, por extensión, de la filosofía española.

Aparéceseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es, según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice. Y en esta filosofía está el secreto de eso que suele decirse de que somos en el fondo irreductibles a la *Kultur*, es decir, que no nos resignamos a ella. No, Don Quijote, no se resigna ni al mundo ni a su verdad, ni a la ciencia o lógica, ni al arte o estética, ni a la moral o ética.³⁴⁸

Incluso, y esto es muy interesante para el asunto que nos compete, en “Del sentimiento trágico de la vida” advierte: “No quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso”³⁴⁹. Así, ese mito, esa forma mitológica de pensar que al inicio de este texto hemos situado como contraria a la realidad, es aceptada aquí como filosofía.

Es interesante relacionar desde este punto de vista la reticencia a calificar como

filósofos españoles como tales. Su intención de no hacer una filosofía sistemática o academicista, sino una filosofía de la vida, que no ha tenido reparos en utilizar otros medios no puramente filosóficos para expresar precisamente sus filosofías les ha excluido de recibir la calificación de filósofos. Este asunto importa más bien poco a nuestro autor, que gusta más de calificarse como espiritual, sentidor y experimentador y sólo aceptará, más tarde, el calificativo de poeta. Esta categoría de filósofo profesional le suena más bien a pedantería, como bien puede leerse en la conclusión de su obra magna, “Del sentimiento trágico de la vida”:

¡Y me acojo al *dilettantismo*, a lo que un pedante llamaría filosofía *demi-mondaine*, contra la pedantería especialista, contra la filosofía de los filósofos profesionales! Y quién sabe.... Los progresos suelen venir del bárbaro y nada más estancado que la filosofía de los filósofos y la teología de los teólogos.³⁵⁰

Es común a lo largo de la producción bibliográfica unamuniana la rebelión contra los estudios de especialización y erudición en cualquier campo. Así, criticará a los hechólogos en el ámbito científico, a los filólogos que califica como ratas de biblioteca alemanas, entomólogos del lenguaje que acaban haciendo de la filología una ciencia estéril y seca o a los historiadores que define como “¡pobres meticulosos hechólogos y entomólogos de la historia, a la caza de gacetillescos sucesos que encasillar en sus ordenados cajoncitos! ¡Pobres compulsadores de fechas y

³⁴⁷ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: *Del sentimiento trágico*, op. cit., página 73.

³⁴⁸ Ibid., página 322.

³⁴⁹ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: *Del sentimiento trágico*, op. cit., página 159.

³⁵⁰ Ibid., páginas 307-308.

sabuesos de minucias”³⁵¹. Los filósofos profesionales son también fuente de sus críticas, precisamente porque esta profesionalidad –orden, razón, lógica, sistemática radicalmente con la concepción que sobre la filosofía tiene Unamuno.

En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un para qué. El filósofo filósofo para algo más que para filosofar. *Primum vivere, deinde philosophari*, dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo, antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho filosofa para vivir. Y suele filosofar, o para resignarse a la vida, o para buscarle alguna finalidad, o para divertirse y olvidar penas, o por deporte y juego³⁵².

Esta filosofía profesional que alimenta a ese hombre abstracto en vez de al hombre de carne y hueso, que hace filosofía en vez de vivirla, será objeto de lucha unamuniana y siempre insistirá en buscar al hombre detrás de la propuesta filosófica. Por eso rechaza el apelativo de filósofo. A mi juicio, nuestras reticencias actuales a calificar como filósofos a los pensadores españoles no tienen esta reflexión de fondo, sino el convencimiento de que no deben ser llamados filósofos porque no están haciendo filosofía. La necesidad pues de identificar como filosóficas expresiones y vías de conocimiento que pudieran no serlo seguro despierta la sospecha del lector, quizá más inclinado a

mantener que si el pueblo español es infilosófico es porque ha abandonado el camino de la filosofía. Quede entonces para el lector la cuestión abierta de la definición de filosofía y cuáles serían las condiciones *sine qua non* para considerarla plenamente tal.

El segundo de los problemas que hemos indicado es el de los complejos de España. Para el pensador vasco, España es un pueblo tradicionalmente acomplejado, al que le cuesta reconocer su valía y por eso se siente satisfecho con cualquier cuestión que venga de fuera, a la que ya categoriza como necesariamente buena. Los españoles ante los avances de los demás, sea el país que sea en el ámbito que sea, no hacemos más que empequeñecernos y olvidar lo mucho y lo bueno que podemos ofrecer. En otras palabras, rechazamos lo español casi por definición. Un buen ejemplo de lo que aquí señalo es precisamente toda la confrontación respecto a la polémica de la ciencia que hemos visto en este escrito.

Si volvemos al fragmento que guía nuestra reflexión, advertimos como Unamuno pone el acento de ese ser infilosófico en que apenas hay quien cree una concepción del universo. Podemos identificar tres consecuencias de ese hacerse de menos de nuestro país. La primera, el olvidar lo propiamente nuestro. La segunda, la crítica constante por no estar a la altura de los demás. La tercera, la falta de reconocimiento de nuestro pensamiento fuera de nuestras fronteras, cuestión obvia al observar que ese reconocimiento no está ni dentro de las mismas. Pero, en realidad es precisamente la idea de la falta de creación la que resulta más preocupante. En España no se crea pensamiento – filósofo

³⁵¹ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: *Sobre el cultivo de la demótica*, OC IX, página 53.

³⁵² UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: *Del sentimiento trágico*, op. cit., página 74.

fico, científico, intelectual - porque no nos sentimos capaces de ello. Nos vemos superados por todo lo que fuera de nuestras fronteras se hace que no llegamos a creernos que no sólo podríamos hacerlo, sino que hay cuestiones que sólo desde aquí, desde lo propiamente nuestro, pueden resolverse.

Este asunto nos entronca por tanto directamente con la, a mi juicio, tercera de las razones que pueden vislumbrarse en la calificación que Unamuno hace de España: la complicada relación que nuestro país tiene con sus intelectuales, sabios, científicos o filósofos. La queja fundamental de Unamuno bien puede resumirse en el amargo lamento que dirigió en 1933 a José Gaos cuando afirmaba “porque todas esas cosas del existencialismo con que andan tan entusiasmados ustedes los jóvenes, ya las he dicho yo todas mucho antes y mucho mejor”. Da cuenta don Miguel de la distancia que se establece entre esas élites intelectuales y el pueblo, de ahí que en su artículo “Verdades amargas” diga:

Me parece ver que la mayoría de los llamados intelectuales españoles siente una cierta irritación sorda en contra de España o del pueblo español, y es claro que esto provenirá de cómo es nuestro pueblo, pero también, y en mayor grado aun, de cómo son esos intelectuales, de su actitud frente al pueblo y de la actitud del pueblo frente a ellos. La verdad del caso me parece ser que nuestro pueblo apenas hace aprecio alguno de esos intelectuales que le

denigran, y ellos no pueden tolerarlo³⁵³

En la filosofía unamuniana es constante su reflexión sobre el yo, un yo que se crea en comunidad, y especialmente el yo del intelectual. Don Miguel entiende y encarna que entre filósofo y pueblo debe darse una filosofía compartida. Respecto al filósofo, esto se concreta en que haga su filosofía por el pueblo y para el pueblo, que dedique gran parte de su tiempo y talento a su pueblo, que haga consciente todo lo que su pueblo mantiene inconsciente. Es esta una labor de abnegación, humildad y sencillez que supondrá necesariamente sacrificar su vanidad, el rechazo de la “avaricia espiritual” como dice en “Mi confesión”, que es la raíz de todo decaimiento. Unamuno afirma que:

Hay que ser pródigo y no sólo de lo que se tiene, sino antes y sobre todo de lo que se es, pues no basta dar, sino que hay que darse. Lo mismo comulgamos con los prójimos recibiendo de lo suyo que dándoles de lo nuestro, ya que es todo de todos³⁵⁴

Él mismo se convirtió en lo que aquí propone, como podemos observar en sus “sermones laicos”, conferencias con las que recorrió España entre 1903 y 1906 en apoyo a las nuevas leyes de Instrucción Pública. Unamuno justificaba estas acciones porque considera que “sus hermanos en lengua y patria” necesitan, más que sus

³⁵³ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: *Verdades amargas*, en El Globo, Madrid, 18 de febrero de 1903

³⁵⁴ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: *Mi confesión*, edición de Alicia Villar, Salamanca, Sígueme/Universidad Pontificia Comillas, 2011, página.17.

paradojas literarias, lo que él llama “el pan de la cultura europea” y se ve llamado a profetizar:

Mí labor es de inquietar espíritus. Inútil sembrar trigo en una era; los granos se pudren o se lo comen los pájaros. Antes de la siembra hay que arar y abonar el suelo. Y en España hay que arar los espíritus y abonarlos, inquietarlos y hacerlos fomentar.³⁵⁵

Quizá este ser infilosófico de España venga de que sus filósofos no se han preocupado por su comunidad, no han cuidado mantenerse en primera línea del panorama social e intelectual, para, desde esta posición, inquietar al pueblo, sacudirle, encenderlo. De nuevo, crítica a esa dimensión de los filósofos profesionales.

Por otra parte, también pone Unamuno el acento en un asunto de extraordinario interés. En su escrito “El pedestal”, texto publicado en *La Nación* el 10 de junio de 1910 defiende que el crédito filosófico, científico, literario y artístico es solidario. En otras palabras, lo que está remarcando es que todo pensador que desde su campo está haciendo un avance ayuda automáticamente a elevar la fama y renombre de su país, y por extensión, de todos los que trabajan en él. Así, la labor de los sabios en su dedicación al pueblo no sólo ha de percibirse como una labor educativa, sino prestigiar al país, luchar contra todos esos complejos y conseguir generar un ambiente que alimente al desarrollo de la labor intelectual. La propuesta unamuniana se constituye por tanto en un me-

dio excelente para reflexionar sobre el papel de los intelectuales en nuestro país.

Evidentemente, Unamuno también responsabilizará al Estado y al mismo pueblo en el desarrollo de un cambio de paradigma. Son ambos quienes tienen que generar un contexto donde el filósofo, el científico, el intelectual se desarrolle como tal. Por eso, no es cuestión baladí la idea con la que abríamos este artículo: para que de verdad haya un cambio en la percepción de la filosofía en España los primeros que hemos de generar un nuevo discurso somos los propios españoles.

4.- MIGUEL DE UNAMUNO PARA LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

¿Es que no soy yo un español – y un español que apenas si ha salido de España –, un producto, por lo tanto, de la tradición española, de la tradición viva, de la que se transmite en sentimientos e ideas que sueñan y no en textos que duermen?³⁵⁶

Precisamente en la respuesta a esta pregunta está, a mi juicio, la respuesta a una de las preguntas de fondo de este artículo, a saber, qué aportó en su momento Unamuno a la filosofía. Y es que don Miguel es uno de los mejores analistas de la realidad de nuestro país. Es nuestro filósofo, desde la filosofía y desde la literatura, un certero fotógrafo no sólo de la realidad de su tiempo, sino del tiempo pasado y del futuro (muchos de sus escritos mantienen hoy una vigencia sorprendente). Pocos como él han conseguido identificar las claves de nuestra esencia, de esa intrahistoria, a partir de la cual leer

³⁵⁵ BLANCO PRIETO, Francisco: *Unamuno, profesor y rector en la Universidad de Salamanca*. Salamanca, Ediciones Antema, 2011, página 580.

³⁵⁶ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de: *Del sentimiento trágico*, op. cit., página 322.

su presente e incluso el nuestro. Pero la percepción debería ir más allá: lo que Unamuno nos enseña es un nuevo modo de hacer filosofía, en el que, sin renunciar al rigor y a la altura filosófica, se busca hacer una filosofía para la vida que dé respuesta a los acuciantes interrogantes del hombre. Su labor, por tanto, no se limita sólo a la de ese fotógrafo que conforma una fidedigna visión de la realidad, sino la del que actúa para cambiarla, para revertirla, para mejorarla. Si algo se puede ver en la filosofía de Unamuno y en su propia vida es el compromiso radical y real con las ideas no sólo desde la tribuna de la publicación de turno, sino bajando a la arena, manchándose los zapatos. Siempre hay en él propuesta y construcción. De ahí que la figura del autor vasco siempre haya sido la de un inquietador, un agitador de conciencias. Así lo veían filósofos de su tiempo como María Zambrano (“Él iba abriendo horizonte, irrumpía en la vida española embistiendo contra sus muros”) o Giner de los Ríos (“una fuerza espiritual de las mayores que esta pobre España tiene”). Es Unamuno una fuerza que se enfrentó a todos y a todo, contra esto y aquello.

Quizá este talante sea el responsable de que no haya creado propiamente una escuela, pero sin duda son muchos los filósofos posteriores que han acabado bebiendo de su fuente. Por tanto, el nombre de Miguel de Unamuno debe estar indudablemente en el panteón de la filosofía española, pero también de la historia de la filosofía.

Entre las razones, está, en primer lugar, que es uno de los autores que más claramente contestan a la crisis de la razón ilustrada que se vive en Europa en el siglo XIX. El diagnóstico es claro en su texto

“El mal del siglo”: “Sentido desde cierto punto de sentimiento pocos ocasos más tristes que el de este nuestro siglo, en que a los espíritus cultos desorientados sumerge en la tristeza de su cultura misma una gran fatiga, la fatiga del racionalismo”³⁵⁷. Con esta fatiga del racionalismo se está refiriendo don Miguel a haber reducido toda posibilidad de vida y de verdad a la razón crítica, siendo ejemplos paradigmáticos de esto el intelectualismo y el cientificismo. Entre las graves consecuencias de haber fomentado este reduccionismo está el haber destruido las capacidades espirituales del ser humano y la incapacidad de dar sentido y finalidad a la vida, de orientar y justificar la existencia, que son precisamente las exigencias más profundas de la vida humana.

La absoluta novedad que incorpora don Miguel a la historia de la filosofía es plantear que el punto de partida de toda la filosofía es el sentimiento trágico de la vida. Este surge al chocar, por un lado, el ansia de no morir, el anhelo de inmortalidad, por otro, la conciencia de que la muerte es el fin natural y no hay argumento racional que ofrezca pruebas convincentes de que esto no sea así. Este conflicto, fuente del resto de problemas y temores que sobrellevamos, no suele enfrentarse, oculto y callado por nuestra propia acción consciente o inconsciente que nos invita a huir, eludir u olvidar. Y esta es precisamente la labor que asume Unamuno: no abandonar la búsqueda, sino llevar el problema a primera línea, sacarlo de honduras que lo ocultan y en-

³⁵⁷ ROBLES, Laureano: “El mal del siglo (texto inédito de Unamuno)”, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 1999, 34, página 84.

frentarse a él haciendo del problema eterno una duda eterna.

Este fracaso de la razón analítica en la búsqueda del sentido le lleva a reconocer, en primer lugar, la necesidad vital de afrontar ese vacío, y en segundo lugar, a buscar una alternativa en el orden del corazón, donde se encuentran la fe, el sentimiento o el ensueño creador. Dejar de lado lo racional para adentrarse en lo irracional.

La existencia, constantemente enfrentada ante la Esfinge, se torna en problema filosófico no desde una fría distancia intelectual, sino desde la angustia de la lucha interna, en la conciencia, entre razón y voluntad. Y desde ese sentido ha de verse la filosofía unamuniana, una filosofía sufriente que prefiere el sufrimiento a la aniquilación, a dejar de ser. Una filosofía que se configura también como su posibilidad de pervivencia, es decir, de seguir siendo en el recuerdo o memoria de otros. Seguir viviendo en los demás es entonces modo de prolongar la vida.

De este deseo de pervivencia nacerá toda una máxima moral, que al estilo del imperativo categórico kantiano, vendría a proponer el “obrar de tal modo que merezcas a tu propio juicio y al de los demás, la eternidad, obra de modo que te hagas insustituible, que no merezcas morir”. La vida se convierte entonces, desde la práctica y la conducta diaria, en la mejor prueba de la injusticia de su fin.

Otro asunto por el que la filosofía unamuniana debería tener una presencia reconocida en la corriente clásica de la filosofía es que pocos autores han tenido tan presentes precisamente esta historia de la filosofía. Unamuno no ha atendido a la

tradición filosófica como algo sagrado e intocable, mero cauce de reflexión, sino que la ha vivido, la ha hecho carne en él. El conocimiento de la historia de la filosofía es casi enciclopédico en nuestro autor, que manejaba varias lenguas para leer a sus autores en sus versiones originales, y desde ese conocimiento, don Miguel se dedica a confrontarse, a enfrentarse, a dejarse influir. Unamuno, desde su originalidad, consigue una filosofía viva en sí misma, pero también una filosofía que vivifica a otras filosofías, al utilizarlas como respuesta a sus íntimas dudas. En sus textos podemos leer – reconocidos o no – las propuestas de Pascal, Kant, Hegel, Spinoza, el positivismo, Kierkegaard, Nietzsche. Desde él podemos entender la historia de la filosofía como la gran historia de las preguntas y respuestas que permanecen vivas y que tienen hoy una actualidad fascinante.

Por último, es clásica la definición de la filosofía como madre de todas las ciencias. Es Unamuno un autor paradigmático en este particular, pues desde la filosofía reflexionará sobre la pedagogía, sobre la filología, sobre la teología, sobre la historia... Su presencia innegable en estos campos le hace un autor imprescindible no sólo desde la filosofía sino desde el resto de ámbitos del saber donde también gustó de “verterse”.

5.- REFLEXIONES FINALES

Ortega y Gasset tuvo a lo largo de su vida varios enconados enfrentamientos con el filósofo vasco, que dedicó no pocos párrafos a criticarle. Sin embargo, con motivo de su sustitución como rector, Ortega aparcó sus rencillas escribiendo un texto en defensa del vasco. De ese texto rescatamos este fragmento:

Vemos sobre la árida llanura del alma española un hombre que se levanta solitario, y hace con los brazos, al crepúsculo dolorido que alumbra las decadencias, unos gestos de energía y de esperanza. Tiene el semblante triangular como los vascos y como los vascos: ideas tercas, fuertes y esquinadas. Este hombre es Unamuno.³⁵⁸

Resume Ortega en este texto muchas de las características de la filosofía unamuniana. Don Miguel de Unamuno logra configurar una filosofía de carne y hueso donde hay dolor y aridez, pero también energía y esperanza, una filosofía terca y fuerte que no deja indiferente a quienes la leen, una filosofía del alma española, que siendo llana y seca, hace brotar manantiales de agua fecunda de variadas maneras.

En 1997, Pedro Cerezo tuvo una intervención en las VI Conferencias José Luis L- Aranguren organizadas por el instituto de Filosofía. Quedó su intervención recogida en el texto: “tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri).” Dicho texto comienza con un homenaje al propio Aranguren al quien dice deber una magnánima actitud ante la tradición filosófica y literaria española, a saber:

Comprender antes que juzgar, integrar antes que excluir, en una voluntad de mantener vivos y en diálogo creador todos sus registros. Su propio pensamiento, sin merma de influencias foráneas, se nutrió de lo más vivo y fecundo de esta tradición con una admi-

nable libertad de espíritu, y quizá hayan de verse aquí las condiciones de su fecundidad y, en general, de toda creatividad posible: encarar la propia circunstancia, mantenerse en continuidad con una vigorosa tradición intelectual y estar en comunicación con las corrientes centrales del pensamiento contemporáneo.³⁵⁹

Bajo mi punto de vista, Cerezo nos regala aquí todo un manual que debiéramos aplicar tanto los filósofos españoles, como todos aquellos que hacen filosofía en España e incluso filosofía en español hoy en día, como los españoles interesados o estudiosos de la filosofía. Tenemos ya la urgencia de sacudirnos la tendencia a juzgar y excluir nuestro acervo cultural y filosófico de lo que se considera como la “filosofía de verdad”. Sea lo que sea que esto signifique, la negativa general a plantear una filosofía española que con pleno derecho lleve ese nombre no ha sido más que fuente de miedos, prejuicios y complejos que no hacen más que autoesclavizarnos y esterilizarnos. Debemos generar un diálogo creador que, con justicia revise, conozca y analice la rica tradición que forma parte indudable de nuestra circunstancia y desde ahí, impulsarnos y salir al mundo entero. Tenemos un compromiso histórico e intelectual con quienes han pensado, mucho y bien, incluso en peores condiciones que las nuestras, dentro de nuestras fronteras y es nuestra responsabilidad poner nuestra filosofía en el lugar que se merece.

³⁵⁸ ORTEGA Y GASSET, José: “En defensa de Unamuno”, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 1964, número 14-15, página 9.

³⁵⁹ CEREZO GALÁN, Pedro: “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)”, Isegoría, 1998, número 19, página 97.

6.- BIBLIOGRAFÍA DE MIGUEL DE UNAMUNO

6.1.- Biografías

GONZÁLEZ EGIDO, Luciano: *Miguel de Unamuno*. Valladolid-Salamanca, Junta de Castilla y León, 1997.

JUARISTI, Jon: *Miguel de Unamuno*. Madrid, Taurus, 2012.

RABATÉ, Colette; RABATÉ, Jean-Claude: *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, Taurus, 2009.

6.2. – Obras de Unamuno

UNAMUNO, Miguel de: *Obras Completas*, edición de M. García Blanco, Madrid, Escelicer, 1966-1970.

Vol. I Paisajes y Ensayos.

Vol. II Novelas.

Vol. III Nuevos ensayos.

Vol IV La raza y la lengua.

Vol V Teatro.

Vol VI Poesía.

Vol. VII, Ensayos espirituales.

Vol. VIII, Autobiografía y recuerdos.

Volumen IX, Discursos y artículos.

UNAMUNO, Miguel de: *Obras Completas*, edición de Ricardo Senabre, X volúmenes, Fundación José Antonio Castro/Turner, Madrid, 1994-2010

UNAMUNO, Miguel de: *Epistolario inédito I (1894-1914)*. Edición de Laureano Robles. Madrid, Espasa Calpe, 1991.

UNAMUNO, Miguel de: *Epistolario inédito II (1915-1936)*. Edición de Laureano Robles. Madrid, Espasa Calpe, 1991.

UNAMUNO, Miguel de: *El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y Guerra civil españolas*. Estudio de Carlos Feal. Madrid, Alianza Editorial, 1991.

UNAMUNO, Miguel de: Unamuno. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-*

1924). Edición de Diego Núñez y Pedro Ribas. Madrid, Fundación Banco Exterior, 1992.

UNAMUNO, Miguel de: *Epistolario americano (1890-1936)*. Edición de Laureano Robles. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996.

UNAMUNO, Miguel de: “El mal del siglo”, edición de Laureano Robles, en: *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, nº 34, 1999, pp. 99-131.

UNAMUNO, Miguel de: *Escritos bilbaínos (1879-1894)*. Introducción y edición de J.A. Ereño Altuna y A. Isasi Sasetta. Bilbao, Herederos de Miguel de Unamuno, 1999.

UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Tratado del amor de Dios*. Edición de Nelson Orringer, Madrid, Tecnos, 2005.

UNAMUNO, Miguel de: *Meditaciones evangélicas*. Edición de Paolo Tanganelli, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2006.

UNAMUNO, Miguel de: *Cuentos completos*. Edición de Óscar Carrascosa, Madrid, Páginas de Espuma, 2011.

UNAMUNO, Miguel de: *Antología esencial*. Edición de Cirilo Flórez. Madrid, Tecnos, 2014.

UNAMUNO, Miguel de: *Mi confesión*. Edición de Alicia Villar. Salamanca, Sígueme, 2ª edición, 2015.

UNAMUNO, Miguel de: *Cuadernos de juventud*. Introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2016.

UNAMUNO, Miguel de: *Filosofía lógica*. Edición de Ignacio García Peña y Pablo García Castillo. Tecnos, Madrid, 2016.

UNAMUNO, Miguel de: *Novelas completas*. Edición, introducción y notas de Juan

Antonio Garrido Ardila. Madrid, Cátedra, 2017.

UNAMUNO, Miguel de: *Epistolario I (1880-1899)*, Introducción, edición y notas de Colette y Jean-Claude Rabaté. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2017.

BLÁZQUEZ GONZÁLEZ, Jesús Alfonso (ed.): *Unamuno y Candamo. Amistad y Epistolario (1899-1936)*. Madrid, Ediciones 98, 2007.

FERNÁNDEZ LARRAIN, Sergio: *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*. Madrid, Ediciones Rodas, 2ª edición, 1972.

ROBLES, Laureano (ed.): *Epistolario completo Ortega y Unamuno*. Madrid, Ediciones El Arquero, 1987.

Revista “Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno”, Universidad de Salamanca

6.3.— Obras sobre Unamuno

ÁLVAREZ DE CASTRO, Luis: *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2005.

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano: *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

BLANCO PRIETO, Francisco: *Unamuno, profesor y rector en la Universidad de Salamanca*. Salamanca, Ediciones Antena, 2011.

CEREZO GALÁN, Pedro: *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y Tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, Trotta, 1996.

CEREZO GALÁN, Pedro: *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*. Biblioteca Nueva, Universidad de Granada, 2003.

CHAGUACEDA TOLEDANO, Ana: *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2008.

CHAGUACEDA TOLEDANO, Ana: *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra*

IV. *Actas de las VII Jornadas Unamunianas*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2009.

FLÓREZ MIGUEL, C. (coord.): *Tu mano es mi destino*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

GARRIDO ARDILA, Juan Antonio (Coord.): *El Unamuno eterno*. Barcelona, Anthropos, 2015.

GÓMEZ MOLLEDA, María Dolores: *El socialismo español y los intelectuales. Cartas de líderes del movimiento obrero a Miguel de Unamuno*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1980.

GÓMEZ MOLLEDA, María Dolores: *Volumen-homenaje a Miguel de Unamuno*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.

LÓPEZ CASTRO, Armando: *El rostro en el espejo. Lecturas de Unamuno*. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2010.

LUJÁN PALMA, Eugenio: *Trayectoria intelectual del joven Unamuno. Historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao, Ayuntamiento de Bilbao, Área de Cultura y Turismo, 2003.

MARÍAS, Julián: *Miguel de Unamuno*. Madrid, Espasa Calpe, 1997.

MORENO ROMO, Juan Carlos: *Unamuno y nosotros*. Barcelona, Anthropos, 2011.

MORENO ROMO, Juan Carlos: *Unamuno, moderno y antimoderno*. Ciudad de México, Editorial Fontamara, 2012.

PARÍS, Carlos: *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona, Anthropos, 1989.

PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael: *Política y sociedad en el primer Unamuno: 1894-1904*. Madrid, Editorial Ciencia Nueva, 1966.

RIBAS, Pedro: *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

RIBAS, Pedro: *Unamuno: el vasco universal*. Madrid, Endymion, 2015.

ROBERTS, Stephen G. H.: *Miguel de Unamuno o la creación del español intelectual moderno*. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2007.

RUBIO LATORRE, Rafael: *Educación y educador en el pensamiento de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Instituto Pontificio San Pío X, 1974.

SALCEDO, Emilio: *Vida de don Miguel. Unamuno en su tiempo, en su España, en su Salamanca: un hombre en lucha con su leyenda*. Salamanca, Anaya, 1964.

SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio (Ed.): *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica*. Madrid, Taurus, 1980.

URRUTIA LEÓN, Manuel: *Evolución del pensamiento político de Unamuno*. Bilbao, Ediciones Universidad de Deusto, 1997.

URRUTIA LEÓN, Manuel: *Miguel de Unamuno desconocido. Con 58 nuevos textos de Unamuno*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007.

VAUTHIER, Bénédicte: *Arte de escribir e ironía en la obra narrativa de Miguel de Unamuno*. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2004.

ZAMBRANO, María: *Unamuno*. Edición de Mercedes Gómez Blesa. Madrid, Editorial Debate, 2003.

ZUBIZARRETA, Antonio: *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid, Taurus, 1960.

TRES ESCENARIOS PARA LEER A ORTEGA HOY: POLÍTICA, TÉCNICA Y ESTÉTICA

ADRIÁN PRADIER SEBASTIÁN
ESAD de Castilla y León
Universidad Internacional de La Rioja
Universidad de Valladolid

PABLO FRONTELA ASENSIO
Universidad de Valladolid

RESUMEN:

El propósito de este trabajo consiste en ofrecer una aproximación a la filosofía del pensador español José Ortega y Gasset, a través de tres escenarios contemporáneos. Tras una breve introducción donde se aclara la orientación y el enfoque del artículo, se introducen algunos conceptos clave del pensamiento orteguiano –circunstancia, perspectiva, razón vital– para ofrecer, a continuación, tres escenarios contemporáneos con sus respectivas problemáticas filosóficas: la reflexión en torno a España, su historia y su proyecto; los dilemas en torno al programa transhumanista y el problema de la naturaleza humana; y, por último, la cuestión contemporánea del arte, su definición, su alcance y el problema de su trascendencia.

ABSTRACT:

It is this paper's purpose to grant an approach to the philosophy of the Spanish thinker José Ortega y Gasset, getting this done by taking into consideration three contemporary scenarios. After a brief introduction in which both the orientation and focus of the article are settled, some Orteguian's thought's key concepts are displayed –circumstance, perspective, vital reason– so as to then be able to offer these three contemporary scenarios with also their respective philosophical problems: the reflection on Spain, its history and its project; the dilemmas surrounding the transhumanist program and the problem of human nature; and, finally, the contemporary question of art, its definition, its scope and the problem of its transcendence.

PALABRAS CLAVE: *Ortega y Gasset, circunstancia, life, España, filosofía de la tecnología, transhumanismo, naturaleza humana, Estética, arte contemporáneo.*

KEYWORDS: *Ortega y Gasset, circumstance, life, Spain, philosophy of technology, transhumanism, human nature, Aesthetics, contemporary art.*

1.- ORIENTACIÓN DEL ARTÍCULO³⁶⁰

³⁶⁰ Este artículo forma parte de las actividades del Grupo de Investigación Reconocido *Arte y Ciencia en Filosofía*, adscrito al Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid.

Escribir un artículo de introducción a la filosofía de un autor no es tarea fácil. El riesgo de un abordaje de poco compromiso y menor hondura constituye la primera de las amenazas. La sensación de no hacer justicia al autor, su pensamiento o

su legado es la segunda. A esto se añade la incómoda certeza, incluso tras las dosis de cariño y esfuerzo invertidas, de no haber dicho nada interesante o diferente: es tal la cantidad de estudios introductorios que apenas se requiere. Con Ortega, además, estos riesgos se incrementan, tanto por la enormidad de su obra y la amplitud de su temática, como por la apabullante cantidad de trabajos sobre partes concretas de su pensamiento, amén de textos introductorios o de naturaleza biográfica.

Hemos de sumar a esta circunstancia el imponderable respaldo institucional que el autor ha recibido en nuestro país, muy especialmente por parte de la Fundación José Ortega y Gasset. Entre otras muchas actividades, ha sido corresponsable editorial de la última versión de las obras completas; impulsa, entre otros eventos académicos, el Encuentro Internacional *Jóvenes investigadores sobre Ortega y Gasset* – que en junio de 2019 celebró su segunda edición –; y gestiona, entre otros, el Centro de Estudios Orteguianos, fundado en 1997, sede a su vez de una revista dedicada expresamente al pensamiento filosófico de Ortega: *Estudios Orteguianos*.

En resumen, publicar una monografía de carácter introductorio al pensamiento de Ortega parece a todas luces una temeridad: hay muchos trabajos similares, muchas voces especializadas y muchos medios institucionales situados en esa línea de difusión del pensamiento orteguiano. Sin embargo, su nombre no puede faltar en un dossier dedicado al pensamiento filosófico español. Por lo que la trampa se consume: si no figurara, las críticas se abalanzarían sin piedad sobre este dossier, acusando la ausencia del insigne filósofo;

pero si se incluye, se activan todas las reservas indicadas.

Estas razones son las que ayudan a explicar nuestro propósito para este artículo, con el que pretendemos satisfacer, respectivamente, una exigencia editorial, una cláusula profesional y un deseo personal: facilitar a los lectores, más bien neófitos, una primera aproximación al proyecto filosófico de Ortega, con especial atención a algunos de sus conceptos fundamentales; tributar, seguidamente, el obligado rigor académico, para lo que procuraremos ser exhaustivos, así como cuidadosos en la nómina de publicaciones utilizada, tanto como en su actualización; por último, es nuestro deseo personal contribuir al pensamiento contemporáneo orteguiano ofreciendo tres escenarios, sin ser los únicos, en los que leer a Ortega hoy: la reflexión en torno a España, su historia y su proyecto; la controversia en torno al transhumanismo; y, por último, la peliaguda cuestión contemporánea del arte, su definición y su alcance. Por ello las elegimos, en la esperanza de que nuestro trabajo contribuya a enlazar las posiciones filosóficas de Ortega con problemáticas contemporáneas en las que su pensamiento protagoniza, vehicula o ilumina estas tres dificultades del presente, muy controvertidas y en algún caso urgentes, correspondientes a nuestra más actual circunstancia.

2.- ALGUNOS CONCEPTOS CLAVE: FILOSOFÍA VITAL, VIDA FILOSÓFICA

Una de las máximas más reconocibles del patíbulo filosófico español dice así: “hay que leer a Ortega”. Si la frase la enuncia un profesor a sus alumnos, se convierte en un imperativo: “leed a Ortega”. Nadie

pone en duda la potencia expresiva de la retórica de Ortega³⁶¹. Sin embargo, tampoco han sido raras las ocasiones en las que se ha sospechado de su calidad filosófica, como si la potencia de su estilo sirviera para cubrir una carente profundidad de pensamiento. En esta línea, una de las principales acusaciones que recibió Ortega va ligada a la naturaleza formal del trabajo, hasta el punto de plantear dudas en torno al valor filosófico de su obra: para algunos, la carencia de rigor terminológico, el ritmo periodístico y su celebrada claridad –cortesía, nos dirá, del filósofo³⁶²– no eran fortalezas, sino argucias con las que ocultar debilidades³⁶³.

La cosa, sin embargo, le venía de linaje: era Ortega hijo de Dolores Gasset –cuyo padre, Eduardo, era copropietario de *El*

imparcial –, y de José Ortega Munilla³⁶⁴, director del mismo periódico, escritor de profesión, miembro de la Real Academia Española y uno de los exponentes más ilustres de la prensa liberal española. El mismo Ortega hijo situaba con frecuencia sus orígenes “sobre una rotativa”³⁶⁵. El periodismo, por estas razones, no es para Ortega únicamente un modo de comunicación y de transmisión de la actualidad política y social, sino que está inseparablemente vinculado con el *modus* de su pensamiento, desarrollado al amparo tanto de la propia historia de la Filosofía, como a la luz de folletines, artículos y columnas de prensa:

[...] un periodista integral que fue, al mismo tiempo que catedrático, fundador de revistas y periódicos (como *Faro* en 1908, *España* en 1915, *El Sol* en 1917, *Revista de Occidente* en 1923, *Crisol* y *Luz* en 1931), editorialista, cronista de viajes, crítico literario, comentarista político e incluso necrólogo, pues entre sus artículos se espigan alrededor de una docena de necrológicas que, como el conjunto de su obra, son dignas de análisis y estudio en las facultades de comunicación³⁶⁶.

³⁶¹ Uno de los autores que más ha trabajado sobre el peculiar estilo filosófico de Ortega es Thomas Mermall, de quien recomendamos MERMALL, Thomas: “Retórica: el análisis retórico: estrategias argumentales en Larra, Unamuno y Ortega” en Francisco LA RUBIA PRADO y José Manuel DEL PINO (eds.). *El hispanismo en los Estados Unidos: discursos críticos/prácticas textuales*, Madrid, Visor, 1999, 15-38.

³⁶² ORTEGA Y GASSET, José: *¿Qué es filosofía?* en *Obras Completas* (III: 235-396), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2009.

³⁶³ Una de las críticas más duras contra el estilo orteguiano y su supuesta superficialidad provino del padre jesuita Juan Roig Gironella: “Fijémonos ahora por unos instantes en lo estrictamente filosófico... ¿qué encontramos? Encontramos un escepticismo elegante: duda, vaciedad. Filósofa sólo por filosofar; pero no para encontrar la verdad... Pues bien, no hay esta “verdad” en su obra, ni pretende buscarla”. En ROIG GIRONELLA, Juan: *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes*, Barcelona, Barna, 1946, p. 110. Sobre la crítica de este autor y de otros jesuitas contra Ortega, véase MARTÍN PUERTA, Antonio: *Ortega y Unamuno en la España de Franco: el debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta*, Madrid, Encuentro, 2009, esp. pp. 90-100.

³⁶⁴ Cuando Ortega fundó su revista *España* en 1915, su padre, José Ortega Munilla, mantuvo con él una breve correspondencia sobre el particular, que recogió *Revista de Occidente* en ORTEGA MUNILLA, José: “Tres cartas a su hijo sobre cómo hacer una revista (*España*)”, *Revista de Occidente* 193(1997): 5-20.

³⁶⁵ ORTEGA Y GASSET, José: *El señor Dato, responsable de un atropello a la Constitución* en *Obras Completas* (III: 343-346), Taurus/Fundación Ortega, 2005, p. 345; véase ROCKWELL, Gray: *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994, p. 28.

³⁶⁶ BLANCO ALFONSO, Ignacio: “El periodismo en la obra de José Ortega y Gasset (en el cincuentenario de su muerte)”, *Doxa Comunicación: revista interdisciplinar de estudios de comunicación y cien-*

Un segundo elemento imprescindible para entender a Ortega lo conforman sus estancias de formación en Alemania. Tras terminar su licenciatura y su doctorado, obtenidos en 1902 y en 1904 respectivamente, parte en febrero de 1905 a la Universidad de Leipzig. A fines de octubre se marcha a Berlín, donde pasará todo el semestre de invierno de 1906. La elección de Alemania no era casual: antes de su salida, como indica Zamora Bonilla, Ortega había hecho suyas las ideas del filósofo francés Ernest Renan³⁶⁷, para quien “los países latinos necesitaban incorporar la moral de la ciencia a través de la escuela alemana para salir de la decadencia”³⁶⁸. Asiste allí a algunas clases, interesado fundamentalmente en psicología contemporánea, y descubre los compromisos neokantianos. La experiencia es dura, sobre la cual escribe en el *Prólogo para alemanes* de *El tema de nuestro tiempo* (1923) que “tuve el primer cuerpo a cuerpo desesperado con la *Crítica de la razón pura*, que ofrece tan enormes dificultades a una cabeza latina”³⁶⁹. De este encuentro – o más bien desencuentro – concibe, por vez primera, la posibilidad de convertir la “razón pura” de Kant en una “razón vi-

tal”³⁷⁰, como parte nuclear de su proyecto filosófico, que reconoce como tema de nuestro tiempo. Será en un tercer viaje, realizado en 1911, cuando trabee contacto, entre otros, con Nikolai Hartmann (1882-1950) y Heinz Heimsoeth (1886-1975), cultivadores del idealismo postkantiano. Esta interacción con la intelectualidad europea siempre tuvo por objeto la urgente renovación cultural de España: “lo cierto es que Ortega está en Alemania, pero con un ojo en España”³⁷¹:

La cultura germánica es una cultura de realidades profundas. La cultura latina es una cultura superficial. Ortega encierra dentro de sí al íbero y al germano: su epidermis goza con la vida instantánea, pero su alma busca realidades profundas. Sus *Meditaciones* y toda su obra van a ser un esfuerzo por hacer compositibles esas dos culturas en una síntesis³⁷².

El viaje decisivo fue el que hizo en 1907 a Marburgo, donde trabó contacto con los principales representantes del idealismo crítico de Hermann Cohen (1842-1918) y la pedagogía social de Paul Natorp (1882-1950)³⁷³. A su regreso, ganó por oposición la cátedra de Metafísica de la Universidad Central a finales de 1910, un puesto

cias sociales 4(2006): 13-36, p. 14. Sobre la faceta periodística de Ortega son recomendables los siguientes estudios del mismo autor: id., *El periodismo de José Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega, 2005; id., “Ortega o el periodismo circunstancial”, *Revista de Occidente* 300(2006): 49-79.

³⁶⁷ RENAN, Ernest: *La Réforme intellectuelle et morale*, Paris, Michel Lévy Frères, 1871.

³⁶⁸ ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza & Janés, 2002, p. 41.

³⁶⁹ ORTEGA Y GASSET, José: *Prólogo para alemanes* en *Obras Completas* (III: 125-181), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2009, p. 135.

³⁷⁰ Sobre esto, id., *El tema de nuestro tiempo* en *Obras Completas* (III: 559-652), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2005.

³⁷¹ MOLINUEVO, José Luis: *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002.

³⁷² En ZAMORA BONILLA, Javier, op. cit., pp. 146-147.

³⁷³ Este último contacto inspirará la producción de su propio programa político, recogido fundamentalmente en una conferencia leída en la Sociedad El Sitio, de Bilbao, sede de liberales vasco todavía hoy en activo. Véase ORTEGA Y GASSET, José: *La pedagogía social como programa político* en *Obras Completas* (II: 86-102), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2004.

que le permitiría refinar su pensamiento con una nueva estancia en el territorio alemán y a través del contacto con colegas académicos de distintas ramas. Ya instalado como catedrático se forma la premisa que había conducido sus barruntos iniciales: todo hombre inclinado a la reflexión ha de confrontar la verdad filosófica. Ésta no es específica del extraño colectivo de los filósofos, sino un hito humano por cuanto cuestiona aspectos radicales de la existencia: la búsqueda de sentido, la muerte, la cultura, la sociedad, esto es, todos aquellos elementos que orbitan en torno al sujeto que “vive”. La verdad de la filosofía, radicada así en la propia concepción ontológica de Ortega, es universal.

El íntimo nexo que traza entre vida y filosofía permite explicar el porqué de la pluralidad temática orteguiana. La vida no puede ser un desierto cruel que amenaza con fagocitar cada uno de los estamentos contruidos durante la historia de la humanidad; tampoco una realidad terrible que ha olvidado el “ser” en favor de los “entes”. La filosofía como pregunta se desarrolla en el “mundo”, espacio de coexistencia y, más aún, de *convivencia*. Por ello, Ortega plantea la necesidad de una educación filosófica que, como educación elemental, redunde en un compromiso cívico. Huye así de la caracterización ermitaña de aquel que no tiene más compañía que su sombra. Ortega fue profesor, articulista, periodista, político; mas, por encima de todo, “hombre de mundo”. Haciendo descansar sus preocupaciones sobre su propio escenario vital, radicó su filosofía en el “mundo” que le circundaba, experiencia que genera uno de sus conceptos capitales: “circunstancia”. La realidad radical del hombre, que

es la vida, se dibuja así como el roce continuo entre uno mismo y las cosas y modos que le rodean. Y la vida, “como aceptación de la circunstancia implica [...] que el hombre no puede salvarse si, a la vez, no salva su contorno”³⁷⁴.

La circunstancia es un elemento esencial de la vida, ya que Ortega concibe el “yo”, que es la vida humana, como un hombre *arrojado* a un escenario en el que está teniendo lugar una obra ya iniciada. La circunstancia condiciona de forma esencial el devenir reflexivo, pues es la de Ortega una filosofía pensada desde el “mundo”, la cual atiende a sus necesidades y sujeta al imperio de las exigencias de cada época. Ahora bien, esto no agota la espontaneidad y la originalidad del pensamiento: la circunstancia sería, en sentido gadameriano, el horizonte de precomprensión desde el cual el individuo opera. Suya sería a continuación la tarea hermenéutica de construcción de la verdad.

En su revisión de la modernidad filosófica concreta Ortega el periodo comprendido entre el racionalismo cartesiano y la filosofía decimonónica finisecular bajo el rótulo de “idealismo”. Nada resulta más extraño al pensamiento orteguiano que el utopismo de la epistemología idealista, donde la realidad queda constreñida dentro de los márgenes perfilados por un intelecto abstracto, ajeno a la efectividad de lo mundano. El concepto de “circunstancia” es el que guía su segunda navegación: supone un esfuerzo por superar el idealismo de su juventud en beneficio de una futura metafísica de la vida humana instalada en el criterio de “radicalidad” mundana. La circunstancia destaca así la condición histórica de un sujeto que,

³⁷⁴ Id., *Prólogo para alemanes*, op. cit., p. 162.

arrojado a un mundo que ya existe, aspira a *ser*. Entonces, el “yo”, núcleo de la existencia del hombre, es algo por hacer, un proyecto. La vida, según Ortega, es prospectiva en la medida en que exige la determinación de su acontecer futuro a cada hombre y mujer –inscrito en una época concreta–; y en este proyecto de existencia se halla la autenticidad del hombre viviente:

Como todos llevamos dentro una vocación en gran parte común, la que corresponde a ser contemporáneos, bastaría con que supiésemos escuchar su voz y no la alterásemos para que pudiéramos profetizar lo que va a ser en sus líneas generales el futuro, por lo menos el próximo. ¿Cómo no va a ser así, si son los hombres quienes hacen ese futuro, quienes lo imaginan? No es, pues, tanto mirando fuera cuanto perescrutando en la más solitaria soledad de sí mismo como puede cada cual prever el porvenir. Claro que esto, saber quedarse solo consigo y ensimismarse es una de las faenas más difíciles. Las pasiones, los apetitos, los intereses gritan de ordinario con más fuerza que la vocación y oscurecen su voz³⁷⁵.

La pregunta que nos aborda inmediatamente es aquella relativa a la posible ejecución del proyecto de existencia, de la “vocación”. Entonces, ¿cómo obrar en el mundo para llevar a término el “yo”?, o sea, ¿cómo vivir? En su definición de la vida, Ortega es claro al respecto: vivir es el modo de ser radical. Ahora bien, no hemos de caer en la tentación idealista de

sustantivar el concepto de “vida”; no se trata de un fundamento ulterior. La vida es la realidad última particular de cada “yo”, pues “en ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido”. Y continuando la crítica de la razón moderna, dado que la realidad viviente no puede ser reducida a fenómenos estrictamente positivos:

el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos “nuestra vida”. Ahora bien, vivir es lo que nadie puede hacer por mí – la vida es intransferible –, no es un concepto abstracto, es mi ser individualísimo. Por vez primera, la filosofía parte de algo que no es una abstracción³⁷⁶.

Ahora bien, si la filosofía no parte de una abstracción, como había venido haciendo la tradición occidental, Ortega se ve en la ineludible búsqueda de un principio filosófico. Esta premisa, por supuesto, es la radicalidad de la vida, puesto que “la filosofía es, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir”³⁷⁷.

Llegados a este punto, es necesario corregir, más bien precisar, una afirmación reciente. No puede trazarse un proyecto de existencia que prescriba claves para llevar a término el “yo”, pues el “yo” no se lleva a término: lo contrario supondría clausurarlo en algún punto. El “yo” *está siendo* dispuesto constantemente. Y esto es lo que recogió en las *Meditaciones del Quijote* de 1914: “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo

³⁷⁵ ORTEGA Y GASSET, José: *En torno a Galileo en Obras completas* (VI: 371-506), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2006, p. 484.

³⁷⁶ Id., *¿Qué es filosofía?*, op. cit., p. 295.

³⁷⁷ Ibid.

yo”³⁷⁸. El “yo” *está siendo* dispuesto constantemente, en un despliegue perspectivista sin fin. La “perspectiva” constituye un punto de vista, un posicionamiento sobre una porción del mundo que recoge las *potenciales posibilidades* – valga la redundancia – del proyecto de existencia: en este sentido, la perspectiva es un punto de vista a partir del cual el “yo” ejecuta su proyecto de vida en el mundo. Pero también tiene una significación metafísica como componente de la realidad: la realidad se dispone en perspectivas. Si bien la verdad es única, el acceso a la misma, su conocimiento posible viene condicionado por la perspectiva, sujeta a las coyunturas de cada tiempo y generación. Allí donde Husserl hizo del método fenomenológico la vía de acceso a las “esencias”, Ortega propondrá el “perspectivismo”: la realidad se manifiesta en la suma de las perspectivas individuales. La circunstancia es única e ineludible, y se vive siempre en ella, pues la circunstancia, como perspectiva, *es* el individuo.

Ortega ha rechazado el concepto utopista de razón, de cuño mecanicista. Luego necesita de una aproximación al fenómeno racional que sustituya al modelo idealista y que, al mismo tiempo, supla la ausencia crucial de éste, a saber, la vida. Y así es como propone el concepto de “razón vital”, que posteriormente evolucionará al de “razón histórica”. Mediante esta conceptualización logra responder a los porqués de la realidad que, ahora, no es una entidad sustantivada de materia o espíritu, sino vida particular, “yo”, dentro de un “mundo”. La superación de la razón utopista por su alternativa, vital,

abandona la epistemología idealista en beneficio de una propedéutica cuyos hitos se sitúan en el escenario de la vida mediante la escenificación misma de dicha vida. Y, como el mencionado drama que es la vida del sujeto prospectivo se desenvuelve en una función que ya había sido iniciada, Ortega comprende que las condiciones de posibilidad de la vida están en su mismo decurso, en el trazo histórico: la “razón vital” cede su estatus a la “razón histórica”.

La “salvación de la circunstancia” comporta así el compromiso de un proyecto de existencia en constante desarrollo, pues al descansar sobre la historia, ésta nunca halla su cierre: el proyecto del “yo” siempre tiene un tiempo futuro en el que proyectarse; y esa proyección de lo que haya de ser la vida necesita imprescindiblemente de la reflexión filosófica para imprimirle sentido. Es necesario estar salvando constantemente la circunstancia. Pero, a pesar de todo, conviene no olvidarse: “la vida es secreto”³⁷⁹. Este último rasgo, que la vida es secreto, recoge la dificultad que supone el proyecto orteguiano de la razón vital:

[...] hay que ceñir la razón a la vida, fundirla con ella, pero –y esto es lo difícil– sin que la razón deje de ser razón, es decir, norma, orden, estrategia metodológica, operar categorial, en una palabra, todo aquello que parece debe exigirse a una razón que merezca llamarse razón³⁸⁰.

Como la racionalidad que conduce la vida es histórica, y la peculiaridad existencial del proyecto del “yo” es su condición

³⁷⁸ Id., *Meditaciones del Quijote en Obras Completas* (I: 747-826), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2004, p. 757.

³⁷⁹ Id., *¿Qué es filosofía?*, op. cit., p. 358.

³⁸⁰ RÁBADE, Sergio: *Ortega y Gasset, filósofo*, Madrid, Humanitas, 1983, p. 132.

prospectiva en el mundo, la salvación de la circunstancia prosigue en la historia también después de la muerte del “yo”. En la filosofía orteguiana el “yo” sigue siendo incluso tras su no ser, puesto que su proyecto es continuado históricamente en aquellas perspectivas que haya afectado esencialmente. Por eso no resulta extraño, no debería, que hablemos de la actualidad de su pensamiento: la reconciliación armónica de la filosofía y la vida facilita la comprensión de los fenómenos contemporáneos, pues tales acontecen en un tiempo y en un lugar determinados por las categorías del pensamiento, un pensamiento cuyos contenidos, problemas y dificultades vienen, a su vez, pre-dispuestos por los avatares del tiempo y del lugar, del “mundo”.

3.- PRIMER ESCENARIO: VIDA Y CULTURA, ESPAÑA Y EUROPA.

“España” era la circunstancia de Ortega. Es también la nuestra. Nótese las comillas angulares: España es menos un lugar geográfico que un concepto, un problema, un tema, una cuestión, un proyecto, cuyas pretensiones rebasan las meras fronteras que supone un espacio geopolítico legalmente delimitado. Se trata de la “circunstancia española”. Ya en 1908, en la *Asamblea para el progreso de las ciencias*, advertía Ortega del “problema español”, añadiendo inmediatamente “la necesidad de europeización”³⁸¹. En el *Prólogo para alemanes* él mismo hacía una especie de balance en torno a lo que había sido esa circunstancia para él, indicando, y citán-

dose a sí mismo, que “el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día”, concluyendo que “para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio”³⁸². No era posible huir de la circunstancia, como tampoco era posible cambiarla por otra: por ello, la solución no radicaba en acudir al extranjero para hacer de españoles, alemanes. Más bien al contrario: se trata de latinizar Europa, circunstancia de España, y de europeizar a ésta, pero no con los valores nacionales de otros territorios, sino con el ideal de un proyecto en común. Por ello, antes de ahondar en el concepto de “España” resulta pertinente profundizar primero en el de “Europa”, o mejor, en el de “cultura europea”.

“España” es objeto continuo de controversia en el ámbito de nuestra política nacional, pero también recientemente lo ha sido en el contexto intelectual a propósito de la recepción de la obra *Imperiofobia y leyenda negra*, firmado por la investigadora María Elvira Roca Barea³⁸³. Vale la pena indicar que el libro, aparecido en 2016, cuenta, a finales de agosto de 2019, con cuarenta ediciones y más de cien mil ejemplares vendidos. La controversia sorprende, sobre todo, por la virulencia con que se ha recibido el libro de Roca Barea por parte de algunos reputados intelectuales, entre los que destaca por méritos propios el profesor José Luis Villacañas, con su respuesta editorial en *Imperiofilia y el populismo nacionalcatólico*

³⁸² Id., *Prólogo para alemanes*, op. cit., p. 163.

³⁸³ ROCA BAREA, María Elvira: *Imperiofobia y leyenda negra*. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español, Madrid, Siruela, 2018. La primera edición es de 2016.

³⁸¹ ORTEGA Y GASSET, José: *Asamblea para el progreso de las ciencias* en *Obras Completas* (I: 183-192), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2004.

(2019). La autora sustantiviza una vez más la cuestión de España, partiendo de dos conceptos que habrían devenido clave en la propia percepción del concepto por parte de los propios españoles: el concepto de *imperfobia*, por un lado, y la *leyenda negra* —y su negación contemporánea— por otro.

[...] la imperfobia es una clase de prejuicio racista *hacia arriba*, idéntico en esencia al racismo *hacia abajo*, pero mucho mejor disimulado, porque va acompañado de un cortejo intelectual que maquilla su verdadera naturaleza y justifica su pretensión de verdad.

Roca Barea busca dismantlar el discurso que, a su juicio, ha creado una leyenda negra sobre la historia de ascenso y asentamiento de los grandes imperios, centrándose particularmente en el caso español, aunque prestando atención a los casos de la Roma imperial, Rusia y Estados Unidos. Por su parte, el profesor Villacañas pergeña una obra específicamente *contra* el libro de Roca Barea — en ocasiones *contra* la propia autora, en un tono ciertamente desdeñoso —, refutando las premisas de *Imperfobia* sobre la tesis de que Roca Barea justifica sus planteamientos en una metafísica de corte schmittiana — “amigo-enemigo” — más que en la efectiva dinámica del devenir de los acontecimientos históricos y culturales. No es, por supuesto, el objeto de este artículo tratar los temas de *Imperfobia* e *Imperfobia*, ni tampoco la polémica entre sus autores, que tuvo su particular presencia en la *Tribuna* del diario *El País*³⁸⁴. Sin em-

bargo, sí consideramos preciso mencionarlos en la medida en que sendos trabajos constituyen un primer escenario para leer a Ortega: el problema de España, su sentido, su alcance, su destino.

La polémica, preñada de ideología — en el sentido estricto del término — ha puesto de manifiesto que el problema que preocupó a Ortega está lejos de resolverse y que sus temas, si bien separados por muchas décadas en el tiempo, no han variado significativamente. El libro de Roca Barea presenta España — su imagen, su reflejo, acaso su concepto — dentro de un relato del devenir europeo; el trabajo de Villacañas, de igual manera, toma España — su imagen, su reflejo, acaso su concepto — dentro de otro relato del devenir europeo y expresamente dirigido *contra* la propia Roca Barea. Lo interesante para el presente artículo radica en cómo ambos autores han traído nuevamente a Ortega — y, en buena medida y quizá sin saberlo a toda su generación y buena parte de sus discípulos — al escenario académico español en torno a España, su historia, su sentido, su alcance y su encaje dentro de Europa. Y creemos sinceramente que

Ricardo García Cárcel para *La Vanguardia* sobre el alcance y sentido de la polémica: BONO, Ferrán: “La historia de la leyenda negra, un asunto político de filias y fobias”, *El País*, 4 de junio de 2019: https://elpais.com/cultura/2019/06/03/actualidad/1559587359_810868.html; MARTÍNEZ SHAW, Carlos: “Contra el triunfo de la confusión”, *El País/Babelia*, 27 de junio de 2019: https://elpais.com/cultura/2019/06/20/babelia/1561046875_735107.html; ROCA BAREA, María Elvira: “Caza de brujas”, *El País*, 29 de junio de 2019: https://elpais.com/cultura/2019/07/28/actualidad/1564326579_913179.html; GARCÍA CÁRCEL, Ricardo: “¿Imperfobia o imperiofilia?”, *La Vanguardia*, 31 de agosto de 2019: <https://www.lavanguardia.com/cultura/culturas/20190831/463785754622/elvira-roca-villacanas-imperialismo.html>.

³⁸⁴ Con ánimo de facilitar al lector un acercamiento al debate mencionado, dejamos por orden cronológico la referencia de tres breves intervenciones de Roca Barea, Villacañas y Martínez Shaw en *El País* y *Babelia*, así como un lúcido artículo de

tanto una como otro, incluso por encima del tono bronco que ha adquirido el debate, han asumido la circunstancia española, en clave orteguiana, con el fin de salvarla, desde sus respectivas posiciones. En este sentido, la relación entre vida y cultura revela aquí su celosa intimidad: hablar de España es hablar de nuestra circunstancia, lo que acarrea una historia cultural – y, consecuentemente, un determinado discurso ideológico en torno a la misma – e invoca un proyecto de futuro –y, por tanto, una idea de cultura concreta –, donde se ha de procurar, en todo caso, su salvación – para la salvación propia –: al decir de Ortega, es la cultura la que *salva* la vida, pues le imprime forma y la justifica, le suministra su alimento espiritual, son, recuérdese “las cosas que han de ser cultivadas”. Ahora bien, ¿qué hacer de España? ¿Qué es España?

Mi destino individual se me aparecía y sigue apareciéndome como inseparable del destino de mi pueblo. Pero el destino de mi pueblo era, a su vez, un enigma, tal vez el mayor que hay en la tradición europea [...]. Por eso mi producción durante muchos años padece la obsesión de España como problema³⁸⁵.

Obviando los matices específicos que concederá a tal concepto en los distintos momentos de su trayectoria, cabe ahora definirla como el conjunto de normas y principios que posibilitan la espontaneidad de la vida: “la cultura era un añadido a la vida que la engalanaba”³⁸⁶. Y como caso paradigmático de lo que ha de ser la

cultura europea destaca Ortega la figura de Goethe, a cuya sombra, ya en 1949, hizo balance de su propia filosofía – una filosofía española –:

Ésta es, me parece, la actitud más profunda y decisiva de Goethe frente a las actividades culturales. “Cuanto más lo pienso – dice en edad ya muy avanzada – más claro me parece que la vida existe simplemente para ser vivida”; y en otro lugar: [...] “Es evidente que en la vida lo que importa es la vida y no un resultado de ella”³⁸⁷.

Ante las dos posibles actitudes frente a la cultura, la de Goethe y la de las masas, ¿qué se ha de escoger?

[...], Goethe se rebela contra toda divinización de la cultura. El hombre no ha sido hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre. El hombre no ha venido al mundo para ser culto, sino que la cultura tiene que justificarse ante el hombre sirviéndole para *ser*. Su actitud ante esta es, pues, exigente y pragmática. Significa, en verdad, una inversión total de los términos tradicionales. Hoy percibimos muy claramente esta rebelión de Goethe contra la idolatría de la cultura, contra lo que podríamos llamar el totalitarismo culturalista³⁸⁸.

De aquí extrae Ortega una enseñanza crucial: es la cultura la que ha de justificarse ante la vida, que ya está dada y, por así decir, precomprendida y, por ello, preorientada. En este sentido, en la actitud de Goethe encuentra Ortega una cierta legitimación de su concepto de “yo” como proyecto: el hombre *es* en la

³⁸⁵ ORTEGA Y GASSET, José: *Prólogo para alemanes*, op. cit., p. 164.

³⁸⁶ Id., *Sobre un Goethe bicentenario* en *Obras Completas* (VI: 549-562), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2006.

³⁸⁷ Ibid., pp. 555-556.

³⁸⁸ Ibid., p. 555.

cultura; mas *ser* significa manufacturarse, pues dentro de la apertura perspectivista el hombre orteguiano escoge qué hacer con su circunstancia, o sea, cómo salvarla a ella y, por ende, a sí mismo. Goethe es el tipo humano ejemplar, pues él conmina al hombre europeo a detenerse ante su propia cultura para, de nuevo, subordinarla a la vida. Europa, la “Europa auténtica” que perfila el autor romántico, no descansa sobre fútiles y abotargados conceptos nacionalistas, sino sobre un origen que es la propia vida que parte al encuentro de su sentido, a la realización de su proyecto. Al referirse a Europa el filósofo madrileño piensa, por tanto, menos en el atraso económico español que en la historia y la cultura: no existía concomitancia cultural entre el desarrollo económico continental y el atraso español. De hecho, en la raíz de los movimientos euroescépticos que sacuden hoy el viejo continente hay aspectos económicos y comerciales que abundan en los discursos de turno. Sin embargo, ya Ortega consideraba que reducir el fenómeno europeo y sus problemas inherentes a rasgos pecuniarios resulta pueril al compararse con la profunda meditación habida desde Goethe.

Es tras esta revisión del concepto de “Europa”, como actitud concreta ante la cultura propia, por la que es posible (re)pensar “España”, pues una y otra se necesitan para pensarse, vivirse y salvarse: no es posible España sin Europa, y viceversa. Pero España, entiende Ortega, aún tenía un rol que cumplir en la cultura europea, a saber, procurar su regeneración. El problema español, por tanto, no es político, o económico, como más bien espiritual y vital, es decir, histórico:

[...] no es el Estado español quien está enfermo por externos errores de polí-

tica sólo; que quien está enferma, casi moribunda, es la raza, la sustancia nacional, y que, por tanto, la política no es la solución suficiente del problema nacional porque es éste un problema histórico³⁸⁹.

La actitud “europea” de Goethe ante la cultura es la bisagra que conecta Europa con el problema de España: “Europa. En esta palabra comienzan y acaban para mí todos los dolores de España”³⁹⁰. Sin embargo, Ortega aún guarda ciertas expectativas esperanzadoras, seguro de que la inteligencia sería capaz de colonizar la acción política. Esperanzas que da forma, en el teatro de la Comedia el 23 de marzo de 1914, en la conferencia *Vieja y nueva política*. Con dicha ponencia como pretexto manifiesta su programa contra la Restauración y presenta, como respuesta, la Liga de la Educación Política Española. Este proyecto no es pensado como cuerpo político, sino como organización orientada a la revitalización cultural del “alma” española. La idea que propone Ortega consiste, en sus líneas generales, en desarrollar más ampliamente la “pedagogía social” que había tomado de Natorp y expuesto públicamente en 1910, basada en la educación de la ciudadanía y, sobre todo, en su reculturización, pero no imponiéndose a la vida —léase, a la forma latina de entenderla —, sino ofreciéndola desde lo que *se es*:

Las conclusiones que extrajo el joven Ortega fueron recogidas en la sentencia, ya clásica del autor, de que “España es el

³⁸⁹ Id., *Vieja y nueva política* en *Obras Completas* (I: 710-745), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2004, p. 723.

³⁹⁰ Id., *Unamuno y Europa: fábula* en *Obras Completas* (I: 256-262), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2004, p. 256.

problema y Europa la solución”. Al comienzo de la *Asamblea para el progreso de las ciencias* (1908), un Ortega en el ecuador de su veintena pronuncia un discurso que conduciría todo el grueso de su primera navegación:

Muchos años hace que se viene hablando en España de “europeización”: no hay palabra que considere más respetable y fecunda que ésta, ni la hay, en mi opinión, más acertada para formular el problema español [...]. La necesidad de europeización me parece una verdad adquirida, y sólo un defecto hallo en los programas de europeísmo hasta ahora predicados, un olvido, probablemente involuntario, impuesto tal vez por la falta de precisión y de método, única herencia que nos han dejado nuestros mayores. ¿Cómo es posible si no que en un programa de europeización se olvide definir Europa? ¿Es que, por ventura, no cabe vacilación respecto a lo que es Europa? ¿No es esta vacilación secular, este no saber un siglo y otro qué cosa sea exactamente Europa, lo que ha mantenido a España en perenne decadencia y ha anulado tantos esfuerzos honrados, aunque miopes? ¿No comienza en el siglo XVII España a maldecir de España, a volver la mirada en busca de lo extraño, a proclamar la imitación de Italia, de Francia, de Inglaterra? ¿No ha ido pasando durante la última centuria, poco a poco, toda o casi toda la legislación extranjera por la *Gaceta* castiza?”³⁹¹.

³⁹¹ Id., *Asamblea para el progreso de las ciencias* en *Obras Completas* (I: 183-192), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2004.

El problema de España parecería entonces resolverse en Ortega mediante la “europeización” del país. Ahora bien, para evitar caer en este error, fruto de una lectura demasiado superficial del autor, es preciso dedicar algunos párrafos a “Europa”, otro problema conceptual. Europa, como España, está en crisis; su cultura, agotada. La “europeización” no consiste, por tanto, en la emulación de formas y dinámicas extranjeras en detrimento de las propias, pues “*Europa* no es una negación”³⁹², sino “un principio de agresión metódica al achabacanamiento nacional”³⁹³. La “europeización” no es la mera agregación de exóticos rasgos foráneos, sino el medio a través del cual culminar el concepto “España”, en otras palabras, su estímulo y su potencial, antes que su retrato:

Tráennos productos de la cultura; pero la cultura, que es cultivo, que es trabajo, que es actividad personalísima y consciente, que no es *cosa* —microscopio, ferrocarril o ley—, queda fuera de nosotros. Seremos españoles cuando segreguemos al vibrar de nuestros nervios celtibéricos sustancias humanas, de significado universal —mecánica, economía, democracia y emociones trascendentes³⁹⁴.

En resumidas cuentas, europeizarse significar entonces *ser* en nuestra circunstancia, que ha conformado el escenario en el que se representa la obra vital del proyecto existencial que es el yo. Tomar la europeización como pretexto para abando-

³⁹² Id., *Nueva revista* en *Obras Completas* (I: 338-142), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2004, p. 339.

³⁹³ Ibid., 141.

³⁹⁴ Ibid., 142.

nar la circunstancia propia aboca a una existencia falsa, inauténtica: la europeización nunca debe significar *utopismo*, como se dilucida en *España como posibilidad*:

Europa no es una expresión geográfica. [...] cuando postulamos la europeización de España, no queremos otra cosa que la obtención de una nueva forma de cultura distinta de la francesa, la alemana... Queremos la interpretación española del mundo. Mas, para esto, nos hace falta la sustancia, nos hace falta la materia que hemos de adobar, nos hace falta la cultura³⁹⁵.

Sin embargo, Ortega encuentra una fuerte resistencia que, más adelante, servirá para escribir dos de sus obras más famosas, la *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*: “en España vivimos hoy entregados al imperio de las masas”³⁹⁶. Su diagnóstico será rápido: el problema de España son los particularismos: de un lado, el particularismo de orden político – concretado en los separatismos – y, de otro lado, el propiamente social – manifestado en las corrientes marxistas, que no marxianas –, lastres que dificultan más todavía si cabe la conversión de España en una unidad de proyecto. Por otro lado, queda todavía la “vieja guardia” de la Restauración, caparazón de la “vieja política”, toda una España oficial que tras su chabacanería y ordinarietà escondía dos grandes vicios: la corrupción y la incompetencia.

³⁹⁵ Id., *España como posibilidad Obras Completas* (I: 336-337), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2004, p. 337.

³⁹⁶ Id., *España invertebrada – bosquejo de algunos pensamientos históricos en Obras Completas* (III: 423-512), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2005, p. 481.

Sus posicionamientos políticos se concretaron paulatinamente en un liberalismo reformado, ciertos compromisos socialistas³⁹⁷ y en su rechazo del marxismo y del internacionalismo, en los cuales apreciaba vestigios decimonónicos que agotaban, precisamente por su dependencia del capitalismo, las posibilidades de una regeneración espiritual. La alternativa orteguiana propuesta, la “nueva política”, es la de una “España vital” destinada a extender una prolija pedagogía basada en dos grandes líneas: el nacionalismo y el liberalismo. El primero ha de entenderse no como el delirio chovinista, sino como la aspiración de un proyecto de vida en común: el “nacionalismo” orteguiano tiene así algo de terruño – la vida – y mucho de proyecto – la cultura –. En cuanto al “liberalismo”, Ortega se distancia del Partido Liberal español y ofrece en 1914 su propia definición de “liberalismo”:

Por liberalismo no podemos entender otra cosa sino aquella emoción radical, vivaz siempre en la historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana, y espera siempre, y en todo orden, de nuevas formas sociales, mayor bien que de las pretéritas y heredadas³⁹⁸.

Así como no cabe sustantivar la razón como motor del mundo, tampoco es lícito radicalizar la economía como nueva sustancia escatológica: *ser es hacer*; el

³⁹⁷ El liberalismo de Ortega se corresponde con un liberalismo clásico, aún libre de los efluvios utilitaristas. Por ello no resulta extraño que el liberal Ortega se definiese a sí mismo como socialista. Sobre la peculiaridad del liberalismo orteguiano, véase ZAMORA BONILLA, Javier: op., pp. 79-94.

³⁹⁸ Id., *Prospecto de la “Liga de Educación Política Española” en Obras Completas* (I: 738-745), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2004, p. 740.

hombre, abierto a la pluralidad de la perspectiva, escoge una en detrimento de otras. Elección libre que si bien ha sido afectada por la circunstancia no exonera al “yo” de la responsabilidad de su proyecto. Platón había afirmado que los gobernantes eran el reflejo de los gobernados; Ortega mantiene esta identidad.

La circunstancia de su pensamiento político se presenta contra la actitud inmovible y rígida de una España oficialista que comprende tanto a los dirigentes como a los dirigidos. Así, el momento de indigencia estructural de la España del primer tercio del siglo XX le lleva a cargar sus críticas contra la totalidad de la sociedad española, pero no tanto por su condición – no hay, en Ortega, clasismo alguno –, sino más bien por su falta de proyecto. Así, frente a otras posiciones de su tiempo, ajenas a las condiciones vitales previas del pueblo español – recuérdese que la cultura ha de hacerse a la vida, y no a la inversa –, proponía Ortega en 1914 la creación y formación de una élite intelectual capaz de ofrecer reformas para afrontar los males de la nación:

Para nosotros, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas. No masas. No cabe empujar a España hacia ninguna mejora apreciable mientras el obrero en la urbe, el labriego en el campo, la clase media en la villa y en las capitales no hayan aprendido a imponer la voluntad áspera de sus propios deseos, por una parte; a desear un porvenir claro, concreto y serio, por otra. La verdadera educación nacional es esta educa-

ción política que a la vez cultiva los arranques y los pensamientos³⁹⁹.

Y donde antes, como ejemplo de lo que había de ser la cultura europea, Ortega destacó a Goethe, hace lo propio con Cervantes para referirse a la española. En Cervantes se alcanza la más sublime y robusta consistencia de “España”, pues el genial escritor toma absolutamente su circunstancia y, desde ella, supera el pasado: Cervantes es auténtico, y con él, *su* España. Cervantes es hijo genuino de la circunstancia española de finales del siglo XVI y de principios del XVII. Cervantes, al igual que Goethe después, es más que simple literatura; es realidad. Es genuina realidad española, y desde la afirmación radical de la misma, configura el itinerario europeo⁴⁰⁰. Cervantes es absolutamente español, y por ello, europeo; su afirmación de la circunstancia española conllevó la configuración de la circunstancia europea. Así pues, “España” no tiene menos que aportar a “Europa” que el continente al país. La enseñanza orteguiana, al cierre, es la del proyecto de hermanamiento de los distintos pueblos que, en su esencial diferencia, se terminan reconociendo iguales en la búsqueda supranacional,

³⁹⁹ Ibid., p. 739.

⁴⁰⁰ A propósito del modelo cervantino en Ortega ha escrito el profesor Molinuevo que “Ortega quiere ante todo poseer el estilo de Cervantes, de ese “máximo filósofo español”. Lo que se va a traducir en una contraposición entre una estética y ética de lo bello, renacentista, y una ética de lo sublime, de la Reforma y Contrarreforma. Pero también en algo fundamental: en una paradoja. Ésta consiste en que los héroes españoles no son españoles, que cuando se ha dicho que perdimos el tren de la modernidad es cuando realmente fuimos modernos. Pero de una modernidad equívoca. [...], Ortega propone, como modernidad alternativa y complementaria a la cartesiana, la cervantina”. En MOLINUEVO, José Luis: op., pp. 84-85.

ahora sí, de un proyecto común para todos, en el que todos los que apuestan y se comprometen tienen cabida, en el que no caben las rencillas partidistas, sino el razonamiento y el pensamiento crítico. Algo, ciertamente, lejos de la actual coyuntura parlamentaria española y de las complejidades y honduras políticas europeas.

En síntesis, el primer escenario, ilustrado en la polémica abierta entre Roca Barea y Villacañas – y prolongado, con sorprendente pasión y entusiasmo en redes sociales – trae de nuevo a la presencia las dificultades señaladas por Ortega en relación con el concepto “España”: sustancia no *sustantivada*, acosada por relatos de uno u otro signo, dividida en su ser, fragmentada, invertebrada, o sea, sin destino común ni propósito uniforme. La “España” de Ortega, concepto por desarrollar y desplegarse, puede servir, ante los enfermos envites de movimientos reactivos y reaccionarios que pretenden afirmar la diferencia como mecanismo de imposición de la distancia, para constituir una apuesta cultural idónea para la comunión de los diferentes meandros culturales europeos. Luego el actual problema de “España” rescata las reflexiones de Ortega, pues las semejanzas contextuales entre su tiempo y el nuestro son sorprendentes: en una Europa amenazada por las diferencias irreconciliables y por la acentuación de los rasgos privativos, se esgrime un concepto que nutre la semejanza y sirve para superar los abismos entre los pueblos: la cultura al servicio de la vida. Ortega, sin duda, habría celebrado con feliz entusiasmo el proyecto “cultural” de la Unión Europea. La discusión sobre cómo haya de hacerse, lógicamente, corresponde a otro lugar, a otros actores y

otros interlocutores. Y hay quien ya se ha puesto en marcha: el julio de 2019, la Fundación Ortega inauguraba el I Seminario “Repensar España en tiempos de crisis”.

4.- SEGUNDO ESCENARIO: LA ENCRUCIJADA TRANSHUMANISTA

El segundo escenario en el que deseamos centrarnos se corresponde con el dibujado por las dramaturgias del transhumanismo, que hoy constituyen una de las posiciones intelectuales más controvertidas y definitorias de la tarea filosófica de los últimos años. El protagonismo cobrado por las “tecnologías convergentes” (*Converging Technologies*), o sea, las tecnologías NBIC –*nano, bio, info y cogni*– ha ocasionado la emergencia de toda una serie de posiciones ideológicas, en ocasiones con base filosófica, que han terminado por abrir un grupo de problemas éticos y sociales derivados del cuestionamiento de los límites de su puesta en práctica: en síntesis, comienzan a verse algunas consecuencias indeseables, al tiempo que se exploran otras en el terreno de la especulación y la ciencia ficción⁴⁰¹. En concreto, algunas de las cuestiones más jugosas son las atinentes al *biomejoramiento* humano en la medida en que suponen, de un lado, el establecimiento de una discusión previa en torno a la propia definición de naturaleza humana, lo que a su vez implica el conocimiento de sus potencias y actualidades; de lo que no es, pero podría ser; y de lo que es, pero quizá no debería ser. Asimismo, estas necesarias discusiones

⁴⁰¹ Valgan, a este respecto, series televisivas como *Black Mirror* (2011-2019) como *Years and Years* (2019).

abren otras cuestiones relativas al valor moral de las decisiones, pues no todo lo que se puede hacer técnicamente es deseable moralmente. Y esto, lógicamente, no sólo afecta al transhumanismo, sino, en general, al papel de las nuevas tecnologías en nuestras vidas y al modo como han influido y, posiblemente, cambiado – tal vez de forma permanente – nuestra forma de pensarla, gestionarla y vivirla. Piense tan solo un segundo: ¿cuándo fue la última vez que se detuvo a escribir una carta, meditando las palabras, evitando los errores, cuidando su caligrafía, pensando, en suma, lo que iba a decir?

El panorama filosófico español no se mantiene ajeno a esta nueva corriente y ya ha producido algunas controversias interesantes al respecto, amén de algunas propuestas muy significativas, como el Congreso Internacional *Transhumanismo. Desafíos antropológicos, éticos, jurídicos y teológicos*, organizado por la cátedra “Francisco José Ayala” de Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia de Comillas y dirigido por José Manuel Caamaño; o el reciente *call for papers* de la prestigiosa publicación *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica* (UCM), que dedica su próximo número de 2020 al problema del transhumanismo, coordinado por Mariano Rodríguez González.

Nos fijamos ahora en la contribución del filósofo Antonio Diéguez, Catedrático de Lógica y Filosofía de la Universidad de Málaga, autor de *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* (2017). A su juicio, el problema de las consecuencias del transhumanismo – y, en concreto, de las tecnologías NBIC – debería renfocarse en torno a la búsqueda de un criterio que, en sus propias pala-

bras, permita “afinar en las distinciones”⁴⁰² y averiguar, en consecuencia, cuándo es conveniente o no implementar *antropotecnias* encaminadas a la mejora de lo humano. En otras palabras, no se trata de autorizar o no las tecnologías NBIC, sino de calcular cuándo es prudente y beneficioso su implementación. Su propuesta es especialmente interesante para nosotros, en la medida en que ese criterio lo encuentra en los principios de la filosofía de la técnica de José Ortega y Gasset, en particular en su *Meditación de la técnica*⁴⁰³.

El texto fue originariamente un curso impartido en la Universidad Internacional de Santander en 1933, cuya versión en papel no vería la luz hasta el año 1939. El texto se publicaría juntamente con la obra *Ensimismamiento y alteración* – en la que también dedica algunas páginas al problema de la técnica –, durante su exilio en Buenos Aires⁴⁰⁴. Sin ser la única vez en la que el filósofo español se había ocupado expresamente del problema de la técnica, sí fue la primera en la que lo abordaba en toda su complejidad y bajo un enfoque

⁴⁰² DIÉGUEZ, Antonio: *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017, pp. 180-194.

⁴⁰³ ORTEGA Y GASSET, José: *Meditación de la técnica* en *Obras completas* (V: 551-605). Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2006. Con anterioridad, el propio Diéguez había evaluado esta posible estrategia en DIÉGUEZ, Antonio: “La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo”, *Revista de Estudios Orteguianos* 29(2014): 131-153. Es de notar que Diéguez es también coeditor de la obra de ORTEGA Y GASSET, José: *Meditación de la técnica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, junto a Javier Zamora Bonilla.

⁴⁰⁴ Id. *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1939. La ciudad que figura en la cubierta es Madrid, pero no así en los datos de edición, donde se indica que es Buenos Aires.

genuinamente ontológico y fundamental en relación con la propia vida del hombre. La pregunta por la técnica coincidía así con la pregunta por algunas de las intimidades de la propia existencia, en particular, por una de sus circunstancias más determinantes. Carl Mitcham, filósofo especializado en filosofía de la técnica y la tecnología, le consideraba, no en vano, “el primer filósofo profesional en ocuparse de la cuestión de la tecnología”⁴⁰⁵.

El carácter nuclear de la técnica en la gestión de las necesidades humanas es un elemento clave en esta nueva meditación. Al hombre, dice Ortega, no le vale simplemente “estar” en el mundo, sino que vivir significa algo cualitativamente distinto: “el bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de las necesidades”⁴⁰⁶. Vivir no es para Ortega un mero transitar, sino un existir dichoso, en plenitud. La técnica permite al hombre superar el abismo entre la naturaleza en bruto y sus expectativas de realización feliz: por la técnica se salvan también el yo y su circunstancia. Con todo, si ser es hacerse, la técnica es la perspectiva de manufactura del proyecto que es el yo, contribuyendo a determinar lo que significa ser y vivir plena y dichosamente, o sea, humanamente. La técnica coloniza el horizonte circunstan-

cial, resultando así ineludible. La original perspectiva de Ortega ante el fenómeno de la técnica constituye el cimiento privilegiado sobre el que comenzar a construir parte de la reflexión de/sobre nuestro tiempo. Un tiempo singularmente marcado por la influencia de las (nuevas) tecnologías y sus consecuencias en la propia consideración y desarrollo de nuestras vidas. Por otro lado, sirve además de campo práctico en el que poner de manifiesto la relevancia axial de algunas de sus ideas en el conjunto de su filosofía, por cuanto muchas de ellas suelen converger o girar en torno a este asunto.

Un concepto clave para entender el enraizamiento de la técnica en la vida humana es la “necesidad humana”, que en Ortega involucra no sólo la lucha por la supervivencia en un mundo hostil, sino igualmente la tarea, sentida como perentoria, de “estar bien” en el mundo. Se unen bajo el mismo lazo “lo objetivamente necesario y lo superfluo”, hasta el punto de que, a efectos prácticos, la técnica constituye “la producción de lo superfluo: hoy y en la época paleolítica”⁴⁰⁷. Y las necesidades humanas, en consecuencia, no son solo en virtud del vivir, sino del vivir bien, del “bienestar” como nueva categoría existencial. En este sentido, mientras que el simple “vivir” se mantiene como una “magnitud fija”, el “buen vivir o bienestar es un término siempre móvil, ilimitadamente variable”⁴⁰⁸. De ahí que hablar de necesidades humanas implique a su vez hablar de las condiciones básicas de partida, de corte prácticamente biológico, así como de aquellas circunstancias geográficas, políticas, sociales, en

⁴⁰⁵ MITCHAM, Carl: *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona, Anthropos, 1989, p. 58. Sobre la filosofía de la técnica en Ortega, con especial atención a los retos de las nuevas tecnologías, pueden consultarse los estudios recogidos en la bibliografía de Atencia Páez (2003), Conill (2013), Cordero (2002), Dust (1993), González Quirós (2006), San Martín (2012) o Ugarte Reyes (2011), entre otros.

⁴⁰⁶ ORTEGA Y GASSET, José: *Meditación de la técnica en Obras completas* (V: 551-605). Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2006, p. 561.

⁴⁰⁷ Ibid., 562.

⁴⁰⁸ Ibid., 563.

suma, culturales, que serán las que, al cabo, condicionen la emergencia de nuevas circunstancias. En otras palabras, la técnica cambia en virtud de la circunstancia, que siempre es, en todo caso, naturaleza. Técnica es, por tanto, el resultado de una lucha entre la naturaleza básica que circunstancialmente se impone al hombre, y la respuesta que éste hace en clave de reforma y creación:

Es, pues, la técnica, la reacción energética contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquella, una sobrenaturaleza. Conste, pues: la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades. Esta expresión es equívoca y valdría también para el repertorio biológico de los actos animales. La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción⁴⁰⁹.

Hasta aquí, por tanto, parece evidente que la técnica es la que posibilita que el hombre sea y culmine lo que propiamente es: un ente extraño, curioso, singular, en cierta medida monstruoso, inacabado, incómodo y, sobre todo – he aquí la clave para el abordaje de la encrucijada tecnológica contemporánea – carente de naturaleza definida, más allá de sus condicionantes biológicos – puestos en jaque, precisamente, por el *biomejoramiento* –. El hombre, en suma, *no está dado* de una sola vez, sino que *ha de hacerse*, “‘va siendo’ y

‘des-siendo’ –viviendo”⁴¹⁰. Ha de ser, en suma, “novelista de sí mismo”⁴¹¹ en un continuo proceso de autofabricación, no solo en un sentido material, sino en uno profundamente existencial. A lo largo de su vida, Ortega acudió a una celebrada familia de metáforas para referir la condición aberrante del hombre: “centauro ontológico”, por su incontestable anclaje natural y su simultánea visión de trascendencia; o del que alaba su capacidad para adaptarse a cualquier circunstancia, entorno, paisaje: “El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera”⁴¹² – otro asunto, desde luego, es que *se deba* o no –. En suma, el hombre es criatura que “no tiene naturaleza, sino que tiene... historia”⁴¹³.

El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. Pudieron pasarle, pudo hacer otras cosas, pero he aquí que lo que efectivamente le ha pasado y ha hecho constituye una inexorable trayectoria de experiencias que lleva a su espalda, como el vagabundo el hatillo de su haber. Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa ilimitación principal de sus posibilidades, *propia de quien no tiene naturaleza*, sólo hay una línea fija, preestable-

⁴¹⁰ Id., *Historia como sistema y del Imperio Romano en Obras completas* (VI: 45-132). Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2006, p. 72.

⁴¹¹ Ibid., p. 66; igualmente en Id., *Meditación de la técnica* en op. cit., p. 567.

⁴¹² Ibid. En relación con la figura del centauro en su relación con la técnica, véase GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis: “El centauro Quirón”, *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* 2, 1(2013): 99-109.

⁴¹³ Id., *Historia como sistema...*, op. cit., p. 73.

⁴⁰⁹ Ibid., 558.

cida y dada, que pueda orientarnos; sólo hay un límite: el pasado⁴¹⁴.

La técnica es consustancial al hombre; pero, además, la técnica condiciona de forma sustancial la propia idea que de sí mismo tendrá y el modo como la abordará, gestionará... o eludirá: “no hay hombre sin técnica”⁴¹⁵. Ahora bien, Ortega era muy consciente de los peligros de una técnica abandonada a su suerte, huérfana de principios que la regularan y, sobre todo, que contribuyeran a delinear el horizonte creativo de lo específicamente humano: carente, en suma, de cultura sobre la que enraizarse. En este sentido, hay quien ha visto en Ortega la posibilidad de establecer, como ha hecho Molinuevo, un programa humanista, con algunos contenidos normativos, con base en la tecnología⁴¹⁶. Ahora bien, ¿dónde hallar esas normas, guías u orientaciones? ¿Existe algún límite?

[...]: ¿habría un límite infranqueable en el uso de la técnica aplicada al propio ser humano más allá del cual no sería legítimo proseguir esa autofabricación o, por el contrario, la antropotécnica carece de sujeción justificable, quedando así en evidencia su potencial descarnado de transformación radical, movido solo por la voluntad de poder? ¿Hay un modo de oponerse con buenas razones a una entrega total a los fines del transhumanismo?⁴¹⁷.

Es aquí donde Diéguez acude a Ortega para ofrecer dos elementos de su filosofía que conformarían su criterio de prudencia frente a las nuevas tecnologías: (1) la ética del esfuerzo deportivo – que desarrolla en el marco de una crítica de la comprensión española del esfuerzo⁴¹⁸–; (2) la necesidad de entender que la técnica debe abrir “posibilidades de bienestar que permitan llevar a cabo en libertad la realización de un proyecto vital auténtico”⁴¹⁹. Ambas ideas se imbrican de la siguiente manera: la técnica es el “esfuerzo para ahorrar el esfuerzo”, a saber, “lo que hacemos para evitar por completo, o en parte, los quehaceres que la circunstancia primariamente nos impone”⁴²⁰. Ahora bien, ese esfuerzo que se ahorra, ¿qué hacer con ese superávit? ¿Dónde se invierte? ¿Se acumula, tal vez, en el ínterin del presente que anticipa el futuro, a la espera de que éste se dote de sentido a sí mismo en un *impasse* temporal? En otras palabras, ¿qué hacemos con ese tiempo que nos sobra?

⁴¹⁸ La tesis de Ortega es relativamente sencilla: mientras que el resto de naciones vinculan sus grandes esfuerzos –por ejemplo, arquitectónicos– a un ideal, la cultura española habría hecho de su historia “un estallido de voluntad ciega, difusa, brutal”, del que “la mole adusta de San Lorenzo” sería su mejor expresión. Citamos el texto de 1915 id., “El Monasterio en el Paisaje”, *España*, 9/04/1915, p. 9: “Esta arquitectura es toda querer, ansia, ímpetu. Mejor que en parte alguna aprendemos aquí cuál es la substancia española, cuál es el manantial subterráneo de donde ha salido borboteando la historia del pueblo más anormal de Europa. [...]. Hemos querido imponer no un ideal de virtud ó de verdad, sino nuestro propio querer. Jamás la grandeza ambicionada se nos ha determinado en forma particular: como nuestro Don Juan, que amaba el amor y no logró amar á ninguna mujer, hemos querido el querer sin querer jamás ninguna cosa”.

⁴¹⁹ Ibid.

⁴²⁰ Id., *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 566.

⁴¹⁴ Ibid., p. 72. La cursiva es nuestra.

⁴¹⁵ Id., *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 366.

⁴¹⁶ MOLINUEVO, José Luis: “Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico”, *Revista de Occidente*, 228(2000): 5-18.

⁴¹⁷ DIÉGUEZ, Antonio: *Transhumanismo...*, op. cit., p. 183.

Traslademos el debate al problema de los límites del transhumanismo: si las nuevas *antropotecnias* lograran prolongar la vida más allá de límites imaginados, parece oportuno y prudente inquirir por el sentido de esa búsqueda. En otras palabras, aun pudiendo ser inmortales, ¿para qué serlo? Y, una vez logrado, ¿qué hacer entonces? Por otro lado, una inmortalidad carente de obstáculos, de cualquier quehacer u orientación supondría “vaciar la vida”, “no vivir”, lo que es “incompatible con el hombre”⁴²¹. Es preciso, por lo tanto, hablar de una propedéutica del esfuerzo que desemboque en una ética deportiva, expectante, alerta y en tensión, a la búsqueda activa de un destino específico: un ideal⁴²².

La cuestión [...] no es adyacente, sino que pertenece a la esencia misma de la técnica, y ésta no se entiende si nos contentamos con confirmar que ahorra esfuerzo y no nos preguntamos en qué se emplea el esfuerzo vacante⁴²³.

Esto nos lleva al segundo punto que, señalado por Diéguez en relación a las antropotecnias relacionadas con la superación o modificación sustantiva de la naturaleza humana, nos ofrecería Ortega: la necesidad de que la técnica sea capaz de contribuir al establecimiento de proyectos vitales, es decir, de encauzar los deseos del hombre o, incluso, su misma capacidad de desear.

La crisis de los deseos que puede desencadenar una técnica desprovista de senti-

do será apuntada por Ortega en un capítulo de *La rebelión de las masas*, titulado “Primitivismo y técnica”⁴²⁴. Allí se pregunta Ortega por el sentido de la técnica en la encrucijada vital del hombre a comienzos del siglo XX, vivida la experiencia de la Gran Guerra. En respuesta, el pensador español asumía que, aun pudiendo vivir “con la técnica” como elemento sustancial de la caracterización más básica del hombre y su célebre circunstancia, no le era, sin embargo, posible vivir tan solo “de la técnica”. Era preciso un subsuelo previo, que diera sentido al futuro⁴²⁵:

La técnica es consustancialmente ciencia, y la ciencia no existe si no interesa en su pureza y por ella misma y no puede interesar si las gentes no continúan entusiasmadas con los principios generales de la cultura. Si se embota este fervor —como parece ocurrir—, la técnica sólo puede pervivir un rato, el que le dure la inercia del impulso cultural que la creó⁴²⁶.

Su concepción de la técnica contemporánea en esta época revela un llamativo desconcierto, en primer lugar por el entusiasmo con el que se alimentaba su impulso, desarrollo y proliferación en todos los estratos de la vida; y, seguidamente, por la convergente falta de rumbo en

⁴²¹ Ibid.

⁴²² Sobre el particular, véase LASAGA, José: “La *paideia* del Arquero: el vital esfuerzo”, *Revista de Occidente*, 355(2010): 59-69.

⁴²³ ORTEGA Y GASSET, José: *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 567.

⁴²⁴ Id., *La rebelión de las masas* en *Obras Completas* (IV: 349-528). Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp. 421-427. Lo ha visto también MORO ESTEBAN, Pedro Luis: “La crisis del deseo. ‘La rebelión de las masas’ a la luz de la ‘Meditación de la técnica’”, *Revista de Estudios Ortegaianos* 2(2001): 215-222.

⁴²⁵ Sobre el particular, véase DUST, Patrick H. “Ortega y el papel de la cultura en la crisis de la tecnología contemporánea”, *Revista de Occidente* 96(1989): 5-26.

⁴²⁶ ORTEGA Y GASSET, José: *La rebelión de las masas*, op. cit., p. 424.

torno a su destino, propósito o último sentido: en otras palabras, diez años antes de la publicación de la *Meditación de la técnica* – es decir, cuatro años antes de la impartición del célebre curso en la Universidad Internacional de Santander –, Ortega ya andaba preocupado por este asunto: ¿hacia dónde iba la técnica – y, por tanto, el ser humano –?

A toda hora se habla hoy de los progresos fabulosos de la técnica; pero yo no veo que se hable, ni por los mejores, con una conciencia de su porvenir suficientemente dramático⁴²⁷.

El mensaje es, en este punto, desalentador. Piensa Ortega que el progreso técnico propicia toda una serie de bondades innegables, sobre las que volverá en otros de sus escritos. Pero no es menos cierto que, abandonado a sí mismo en la época del hombre-masa, contribuye con fuerza inusitada en la ganancia de simpleza existencial, en la carencia de proyectos e ideales, en la renuncia a la razón vital en sustitución por la razón tecnócrata. En este sentido, la dación de instrumentos “para vivir intensamente”, pero sin la debida “sensibilidad para los grandes deberes históricos”, son así las premisas de una concepción de la educación pública basada en la enseñanza a las masas de las “técnicas de la vida moderna”, pero vaciadas de sentido, interrogantes o la necesaria conexión con la verdad que proporciona la ciencia.

La ausencia del desinterés tan característico de la tarea científica es precisamente lo que detecta en su tiempo, marcado por la indiferencia de la gente hacia la ciencia, en particular, y hacia “los principios gene-

rales de la cultura”, en general –lo que entronca esta reflexión con su propio diagnóstico en torno al problema de España–. Si la ciencia es algo deseable por sí mismo, la técnica siempre es deseable por algo más allá de sí y cuya esencia, no se olvide, consistirá siempre y en todo momento en aliviar del esfuerzo de la circunstancia primaria, quedando siempre, en suspenso, la pregunta siempre incómoda de los fines a los que destinemos tal esfuerzo. En los tiempos en los que todo parece poder hacerse, ¿qué se puede hacer?

[...]: vivimos en un tiempo que se siente fabulosamente capaz para realizar, pero no sabe qué realizar. Domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo. Se siente perdido en su propia abundancia. Con más medios, más saber, más técnicas que nunca, resulta que el mundo actual va como el más desdichado que haya habido: puramente a la deriva. [...]. Hoy, de puro parecernos todo posible, presentimos que es posible también lo peor: el retroceso, la barbarie, la decadencia”⁴²⁸.

Las nuevas generaciones del siglo XX llegan al mundo, “técnica y socialmente tan perfecto”, dándolo (todo) por sentado, de una sola vez y para todas, como si éste fuera en sí mismo el efecto de la naturaleza y no el producto de la cultura. Cuando el olvido del esfuerzo anterior se consume emerge un nuevo perfil social: el “niño mimado”. Incapaz de soñar de forma autónoma, atrofiada su capacidad de imaginar por la hipertrofia del dominio técnico. Éste es efecto, por un lado, de una libertad ilimitada en los deseos vitales, así como de una “ingratitude” genera-

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Ibid., p. 398.

cional “hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia”⁴²⁹. Pero es, en suma, el resultado de una confianza ciega en la técnica por sí misma. Frente al *ethos* deportivo del esfuerzo en pos del ideal surge el *páthos* desvaído de quien puede hacerlo todo, pero no sabe qué hacer. El abandono por parte del hombre de sus “proyectos” en manos de la técnica supone la paradójica renuncia a ser algo determinado en beneficio de “poder serlo todo”. En otras palabras, el hombre se vuelve incapaz de concretar el contenido de su vida, su esencial “para qué” estoy aquí⁴³⁰. Por ello, dice Ortega, “estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos”⁴³¹.

Cuatro años después de la publicación de *La rebelión de las masas*, Ortega dirigió el curso *En torno a Galileo, 1550-1650. Ideas sobre las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento contemporáneo*, en la Cátedra Valdecilla de la Universidad Central. La obra sería publicada a lo largo de una serie de artículos en *La Nación*, diario de Buenos Aires, entre el 21 de mayo de 1933 y el 18 de noviembre de 1934. Se publicará un extracto del curso en 1942, titulado *Esquema de las crisis*, pero la versión completa impresa no vería la luz hasta la edición de sus obras completas de 1947. Adoptando aquí una cierta clave

de análisis existencial, indica Ortega que el mundo al que el hombre es arrojado al cabo de nacer no solo se interpreta previamente en clave discursiva o conceptual —lo que Ortega denomina ideología—, sino también técnicamente, por lo que esta condición ineludible se convierte en referente inexcusable del propio pensamiento filosófico: lo técnico asalta nuestras vidas incluso antes de vivirlas en la plenitud de nuestras potenciales capacidades o de nuestra propia consciencia, por lo que su elusión del horizonte filosófico de pregunta no tiene sentido. La vida humana, en consecuencia, se encuentra cercada por la ideología, es decir, por “convicciones radicales sobre lo que es el mundo y el puesto del hombre en él”, y “en una circunstancia más o menos técnica o de dominio sobre el contorno material”⁴³².

En 1947 redacta Ortega la que algunos autores consideran su obra más importante, en clave estrictamente filosófica —a ella se refieren Julián Marías en 1998 como “el libro capital de Ortega”⁴³³ y Concha Roldán lo denominó en 2003 como “el proyecto filosófico más ambicioso de Ortega”⁴³⁴—. Se trata de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. El texto, redactado en Lisboa “en un solo movimiento mental, en ochenta días de trabajo febril, ininterrumpido, como un balance vital”⁴³⁵, entrañó para Ortega un

⁴²⁹ Ibid., p. 408.

⁴³⁰ Recientemente, Fernando H. Llano ha visto las coincidencias en el planteamiento orteguiano de esta paradoja con Marcuse: “[...] la fuerza liberadora de la tecnología —a partir de la instrumentalización de las cosas— termina degenerando y convirtiéndose en un encadenamiento de la liberación, o lo que es igual, en la instrumentalización del hombre”. En LLANO ALONSO, Fernando H., “El hombre y la técnica en Ortega y Gasset”, *Ius et Scientia*, I, 1(2015): 1-24, p. 4.

⁴³¹ Id., *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 596.

⁴³² Id., *En torno a Galileo*, op. cit., p. 383.

⁴³³ MARÍAS, Julián: “Amistad con Leibniz”, *ABC*, 23 de abril de 1998, [3].

⁴³⁴ ROLDÁN, Concha: “La presencia de Leibniz en el libro de Ortega”, en Lluís X. ÁLVAREZ y Jaime DE SALAS (eds.), *La última filosofía de Ortega y Gasset. En torno a La idea de principio en Leibniz*. Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 2003, 27-44, p. 27.

⁴³⁵ MARÍAS, Julián: *Ortega. II. Las trayectorias*. Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 442.

esfuerzo filosófico y personal inmenso, aunque inconcluso —faltan las dos partes dedicadas exclusivamente a Leibniz—. Una conferencia pronunciada con posterioridad en 1948 ante la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, titulada *Del optimismo en Leibniz*, que vendría a resaltar las líneas maestras de la obra y que habitualmente la acompaña, al menos, desde su primera edición en 1958.

En relación con el problema de la técnica, y en sintonía con sus ideas anteriores, vuelve a incidir Ortega en el carácter teratológico del hombre a propósito de su inadaptabilidad característica en el entorno natural. También aquí considera que la técnica, por su capacidad de modificación del entorno al servicio de las necesidades del hombre y a las condiciones que éste mismo le impone, juega un papel fundamental en la constitución de lo específicamente humano, idea a la que esta vez añade la considerable importancia dramática que supone satisfacer, en la fábula humana, la máxima de sus aspiraciones: la felicidad, considerada en este punto tan avanzado de su pensamiento como su peculiar y único destino. Ortega no puede ser así más contundente: “el hombre es el ente infeliz”⁴³⁶; hace todo lo que hace por mor de su felicidad, modificando su entorno y adaptándolo a las exigencias que impone su propia forma de estar en el mundo —esencialmente búsqueda e incomodidad ante lo dado—. Esas mismas exigencias que le impelen a cambiar y conquistar su espacio son las que hacen de él, precisamente, el máximo ejemplo de criatura inadaptada. Y es en

esta descripción donde la técnica pasa a ser “el único instrumento que el hombre tiene para transformar este mundo [...]”⁴³⁷. La técnica, en Ortega, implica así la dinámica de una realidad radicalmente humana: “[...] sin técnica no hay nombre, y aquella no es instrumento de éste porque ambos empiezan a la par: son términos parejos, *connaturales* y estrictamente recíprocos”⁴³⁸.

Ortega volverá a preocuparse por la técnica en 1951, en el marco de un evento organizado por la Asociación de Ingenieros Alemanes (*Verein Deutscher Ingenieure*), al que también fue invitado Martin Heidegger. Éste pronunciaría su célebre texto *Construir, habitar, pensar*⁴³⁹. Por su parte, el pensador español leyó su conferencia *El mito del hombre allende la técnica*⁴⁴⁰. Ortega no añadió elementos relevantes en esta conferencia a su ya muy desarrollada filosofía de la técnica. Por ello lo más interesante sean las reflexiones que hizo posteriormente sobre su oposición a Heidegger. Esto lo hizo en los tres artículos que compusieron su balance del encuentro: *En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”*⁴⁴¹, así como en un borrador⁴⁴² para

⁴³⁷ Ibid.

⁴³⁸ ESPINOSA RUBIO, Luciano: “La técnica como radical ecología humana”, en PAREDES MARTÍN, María del Carmen (ed.), *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*. Salamanca, Departamento de Filosofía y Lógica, 1998, 119-142, p. 125.

⁴³⁹ HEIDEGGER, Martin: *Construir Habitar Pensar*, Barcelona, Oficina de Arte y Ediciones, 2015.

⁴⁴⁰ ORTEGA Y GASSET, José: *El mito del hombre allende la técnica* en *Obras Completas* (VI: 811-817), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2006.

⁴⁴¹ Id., *En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”* en *Obras Completas* (VI: 797-810), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2006.

⁴⁴² Id., “III. Borrador” en *En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”* en *Obras Completas* (X: 377-382), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2010.

⁴³⁶ ORTEGA Y GASSET, José: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* en *Obras Completas* (IX: 929-1174), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2009, p. 951.

la tercera parte que recogía el encuentro privado que mantuvieron ambos filósofos en las dependencias del Bühlerhöhe, una mansión, refugio sanatorio, al norte de la Selva Negra⁴⁴³. Allí se opone radicalmente Ortega a la premisa inicial de Heidegger, a saber, la preexistencia del habitar sobre el construir y, por lo tanto, la consideración del construir como una plenitud del habitar. Por el contrario, y aun cuando ambos coincidieran en la posibilitación del pensamiento por la técnica⁴⁴⁴, Ortega consideraba que “el hombre se encuentra sí en la tierra pero no habita –*wohnt*– en ella”⁴⁴⁵. Es decir, precisamente porque no tiene hábitat específico alguno, no goza de espacio concreto y determinado: la consistencia de su ser se apoya en su ubicuidad consustancial, su errancia impenitente, que le impulsa a “construir –*bauen*–” para, en rigor, asimilar un espacio propio⁴⁴⁶:

El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día de entre los días, allá en los fondos del

tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad [...]”⁴⁴⁷.

En fin, las ideas de Ortega en su aplicación a los retos contemporáneos que plantea el transhumanismo constituyen, siguiendo a Antonio Diéguez, una buena ayuda “para entender y valorar mejor todas estas grandes transformaciones que se nos anuncian”⁴⁴⁸, en particular en el ámbito del *biomejoramiento* humano. Es evidente que muchas de las pesquisas orteguianas son superadas por el alcance no solo histórico, sino material de las tecnologías NBIC. Pero pueden servir de estrategia para ganar posiciones filosóficas o simplemente para ponerse en situación, lo cual no hace sino reforzar el mérito de la propuesta de Diéguez, así como la potente maleabilidad del pensamiento filosófico orteguiano.

Todo escenario filosófico ha de contemplar, si aspiramos a crear su dramaturgia, aquellos elementos de conflicto y controversia. En esta línea, el Prof. Alfredo Marcos, Catedrático de Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valladolid, ha llamado la atención recientemente sobre las debilidades en la estrategia de Diéguez a la hora de buscar criterios de discriminación en relación con el valor de las *antropotécnicas*. Bajo su punto de vista, Diéguez encuentra en Ortega a un aliado idóneo: de un lado, le proporciona, como hemos visto, un sólido argumentario para

⁴⁴³ Sobre el encuentro, pueden consultarse, entre otros, los siguientes estudios: MARTÍN, Francisco José: “Ortega *contra* Heidegger (novela y poesía)”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005.

⁴⁴⁴ Así se expresaba Ortega en 1939: “[...], si el hombre goza de ese privilegio de libertarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse”. En id., *Ensimismamiento y alteración* (V: 527-550), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2006, p. 537.

⁴⁴⁵ Id., “III. Borrador”, op. cit., p. 378.

⁴⁴⁶ Ibid., p. 379.

⁴⁴⁷ Id., *Ensimismamiento y alteración*, op. cit., pp. 537-538.

⁴⁴⁸ DIÉGUEZ, Antonio: *Transhumanismo...*, op. cit., p. 194.

contrarrestar los desmanes puramente técnicos cuando no hay un propósito ulterior del que rendir cuentas y que debería ser, en todo caso, preexistente al cálculo medios/fines – lo que abriría el debate en torno a su pertinencia, al margen de que se puedan o no aplicar los cauces técnicos para su realización –; al mismo tiempo, su filosofía del hombre le permite eludir el problema de la naturaleza humana al insistir, una y otra vez, en su carácter inacabado, indeterminado, inconcluso, incómodo, ontológicamente inestable y susceptible, por tanto, de ser continuamente redefinido. Este segundo punto responde al temor de Diéguez de una idea de naturaleza humana capaz de desechar todo tipo de “manipulación genética meliorativa [...] condenando de antemano y de forma apriorística mejoras genéticas que podrían ser perfectamente aceptables desde un punto de vista ético y social”⁴⁴⁹. Marcos considera, a este respecto, que un programa antropológico como el orteguiano, tan comprometido con la idea del hombre como “programa”, sin realidad “corporal ni espiritual” y, por tanto, sin una naturaleza definida⁴⁵⁰, sería fácil “verlo trashumar desde un soporte material a otro, tal como lo sueña el transhumanismo”⁴⁵¹. En otras palabras, la propedéutica de Ortega en relación con el esfuerzo técnico no parece ser suficiente como criterio a la hora de determinar cuándo aplicar *antropotécnicas*, fundamentalmente por no ofrecer un criterio de discernimiento suficientemente eficaz. En este sentido, y a juicio de

Marcos, la estrategia basada en la filosofía antropológica de Ortega “lastra las posiciones de Diéguez, en lugar de favorecerlas”⁴⁵².

La solución que ofrece Marcos pasa, de un lado, por abandonar las tesis antropológicas de Ortega y reintroducir el concepto aristotélico de naturaleza humana, entre otros motivos porque es “más compatible que las ideas de Ortega con el trasfondo naturalista de la [propia] filosofía de Diéguez”⁴⁵³; y, de otro lado, Marcos apuesta por una solución de cuño heideggeriano. En este sentido, Heidegger coincide con Ortega en el reconocimiento de la técnica como elemento ineludible del hombre⁴⁵⁴. Ambos comparten filosóficamente el análisis de los peligros que conllevaría una actitud de descontrol ante la técnica, “irreflexiva, precipitada, acrítica, poco libre”⁴⁵⁵. Pero, a diferencia de Ortega, Heidegger defiende la existencia de una peculiar esencia humana, que vendría dada previa y definitivamente. Para ello recurre al concepto de “serenidad” (*Gelassenheit*): frente a los ideales o propósitos, se opone así una “actitud” que pasa por el desasimiento de los objetos para, en última instancia, evitar la confusión, la presión y, sobre todo, la devastación de

⁴⁵² Ibid., p. 113.

⁴⁵³ Ibid., p. 119.

⁴⁵⁴ “Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos”. En HEIDEGGER, Martín: *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del serbal, 2002, p. 27. Sobre la coincidencia de ambos autores en el problema de la técnica, véase LÓPEZ PELÁEZ, Antonio: “La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger”, *Endoxa* 4(1993): 179-203.

⁴⁵⁵ MARCOS, Alfredo, *Meditación de la naturaleza*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, p. 274.

⁴⁴⁹ DIÉGUEZ, Antonio: *Transhumanismo...*, op. cit., p. 133.

⁴⁵⁰ Ambas citas en ORTEGA Y GASSET, José: *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 570.

⁴⁵¹ MARCOS, Alfredo: op. cit., p. 116.

“nuestra esencia”⁴⁵⁶. Esta “serenidad” se ejercita, por lo tanto, desde la íntima convicción de que existe un elemento definitorio y sustantivo de lo humano, aspecto que, ciertamente, se flexibiliza, hasta el punto de desaparecer, en la filosofía orteguiana.

5.- TERCER ESCENARIO: IRONÍA Y TRASCENDENCIA EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO

Comienza el tercer escenario. El 25 de julio de 2019, el joven director de escena alemán Tobias Kratzer estrena la ópera wagneriana *Tannhäuser* en el prestigioso Festival de Bayreuth. Este evento fue promovido en su día por el propio Richard Wagner para la representación canónica de su obra lírica. La versión de Kratzer contó con una dramaturgia de Konrad Kuhn y la dirección de orquesta a cargo del director Valery Gergiev. La escenificación incluía varios de los elementos más llamativos de los últimos años del Festival, por lo demás, recurrente en escándalos. El actor que interpretaba a Tannhäuser iba ataviado con la indumentaria de un payaso; se acompañaba de una *troupe* muy singular: un enano llamado Oskar – en clara referencia al protagonista de *El tambor de hojalata*, de Günter Bruns – y una conocida *drag queen*, Le Gateau Chocolat, acompañados de una Venus *hippie*; la puesta en escena contenía, durante el descanso, una *performance* en los jardines, con la sola presencia de Le Gateau y el enano Oskar: mientras el primero cantaba, envuelto en la bandera LGTBIQ, un tema de la película de animación *La sirenita*, el otro navegaba ale-

gremente en el lago del palacio, ante la sorprendida mirada de algunos espectadores.

Desde un punto de vista técnico, la puesta en escena estaba bien trabada, era ciertamente original y consistente en sus planteamientos, por los que se buscaba relativizar a Wagner desde una perspectiva preñada de ironía y decididamente antitrascendente. Tal y como ha sabido ver el crítico Ruíz Mantilla, la estrategia consistía en quitar la importancia a Wagner y así, “paradójicamente”, devolvérsela⁴⁵⁷. Desde el punto de vista de la acogida, el espectáculo disgustó a muchos espectadores en un festival tradicionalmente conservador: no sabían cómo gestionar su propia recepción. Otros, por el contrario, aprecian el enfoque dramático, al margen de que les disguste lo genuinamente estético.

A Ortega le sucedió algo parecido. Vivió los tiempos de la vanguardia artística, que apreciaba teóricamente, aunque sus resultados no le agradaran especialmente: una cosa es la reflexión estética, otra el gusto personal, entereza intelectual de la que, sin duda, podía presumir⁴⁵⁸. De 1924 destaca una famosa serie de artículos publicados en el diario *El Sol*, reunidos un año después en un volumen titulado *La deshumanización del arte*. El objetivo consistía en ofrecer algunas claves de comprensión del arte contemporáneo: “con estos jóvenes cabe hacer una de dos cosas: o fusilarlos o esforzarse en comprenderlos. Yo

⁴⁵⁷ RUÍZ MANTILLA, Jesús: “¿Tannhäuser en Bayreuth, Richard! ¡Qué risa!”, *El País*, 28 de julio de 2019 [consultado el 10 de agosto de 2019: https://elpais.com/cultura/2019/07/26/actualidad/1564124561_933564.html].

⁴⁵⁸ ORTEGA Y GASSET, José: *Adán en el paraíso* en *Obras completas* (II: 58-76), Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2004, p. 69.

⁴⁵⁶ En HEIDEGGER, Martin, op. cit., p. 28.

he optado resueltamente por esta segunda operación”⁴⁵⁹. Y en seguida se percata de que el “arte nuevo” cumple con la condición formal de tener a la masa en contra suya. Como todo arte nuevo, tiende hacia una “elitización” basada en la comprensión, la cultura, la formación e, incluso, la sensibilidad⁴⁶⁰. Sin embargo, y he aquí la diferencia histórica, pese a presentarse bajo un propósito “coherente y racional”⁴⁶¹, este arte *siempre* tendrá en contra a la masa: “es impopular por esencia: más aún, es antipopular”⁴⁶². La clave razón se encuentra en una circunstancia de orden sociológico: constata que hay dos clases de espectadores, los que lo entienden y los que no⁴⁶³. Se trata de un arte programáticamente distinto, contrario a la mayoría y, en esa medida, deshumanizado. Pero ¿qué es la *deshumanización*, como proceso y como resultado? Las claves para comprenderla son desgranadas a lo largo de siete rasgos: (1) deshumanización; (2) elusión de formas vivas; (3) autorreferencialidad; (4) arte como juego; (5) ironía; (6) realización; (7) ausencia de trascendencia⁴⁶⁴.

El primer elemento determinante, “deshumanización”, se construye sobre el de “estilización”. Ortega lo define como la estrategia que confiere a cualquier obra de arte su genuino carácter estético. La “estilización” es así un deliberado “escamoteo” de la realidad, “que de sobra fatiga, atormenta y aburre al hombre”: mediante

ese “escamoteo”, que convierte al arte en “prestidigitación y transformismo”, se pretende transformar la realidad en algo distinto de sí⁴⁶⁵. El “estilo” y la “estilización” son, en consecuencia, pasos hacia la “deshumanización”. Dicho de otro modo, el arte tendría en su propio germen las bases de la “deshumanizado”, en la medida en que “lo humano”, varado en el concepto de “vida”, se opone dialécticamente al de “arte”. En sus propias palabras, “estilizar es deformar lo real, desrealizar”; la deshumanización viene implicada – o sea, se deriva con carácter de necesidad – en la propia estilización: “no hay otra manera de deshumanizar que estilizar”⁴⁶⁶.

La decisión del “arte nuevo” – y, por tanto, de buena parte del arte contemporáneo – no es la de ir contra lo humano, sino más bien en favor del estilo. Se trata de liberar la producción artística y los procesos de expectación de compromisos, en principio, ajenos a la propia norma artística. En ese sentido, la “medida humana”, que todo lo cifra en relación con la vida y a las preocupaciones que le son genuinas, carece de sentido en un arte decididamente nuevo: son otros los intereses, otras las apuestas. Ortega divide así las propuestas artísticas de todas las épocas en “realistas” o “contrarias al realismo”, es decir, tendentes hacia un arte *expresivo* de la vida y un arte *expresivo* de sí mismo. Y, para él, el arte inmediatamente anterior, decimonónico, es esencialmente realista⁴⁶⁷, por lo que representaba lo más

⁴⁵⁹ Id., *La deshumanización del arte en Obras completas* (III: 845-877), Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2005, p. 853.

⁴⁶⁰ VILAR, Gerard: *Las razones del arte*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2005, pp. 44-45.

⁴⁶¹ Ibid.

⁴⁶² Ibid., p. 848.

⁴⁶³ Ibid., p. 849.

⁴⁶⁴ Ibid., pp. 853-854.

⁴⁶⁵ Id., *Papeles sobre Velázquez y Goya en Obras Completas* (VI: 603-774), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2006, p. 644. Vuelve sobre esta idea del transformismo en

⁴⁶⁶ Id., *La deshumanización del arte*, op. cit., p. 860.

⁴⁶⁷ Cabe notar que el concepto de “realismo” no significa en Ortega una etiqueta *histórica*, sino más

contrario a la esencia singular del arte y, en particular, del “arte nuevo”:

[...] la percepción de la realidad vivida y la percepción de la forma artística son, en principio, incompatibles por requerir una acomodación diferente en nuestro aparato receptor. Un arte que nos proponga esa doble mirada será un arte bizco. El siglo XIX ha bizqueado sobremanera; por eso sus productos artísticos, lejos de representar un tipo normal de arte, son tal vez la máxima anomalía en la historia del gusto. Todas las grandes épocas del arte han evitado que la obra tenga en lo humano su centro de gravedad. Y ese imperativo de exclusivo realismo que ha gobernado la sensibilidad de la pasada centuria significa precisamente una monstruosidad sin ejemplo en la evolución estética. De donde resulta que la nueva inspiración, en apariencia tan extravagante, vuelve a tocar, cuando menos en un punto, el camino real del arte. Porque este camino se llama “voluntad de estilo”⁴⁶⁸.

El “arte nuevo” está deshumanizado no sólo porque no contenga cosas humanas, sino porque consiste esencialmente en en “salirse de la vida”⁴⁶⁹ -repetimos: no por ir contra ella-. Y, en última instancia, la

estrategia se radica en la recuperación de la autonomía del arte⁴⁷⁰, asunto periódico en las cuestiones en torno al estatuto ontológico del arte, y sobre el que la discusión estética contemporánea presta hoy día especial atención⁴⁷¹. ¿Existe una norma específica del arte, una legalidad propia, desplegada en su propia actividad o, incluso, con carácter previa a la misma? ¿Puede el arte, por cuanto es actividad humana, crear alguna realidad que no sea, a todos los efectos, interesante en algún grado para la vida humana? ¿Se reduce, en consecuencia, la experiencia creativa del arte a un discurso vacío de intereses, estrictamente formalista y solicitante de una expectación completa y absolutamente desinteresada? ¿Es, la experiencia estética, una experiencia limitada a la mera contemplación pura de las formas, sin mayor trascendencia? Al decir de Noël Carroll, “dada la amplia gama de preocupaciones en las artes tradicionales”⁴⁷², ¿tiene sentido que el espectador haga oídos sordos a ellas y se limite, por tanto, a una contemplación paranoicamente formal de los productos artísticos, en la esperanza de lograr ir contra la propia “dinámica” de recepción que emana de la

bien *estética*. En este sentido, él mismo engloba bajo el *realismo estético* las propuestas naturalistas y las estrictamente románticas del siglo anterior: “[...], todo el arte normal de la pasada centuria ha sido realista. Realistas fueron Beethoven y Wagner. Realista Chateaubriand como Zola. Romanticismo y naturalismo, vistos desde la altura de hoy, se aproximan y descubren su común raíz realista”. En *ibid.*, pp. 852-853.

⁴⁶⁸ *Ibid.* Repite la misma idea en otro fragmento anterior:

⁴⁶⁹ LARRAMBERE OROZ, Andrés: “Arte y vida de Ortega y Gasset”, *Anuario Filosófico*, 20(1987): 173-180, p. 177.

⁴⁷⁰ Así lo ha visto, entre otros, FERRARI, Enrique: “La lectura ontológica de la autonomía del arte con la que Ortega enfoca las vanguardias”, *Estudios Filosóficos* 60(2011): 417-434.

⁴⁷¹ Véase, por ejemplo, la selección de estudios contemporáneos sobre el asunto elaborada por ZÚÑIGA, José Francisco (ed.): *Autonomía y valor del arte*, Granada, Comares, 2017.

⁴⁷² CARROLL, Noël: “Beauty and the Genealogy of Art Theory”, en *id.*, *Beyond Aesthetics: philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 2001, 20-40, pp. 38-39 (publicado originalmente en *Philosophical Forum*, 22(1991): 307-334, pp. 316-318).

propia obra de arte –y, no pocas veces, de su “historia de recepciones”⁴⁷³–?

El segundo rasgo consiste en alejarse de las “formas vivas”. No se busca, por tanto, una negación programática de la vida, como si fuera ésta un problema en sí misma; lejos de ello, se proclama una renuncia al “tema de la vida” y, en consecuencia, a aquellas formas artísticas esencialmente referidas a las cosas de la vida. De la ausencia de “formas vivas” se infiere, entonces, una ausencia total de aquello que tiene que ver con la “vida” y, en consecuencia, con el “drama” que es la vida. Existen, lógicamente, riesgos en uno u otro sentido: de un lado, tal y como el propio Ortega explica a propósito del *manierismo* italiano en la *Introducción a Velázquez* de 1954⁴⁷⁴, un excesivo alejamiento de las formas vivas puede conducir al estilismo, sobreviniendo “en artistas y público un sorprendente cansancio de la Belleza” y un giro consecuente de “ciento ochenta grados [...] hacia el objeto real”⁴⁷⁵; por otro lado, el arte que se aproxima excesivamente a la realidad, quebrando los límites de lo ficcional, alterando los conceptos de actor y espectador y sus mutuas relaciones, reduciendo la de éste a la de un mero “voyeur” y la de aquel a la de un sentimental, podría llegar a comprometer el propio estatuto de la obra artística.

Podemos ilustrar esta idea por mediación de los bodegones de la última etapa de

Paul Cézanne⁴⁷⁶. A diferencia de otros grandes maestros del género, los objetos del pintor provenzal ya no solicitan su propio sacrificio en el proceso de una remisión simbólica, figurativa o dramática. En las obras de Jean Siméon Chardin, por ejemplo, vence siempre la “frambuesa real” frente a la “pintada”, cuya textura evoca –y, en buena medida, provoca– los apetitos del espectador; en los bodegones de Sánchez Cotán, la “vida” del cardo y las zanahorias vencen siempre al producto “artístico”. Nótese que no se valora con esto la obra desde el punto de vista de la calidad del oficio, lo que entrañaría otra discusión, sino desde su separación de las “formas vivas”, por las que Ortega parece entender aquellas que refieren la vida humana y todo lo que a ella le afecta en su cotidiana circunstancia. Las frutas de Cézanne, en palabras del poeta Rainer Maria Rilke, “ya no piensan en banquetes, están esparcidas sobre la mesa de cocina y no presumen de ser comidas con elegancia”: han perdido “todo su carácter co-

⁴⁷⁶ Es muy llamativa la nómina de pensadores que han recalado en las pinturas de Cézanne para ilustrar sus propias posiciones filosóficas. Así, por ejemplo, Heidegger en una conferencia de 1958 dictada en la Universidad de Aix-en-Provence; Maurice Merleau Ponty en *La duda de Cézanne* (1945) o *Lo Visible y lo invisible* (1964); Jean-François Lyotard en *Discurso, figura* (1971); Jacques Derrida en *La verdad en pintura* (1978); Gilles Deleuze en *Francis Bacon: lógica de la sensación* (1981) o *¿Qué es filosofía?* (1991); Peter Handke en *La doctrina de Sainte Victoire* (1984); etc. Sobre el particular, véase SCHAPIRO, Meyer: *Cézanne and the Philosophers* en *Worldview in Painting—Art and Society*, New York: George Braziller, 1999, pp. 75-105; id., *Cézanne* en id., *Modern Art. 19th & 20th Centuries. Selected Papers*, New York, Georges Braziller, 1978, pp. 1-45. Véase, igualmente, DAVENPORT, Guy: *Objetos sobre una mesa. Desorden armonioso en arte y literatura*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002.

⁴⁷³ BERTRAM, Georg W.: *El arte como praxis humana. Una estética*, Granada, Comares, 2016, p. 99.

⁴⁷⁴ Ortega escribió tres introducciones a Velázquez en 1943, 1947 y 1954.

⁴⁷⁵ ORTEGA Y GASSET, José: *Introducción a Velázquez* en O.C. (VI: 896-930), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2006, p. 902.

mestible”⁴⁷⁷. Son objetos aislados del espectador que ya no forman “parte viva de nuestro ser”⁴⁷⁸; presentes bajo el velo de una formal, densa y estudiada casualidad.

El tercer rasgo es aparentemente tautológico: la obra de arte no es otra cosa que obra de arte. Una vez abandonado el criterio mimético la obra de arte, en el tiempo del “arte nuevo”, se refiere a sí misma en calidad de “obra de arte”, ni más, ni menos: la obra de arte se hace autorreferencial. Ahora bien, esta condición no hay que explicitarla en la contención de una copia de sí misma o de otros trabajos dentro del mismo modo de expresión elegido; tampoco como una clausura de la propia dinámica de recepción. En su lugar, el rasgo de la autorreferencialidad indica aquí un propósito programático del “arte nuevo”, ligado a la idea de su autonomía, como es el expreso reconocimiento de su legalidad. La interpretación habrá de hacerse ahora *desde* la obra, que en todo caso será la que plantee los elementos significativos para ella misma en el curso de una negociación privada e individual, aunque contrastada con lo público y colectivo. Esta situación nueva plantea que la obra se convierta en “objeto que se pone a sí mismo”⁴⁷⁹ y solicita *expresamente* ser tratado como tal: en otras palabras, el arte de vanguardia marca un antes y un después basado en la nueva relación con el espectador, donde los antiguos modos de recepción conforman, a efectos prácticos, modos *posibles* pero no *exclusivos* y, por tanto, *definitorios* del arte.

El nuevo estatuto de la obra de arte es programáticamente autorreferencial tanto en su recepción, como en su producción, lo que en la práctica implica (1) el abandono progresivo de la representación y cualquier tipo de práctica que encauce la obra de arte hacia algo “distinto de sí” y (2) la redefinición de la misma no a partir de su relación de semejanza o evocación con la realidad externa, sino partiendo de su propia constitución y dinámica, en ocasiones consistente en su propia opacidad material, carente de interpretación alguna más allá de la pureza del afrontamiento estético. En consecuencia, Ortega confirmó —no solo en este estudio, sino en otros relativos a otras prácticas artísticas— una severa cláusula a la actividad artística: en adelante, el arte que se considerara puro y auténtico debía limitarse a la mera presentación de la obra como objeto opaco e inalienable: *opaco*, porque ya no podía ser símbolo, ni fábula, ni figura, ni representación, sino sólo “presentación” de sí en genuino “aparecer”⁴⁸⁰; en palabras del propio Ortega, el objetivo consiste ahora en “eliminar los ingredientes, [...] retener sólo la materia puramente artística”⁴⁸¹; (b) *inalienable*, porque el “arte nuevo” decía tanto aquello que no quería ser, como su búsqueda integral —y, a veces, integrista— de su propia identidad, lo que desembocaba en un cierto carácter “ensimismado”⁴⁸² de la obra de arte que abría, a su vez, el problema de la nueva expectación. En otras palabras, ¿qué se esperaba del espectador?

⁴⁷⁷ RILKE, Rainer Maria: *Cartas sobre Cézanne*, Barcelona, Paidós, 1985, p. 32.

⁴⁷⁸ ORTEGA Y GASSET, José: *La deshumanización del arte*, op. cit., p. 854.

⁴⁷⁹ BERTRAM, Georg W., op. cit., p. 93.

⁴⁸⁰ Véase, a este respecto, SEEL, Martin: *Estética del aparecer*, Buenos Aires, Katz, 2010.

⁴⁸¹ ORTEGA Y GASSET, José: *La deshumanización del arte*, op. cit., p. 872.

⁴⁸² RUBERT DE VENTÓS, Xavier: *El arte ensimismado*, Madrid, Anagrama, 1997, p. 24.

“El arte es juego, diversión, “como si”, farsa”⁴⁸³. La idea no era nueva en tiempos de Ortega, pero, a la luz de su teoría, alcanza su máxima expresión aquí. El primer autor reseñable es Schiller, quien ya consideraba que la potencia del arte, encarnada en un cierto “impulso lúdico”, era capaz de liberar “el yo superior del hombre del dominio de la naturaleza material”⁴⁸⁴, hasta el punto de alcanzar una definición de la plenitud del hombre en virtud de tal disposición⁴⁸⁵. No obstante, parece existir un cierto acuerdo a la hora de identificar las tesis de Herbert Spencer en la base del vínculo orteguiano entre arte y juego. De hecho, en la época en que Ortega escribe *La deshumanización del arte* existía una cierta “atmósfera de teoría” en la que se respiraban simultáneamente las tesis de Spencer, así como las propias de la tradición idealista en torno al juego. Teorizan sobre ello personalidades de la talla de Ludwig Wittgenstein, Konrad Lange, Karl Bühler, el mismo Ortega o el historiador holandés Johan Huizinga⁴⁸⁶. Salvando los matices, el “juego” pasa a conformar una categoría de actividades orientadas a la consunción del ex-

cedente de energía producido por vivir, lo que incluye también a las actividades estéticas⁴⁸⁷. Ortega, no obstante, siempre se consideró a sí mismo, si no el iniciador, sí el impulsor de la idea del vínculo entre la práctica artística, la actividad estética y el juego⁴⁸⁸:

Este hacer, esta ocupación que nos libera de las demás es... jugar. Mientras jugamos no hacemos nada –se entiende, no hacemos nada *en serio*. El juego es la más pura invención del hombre: todas las demás le vienen, más o menos, impuestas y preformadas por la realidad. [...]. El juego [...] es el arte o técnica que el hombre posee para suspender virtualmente su esclavitud dentro de la realidad, para evadirse, escapar, *traerse* a sí mismo de este mundo en que vive a otro irreal. Este *traerse* de su vida real a una vida irreal, imaginaria, fantasmagórica es *distrarse*. El juego es distracción. El hombre necesita descansar de su vivir y para ello ponerse en contacto, volverse a o *verterse* en una ultravida. [...]. La distracción, la diversión es algo

⁴⁸³ ORTEGA Y GASSET, José: *Idea del teatro. Una abreviatura* en *Obras Completas* (IX: 825-886), Madrid, Taurus/Fundación Ortega, 2009, p. 866.

⁴⁸⁴ SCHILLER, Johann Christoph Friedrich: *Escritos sobre estética*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 62.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁸⁶ Ortega había invitado a Huizinga en 1934 a pronunciar cuatro conferencias en la Universidad Internacional de Santander, lecciones recogidas en HUIZINGA, Johan: *La ciencia histórica*, Sevilla, Renacimiento, 2018. Huizinga le devolverá la invitación, durante el exilio en París, para pronunciar una serie de conferencias por Holanda, habida cuenta del éxito que había tenido en el país *La rebelión de las masas* (véase GRACIA, Jordi: op. cit., pp. 525-ss). Ya embarcado en el proyecto lisboeta de su Editorial Azar, Ortega publicó en 1943 el único volumen de la empresa, una traducción del *Homo Ludens* de Huizinga, original de 1938.

⁴⁸⁷ SPENCER, Herbert: *The Principles of Psychology* (2 vols.), London, D. Appleton, II, pp. 626-633; véase GIDDENS, Anthony: “Notes on the Concepts of Play and Leisure”, . La misma idea del excedente se suele aplicar al humor, como elemento emparentado con el juego. Véase, a este respecto, MORREALL, John: *Comic Relief. A comprehensive Philosophy of Humor*, Oxford, Wiley Blackwell, 2009, pp. 15-23 y 33-39.

⁴⁸⁸ Sobre esto escribiría en una nota a pie de página de *Idea del teatro* que “este egregio libro, cuya traducción he publicado en mi pequeña editorial de aventura, que he titulado *Editorial Azar-Lisboa* ha sido, en parte, inspirado por mis ideas, enunciadas en ensayos muy antiguos sobre “el sentido deportivo y festival de la vida”. En conversaciones privadas Huizinga me expresó muchas veces en qué medida le habían movido a emprender su gran obra las breves insinuaciones hechas por mí sobre ese tema”. En ORTEGA Y GASSET, José: *Idea del teatro*, op. cit., p. 866.

consustancial a la vida humana, no es un accidente, no es algo de que se puede prescindir⁴⁸⁹.

Si el arte es juego, la expectación artística carece normativamente de fines, utilidades o propósitos ulteriores distintos del propio proceso de contemplación. La propia experiencia de sentirse involucrado en la expectación de la obra de arte apunta entonces hacia una consideración de la misma como esencialmente “lúdica”, donde es necesario participar activamente y de la que se obtiene una experiencia que modifica a quien la experimenta. En otras palabras, la obra de arte sería, en sentido fuerte, la protagonista del proceso de expectación en lugar del sujeto, que cambia y muda a través de la contemplación sin que la obra cambie. En palabras de Gadamer, “esto permite destacar un rasgo general en la manera como la esencia del juego se refleja en el comportamiento lúdico: todo jugar es un ser jugado”⁴⁹⁰.

Por tanto, (1) al igual que el juego, el arte se convierte así en actividad centrada simplemente en su “presentación de sí”, lo que implica que el espectador, al enfrentarse a ella, no dirige el destino de la misma, sino que respeta, en todo momento, “la identidad de lo que se pretende repetir”⁴⁹¹. Seguidamente, (2) el arte, como el juego, solicita una actividad muy distinguida por parte del espectador, basada en el desinterés. La actitud específica en la recepción de las nuevas obras de

arte queda así emparentada, en Ortega, con las teorizaciones modernas en torno a la actitud estética y que ya circulaban a principios del siglo XX⁴⁹². En su versión más clásica, esta actitud se constituye por la atención y la contemplación que se prestan de forma “desinteresada y simpática hacia [...] un objeto cualquiera de la intuición, por sí mismo”⁴⁹³; y se restringe por una triple carencia de fines prácticos, cognitivos o personales.

El siguiente elemento definitorio es el de la ironía. Recuérdese el montaje de *Tännhaus* donde el crítico de teatro indicaba la necesidad de su ironía. En su aplicación, la ironía del “arte nuevo” se aleja tanto de la socrática como de la retórica. En realidad, “el arte mismo se hace broma”⁴⁹⁴, (1) porque sabe que ya no puede aspirar al mismo tipo de “admiración patética, casi religiosa, que una estatua de Miguel Ángel”; y (2) porque reconoce en la “farsa” su “misión radical [...] y su benéfico menester”⁴⁹⁵. La ironía se convierte así en un elemento clave del “arte nuevo”, que habría llegado, cumpliendo las profecías de Hegel, al fin de su historia. En palabras de Domingo Hernández, quien ha estudiado con detenimiento este importante enclave orteguiano, la carencia de ironía en el arte se corresponde, en realidad, con un arte del pasado⁴⁹⁶. En ese

⁴⁸⁹ Ibid., p. 847.

⁴⁹⁰ GADAMER, Hans Georg: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2005, p. 149. Para un buen desarrollo de toda esta cuestión, véase CASTRO, Sixto José: *En teoría, es arte*, Salamanca, Edibesa, 2005, pp.

⁴⁹¹ Ibid., p. 153.

⁴⁹² Un primer balance publicado cuatro años antes de *La deshumanización del arte* y que confirma la presencia de una cultura teórica formada en torno al concepto lo encontramos en LANGFELD, Herbert Sidney: *The Aesthetic Attitude*, New York, Harcourt, Brace & Company, 1920.

⁴⁹³ HOSPERS, John: *Introductory Readings in Aesthetics*, New York, Free Press, 1969, 34-35.

⁴⁹⁴ Id., *La deshumanización del arte*, op. cit., p. 873.

⁴⁹⁵ Ambas citas en *ibid.*

⁴⁹⁶ HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo: *La ironía estética. Estética romántica y arte moderno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, pp. 75-77.

sentido, se pasa del “drama” shakespeariano de Hamlet al “juego”, por ejemplo, de Pirandello en *Seis personajes en busca de autor*, donde, al decir de Ortega:

El intento de deshumanización es clarísimo y la posibilidad de lograrlo queda en este caso probada. Al mismo tiempo se advierte ejemplarmente la dificultad del gran público para acomodar la visión a esta perspectiva invertida. Va buscando el drama humano que la obra constantemente desvirtúa, retira e ironiza, poniendo en su lugar —esto es, en primer plano— la ficción teatral misma, como tal ficción⁴⁹⁷.

Sigue a la ironía el rasgo de la realización, una categoría que quiebra la dialéctica entre apariencia y realidad y contribuye en la devolución de las obras de arte a su estatuto de “objetos” reales frente al de meras “imágenes” o “soportes de imágenes”. Realización equivale al proceso de creación de la obra de arte, al mismo tiempo que su clausura a cualquier reducción alienadora de la misma en clave simbólica, figurativa, metafísica o decorativa⁴⁹⁸. La clave para la esta realización radica en su raíz semántica *res*, “cosa”, “entidad”, “individual”. Rilke, de nuevo, consideraba que la obra, su particular “hacerse cosa” conducía al producto hacia su indestructibilidad, tal vez no material, pero sí equivalente a la opacidad anteriormente indicada. La obra de arte, que como cosa no existía, se “hace cosa”, se “reifica” en la realización del artista. Hasta tal punto es así que, junto a los cambios en la producción y la recepción de

las obras de arte, la realización añade un cambio en los modos de distribución y exposición. En otras palabras, la “reificación” ha de ser consagrada en espacios que la favorezcan y, en suma, que potencien su carácter inalineabilidad. Espacios normalmente coincidentes con “espacios neutros” en las artes escénicas o salas de exposición similares a “cubos blancos”, “cubos inmaculados” —lo que no está exento de ideología⁴⁹⁹—.

Por último, y al decir de Ortega, este arte nuevo, puro y auténtico, es también intrascendente: última nota que sirve de “matriz de las demás” y que es, a su vez, la “clave de interpretación” de la nueva sensibilidad artística⁵⁰⁰:

No se entiende bien el caso si no se le mira en confrontación con lo que era el arte hace treinta años, y, en general, durante todo el siglo pasado. Poesía o música eran entonces actividades de enorme calibre: se esperaba de ellas poco menos que la salvación de la especie humana sobre la ruina de las religiones y el relativismo inevitable de la ciencia⁵⁰¹.

Con anterioridad a las artes de vanguardia, la nobleza del arte se apoyaba o bien en el tema, o bien en su propio ser, lo que le confería una cierta dignidad a la especie humana. Sin embargo, Ortega consideraba que la nueva actitud del arte — y, por ende, del arte contemporáneo — al renunciar al drama y quedarse en el ámbito del juego sobre sí mismo, se despoja de todo

⁴⁹⁷ ORTEGA Y GASSET, José: *La deshumanización del arte*, op. cit., p. 868.

⁴⁹⁸ RUBERT DE VENTÓS, Xavier: *El arte ensimismado*, op. cit., pp. 33-48.

⁴⁹⁹ O'DOHERTY, Brian: *Inside the White Box: the Ideology of the Gallery Space*, San Francisco, The Lapis Press, 1986.

⁵⁰⁰ FERRARI, Enrique: *Diccionario del pensamiento estético...*, op. cit., p. 39.

⁵⁰¹ ORTEGA Y GASSET, José: *La deshumanización del arte*, op. cit., p. 874.

aquello que no sirva a su condición de pasatiempo, de broma, de farsa. Esto no implica que no sea importante, pero tampoco que sea urgente. Por intensas o desesperadas que sean las intenciones del artista, sus resultados no dejan de ser, tan solo, artísticos: no son capaces de cambiar el mundo, como tampoco de influir sobre él de manera determinante. Por otro lado, si el artista decidiera comprometerse con algo distinto del propio arte, alienaría su actividad y, por tanto, traicionaría el compromiso del arte consigo mismo: su autonomía.

Sobre este último asunto, prestigiosos autores como Gerard Vilar, en el balance de la filosofía del arte de Ortega, muestran su desacuerdo con esta consideración del arte moderno como, en efecto, carente de trascendencia. La conquista del artista moderno de “nuevos dominios y territorios” revela, a su parecer, “una peculiar trascendencia, una trascendencia sin duda en el más acá, intramundana y cismundana”⁵⁰².

El profesor Sixto J. Castro, por su parte, ha expresado esta misma idea en su *Teología Estética*, indicando que, cuando la potencia religiosa comenzó su declive en el mundo contemporáneo, la natural necesidad de lo trascendente se repartió entre quienes aspiraron a hacerse con su herencia —y, añadimos, con su hacienda—. El arte acabó tomando los rasgos de una religión secular, postulándose, en línea con la intuición de Vilar, “como una nueva forma de salvación intramundana de lo cotidiano”⁵⁰³, lo cual no hace sino reforzar esa idea de falta de trascendencia del

arte contemporáneo, al mismo tiempo que esa necesidad paradójica de sustituir el vacío dejado por la religión.

En una línea similar a la de Castro, el surcoreano Byung Chul Han ha reflexionado sobre la pérdida de trascendencia propia de la “estética de lo pulido”, característica de aquellas prácticas artísticas o de diseño donde se aspira a la desaparición de cualquier interioridad o doblez oculta en el producto artístico. El objetivo parece así concretarse en la expresa renuncia a la emancipación del hombre, propia de los sueños del arte romántico —y, por cierto, de una buena parte de las vanguardias ligadas a movimientos políticos— y en el abrazo de una redención particular, “un mundo de positividad en el que no hay ningún dolor, ninguna herida, ninguna culpa”⁵⁰⁴.

Cabría preguntarse, no obstante, si estos últimos diagnósticos delatan los efectos de una tendencia o, por el contrario, la consumación del programa de un “arte nuevo”, auténtico, puro, autónomo... y vacío de trascendencia.

5.- CONCLUSIONES

Como se indicó al comienzo, este artículo buscaba, primeramente, llevar a cabo una somera revisión de las líneas capitales del pensamiento orteguiano para, desde ellas, abordar tres escenarios contemporáneos: España —de nuevo— como problema; el programa transhumanista; y, finalmente, la siempre estimulante cuestión del arte.

La cuestión de España, que podría parecer un tópico ya obsoleto, se revitaliza en la nueva controversia y confirma la indudable vigencia de una “circunstancia es-

⁵⁰² VILAR, Gerard: op. cit., p. 46.

⁵⁰³ CASTRO, Sixto José: *Teología estética. Fundamentos religiosos de la filosofía del arte*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2017, p. 43.

⁵⁰⁴ HAN, Byung-Chul: *La salvación de lo bello*, Barcelona, Herder, 2015, p. 16.

pañola”. Esta meditación afecta, no obstante, al proyecto europeo, dado que aquello que sea la vida española será incomprendible sin la cultura europea, la cual a su vez no sería en modo alguno sin el influjo histórico y vital de España. Ortega, en este punto, esgrime el concepto de cultura como mecanismo legitimador del “yo” como proyecto: se es en la cultura, y ser es hacerse dentro de la perspectiva que entraña la circunstancia. “España” es, entonces, un problema —el nuestro— que afecta de manera radical a nuestra posibilidad existencial: la caracterización de lo que sea “España” condicionará a quien en ella se circunscinde, a su ser en el mundo, su hacerse en la vorágine de los acontecimientos que devienen en la realidad. Luego la polémica que enmarca el escenario no es, tan sólo, diatriba en torno a la historia de España. Es, más bien, el conflicto entre dos concepciones de “España”, esto es, de nuestra circunstancia y, por ello, de cuanto somos y podemos llegar a ser.

El segundo escenario nos ha permitido profundizar en una de las posibilidades contemporáneas más controvertidas de este ser que es hacerse: el transhumanismo. Ortega decía que la aspiración de la verdad filosófica era un tropo universal de nuestra especie. No es extraño recuperar la reflexión sobre el ser del hombre en un trabajo sobre los rasgos elementales de este pensador. La técnica ocupó prolijas meditaciones a lo largo de la primera mitad del siglo XX, no sólo en Ortega, también en autores que le fueron coetáneos. Si bien diferían en muchas de sus conclusiones —y no pocas premisas—, supieron advertir la urgencia de someterla al pensamiento e integrarla así dentro de los índices de publicaciones antropológicas.

En concreto, hemos analizado la viabilidad de la aplicación de Ortega al programa transhumanista, de la mano de Antonio Diéguez y Alfredo Marcos. El debate abierto inquiere sobre la hipotética naturaleza tecnológica del hombre: en nuestro tiempo, la posibilidad de una mejora sustancial de lo humano, hasta el punto de cambiar o redefinir la propia naturaleza humana, invoca la responsabilidad del pensador a la hora de identificar esa naturaleza, confirmar su presencia y evaluar sus cambios. Hemos constatado que las posiciones que ofrece el pensamiento filosófico de Ortega son muy potentes a la hora de renfocar prudentemente el entusiasmo transhumanista; sin embargo, también son algo débiles a la hora de justificar, con base en su antropología, la propia prudencia que se invoca en la evaluación de los ideales. En cierto modo, y probablemente sin desearlo, hay en Ortega algo de transhumanista *avant la lettre*.

En resumidas cuentas, mientras Diéguez solicita la necesidad de reubicar la técnica —o la *antropotecnia*— bajo un ideal o propósito ulterior, que sería el propiamente evaluable en cada caso, Marcos señala cómo esta propuesta elude las condiciones de una noción normativa de naturaleza humana al presentar al hombre como producto inacabado y siempre pendiente de una ulterior renovación. Así, mientras renuncia el primero al estatismo de unos rasgos elementales e incondicionados para adoptar la imagen de la existencia como un proyecto en constante hacer, el segundo, por el contrario, propone eludir la deriva transhumanista valiéndose de un programa que rescate la naturaleza humana desde la reintegración de lo corporal y lo espiritual como dimensiones irrenunciables de la misma.

Resta, por último, el tercer escenario. Por su complejidad, la cuestión del arte ha sido abordada desde un esquema plural con el fin de apresar la extensión de las manifestaciones contemporáneas que descansan, a su vez, sobre los movimientos vanguardistas del propio tiempo de Ortega. La clave hermenéutica que hemos recuperado destaca la distancia fundamental que el propio arte se impone a sí mismo respecto de la vida humana. Según esto, el programa teórico de Ortega concibe la obra de arte, alcanzada su radical autonomía, como simple y absoluta obra de arte, lo que permite deducir, desde Ortega, una sugerente teoría de la autorreferencialidad, radicalmente contemporánea. La obra de arte sería, en consecuencia, objeto inalienable, genuina en su ser y conformada únicamente por la materia puramente artística. Esto explica que el arte contemporáneo se vea privado de fines ulteriores más allá de la mera contemplación y encuentre su límite y sentido en sí mismo: el arte se convierte en “juego” – celoso, es verdad – de sí mismo. Gran parte de las manifestaciones contemporáneas del arte de nuestro tiempo, donde incluimos no solo las artes plásticas, sino igualmente escénicas o musicales – sugerentes, controvertidas, polémicas – hallan aquí, en Ortega, algunas razones de su porqué y algunos enclaves de reflexión. El arte “deshumanizado” es, al final, únicamente eso, arte; sin pretensiones ulteriores, sin motivaciones revolucionarias, sin expectativas de trascendencia.

Con todo, no ha sido menos problemático nuestro resultado que las expectativas del trabajo: lejos de ofrecer respuestas sumarias de los distintos “escenarios”, hemos arrojado conclusiones que suscitan más dudas, abren puertas y sugieren más

enclaves de controversia y discusión, que certezas. Guardamos así la sensación de haber tenido éxito en esta presentación de Ortega, en la que hemos ofrecido contestaciones que, pese a su tono tentativo y exploratorio, se nos antojan estimulantes y, por ello, no decepcionantes. En la esperanza de que el presente estudio sirva al neófito en la filosofía de Ortega y su potente actualidad, tanto como al profesional, la muestra de las cuestiones abordadas nos ha permitido reconocer la vigencia del pensamiento orteguiano, cuyas preocupaciones son, en buena medida, las nuestras.

6.- REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

6.1. Fuentes para Ortega y Gasset

Obras completas, 10 vols., Madrid, Taurus & Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.

6.2. Estudios

ABELLÁN, José Luis: *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa, 2000.

ATENCIA PÁEZ, José María: “Ortega y Gasset, meditador de la técnica”, *Argumentos de razón técnica*, 3 (2003): 61-95.

BERTRAM, Georg W.: *El arte como praxis humana. Una estética*, Granada, Comares, 2016.

BLANCO ALFONSO, Ignacio: *El periodismo de José Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega, 2005.

— “El periodismo en la obra de José Ortega y Gasset (en el cincuentenario de su muerte)”, *Doxa Comunicación: revista interdisciplinar de estudios de comunicación y ciencias sociales* 4 (2006): 13-36.

— “Ortega o el periodismo circunstancial”, *Revista de Occidente* 300 (2006): 49-79.

BONO, Ferrán, *La historia de la leyenda negra, un asunto político de filias y fobias*, *El País*, 4 de junio de 2019 [consultado el 20

de agosto de 2019: https://elpais.com/cultura/2019/06/03/actualidad/1559587359_810868.html]

CAMPOMAR, Marta: *Ortega y Gasset en la curva histórica de la institución cultural española*, Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación José Ortega y Gasset, 2009.

CARROLL, Noël: “Beauty and the Genealogy of Art Theory” en id., *Beyond Aesthetics: Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 2001: 20-40 (publicado originalmente en *Philosophical Forum*, 22 (1991): 307-334).

CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J.: *Ortega y la cultura española*, Madrid, Ediciones pedagógicas, 2002

CONILL SANCHO, Jesús: “La victoria de la técnica, según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger)”, *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, 2, 1 (2013): 43-57.

CORDERO DEL CAMPO, Miguel Ángel, “La idea de técnica en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 5 (2002): 169-181.

DAVENPORT, Guy: *Objetos sobre una mesa. Desorden armonioso en arte y literatura*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002.

DIÉGUEZ, Antonio: “La acción tecnológica desde la perspectiva Orteguiana: el caso del transhumanismo”, *Revista de Estudios Orteguianos* 29 (2014): 131-153.

— *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017.

DUJOVNE, León: *La concepción de la Historia en la obra de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1968.

DUST, Patrick H.: “Ortega y el papel de la cultura en la crisis de la tecnología contemporánea”, *Revista de Occidente* 96 (1989): 5-26.

— “Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 7 (1993): 123-134.

ESPINOSA RUBIO, Luciano: “La técnica como radical ecología humana”, en PAREDES MARTÍN, María del Carmen (ed.), *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*, Salamanca, Departamento de Filosofía y Lógica, 1998: 119-142.

FERRARI, Enrique: “La lectura ontológica de la autonomía del arte con la que Ortega enfoca las vanguardias”, *Estudios filosóficos* 60 (2011): 417-434.

FERRATER MORA, José: *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1973.

FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel: *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación José Ortega y Gasset, 2005.

GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 2005.

GARAGORRI, PAULINO: *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial, 1970,

GARCÍA GÓMEZ, Jorge: *Caminos de la reflexión. La teoría Orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación José Ortega y Gasset, 2009.

GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis: “La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales”, *Revista de estudios Orteguianos* 12/13 (2006): 95-111.

GONZÁLEZ-SANDOVAL, José: *La mirada de El Espectador. Conocimiento y método en Ortega*, Murcia, Isabor, 2008.

HAN, Byung-Chul: *La salvación de lo bello*, Barcelona, Herder, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm: *Ciencia de la lógica. Volumen 2*, Madrid, Abada Editores, 2015.

— *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Abada Editores, 2017.

HEIDEGGER, Martin: *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002.

— *Construir, habitar, pensar*, Barcelona, Oficina de Arte y Ediciones, 2015.

HERNÁNDEZ, Domingo: *La ironía estética. Estética romántica y arte moderno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002.

HOSPERS, John: *Introductory Readings in Aesthetics*, New York, Free Press, 1969.

HUIZINGA, Johan: *La ciencia histórica*, Sevilla, Renacimiento, 2018.

HUSSERL, Edmund: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

LANGFELD, Herbert Sidney: *The Aesthetic Attitude*, New York, Harcourt, Brace & Company, 1920.

LARRAMBERE OROZ, Andrés: “Arte y vida de Ortega y Gasset”, *Anuario Filosófico*, 20 (1987): 173-180.

LASAGA, José: “La *paideia* del Arquero: el vital esfuerzo”, *Revista de Occidente*, 355: 59-69.

LEDESMA PASCAL, Felipe: *Realidad y ser. un ensayo de fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*, Madrid, Complutense, 2001.

LLANO ALONSO, Fernando H.: “El hombre y la técnica en Ortega y Gasset”, *Ius et Scientia*, I, 1 (2015): 1-24.

LÓPEZ ARANGUREN, José Luis: *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1966.

LÓPEZ PELÁEZ, Antonio: “La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger”, *Endoxa* 4 (1993): 179-203.

MARCOS, Alfredo: *Meditación de la naturaleza humana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

MARÍAS, Julián, *Ortega II. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

— “Amistad con Leibniz”, *ABC*, 23 de abril de 1998.

MARTÍN, Francisco José: “Ortega contra Heidegger (novela y poesía)”, en LLANO ALONSO, Fernando H. y CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005.

MARTÍN PUERTA, Antonio: *Ortega y Unamuno en la España de Franco: el debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta*, Madrid, Encuentro, 2009.

MARTÍNEZ SHAW, Carlos: *Contra el triunfo de la confusión*, *El País*, 27 de junio de 2019 [consultado el 20 de agosto de 2019]:

https://elpais.com/cultura/2019/06/20/babelia/1561046875_735107.html].

MASSÓ LAGO, Noé: *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente (1902-1916)*, Castellón, Ellago, 2006.

MERMALL, Thomas: “Retórica: el análisis retórico: estrategias argumentales en Larra, Unamuno y Ortega” en LA RUBIA PRADO, Francisco y DEL PINO, José Manuel (eds.): *El hispanismo en los Estados Unidos: discursos críticos/prácticas textuales*, Madrid, Visor, 1999: 15-38.

MITCHAN, Carl: *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona, Anthropos, 1989.

MOLINUEVO, José Luis: “Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico”, *Revista de Occidente*, 228 (2000): 5-18.

— *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

MORÁN, Gregorio: *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998.

MORO ESTEBAN, Pedro Luis: “La crisis del deseo. ‘La rebelión de las masas’ a la luz de la ‘Meditación de la técnica’”, *Revista de Estudios Orteguianos* 2 (2001): 215-222.

MORREAL, John: *Comic Relief. A Comprehensive Philosophy of Humor*, Oxford, Wiley Blackwell, 2009.

ORTEGA MUNILLA, José: “Tres cartas a su hijo sobre cómo hacer una revista

(España)", *Revista de Occidente* 193 (1997), 5-20.

QUIRÓS, José Luis: "El centauro Quirón", *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* 2, 1 (2013): 99-109.

RÁBADE, Sergio: *Ortega y Gasset, filósofo*, Madrid, Humanitas, 1983.

REGALADO, Antonio: *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

RENAN, Ernest: *La Réforme intellectuelle et morale*, Paris, Michel Lévy Frères, 1871.

RILKE, Rainer Maria: *Cartas sobre Cézanne*, Barcelona, Paidós, 1985.

ROCA BAREA, Elvira, *Caza de brujas*, *El País*, 29 de julio de 2019 [consultado el 20 de agosto de 2019: https://elpais.com/cultura/2019/07/28/actualidad/1564326579_913179.html]

ROCKWELL, Gray: *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio: *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

ROIG GIRONELLA, Juan: *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes*, Barcelona, Barna, 1946.

ROLDÁN, Concha: "La presencia de Leibniz en el libro de Ortega" en ÁLVAREZ, Luis X. y DE SALAS, Jaime (eds.): *La última filosofía de Ortega y Gasset. En torno a La idea de principio en Leibniz*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 2003: 27-44.

RUBERT DE VENTÓS, Xavier: *El arte ensimismado*, Madrid, Anagrama, 1997.

RUIZ MANTILLA, Jesús: ¡'Tannhäuser' en Bayreuth, Richard! ¡Qué risa!, *El País*, 28 de julio de 2019 [consultado el 10 de agosto de 2019: https://elpais.com/cultura/2019/07/26/actualidad/1564124561_933564.html].

SAN MARTÍN SALA, Javier: *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998.

— "Ortega y la técnica", *Revista de Occidente*, 373 (2012): 11-23.

— "Crítica de la razón cruel: breve análisis de los riesgos de una tecnología sin humanismo", *SCIO. Revista de Filosofía*, 15 (2018): 29-61..

SCHAPIRO, Meyer: *Cézanne and the Worldview in Painting—Art and Society*, New York: George Braziller, 1999.

—. *Modern Art. 19th & 20th Centuries. Selected Papers*, New York, Georges Braziller, 1978.

SCHILLER, Johann Christoph Friedrich: *Escritos sobre estética*, Madrid, Tecnos, 1993.

SEEL, Martin: *Estética del aparecer*, Buenos Aires, Katz, 2010.

SPENCER, Herbert: *The Principles of Psychology* (2 vols.), London, D. Appleton, II.

UGARTE REYES, Francisco Javier: "La relevancia de José Ortega y Gasset en las nuevas discusiones sobre la técnica. Repensando el concepto de naturaleza", *Documentos de trabajo: Sociología en Lengua Castellana*, 2 (2011): 1-8.

VILAR, Gerard: *Las razones del arte*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2005.

ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza y Janés, 2002.

ZÚÑIGA, José Francisco (ed.): *Autonomía y valor del arte*, Granada, Comares, 2017.

XAVIER ZUBIRI. LA EMOCIÓN DEL PURO PROBLEMATISMO

Lcdo. Ángel Luis Gonzalo Martín

Profesor de Historia de la Filosofía en el Colegio Asunción-Vallecas (Madrid)

RESUMEN:

Este artículo aspira a señalar la importante contribución de Xavier Zubiri a la filosofía española del siglo XX y a favorecer el acercamiento a su pensamiento y obra. Ordenado a tales fines, el texto presenta, después de la introducción, una breve noticia biográfica del autor, seguida de tres apartados acerca de su idea de la filosofía, el contexto en que se inscribe su reflexión y las etapas que jalonan su trayectoria intelectual, para concluir con una exposición sistemática de los principales temas abordados por el filósofo vasco que incluye una sugerencia exegética para facilitar su lectura y comprensión.

ABSTRACT:

This article aims to point out the important contribution of Xavier Zubiri to the twentieth century Spanish philosophy and to favor the approach to his thought and work. Ordered to such ends, the text presents, after the introduction, a brief biographical news of the author, followed by three sections about his idea of philosophy, the context in which his reflection is inscribed and the stages that mark their intellectual trajectory, to conclude with a systematic exposition of the main topics addressed by the Basque philosopher which includes an exegetical suggestion to facilitate their reading and comprehension.

PALABRAS CLAVE: *Xavier Zubiri, filosofía española, biografía, experiencia básica, crisis de la razón, propósito general, etapas, noología, metafísica, antropología, Dios*

KEYWORDS: *Xavier Zubiri, spanish Philosophy, biography, basic experience, crisis of reason, general purpose, stages, noology, metaphysics, anthropology, God*

1.- INTRODUCCIÓN

De acuerdo con un conocido prejuicio - hasta hace no mucho tiempo compartido por la crítica de fuera y también de dentro de nuestras fronteras - acerca de la presunta incapacidad hispánica para los quehaceres abstractos y formales de la cosa del pensar, ha solido decirse que España ha disfrutado de “poca filosofía” en el sentido academicista del término y que los representantes más destacados del pensamiento español han sido místicos, científicos con aspiraciones teóricas y/o literatos contemplativos. Semejante pre-

juicio, sin embargo, carece de justificación y, por más que la caracterización antedicha del perfil filosófico patrio haya podido corresponderse alguna vez con la realidad, el suyo no habría de ser sino un reflejo meramente circunstancial.

Innegablemente, es un hecho que el mundo de habla hispana quedó descolgado del desarrollo de lo que en la Europa moderna vino a entenderse por *filosofía*, pero no porque el castellano como lengua neolatina y vehículo de una rica y diversa literatura hubiera de albergar, emasculada, mayores dificultades que otras lenguas

vernáculos para la gestación de una terminología filosófica adecuadamente integrada, libre de jerga e impostación, en su idioma; sino porque, de la misma manera que el uso resulta determinante para la fijación del significado lingüístico, la falta de un uso filosófico continuado, debida a la sucesión de persecuciones, censuras, inquisiciones, heterodoxias y exilios varios, particularmente sufridos en los ámbitos de la ciencia y la filosofía, alejó a nuestra lengua de lo que se estaba elaborando en otros países del entorno, para sumir a España, - diría Ortega y Gasset -, en una lamentable etapa de *tibetanización*⁵⁰⁵ que alcanzó prácticamente hasta el esfuerzo regeneracionista de su misma promoción.

Por suerte, el tiempo obra su parte de consuno con los empeños humanos, siendo de convenir con Ricardo Espinoza Lolás que, así como la filosofía no fue solamente griega ni ha sido totalmente alemana, tampoco lo es ahora radicalmente francesa, pudiéndose saludar hoy una filosofía escrita en español de importante vitalidad, equiparable por su calidad con la que se reconoce en otros lugares de “mayor raigambre” y perfectamente hábil para erigir desde sus propias voces elevados modos de ver y entender la realidad; incluso de diseñarla y producirla⁵⁰⁶.

La contribución de los filósofos españoles del siglo XX acendrando conceptos ha sido decisiva para alcanzar este estado de

cosas, precisamente por carecer de una tradición consolidada desde la que poder brincar sobre recursos expresivos previamente desarrollados.

Efectivamente, los filósofos españoles de la pasada centuria han sido filósofos sumidos de un modo muy especial en el desempeño de la filosofía, habiendo de forcejear con el lenguaje para diseñar conceptos y depurarlos una y otra vez con arreglo a los hechos.

En este contexto destaca la labor de Xavier Zubiri⁵⁰⁷, quien por largos años de estudio - mucho estudio - y dedicación quiso hacer una filosofía equiparable con lo que en Occidente se ha ido identificando con ese nombre desde los albores griegos, pero *a la altura de los tiempos*, tratando para ello de estar atento y al tanto de los avances y saberes científicos mejor probados y adoptando un talante igualmente científico ante la empresa del pensamiento. Filósofo riguroso y profundo, no cedió jamás a los dictados de la moda ni al afán de notoriedad o recompensa. Incómodo en el boato, poco dado al halago y menos aún al autobombo, respondió siempre a la pasión filosófica por la verdad con total honestidad, tanto a la hora de entregarse por entero a la tarea de pensar como en el momento de publicar los resultados de su reflexión personal⁵⁰⁸.

⁵⁰⁵ ORTEGA y GASSET, José: *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, en *Obras completas. Tomo IX (1933-1948)*, Taurus, Madrid, 2004-2010, p. 1309.

⁵⁰⁶ ESPINOZA LOLÁS, Ricardo: *Potencias del pensamiento de Xavier Zubiri* en *ARBOR*, Vol. 192-780, julio-agosto 2016, a324.

⁵⁰⁷ Con un dominio abrumador de la terminología filosófica, Zubiri procuró afinar en las palabras castellanas el sentido que exigía el pensamiento. Por tal motivo, renovó arcaísmos, profundizó en las posibilidades de las etimologías, dotó de significado riguroso a términos del lenguaje más usual y creó neologismos cuando el viejo léxico español se manifestó incapaz de decir el descubrimiento.

⁵⁰⁸ A decir verdad, resulta difícil encontrar en nuestro pasado histórico la figura de un filósofo

2.- BREVE NOTICIA BIOGRÁFICA

José Francisco Xavier Zubiri Apalategui nació en San Sebastián el 4 de diciembre de 1898 y murió en Madrid el 21 de septiembre de 1983. Realizó el bachillerato en el exigente Colegio Católico Santa María regentado por los PP. Marianistas y después de obtener el título correspondiente en el Instituto de Enseñanza Media de la misma capital guipuzcoana, en 1917 ingresó en el Seminario Conciliar de Madrid, donde, además de los preceptivos estudios eclesiásticos, siguió estudios de filosofía con Juan Zaragüeta. En enero de 1919 conoció como profesor a José Ortega y Gasset en la Universidad Central, sita por aquel entonces en el Caserón de San Bernardo⁵⁰⁹. En 1920 se doctoró en teología en el *Collegium Theologicum Romanae Studiorum Universitatis* y al año siguiente fue ordenado sacerdote. También en 1921 se licenció en filosofía por la Universidad de Lovaina con una tesina dirigida por Léon Noel (*Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I La logique pure*) y alcanzó el grado de doctor en Ma-

que, como Zubiri, haya mantenido tan firme coherencia entre su opción vital y su dedicación intelectual en circunstancias adversas, de la misma manera que no se halla con facilidad el perfil de un pensador patrio que tan poco se dejara arrobar por el grado de aceptación del público lector y que tuviera una disconformidad tan acusada con su propia tarea que se exigiera a sí mismo la revisión continua de sus ideas.

⁵⁰⁹ Se iniciaba aquel entonces una amistad duradera, más allá de las discrepancias filosóficas, que, en marzo de 1936, en su artículo *Ortega, maestro de filosofía*, publicado en la revista *El Sol*, recordaba Zubiri así: “hace dieciocho (años) que lo conocí, allá en una tarde de enero, al comenzar su primera lección de Metafísica del curso (que una epidemia gripal había retardado hasta entonces) en un aula sombría y casi desierta de la calle de los Reyes”.

drid, bajo la dirección de Ortega, con la tesis titulada: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. En diciembre de 1926 ganó las oposiciones a la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad de Madrid, sucediendo a Adolfo Bonilla San Martín. Entre 1928 y 1930 asistió en Friburgo de Brisgovia a las lecciones impartidas por E. Husserl y M. Heidegger y el curso de 1930-1931 siguió en Berlín seminarios de Einstein, Schrödinger, Kohler, Goldstein y Mangold. De vuelta en España, se reincorporó a la docencia universitaria en Madrid hasta que, a finales de 1935, se trasladó a Roma. Desde 1932 Zubiri dio a la imprenta diversos escritos en publicaciones periódicas como *Revista de Occidente*, *Cruz y Raya* y *Escorial*, que posteriormente reuniría con la publicación del libro *Naturaleza, Historia, Dios* (1944). En Roma se secularizó y contrajo matrimonio con Carmen Castro Madinaveitia, hija del historiador Américo Castro. Allí le sorprendió el estallido de la guerra civil española, impidiéndole el retorno hasta finalizada la contienda (1939). Durante estos años Zubiri prosiguió ampliando estudios, principalmente en aquella ocasión de lingüística y de historia de las religiones, primero en el Instituto Bíblico de Roma y en el Instituto Oriental con Deimel y posteriormente en París, donde asistió a seminarios de lenguas orientales de Labat, Benveniste, Dhorme, Delaporte y también de física con Luois de Broglie. Terminada la guerra en España, retornó a la docencia en la Universidad de Barcelona hasta 1942, año este en que abandonó la cátedra y se trasladó a Madrid, donde, a partir de 1945 dictó cursos privados de filosofía en los que se dieron cita algunas de las personalidades más destacables de la intelectualidad y por los que también “se dejaron ver” algunas de las figuras

más señaladas de la sociedad española del momento⁵¹⁰. Gracias al apoyo económico y moral del Banco Urquijo y de la familia Lladó, en 1947 se creó la *Sociedad de Estudios y Publicaciones*, de la que Zubiri fue presidente y desde la que pudo dar continuidad a su actividad docente, constituyéndose algunos años después de su muerte – concretamente en 1989 – la actual fundación que lleva su nombre, dedicada al estudio y la promoción de su pensamiento y obra.

Puede sorprender, pero es perfectamente coherente con el talante y la honestidad intelectual de Zubiri que, entre 1944 y

1962, no se publicase prácticamente nada firmado por él. Solo después de dieciocho años apareció *Sobre la esencia*; libro muy esperado y de gran tirada editorial, cuya recepción crítica, sin embargo, no estuvo exenta de polémica y mal entendimiento⁵¹¹. Un año después, salió a la venta *Cinco lecciones de filosofía* (1963). Pero nuevamente hubieron de transcurrir cerca de dos décadas para que viera la luz en 1980 el primer volumen de la trilogía *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, seguido de *Inteligencia y logos* en 1982 e *Inteligencia y razón* en 1983, fecha en que le sorprendió la muerte mientras trabajaba en *El hombre y Dios*, a la sazón, primero de los títulos póstumos del elenco que, gracias a la labor editorial de la *Fundación Xavier Zubiri* se aproxima ya a la treintena, de acuerdo con la siguiente relación: *El hombre y Dios* (1984. Nueva edición 2012); *Sobre el hombre* (1986); *Estructura dinámica de la realidad* (1989); *Sobre el sentimiento y la volición* (1992); *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993); *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1994); *Sobre el problema de la filosofía* (1996); *Espacio. Tiempo. Materia* (1996. Nueva edición 2008); *El problema teológico del hombre: Cristianismo* (1997); *El hombre y la verdad* (1999); *Primeros escritos [1921-1926]* (1999); *Sobre la*

⁵¹⁰ En su origen, estos cursos respondieron a la idea de allegar con decoro algunos fondos a la maltrecha economía del filósofo. Uno de los asistentes, Leopoldo Calvo-Sotelo, ofrece una descripción detallada de aquella situación: “Había lección un día por semana, a última hora de la tarde, en un salón pequeño, casi circular, que partía los tráficos de la calle de Alcalá y de la Gran Vía; veinte sillas de madera negra y rejilla clara acogían a otros tantos amigos del filósofo, y a algún osado aprendiz de discípulo como yo. Morían el silencio de la pieza los bocinazos de los automóviles y el timbre de los semáforos próximos, todavía no prohibidos por el Ayuntamiento. Puntualmente entraba en la sala Xavier Zubiri, rápido, silencioso, y se acomodaba en una silla casi monacal sobre un breve estrado. Encima de la mesa, un mazo de fichas, que Zubiri cuadraba y volvía a cuadrar con dedos ágiles y precisos como si de naipes se tratase. Su palabra clara, cortante, sin concesiones retóricas, ceñía los conceptos con una sobriedad y un rigor casi matemáticos; a veces el dedo índice de su mano derecha señalaba un Punto Omega lejano y misterioso, y entonces la palabra se teñía de un breve temblor, y trasladaba a los oyentes esa pasión de las razones que han sido largamente meditadas. Con frecuencia el filósofo citaba a Platón en griego y solía dejar a Julián Marías, sentado en la fila primera, el cuidado de situar la cita en el “Timeo” o en la “Carta VII”. Cuando su discurso culminaba en una conclusión, solía subrayarla con un coloquial “¿qué duda cabe?”. CALVO-SOTELO, Leopoldo: *Lección un día por semana*, en *El Ciervo*, 507-509, 1993, p.6.

⁵¹¹ Tanta fue la expectación que suscitó la aparición de *Sobre la esencia*, que la primera edición se agotó a los pocos días. Lamentablemente, es de pensar que los ejemplares no se leyeron tanto como se vendieron y también que, aun entre el público más especializado, su contenido no fue bien entendido. Incluso hubo quien tachó a Zubiri de neoescolástico y extemporáneo, como si no hubiera pasado por la crítica kantiana. Sin duda, la dificultad de la obra es estimable y de ahí que, un año más tarde, Ignacio Ellacuría considerase oportuno publicar un volumen de *Índices* (ideológico y esquemático) sobre la misma y que a partir de la quinta edición se incorporase en ella un índice analítico profusamente detallado.

realidad (2001); *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos [1932-1944]* (2003); *El hombre: lo real y lo irreal* (2005); *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* (2006); *Escritos menores [1953-1983]* (2006); *Cursos universitarios, Volumen I* (2007); *Cinco lecciones de filosofía. Con un curso inédito* (2009); *Acerca del mundo [1960]* (2010); *Cursos universitarios, Volumen II* (2010); *Cursos universitarios, Volumen III* (2012); *Cursos universitarios, Volumen IV* (2014); *El problema teológico del hombre: Dios, religión y cristianismo* (2015); *Estructura de la metafísica* (2016); *Sobre la religión* (2017); *Introducción a la filosofía de los griegos* (2018); *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología* (2019).

3.- LA IDEA DE FILOSOFÍA

Pertenece a X. Zubiri la tesis, oportunamente extraída desde la cátedra, según la cual, para presentar un pensamiento filosófico concreto en su *dinamismo genético*⁵¹², no basta con hacer una exposición resumida de éste, por erudita que sea, sino que es preciso señalar el *horizonte de intelección* en que se inscribe e identificar su *estructura*, al punto de poder definir desde el foco de la convergencia entre ambos la idea de filosofía propia de cada autor. Como advierte Zubiri en el prólogo de *Cinco lecciones de filosofía*, “unos mismos conceptos y hasta unos mismos juicios y razonamientos, pueden ser comunes a filosofías de muy distinta estructura, a la vez que, dentro de un mismo horizonte, la filosofía puede adoptar y ha adoptado

de hecho estructuras muy diversas, entendida como forma de vida, como doctrina sobre la vida y/o como conocimiento de las cosas”⁵¹³. Quiere esto decir, que toda filosofía nace en el interior de un contexto que delimita las cosas y nuestra visión de ellas, sí, pero también, y lo que seguramente es más importante, que lo que constituye como tal a cada filosofía y la dota de su semblante particular no es el contexto. ¿Qué entonces? Para Zubiri no hay lugar a dudas. *Toda filosofía* - escribe en *Sócrates y la sabiduría griega* - “tiene a su base, como soporte suyo, una determinada experiencia”⁵¹⁴; nada complicado o “sesudo” - cabría apostillar -, siendo de entender que lo que Zubiri denomina allí *experiencia básica* se corresponde en gran medida con lo que H. Bergson llamaba *intuición original*, para designar aquello que, en el hontanar de la reflexión de un filósofo, de tan extraordinariamente simple, el filósofo no ha sido capaz nunca de nombrarlo sin sentirse obligado a corregir su fórmula, rectificándose tanto como creía completarse, hasta hacer consistir toda la complejidad de su doctrina en la inconmensurabilidad abierta entre su intuición simple y los medios a su disposición para expresarla⁵¹⁵.

Sentado lo anterior... ¿Qué suerte de experiencia puede identificarse en la génesis del pensamiento de nuestro autor? ¿De qué venero brota su filosófico afán? Afortunadamente, contamos con el texto personalísimo de una carta enviada a M.

⁵¹³ ZUBIRI, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 8-9.

⁵¹⁴ ZUBIRI, Xavier: *Sócrates y la sabiduría griega*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 13ª edición, 2007, p. 189.

⁵¹⁵ BERGSON, Henri: *L'intuition philosophique*, en *Le pensé et le mouvant: Essais et conférences*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, p. 67.

⁵¹² No en la perspectiva monumental, solemne, dogmática, desde fuera y a distancia que critica Ortega y Gasset en *Pidiendo un Goethe desde dentro*, *Obras completas. Tomo V (1932-1940)*, Taurus, Madrid, 2004-2010, pp. 123-124.

Heidegger en febrero de 1930, donde Zubiri se presta a confesar: “durante toda mi vida (...) sólo he conocido una emoción que me ha conmovido: la emoción del puro problematismo. Desde muy joven he sentido dolor de ver cómo todo se transforma en problema. Pero este dolor no era en sí mismo doloroso. (...) Más bien este dolor era la fuente, en el fondo la única fuente hasta ahora, de verdaderos gozos. Me aferré positivamente a este carácter problemático de la existencia”⁵¹⁶.

Henos aquí pues, con que la intuición originaria a cuya intelección se dedicaría con desnudo el pensador donostiarra, el *punctum pruriens* de la reflexión zubiriana, no es sino la experiencia de la realidad dada como problema.

Cualquiera puede atisbar de inmediato que tal base casa mal con el docto ideal de la filosofía más usual, por cuanto preconiza la exigencia ineludible de una entrega total a la verdad como “forma de vida”. Así lo entendió Zubiri y de ahí su retraimiento de la Academia, para la cual sin embargo no dejaría nunca de hablar. Dos citas importantes en este sentido son; de la lección de despedida de la Universidad de Barcelona (mayo de 1942): “Se pueden en efecto, escribir toneladas de papel y consumir una larga vida en una cátedra de filosofía, y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica”⁵¹⁷, y del final del prólogo a la trilogía *Inteligencia sentiente*: “hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de

sofística. Como en tiempos de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad, aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad”⁵¹⁸.

Lo grave del asunto está en que, parafraseando a Zubiri - como lo venimos haciendo -, la filosofía no puede tomarse como “algo hecho, que esté ahí y de que baste echar mano para servirse a discreción (...). No, la filosofía es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal. Obviamente, no se trata de que cada cual haya de comenzar de cero o inventar un sistema propio (...) Precisamente por tratarse de un saber radical y último, la filosofía se halla montada más que otro saber alguno, sobre una tradición. De lo que se trata es de que, aún admitiendo filosofías ya hechas, esta adscripción sea resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual. Lo demás es brillante “aprendizaje” de libros o espléndida colección de lecciones “magistrales”⁵¹⁹. Y por esto, “aunque no sea exacto lo que decía Kant: ‘no se aprende filosofía; sólo se aprende a filosofar’, resulta

⁵¹⁶ COROMINAS, Jordi y VICENS, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006, p. 54.

⁵¹⁷ ZUBIRI, Xavier: *Nuestra situación intelectual*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 13ª edición, 2007, pp. 52-53.

⁵¹⁸ ZUBIRI, Xavier: *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1ª edición, 1980, p. 15.

⁵¹⁹ ZUBIRI, Xavier: *Nuestra situación intelectual*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 13ª edición, 2007, p. 52.

absolutamente cierto que sólo se aprende filosofía poniéndose a filosofar”⁵²⁰.

¿Cómo? En cinco palabras; “ateniéndose a las cosas mismas”⁵²¹. Dicho lo mismo con un poco más de detenimiento y precisión; yendo a los hechos puros de la experiencia, dejando entre paréntesis todo lo demás, para proceder a su análisis y desde su descripción minuciosa lanzarse a la búsqueda de explicaciones racionales.

El lector atento y que no sea ajeno a la historia reciente del pensamiento en Occidente habrá podido identificar una clara influencia fenomenológica en la exposición del método que Zubiri quiso seguir en su filosofar. No gratuitamente, haciendo memoria de sus inicios..., “en una época en la que la filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo apoyada en última instancia en la ciencia psicológica”, Zubiri afirma haber encontrado en Husserl y la fenomenología “el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal”⁵²².

¿Significa esto, como a veces se ha llegado a afirmar, que Zubiri es un fenomenólogo sin más?

Desde luego no resulta elegante esquivar la pregunta y evitar la respuesta. Pero

⁵²⁰ ZUBIRI, Xavier: *El saber filosófico y su historia*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 13ª edición, 2007, p. 151.

⁵²¹ *Este modo o camino de acercarse a ellas (las cosas) es lo que desde antiguo se ha llamado métodos, método. Método no es sino el camino que nos lleva a las cosas, no es un simple reglamento intelectual. He aquí la primera condición de la verdad: atenerse a las cosas mismas.* ZUBIRI, Xavier: *Nuestra situación intelectual*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 13ª edición, 2007, p. 39.

⁵²² ZUBIRI, Xavier: *Prólogo a la traducción inglesa de Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 13ª edición, 2007, p. 13.

llegados a este punto se impone avanzar con cautela, pues sería demasiado pretencioso intentar determinar el tipo de filosofía que Zubiri hizo sin considerar lo dilatado de su trayectoria intelectual⁵²³. Convendrá mejor, para cerrar este apartado, recoger algo que ya Husserl decía; “no nos haremos filósofos por medio de las filosofías”⁵²⁴ y que, al parecer, aunque, con otras palabras, Zubiri repetía señalando que “el gran problema de muchos filósofos es que no se ocupan de hechos sino de teorías”⁵²⁵.

4.- EL CONTEXTO

Habitualmente se atribuye a Goethe la idea de que “cada generación tiene que escribir su propia historia”; obligación que, dejando a un lado la cuestión relativa a la autoría de la cita, es aplicable *sensu stricto* al pensamiento, habida cuenta de que cada época y cada filósofo tienen que rehacer por entero el camino de la filosofía... Pues bien, se puede decir que semejante responsabilidad histórica fue satisfecha por Zubiri de manera ejemplar, siendo un filósofo que alcanzó conciencia desde temprana edad del fenómeno que se ha dado en llamar *crisis de la razón* y que, sin renunciar a la metafísica y sin rendirse a la tentación de retroceder con la mirada a “un pasado mejor”, realizó

⁵²³ Tenemos para nosotros, que este ha sido el error de quienes han querido obtener de Zubiri algo así como la “fotografía instantánea”, retratando en momentos puntuales sólo un fenomenólogo cuando no sólo un realista ingenuo o un neor aristotélico, un existencialista cristiano, etc.

⁵²⁴ HUSSERL, Edmund: *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1981, p. 108.

⁵²⁵ GRACIA GUILLÉN, Diego: *Zubiri y la idea de la filosofía o cómo leer a Zubiri*, en *El poder de lo real*, Triacastela, Madrid, 2017, p. 203.

una crítica radical de toda la tradición con el ánimo de persistir en la disciplina que Aristóteles definía como *la ciencia que se busca*⁵²⁶.

¿En qué consistió tal crisis? formulado proverbialmente, la crisis de la razón consistió en la perturbadora comprobación y durísima asimilación en el ámbito del pensamiento de que el hombre por su cogitación y lenguaje no es capaz de contemplar las cosas *sub specie aeternitatis*, como las contempla o las contemplaría Dios..., cuando la metafísica siempre ha aspirado a eso, hasta el punto de que ya Aristóteles viniera a identificarla, al menos en cierto sentido, con la teología⁵²⁷ y Heidegger quisiera englobar todo su curso histórico bajo el calificativo de *onto-teológico*.

El hecho es que, desde Parménides hasta Hegel, todos los filósofos han buscado un *saber absoluto*. De manera que si localizamos la razón – como, habitualmente, hacemos – lo más lejos de los pies, bien se puede certificar que la filosofía siempre ha andado “de cabeza”. Este y no otro es el sentido de la denuncia de Nietzsche al desenmascarar su carácter interesado y su voluntad de poder. Como se sabe, Marx y Freud introdujeron nuevos argumentos en la misma dirección, que, sumados a las paradojas de Frege y Russell, junto con la

filosofía de Wittgenstein y el teorema de Gödel, arrumbaron definitivamente con la omnipotencia secularmente asignada a la razón.

En coherencia con lo anterior, no quedaban sino dos opciones: desistir de la metafísica o emprender la investigación de un nuevo fundamento para la filosofía, que, caso de existir, no podría residir sino en las antípodas de la razón, esto es, en la sensibilidad.

Huelga decir que la apuesta de Zubiri fue por la última alternativa de la disyuntiva, culminando – hasta donde se lo permitieron sus días – una reflexión distinta que le hizo posible plantear los principales problemas de la filosofía en un plano diferente al de la tradición y alcanzar desde él una visión novedosa de la realidad – independientemente de que esa visión sea coincidente en algunos aspectos con lo que otros habían pensado previamente –.

En efecto, Zubiri no tardó en llegar a la conclusión de que la filosofía, bajo la égida de un presunto saber absoluto, había incurrido prácticamente *ab initio* en un doble proceso interrelacionado de “logificación de la inteligencia y entificación de la realidad”⁵²⁸.

Contrario a esta desviación fundamental del filosofar, que venía a hacer equivalentes

⁵²⁶ ARISTÓTELES: *Metafísica* A 2: 983a, 21; B 2: 996b, 3; K: 1060a, 4 et al.

⁵²⁷ ARISTÓTELES: *Metafísica* E 1: 1026^a, 10-21. “Si existe alguna realidad eterna, inmóvil y capaz de existir separada, es evidente que el conocerla corresponderá a una ciencia teórica: no, desde luego, a la física (pues la física se ocupa de ciertas realidades móviles), ni tampoco a las matemáticas, sino a otra que es anterior a ambas (...) Conque tres serán las filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología”.

⁵²⁸ Cabe entender por logificación de la inteligencia la estimación equivocada de esta meramente como facultad de la afirmación, de modo que la realidad no nos sería accesible, por exclusión de su *aprehensión primordial*, sino en los modos ulteriores de intelección que, para Zubiri, constituyen el *logos* y la *razón*. Concurrentemente con lo anterior, por entificación de la realidad se entiende la apreciación errónea de que es el ente aquello que primariamente concebimos y aquello en que últimamente se resuelven todos nuestros conceptos.

tes “pensar” y “ser”, emprendió la ingente y ardua tarea de una *deslogificación de la inteligencia* y una *desentificación de la realidad* con las miras puestas en una *inteligización del logos* y una *reificación del ente*. Comprensiblemente, para lograr este propósito general, Zubiri tuvo que ensayar una nueva teoría de la realidad, desarrollada primordialmente en *Sobre la esencia*, y una nueva teoría de la inteligencia, contenida en la trilogía *Inteligencia sentiente*, dando término con esas obras a una aventura intelectual que el mismo pensador vasco nos ayudará a continuación a interpretar, delimitada en sus principales etapas.

5.- ETAPAS

Así es, entre las muchas páginas que felizmente comprende hoy en día la obra publicada de Xavier Zubiri, hay un texto, el prólogo que escribió en 1980 con motivo de la edición norteamericana de *Naturaleza, Historia, Dios*, donde el autor resume su trayectoria filosófica en tres etapas, contempla los grandes hitos de su itinerario en perspectiva histórica con relación a algunas corrientes contemporáneas e identifica la orientación básica de cada etapa.

La primera etapa, no definida ni directamente considerada, sino solamente aludida en el citado prólogo, abarcaría de 1921 - fecha de composición de los primeros escritos de Zubiri - hasta su viaje a Alemania de 1928, encontrando su principal expresión literaria en el *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Es la que Antonio Pintor Ramos ha llamado etapa *objetivista*, Diego Gracia Guillén *fenomenológica* y que bien podría denominarse, como también lo hace el primero de ellos, *fenomenológico-objetivista*, en la medida en que la de Zubi-

ri, con el propósito de analizar la “objetividad” tal y como aparece en la conciencia intencional, responde a una posición fenomenológica que, inspirada en el Husserl de *Investigaciones lógicas*, apunta a una dirección objetivista⁵²⁹, más allá, pues, del realismo y del idealismo.

En la segunda etapa, denominada *ontológica* y acotada por el propio autor entre 1932 y 1944 (para hacer coincidir su inicio con la fecha de aparición del artículo más antiguo de los recogidos con la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios*), Zubiri se aleja del programa filosófico de descripción de los objetos conscientes, allegándose a la búsqueda de la estructura entitativa de las cosas con verdad real, siguiendo para ello la senda abierta por el planteamiento heideggeriano de una ontología rigurosamente intramundana desde el marco de la finitud que se describe en *Ser y tiempo*. Con palabras de Zubiri, esta segunda etapa constituye una *superación* de la primera y de la influencia dominante de E. Husserl, mas no un abandono. Entiéndase bien que, frente a la tozuda insistencia husserliana por restringir el objeto de la filosofía a las objetividades conscientes (lo cual no hacía sino conculcar el postulado de un “nuevo comienzo” de la fenomenología al impedir llegar a la estructura entitativa de las cosas mismas), la diferencia ontológica y la analítica del *Dasein* propuestas por Heidegger se presentan para Zubiri como el programa filosófico capaz de mantener la esperanza de lograr una filosofía pura que

⁵²⁹ PINTOR-RAMOS, Antonio: *Realidad y verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 38.

no fuese más que pura filosofía⁵³⁰. Con todo, aunque la inspiración ontológica del nutrido y diverso grupo de escritos zubirianos que llega hasta 1944 se hace patente por la aplicación de algunos conceptos básicos de la filosofía heideggeriana, en ellos Zubiri da muestras también de haber descubierto en los análisis del filósofo tudesco puntos débiles que le llevarían progresivamente a preguntarse si el propio hilo conductor ontológico no tendría límites insalvables. El hecho es que Heidegger venía a desentenderse de la dimensión óntica de la realidad, para concentrarse en la estrictamente ontológica a partir del análisis del *ser-ahí*. ¿Por qué esta indiferencia respecto del orden óntico? Seguramente por la negativa función que Heidegger le atribuía en la formación histórica de la ontoteología. Ahora bien, la exclusión de la realidad óntica de las cosas, como si no albergara interés para la filosofía, es algo con lo que Zubiri no podía estar de acuerdo, pues la experiencia originaria de la realidad dada como problema, con lo primero con lo que se encuentra y ha de “habérselas” es justamente con lo óntico de éstas. Y así, lo que Heidegger desatendió en sus análisis, ganaría en Zubiri, a partir de los años cuarenta, la mayor relevancia.

En la tercera etapa *rigurosamente metafísica*, al decir de Zubiri, se recogen, “como es obvio, las ideas cardinales de la etapa anterior (...) Pero estas ideas cobran un desarrollo metafísico allende toda objetividad, y allende toda ontología. Tarea que no fue fácil” - aclara el autor -. “Porque la filosofía moderna, dentro de todas sus diferencias, ha estado montada sobre

cuatro conceptos que -a su modo de ver- son cuatro falsas sustantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia y el ser”⁵³¹. Se trataba de ensayar entonces una idea de lo real anterior a aquéllas. Tal es tema de *Sobre la esencia*, cuya línea argumental viene a sentar que la filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real; es *metafísica*, pero no ajena en el tratamiento del problema básico acerca de la estructura de la realidad a un planteamiento complementario de carácter noológico por el que cabría fijarse de manera directa en el acto de intelección, que tampoco es conciencia, sino *actualización de lo real en la inteligencia sentiente*, y analizar sus diversas modalidades (*aprehensión primordial, logos y razón*); tal es, como se ve, la misma preocupación con diferente enfoque de la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*, la última, la más madura y la más precisa entre todas las obras publicadas por Zubiri antes de su muerte, a cuya altura ya no es tan osado tratar de determinar la filosofía que hizo, aunque sólo sea por oposición a su adversario: la *inteligencia concipiente*.

6.- TEMAS

Sin menoscabo de lo anterior, es preciso indicar que existen diferencias considerables entre las principales obras de madurez de Zubiri, que, si bien no rompen la unidad de la etapa metafísica, ciertamente dificultan optar indiferentemente entre ellas para un esclarecimiento recíproco. Tanto es así, que algunos de los más serios y acreditados estudiosos de su filoso-

⁵³⁰ ZUBIRI, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos [1932-1944]*, Alianza, Madrid, 2003, p. 117.

⁵³¹ ZUBIRI, Xavier: *Prólogo a la traducción inglesa de Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 13ª edición, 2007, p. 15.

fía han llegado a diferenciar aquí entre una *metafísica* o filosofía explicativa relativa al resultado de los esbozos racionales entorno al fundamento de lo real comprendidos en *Sobre la esencia* y otros textos afines y una *filosofía primera* de corte descriptivo concerniente al análisis del acto intelectual y de la realidad que se torna actual en la trilogía *Inteligencia sentiente*, preconizando por ende una línea de interpretación noológica de todo el sistema zubiriano⁵³².

No se puede obviar que con relación a semejante diferenciación y opción hermenéutica se han detectado problemas y se han observado riesgos que han alentado la discusión de los intérpretes⁵³³... Al señalar nosotros ahora la oportunidad de empezar a leer a Zubiri por la trilogía, no se piense que está en nuestro ánimo tomar partido en ningún debate abierto entre especialistas ni mucho menos establecer un canon de lectura rígido del autor, sino simplemente sugerir el inicio de la secuencia que, de acuerdo con las exigencias críticas operantes en él, mayor claridad entendemos que puede ofrecer a quien se decida a conocer de primera mano la fecundidad de la reflexión de este gran filósofo español. El caso es que

no resulta fácil entender su pensamiento sin atender de manera suficiente al estudio de la cuestión con que consumió las energías que le restaban durante sus últimos siete años de vida⁵³⁴. Valga decir, por consiguiente, y también para dar paso definitivamente en nuestro trabajo a la exposición sistemática de los principales temas abordados por el filósofo vasco, que hay en Zubiri “ante todo” una *filosofía de la inteligencia*.

*Noología*⁵³⁵

Nótese bien de entrada que si Zubiri llama *noología* a su análisis de la intelección humana y no metafísica ni teoría del conocimiento, ello obedece a que lo que se propone en la trilogía no es ni lo uno ni lo otro. No es metafísica, porque el objeto de estudio es la inteligencia, pero no como facultad -en línea de continuidad con la filosofía tradicional-, sino como

⁵³²GRACIA GUILLÉN, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986, pp. 101-117, PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, CONILL SANCHO, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 232.

⁵³³ Concretamente, se ha discutido en qué medida la trilogía *Inteligencia sentiente* responde sencillamente a un análisis de hechos y/o *Sobre la esencia* es pura elaboración teórico-racional; asunto en torno del cual, mientras unos han apreciado las ventajas de distinguir dos “facetas” de la filosofía última de Zubiri, otros han advertido de los riesgos de su fragmentación.

⁵³⁴ Más allá de lo anecdótico, resulta ilustrativo y contribuye a una mayor comprensión del sistema zubiriano conocer la génesis de la trilogía *Inteligencia sentiente*, fruto en último término del Seminario creado a finales de 1971 por iniciativa de la “segunda generación” de discípulos del filósofo con el propósito de “clarificar” los contenidos de su primera gran obra de madurez frente a las acusaciones vertidas sobre el autor, de las que dábamos cuenta en una nota anterior nº 8. Para más detalles; GRACIA GUILLÉN, Diego, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Triacastela, Madrid, 2017, pp. 290ss.

⁵³⁵ El término “noología” fue acuñado en el siglo XVII con un sentido propio del racionalismo y la escolástica moderna como *teoría de la inteligencia y ciencia de los primeros principios del conocimiento*. Reinterpretado de modo distinto por Kant y el idealismo, reaparece en la Alemania de finales del XIX y comienzos del XX de la mano del neokatismo y el empiriocriticismo, para adquirir un nuevo sentido en la fenomenología, desde el que Zubiri elabora su propia teoría de la inteligencia. Para un estudio exhaustivo, GRACIA GUILLÉN, Diego, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Triacastela, Madrid, 2017, pp. 249-261.

acto intelectual⁵³⁶. No es teoría, porque toda teoría consiste en una explicación racional de una realidad, pero el tratamiento zubiriano de la inteligencia no quiere ser explicativo, sino descriptivo⁵³⁷. Y tampoco lo es del conocimiento, porque el conocimiento no es algo que repose sobre sí mismo, sino un modo de intelección -todo lo importante que se quiera..., pero sólo un modo de intelección- resultante del contraste en la experiencia de los esbozos que la razón construye sobre la realidad previamente *dada* a la inteligencia. ¿Qué significa esto? Que la inteligencia del hombre es más amplia que la razón e incluye estructuras que la preceden y posibilitan. Concretamente dos: la *aprehensión primordial de realidad* y el *logos*, cifrándose en su descripción pormenorizada -especialmente de la primera de ellas- lo más original de la propuesta zubiriana.

En efecto, frente a la inteligencia conciente de la tradición filosófica, cuyo objeto está dado por los sentidos *a* la inteligencia y tiene por función propia *concebir* y *juzgar* lo sensible dado a ella, en la *inteligencia sentiente* de Zubiri el objeto formal -

la realidad- está dado por los sentidos *en* la inteligencia, teniendo esta por función primaria no concebir y juzgar, sino *aprehender* la realidad. Así, lo aprehendido sentientemente lo es en *impresión de realidad* y en la unidad estructural de un único acto, del que la aprehensión primordial constituye un primer *momento*, en que la realidad está ya dada como un *prius*, modalizado ulteriormente por el *movimiento* del *logos* y la *marcha* de la razón.

Para entender adecuadamente lo que acabamos de enunciar de tan apretada manera, conviene seguir el mismo procedimiento analítico que permite a Zubiri distinguir en la impresión (el sentir) otros tres momentos: *afección*, *alteridad* y *fuerza de imposición*. Analizando a su vez la estructura del momento de alteridad, se descubre que de la afección del sentiente por lo sentido queda actualizado en este algo *otro*. Lo *otro* -dice Zubiri- *tiene ante todo un contenido propio...*, pero también *tiene un modo de "quedar" en la impresión*⁵³⁸. Al modo de quedar actualizado impresivamente lo otro, Zubiri lo llama *formalidad* y del análisis de los modos de formalidad en impresión (estimúlca y de realidad) obtiene la distinción entre la *aprehensión sensible de estimulidad* animal y la *aprehensión sensible de realidad* humana. Esta última sigue siendo sensible (dada en impresión), pero lo aprehendido aquí se aprehende como real, esto es, *"en propio"* o *"de suyo"*, poniéndose de manifiesto que en el caso del hombre, a diferencia del puro sentir animal, el sentir es intrínsecamente intelectual: en impresión primordial de realidad aprehendemos la formalidad de realidad directa, inmediata y unitariamente, es decir, en y por sí misma (sin tener que

⁵³⁶ A este respecto, Zubiri es explícito en el capítulo primero de la primera parte de la trilogía, donde se puede leer lo siguiente: "dicho en otros términos, mi estudio va a recaer sobre los actos de inteligir y de sentir en tanto que actos (*kath'énérgeian*), y no en tanto que facultades (*kath'dýnamin*). Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos". ZUBIRI, Xavier: *Inteligencia sentiente*. Vol. I, *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980, p. 20.

⁵³⁷ Esto es algo que Zubiri repite insistentemente desde las primeras páginas de *Inteligencia y realidad*; de la manera más explícita: "no voy a entrar en una especie de discusión dialéctica de conceptos, sino que me limito a los hechos mismos en cuanto tales. Son ellos los que nos llevarán de la mano en el tratamiento de la cuestión". Ibid. p. 25.

⁵³⁸ Ibid. pp. 34-35.

saltar de lo sentido a lo real); formalidad que no es conciencia, ni juicio, ni representación, ni intuición, sino un acto de aprehensión, a tenor de cuyo análisis se articula una noción de inteligencia que difiere mucho de lo que siguiendo a la tradición filosófica se ha venido significando por tal como “capacidad de procesar información” y que consiente hablar, además de la humana, de inteligencia animal e inteligencia artificial. No por capricho, en nuestro autor el empleo del término inteligencia pasa a ser privativo del modo específicamente humano de actualizar las cosas como “de suyo” o realidades, pues no se puede interpretar la afección humana desde la perspectiva del animal sin perder desde el primer momento la impresión de realidad. En este sentido escribía Zubiri: “la filosofía clásica ha resbalado sobre la impresión de realidad. Es esta impresión sin embargo, lo que constituye el inteligir primordial, y no las combinaciones, incluso selectivas, de lo que suele llamarse inteligencia animal. Mucho menos aún puede hablarse, como es hoy frecuente, de inteligencia artificial. Tanto en un caso como en otro, lo ejecutado, sea por el animal, sea por el mecanismo electrónico, no es inteligencia, porque todo ello concierne tan sólo al contenido de la impresión, pero no a su formalidad de realidad”⁵³⁹.

Con todo, la intelección de las cosas no se agota aquí. Gracias a que en la aprehensión primordial las aprehendemos como reales, podemos ulteriormente *entender* en función del logos lo que son *en realidad* con respecto a otras y *pensar* por obra de la razón cómo son *en la realidad* del mundo. Quede para el lector interesa-

do continuar con la descripción de estos modos ulteriores de intelección según se recoge en los volúmenes segundo y tercero de la trilogía, sin perder de vista en ningún caso, que tanto la aprehensión primordial de realidad como el logos y la razón son tres momentos de un único y mismo acto.

Metafísica

El “segundo” gran tema de la reflexión de Zubiri es el de la realidad y su expresión más lograda -bien que ampliada por otros textos de la última etapa-, la que se ofrece en *Sobre la esencia*.

Del producto de esta meditación podemos decir por adelantado que representa una metafísica muy elaborada, en cuyo discurso Zubiri se enfrenta con los problemas más graves de la disciplina, propinándole a esta un giro radical desde su planteamiento fundamental, a saber, que *es previa la realidad al ser...* Ahora bien, antes de sumergirnos en la profundidad de la cuestión, se impone que realicemos una importante matización acerca de su carácter “secundario”, para no incurrir de antemano en uno de los mayores riesgos de la designación de la noología como filosofía zubiriana primera, consistente en malentender -y/o en dar a entender mal- que el acto intelectual tiene prioridad sobre la realidad en él actualizada. No. Semejante idea es totalmente ajena a Zubiri, quien, desde las páginas del prólogo de *Inteligencia sentiente* deja perfectamente claro que inteligencia y realidad son *congéneres*⁵⁴⁰ y se definen recíprocamente, merced -precisa más adelante- a que *la actualidad de lo inteligido sentientemente es común a lo*

⁵³⁹ Ibid. p. 85.

⁵⁴⁰ Ibid. p. 10.

*inteligido y a la intelección misma*⁵⁴¹. He aquí, además, la importancia capital que adquiere el concepto de *actualidad* como clave de bóveda del pensamiento zubiriano más maduro, haciéndole posible a nuestro autor una nueva manera de pensar la realidad desde la frontera que media entre su metafísica y su filosofía primera.

Entiéndase que, aun cuando la realidad de las cosas se nos dé como algo independiente siendo efectivamente “de suyo”, el concepto de realidad con que opera Zubiri no es el de la realidad *allende* la intelección, sino el de la realidad *en* la intelección misma. Poco tiene de extraño, por tanto, que cuando se publicó *Sobre la esencia* (recordemos que con veinte años de antelación a la trilogía), la mayoría de los lectores interpretara que la realidad cuya estructura estudiaba Zubiri era la realidad allende la aprehensión. Sólo con posterioridad a la publicación de la noología se explicita suficientemente que lo que Zubiri estudia es la estructura de la realidad, sí, pero, la estructura de la realidad -como no podría ser de otra manera- en tanto que actualizada en la aprehensión...

Aclarado lo anterior, a continuación, podemos tratar de ir más allá y descubrir la complejidad estructural de la realidad en la doble perspectiva talitativo-trascendental con que Zubiri nos la presenta en su propuesta metafísica.

Hasta donde sabemos, toda cosa real tiene dos momentos; el de contenido y el de formalidad. Vayamos por partes:

1. Atendiendo al contenido en tanto que aprehendido como algo “de suyo”, cabe decir que la cosa es real por tener *tal/es*

notas. En consecuencia, el análisis talitativo responde a la pregunta por aquello *en que consiste que algo sea real*. Pues bien, el “de suyo” puede consistir en la aprehensión de una simple y única nota o en la aprehensión de una cosa compleja que se actualiza en múltiples notas. En cualquier caso, el “de suyo” es lo que actúa por su/s nota/s real/es, de donde viene la definición de realidad que propone Zubiri como “todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee”⁵⁴². Considerando el caso más simple, aquel en que lo aprehendido es una sola nota, diremos que esa nota es “de suyo” independientemente y que tiene el carácter formal propio que Zubiri denomina *constitución*⁵⁴³. “He aquí -escribe- el primer carácter de lo real: ser constitucional”⁵⁴⁴. Ocurre, sin embargo, que de la manera más habitual lo aprehendido no se constituye de una sola nota sino de muchas. “Entonces todas estas notas tienen la misma formalidad de realidad, numéricamente la misma (...). Cada nota ya no es numéricamente una realidad. Lo que es real, lo que es ‘de suyo’, no es entonces cada nota sino tan sólo el conjunto entero. No es cada nota la que tiene capacidad o suficiencia para construir lo real, sino que esta capacidad, esta suficiencia, es propia tan sólo del conjunto entero”⁵⁴⁵. Consiguientemente, todo lo que es real es individual, integrado por un sistema de notas que posee *suficiencia constitucional* y *unidad sistemática*, y de ahí la

⁵⁴² ZUBIRI, Xavier: *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1962, p. 104.

⁵⁴³ Ibid. p. 140.

⁵⁴⁴ ZUBIRI, Xavier: *Inteligencia sentiente. Vol. I, Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 201-202.

⁵⁴⁵ Ibid. pp. 202-203.

⁵⁴¹ Ibid. p. 190.

noción zubiriana de *sustantividad*. “La unidad constitucional es, pues, una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una unidad de sistema. (...) Lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustantiva”⁵⁴⁶. Aun así, no todas las notas del sistema son iguales. Unas son *adventicias*; las que posee la cosa por sus conexiones con otras cosas. Pero hay notas, cuyo carácter es constituir sistema. Son las que Zubiri llama *constitucionales*⁵⁴⁷; aquellas que se integran en la constitución de la cosa, pudiendo ser peculiares de esta o comunes a otras. Hay también notas o *propiedades sistemáticas*; las que surgen de la unidad del sistema (p. ej., la vida). Y hay, dentro de toda sustantividad, un sistema de notas fundamental. Las notas que componen este sistema fundamental son más que constitucionales, son *constitutivas* del subsistema de aquellas notas necesarias y suficientes para que se constituya una sustantividad, siendo a esto a lo que Zubiri llama, en sentido técnico, *esencia*⁵⁴⁸.

En este orden de cosas pues, la esencia es, para Zubiri, la base física sobre la que se constituye toda realidad con la totalidad de sus notas. Nada trasmundano, sino el término metafísico que utiliza para referirse al “de suyo” de la realidad dada en aprehensión primordial.

2. Atendiendo a la formalidad o modo de quedar la cosa real en la aprehensión, cabe decir que, precisamente por ser real, la cosa es más que sus notas; *da de sí*, re-

basa y/o trasciende lo que es concretamente y se extiende a todas las demás. En consecuencia, el análisis trascendental responde a la pregunta por lo *real en cuanto real*. Pues bien, este dar de sí en tanto que actualizado en la impresión nos descubre cuatro momentos constitutivos suyos: *apertura*, *respectividad*, *suidad* y *mundanidad*, que en la conclusión de *Respectividad de lo real*, resume Zubiri en los siguientes términos: “la apertura es el modo primario del ‘de suyo’. En virtud de esta apertura, la realidad es realidad tan sólo respectivamente a aquello a lo que está abierta: respectividad es el segundo momento estructural de la realidad, del ‘de suyo’. Esta respectividad tiene a su vez la estructura que le confiere la apertura. La apertura es ante todo apertura de la realidad hacia la cosa misma que es real: es respectividad como constituyente de la suidad, de ‘su’ forma y modo de realidad. Es el tercer momento estructural trascendental de la realidad, del ‘de suyo’. Pero la apertura no es sólo apertura en suidad, sino apertura de su realidad ‘en cuanto realidad’: es el mundo. Es la respectividad como constitución de la mundanidad de ‘su’ forma y modo de realidad. Mundo es el momento de realidad en cuanto abierta como realidad. Es el cuarto momento estructural del ‘de suyo’. La cosa real es de suyo ‘su’ forma y modo de realidad en el mundo. No son dos respectividades, porque es una sola apertura. En su virtud, la apertura, y por tanto la respectividad de suidad, es suidad mundanal. Y es mundanal por ser ‘su’ modo y forma de ser mundano. Como ‘suya’ la cosa es su forma y modo de realidad mundanal, es su forma y modo de ser mundanalmente suya. Toda cosa real es suya, y siéndolo es más que suya, es mundanal. En definitiva, apertura, respectividad, suidad, mundani-

⁵⁴⁶ ZUBIRI, Xavier: *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1962, p. 146.

⁵⁴⁷ Ibid. pp. 136-137.

⁵⁴⁸ Ibid. pp. 17-18; 274-277.

dad, son los cuatro momentos estructurales trascendentales de la realidad en cuanto realidad, del ‘de suyo’ en cuanto ‘de suyo’⁵⁴⁹.

Dado que lo real lo es en impresión, lo trascendental no tiene para Zubiri carácter conceptivo sino físico. “Se trata de lo físico en ‘trans’”⁵⁵⁰, que ha de pensarse como algo constitutivamente abierto y dinámico, no sólo porque puedan ir apareciendo nuevos tipos de realidad..., sino porque al ser la realidad actualidad, esta realidad es intrínsecamente dinámica: “es la realidad misma como realidad la que desde la realidad de una cosa va abriéndose a otros tipos de realidad”. La realidad está abierta a distintas instauraciones. De hecho - escribe Zubiri -, “ha habido un progreso dinámico en lo real en cuanto real, porque ha habido un progreso en la instauración en la realidad”⁵⁵¹; progreso cuyos dinamismos analizados por Zubiri en *Estructura dinámica de la realidad* constituyen la continuación natural de *Sobre la esencia*.

Antropología

Se ha escrito que “en la antropología zubiriana se hace presente toda la novedad metafísica de Zubiri”⁵⁵², y es verdad, como verdad es que *Sobre la esencia* “ve la realidad humana como forma suprema de realidad intramundana, y que, de hecho, se escribió en un intento de fundamentar

metafísicamente la idea de persona”⁵⁵³. No obstante, sistemáticamente hablando, hay que reconocer que el concepto de persona de Zubiri es primordialmente noológico y sólo “después” metafísico⁵⁵⁴, so pena de hacer de su definición otra más entre las múltiples teorías antropológicas que se han formulado a lo largo de la historia del pensamiento en Occidente.

En efecto, el concepto zubiriano de persona es intraaprehensivo, toda vez que - veremos - surge de la descripción de la aprehensión primordial de realidad. Téngase en cuenta, por lo tanto, que -en contraposición nuevamente a la tradición filosófica-, la persona de la que habla Zubiri define el carácter de un “de suyo” actualizado en la aprehensión con independencia de su condición “en sí”. Ciertamente, Zubiri también elabora construcciones racionales sobre lo que es el hombre, pero su definición de persona - como esperamos dejar claro en lo sucesivo - no es una teoría, sino resultado de un análisis de hechos. Para ello, seguiremos a

⁵⁴⁹ ZUBIRI, Xavier: *Respectividad de lo real*, *Realitas*, Vols. 3-4, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, Madrid, 1979, pp. 40-41.

⁵⁵⁰ ZUBIRI, Xavier: *Inteligencia sentiente*. Vol. I, *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980, p. 127.

⁵⁵¹ Ibid. p. 215.

⁵⁵² ELLACURÍA, Ignacio: *Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubiri*, en *Zubiri (1898-1983)*, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria, 1984, p. 61.

⁵⁵³ ELLACURÍA, Ignacio: *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*, en *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, p. 75. Como complemento de lo citado, es de saber que durante casi dos décadas de silencio editorial, en una larga lista de cursos, Zubiri transita por un amplísimo abanico de temas que van desde las matemáticas hasta la historia de las religiones. En este tiempo de “maduración” de la filosofía del autor, sus diversas proyecciones se centran en formas concretas de realidad, entre las cuales, la humana se perfila como dominante, de tal manera que Zubiri parece acercarse a una teoría filosófica del hombre como núcleo de su pensamiento. Seguramente por ello, la publicación de esta primera gran obra de madurez significó una novedad para el público general e incluso para el más cercano a Zubiri, que no en todos los casos supo cómo le debía interpretar.

⁵⁵⁴ GRACIA GUILLÉN, Diego: *La antropología de Zubiri*, en *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, p. 264.

continuación el desarrollo de su antropología distinguiendo con él tres niveles, de menor a mayor profundidad, en la consideración que hace de la realidad humana en cuanto tal: 1º por referencia a las acciones que ejecuta, 2º en lo tocante con el modo que tiene de enfrentarse con la realidad y 3º analizando la estructura que la constituye:

1º. Del estudio comparativo del esquema comportamental animal y humano se obtiene que tanto en el animal como en el hombre el concurso con las cosas modifica su estado secundando un proceso unitario de tres momentos distintos: *suscitación, afeción tónica y respuesta*. Sin embargo, esta estructura procesual tiene formas diversas en uno y otro caso. Mientras en el animal se agota en el puro sentir estímulico, el hombre “se abre -dice Zubiri- desde la estimulación misma (en sus tres momentos) a los estímulos como realidades”⁵⁵⁵. En este sentido, suscitación, afeción tónica y respuesta son analizados respectivamente por Zubiri -aunque no con la misma detención, justo es señalarlo- como *inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente*, para lograr una visión integral y no meramente intelectualista del ser humano.

2º. Si el hombre se comporta de esta manera con las cosas es porque tiene, gracias a la inteligencia, una *habitud*⁵⁵⁶ o *modo de*

habérselas con ellas que lo distingue de los animales. “Precisamente porque su habitud radical es inteligencia” - dicho sea con palabras del propio autor – “el hombre es ciertamente un animal, pero un animal de realidades”⁵⁵⁷.

3º. Las hábitos, claro está, reposan sobre estructuras que las hacen posibles. Por “estructura/s” hay que entender aquí “sustantividad/es” que, por su talidad, se ordenan en *formas y modos* de realidad. Por su constitución, cada sustantividad es una forma de realidad y de ahí que las formas de realidad sean incontables. Pero las cosas reales no sólo difieren por sus notas, sino sobre todo por como estas notas son “suyas”; difieren por sus modos de realidad, los cuales se reducen a tres: *mero tener en propio, autopoerse y ser persona*. Toda cosa real, a pesar de su diversidad constitucional, tiene igual modo de sustantividad por el mero tener “en propio” sus notas. Los seres vivos, por su parte, disponen de un igual modo de realidad distinto del mero tener “en propio”, al menos en la medida en que disfrutan de un primordio vital y gradualmente según gozan de una mayor “independencia” y un mayor “control” específico sobre el medio fundados en el sentir; el suyo, dicho de otra manera, es un modo de autopoerse cada vez más profundo y “versátil” en la escala animal. Empero, el hombre no sólo se posee a sí mismo siendo sustantividad propia, sino siendo su propia realidad en cuanto realidad. El hombre se pertenece a sí mismo no por el sistematismo de sus notas, sino *formal y*

⁵⁵⁵ ZUBIRI, Xavier: *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 15.

⁵⁵⁶ Merece la pena señalar que Zubiri utiliza el término *habitud* con un sentido distinto al de las nociones de *hexis* y *habitus*. Así lo expresa en *Inteligencia y realidad*: “habitud no es costumbre ni hábito, sino modo de habérselas. Las costumbres y los hábitos son *habitud* precisamente porque son modos de habérselas. Pero la recíproca no es cierta: no todo modo de habérselas es costumbre

o hábito. Costumbre y hábito son casos especiales de *habitud*”. Op. Cit. p. 36.

⁵⁵⁷ ZUBIRI, Xavier: *El hombre, realidad personal*, en *Revista de Occidente*, 2ª época, nº 1, abril 1963, p. 10.

*reduplicativamente*⁵⁵⁸ por su carácter mismo de *realidad personal*. Escribe Zubiri: “el hombre se comporta y se conduce respecto [de las cosas] y de sí mismo no solamente desde el punto de vista de las propiedades que realmente posee sino también, y sobre todo, desde el punto de vista de su carácter mismo de realidad. Una piedra cae por la ley de la gravitación, por las propiedades gravitatorias que efectivamente tiene. Pero entre esas propiedades no figura una que fuese ‘ser realidad’. (...) En el caso del hombre no es así. Un hombre que cae lo hace conforme a la ley de la gravitación exactamente igual que la piedra. Pero hay una diferencia, a saber, que es inexorable que se nos diga qué forma de realidad tiene la caída de ese hombre: ¿se ha suicidado, se ha caído por azar, ha sido asesinado, etc.? (...) Y es que efectivamente la realidad humana es para mí mismo no sólo un simple sistema de notas que “de suyo” me constituyen, sino que es ante todo y sobre todo la realidad que me es propia en cuanto realidad”⁵⁵⁹.

En síntesis; el “de suyo” del hombre es una forma de realidad, la sustantividad humana, que determina un modo de realidad específico, la *suidad formal*, por el que decimos que es *persona*..., siendo preciso para avanzar distinguir otros dos momentos o dimensiones del ser personal del hombre: uno formal, relativo a aquello en que la persona consiste (*suidad*), que Zubiri llama *personidad* y otro modal, al que denomina *personalidad*. La *personidad*, obviamente, es la misma en

todos los hombres, no así la personalidad, que se adquiere y varía⁵⁶⁰.

Como se habrá podido apreciar, la determinación de ese modo de realidad que llamamos “personal” no es producto de una construcción racional... Pero aún hay más... Recuérdese que atendiendo al modo de quedar la cosa real en la aprehensión podemos decir que, precisamente por ser real, la cosa da de sí, rebasa y/o trasciende lo que es concretamente y se extiende a todas las demás. Este dar de sí con los dinamismos que acarrea, según dejamos apuntado más arriba, no es consecutivo a la esencia de la cosa, sino constitutivo suyo, lanzándonos allende ella, en busca de lo que sea esta en la realidad del mundo... Pues bien, asimismo ocurre en la aprehensión de la realidad humana; el *yo* que nos es dado no es puntual, sino que adquiere una entidad que va más allá de lo meramente aprehendido, desbordándose extensa y tempóreamente según un dinamismo de “suificación” a la vez individual, social e histórico. Esto significa que no podemos darnos por satisfechos sin ir más allá del análisis de la aprehensión en busca de lo que sea la realidad humana en el ámbito de su posibilitación, esto es, en la realidad del mundo. Ahora bien, dar este paso es obra de la razón, en cuyas explicaciones se pierde la inmediatez del análisis y la contundencia de su verdad. Por supuesto, existen las verdades racionales o *de verificación*, mas la verificación no alcanza nunca a ser total. Como sugiere Zubiri *verificar es ir verificando*, siendo de reconocerle el mérito enorme de abordar lo más humano del hombre (su singularidad, dignidad, libertad, sociabilidad, comunicabilidad,

⁵⁵⁸ ZUBIRI, Xavier: *Inteligencia sentiente. Vol. I, Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980, p. 110-112.

⁵⁵⁹ ZUBIRI, Xavier: *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 47-48.

⁵⁶⁰ Ibid. p. 49.

historicidad, etc.) ateniéndose a una descripción de hechos y sin caer en ningún tipo de dogmatismo.

Dios

Entre los principales temas que conforman el sistema de pensamiento zubiriano, probablemente el de Dios es el más difundido. No obstante, esta popularidad contrasta con la complejidad del problema que encierra, haciendo que, sobre su tratamiento particular por parte del autor, prolongado a lo largo de toda su trayectoria intelectual, acechen a menudo los reduccionismos y/o las malas interpretaciones, ya sea por intereses espurios o por sencilla incompreensión.

Desde luego, sobre la relevancia toda de la cuestión para Zubiri no cabe duda a juzgar tanto por su propio testimonio: *la teología* -dice significativamente en el caso de la vida - *es una de las fibras más íntimas de mi realidad personal*⁵⁶¹, como por la recurrencia del tema en su obra. Yendo a sus escritos se comprueba, efectivamente, que la preocupación por el fundamento aparece pronto con la publicación de *Entorno al problema de Dios* en *Revista de Occidente*; famoso artículo de 1935, cuya principal novedad radica en la acuñación zubiriana del concepto de *religación* - considerado por muchos y por largo tiempo la mayor originalidad del autor, desligado paradójicamente de la generalidad de su reflexión⁵⁶²-. Con alguna modificación, pero no de fondo, el artículo pasaría más

adelante a formar parte de *Naturaleza, Historia, Dios*, precedido desde 1963 de un breve texto titulado *Introducción al problema de Dios*, que se añadió con la intención de corregir algunos equívocos que habían ido surgiendo, pero sin implicar un replanteamiento de conjunto. Recordará el lector que se iniciaba entonces la tercera y última etapa del autor, lo cual, naturalmente, había de repercutir en el desarrollo del tema que Zubiri trató con reiteración en sus cursos de 1965, 1968 y 1971, hasta alcanzar su plena maduración con el curso que impartió en la Universidad Gregoriana de Roma en 1973. De todo ello, en vida de Zubiri únicamente se editó, con motivo de un homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños, *El problema teológico del hombre* (1975); “tesario” breve que constituye algo así como un programa a desarrollar⁵⁶³. Publicada íntegramente la trilogía *Inteligencia sentiente*, Zubiri se dispuso a trabajar nuevamente en el tema sobre lo desarrollado en el curso romano, con el propósito de darle a este una redacción adecuada para la prensa, pero la muerte se lo impidió en septiembre de 1983, habiendo llegado a refundir sólo la primera de sus tres partes. Con los materiales disponibles se publicó, sin embargo, un año después de la muerte de Zubiri, *El hombre y Dios*, que sigue siendo - completado por publicaciones póstumas más recientes (de las que se da noticia en el apartado 2 de este artículo)- el texto básico para el asunto aquí tratado.

⁵⁶¹ ZUBIRI, Xavier: *Palabras de agradecimiento en la concesión del Doctorado honoris causa en Teología por la Universidad de Deusto*, en *Estudios Eclesiásticos* 56, 1981, p. 39.

⁵⁶² No ha faltado incluso quien, tomando el conjunto de la filosofía Zubiri por este punto, ha querido definir su pensamiento en términos de un “religacionismo”.

⁵⁶³ Originalmente en VARGAS MACHUCA, Antonio (Ed.): *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid, 1975, pp. 55-64. Y *A modo de conclusión*, en ZUBIRI, Xavier: *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 367-383.

De tan dilatada producción que abarca prácticamente cincuenta años, llama la atención, en primer lugar, la uniformidad con que Zubiri aborda la cuestión a pesar de su evolución, pero también lo infrecuente de su planteamiento en la tradición filosófica de Occidente que, hasta Hegel, ha buscado solución al problema que alberga por las vías de la *causalidad* y/o la *razón suficiente*. Verdaderamente, estos argumentos tradicionales resultan inoperantes para la filosofía llegado siglo XX: la causalidad por la demoledora crítica de Hume en el XVIII y la razón suficiente como consecuencia de la crisis de la razón desde mediados del XIX. Si Zubiri ensaya otro camino es, obviamente, porque también para él son incorrectos: en el primer caso, por mor del error que Zubiri denuncia como entificación de la realidad y en el segundo, por el no menor de la logificación de la inteligencia, dando lugar entrambos a un tercero atinente al problema del fundamento, a saber, la *objetivación de Dios*.

¿De qué manera plantea pues, Zubiri el tema? El lector perspicaz no habrá tenido dificultades en adivinar que también para esto Zubiri se apoya en la noología.

Así es, Zubiri alude siempre al fundamento como un *factum* (hecho). Consiguientemente, para saber lo que entiende por fundamento hay que partir de la aprehensión primordial y reconstruir la descripción que hace de ese concepto o de la experiencia a la que se refiere dicho término. Pues bien, como ya sabemos, en la inteligencia sentiente del hombre se le presentan a este las cosas reales con las que hace su vida por medio de sus acciones. Con la ejecución de sus acciones como *agente, actor y autor*, el hombre se realiza como persona; va cobrando reali-

dad como *relativamente absoluto*. Lo absoluto del hombre consiste en *estar suelto* frente a todo y a todos los demás. Para ser real en este sentido es necesario empero, que haya algo respecto de lo que esté en-frentado, y de ahí su ser absoluto, aunque relativo. Entiéndase que esta necesidad no le viene impuesta al hombre sino por su propia realidad; porque sólo estando entre las cosas y con las cosas puede realizarse como persona, mas, entiéndase bien que “estamos con las cosas, pero donde estamos con ellas es en la realidad”⁵⁶⁴, de tal manera que para poder realizarse, el hombre se apoya en la realidad *qua realidad* como *fundamento*, la cual no es una magna cosa aparte de las cosas, sino el momento trascendental de estas, que llama al hombre a su realización personal. He aquí la *peculiar ligadura* que Zubiri denomina *religación*⁵⁶⁵.

Esta religación al *poder de lo real*, cuya fundamentalidad es *última, posibilitante e impelente*, en tanto que el hombre hace su vida en, desde y por ella, precisamente por estar dada en la aprehensión, *da qué pensar* y/o es *problemática* en el sentido estrictamente etimológico de la palabra (del griego *pro-bállo*, arrojar algo “ante”), puesto que siendo las cosas reales las que conminan al hombre a realizarse de acuerdo con la *voz de la conciencia*, sin ser ninguna de ellas la realidad, le lanzan a averiguar intelectivamente cuál sea el contenido concreto de la realidad *qua realidad*, para poder optar en sus acciones concretas. Parafraseando la belleza con que lo expresa Zubiri, podríamos sentenciar brevemente que “nos hacemos problemáticamente porque estamos fundados en un enig-

⁵⁶⁴ ZUBIRI, Xavier: *El hombre y Dios*. Alianza, Madrid, 1984, p. 80.

⁵⁶⁵ Ibid. p. 92.

ma”⁵⁶⁶ que colma de inquietud nuestra realidad humana a la vez que nos convoca a realizarnos personalmente de manera elocuente⁵⁶⁷.

De lo dicho se concluye que la religación es un hecho, pero no así el fundamento allende la aprehensión, que nos abre al problema de Dios, obligándonos a poner en marcha el método de la razón. Éste, según lo describe Zubiri en el tercer volumen de la trilogía *Inteligencia sentiente*, consta de tres fases: *sistema de referencia*, *esbozo* y *probación física de realidad*. La marcha racional arranca desde un sistema de referencia, que se corresponde siempre con la cosa que se aspira a conocer en tanto que actualizada en la aprehensión. Partiendo de ahí, la razón construye un esbozo de lo que podría ser la cosa en la realidad. Finalmente, la probación física consiste en volver sobre la realidad para verificar experiencialmente en ella (o no) el esbozo de la razón.

Como en el caso concreto de lo que nos ocupa el sistema de referencia es justamente la religación que acabamos de describir, podemos avanzar diciendo que el esbozo que realiza Zubiri de Dios - no por la vía metafísica tradicional de la realidad-objeto, sino por la de la realidad-fundamento a partir del hombre como realidad relativamente absoluta - postula una realidad *absolutamente absoluta*⁵⁶⁸, que, necesariamente, ha de ser absolutamente suya⁵⁶⁹ y, por consiguiente, persona absoluta, inteligente y volente⁵⁷⁰ amén de fundamento⁵⁷¹ de las cosas reales. Este fun-

damento - sentencia Zubiri - *es presencia de Dios en las cosas*⁵⁷², de modo que Dios es trascendente no *a* sino *en* ellas⁵⁷³ como fuente⁵⁷⁴ de su realidad.

Con todo, como decíamos arriba, la de Dios, además de realidad esbozada ha de ser “experimentada”. Esto sólo es posible, habiendo esbozado a Dios como realidad personal, por *compenetración* y/o *conformación* (y no por *comprobación* ni por *experimento* como en el caso, respectivamente, de los entes matemáticos y de las realidades no humanas). La experiencia por compenetración exige la presencia de las personas, lo cual no ofrece realmente dificultad para un Dios trascendente *en* el mundo y que se hace presente fundamente en él como donación personal suya. Esta donación personal y fundante es lo que al describir el hecho de la religación designábamos como poder de lo real en su triple momento de último, posibilitante e impelente, reasumido ahora a otro nivel como *experiencia de Dios*⁵⁷⁵. Hasta aquí, sin embargo, la experiencia de Dios es mera experiencia *incoada*⁵⁷⁶. En la experiencia del poder de lo real se encuentran incursos Dios y la persona humana -dice Zubiri- en una *tensión dinámica*⁵⁷⁷ (...) *entre dos absolutos, de los cuales el fundante está haciendo ser absoluto al fundado*⁵⁷⁸. En su virtud, la experiencia de Dios se hace *plenaria* como donación personal del hombre en respuesta a la donación personal de Dios mediante la *entrega*⁵⁷⁹, cuyos diversos momentos replican, al nivel de la mayor ra-

⁵⁶⁶ Ibid. p. 99.

⁵⁶⁷ Ibid. p. 52.

⁵⁶⁸ Ibid. p. 165.

⁵⁶⁹ Ibid. p. 168.

⁵⁷⁰ Ibid. pp. 169-171.

⁵⁷¹ Ibid. p. 153.

⁵⁷² Ibid. p. 174.

⁵⁷³ Ibid. p. 175.

⁵⁷⁴ Ibid. p. 177.

⁵⁷⁵ Ibid. pp. 150-157.

⁵⁷⁶ Ibid. p. 194.

⁵⁷⁷ Ibid. p. 187.

⁵⁷⁸ Ibid. p. 188.

⁵⁷⁹ Ibid. p. 196.

dicalidad, los propios de la religación. Así, la entrega a Dios como lo absolutamente último es *acatamiento* y *adoración* en el reconocimiento de la relatividad de la persona humana frente a la persona absolutamente absoluta de Dios⁵⁸⁰, como supremo posibilitante es *súplica* y *oración* mediante la cual el hombre ruega a Dios posibilidades de vida⁵⁸¹ y como impelencia suprema es *refugio* en Dios a la manera de *fortaleza* vital⁵⁸². Esta experiencia plenaria, *esta entrega* -precisa nuestro autor- *es lo que de una manera más o menos vaga y nominal llamamos fe*⁵⁸³. Como toda experiencia humana, la fe se concreta individual, social e históricamente⁵⁸⁴. Pero esto no significa que la experiencia de Dios probada según el método de la razón se identifique sin más con ninguna de las religiones históricas. Al contrario, la *experiencia teologal*⁵⁸⁵ del hombre, como prefiere llamarla Zubiri para ganar distancia respecto de lo mentado por el término “teológico” - que considera puramente especulativo -, es anterior y distinta a la experiencia de las religiones particulares. Todavía más, en tanto que versión radical del hombre al fundamento con base en el fenómeno de la religación, lo teologal constituye una dimensión humana⁵⁸⁶ con la que incluso el agnóstico y el ateo han de contar.

Llegados a este punto, se comprenderá que la preferencia por lo teologal frente a lo teológico no es caprichosa en Zubiri, nacida del ánimo por salvar el escollo conceptivo de la teología especulativa y acceder a Dios por una vía distinta a la

del objeto. El no hacer de Dios un objeto implica, claro ésta, no poder decir nada preciso de Dios a no ser que Dios se revele. Pero, a su vez y por paradójico que parezca, sólo una revelación compatible con lo dicho puede ser tenida por auténtica. Habida cuenta de que el problema de Dios no es distinto del problema del hombre y viceversa, Zubiri estima que la revelación cristiana es el culmen de toda revelación, ya que a través de Jesucristo hace de Dios hombre y del hombre Dios. De cualquier forma, no se confunda la perspectiva; la estimación zubiriana del cristianismo es metafísico-trascendental, dejando de lado su vestido teológico en lo que tiene de objetivante y, por consiguiente, falso, a su entender.

7.- BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

ARISTÓTELES: *Metafísica*, Ed. Gredos, Madrid, 1994.

BERGSON, Henri: *L'intuition philosophique*, en *Le pensé et le mouvant: Essais et conférences*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969.

ELLACURÍA, Ignacio:

- *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*, en *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976.

- *Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubiri*, en *Zubiri (1898-1983)*, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria, 1984.

ESPINOZA LOLAS, Ricardo: *Potencias del pensamiento de Xavier Zubiri* en *ARBOR*, Vol. 192-780, julio-agosto 2016, a324.

CALVO-SOTELO, Leopoldo: *Lección un día por semana*, en *El Ciervo*, 507-509, 1993.

CONILL SANCHO, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

⁵⁸⁰ Ibid. p. 199.

⁵⁸¹ Ibid. p. 200.

⁵⁸² Ibid. p. 200.

⁵⁸³ Ibid. p. 209.

⁵⁸⁴ Ibid. pp. 296-304.

⁵⁸⁵ Ibid. p. 108.

⁵⁸⁶ Ibid. pp. 363-364.

COROMINAS, Jordi y VICENS, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006.

GRACIA GUILLÉN, Diego:

- *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986.
- *La antropología de Zubiri*, en *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011.
- *El poder de lo real*, Triacastela, Madrid, 2017.

HUSSERL, Edmund: *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1981.

ORTEGA y GASSET, José: *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2004-2010.

PINTOR-RAMOS, Antonio: *Realidad y verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994.

ZUBIRI, Xavier:

- *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 13ª edición, 2007.

- *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1962.
- *El hombre, realidad personal*, en *Revista de Occidente*, 2ª época, nº 1, abril 1963.
- *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 2002.
- *Respectividad de lo real*, *Realitas*, Vols. 3-4, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, Madrid, 1979.
- *Palabras de agradecimiento en la concesión del Doctorado honoris causa en Teología por la Universidad de Deusto*, en *Estudios Eclesiásticos* 56, 1981.
- *Inteligencia sentiente. Vol. I, Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980.
- *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984.
- *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 15.
- *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos [1932-1944]*, Alianza, Madrid, 2003.

MANUEL GARCÍA MORENTE, UN FILÓSOFO DE LA VIDA HUMANA

Dra. María Luisa Pro Velasco

Profesora en la Universidad Católica de Ávila y en la Universidad Pontificia de Salamanca

RESUMEN:

Este trabajo pretende dar a conocer la figura de Manuel García Morente, filósofo español del pasado siglo XX. Está estructurado en cuatro partes. La primera, ofrece un breve resumen de su vida y la relación de sus obras más importantes. En segundo lugar, lleva a cabo un estudio sobre las influencias que recibió y sus contribuciones filosóficas más destacadas. A continuación, confronta las reflexiones de García Morente con las de dos clásicos de la historia de la filosofía: Aristóteles y Kant. Por último, afronta la cuestión de si García Morente fue o no un filósofo original.

ABSTRACT:

This essay aims to introduce the figure of Manuel García Morente, a twentieth century Spanish philosopher. This article is structured in four parts, beginning with a presentation of García Morente's life and his most important works. Following this, García Morente's influences and his most notable contributions to philosophy are explored. In the third section is an analysis of García Morente's reflections alongside those of two renowned philosophers: Aristotle and Kant. Finally, the question of García Morente's originality, insofar as his philosophy, is considered.

PALABRAS CLAVE: *García Morente, Kant, Aristóteles, vida privada, amistad*

KEYWORDS: *García Morente, Kant, Aristóteles, vida privada, friendship*

AGRADECIMIENTOS

Me ha producido gran satisfacción personal haber podido dedicar varios meses a la lectura de don Manuel García Morente. Por un lado, porque sus escritos resultan enormemente enriquecedores, pues son profundos a la vez que claros. Por otro, porque he podido contar con el consejo y apoyo del profesor Rogelio Rovira, coeditor, junto con Juan Miguel Palacios, de las *Obras completas* de García Morente, así como con el constante estímulo de la coordinadora de este número, la profesora Miriam Ramos Gómez. A todos ellos agradezco su asesoría y los ánimos que me han dado en múltiples correos. Quie-

ro mencionar, además, a la profesora Ana Andaluz, que me ha orientado magistralmente en la búsqueda de referencias de Kant.

1.- VIDA Y OBRAS

Manuel García Morente vino al mundo el 22 de abril de 1886 en Arjonilla, pueblo español de la provincia de Jaén. Este destacado pensador de la primera mitad del siglo XX nace en el seno de una familia de padre liberal y madre religiosa. Pasó los primeros años de su vida en Granada, pues su padre, don Gumersindo García Corpas, trabajaba allí como oftalmólogo. Su madre, D^a Casiana Morente y Serrano, pariente del General Serrano, falleció

cuando Manuel contaba solo nueve años de edad.

Desde 1894, Manuel estudió en Francia. Allí cursó sus estudios primarios y en 1903, en el Liceo Nacional de Bayona, concluyó el bachillerato, obteniendo el *Grand Prix* de ese año. Trasladado a París, cursó estudios en la Facultad de Letras de La Sorbona y frecuentó el *Collège de France*, donde asistió a las clases que por aquel entonces impartía Henri Bergson. Finalmente, culminó sus estudios académicos haciendo el doctorado en la Universidad Central de Madrid. En esta universidad, fue alumno de Francisco Giner de los Ríos. En palabras de García Morente:

La generación de aquellos hombres discípulos de don Julián Sanz del Río que se llamaron Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Adolfo Posada, Nicolás Salmerón, ha representado en España la vida absolutamente dedicada al deber moral, la vida más noble, más pura, la vida que impresiona y emociona por la cantidad de dedicación, de abnegación, de consagración dolorosa al deber.⁵⁸⁷

Y también:

[...] don Francisco Giner fue el vivero y el animador de todas las vocaciones científicas y filosóficas de la España contemporánea.⁵⁸⁸

Entre 1908 y 1909 García Morente conoció a don José Ortega y Gasset, con quien le uniría una profunda amistad a partir de entonces, y quien ejercería sobre él una influencia decisiva, sobre todo, con su filosofía de la vida. García Morente era solo tres años menor que Ortega y, sin embargo, fue su discípulo. En 1910, gracias a una beca concedida por la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones

Científicas, Manuel estudia estética en la Universidad de Múnich. Coincide allí con Julián Besteiro y participa en los seminarios de Theodor Lipps. Por añadidura, en Berlín recibe enseñanzas de Ernst Cassirer y Georg Simmel. En 1911 defendió su tesis de doctorado, titulada “La estética de Kant”. Entre 1911 y 1912 visitó, también por motivos académicos, la Universidad de Marburgo, nuevamente gracias a una beca de la Junta de Ampliación de Estudios, presidida en aquellos momentos por el premio nobel Santiago Ramón y Cajal. En aquel lugar coincidió con los filósofos neokantianos Hermann Cohen, Paul Natorp y Nicolai Hartmann, así como con su amigo español Ortega y Gasset. En 1912 obtuvo la Cátedra de Ética en la Universidad de Madrid, convirtiéndose, a sus veinticinco años, en el catedrático más joven de España.⁵⁸⁹ Ocupó este puesto hasta 1936, en que tuvo que exiliarse a Francia. Por lo que se refiere a su vida personal, en 1913 casó con Carmen García del Cid, con quien tuvo dos hijas: María Josefa y Carmen. Su esposa fallecería en 1923, quedando él viudo a los treinta y siete años de edad.

En 1930, García Morente se incorporó a la política educativa del gobierno del General Berenguer. Primero, ocupó el puesto de director general de Enseñanza Superior y Secundaria, y luego el de Subsecretario del Ministerio de Instrucción Pública, así como el de decano de la Facultad de Filosofía y Letras – Julián Ma-

⁵⁸⁷ GARCÍA MORENTE, M. “La filosofía en España”, *Revista de filosofía*, no. 15, vol. IX, (1996b), p. 11.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁸⁹ El desempeño de su labor en estos años lo han descrito del modo siguiente: “[...] desde que llegó a la cátedra, toda la actividad pública de García Morente se volcó en tres empeños principales: la tarea docente, la labor editorial y la propia producción intelectual”. PALACIOS GARCÍA, J. M., y ROVIRA, R., “Manuel García Morente en su plenitud académica”. *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República: Arquitectura y Universidad durante los años 30*, coord. por Santiago López-Ríos Moreno, Juan Antonio González Cárcelos, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (SECC), 2008, p. 239.

rías dijo de García Morente que tal vez fuera el mejor decano en la historia de la Facultad —, y se convirtió en amigo de políticos de primera línea. Sin embargo,

La proclamación de la Segunda República [...] y su falta de verdadero convencimiento en sus posibilidades políticas, le alejaron definitivamente de los asuntos públicos y hasta le distanciaron en este aspecto de Ortega, no formando ya parte de la “Agrupación al Servicio de la República” que éste fundara entonces con Marañón y Pérez de Ayala.⁵⁹⁰

En 1932 fue nombrado miembro de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Su discurso de ingreso llevaba por título *Ensayos sobre el progreso*.⁵⁹¹ A partir de 1934 tuvieron lugar sus primeros viajes a América, concretamente a Argentina y Uruguay.⁵⁹² Allí, impartió dos cursos. Por un lado, *De la Metafísica de la vida a una Teoría General de la Cultura*, en la Universidad de Buenos Aires. Y, por

otro, un *Breve Curso de Metafísica*, en la Universidad de Montevideo. Fruto de estas reflexiones es su *Ensayo sobre la vida privada*, que García Morente mejoró a su regreso a Madrid y publicó en la *Revista de Occidente* en febrero de 1935.⁵⁹³

En 1936, al estallar la Guerra Civil en España, asesinan a su yerno en agosto, le destituyen del decanato y de su cátedra, es perseguido a muerte y decide exiliarse. Julián Marías, en el “Prólogo” a las *Lecciones preliminares de filosofía* de su maestro, ha relatado estos hechos como sigue:

Le avisaron que estaba en peligro y le aconsejaron salir de España. Aprovechando un pasaporte todavía válido se marchó a París con 65 francos. Un amigo le prestó una habitación para dormir; una amiga le ofreció comer en su casa. En esta situación de angustia y penuria pasó algunos meses, sin conseguir autorización para la salida de sus hijas y nietos.⁵⁹⁴

Huye a París en septiembre de 1936 y allí permanece hasta junio de 1937. Los profesores Rovira y Palacios, dos de sus estudiosos, describen así los hechos:

[...] tras pasar por Valencia y Barcelona, consigue atravesar la frontera con Francia y llegar a París. El día 2 de octubre, cansado, desolado y desposeído de todo, nuestro filósofo, a los cincuenta años, es devuelto violentamente por la vorágine de la guerra a la ciudad de su juventud.⁵⁹⁵

Es precisamente en esta ciudad de su juventud donde tuvo lugar su conversión

⁵⁹⁰ *Ibidem.*, p. 238.

⁵⁹¹ GARCÍA MORENTE, M.: “Ensayos sobre el progreso”, *Revista de Occidente*, no. 103, (1932a), pp. 1-42. “Ensayos sobre el progreso (continuación)”, *Revista de Occidente*, no. 104, (1932b), pp. 121-166. “Ensayos sobre el progreso (conclusión)”, *Revista de Occidente*, no. 105, (1932c), pp. 241-277, y también: GARCÍA MORENTE, M.: *Ensayos sobre el progreso*, Madrid Ediciones Encuentro, 2002b, 2011.

⁵⁹² Sobre su primera estancia en Iberoamérica, los profesores Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, comentan: “Aparte de las doctrinas más específicamente filosóficas que enseñó en Hispanoamérica, García Morente llevó sobre todo a la sociedad de aquellos países un mensaje muy nítido: la necesidad de incrementar la vida privada, cuyo fin es el desempeño de las funciones del espíritu, y de limitar de modo correlativo la vida pública, particularmente la política, al exclusivo logro de los fines subordinados que le son propios.” En: GARCÍA MORENTE, M., *Ensayo sobre la vida privada*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001b. Presentación de Rogelio Rovira, p. 5.

⁵⁹³ Véase: “Ensayo sobre la vida privada”, *Revista de Occidente*, no. 139, (1935b), pp. 90-110.

⁵⁹⁴ GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2019. Prólogo de Julián Marías, p. 8.

⁵⁹⁵ PALACIOS GARCÍA, J. M., y ROVIRA, R., “Manuel García Morente en su plenitud académica”, op. cit., p. 243.

religiosa. A los nueve meses de su estancia en París, el 9 de junio de 1937, tuvo por fin García Morente la inmensa dicha de poder volver a abrazar a sus hijas y nietos. Una vez reunida la familia, aceptó la Cátedra de Psicología y Filosofía en la Universidad Nacional de Tucumán (Argentina). Su estancia en este centro fue tan fructífera que dio lugar a la extensa publicación, ya citada, que lleva por nombre *Lecciones preliminares de filosofía*. A su regreso a España, en 1939, ingresó en el Seminario Conciliar de Madrid, y tras una breve pero intensa preparación formativa, fue ordenado sacerdote el 21 de diciembre de 1940. Murió el 7 de diciembre de 1942, con la *Summa Theologiae* en las manos, a los cincuenta y seis años de edad.

Manuel García Morente realizó una intensa actividad de traductor de clásicos de la filosofía como Leibniz, Descartes o Kant. Buena muestra de ello son la aparición en castellano de la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant en 1913, la *Crítica del Juicio* (1914), y en 1921 la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* del mismo autor. En 1922 tradujo con José Gaos las *Investigaciones lógicas* de Husserl y trasladó también al español a autores como Brentano. A él se debe igualmente la versión de los diez volúmenes de la *Historia Universal* de Walter Goetz, de *La decadencia de occidente*, de Spengler y de otras tantas más. En cuanto a sus obras propias podemos destacar la aparición en 1917 de *La filosofía de Henri Bergson*, *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía* además de diferentes trabajos publicados en la *Revista de Occidente* y en Espasa-Calpe. Toda su producción ha sido recopilada en las *Obras completas* que vieron la luz en 1996, editadas por Juan Miguel Palacios García y Rogelio Rovira.⁵⁹⁶

⁵⁹⁶ GARCÍA MORENTE, M. *Obras completas*, Madrid-Barcelona, Fundación Caja de Madrid-Editorial Anthropos, 1996, 2 tomos en 4 volúmenes.

2.- APORTACIÓN FILOSÓFICA

Convendría dividir al menos en dos partes el epígrafe dedicado a tratar de la aportación filosófica de Manuel García Morente. Por un lado, contamos con dos fuertes influencias sobre él: la filosofía orteguiana y la fenomenología. Y, por otro, con dos aportaciones propias que destacan sobre las demás: la filosofía de la vida antes y después de su conversión, y la axiología o filosofía de los valores. Veamos.

2.1. Influencia orteguiana

Si queremos hablar de lo que García Morente aportó en su momento a la filosofía, no podemos olvidar algunos ejes vertebradores de su pensamiento. Tal como apuntábamos ya en el esbozo biográfico, Morente conoció a don José Ortega y Gasset, y la de Ortega es una filosofía de la vida. A él dedica “El curso de Ortega y Gasset” y “Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset”,⁵⁹⁷ donde se añade su vivencia personal de amistad con este gran pensador, quizá el mayor del ámbito filosófico español. De él, decía, no sin razón: “Ortega tiene un sistema, y como tiene un sistema puede tener discípulos. Y esto es lo que me hace ser optimista en cuanto al porvenir de la filosofía en España.”⁵⁹⁸ Según Marías, habría que reconocer también a García Morente un puesto en la historia de la filosofía, pues, si bien se inspiró en Ortega, hizo suya la filosofía orteguiana de la razón vital y en esa asimilación, a modo de sustancia propia, consiste su aportación original: [...] la filosofía de Morente, riquí-

⁵⁹⁷ GARCÍA MORENTE, M., “El «curso» de Ortega y Gasset”, *Revista de estudios orteguianos*, no. 16-17, (2008b), pp. 251-270. Y: GARCÍA MORENTE, M., “Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset”, *Revista de estudios orteguianos*, no. 16-17, (2008a), pp. 271-278, respectivamente.

⁵⁹⁸ GARCÍA MORENTE, M. “La filosofía en España”, op. cit., p. 14.

sima, abarcadora, depositaria de toda la gran tradición, identificada sustancialmente con la de Ortega, hecha «suya».⁵⁹⁹ Pues como bien dijo Morente, seguramente también por influencia orteguiana:

En toda vida hay, pues, negación parcial del mundo histórico recibido, colectivo, social, vigente y afirmación ilusionada de un nuevo proyecto. // Y a ese trabajo, que cuesta siempre la autenticidad, es al que muchos temen; y por eso muchos renuncian en verdad a ser, porque ni siquiera se atreven a ponerse en claro lo que quisieran ser y a escuchar la llamada de la propia vocación y a seguirla con fidelidad sumisa.⁶⁰⁰

García Morente no ha tenido una trayectoria filosófica tan conocida como la de Ortega y Gasset, pero, en lo que ha podido, ha dado a conocer la de su maestro, y se hizo buen eco de ella. Pero, además, bebe de una segunda fuente filosófica: la fenomenología.

2.2. Manuel García Morente y la fenomenología

García Morente no solo fue cercano al raciovitalismo de Ortega y Gasset, sino también a la fenomenología. Como bien es sabido, muchos de los seguidores de Husserl fueron fenomenólogos realistas, lo cual les llevó a mostrar y a tener una mayor apertura a la realidad. Eso mismo sucedió con García Morente, que no se inscribió en sentido estricto ni entre los seguidores de la corriente realista, ni entre las filas de los idealistas, sino que más bien podría inscribirse entre los seguidores de la corriente fenomenológica.

En García Morente se aprecia con facilidad la influencia fenomenológica, en particular cuando se refiere a los dos polos que se dan en el conocimiento. Por ejemplo, cuando afirma:

En el conocimiento de la persona, el objeto conocido ha de ser también, por su parte, sujeto cognoscente.⁶⁰¹

Y es muy consciente de la diferencia radical que separa a las cosas de las personas. Así, apunta:

Por otra parte, entre la cosa y la persona hay esta otra diferencia esencial: que la cosa es puro elemento del mundo, puro objeto, mientras que la persona es siempre además sujeto; es un yo para quien existe un mundo.⁶⁰²

García Morente, tal vez gracias a la influencia fenomenológica, sostiene que:

[...] el refugio que consistiría en cortar la vida en dos – el yo y las cosas – y plantear el problema ontológico alternativamente sobre el yo y sobre las cosas, conduciría a la disputa secular entre idealismo y realismo. Pero eso es porque se ha cortado arbitrariamente la auténtica realidad que es la vida; y la vida no permite ese corte en dos: yo y las cosas.⁶⁰³

Como acabamos de apuntar, seguramente esta visión unitaria de la vida y del conocimiento se debiera a la influencia que ejerció sobre él la corriente fenomenológica.

⁵⁹⁹ GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, op. cit., p. 9.

⁶⁰⁰ GARCÍA MORENTE, M., *Ensayo sobre la vida privada*, op. cit., pp. 38-39.

⁶⁰¹ *Ibidem*, p. 20.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 23. En este punto concreto, las reflexiones de García Morente pueden recordar a las del filósofo alemán Robert Spaemann particularmente en su obra *Personas: acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*. Véase: SPAEMANN, R., *Personas: acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, Eunsa, Pamplona, 2000.

⁶⁰³ GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, op. cit., p. 350.

Manuel García Morente retomó lo que le es más propio a la filosofía española, que es la relación entre razón y vida, es decir, la reflexión sobre cuestiones fundamentales de la vida humana, tal como han hecho ya otros muchos, y entre ellos, Aristóteles. Asimismo, ha habido quienes han querido comparar la tríada de los máximos exponentes de la Antigüedad clásica, Sócrates, Platón y Aristóteles, con la formada por Ortega, Morente y Marías. No consideramos que se puedan equiparar, por una clara razón: los siglos de distancia que los separan y la anterioridad de los primeros, que ha hecho la influencia de su filosofía más honda y prolongada. Pasemos ahora a observar la estela dejada por el propio García Morente.

2.3. *El concepto de vida antes y después de "El hecho extraordinario"*

Podría ser de gran interés plantearse si García Morente cambió su modo de hacer filosofía tras su conversión. En sus reflexiones previas a 1937, se observa un concepto de vida muy influido por Ortega, considerando la vida como algo propio y marcado por las circunstancias:

Pero si es cierto que siempre y en todo caso una gran parte de nuestra vida no es nuestra, también lo es que el manantial de toda renovación y cambio, el propulsor de la vida es ese fondo de ilusiones y apetitos personales que nos impele a soñar modos completamente nuevos de ser y de vivir. Cada generación quiere vivir su vida; pero recibe y aprende primero la vida, el tipo de vida que la generación anterior le ha legado. Sobre esa base, que, como herencia del pasado, constituye el sólido fundamento natural y social de su existencia, ensaya luego sus peculiares modos y querer y dispara su nueva voluntad cambiando en parte lo heredado y creándose de esa suerte un

mundo suyo, no vivido antes por nadie.⁶⁰⁴

Es este que vemos un planteamiento completamente realista, en un sentido amplio y sin tener connotaciones estrictamente filosóficas. A tal respecto, es fuerza señalar que Morente no es un progresista, ni un conservador. Es un defensor de la autenticidad, construida desde el conocimiento de la vida humana que, al menos a los comienzos, precisa de la influencia externa, antes de lanzarse hacia formas nuevas de experimentación vital.

En los escritos de esta época es claramente perceptible una noción de vida que no se corresponde con la que aparece en los escritos posteriores a lo que él mismo llamaba el "hecho extraordinario". Tal noción emerge sólo tras la lucha que mantuvo consigo mismo, para decantarse entre el determinismo y la causalidad por libertad. En relación con esta segunda noción de vida, cabría traer a colación las siguientes notas:

La vida nos presenta esta otra contradicción: que la vida nos es y no nos es dada. Nadie se da la vida a sí mismo. [...] Pero esa misma vida que nos es dada la tenemos que hacer nosotros, [...] tenemos que ocuparnos en algo; tenemos que desarrollar actividades para vivir. [...] La vida hay que hacerla, y en castellano tenemos una palabra para designar eso: la vida es un "quehacer".⁶⁰⁵

Poniendo así de manifiesto la necesidad de conjugar lo que uno puede aportar al mundo, con lo que no depende de él ni de sus propias fuerzas. Además, algunas características de la vida humana serían: que transcurre en el tiempo, que padece ansiedad de ser y temor a la nada, o sea,

⁶⁰⁴ GARCÍA MORENTE, M., *Ensayo sobre la vida privada*, op. cit., p. 37.

⁶⁰⁵ GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, op. cit., p. 391.

angustia, que ha de enfrentarse al problema de la muerte y al del de ser.⁶⁰⁶

En esta misma línea, es decir, sosteniendo también que hubo una clara transformación en García Morente, los profesores Palacios y Rovira, han afirmado que *El hecho extraordinario* “dividió profundamente su vida, su obra y hasta su filosofía”.⁶⁰⁷ En efecto, podemos corroborar esta afirmación con un texto extraído de la citada obra:

¿Quién, pues, o qué o cuál era la causa de esa vida que, siendo la mía, no era mía? [...] Por un lado, mi vida me pertenece, puesto que constituye el contenido real histórico de mi ser en el tiempo. Pero, por otro lado, esa vida no me pertenece, no es, estrictamente hablando, mía, puesto que su contenido viene, en cada caso, producido y causado por algo ajeno a mi voluntad.⁶⁰⁸

En definitiva, García Morente es un filósofo de la vida, al igual que Ortega, y que observa que su vida se le está haciendo. Ese reconocimiento le lleva a pensar en la idea de Dios. Sobre el hecho extraordinario, se ha dicho que:

El nuevo sujeto del Morente cristiano y sacerdote fue el que vino a fundirse con el filósofo, y le movió a reflexionar sobre las principales coordenadas de una nueva filosofía de la vida de inspiración cristiana, si bien no pudo desarrollarla como nos hubiera gustado.⁶⁰⁹

⁶⁰⁶ Cf. GARCÍA MORENTE, M., “Ontología de la vida”, *Lecciones preliminares de filosofía*, op. cit., 2019, pp. 393-399.

⁶⁰⁷ PALACIOS GARCÍA, J. M., y ROVIRA, R., “Manuel García Morente en su plenitud académica”, op. cit., p. 237.

⁶⁰⁸ GARCÍA MORENTE, M., *El «Hecho extraordinario»*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2015^a, pp. 32-33.

⁶⁰⁹ GARCÍA MORENTE, M., *Relato de la conversión. El hecho extraordinario y Diario de Ejercicios Espirituales*. Edición de Javier Carballo, O. P., Sala-

En efecto, desgraciadamente para nosotros, la muerte le sobrevino poco después de su ordenación sacerdotal.

Hubo y habrá voces que afirmen que, una vez convertido a la fe cristiana, García Morente dejó de hacer verdadera filosofía o que se distanció de sus amigos, como ocurrió con su relación con Ortega, aunque no por voluntad propia, sino más bien porque las circunstancias le obligaron a ello. Sin embargo, como ha apuntado el profesor Rovira:

Morente [...] no tenía por qué renunciar a su filosofía tras su conversión. Y sin duda nunca lo hizo. La filosofía de la vida se le presentó con un torso inequívocamente abierto a la trascendencia. Su postrero interés y admiración por Tomás de Aquino, cuyo pensamiento sin duda conocía, al menos en parte, antes de su giro decisivo, se explica no solo por las exigencias de su última vocación de sacerdote y teólogo, sino también, y acaso sobre todo, [...] porque Santo Tomás es de suyo admirable.⁶¹⁰

O sea que, una vez consagrado sacerdote católico a su vuelta a España, fue también cercano también al tomismo. Son fundamentales a este respecto sus conferencias: “La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino” y “El clasicismo de Santo Tomás de Aquino”.⁶¹¹

manca, San Esteban, 2008, Introducción de Javier Carballo. p. 11.

⁶¹⁰ ROVIRA, R., “García Morente en la visión de Julián Marías”. *Julián Marías: maestros y amigos*, (coord. Juan José García Norro), Madrid, Escolar y Mayo, 2015, p. 33.

⁶¹¹ Estudios sobre estos temas los podemos encontrar en: FORMENT-GIRALT, E., “La interpretación de santo Tomás como «filosofía abierta»”, *Cuadernos de Pensamiento*, 2, (1988), pp. 147-169. Y en: BELTRÁ VILLASEÑOR, I., “Una aproximación contemporánea a las cuestiones fundamentales de la Filosofía de Santo Tomás de Aquino: la interpretación de Manuel García Morente”, en: *De natura: la naturaleza en la Edad Media*,

En definitiva, podría ser este del tomismo otro de los puntos clave de su pensamiento, de no haberle acaecido la muerte de manera tan prematura, llevándose a este gran pensador a los cincuenta y seis años de edad.

2.4. La filosofía de los valores

No quisiera terminar este apartado dedicado a las contribuciones filosóficas de García Morente sin aludir, aunque sea de forma muy breve, a la cuestión de la filosofía de los valores.

Morente insiste, por ejemplo, en que no podemos saber si el hombre progresa o no en el curso de su historia, si no sabemos previamente qué es o en qué consiste progresar. Una dilucidación al respecto la encontramos en sus *Ensayos sobre el progreso*, donde se puede apreciar el papel central de los valores para la vida humana. De ahí que Morente diga que el progreso es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano.

Resumiendo mucho lo escrito de García Morente sobre axiología, podríamos hablar de las características de valores como la no indiferencia; el ser objetivos; el no ser, sino *valer*... Tales características los configuran como cualidades de las cosas ajenas a la cantidad, el tiempo, el número, el espacio y les otorgan la condición de absolutos. Además de que no se pueden demostrar, sino mostrar, tienen polaridad, porque a todo valor le corresponde un contravalor. Igualmente, están organizados en una jerarquía y se pueden clasificar, tal como hizo Max Scheler en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*.⁶¹² A juicio de Morente:

En esta tierra nueva, más anchurosa y fértil, logrará crecer la axiología o filosofía de los valores de Max Scheler. [...] Ello constituía un puente y cierta aproximación a la noción clásica de “bien”.⁶¹³

Lo cual, en un contexto histórico-filosófico convulso y dificultoso como el que le tocó vivir y afrontar a nuestro autor, no es en absoluto despreciable. A continuación, trataremos de estudiar si, en efecto, merece ser objeto de estudio.

3.- ¿POR QUÉ MERECE UNA MENCIÓN ESPECIAL EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA?

Si tratamos de responder a la pregunta planteada por el título de este apartado, *¿Por qué merece una mención especial en la historia de la filosofía española?*, lo más oportuno será responder con unas palabras del propio pensador: “[...] la filosofía no es de ningún país: no hay una filosofía española”.⁶¹⁴ Pues bien, seguramente, las contribuciones filosóficas del jienense en el siglo XX, tienen mucho que decirnos en este siglo XXI en que todo es prisa, rapidez y ruido. Para demostrarlo, una vez más, traemos una cita, esta vez, relativamente extensa. Reza como sigue:

En ningún tiempo de la historia humana ha sido la vida tan ruidosa como en el nuestro. [...] Nuestro vivir de hoy es un vivir extraviado, lanzado fuera de sí mismo, al aire libre de la publicidad. Y paralelamente, como fenómeno de recíproca penetración, la publicidad, la exterioridad invaden nuestros más íntimos recintos personales por mil agujeros que a propósito hemos abierto en ellos. Dijérase que nos avergonzamos de estar solos o con

coord. por José Luis Fuertes Herreros, Ángel Poncela González, Edições Húmus, Vol. 1, Vila Nova de Farmalhão, 2015, pp. 277-284.

⁶¹² SCHELER, M., *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Madrid, Caparrós, 2000. Por otro lado, lo aquí resumido sobre los rasgos definitorios de los valores se encuentra en GARCÍA MORENTE, M., “Ontología de los valores”, *Lecciones preliminares de filosofía*, op. cit., pp. 369-382.

⁶¹³ MONTIU DE NUIX, J. M., *Manuel García Morente el Catedrático. De Cosmovisión sin Dios a llama de amor*. Valencia, Edicep, 2011, p. 28.

⁶¹⁴ GARCÍA MORENTE, M. “La filosofía en España”, op. cit., p. 3.

pocos; o que nos sentimos acobardados ante la perspectiva de habérnoslas con nosotros mismos y ajustarnos nuestras propias cuentas. En suma, los modos de nuestra vida presente prefieren lo público a lo privado. [...] Entre los dos polos de la masa gregaria y de la soledad personal oscila la existencia humana.⁶¹⁵

A este respecto cabe traer a la memoria el uso y abuso que hacemos hoy en día de las redes sociales y la importancia que tienen en nuestra vida cotidiana. Así como el miedo al silencio, a la soledad, o incluso a la exclusión social que sufren y padecen muchos jóvenes, y no tan jóvenes de la sociedad en la que vivimos. En relación con estos temas, también, cabría hacer memoria de la definición aristotélica del hombre como ser social por naturaleza. Así, dice el Estagirita:

Quizá es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros.⁶¹⁶

Y el motivo es que:

También se cree que el hombre feliz debe vivir una vida agradable. Pues bien, la vida de un solitario es difícil, pues no le es fácil estar continuamente activo consigo mismo, pero en compañía de otros y en relación con otros es mucho más fácil.⁶¹⁷

Y para corroborar lo afirmado por Aristóteles, baste pensar en la vida de los indigentes o *homeless*, desconfiados de todo y de todos, no demasiado vinculados

afectivamente a los demás, carentes de muchas cosas que el resto de ciudadanos consideramos como necesarias... Y lo propio de la vida humana es convivir, hablar y comunicarse. En opinión de García Morente: la convivencia nos es indispensable, ya que nuestra vida, para ir haciéndose, necesita basarse en otras vidas. Pero insiste nuestro autor en que el cultivo de la vida privada acrecienta la autenticidad. Lo cual va muy en contra del modo de vivir que tenemos hoy. Y es que vivir auténticamente, de manera original, no como una mera copia de los demás supone mucho de silencio y autoexigencia. En cambio:

Muchos hombres son por completo o casi por completo producto de las influencias sociales ambientes y construyen su ser con las aportaciones que de lo exterior y colectivo les llegan.⁶¹⁸

Que, al menos en parte, es positivo pues, como apuntábamos al hablar de la influencia orteguiana en García Morente, es necesario un punto de partida. Pero, por otro lado, una vez encontrado dicho punto, es cada cual quien ha de decidir sobre el modo y la medida en que acepta las influencias externas. Así, en esta misma línea, sostiene García Morente:

Nuestro tiempo presente parece ser una de esas épocas en que lo público –lo común y colectivo, lo típico de la masa– se infiltra en toda la vida y anula o casi anula la forma privada de vivir. [...] ¿Qué efectos produce la creciente publicación en las formas de vida privada?⁶¹⁹

En efecto, si nos dejamos llevar de lo que hacen todos, es obvio que somos mucho menos auténticos. Esto es difícilmente controlable, sobre todo en la juventud y en quienes están constantemente expues-

⁶¹⁵ GARCÍA MORENTE, M., *Ensayo sobre la vida privada*, op. cit., pp. 9-10.

⁶¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomachea. Ética Eudemia*. Madrid, Gredos, 1993, 1169 b 15-18.

⁶¹⁷ *Ibidem*, 1170 a 1-5.

⁶¹⁸ GARCÍA MORENTE, M., *Ensayo sobre la vida privada*, op. cit., p. 36.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 55.

tos al uso indiscriminado de los medios de comunicación. Esto puede no solo modificar nuestros gustos y tendencias, sino también provocar cambios y alteraciones en el modo de relacionarnos con los demás. Sólo podremos sortear este escollo si nos mueve un amor fuerte por un ideal, y si nos rodeamos de buenos amigos que, como decía García Morente, nos ayuden a ser auténticos y fieles a nuestra vocación. Y aquí es donde vamos a hacer hincapié en uno de los puntos fuertes de la filosofía de García Morente, tema quizá todavía poco estudiado. Nos centraremos en su *Ensayo sobre la vida privada*, en el que el filósofo jienense trata de describir los tres tipos de relación social correspondientes a la misma. A saber, la amistad, el amor y la soledad.

3.1. La amistad

En cuanto a la amistad, Manuel García Morente expone una serie de reflexiones en torno a un tema a la vez tan cotidiano e interesante como es este de las relaciones entre iguales. Cabe destacar a este respecto que, grandes filósofos, más concretamente, el Estagirita, e Immanuel Kant, distinguen varias formas en que puede darse la amistad. No así el pensador español. Aristóteles, hizo de lo amable el objeto propio de la amistad y del amor. Así, apuntaba:

Parece, en efecto, que no todo puede amarse, sino sólo lo amable, y que esto es o bueno o agradable o útil.⁶²⁰

O sea, que nos encontramos con tres clases de relaciones, que van a tener que ver con la amistad. O bien por virtud –la propia de los hombres buenos–, o bien por placer –dígase, los que se basan en un trato agradable–, o bien por utilidad –ya que el ser humano es un ser necesitado de los demás desde que nace–. Curiosamente, lo mismo afirmó también Kant:

La amistad puede ser clasificada en amistad “menesterosa” o de las necesidades, amistad “estética” o del gusto y amistad “afectiva” o de los sentimientos.⁶²¹

No obstante, cabe hacer notar que, a pesar de que Morente no ha seguido con esta distinción de dos de los pensadores más relevantes de la historia de la filosofía hasta nuestros días, sí que ha coincidido con ellos en otras cuestiones relativas a la amistad, que iremos desarrollando a lo largo de este artículo, aunque podemos adelantar ya de qué se trata: [1] necesidad de tiempo, trato, convivencia y benevolencia, [2] hacerse bien mutuamente, [3] corregirse, [4] dificultad de encontrar un buen amigo y limitación del número de los mismos.

[1] García Morente define la amistad como el punto de arranque de la vida privada, caracterizado precisamente por consistir en el establecimiento de una relación entre dos o más personas. Así, mantiene:

El momento inicial de la vida privada consiste en señalar entre todos los hombres presentes algunos, con los cuales nos hallamos más dispuestos o gustosos a emprender una relación de convivencia, de mutuo trato, de recíproco “conocimiento”.⁶²²

Y a este respecto, podríamos traer a la memoria que, para el Estagirita, el tiempo, el trato y la convivencia mutua son precisamente algunas de las condiciones de posibilidad más importantes para que pueda surgir la amistad. Por otra parte, también cabría señalar la similitud o semejanza entre García Morente y Aristóteles a la hora de discernir bien lo que es y lo que no es la amistad. Ambos coinciden

⁶²⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*. *Ética Eudemia*, op. cit., 1155 b 16-20.

⁶²¹ KANT, I., *Lecciones de ética*, Edición de Roberto Rodríguez Aramayo, Editorial Crítica, Barcelona, 1988, p. 247.

⁶²² GARCÍA MORENTE, M., *Ensayo sobre la vida privada*, op. cit., p. 29.

al señalar que no se trata tanto de un sentimiento afectuoso, cuanto de una disposición del carácter, o una forma de vida. A este respecto, García Morente sostiene:

La amistad es, pues, una forma de vivir más que un sentimiento subjetivo. El matiz sentimental se añade pero no constituye ni la finalidad, ni el ejercicio, ni la condición de la relación amistosa. Por eso es tan difícil señalar las causas de la amistad. [...] Cada uno de los dos amigos ayuda al otro en la empresa de vivir.⁶²³

Mientras que Aristóteles, por su parte, diría:

Ahora bien, el afecto se parece a un sentimiento, y la amistad a un modo de ser; pues el afecto va dirigido no menos hacia las cosas inanimadas, pero la amistad recíproca requiere elección, y la elección procede de un modo de ser, y los amigos desean al bien de los que aman por sí mismos, no en virtud de una afección, sino de un modo de ser; y al amar a un amigo aman su propio bien, pues el bueno, al hacerse amigo, llega a ser un bien para su amigo.⁶²⁴

[2] Llama la atención que ambos pensadores coincidan al final de sus reflexiones sobre la naturaleza de la amistad en que los amigos se ayudan “en la empresa de vivir”, según García Morente. Y para Aristóteles, el amigo “llega a ser un bien para su amigo”. Son sugestivas unas palabras de Morente en relación con esto mismo, cuando afirma:

La amistad quiere que el amigo siga en la vida las vías que le son propias; hace cuanto puede por que el

amigo sea sí mismo, sea fiel a su singular destino y vocación.⁶²⁵

Invitan al lector al autoexamen, le incitan a preguntarse, ¿respeto yo la libertad de mis amigos?, ¿quiero verdaderamente *su* bien? O, en cambio, ¿estoy buscando de manera interesada *mi* propio provecho, al ofrecer a cambio mi amistad? Solo si la amistad mantenida es “por virtud”, o de los sentimientos, según la terminología utilizada por Aristóteles y Kant respectivamente, estaremos capacitados para desarrollar esta amistad propuesta por García Morente, que ayuda al amigo a alcanzar ser él mismo, o sea, a lograr la autenticidad personal. No sucede así cuando la amistad está basada en el placer o en la utilidad:

[...] los que recíprocamente se aman desean el bien los unos de los otros en la medida en que se quieren. Así, los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros. Igualmente ocurre con los que se aman por placer; así, el que se complace con los frívolos no por su carácter, sino porque resultan agradables. Por tanto, los que se aman por interés o por placer, lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable. Estas amistades lo son, por tanto, por accidente, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad ya placer.⁶²⁶

Lo contrario ocurre con la amistad de los hombres buenos:

[...] pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quie-

⁶²³ *Ibidem*, p. 40.

⁶²⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, op. cit., 1157 b 25- 35.

⁶²⁵ GARCÍA MORENTE, M., *Ensayo sobre la vida privada*, op. cit., p. 41.

⁶²⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, op. cit., 1156 a 9-17.

ren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de lo éstos son los mejores amigos, y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable.⁶²⁷

En definitiva, la verdadera amistad es la de los buenos, y el resto se da por analogía con esta.

[3] En cuanto al siguiente punto en común, sobre la corrección y el estímulo a ser mejor, propio de los buenos amigos, Morente indica:

A veces el amigo amonesta a su amigo; pero si la relación entre ambos es de auténtica amistad, esa admonición es suprema flor de delicadeza amistosa, pues se encamina con tierna dedicación a que la vida del amigo realice en verdad su ser propio y profundo.⁶²⁸

Aristóteles se pregunta:

¿Debe, entonces, la amistad romperse enseguida, o no debe romperse en todos los casos, sino solo cuando la maldad del amigo es incurable? Porque, si la corrección es posible, debe, más bien, acudir en ayuda de su carácter que de la hacienda, por cuanto lo primero es mejor y más propio de la amistad. Pero el amigo que rompiera esta amistad no haría nada absurdo, pues no era amigo de una persona así, y si su amigo ha cambiado y no puede salvarlo, se separará de él.⁶²⁹

Por consiguiente, es bueno corregir al amigo que yerra, y, de este modo, se le

demuestra también el afecto que se le tiene. Así, además, se le ayuda a mejorar. Kant añade:

[...] los hombres también necesitan comunicarse para poder rectificar sus juicios. Si tengo un amigo que, lejos de ser malicioso y mendaz, es afable y sincero, a buen seguro que sabrá ayudarme a corregir mis juicios cuando me haya equivocado.⁶³⁰

Una vez más corroboramos que se da una significativa similitud entre lo que ha aseverado García Morente en la misma línea que algunos de los filósofos más destacados de la historia de la filosofía.

[4] En cuarto lugar, contamos con una afirmación en la que, una vez más, coinciden, al menos, dos de los tres pensadores a los que hemos aludido con más frecuencia en este trabajo: Kant y García Morente. Así, mientras que Kant sostiene: “la amistad es una idea, dado que no se deduce de la experiencia – ámbito en el que se muestra muy deficitaria –.”⁶³¹ El jienense, afirma: “la amistad es una forma de vida que escasea”.⁶³² Y que estaría relacionada, por un lado, con la dificultad personal de vencer el propio egoísmo y, por otro, con lo complejo que es poder pasar tiempo con otro. De ahí que los tres autores traten el tema del número de los amigos con los que compartir la propia vida. Kant dijo al respecto:

Poseemos, en este sentido, un gran impulso para comunicarnos y entablar una relación auténtica. Pero esto sólo puede darse en compañía de uno o dos amigos.⁶³³

Morente, por su parte:

Conforme vamos penetrando en regiones más profundas de intimidad, va siendo menor el número de

⁶²⁷ *Ibidem*, 1156 b 8-15.

⁶²⁸ GARCÍA MORENTE, M., *Ensayo sobre la vida privada*, op. cit., p. 41.

⁶²⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, op. cit., 1165 b 17-23.

⁶³⁰ KANT, I., *Lecciones de ética*, op. cit., p. 250.

⁶³¹ *Ibidem*, p. 246.

⁶³² GARCÍA MORENTE, M., *Ensayo sobre la vida privada*, op. cit., p. 46.

⁶³³ KANT, I., *Lecciones de ética*, op. cit., p. 250.

personas que tienen acceso a esas regiones.⁶³⁴

También Aristóteles advirtió que el número de amigos no puede ser excesivo, e indicaba que, para ser amigo de verdad, no por causa de la mera utilidad o del placer que me proporcionen los amigos — aunque de hecho la verdadera amistad engloba también lo útil y lo placentero —, su número ha de estar limitado:

No es posible ser amigo de muchos con perfecta amistad, como tampoco estar enamorado de muchos al mismo tiempo (pues amar es como un exceso, y esta condición se orienta, por naturaleza, sólo a una persona); no es fácil que muchos, a la vez, agraden extraordinariamente a la misma persona, y quizá tampoco que sean todos buenos para él. Pero, además, uno debe adquirir experiencia y llegar a una intimidad, lo que es muy difícil.⁶³⁵

Lo cual podría relacionarse con la siguiente forma de vida privada: el amor.

3.2. *El amor*

En segundo lugar, en relación con el tema del amor, García Morente más parece describir el enamoramiento que el amor. Por su parte, Aristóteles, al hablar de la amistad, trata también del sentido de la vista, gracias al cual comienza la relación amorosa entre los amantes, y dice:

[...] ¿no es verdad que para los amigos el convivir es lo más deseable, de la misma manera que para los amantes el ver es lo más precioso y prefieren este sentido a todos los demás, porque es en virtud de

esta sensación principalmente como el amor existe y nace?⁶³⁶

Y Morente, más de veinte siglos después sostendrá que:

El amor cae sobre el amante como una revelación de su propia persona. [...] Despierta, por decirlo así, de una especie de sonambulismo, en que hasta entonces hubiera vivido.⁶³⁷

Mantiene que la relación amorosa difiere de la amistad en la medida en que en esta todavía distinguimos entre “tú” y “yo”. Pues:

El amor [...] aspira a borrar esa diferenciación, ese dualismo del yo y del tú y a fundir a los amantes en una absoluta identificación.⁶³⁸

Y aunque diga que: “[...] el sentimiento no es el amor, sino la condición del amor”,⁶³⁹ sospechamos que García Morente se centra más en el enamoramiento inicial, que, en el amor estable y maduro, pues señala que el amante está inquieto, y se queja de que nunca da al amante (dilecto), todo lo que este merece. Y cree además recibir menos de lo que él ama. En Aristóteles se ve esto mismo en alguno de los tipos de amistad imperfecta. Pues, cuando la amistad es entre desiguales, y no hay ninguna igualdad proporcional que restablezca lo que uno da al otro, y lo que el otro cree merecer, entonces sucede que:

[...] el amante se queja de que su exceso de amor no es correspondido (aunque puede suceder que no tenga nada de amable), mientras que el amado con frecuencia se lamenta de que el amante, que todo antes se lo prometía, ahora nada cumple. Estas cosas ocurren cuan-

⁶³⁴ GARCÍA MORENTE, M., *Ensayo sobre la vida privada*, op. cit., p. 34.

⁶³⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, op. cit., 1158 a 10-15.

⁶³⁶ *Ibidem*, 1171 b 29-32.

⁶³⁷ GARCÍA MORENTE, M., *Ensayo sobre la vida privada*, op. cit., pp. 42-43.

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 43.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 44.

do uno quiere al amado por causa del placer, y el otro al amante por interés, y ninguno de los dos tiene lo que esperaba.⁶⁴⁰

O sea, que si la relación entre los amantes fuese “por virtud”, continuando con los términos utilizados por Aristóteles, probablemente, esto no sucedería. Por otro lado, las palabras del Estagirita que se aplican a la restricción del número de los amigos también podrían sernos de utilidad para justificar la limitación del número de los amantes – si es que se albergan dudas al respecto—. Y no hemos de olvidar también, que es necesaria la soledad. Así afirmaba García Morente:

Muy pocos son los que ocupan ese ámbito, ahora ya minúsculo, de la auténtica intimidad. Y si prolongamos el proceso de reducción y de intensificación, llegaremos al extremo más hondo de la vida privada, que es la soledad, el trato de la persona consigo misma.⁶⁴¹

Por eso, pasamos ahora a describir esta relación de la persona consigo misma.

3.3. *La soledad*

En tercer y último lugar, por lo que al ámbito de la vida privada se refiere, cabe hablar de la soledad y de la confesión. En relación con ellas, hay que advertir la falta de Dios en la vida de García Morente en el momento en que escribía estas reflexiones, pues son de 1934, es decir, casi diez años antes de que aconteciera su sorprendente conversión. De este ámbito dice:

La soledad es la forma más perfecta de la vida privada. Tiene como fin la salvación; su condición es el en-

simismamiento; y su ejercicio, la confesión.⁶⁴²

Por lo que a su definición se refiere, cabe hacer una diferenciación que, en palabras del mismo autor es la siguiente:

Hay una soledad pasiva: la que sobreviene casualmente, cuando el mundo social nos abandona. // Hay una soledad activa: la que nosotros mismos nos creamos, abandonando el mundo social.⁶⁴³

O sea, que una es la soledad involuntaria pero aceptada, y otra, voluntaria y buscada. Y, en cuanto a su condición, afirma:

El ensimismamiento es el descenso dentro del alma, la exploración en busca de nuestro auténtico ser, o, como se dice en los finos términos de la religión, el examen de conciencia. Divídese en dos momentos. El primero es el repaso de nuestra personalidad vital presente y pasada, [...] como algo que existe ya en el mundo, como una realidad objetiva. [...] El segundo momento es la confirmación de esa nuestra personalidad objetiva con la personalidad propuesta, con la persona que quisiéramos haber sido y ser. [...] Esta confrontación entre la vida vivida y la vida proyectada nos pone en presencia absoluta de nuestra persona auténtica.⁶⁴⁴

Nos habla aquí García Morente del autoexamen de la propia conciencia, como un camino a la autenticidad. Lo contrario sería lo que denomina “el pecado”, sin connotaciones religiosas:

El pecado es la traición que cometemos a nuestro ser auténtico. Mas para tener conciencia del pecado es preciso adquirir conciencia del ser que somos. [...] en la confesión el

⁶⁴⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*. *Ética Eudemia*, op. cit., 1164 a 1-7.

⁶⁴¹ GARCÍA MORENTE, M., *Ensayo sobre la vida privada*, op. cit., p. 35.

⁶⁴² *Ibidem*, p. 49.

⁶⁴³ *Ibidem*, pp. 49-50.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 51.

solitario se hace a sí mismo revelación de su alma para dirigir su vida por el camino de la salvación.⁶⁴⁵

O sea, que en ese soliloquio interno que se da en la soledad de la existencia humana, rendimos cuentas ante nosotros mismos de quiénes somos y de quiénes queremos ser. Y, en ese contraste, consiste precisamente la soledad activa.

Podríamos haber traído aquí también las palabras de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* sobre los sentimientos propios del hombre bueno y del malo para consigo mismo pues, para el Estagirita, la relación con el amigo es una manifestación de la relación que uno mantiene consigo mismo. Dicho con otras palabras: es en esa relación con los demás donde se manifiesta la que mantenemos con nosotros mismos. Por eso hemos de esmerarnos en el cultivo propio de nuestra interioridad, así como en la forja de nuestro carácter. A fin de tener algo que aportar a nuestros amigos en particular, y a la sociedad en general.

En definitiva, concluimos este apartado recordando cómo lo iniciamos: la filosofía no pertenece a un tiempo y lugar determinados. De ahí que, pensadores tan distintos y distantes en el tiempo como Aristóteles, Kant y García Morente se hayan dedicado al estudio de temas tan similares. Y si Aristóteles y Kant han sido contado entre los filósofos más grandes de la historia, ¿por qué no ha de tener un lugar en la misma el jienense?

4.- ¿HA SIDO MANUEL GARCÍA MORENTE UN FILÓSOFO ORIGINAL?

Si hemos de responder a si Morente ha tenido un sistema propio de pensamiento, o si su aportación a la filosofía será recordada por su originalidad, nos conviene tener en consideración la afirmación de Rogelio Rovira que sigue:

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 52.

Su visión cabe acaso cifrarla en esta fórmula: Morente no fue un filósofo original, pero fue un filósofo auténtico. No fue, en efecto, un filósofo original si por tal se entiende el creador de un sistema propio. Pero fue un genuino filósofo en el sentido de que la filosofía, lejos de ser para él materia de erudición, constituyó un factor determinante de las más hondas dimensiones de su persona.⁶⁴⁶

A este respecto, podríamos traer también a colación sus reflexiones sobre la idea de lo clásico, que son aplicables a don Manuel García Morente:

El clásico es un hombre de pensamiento y sentimiento objetivos; no finge, no inventa la realidad, sino que la acata y recibe respetuosamente; el clásico no proyecta en la realidad sus propios gustos, sus propios deseos, sus propios caprichos, su propia fantasía. [...] El clásico es pensador humilde.⁶⁴⁷

Pues esta actitud clásica se enfrenta a la visión subjetivista o romántica de la realidad, ya que consiste en ir a la realidad directamente. Al contrario que en el subjetivismo moderno y contemporáneo. En este mismo sentido, podríamos decir que García Morente también fue un pensador clásico, pues sus reflexiones entroncan con las de los filósofos más relevantes de todos los siglos.

A modo de cierre, y como broche final, contamos con otra cita de García Morente, que nos puede ayudar a tomar conciencia de la necesidad de que cada cual cultive su vida privada, tome las riendas de su propia existencia, por cuanto a él mismo se refiere, y no delegue responsa-

⁶⁴⁶ ROVIRA MADRID, R., "García Morente en la visión de Julián Marías". *Julián Marías: maestros y amigos*, op. cit., 2015, p. 29.

⁶⁴⁷ ROVIRA, R., "Manuel García Morente y la idea de lo clásico", *Revista de Occidente*, no. 60, (1986), p. 96.

bilidades que le son propias, ocultándose detrás de quejas y lamentaciones. Así, apuntaba:

[...] de nada sirven quejumbres y apelaciones a la justicia universal. Precisamente la ocupación política, que embarga hartamente exclusivamente al hombre de hoy, es síntoma inequívoco de un estado de ánimo bien peligroso: el ánimo de quienes lo esperan todo de fuera, en vez de querer vigorosamente una clara trayectoria personal. Pero lo colectivo, lo social, lo político, lo de todos y de nadie, lo público en suma, no puede nunca ser fin en sí de nuestra actividad, sino sólo el medio y la base sobre la cual se alcen las vidas reales, que son las vidas individuales de cada uno. Cuando los hombres se cansen de vivir extravertidos y empiecen a reponer la publicidad al servicio de la vida privada, habrá empezado verdaderamente un período nuevo en nuestra historia.⁶⁴⁸

Esta reflexión original y auténtica sí que podría considerarse entre las principales aportaciones de García Morente a la Filosofía en general, y a la filosofía española en particular. Pues insta a la responsabilidad particular de cada cual, sobre su vida privada, en lugar de echar la culpa a los encargados de lo público, que, al fin y al cabo, son un reflejo de lo que cada uno de nosotros vive en su propia vida. Concluimos, pues, sosteniendo que Manuel García Morente ha sido un filósofo importante – aunque no se cuente entre los más conocidos hasta hoy – del siglo XX.

5.- BIBLIOGRAFÍA DE MANUEL GARCÍA MORENTE Y SOBRE ÉL

⁶⁴⁸ GARCÍA MORENTE, M., *Ensayo sobre la vida privada*, op. cit., p. 60.

5.1. Criterios de selección de la presente bibliografía

La bibliografía que sigue ha sido seleccionada conforme a estos criterios:

- 1.- Obras completas de Manuel García Morente
- 2.- Obras de Manuel García Morente
- 3.- Artículos de Manuel García Morente
- 4.- Libros sobre Manuel García Morente
- 5.- Capítulos de libros sobre Manuel García Morente
- 6.- Artículos sobre Manuel García Morente

Debido a razones de espacio se han tenido que omitir otras obras y artículos relacionados con el contexto general del autor, así como sus traducciones, tanto solo, como en colaboración con otros autores.

5.2.- Obras completas de Manuel García Morente

Obras Completas de Manuel García Morente, editadas por Juan Miguel Palacios García y Rogelio Rovira.

- *Obras completas*, Madrid-Barcelona, Fundación Caja de Madrid- Editorial Anthropos, 1996, 2 tomos en 4 volúmenes.

5.2.- Obras de Manuel García Morente

- *El «Hecho extraordinario» y otros escritos*, Madrid, Rialp, 1986, 1996a.

El «Hecho extraordinario», Madrid, Ediciones Encuentro, 2015a.

- *Sobre la teoría de la relatividad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1984.

- *Escritos desconocidos e inéditos*, Madrid, Editorial Católica, 1987.

- *Ensayo sobre la vida privada*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001b.

- *Ensayos sobre el progreso*, Madrid Ediciones Encuentro, 2002b, 2011.

- *La filosofía de Kant: una introducción a la filosofía*, Ediciones Cristiandad, 2004a.

- *Lecciones preliminares de filosofía*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000, 2007 y 2019.

- *Relato de la conversión. El hecho extraordinario y Diario de Ejercicios Espirituales*. Edición de Javier Carballo, O. P., Salamanca, San Esteban, 2008.

- *Símbolos del pensador. Filosofía y pedagogía*. Seguido de un ensayo de Juan José García Norro. Madrid, Ediciones Encuentro, 2012.

5.3.- Artículos de Manuel García Morente

A continuación, se presenta una selección según el año de publicación:

- “El chiste y su teoría”, *Revista de Occidente*, no. 3, (1923a), pp. 356-364.

- “El tema de nuestro tiempo. *Revista de Occidente*, no. 5, (1923b), pp. 201-217.

- “La periodicidad en el curso de la vida”, *Revista de Occidente*, no. 6, (1923c), pp. 317-335.

- “Una nueva filosofía de la historia. ¿Europa en la decadencia?”, *Revista de Occidente*, no. 2, (1923d), pp. 175-182.

- “La astrología de los astrólogos”, *Revista de Occidente*, no. 61, (1928), pp. 7-32.

- “El espíritu filosófico y la feminidad”, *Revista de Occidente*, no. 69, (1929), pp. 289-306.

- “Goethe y el mundo hispánico”, *Revista de Occidente*, no. 106, (1932d), pp. 131-147.

- “Las dos fuentes de la moral y de la religión”, *Revista de Occidente*, no. 111, (1932e), pp. 270-284.

- “Ensayo sobre la vida privada” (conclusión). *Revista de Occidente*, no. 140, (1935a), pp. 164-203.

- “La estructura de la historia”, *Príncipe de Viana*, vol. 3, no. 8, (1942), pp. 281-298.

- “La nueva Rusia”, *Revista de Occidente*, no. 146, (1993), pp. 252-258.

- “La filosofía en España”, *Revista de filosofía*, no. 15, vol. IX, (1996b), pp. 3-16.

- “El nacionalismo español”, *Razón española: Revista bimestral de pensamiento*, no. 106, (2001a), pp. 221-253.

- “Apéndices explicativos a «Espacio y tiempo en la física actual» de Moritz Schlick”, *Limbo: boletín de estudios sobre Santayana*, no. 22, (2005), pp. 47-55.

- “Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset”, *Revista de estudios orteguianos*, no. 16-17, (2008a), pp. 271-278.

- “El ‘curso’ de Ortega y Gasset”, *Revista de estudios orteguianos*, no. 16-17, (2008b), pp. 251-270.

- “La patria: la educación del patriotismo”, *Ejército: de tierra española*, no. 835, (2010b) pp. 94-101.

5.4.- Libros sobre Manuel García Morente

A continuación, se presenta una selección por orden alfabético:

BARRES GARCÍA, C.: *Proceso de una conversión: Don Manuel García Morente*, Madrid, San Pablo, 2000.

- *Un viajero hacia el infinito: itinerario espiritual de Manuel García Morente*, Barcelona, Borealia, 2005.

IRIARTE, M.: *El profesor García Morente, sacerdote. Escritos íntimos y comentario biográfico*, Barcelona, Espasa-Calpe, 1956.

LÓPEZ QUINTANA, F. J.: *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Madrid, Rialp, 1989.

MONTIU-DE NUIX, J. M.: *Manuel García Morente. Vida y pensamiento*, Valencia, Edicep, 2010.

ROMERO MURO, P., *Filosofía, pedagogía e historia en Manuel García Morente*, Jaén, Instituto de Estudios Jienenses, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977.

TITOS LOMAS, F.: *La ontología de García Morente*, Madrid, Estudios, 1986.

5.5.- Capítulos de libros

BELTRÁ VILLASEÑOR, I.: “Una aproximación contemporánea a las cuestiones fundamentales de la Filosofía de Santo Tomás de Aquino: la interpretación de Manuel García Morente”, en: *De natura: la naturaleza en la Edad Media*, coord. por José Luis Fuertes Herreros, Ángel Ponce-la González, Edições Húmus, Vol. 1, Vila Nova de Farmalhão, 2015, pp. 277-284.

LÓPEZ BARONI, M. J.: “Aportaciones del historicismo de García Morente (1886-1942) a la Filosofía Aplicada”, en: *Filosofía aplicada y circunstancia española: la intersección entre el pensamiento español y el afrontamiento de la cotidianidad*, coord. por José Barrientos Rastrojo, Eduardo Vergara Aguilar, Doss, 2009, pp. 75-94.

LÓPEZ-RÍOS MORENO, S. y GONZÁLEZ CÁRCELES, J. A.: “Agustín Aguirre López y Manuel García Morente: la arquitectura de un ideal universitario”, *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República: Arquitectura y Universidad durante los años 30*, coord. por Santiago López-Ríos Moreno, Juan Antonio González Cárcelos, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (SECC), 2008, pp. 3-39.

PALACIOS GARCÍA, J. M.: “La Ética de Morente”, en: Rafael Alvira (ed.), *Razón y libertad, Homenaje a Antonio Millán Puelles*, Madrid, 1990, pp. 292-304.

PALACIOS GARCÍA, J. M., y ROVIRA, R.: “Manuel García Morente en su plenitud académica”. *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República: Arquitectura y Universidad durante los años 30*, coord. por Santiago López-Ríos Moreno, Juan Antonio González Cárcelos, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (SECC), 2008, pp. 236-243.

ROVIRA, R.: “García Morente en la visión de Julián Marías”. *Julián Marías: maestros y amigos*, coord. Por Juan José García

Norro, Madrid, Escolar y Mayo, 2015, pp. 25-35.

SÁNCHEZ- MIGALLÓN GRANADOS, S.: “El espíritu científico y la fe religiosa según Manuel García Morente”, *Razón de la Universidad*, coord. por Rafael Fayos Febrer, Universidad San Pablo-CEU, CEU ediciones, Madrid, 2015, pp. 77-85.

5.6.- Artículos sobre Manuel García Morente

CARBALLO FERNÁNDEZ, F. J.: “La conversión del filósofo Manuel García Morente”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, vol. 89, no. 664, (2009) pp. 257-273.

CONESA, F.: “La música como *Porta Fidei* en la conversión de Manuel García Morente (1886-1942): Una interpretación teológica a partir de la relectura teológico-musical del Hecho extraordinario”, *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, vol. 48, no. 2, (2016), pp. 492-495.

CONTRERAS ESPUNY, J. M.: “Aproximación fenomenológica a la conversión súbita”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, no. 20, (2015), pp. 69-90.

- “El papel de la intuición y la razón como desencadenantes en la conversión religiosa de Manuel García Morente”, *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, vol. 33, no. 64, (2017a), pp. 319-339.

- “La afasia en los testimonios de conversión súbita”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, vol. 193, no. 783, (2017b), pp. 1-11.

CORTINA URDAMPILLETA, A.: “García Morente y el entusiasmo generacional por Henri Bergson”, *Thémata: Revista de filosofía*, no. 45, (2012), pp. 103-109.

ESTEBAN ENGUITA, J. E.: “Idea y reforma de la Universidad: José Ortega y Gasset, Manuel García Morente y Jaime

Benítez”, *Revista de estudios orteguianos*, no. 30, (2015), pp. 135-154.

FORMENT-GIRALT, E.: “La interpretación de santo Tomás como «filosofía abierta»”, *Cuadernos de Pensamiento*, 2, (1988), pp. 147-169.

GARCÍA BARRIUSO, P.: “Manuel García Morente, filósofo. En el centenario de su nacimiento (1886-1986)”. *Diálogo filosófico*, 6, (1986), pp. 360-365.

GARRIDO, M.: “Una contribución de García Morente al análisis filosófico de la teoría de la relatividad”, *Limbo: boletín de estudios sobre Santayana*, no. 22, (2005), pp. 45-46.

GUERRA GÓMEZ, M.: “San Manuel García Morente”, *Burgense: Collectanea Scientifica*, vol. 56, no. 1, (2015), pp. 89-164.

JIMÉNEZ, L.: “Vivencia de algunos valores religiosos en García Morente”, *Cuadernos de Pensamiento*, 2, (1988), pp. 123-138.

LAPESA MELGAR, R.: “Recuerdo y lección del ‘plan Morente’”, *Revista de Occidente*, no. 60, (1986), pp. 78-88.

LAUDO, X. y PAYÀ RICO, A.: “La idea d’universitat educadora en els discursos de Giner de los Ríos i Manuel García Morente”, *Educació i història: Revista d’història de l’educació*, no. 32, (2018), pp. 235-255.

LÓPEZ BARONI, M. J.: “El caso Morente”. *Revista internacional de pensamiento político*, 5, (2010), pp. 309-325.

LÓPEZ QUINTÁS, A.: “El estilo de pensar de Manuel García Morente”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, no. 72, (1995), pp. 509-518.

- “El estilo de pensar de Manuel García Morente”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, no. 1, (1996), pp. 37-385.

MAÑERO, S.: “Introducción al pensamiento de D. Manuel García Morente”,

Archivum: Revista de la Facultad de Filología, no. 3, (1953), pp. 214-232.

MELLONI, X.: “El rincón de la mística: Manuel García Morente”, *El Ciervo: revista mensual de pensamiento y cultura*, no. 760, (2016), pp. 20-21.

MONTIU DE NUIX, J. M.: “Itinerario filosófico en el proceso de conversión del Dr. Manuel García Morente”, *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, vol. 55, no. 134 (julio-diciembre), (2006), pp. 271-288.

ORODEA, M. A.: “García Morente, pedagogía y patriotismo”, *Razón española: Revista bimestral de pensamiento*, no. 192, (2015), pp. 92-98.

PALACIOS GARCÍA, J. M., y GARCÍA MORENTE, M.: “Vía crucis de un filósofo. Cartas inéditas de Manuel García Morente a Alberto Jiménez Fraud relativas al proceso narrado en ‘El hecho extraordinario’”, *Diálogo filosófico*, no. 100, (2018), pp. 57-85.

ROVIRA, R.: “Manuel García Morente y la idea de lo clásico”, *Revista de Occidente*, no. 60, (1986), pp. 89-104.

SOTO CARRASCO, D.: “Nación católica e Imperio en la Filosofía de la Historia de García Morente”, *La Razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales*, no. 37, (2017), pp. 230-251.

VALADO DOMÍNGUEZ, O.: “Del Dios de la filosofía de la fe Historia del Itinerarium de Manuel García Morente”, *Telmus: anuario del Instituto Teológico San José*, no. 7-8, (2015a), pp. 103-126.

- “La música como «porta fidei» en la conversión de Manuel García Morente (1886-1942): testimonio de un itinerario de fe”, *Revista española de Teología*, vol. 75, no. 3, (2015b), pp. 537-542.

- “Vigo, la «Betania» de Manuel García Morente en su itinerarium fidei (en el 75º Aniversario de su

estancia en la diócesis de Tui-Vigo)”, *Telmus: anuario del Instituto Teológico San José*, no. 5, (2012), pp. 171-205.

EPÍLOGO

Prof. Dr. José María García Gómez-Heras

Catedrático emérito honorífico de Filosofía Moral de la Universidad de Salamanca

Hace un tiempo, el Director de la revista digital *La Albolafia*, Luis Palacios Bañuelos, Catedrático y Director del Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, me comentó la pertinencia de dedicar un número especial, quizás doble, de la revista a un elenco de pensadores españoles que acreditara la existencia en nuestro país de una tradición filosófica, digna de codearse con otras existentes en los grandes países de nuestro entorno europeo y que, dotada de rasgos peculiares, compartiera temas y problemas con ese mundo de ideas e intereses reflexivos que solemos llamar *Cultura Occidental*.

La propuesta abundaba en atractivos intelectuales, dado el interés del tema y la numerosa nómina de autores ya consagrados por la manualística académica de historiadores como A. Bonilla San Martín, T. y J. Carreras Artau, M. Cruz Hernández, A. Guy, J. L. Abellán, G. Fraile, G. Díaz y Díaz entre otros, ampliada en los sólidos trabajos de M. Garrido, E. Díaz, N. R. Orriger, F. Vázquez, J. L. Mora, C. Hermida, Ma. Martín... y que un conjunto de estudiosos incrementó en su día en la documentada *Revista de Hispanismo Filosófico* y en los prestigiosos congresos sobre temas y autores de pensamiento hispanoamericano, celebrados en Salamanca y laboriosamente mantenidos por R. Albares y A. Heredia.

Si la propuesta abundaba en interés y estímulos, no era parca en retos y dificultades. La primera, encontrar timonel que llevara la barca a buen puerto y la segunda, disponibilidad de un conjunto de colaboradores expertos en filosofía hispana y disponibles para redactar los ensayos sobre los autores representativos elegidos. Para lo primero, la fortuna estuvo gene-

rosa pues nuestra propuesta encontró aceptación, cargada de entusiasmo y entrega, en mi antigua alumna en las aulas salmantinas Miriam Ramos Gómez, Doctora en Filosofía y en la actualidad Profesora en la Escuela de Magisterio Fray Luis de León, centro de Valladolid adscrito a la Universidad Católica de Ávila. Lo segundo también corrió a cargo de la Profa. Miriam, quien derrochó información y buen hacer en la selección de los colaboradores.

Una decisión complicada se produjo a la hora de seleccionar el elenco de autores relevantes de la filosofía española. ¿Por qué los elegidos y no otros? ¿Por qué reducir la nómina a, diríamos, “filósofos profesionales” y no ampliar el elenco con nombres de otros autores clásicos que escribieron sobre teología, mística, dramática o narrativa? De ojear los volúmenes de la monumental *Historia crítica del pensamiento español* de J. L. Abellán, la selección podría haber sido diversa a la que aconsejaría el canon de G. Fraile o el de A. Guy. Porque ¿Acaso no existe filosofía a raudales en el *Don Quijote* de Cervantes, en *El condenado por desconfiado* de Tirso de Molina o en *La vida es sueño* de Calderón de la Barca? Se siguió, no obstante, un criterio más restringido, eligiendo a nombres tenidos como más representativos del pensamiento filosófico convencional en los diferentes periodos de la historia de la filosofía hispana. En cualquier caso, pareció pertinente, a este respecto, dejar en manos de la Profa. Miriam la selección de autores y de colaboradores.

Se insistió en que la presentación de los autores se situara no en una perspectiva que los recluyera en el horizonte aislado del pasado sino, más bien, que fueran

puestos en relación y a veces contraste con el pensamiento contemporáneo. Evitar contemplarlos como si estuvieran expuestos en la vitrina de un coleccionista de joyas de museo, dignas de admiración y recuerdo, pero inoperantes en lo que Gadamer enfatizó como fuerza en donde la tradición se sedimenta y que llamó *Wirkungsgeschichte*, influjo histórico, operatividad del pasado en el presente. Porque ¿acaso el salmantino Vitoria no continúa enseñando *Derecho de Gentes*, en la sede de las Naciones Unidas o Séneca no nos muestra el ensimismamiento, como camino y realojo en la propia interioridad cuando la fortuna se muestra adversa y hay que practicar al *sustine et abstine* estoico?

Se quiso, por afán de lograr una visión más completa, que los autores seleccionados se correspondieran con las grandes épocas del desarrollo del pensamiento occidental. Por eso se incluyó a Seneca en representación del mundo clásico, a tres representantes de la filosofía medieval, a los autores de la Escuela de Salamanca con el Renacimiento como contrafondo y, finalmente, una nómina abundante de filosofía contemporánea con Ortega y Gasset como protagonista.

Una decisión de tipo metodológico parecía exigir, en pro de la obtención de un *minimum* de unidad en el tratamiento de los filósofos presentados, un esquema a mantener por todos y cada uno de los trabajos: biografía del autor, obra, pensamiento, valoración, bibliografía actualizada.... de modo que sin pretender alcanzar la extensión y pretensiones de una tesis doctoral o de una biografía extensa, si se presentara al lector una síntesis resumida de la filosofía de un autor que, a mayores, podía ser muy útil para introducir y guiar en estudios más amplios y especializados del mismo. Una zona en la que se rozan la alta divulgación con la rigurosa investigación. Así pareció que lo exigían los lectores de un tipo de revista como *La Albolafia*.

Los pensadores elegidos y sus doctrinas han sido presentados en vinculación estrecha a los problemas de la filosofía, - filosofía en sentido estricto - tal como esta se programa y cultiva en la vida académica con disciplinas como lógica, metafísica, antropología, epistemología, psicología, estética, ética, teodicea.... Con ello, no se quiere en modo alguno infravalorar o excluir otros tipos de literatura, abundante en nuestra lengua, en los que se acumulan fecundos y originales planteamientos filosóficos.

Lo que en principio tenía aspiraciones modestas, se reveló a lo largo de la travesía proyecto más ambicioso y complejo. Del volumen único planeado al principio, se pasó a los dos volúmenes y de los 10 filósofos iniciales, con ensayos no extensos, a los 16 del final, algunos con amplia paginación. Con lo cual la modestia del proyecto inicial alcanzó extensión y pretensiones que desbordaron los planteamientos iniciales.

* * *

De nuestras reflexiones sobre autores y temas siempre mantuvimos ausente el embarullado debate sobre si existe y cuál sería el concepto de una “filosofía española” y sus rasgos diferenciales respecto a las tradiciones filosóficas de otras naciones europeas de nuestro entorno. Fue tema que bajo el rótulo genérico de “debate sobre la ciencia española” ocupó a plumas señeras de brillantes ensayistas de los siglos XIX y XX, tales como G. de Azcarate, M. Menéndez Pelayo, M. de Unamuno, A. de Castro, R. Menéndez Pidal, P. Sainz, C. Sánchez Albornoz, G. Laverde, L. Entralgo, entre otros muchos. Nos pareció irrelevante para los lectores de *La Albolafia* y contaminado por nacionalismos descolocados en nuestra época de globalización y de cultura universal. No ignorando sin embargo, que tras las apasionadas tomas de posición de ensayistas y políticos participantes en aquel debate, subyacían las preocupaciones tópicas de un clima cultural conflictivo en

el que el progresismo de partidarios de una modernización de España medía sus fuerzas con los de un conservadurismo a veces rancio. Porque el debate sobre la ciencia y filosofía españolas traía a la superficie de la vida académica opciones opuestas sobre los binomios libertad-autoritarismo, teocracia-democracia, luces de la razón-oscurantismo, inquisición-tolerancia, tradición-progreso, religiosidad-laicismo. En el fondo se manifestaba con mayor o menor intensidad una Ilustración dieciochesca deficientemente digerida en lo que la físico-matemática y las ciencias naturales adquirirían protagonismo y un liberalismo sociológico que avanzaba erosionando las bases del viejo régimen. Al planificar el volumen prescindimos de estos problemas de alto voltaje histórico-cultural, dándonos por satisfechos con espigar una larga docena de autores y presentar sus aportaciones valiosas a una filosofía internacional. Para lectores interesados en aquella problemática recomendamos los eruditos estudios que escribió el P. Joaquín Iriarte sobre la cuestión.

Sin embargo, y como si de un segmento de la famosa *Leyenda Negra* antiespañola se tratara, no han faltado estudiosos que negaran la existencia de una filosofía española. En círculos liberales e ilustrados, sobre todo de afrancesados, adversos a la España de la Contrarreforma, en época de Ilustración y ciencia físico-matemática, existía la opinión de que el pensamiento español era irrelevante para la cultura occidental. El conocido hispanista A. Guy, recuerda que su maestro, V. Delbos afirmaba en sus clases que para conocer la totalidad de la filosofía se requería saber un buen número de idiomas, entre los que no se encontraba el español. Una visión pesimista de nuestro pensamiento que encontró su portavoz en Mariano José de Larra y que, por lo que respecta a la filosofía, fue compartida por autores como Balmes o García Morente. Contemplando la tradición francesa con Descartes como protagonista o el pensamien-

to alemán con Kant o Hegel como representantes excelsos, se creyó confirmada la sospecha de que el talante intelectual ibérico era territorio más fecundo en la floración de místicos y teólogos que para un ejercicio sistemático y científico de la razón.

Cundió por doquier la opinión de que lo peculiar de nuestro talante cultural eran más bien la poesía, la narrativa, la pintura.... y como ya hemos dicho, la mística y la moral. No habría sido, en cualquier caso, fenómeno excepcional. Del maridaje estrecho entre mística y filosofía han existido episodios señeros de la reflexión. Desde el neoplatonismo del clasicismo tardío, pasando por la mística renana con el Maestro Eckhart y Nicolás de Cusa, hasta el romanticismo idealista germano con F. Schleiermacher a la cabeza, por no incluir a quien admiraron nuestros pensadores de la Institución Libre de Enseñanza, F. Krause, se confirmaba aquel maridaje. De ese maridaje en nuestras letras sobresalían las figuras señeras de Juan de la Cruz y Teresa de Ávila como portaestandartes de una cohorte de escritores de espiritualidad que llenaron nuestra época Barroca. Y fueron también ensayistas franceses como P. Rousselot (1867) quien afirma que “a los místicos debe España su más real y original filosofía”.

Unamuno situaba la sede de la filosofía española no en una razón especulativa o calculadora, constructoras de sistemas, sino en un estilo de pensamiento sedimentado en formas de vida y costumbres populares. El pensador hispano, se habría interesado más por una realidad objetiva que siente cercana y que comparte que por una subjetividad atribulada, cercada de brumas nórdicas y soledad, al estilo de Kant o de Kierkegaard. Se sitúa, por ello, en trance de fuga de la abstracción idealista y del sistema cerrado y en búsqueda de sentido a la vida. Un *mundo vivido* (*Lebenswelt*), que diría Husserl, en donde con antelación a formalizaciones conceptuales y a normativas morales se experimenta un

heideggeriano “estar en el mundo”, donde acontecen las vivencias originarias de cada persona.

* * *

Sedimentos abundantes de esa tradición filosófica hemos querido mostrar en los autores reseñados en los dos volúmenes de *La Albolafia*. Con cuantioso bagaje moral como en el caso de Séneca; con vínculos estrechos con la mística como en el caso de Llull, con amplio depósito de metafísica como en Suárez o Zubiri y con aportaciones señeras a la sociología y a la filosofía de la cultura en Ortega y Gasset y Unamuno.

El inolvidable hispanista nombrado: A. Guy, en su introducción al libro *Histoire de la philosophie espagnole* (Toulouse, 1983), citando un texto de J. Castillejo Duarte (1937), remarca la diversidad de elementos raciales e históricos convergentes en España a los que añadir los impactos provenientes del exterior, lo cual explicaría la diversidad de formas de pensamiento que se han dado en aquella. Formas, en todo caso, en su opinión, poco cultivadas y elaboradas científicamente. Tal polimorfismo descarta la opinión de quienes reducen la filosofía española a Escolástica, dado que el cruce de pueblos y civilizaciones en nuestros lares (latinos, cristianos, judíos, musulmanes, europeos...) generan una pluralidad social heterogénea que necesariamente se traduce en un pluralismo de ideas y valores e, incluso, costumbres.

La historia del pensamiento español péndula en movimientos de importación-exportación de ideas en los que intuiciones escasamente elaboradas aquende los Pirineos son transferidas allende los mismos o a la otra ribera del Atlántico, reelaborándose aquí a la vez que, a la inversa, principalmente desde Centroeuropa o Italia, se reciben bloques de ideas (Escolástica, mística, racionalismo, Ilustración, marxismos, vitalismo historicista, hermenéutica... etc.) sobre cuyas pautas los filósofos españoles construyen reelaboracio-

nes que enriquecen un acervo común compartido. Fue así como la filosofía española se hizo presente en el ideario humanista del Renacimiento (Vives), en la teología de la Contrareforma (Báñez), en el Derecho natural e internacional (Vitoria), en la metafísica neoescolástica (Suárez), en el vitalismo historicista (Ortega y Gasset), en el existencialismo individualista (Unamuno) o en la antropología y gnosología hodiernas (Zubiri).

Es de notar que la recepción y explotación de ideas procedentes de los países de nuestro entorno acontece con retrasos cronológicos importantes y al amparo de circunstancias sociopolíticas peculiares, como en el caso de la Neoescolástica de nuestro Siglo de Oro y del Barroco o de la Ilustración liberal y laicista. Las ideas que circulaban por los claustros de París o de Oxford en los siglos XIII y XIV resonaban siglo y medio más tarde en las aulas salmantinas. Siempre con talante menos dogmático y con amplio espíritu dialogante.

El estudio e interpretación de la tradición filosófica hispánica continúa interesando dentro y fuera de nuestro país. Los ensayistas españoles se enfrentan aquí con un imperativo de responsabilidad que forma parte de la sustancia moral del país. El horizonte de investigación del pensamiento hispano se ha ensanchado una vez integrada política y económicamente España en la Europa a la que siempre perteneció y pertenece, eliminado el aislamiento que padeció en tiempos no tan lejanos y ensanchados los canales por los que las sociedades nacionales se comunican: el diálogo, el estudio recíproco, el reconocimiento, los valores compartidos... que toda cultura particular encierra y promueve. Al tornar hoy en día la mirada a la historia de nuestro pensamiento no solo nuestra memoria histórica permite recordar la creatividad fecunda de nuestros pensadores. Los presentes volúmenes de la revista *La Albolafia* lo testimonian. Y permite redescubrir a nues-

tros pensadores desde perspectivas inéditas, a tenor del famoso e insólito adagio hermenéutico “entender a los autores mejor de cuanto ellos se entendieron a sí mismos”. Lo cual es explicable porque nuevos contextos culturales y descubrimientos de nuevos conocimientos científicos conducen a nuevos problemas y a nuevas interpretaciones de la tradición. Es lo que recientes trabajos han hecho y otros intentarán hacer. De ellos nos permitimos aquí recordar el impresionante volumen de la editorial *Cátedra*, coordinado por M. Garrido, N. R. Orringer, L y M. Valdés *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, (1328 pags), que expone la filosofía en lengua española cultivada durante la pasada centuria, encuadrando nombres e ideas por afinidad a las corrientes filosóficas que estuvieron vigentes a lo largo del siglo XX. Con mayor concreción de horizonte interpretativo presenta el pensamiento filosófico español de los últimos 60 años, alcanzando desde mediados del siglo XX y adentrándose en el primer decenio de nuestro siglo, el libro coordinado por los Profs. salmantinos J. Ma. Ga. Gómez-Heras y María Martín Gómez *Comprender e interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*, (Ed. CSED, Madrid, 437 pags). Una veintena de autores logran exponer en sus páginas la amplia recepción de ideas de la filosofía hermenéutica centroeuropea (F. Schleiermacher, M. Heidegger, G. Gadamer, C. O. Apel, P. Ricoeur, G. Vattimo...) que han circulado y circulan por las facultades de filosofía españolas e hispanoamericanas y la explotación productiva de las mismas en sectores particulares como la ética y la política.

Miscelánea

CRISIS DEL HÉROE

(LA DIMENSIÓN ÉTICO-POLÍTICA DE *MEDITACIONES DEL QUIJOTE*)

Prof. Dr. José Lasaga Medina
Universidad Nacional de Educación a Distancia

RESUMEN:

La evolución interna de la figura moral del héroe en *Meditaciones del Quijote* ha sido investigada por otros autores con anterioridad, pero creo que nunca se había presentado como un proceso dialéctico en el que el momento de la negación del héroe resulta ser el fundamental. Lo que con él se revela es lo esencial del nuevo modelo de razón vital que Ortega busca desde este libro: perspectivismo contra idealismo, teoría “realista” del ideal, una propuesta ética que supere el exceso de la voluntad romántica y el defecto de la moral utilitaria.

ABSTRACT:

The internal evolution of the moral figure of the hero in *Meditations on Quixote* has been studied before by several authors, but I think it has never been presented as a dialectic process in which the moment of the hero's denial turns out to be the essential one. What is revealed in that moment is the essence of the new *raison d'être* model presented by Ortega in this book: perspectivism against idealism, a ‘realistic’ theory of the ideal, an ethical proposal superseding the excess of romantic will and the scarcity of the utilitarian morals.

PALABRAS CLAVE: *héroe, don Quijote, Cervantes, idealismo, romanticismo, ideal*

KEYWORDS: *hero, Quixote, Cervantes, idealism, romanticism, ideal*

1.- INTRODUCCIÓN

No hay exageración alguna en considerar *Meditaciones del Quijote* (MQ) como el libro que contiene *in nuce* el proyecto filosófico orteguiano. Quizá sí lo haya en sostener que junto con *Del sentimiento trágico de la vida* (ST) de Unamuno, libros unidos por una tan fina como compleja capilaridad de sentidos implícitos, alusiones, guiños, desafíos, significan la incorporación plena de la filosofía en lengua española a la modernidad filosófica, iniciada con Descartes y Galileo, cuyo mediodía marcan las *Críticas* kantianas.

Es cierto que antes en España hubo krausismo. El krausismo se preocupaba más de la pedagogía, del derecho, de la política, filosofía aplicada diríamos hoy, que de las polémicas vivas en el continente de

resultas de las sucesivas quiebras que el idealismo alemán venía experimentando desde la muerte de Hegel, que culminan con el triunfo del positivismo por un lado y de las filosofías de la voluntad y de la vida por otro. Coherente con la certidumbre de que la escolástica tomista era la *philosophia perennis*, el resto no krausista de las cátedras españolas permanecían al margen de las tormentas ideológicas que se venían desencadenando en Europa desde, al menos, el fracaso de las revoluciones del 48.

Las novedades que MQ incorporaba al panorama del pensamiento español fueron absolutas, no tanto por razones de originalidad o de forma, sino por ausencia de tradición. Ortega, consciente de ello, se declara en el prólogo del libro “filósofo en tierra de infieles”. No entramos en

la discusión de si se hacía o no buena filosofía en las cátedras de tal nombre en las universidades españolas. Solo que lo que se hacía no era filosofía europea en clave de modernidad.

Veinte años después, encontramos una facultad de Filosofía y Letras que podía homologarse, con cualquiera de las europeas, revistas de prestigio internacional (Revista de Occidente), instituciones visitadas por los pensadores y científicos más reputados, como la Residencia de Estudiantes, etc. Y estudiantes que viajan y completan estudios en las mejores universidades de Occidente, becados por la Junta de Ampliación de Estudios.

Todo eso desaparecerá con la guerra civil⁶⁴⁹. La continuación de aquella prestigiosa docencia, así como la obra de los discípulos de aquella primera generación de maestros, habrá que buscarla en las universidades de México y Argentina, los grandes centros del exilio intelectual, pero también en Puerto Rico, Venezuela, Costa Rica, Chile, EEUU.

Ortega y lo orteguiano desapareció de la universidad española, cuyas cátedras volvieron a manos de la ortodoxia escolástica. Unamuno terminó en el Índice de libros prohibidos y Ortega, residente en Lisboa, se mantuvo en silencio, aunque con presencia regular en España desde 1946, en su segunda residencia de Madrid. Las puntuales apariciones públicas de carácter estrictamente filosófico, fue-

ron respondidas por los testafieros del régimen con insultos y descalificaciones. Cuando pasados los años más duros de la posguerra la “dicta-dura” empezó a ser “dicta-blanda”, las modas filosóficas eran las que podían ser en un Occidente polarizado por la Guerra Fría. Dos menús donde elegir: o positivismo lógico y filosofía analítica; o marxismos y dialécticas. Más adelante ya muy entrados los 70, muerto el dictador y liquidado su Régimen, se empezó a despejar el panorama. Aparecieron con pujanza el neo-nietzscheanismo, el estructuralismo y la fenomenología. Poco después, con la irrupción de la post-modernidad, originada en la crisis irreversible de las últimas filosofías ilustradas (positivismo y marxismo), Ortega volvió a ser objeto de estudio filosófico.

Preguntarse por la presencia y relevancia de Ortega en la filosofía española actual pide como respuesta las referencias bibliográficas de lo publicado sobre nuestro autor, cosa que está fuera del alcance de esta nota de presentación.

2.- DIMENSIÓN TEÓRICA Y DIMENSIÓN PRÁCTICA DE MQ. COMPLEJIDAD DE UN LIBRO CORTO

1.La hipótesis de trabajo que me guía es mostrar que la posición de Ortega en 1914 no es ya estrictamente neokantiana. No cree en la razón moderna, idealista, como panacea de todos los males, aunque todavía no esté en posesión de un nuevo modelo de razón. Las lecturas de los vitalistas, Nietzsche, Bergson y, no lo olvidemos, Unamuno, le ha convencido de que la razón tiene que pactar con su otro, llámese este sensibilidad, voluntad, realidad o vida.

Y si el libro resulta tan complejo en su aparente sencillez, y sobre todo, tan desigual, es porque su autor cambia de piel en los años en que redacta las tres partes de que se compone. Es posible que los cambios estén siendo improvisados al

⁶⁴⁹ En un documento prácticamente inédito hasta fecha muy reciente, “Grandeza y ruina de la Ciudad Universitaria, escribe José Gaos (mayo 1938): “Todo esto, edificios, personas, actividades, vida entera, se encuentra actualmente desorganizado, disperso, destruido, muerto”. *Obras completas, I. Escritos españoles (1928-1938)*, México, UNAM, 2018, vol. 1, p. 340. Evidentemente se refiere a la situación de la Facultad de Filosofía, en mitad del frente, en medio de la guerra civil. Lo anterior puede leerse como metáfora del destino que cupo a La escuela de Madrid, que si no desapareció del todo, sí que perdió para siempre el lugar y las instituciones en las que se habría afincado un futuro promisorio.

ritmo de la escritura. Por lo demás, se trata de un texto compuesto con las técnicas del montaje: varias fuentes distintas de fechas diferenciadas, aunque no demasiado alejadas en el tiempo. Garagorri sitúa la “Meditación primera”, “Breve tratado de la novela”, dentro de un texto más extenso que Ortega escribía sobre Pío Baroja, “Anatomía de un alma dispersa”, cuya parte segunda, bajo el título “Agonía de la novela” se va a convertir en la referida tercera parte de MQ. Por tanto esta es la parte más antigua, de 1912. Y no es especular demasiado de acuerdo a la concordancia de las fechas, presumir que Ortega, después de leer ST y de verse aludido, incluso atacado en la burla a los bachilleres de la *cultura*⁶⁵⁰, abandonara el ambicioso proyecto de presentarse como autor de un amplio conjunto de ensayos⁶⁵¹ y decide publicar

⁶⁵⁰ “Y vosotros ahora, bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante, jóvenes que trabajáis a la europea, con método y crítica... científicos, haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, haced ética, haced o más bien traducid sobre todo Kultura, que así mataréis a la vida y a la muerte”. Cito por la edición de Carlos Blanco Aguinaga, Barcelona, ediciones B, 1988, p. 311.

⁶⁵¹ La lista de meditaciones o “salvaciones” que aparecía en la contraportada de la primera edición de MQ era la siguiente: I. *Meditaciones el Quijote*.— *Meditación preliminar*.— I. *Meditación primera* (Breve tratado de la novela).— 2. *Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo*.— 3. *El alcionismo de Cervantes*. II. Azorín: *Primores de lo vulgar*. III. Pío Baroja: *Anatomía de un alma dispersa*. IV. *La estética de MYO CID*. V. *Ensayo sobre la limitación*. VI. *Nuevas vidas paralelas: Goethe y Lope de Vega*. VII. *Meditación de las danzarinas*. VIII. *Las postrimerías*. IX. *El pensador de Illescas*. X. *Paquiro o de las corridas de toros* (II, 842). E. Inman Fox en su reconstrucción del proyecto original de MQ hasta donde los manuscritos lo han hecho posible, titulado *Meditaciones sobre literatura y arte. (La manera española de ver las cosas)* (Madrid, Castalia, 1987, p. 29) ofrece una segunda lista de posibles meditaciones de un manuscrito de 1912 que contiene algunas variantes. Es interesante observar que lo que desaparece respecto de la lista publicada en 1914 es una “Introducción al idealismo” un estudio sobre Hamann y una Imitación de Goethe, es decir, tres temas alemanes. Y lo que aparece como novedad son dos meditacio-

un libro corto en que dé su visión histórico-filosófica del problema de España en relación con Europa, frente a la solución “espiritualista” y anti-moderna que ofrece el mencionado tratado de Unamuno. Muy probablemente, Ortega tenía redactada con anterioridad la “Meditación preliminar”, la de más fuerte inspiración fenomenológica. Había publicado un par de artículos que revelan su dedicación a estudiar esta filosofía muy nueva para las fechas en que estamos⁶⁵². Y la introducción “Lector...” fechada en julio de 1914, sería la de redacción más próxima a la publicación, escrita en la casa de oficios del Escorial, en la primavera de 1914. El libro apareció en una edición al cuidado de Juan Ramón Jiménez, pocos días antes de que estallara la Primera Guerra Mundial.

Los temas en tensión que muestran un avance a base de negaciones desde su primera filosofía adquirida de los neokantianos alemanes, hasta su posición propia elaborada gracias al contacto con la fenomenología en su último viaje a Marburgo y por la forma de enfrentar los problemas del regeneracionismo en España, en función de su diálogo con los literatos y pensadores del 98, Unamuno,

nes sobre Cervantes: “¿Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo?” y “El alcionismo de Cervantes”. Esto indica que Cervantes pasa a ser tema cardinal de sus meditaciones. ¿Decisión de aceptar *Don Quijote* como el campo de batalla sobre la regeneración de España? Este es el debate filosófico de fondo de MQ, especialmente del “tema del héroe” y de la polémica con don Miguel.

⁶⁵² Me refiero a “Sobre el concepto de sensación” -I, 624 y ss (*Obras Completas*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset-Taurus, 2004-2010. El número romano indica el volumen y el árabe la página y se dan a continuación del texto.) y “Sensación, construcción, intuición” (I, 642), ambos de 1913. El primero en estudiar a fondo estos artículos fue Javier San Martín en varios capítulos de su libro *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994. Véase el cap. II, “La filosofía de Ortega como fenomenología” y el V “El primer texto de fenomenología en español. Comentario al texto «Sobre el concepto de sensación»”.

Maeztu, Costa, Baroja etc., serían los que reflejamos en el esquema que damos a continuación. La columna de la izquierda contiene las posiciones que Ortega mantenía en su etapa neokantiana y la columna de la derecha las nuevas posiciones a las que llega después de haber revisado sus principios filosóficos y, gracias a la fenomenología, haber iniciado una búsqueda filosófica guiada por el programa de “superación del idealismo”, cuya articulación tendrá que esperar a los años 20, y la búsqueda de una filosofía de orientación realista, en la que la cultura falsee o suplante lo real.

Veamos el sistema de oposiciones que permite ver el decisivo cambio de orientación que experimenta la filosofía de Ortega.

Europa	España como posibilidad
Ciencia (positivismo)	Filosofía (método fenomenológico)
Subjetivismo	Perspectivismo
Idealismo	Circunstancialismo
Espacio/tiempo como <i>a priori</i> de la sensibilidad	Espacio/tiempo reales
Utopía racional	Principio de limitación
Predominio de lo social	Defensa de lo individual
Héroe de la voluntad	Héroe atento a la circunstancia

La dimensión de filosofía práctica de MQ ha quedado desplazada ante la fuerza y brillantez de las propuestas teóricas que contiene el libro, tales como la teoría de la cultura, una nueva visión del concepto, inspirada en la fenomenología de Husserl, incluso la metafísica incoada, que no se desplegará hasta la “segunda navegación”, de ver la vida humana como la realidad radical y última.

2. Aquí trataré de explorar su vertiente de filosofía práctica, partiendo del héroe, entendiendo el término como el símbolo o metáfora que remite a un esquema ideal de vida que Ortega pensaba para los españoles en la circunstancia precisa de la primera década del siglo XX.

Ortega busca un héroe. Aunque se ha dicho que le influyó la lectura juvenil de Carlyle, y algún rastro encontramos en MQ, por ejemplo la alusión al héroe religioso Moisés, no es de esta textura demasiado romántica de la que se puede valer Ortega. Tampoco, como veremos, de los héroes adelgazados de la generación finisecular. Ni siquiera del héroe de la voluntad de poder que impera en los ambientes literarios de toda la Europa continental. De todos estos encontramos rastros pero la hipótesis que defiende es que Ortega hace una crítica radical de la imagen, aún vigente en Europa y en España, del héroe romántico de la voluntad⁶⁵³.

No se termina de entender toda la complejidad que encierra el motivo del héroe, así como la importancia que tiene su evolución interna en MQ, si no tenemos presente contra qué se piensa la propuesta del nuevo modelo heroico. Bajo distintas apariencias, la tesis del héroe romántico se mantenía intacta desde su irrupción a finales del XVIII. Octavio Paz en su libro *Los hijos de limo* afirma: “Durante el último siglo y medio se han sucedido los cambios y las revoluciones estéticas, pero ¿cómo no advertir que esa sucesión de rupturas es asimismo una continuidad?..Un mismo principio inspira a los románticos alemanes o ingleses, a los simbolistas franceses y a la vanguardia cosmopolita de la primera mitad del siglo XX”⁶⁵⁴. Pero no es solo en arte, aunque ya valdría si no olvidamos que es la pri-

⁶⁵³ Interpretaciones coincidentes con la que aquí se argumenta en Javier San Martín, “La polémica entre Ortega y Unamuno”, en *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, Tecnos, 1998, pp 17-51, especialmente, p. 19. Jesús M. Díaz Álvarez, “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset”, en *Ortega en circunstancia*, Madrid, Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset, 2005, pp 142-170. Pedro Cerezo, “Meditaciones del Quijote o el estilo del héroe”, en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011, pp 71-103.

⁶⁵⁴ Barcelona, Seix Barral, 1974, pp 22-23.

mera manifestación de un orden cultural. Isaiah Berlin que se ocupó reiteradamente del fenómeno romántico escribe: “Puede que sea el mayor cambio de la conciencia europea desde la Reforma”⁶⁵⁵.

La primera aparición del héroe en MQ es aún romántica o tardo-romántica si se prefiere. Viene envuelta en un halo de influencias en donde se puede detectar algo de la voluntad de Nietzsche, de Unamuno y de Baroja y de la sensibilidad de un Flaubert o un Mallarmé. Pero no es la subjetividad del héroe romántico ni su conflicto trágico con el mundo tanto histórico como natural lo que interesa a Ortega ni su estado de permanente rebelión ni su desesperación sino la posibilidad de generar un programa de reformas público, no tanto dirigido a la conquista del Estado, que es lo que ocupaba a las derivas románticas en política, como el anarquismo de Bakunin, sino una reforma pedagógica de la sociedad civil. De ahí que haya tenido que revisar el trasfondo de su héroe para establecer un modelo del mismo no solo distinto si no opuesto del romántico.

3. La propuesta ética de la que el héroe es portador tenía una inmediata proyección pública en el programa de reforma que presentó a sus coetáneos en la famosa conferencia “Vieja y nueva política” (teatro de la Comedia, marzo de 1914), y que es considerada como el programa de reformas que Ortega ofrece a su generación (del 14). El texto dialoga y se apoya en la filosofía de la libertad y la circunstancia que contiene estas meditaciones dedicadas al primer héroe de la modernidad, don Quijote. En un pasaje de la citada conferencia destaca una cita de Fichte según la cual, el secreto de la política “consiste simplemente (...) declarar lo que es, donde por lo que es entendía

aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad” (I, 711). En política hay un ser verdadero y otro falso, como en el resto de las realidades materiales, culturales o humanas.

¿Qué sacamos en claro si prestamos atención a los cambios en las dos listas de “Meditaciones” que se conservan como hemos visto en la nota 3? Que en la más próxima a MQ desaparecen algunos motivos alemanes y aparece con fuerza la figura de Cervantes como tema de estudio. También hay, a primera vista, una mezcla de motivos castizos y europeos, fusión de filosofía en sentido riguroso y ensayo. Tal mezcla de temas y métodos tiene una razón de ser. Para Ortega es esencial introducir a la minoría mejor formada de su generación en un cierto nivel de teoría y en una cierta práctica de la política que responda a un parlamentarismo de calidad, elecciones libres y transparentes, sentido de la nación, liberalismo como moralidad pública —“decencia nacional”⁶⁵⁶—, expresión que usará más tarde como título de un libro pero que encaja a la perfección en los planes de 1914. MQ es el dispositivo conceptual elaborado por Ortega para aprehender esas realidades subyacentes y responder verazmente a la pregunta por la “curación” de la “enfermedad” de los españoles que es, en última instancia, el asunto del libro y, si se me apura, el asunto de la filosofía toda de Ortega. Para ello necesita un héroe⁶⁵⁷.

⁶⁵⁶ Me refiero al libro *Redención de las provincias y la decencia nacional* (1931) (OC, vol. IV). En él se recogía un artículo titulado “Ideas políticas. Organización de la decencia nacional” aparecido en *El Sol*, 5 de febrero de 1930 (IV, 755 y ss).

⁶⁵⁷ Ortega usa como lema la expresión con que Lord Byron inicia su poema sobre Don Juan: *I want a hero*. Lo cita en la tercera parte de su “Introducción a un don Juan”, titulado sintomáticamente “Don Juan y el resentimiento” (VI, 194 y ss).

⁶⁵⁵ “La apoteosis de la voluntad romántica (1959), en *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992, p. 206.

Eso justifica el radicalismo moderado que rezuman las páginas de MQ: innovación, invención, aventura, corregidos por la medida de la razón capaz de respetar y amar lo real, realidad de las cosas pequeñas que solicitan ser salvadas: “Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa su plenitud”. (I, 747). Plenitud de significado, condición necesaria para su reforma.

4. El tema filosófico del héroe en MQ solo puede ser comprendido desde el reto que Ortega tiene en su cabeza. Pensar un héroe es pensar en las virtudes que le hacen tal para la tarea a la que ha de enfrentarse. No hay héroe si no hay una misión y un escenario: Teseo va a Creta para liberar al Ática de su dependencia. Ha de matar al Minotauro. El escenario es la España atrasada y doliente de comienzos del XX. Y la misión dar con las claves de la reforma moral de los españoles, condición previa de la reforma política cuyas líneas maestras ya ha presentado Ortega a la sociedad española en la conferencia VNP. Allí había dicho que se trataba de un problema antes histórico que político. No es la solución la llegada de un hombre ejemplar ni la importación de cosas, valores e ideas que han servido a otros pueblos. No. La cuestión es la reforma del carácter moral de los españoles. “Los españoles ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente. Hay en derredor nuestro, desde hace siglos, un incesante y progresivo derrumbamiento de los valores” (I, 749). Repárese en que se conecta el odio con la desmoralización. Ortega vuelve la vista al *Quijote*, pues es lo que han hecho las mejores cabezas del país comprometidas en la misma batalla regeneracionista, especialmente Unamuno, Maeztu, Baroja, Azorín, sus maestros del 98.

Por tanto, la pregunta que dispara la meditación sobre el héroe, que motiva las apariciones de esta figura en el libro, “es Dios mío, ¿qué es España?” (I, 791), pregunta que responde en la página siguiente: “Nada, en mi opinión, nos importa hoy tanto como aguzar nuestra sensibilidad para el problema de la cultura española, es decir, sentir a España como contradicción” (I, 792). Mostrar los términos de dicha contradicción *cultural (teórico y práctica)* es lo que se propone MQ. El problema había quedado planteado por Unamuno, y no solo por él, porque el centenario de la primera parte del *Quijote* (1905) había promovido un debate nacional: ¿en qué condiciones sería posible y deseable el regreso de don Quijote?

Para Ortega la respuesta, como intentaré mostrar, es inequívoca: Bajo ninguna. La ejemplaridad de don Quijote en la España del XX es negativa. Solo podemos aprender, comprendiendo la lección de su fracaso. Pero esa negación, obliga a replantear el modelo cultural, simbólico del héroe.

El modelo de héroe moral que encarna don Quijote no es el del lejano caballero barroco sino la versión romántica que habían recuperado para Europa los poetas alemanes desde mediados del XVIII. El romanticismo tuvo un rebrote inesperado cuando Europa descubrió que el positivismo y el utilitarismo eran tan eficaces como letales para el arte, la moral, en definitiva, para la vida misma. Y es ese halo romántico lo que inspira a los autores que devuelven a los héroes a primer plano cuando expira el siglo que inventó el progreso: Carlyle, Kierkegaard, nuestro Unamuno con su *Vida del don Quijote y Sancho*, etc.

Aunque el término “romanticismo” había caído en desuso, si lo entendemos como una estructura profunda de la cultura europea, podemos afirmar que nunca desapareció del todo desde que hizo su irrupción en el siglo XVIII, como una atmósfera ideal que fue impregnando

todas las manifestaciones artísticas literarias, musicales filosóficas, etc. Insistamos en este punto. No hay exageración en las siguientes apreciaciones de Isaiah Berlin cuando, como hemos visto, describe el romanticismo como la “fuerza de mayor alcance que ha afectado, de manera profunda y decisiva, la vida europea durante dos centurias”. Y pocas líneas después: “Cualquier estudioso del siglo XVIII se dará cuenta de que al final de dicho siglo, las creencias de dos milenios fueron, si no destruidas, al menos discutidas en una escala cada vez mayor y que muchas de ellas resultaron mermadas”⁶⁵⁸.

Esta observación ayuda a precisar el clima cultural europeo al que reacciona Ortega en su diálogo con la generación finisecular, sus maestros neokantianos, los literatos españoles lectores de Schopenhauer y Nietzsche, como Ortega había leído a Simmel y Unamuno a Kierkegaard. Cuando los grandes artífices de la cultura europea quisieron reaccionar al positivismo ramplón, hijo de la Restauración, que había dominado Europa desde la muerte de Hegel, las innovaciones llevaron la marca oculta de la desesperación romántica.

Ortega no escapa a esta contaminación tardo-romántica y, como veremos inmediatamente, la versión inicial que nos ofrece es la del “héroe de la voluntad” que se opone a las costumbres y la tradición. Pero este es solo el punto de partida de una serie dialéctica que termina por arribar a una noción nueva y clásica de héroe, en la inspiración goethiana que en sus últimos años veía el romanticismo como una enfermedad y el clasicismo como el punto de salud del espíritu. Ortega fue de los primeros en detectar que el idealismo había conducido a lo que Nietzsche identificó como nihilismo. A diferencia de Berlin, a Ortega, en la co-

yuntura de 1900 le preocupaba más lo que había edificado el idealismo romántico para sustituir las viejas creencias destruidas de la filosofía clásica. Gracias a la asimilación realista del método fenomenológico que lleva a cabo en las dos primeras partes de MQ, consumará su desencanto del neokantismo al que identificará como *subjetivismo*⁶⁵⁹.

3.- EL TEMA DEL HÉROE

1. Las apariciones del héroe en MQ son cuatro, y de primera impresión, parecen inconexas y sin relación entre sí, De acuerdo a lo indicado en la reconstrucción que hicimos de la génesis del libro, en el cap. II, la primera es la última en su elaboración y viceversa.

Es sabido que Ortega había leído a Hegel en su última estancia alemana. Las huellas de dicha lectura aparecen en alusiones directas de MQ y en otros lugares próximos⁶⁶⁰. De ahí que no sea forzar las cosas

⁶⁵⁹ “Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España. Pero el ardor polémico me ha hecho cometer frecuentemente un error de táctica, que es a la vez un error substancial. Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aún a la táctica reconocerlos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal” (II, 9).

⁶⁶⁰ Hegel aparece citado en *Temas del Escorial*, conferencias dictadas en el Ateneo de Madrid en 1915, al final del prólogo en que se hace referencia al momento actual que vive Europa con la guerra mundial en su segundo año. “En 1807, aquellos días mismos en que el cañón de los soldados napoleónicos tronaba sobre la campiña de Jena, dentro de la ciudad, en su aposento, Hegel, tranquilamente, concluía de escribir *La fenomenología de la conciencia*”. Sigue una consideración acerca de la relevancia de este libro para la superioridad alemana sobre Francia a finales del s. XIX. Y prosigue, llegando a la razón por la que evoca este libro: “Cómo veis no es cosa fácil esta que voy a intentar: no es fácil hablar con dignidad del Escorial mientras un incendio incalculable cierra la

⁶⁵⁸ “La esencia del romanticismo europeo”, en *El poder de las ideas*, Edición de Henry Hardy, Madrid, Espasa, 2000, p. 308.

entrever una estructura dialéctica subyacente. Habría por tanto una tesis o posición inicial de una visión del héroe de acuerdo al modelo del héroe romántico de la voluntad, cuya inspiración próxima podemos atribuir a Unamuno, el gran defensor de un Quijote cuya esencia reside en su voluntad de servir a sus altos ideales de caballero cristiano.

En un segundo momento, tenemos que poner de manifiesto el trabajo de lo negativo, simbolizado por la muerte del héroe y el significado de la burla contra el héroe. Los motivos concomitantes a este punto son la crítica al idealismo de la voluntad de Cohen y Unamuno, la inviabilidad del héroe finisecular que representa Baroja en su novela *El árbol de la ciencia* (1911), héroes de la voluntad fracasada, de la misma estirpe que los personajes de Dostoievski o Flaubert.

El tercer momento, la síntesis que retiene y eleva a otro plano de significado tanto la primera posición como el sentido de su negación, equivale a una nueva visión que identificamos como el héroe mesurado y

atento cuya tarea es definida por Ortega como la de ¡salvar las circunstancias!

2. El punto de partida, o “posición el héroe” en términos dialécticos, lo da la siguiente afirmación: “No creo que exista especie de originalidad más profunda que esta originalidad «práctica», activa del héroe”.

¿Originalidad práctica? La expresión es compleja y creo que encierra la clave de lo que intenta pensar Ortega, en 1912, sobre el héroe: se trata todavía, en parte, de un motivo romántico. Aquí el héroe sigue siendo el héroe de la voluntad⁶⁶¹ cuyo rastro no se ha perdido desde Fichte hasta Unamuno y Baroja, sobre el telón de fondo de la recuperación que el romanticismo alemán hizo de don Quijote. Busca respuestas prácticas para transformar el mundo. El largo párrafo al que pertenece la frase destacada no deja lugar a dudas.

¿Cómo hay modo de que lo que no es — el proyecto de una aventura— gobierne y componga la dura realidad? Tal vez no lo haya, pero es un hecho que existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición y, en resumen, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. Estos hombres llamamos héroes. Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere,

línea toda del horizonte. Y habéis de auxiliarme con una peculiar benevolencia, porque si no me conviene encontrarme junto al poeta que canta a su canario, me sería mucho más pernicioso la aproximación a Hegel” (*Mapocho*, Santiago de Chile, 1965, p. 6. Citamos por esta edición porque es la única publicación íntegra que hay de *Meditación del Escorial*. Las OC respetan el despiece que hizo Ortega del texto de las conferencias). La alusión al poeta es intrascendente. Se refiere a un poeta que escribe una oda a su canario en medio de la Revolución Francesa. Pero la de Hegel significa que Ortega diseña esta reflexión sobre El Escorial en continuidad con la crítica al idealismo ya iniciada en MQ, crítica inseparable de la transformación del héroe que estamos describiendo. En su introducción a *Hegel. Notas de trabajo* de Ortega, Domingo Hernández menciona (p. 9) la influencia de la *Fenomenología del Espíritu* en la idea de limitación que aparece en la primera parte de MQ. (Fundación José Ortega y Gasset – Abada eds., 2007). Para un exhaustivo y clarificador estudio sobre la presencia de Hegel en MQ, véase *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.

⁶⁶¹ Creo que es decisivo entender la diferencia esencial que hay entre la voluntad tal y como la entiende Ortega en MQ y la voluntad de poder de Nietzsche, que, tiene, a mi juicio, escasa influencia. Es una voluntad del querer y de imaginar dicho querer, es decir, orientarlo con el ideal adecuado. Y no del poder de la voluntad pura de poder.

no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad. No creo que exista especie de originalidad más profunda que esta originalidad «práctica», activa del héroe.

(I, 816).

El núcleo de lo heroico queda perfectamente perfilado y precisado en el concepto “aventura” que, como objeto de la voluntad, no es real. Dicha irrealidad encierra un peligro. Ante la terrible, al tiempo que cómica, escena del héroe derribado por las aspas del molino de viento, Ortega tiene en mente el héroe urbano que en plena acera resbala y cae. Es el camino desde el héroe en un escenario trágico al héroe en un escenario cómico o por mejor decir, tragicómico. En las siguientes palabras, Ortega parece comentar una escena de cine mudo: “Como el carácter de lo heroico estriba en la voluntad de ser lo que aún no se es, tiene el personaje trágico medio cuerpo fuera de la realidad. Con tirarle de los pies y volverle a ella por completo, queda convertido en un carácter cómico” (I, 821). De don Quijote a Charlot⁶⁶², el héroe se mueve en esa ambivalencia de despreciar la realidad en pos de ideales imposibles, al tiempo que no puede sino ser víctima de una realidad que en su materialidad, en sus fuerzas físicas e históricas no se deja avasallar por su deseo. Más bien al revés. Ortega elevará más tarde esta lógica interna del héroe a ley histórica de las revoluciones⁶⁶³. El texto sigue: “Difícilmente, a fuerza de fuerzas, se incorpora sobre la inercia real la noble ficción heroica: toda ella vive de aspiración. Su testimonio es el futuro. La vis cómica se limita a acentuar la vertiente del héroe que da hacia la pura materialidad”. (Ibid.)

⁶⁶² El primer film de Charles Chaplin, “Charlot periodista”, se estrena el 2 de febrero de 1914.

⁶⁶³ Véase “Epílogo para el alma desilusionada” y la crítica a la “magia del deber ser” en *España invertida*.

Pero el ingrediente de la voluntad como esencia del héroe está rotundamente presente en Unamuno o Baroja. El problema reside en el comercio entre el héroe y la realidad, puesto que, como sabemos, el héroe es aquí la metáfora que señala hacia el ideal a inventar para poner en marcha la reforma política que precisa la España de la Restauración. La voluntad como remedio no puede escapar a la voluntad como pulsión absolutizadora que confronta con la realidad pero solo para negarla: es el punto de vista de la tragedia, la lectura del *Quijote* que hacen Unamuno⁶⁶⁴ y Baroja.

Es sabido que Ortega venía trabajando desde 1912 en un largo ensayo sobre Baroja. La decisión de abandonarlo y usar lo que ahora conocemos como “Meditación primera” tiene que ver, en mi opinión, con el problema no resuelto del héroe de la voluntad idealista.

En efecto, la cultura depende de una sensibilidad ambiente que da sus motivos a la voluntad y al estilo. En la generación finisecular ya estaba incoada la inspiración de una nueva sensibilidad. Fue capaz de reaccionar con “trágica negación” contra la España vetusta y parálitica que había tocado fondo. Y de ahí la presencia de Baroja y Azorín en las preocupaciones de Ortega — junto a la sombra de Unamuno. Constituyen simultáneamente punto de apoyo y motivo de crítica, telón de fondo sobre el que recortar la nueva posición que defiende Ortega: “lo mejor

⁶⁶⁴ De Unamuno me interesa destacar ahora la caracterización del héroe como héroe de la voluntad, al que nada le falta, ni razón, ni sentimientos ni el otro: “Solo el héroe puede decir ‘¡Yo sé quién soy!’, porque para él ser es querer ser; el héroe sabe quién es, quién quiere ser, y sólo él y Dios lo saben, y los demás hombres apenas saben ni quién son ellos mismos, porque no quieren de veras ser nada, ni menos saben quién es el héroe”. *La vida de don Quijote y Sancho*, en *Novela*, Barcelona, Noguer, 1978, p. 644.

y lo peor de la España actual se presenta en Baroja a la intemperie”⁶⁶⁵.

Unamuno y Baroja coinciden en lo que rechazan: al fiarlo todo a la autoafirmación de la voluntad, ignoran el polo opuesto al yo: la circunstancia, el mundo con su consistencia y resistencia propias.

Fue probablemente la publicación de *El árbol de la ciencia* en 1911 lo que decidió a Ortega a trabajar sobre Baroja. En esta novela exasperada, biografía de un fracaso español, brilla lo mejor —“acaso el arte de Baroja sólo pueda salvarse como sinceridad y como balbuceo” (op. cit., p. 133)— y lo peor —“su dispersión, su carencia de unidad interna” (p. 136)— del novelista. En la sinceridad halla Ortega el máximo valor de un Baroja que se niega a cualquier forma de componenda con su tiempo: “El sentimiento de la insuficiencia que padecen las ideas y los valores de la cultura contemporánea es el resorte que mueve el alma entera de Baroja” (p. 101). Pero se trata de mero sentimiento, voluntad y destrucción. Está ausente el momento afirmativo, que es para Ortega lo que crea cultura. La sinceridad se puede contentar con representaciones toscas e ideas de segunda mano, los personajes carecer de autonomía dramática, meros portavoces de los prejuicios ideológicos del autor, y no haber en la novela unidad de argumento. Antes que acción, hay “una dinámica brutalmente caprichosa y sin sentido” (p. 180). Todas las observaciones de Ortega sobre Baroja, las elogiosas y las críticas, se encaminan hacia el mismo punto: señalar que el arte del novelista es insuficiente como base para elaborar una propuesta reformadora de cultura. Se advierte esto con más claridad en el análisis del tema del aventurero, figura destructiva, aislada, incapaz de proyectos. Ha sido mérito de Baroja convertir en héroes primero al vagabundo y

después al aventurero, figuras vitales que portan un impulso destructivo, de ruptura con los prejuicios sociales y las costumbres muertas, en definitiva, héroes nihilistas (p. 113). Pero Ortega protesta: “Nos llega, pues, una vislumbre de que el *activismo*, con el cual hemos estado de acuerdo durante una gran parte del camino, no es tampoco la ideología suficiente a nuestros corazones” (ibid.). Todo se queda en un grito sin continuidad. Le faltó a nuestro Baroja pasar de la sinceridad a la verdad, del balbuceo a la meditación, del rencor al amor, en fin, del aventurero al hombre de acción que sabe no sólo que hay que actuar, sino que tiene un proyecto y un ideal. Y esto es lo que Ortega va a buscar en Cervantes, una teoría del héroe que supere el vacío del aventurero barojiano.

No obstante, este primer héroe orteguiano tiene aún demasiado en común con los personajes barojianos que se esfuerzan y con el Quijote unamuniano, todo voluntad y solo voluntad. También ama demasiado la aventura, y, por lo mismo, rechaza que la circunstancia le imponga o influya en su programa de acción. Es la suya una libertad no anclada en lo real, que solo mira en una dirección, hacia su propio interior⁶⁶⁶.

Este “Breve tratado de la novela” termina con una constatación que es, al tiempo, una descalificación, de las ideas que dominaron el siglo XIX: “Darwin barre los héroes de sobre el haz de la tierra”. Vivir es adaptarse, exclama; lo opuesto a la libertad y la originalidad. Y por ello concluye: Bouvard y Pecuchet, los personajes

⁶⁶⁵ *Ensayos sobre la generación del 98*, edición de Paulino Garagorri, Revista de Occidente-Alianza, p. 168.

⁶⁶⁶ Berlin comenta la idea de libertad de Schlegel como la que rechaza cualquier tipo de limitación o constricción. El héroe romántico se desentiende del ideal de felicidad, que sabe incompatible con su destino trágico. Solo le preocupan dos cosas: la creación de acuerdo a las exigencias de su yo y la libertad de ejercicio de una voluntad concebida como “la liberación de todo lo que se me resiste”. “La revolución romántica”, en *El sentido de la realidad*, Madrid, Espasa, 1998, p. 273.

un poco estúpidos inventados por Flaubert para burlarse de un espíritu positivista que todo lo explica, “entierran la poesía —en honor de la verosimilitud y al determinismo”.

La poesía estuvo por última vez viva, con eficacia social, con el Romanticismo, desde finales del XVIII hasta el primer tercio del XIX. Una nueva sensibilidad mucho más prosaica, utilitarista y calculadora se apodera de Europa después del fracaso de las revoluciones liberales del 48⁶⁶⁷. La muerte de Hegel significó la destrucción y fragmentación del sostén filosófico de la concepción romántica de lo humano en un dilema entre un espiritualismo vacío y un materialismo emergente, alimentado por el extraordinario éxito de las ciencias físico-químicas que comenzaba a extender sus métodos y procedimientos a las ciencias biológicas y, a partir de Comte y Marx, a las emergentes ciencias de lo social.

En este contexto se comprende mejor la afirmación de Ortega: Si Darwin y Spencer tienen razón, la poesía, entendida como el mundo de puros ideales de los que don Quijote es su gran valedor, no es ya posible. La libertad cede su espacio al determinismo biológico, después de que el universo material ya quedara sometido a causalidad matemática. Aquí coincide Ortega con su rival Unamuno: la vida del espíritu debe ser salvada del progreso

imparable del materialismo y el positivismo: la tarea primera del héroe es afirmar su voluntad contra toda repetición mecánica, social.

Flaubert se burla del espíritu positivista y de la mediocridad que promueve. Cervantes inventa la novela burlándose, aparentemente, del héroe que sale al mundo para “desfacer entuertos”, es decir, para intentar que la realidad, tan en déficit de bondad, bien y belleza, se aproxime al perfil de dichas Ideas. Con Flaubert comienzan a surgir los anti-héroes. Poco después encontramos las grandes ciudades europeas llenas de una notable variedad de personajes que solo tienen en común, su rechazo a la “realidad” burguesa: los dandis de Baudelaire, los nihilistas de Dostoievski y Turgueniev, los anarquistas que leen por la noche a Nietzsche y fabrican bombas por la tarde, bohemios de toda laya, pintores y literatos alcoholizados, etc., que ofrecen un cierto perfil común con don Quijote, héroes fracasados a los que nada les queda excepto el acto puro de querer vivir su propia aventura.

3. El segundo momento del proceso dialéctico es el de la negatividad de la tesis: burla y muerte del héroe.

“¿Es por ventura el *Quijote* solo una bufonada?” Este es la cita de Cohen que Ortega antepone como *motto* a la “Meditación preliminar”. Señalemos que el maestro neokantiano no vuelve a aparecer ni en esta meditación ni en el resto del libro. Razón de más para preguntarse, ¿qué quiso decir Ortega a sus lectores al poner tal pregunta al frente de la meditación más filosófica?

Solo después de haber expuesto su teoría fenomenológica de la percepción, la comparativa entre cultura mediterránea y cultura germana, la necesidad que del concepto tiene la fugaz sensación, una teoría que expone la naturaleza del concepto y a qué debe su superioridad sobre

⁶⁶⁷ Véase el capítulo primero de *La crisis de la razón*, de John Burrow, titulado justamente “1848-1849: la desilusión de los intelectuales” Ed. Crítica, Barcelona, 2001, pp 17-53. Es importante señalar que en las décadas que siguieron al 48 Europa perdió las dos morales colectivas que tenía desde hacía tiempo, la religiosa y la ilustrada, ordenada en torno al ideal de progreso y las convicciones que, para simplificar, llamaremos “positivistas” y “liberales”. Esto es lo que destruye la rebelión romántica. El único proyecto de una “moral colectiva” que, después del romanticismo, tuvo éxito en crear una estructura de valores de carácter secular fue el utilitarismo y el pragmatismo. Véase Stone, *La Europa transformada 1878-1919*, Siglo XXI eds., 1985, p. 447.

los datos sensibles, y sobre ello, el diseño de una nueva teoría de la cultura orientada hacia la vida, llegamos a un casi último párrafo llamado precisamente “Integración”. De pronto, el autor parece acordarse que este libro va sobre el *Quijote* y después de una crítica bastante feroz del casticismo español como puro subjetivismo de la peor especie⁶⁶⁸, menciona la novela como el único libro profundo que ha producido la cultura española. Tan profundo como hermético: “Seamos sinceros: El Quijote es un equívoco” (I, 790). Descalifica la erudición tanto la propia como la extraña —poco líneas antes ha mencionado a varios autores europeos, entre ellos a su admirado Heine, observando que les mueve la “divina curiosidad”. Y finalmente conecta el motivo de la equivocidad o ambigüedad de la novela con el asunto de la burla por la que se preguntaba Cohen. Y retoma la pregunta del alemán: ¿De qué se burla Cervantes? ¿De don Quijote y sus desafueros, como se duele Unamuno? Y aún añade otra pregunta que a mi juicio es la clave que explica la extraña presencia de Cohen en MQ: “¿Y qué cosa es burlarse? ¿Es burla forzosamente una negación?” (Ibid.).

Ortega podría estar ensayando una lectura de Cervantes como un platónico realista: burla de la desmesura de don Quijote pero también burla de las certezas “realistas” y “utilitaristas” de Sancho o del bachiller Sansón Carrasco. Es evidente que no puede sugerir a su lector de 1914 una vuelta a la ingenuidad pre-moderna de un mundo ordenado por un Dios artesano de acuerdo a arquetipos eternos. Eso lo ha destruido la modernidad, gracias al escepticismo ilustrado. Pero el idealismo post-kantiano no ha podido fundar una objetividad alternativa a la tradicional,

dañada por la escisión fenómeno-nómeno de Kant. El diálogo que Ortega mantiene con su maestro Cohen se refiere directamente a esa insuficiencia del idealismo, que Ortega ha profesado hasta poco antes de cerrar MQ. La Idea y su poder de ordenar la realidad⁶⁶⁹ es pura ensoñación. La meditación a cuyo frente puso Ortega la pregunta que aquí queda sin respuesta termina con una propuesta que bien puede resumir la inspiración central de MQ: integración. Pero solo entenderemos qué ingredientes hay que integrar cuando hayamos comprendido el movimiento de la negatividad del héroe; es decir, cuando entendamos la conexión entre la pregunta incoada por Cohen, ¿se burla Cervantes de su héroe? y la respuesta: sí, se burla pero esta burla es una ironía.

La respuesta a la pregunta ¿qué cosa es burlarse... de don Quijote?, hay que ir a buscarla a un texto que se dio como conferencia en el Ateneo de Madrid un año después, “Meditación del Escorial”, y que no se publicó, y solo un fragmento del mismo, hasta 1927⁶⁷⁰. Mencionemos, antes de abandonar MQ hasta la tercera instancia dialéctica, que la “Meditación preliminar” termina asociando en la memoria del lector a don Quijote con el monasterio: “Tales fueron los pensamientos suscitados por una tarde de primavera en el bosque que ciñe el Monasterio de El Escorial, nuestra gran piedra lírica. Ellos me

⁶⁶⁸ “...Estas obras castizas son meramente una ampliación de mi carne y de mis huesos y un horrible incendio que repite el de mi ánimo. Son como yo, y yo voy buscando algo que sea más que yo —más seguro que yo”. (I, 790)

⁶⁶⁹ Eso creía Ortega, por ejemplo, en “Pedagogía social como programa político” (1910). Poco antes en una polémica mantenida con Maeztu acerca de si los problemas de una nación los resolvían los hombres o las ideas, escribe: “¿Es la historia humana en definitiva producto de individualidades prodigiosas, de héroes —como querían los estoicos, Carlyle, Emerson y Nietzsche—, o son los últimos y decisivos motores de la historia ciertas corrientes ideales en las cuales se pierden, se esfuman, se anegan aun las más claras y estupidas figuras personales?” (II, 28).

⁶⁷⁰ “Meditación del Escorial”, en *El Espectador VI* (II, 654-664).

llevaron a la resolución de escribir estos ensayos sobre el Quijote” (I, 794).

Hay una sección en estas *Meditaciones del Escorial* titulada “El coraje, Sancho Panza y Fichte”. Aquí es donde Ortega recuerda una visita a Cohen durante su tercera estancia en Marburgo, en 1911. En ese momento el filósofo alemán redactaba su *Estética* y por tal motivo, estaba releendo el Quijote. Al llegar Ortega, le comentó: “«Pero, hombre!, este Sancho emplea siempre la misma palabra de que hace Fichte el fundamento para su filosofía». En efecto: Sancho usa mucho, y al usarla se le llena la boca, esta palabra: «hazaña», que Tieck tradujo *Tatbandlung*, acto de voluntad, de decisión” (II, 663). Ortega asocia esta relación que le comenta Cohen con el problema de fondo del sentido último del *Quijote*. Siguiendo la pista de la coincidencia entre la hazaña del Caballero y la doctrina de Fichte según la cual el yo es lo real porque actúa, porque es ante todo voluntad, ve claro que “en Fichte la balanza se vence del lado del querer, y antes de la lógica pone la hazaña” (II, 664).

Por fin llegamos a la respuesta a la pregunta: ¿de quién se burla Cervantes? No de la voluntad del caballero. Lo único real es el empeño de la voluntad, lo que los encantadores no pueden quitarle... aunque le quiten todo lo demás. Cervantes se burla de que los ideales a que sirve la voluntad de don Quijote sean desmesurados, inactuales, absurdos para su tiempo..., le critica su falta de sentido de la realidad, su desatención a la circunstancia. La burla de Cervantes se resuelve en que “Cervantes compuso en su *Quijote* la crítica del esfuerzo puro” (II, 664). ¿Contra quién? En el preciso momento histórico en que Ortega escribió esto (1915, segundo año de guerra⁶⁷¹), no tanto contra Fi-

chte y Cohen y su idealismo, como contra el rendimiento que podía tener dicha filosofía idealista en el proyecto reformista que precisa España. La sospecha, que formulará veinte años después, de que las filosofías de la voluntad son idealismo encubierto⁶⁷², parece incoada en la intuición de ver *el esfuerzo puro* como un callejón sin salida para las “salvaciones” que necesita Europa en la dramática coyuntura de la guerra entre la Alemania de la “Kultur” y las democracias de la “civilization”.

Pero también contra Unamuno⁶⁷³, el único pensador de fuste que se puede oponer a los planes reformistas en que Ortega está empeñado.

Unamuno, muy en consonancia con su primera gran interpretación del Quijote, *La vida de don Quijote y Sancho* (1905), vuelve a insistir en el epílogo de su *Sentimiento trágico de la vida* (1913) en el “espiritualismo” de don Quijote, sometido a la dura prueba del racionalismo y escepticismo modernos: el más grande heroísmo para un individuo como para un pueblo es saber afrontar el ridículo de pensar a

bles convulsiones. (...) Pienso que la guerra durará mucho. Más: que será un estado de guerra más que una guerra indefinidamente prolongada”. (VII, 386). Impresiona la visión de Ortega, que se cumplió. Europa vivió una especie de “estado de guerra” hasta 1945, por no decir hasta 1989.

⁶⁷² “¿No tienen el voluntarismo todo el aire de simple y exasperada forma que el viejo idealismo adopta, convulso, antes de morir?” (V, 474).

⁶⁷³ La complejísima relación entre Unamuno y Ortega no puede ser tratada aquí. Nos limitamos al punto que atañe a don Quijote como sujeto heroico. Para los antecedentes de la confrontación que aquí se recoge, cfr. Vicente Cacho Viu, “Unamuno y Ortega”, en *Los intelectuales y el poder*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp 129-154. Cacho resume muy bien el fondo de la discrepancia: lo que queda en pie son dos maneras irreconciliables de entender el futuro del país y, por tanto, de interpretar su pasado” (pp 149-150). Podría añadirse, dos formas de concebir la razón humana y la modernidad. Así mismo, Pedro Cerezo, “El sentido jovial de la vida. (La confrontación Ortega y Unamuno)”, en *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, pp 88-133.

⁶⁷¹ En unas anotaciones en forma de diario fechadas en el verano de 1914 escribe: “La realidad es que el mundo está fuera de sus goznes y tardará mucho en volver a ellos y no volverá sin formida-

contracorriente del materialismo ambiente: “Y hay que buscar, tras las huellas de don Quijote, la burla”⁶⁷⁴. Unamuno identifica el espíritu positivista con la función que Cervantes atribuye al bachiller y al barbero —ciencia y técnica— los grandes burladores de don Quijote. Si la modernidad ha escindido absolutamente el mundo de ideales y el mundo de la materialidad, es preciso *apostar*: “El mundo tiene que ser como Don Quijote quiere y las ventas tienen que ser castillos (...) Y hay que libertar a la princesa encantada y destruir el retablo de Maese Pedro” (309).

Para Ortega, esto suena a desesperación romántica. También para Unamuno⁶⁷⁵. En el ensueño de don Quijote no es posible fundar ningún proyecto de “salvación” política, de moral colectiva. Ortega argumenta que la lección está en la ejemplaridad de Cervantes en contraposición a la heroicidad de don Quijote.

La crítica al esfuerzo puro, traducida en conceptos, significa que la realidad no tolera otros ideales que los que son consistentes con ella misma, con su resistencia y materialidad dadas. Y esto vale para la naturaleza, como han mostrado sobradamente las ciencias, pero ha de valer también para la realidad histórica. Este es el problema de España y también de Europa. Dar con una teoría del ideal que no esté condenada al fracaso (histórico, como en el caso de la Revolución Francesa) y a la melancolía, como fue el caso de don Quijote, idéntico en esto al poeta romántico que no puede trascender el circuito voluntad – deseo del mundo;

⁶⁷⁴ *Del sentimiento trágico...*, op. cit., p. 299. Incluso practicando la burla-crítica contra sí mismo: “Y en este siglo crítico, Don Quijote, que se ha contaminado de criticismo también, tiene que arremeter contra sí mismo, víctima de intelectualismo y sentimentalismo” (p. 310)

⁶⁷⁵ “¡Romanticismo! Sí, acaso sea ésa, en parte, la palabra. Y nos sirve más y mejor por su imprecisión misma. Contra eso, contra el romanticismo, se ha desencadenado recientemente, sobre todo en Francia, la pedantería racionalista y clasicista.” (p. 309).

pero el deseo no es otro que la fusión con el Todo, sea la Naturaleza o Dios, supresión del tiempo, ingreso en la Eternidad. Así que termina inevitablemente en frustración, desesperación, arrogancia y muerte.

Conforme avance el siglo XIX, la civilización, apoyada en la moral colectiva del más craso utilitarismo, contribuirá a aflojar los resortes de la voluntad del poeta romántico, que degenera en el *outsider* del fin de siglo, esa caterva de vividores y fracasados que percibió Herzen como inagotable cantera para sucesivas revoluciones: “personas ingenuas y doctrinarios revolucionarios, los artistas incomprensidos, literatos sin éxito, estudiantes que no terminan sus estudios, abogados sin pleitos, actores sin talento, personas de gran vanidad pero pequeña capacidad de trabajo”⁶⁷⁶. Esta descripción encaja a la perfección con la imagen del artista del fin de siglo que se emborracha en los garitos de Viena, Munich o París. Imposible no evocar al Max Estrella de *Luces de bohemia* de Valle-Inclán. Pero, ¿cuál es la matriz antropológica de este grupo humano tan visible desde 1880? Sin duda hay que regresar al poeta del primer romanticismo alemán.

En una de las mejores síntesis que he leído, Rafael Argullol⁶⁷⁷ describe algo que podríamos llamar la esencia intemporal del héroe romántico en los siguientes términos: “No existe actitud heroica sin conciencia trágica” (p. 111). Dicha conciencia —dice después— es inseparable de la acción del yo que, rebelde al yo heredado, se esfuerza por construir su “mejor yo”: “el yo se enfrenta a la historia, el yo crea el mundo. El yo es el escenario donde crece, sufre y triunfa el héroe” (p. 113). Argullol es consciente de que, tomado esto al pie de la letra, puede conte-

⁶⁷⁶ *Apud* Burrow, op. cit., p. 35.

⁶⁷⁷ “Un héroe contra nuestro tiempo”, en *El ideal heroico* Extraordinario XIII, *Revista de Occidente*, marzo 1985, pp 111-121.

ner tanto el desastre de la disgregación del yo como un punto de apoyo para cambiar el mundo. Pero nunca fuera de la subjetividad blindada de la sensibilidad romántica del héroe que se mantiene apartado de lo social y en lucha con ello. Combatir la escisión entre el yo y el mundo, no otra cosa se propone Hölderlin. El Fausto de Goethe siente justificado sus tratos con Mefistófeles por su “deseo de mundo” que Argullol considera el motor de la existencia del héroe. Pero a nadie se le oculta que, como aprende pronto Fausto, a deseo sin medida, insatisfacción igualmente sin medida. Y aquí es donde llegamos al punto en que Argullol revela la esencial limitación del héroe romántico, aunque a él no se lo parezca. Y, al tiempo, nos proporciona la más clara ejemplificación de lo que llama Ortega “esfuerzo puro”, que equipara a este héroe con nuestro caballero andante. Escribe Argullol: “El héroe es un hombre de acción, aun en el caso de que dicha acción se desarrolle en los horizontes secretos de su subjetividad” (p. 118). (Y valdría añadir: ¿de nuestra locura?) ¿Solo en su subjetividad? Claro que no. El conocimiento de sí mismo es instrumento para buscar una reconciliación con el mundo en la que ese deseo de mundo se convierta en plenitud. Pero ocurrió que, conforme el siglo XIX siguió su camino, el mundo se desentendió del poeta y del filósofo. En lugar de reconciliación hallaremos la desesperación del héroe romántico y la fragmentación de su yo. El propio Argullol habla de la atmósfera del absurdo que poblará el siglo XX de héroes desnortados como los personajes de Kafka, el asesino de Camus o los sujetos ontológicamente demediados de las novelas asténicas de Samuel Beckett. Volviendo a la España en cuya reforma se afanaba Ortega, es claro que el héroe romántico había terminado en el sarcasmo hacia sí mismo y la melancolía.

Pero la melancolía se evita con una dosis suficiente de respeto a las cosas mismas. ¿Es posible que Ortega relacione la burla

cervantina con la ironía socrática? Y qué busca Sócrates con sus preguntas sino la verdad oculta de la idea que da estabilidad a las cosas.

4. El héroe en su circunstancia. Tal podría ser el apelativo del tercer momento dialéctico, síntesis y superación de los anteriores.

Como hemos dicho, la última parte, “Lector...” fue escrita o al menos inspirada, en un sentido laxo, por la conclusión de ST titulada “Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea”. Los rastros que va dejando Ortega de su polémica soterrada con Unamuno, al que no se menciona en ningún momento en las MQ, comienza con la primera palabra, la misma que aparece en el último párrafo del “Epílogo” de ST:

“Espero, lector...”. Y la meditación que abre el libro de Ortega la inicia la palabra “lector”. Unamuno no tiene, nunca ha tenido, la intención de ser sutil. Por ello termina el mencionado epílogo con una arremetida contra Ortega, al que ya había identificado en otra ocasión⁶⁷⁸ con los bachilleres que ya citamos, los bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante que se dedican a la *Kultura* (p. 311). Es fácil imaginar cómo reaccionó Ortega a la lectura de estas burlas. Detrás de la posición de Unamuno no hay más que desesperación quijotesca ante un mundo espiritual destruido por la modernidad. La paradoja es que España es aún el resto medieval —si se me permite la exageración— de Europa. La polémica solo pue-

⁶⁷⁸ “Se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro de don Quijote del poder de los bachilleres... rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razon”. “El sepulcro de don Quijote”. Fue publicado en la revista *La Lectura* en 1906. Unamuno decidió volver a publicarlos como ensayo preliminar de *La vida de don Quijote y Sancho* para su segunda edición, aparecida precisamente en 1914. Op. cit, p. 601.

de ser o apostamos por la modernidad europea o aceptamos el destino de don Quijote en la melancolía y el quietismo. Ortega evitó la trampa de tomar *in recto* el ejemplo de don Quijote, evitando con ello el voluntarismo romántico y unamuniano perfectamente encajado en el fin de siglo que reclama la vuelta a la vida espiritual en diversas lenguas y modos pero con una idea común: rechazar la modernidad.

Ortega acertó, primero al descubrir en Uexküll una forma alternativa al determinismo darwinista⁶⁷⁹; y segundo al postular un héroe que pensara sus ideales y orientara su voluntad hacia las cosas mismas de acuerdo a esa unidad profunda que forma el “mundo circundante” (*umwelt*) y el individuo que vive, actúa y se esfuerza en él. Y así llegó a la tesis que resume su filosofía práctica de “nuestra vida”: el sentido de la vida dependerá siempre de que seamos capaces de cumplir el imperativo de “reabsorber nuestra circunstancia”:

¡La circunstancia! *Circum-stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas. Pocas lecturas me han movido tanto como esas historias donde el héroe avanza raudo y recto, como un dardo, hacia una meta gloriosa, sin parar mientes que va a su vera, con rostro humilde y suplicante, la doncella anónima que le ama en secreto... Quisiéramos hacer al héroe una señal para que inclinara un momento su mirada... To-

dos, en varia medida, somos héroes y todos suscitamos en torno humildes amores.

“Yo un luchador he sido,/y esto quiere decir que he sido un hombre”, prorrumpe Goethe. Somos héroes, combatimos siempre por algo lejano y hollamos a nuestro paso aromáticas violas. (I, 754)

Y un poco después precisa el sentido del gesto que hay que hacerle al héroe, el aviso de que los tiempos han cambiado y la doncella-realidad merece y exige otras atenciones: “nada impide el heroísmo — que es la actividad del espíritu—, tanto como considerarlo adscrito a ciertos contenidos específicos de la vida (I, 757).

Esta nueva doctrina del héroe, héroe de la *atención* y menos de la *voluntad*, es la respuesta de Ortega a Cohen y a Unamuno: la medida del héroe que atiende antes a las cosas humildes que a las “lejanas ciudades esquemáticas”, es decir, abstractas e imposibles: una vez más, gigantes y molinos de viento.

Es héroe quien crea ideales, pero ahora sabemos que estos no pueden concebirse como un absoluto que se opone y aspira a desbancar lo real.

Ortega lo ejemplifica bellamente en su comentario del retablo de Maese Pedro: la venta es el mundo de lo cotidiano, de lo real heredado; el teatrillo, el espacio maravilloso en que los ideales intachables y las voluntades esforzadas son posibles. Héroe es quien se aventura. Y la aventura “una dislocación del orden material” (I, 816). Ahora bien, ¿qué otra cosa se propone Ortega con estas meditaciones sino dislocar el orden que impera en la realidad española? Para intentarlo recurre no a la voluntad de don Quijote, sino a la voluntad de Cervantes, la que fue capaz de crear, en las peores condiciones que quepa imaginar, un libro dotado de auténtica profundidad. Héroe es el hombre capaz de crear ideales. La metáfora de los dos mundos -la venta y el retablo- remite a la distinción entre materialidad de la cosa y

⁶⁷⁹ Ortega elogia especialmente la tesis que ve la vida como “una adaptación del medio al organismo” y no al revés (II, 418).

su interpretación, su sentido. Pero ahora se trata de crear, inventar un sentido a las cosas y no de invocar una voluntad que se esfuerza en destruir la realidad. La referencia a la materialidad de las cosas como un trasfondo que resiste a las manipulaciones de las ideas, alude a un nuevo realismo crítico que quiere estar a la misma distancia del dejar a las cosas en su desnuda materialidad que de disfrazarlas bajo unas apariencias que a la postre no resistirán el primer contratiempo. El sentido consiste en la conexión que el concepto establece entre unas cosas y otras, creando redes y estructuras de significado. Sin concepto no hay cultura. Esto se le aparece a Ortega como condición necesaria mas no suficiente. Por encima y más allá, está el sentido totalizador a la experiencia de vida que solo una nueva filosofía no idealista y no positivista puede ofrecer. Ortega no es un ilustrado ingenuo: el concepto no agota la realidad. La cultura es espejismo, dice Ortega:

“También justicia y verdad, la obra toda del espíritu, son espejismos que se producen en la materia. La cultura —la vertiente ideal de las cosas— pretende establecerse como un mundo aparte y suficiente, adonde podamos trasladar nuestras entrañas. Esto es una ilusión, y sólo mirada como ilusión, sólo puesta como un espejismo sobre la tierra, está la cultura puesta en su lugar. (I, 812-813).

De qué forma sea compatible la defensa de la cultura, entendida como el momento de firmeza y de seguridad, con la vida misma en su devenir, que todo los trastoca, pero *realidad* última de la que el sentido tiene que alimentarse, es el tema de fondo de la razón vital. Ese es el problema del perspectivismo que por lo pronto pasa por la búsqueda de un nuevo modelo de ideal⁶⁸⁰.

⁶⁸⁰ Una lectura afín a la interpretación aquí defendida que ve en MQ un intento de definir un nuevo orden de relaciones entre razón y realidad en Javier San Martín, “El *Quijote* como un tratado

IV.- ELEMENTOS PARA UNA ÉTICA QUE NO LLEGÓ A ELABORARSE

1. 1915 fue el año en que Ortega rompió con la política como un amante despedido. El dato biográfico es relevante para examinar las consecuencias que tuvo la aparición de MQ y la repercusión, en este caso más bien, ausencia de tal, de la conferencia VNP y del manifiesto de la Liga. Un observador atento, perspicaz y un punto ajeno a la escena, Alfonso Reyes, el escritor mexicano entonces afincado en Madrid, lo vio claro. Ortega “convoca a los jóvenes a ensayarse para los compromisos de la vida pública, con intenciones de pureza espartana. Se funda la Liga de Educación Política Española, y el entusiasmo cunde (...) Pero en aquellos que meditan mucho la acción, el gusto platónico de meditar suele imponerse a todo. Las ocasiones desfilaron en larga teoría, por la calle, y los jóvenes (...) siguieron estudiando con los libros abiertos”⁶⁸¹.

El complejo equilibrio entre ética y política (reforma del carácter de los españoles y reformismo social) que muestra el programa del héroe de la circunstancia que presentamos como síntesis final de MQ en la sección anterior, evolucionó de forma imprevista. El ingrediente político pasa a segundo plano y permite al filosófico (teoría del ideal para una cultura orientada hacia la vida) y al ético (repen-sar las virtudes del héroe) cobrar mayor protagonismo.

Los dos primeros números del *Espectador*, la revista unipersonal que comienza a publicar dos años después de la aparición de MQ, especialmente la primera sección

sobre la realidad, desde *Meditaciones del Quijote*, en *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana) 143: pp 67-85, 2017.

⁶⁸¹ “Apuntes sobre Ortega y Gasset”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº 7, 2003, pp 255-256.

que en ambos números se llama igual, “Confesiones del espectador”, resultan muy elocuentes.

Tenemos, primero, los indicios de su alejamiento de la política en los breves ensayos “Verdad y perspectiva”⁶⁸² y “Democracia morbosa”⁶⁸³. En segundo lugar, insiste en su impugnación de la cultura del XIX y su beata idealización del ensueño romántico: “Nada moderno y muy siglo XX”. Apenas si oculta la esperanza que tiene puesta en que la destrucción que en esos momentos opera la guerra deje limpio el horizonte para que surja una nueva cultura alimentada por una concepción del ideal no idealista.

Pero lo que tiene mayor aliento filosófico y continuidad con el tema del héroe es una nueva ética. Las vigentes éticas de la voluntad, la kantiana y la nietzscheana del sobre-hombre, y las éticas utilitaristas, no sirven ya.

2. Si en algo no fue platónico Ortega es en su oposición a duplicar el mundo real

⁶⁸² En *Espectador I* (1916). Además de ofrecer una ampliación de la doctrina de la perspectiva ya anunciada en MQ, repudia la política como incompatible con la perspectiva del filósofo: “El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira” (II, 160).

⁶⁸³ Apareció en las “confesiones” del segundo número y adelanta la lucha sin cuartel que Ortega va a sostener con el utopismo político en los años sucesivos, que culmina en su más famoso libro *La rebelión de las masas* (1930). La idea, aunque en forma de queja, ya está en MQ: “La preocupación política, es decir, la conciencia y actividad de lo social, derrámase sobre las muchedumbres merced a la democracia. Y con un fiero exclusivismo ocuparon el primer plano de la atención los problemas de la vida social. Lo otro, la vida individual, quedó relegada, como si fuera cuestión poco seria e intrascendente”. (I, 754-755). Esto no valía para España. Es lo que había observado en Europa. Pero en 1917 ya ocupa el primer plano en las preocupaciones de Ortega. Y crecerá conforme el tiempo vaya dándole la razón, por ejemplo, con los procesos revolucionarios que se declaran en Rusia casi inmediatamente y en Italia poco después.

con otro de formas perfectas e ideales. El ideal pertenece a lo real y de ahí hay que extraerlo: ideales de este mundo

Tampoco aceptó más que en una primera fase “neokantiana”, hasta 1911-1912, la versión idealista que ve la Idea como el modelo trascendente al que tienen que ajustarse objetos y conductas. Criticando esa concepción, escribía:

“Los ideales son esquemas abstractos donde se define cómo deben ser las cosas. Mas habiendo hecho previamente de las cosas estados subjetivos, los ideales serán extractos de subjetividad” (IV, 39).

De lucha contra el subjetivismo caracterizó su filosofía para el futuro cuando hizo balance de su obra de mocedad hacia 1916. (Véase cita de nota 11).

Ahora bien, una cultura es también un programa de ideales y tiene que contener algún tipo de propuesta de incitación a transformar lo real, que es lo que abre el futuro. Ortega desarrolla en términos teóricos de inspiración fenomenológica la idea, adelantada en MQ y en uno de los primeros artículos del *Espectador*, “Estética en el tranvía”, de que la realidad misma es, a la postre, la productora de ideales, normas o perfecciones (II, 176-182). Y poco después, en un célebre pasaje de *España invertebrada* (1922) perfila la teoría.

“El ideal de una cosa, o, dicho de otro modo, lo que una cosa debe ser, no puede consistir en la suplantación de su textura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de la realidad” (III, 487).

Devota, es decir, amorosa contemplación, la idea del *amor intellectualis* de *Meditaciones*.

La atención es el instrumento que hace posible la tarea de extraer perfecciones de lo real, sus virtualidades. Son esas perfecciones añadidas a la cosa las que cumplen la tarea de entusiasmar. Ortega reprocha al idealismo haber descuidado la faz del

ideal que da al sujeto y subraya que el ideal debe tener la capacidad de inducir en él ilusiones: “Con la palabra más vulgar de ‘ilusiones’ solemos expresar ese ministerio atractivo que es la esencia del ideal” (III, 731). La ilusión satisface el requisito psicológico de atraer hacia el modelo que la contemplación había revelado haciendo deseable la cosa.

Pero para dejar atrás el tipo de ideal utópico falta un paso más: afirmar netamente que el ideal es algo que no se puede realizar ni ahora ni en el infinito: “Es condición de todo ideal no ser posible realizarlo” (II, 549-550). Este es el ingrediente decisivo del ideal: su ironización, es decir, la clara conciencia de que el ideal es una ficción, realidad virtual, que se impone sobre las cosas y que puede ser rechazado por estas⁶⁸⁴.

La consideración irónica del ideal evita que la ilusión degenera en alucinación (cruce indebido de la línea que separa lo *virtual* de lo *real*; o que la analogía sea tratada como identidad). La ironía de ideales preserva al ideal de su falsificación y al sujeto de la melancolía. Le adjudica la razón vital un papel menor que describe como el de ejercer una “influencia simbólica” sobre el curso de los acontecimientos. Menor en comparación con la hinchazón que padecía en el idealismo, pero nada despreciable porque el recto ideal tiene que ser algo así como el catalizador de una vida en forma. Ya lo vimos cuando cité aquel novedoso párrafo en que Ortega defiende el dualismo vida-cultura y la irrealidad de esta. La cultura es un

tipo especial de espejismo, una especie nueva de realidad que no es ni la de la materia ni la de la Idea platónica, sino una posibilidad o virtualidad que está en las cosas. Y aunque Ortega habla de estética, amplía el modelo a la moral: “Veámos antes que el rostro individual es a la vez proyecto de sí mismo y realización más o menos completa. Así en la moralidad yo creo ver todo hombre que ante mí pasa como inscrito en una silueta moral de sí mismo: ella precisa lo que su carácter individual sería en perfección” (II, 181).

Ortega no niega el poder transformador de la razón pues reconoce las mejoras en las ciencias y la técnica. Pero no cree que las cosas sean sencillas cuando se trata de los asuntos propiamente humanos, esto es, de la Historia. ¿Pero por qué ha de esforzarse el hombre en cambiar, mejorar, la realidad dada? ¿No se trata de un prejuicio típicamente moderno, esto es, idealista? Hay un motivo que hace inexcusable la mejora de lo real o el intentarlo, a pesar de que el éxito en la empresa sea improbable. Se trata de que la realidad se presenta con déficit. Esta metáfora económica puede ser fácilmente traducida por un término descriptivo del lenguaje orteguiano: ese déficit de lo real se origina en la condición indigente de la realidad. La *contingentia mundi* es una de las verdades centrales del sistema de la razón vital, ingrediente formal de la realidad radical, tantas veces descrito en la imagen de la vida humana como naufragio. De ahí que, en última instancia, los ideales posean una función compensatoria que permite al hombre “equilibrar el déficit de su destino real” (II, 550). Esta forma de entender el ideal es la que da su justificación y así permite comprender la ética del esfuerzo deportivo.

3. El héroe romántico salió de la escena histórica en cuanto esta cambió de rumbo, después de la derrota de Napoleón. En realidad no salió, sino que, a lo largo del siglo XIX y parte del XX se metamor-

⁶⁸⁴ “Ironía de los ideales” podría ser una forma de describir la operación que lleva a cabo Ortega contra el idealismo y la clave de la reforma que aspira a introducir en filosofía. No es posible aquí entrar a fondo en el tema. Lo he intentado en otro lugar. Véase “Sobre una meditación que Ortega no escribió: *El alcionismo de Cervantes*” *Rocinante*, n° 10, diciembre 2017. <http://www.rocinante.it/>. Ironizar el ideal es algo así como hacer burla de él, recordándole que aunque está llamado a influir y transformar la realidad, de principio, no es más que una ficción.

foseó en todas esas figuras ambiguas que ya hemos mencionado, el poeta, el revolucionario, el bohemio. La emoción desplazó a la razón en todos los campos de la cultura y de la política. Con el fin de siglo, el panorama puede parecer diverso y variado, pero hay una marca que lo unifica: se llama nihilismo.

Conviene recurrir al inventor del término, Nietzsche. En uno de sus últimos escritos publicados sobre Wagner, dice: “la vida ha dejado de habitar en la totalidad”. O, dicho de otro modo, la cultura carece de unidad, de jerarquía en sus valores. La crítica y la ironía románticas han producido la fragmentación del sentido en muchos sentidos plurales, tan parciales, tan fugaces como un atardecer de invierno. Desde 1880, por dar una fecha aproximada, se habrá cobrado conciencia de esta situación y se intentará desde cada uno de los campos de la cultura, restaurar esa unidad perdida. Desde la nostalgia de la religión, autores como Kierkegaard, Unamuno, Dostoievski o Tolstoi; desde la literatura la actitud desesperada y radicalmente crítica del mundo burgués de un Baudelaire o de un Flaubert, de un Rimbaud o de Mallarmé. La pura negación en artes y poesía conducirá a la búsqueda de un arte “puro” donde solo importa la perfección y el gesto artístico que, en su negación, solo aspira a desalojar la vida. Ejemplos de esta actitud los tendríamos en Cezanne o Rilke⁶⁸⁵.

La búsqueda de la unificación del sentido que resultó mejor fundada fue la de la filosofía de la historia que Hegel primero y Marx después intentaron como un riguroso proceso dialéctico que permitía su-

perar la fragmentación y negatividad románticas, el primero en el reino del espíritu, el segundo en el de la historia material de suelo económico. Pero tanto en su versión de derechas (el espíritu de la historia encarna en el Estado prusiano) como en la de las izquierdas (proletariado), fracasó, aunque esta segunda haya tardado más en enseñar sus limitaciones. La otra cara de la política romántica, la más consistente con su ideal de Absoluto lo muestra el anarquismo. Bakunin es el gran luchador romántico, compañero de Wagner en las barricadas de Dresde durante la revolución del 48. Bakunin ponía su empeño tan solo en destruir el orden del Estado burgués. La construcción vendría por sí sola, manando de los corazones bondadosos e inspirados.

Si me he detenido una vez más en el panorama de la cultura europea del fin de siglo es porque me parece imprescindible para entender la envergadura del reto que tenía enfrente aquel que fuera consciente de la necesidad de hallar una alternativa al romanticismo. Este se había configurado como crítica de los ideales de progreso, ciencia, moralidad y democracia en el que creían las masas de “filisteos” que eran denunciados y menospreciados como hipócritas que se servían de la filosofía o de la religión como pantallas deformadoras, la ideología de que habla Marx. Pero, mientras llegaba el paraíso prometido por la revolución, el siglo XIX terminó sus días exhalando una bocanada de rencor⁶⁸⁶. Solo era posible la destrucción de las formas o la repetición de clichés sin vida. Tiene razón Octavio Paz cuando argumenta que el romanticismo se resuelve en ironía y angustia. La ironía consiste en “insertar dentro del orden de la objetividad la negación de la subjetividad”; la angustia consiste “en dejar caer en la plenitud del ser, una gota de nada. La ironía revela la dualidad de lo que parecía uno,

⁶⁸⁵ En el regreso del modelo del artista romántico que tiene lugar en el cambio de siglo, encontramos personajes como el Thomas Mann o el Fernando Ossorio de *Camino de perfección* de Pío Baroja, ambas novelas de 1902, en los que solo la voluntad los mantiene inspirados y con vida, una vida que solo palpita en su intimidad, mientras que experimentan el mundo como falso y vulgar.

⁶⁸⁶ “Sale de toda esta centuria hacia nosotros como una bocanada de rencor” (I, 825).

la escisión de lo idéntico, el otro lado de la razón: la quiebra del principio de identidad. La angustia nos muestra que la existencia está vacía, que la vida es muerte...⁶⁸⁷.

Ya hemos examinado la propuesta de un nuevo ideal de corte fenomenológico que ofrecía una nueva inspiración metódica en la búsqueda de salvaciones, no ya solo para España sino para la Europa en guerra. Pero era imprescindible y una forma de poner a prueba el nuevo ideal, elaborar una propuesta ética. Y si no hacer un tratado sobre el bien, dar al menos las pautas de por dónde tenía que ir la búsqueda de la virtud, que Ortega entenderá siempre en el sentido etimológico, como fuerza (*virtus*) y nobleza en la acción (*areté*), es decir, desde la perspectiva de la Grecia que inventó la filosofía⁶⁸⁸.

Aquí solo se trata de mostrar los ingredientes esenciales de esa ética que Ortega nunca escribió, aunque lo prometiera en alguna ocasión y hacerlo señalando su dependencia teórica de la tercera instancia del héroe de MQ.

Y no es casualidad que sea la última parte de la Meditación del Escorial, “Muerte y resurrección”, que Ortega decidió publicar al año siguiente en el segundo volumen del Espectador la que contiene una sintética presentación de lo esencial de la ética de la razón vital, a la que Ortega se mostró siempre fiel.

La propuesta tiene que evitar los dos modelos que la modernidad había generado y que habían quedado gravemente tocados por el extremismo romántico. Me refiero al rigorismo del imperativo categórico de la voluntad pura de Kant que, si bien no era tan obviamente subjetivista

como lo será en los románticos, no consigue encajar la razón y sus exigencias de bondad en la vida humana. Para Ortega razón idealista y utopismo de la voluntad son las dos caras de la misma moneda.

En el ensayo mencionado, Ortega se muestra mucho más cáustico con la otra moral, típicamente moderna, expurgada de ingredientes cristianos, hija del ateísmo racionalista “anglo-escocés”. Me refiero al utilitarismo, cuyos padres sería en última instancia Hume y Bentham: “Nuestra voluntad a la inglesa”, escribe en 1917, solo entiende de medios, de valores relativos, por tanto. Pero cabe otra forma de querer que trate de sacar el objeto de la cadena de mediaciones y quererla por ella misma. Y así contrapone el querer utilitario al que caracteriza como “económico” al querer ético que, en cambio “hace de las cosas fines, conclusiones, últimas fronteras de la vida, postrimerías (II, 286). La evocación religiosa está justificada porque Ortega está pensando estas ideas en la gran explanada del Escorial y va a encontrar el motivo para su reflexión ética en un cuadro que está dentro del monasterio, un Greco que evoca la leyenda de San Mauricio y la legión tebana.

El texto que contiene la tesis fundamental es complejo de interpretar porque se basa en una sorprendente comparación entre el santo y el más famoso libertino de Europa, don Juan.

En este mismo texto, don Juan apareció en compañía de don Quijote, caracterizados ambos “como héroes sencillos” con pocas ideas en la cabeza. Veamos como reaparece. Después de exponer la ejemplaridad que advierte en el gesto de San Mauricio invitando a sus legionarios a dar su vida por su fe, añade:

“...me parece Don Juan una figura de altísima moralidad. Notad qué lealmente va Don Juan por el mundo en busca de algo que absorba por completo su capacidad de amar: se afana incansablemente en la pesquisa de un fin. Mas no lo encuentra; su pensamiento es escéptico aun

⁶⁸⁷ *Los hijos del limo*, op. cit., p. 71

⁶⁸⁸ El gesto de Sócrates está presente en Ortega desde muy pronto y también en MQ: “Prolongando el ademán que Sócrates hace desde el *Symposium* en la lívida claridad del amanecer, parece como que topamos con Don Quijote, el héroe, el orate” (I, 823)

cuando es su pecho heroico. Nada le parece superior a lo demás: nada vale más, todo es igual. Pero sería incomprensivo tomarle por un hombre frívolo. Lleva siempre en la mano su propia vida, y como todo le parece del mismo valor, consecuente con su corazón, está dispuesto a ponerla sobre cualquier cosa, por ejemplo, sobre este caballo de copas. Tal es la tragedia de Don Juan: el héroe sin finalidad” (II, 287).

Tenemos, pues, que después de la crítica del esfuerzo puro nos presenta al héroe sin finalidad. Podríamos describirlo como héroe no-romántico en el sentido que tienen los juicios defectivos. Don Juan no puede ya creer en los ideales románticos, en su carácter absoluto, pero Ortega le confiere un pecho heroico junto a su cabeza escéptica. Está, por tanto, en la situación inversa a la del santo, que conoce la bendición del martirio gracias a una fe intacta. Por el contrario, don Juan es el caballero que carece de valores. Es el héroe nihilista por excelencia. Solo por su gesto de elegir la vida tras cada desilusión merece el tratamiento de héroe. Es héroe porque no se engaña a sí mismo, porque no convierte su voluntad en “una casa de contratación” ni confía más en los mandatos de una razón abstracta que habla de deberes universales que en la razón situada en la circunstancia que intenta descubrir las tareas que salvan la circunstancia. Pero después de la “muerte de Dios” y de que el alma sienta en su centro una especie de desazón en lugar de la luz de que habla toda la tradición, desde Agustín a Descartes, *lumen naturalis*, el único sentimiento posible es el de desorientación... y apostar la vida a un caballo de copas.

Evidentemente que esto no ofrece ninguna ética y menos de superación del horizonte romántico. Es preciso aún, liberarse del “fango romántico que llevamos en el alma” (II, 358). Y más don Juan que cualquier otro. Pero Ortega se vale de esta figura, como se sirvió antes de la de don Quijote, para pensar esa

nueva ética que ha de componerse mediante la articulación de dos elementos. Por un lado la subjetividad del yo es real (perspectivismo). Hay que contar con ella sin cometer el error de confundir la razón *situada* con ninguna de las modalidades de razón *universal* que la filosofía ha pensado desde Platón. Por otro, el paisaje que el yo tiene ante sí es real y verdadera la visión que de él obtiene. Esto, que vale para la percepción, puede valer también para los ideales.

Ortega no ignoraba la compleja (y débil) posición en que se situaba al renunciar a las certezas de la razón idealista. Por eso se vuelve, en el terreno de la razón práctica, al filósofo que tuvo más en cuenta el peso de la circunstancia en las decisiones morales: Aristóteles. De ahí que se oriente hacia una filosofía material de virtudes y convierta al Arquero de la *Ética a Nicómaco* en el nuevo héroe que atiende a la circunstancia. Si ahora unimos la doctrina de los ideales virtuales con la del Arquero, figura de esfuerzo al tiempo que, de la mirada concentrada en el mundo, donde ha de encontrar el blanco, tendremos el suelo sobre el que Ortega construirá en los próximos años una ética del “esfuerzo deportivo”, con la que enfrentarse a la crisis de valores que vive Europa y con ella España, el trozo del mundo que el destino le encomendó “salvar”.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883-1955):

LA OBRA Y SUS INTÉRPRETES

Lcdo. Noé Expósito Roperó

Becario FPU - Universidad Nacional de Educación a Distancia

RESUMEN:

Este trabajo ofrece, en primer lugar, una panorámica general de la obra de José Ortega y Gasset. En segundo lugar, una recopilación bibliográfica de algunos de los trabajos más influyentes publicados en las últimas décadas sobre el filósofo español.

ABSTRACT:

This paper offers, in the first place, an overview of the work of José Ortega y Gasset. Second, a bibliographic compilation of some of the most influential works published in recent decades on the Spanish philosopher.

PALABRAS CLAVE: *José Ortega y Gasset; bibliografía; filosofía; fenomenología; estética; ontología; política; antropología filosófica.*

KEYWORDS: *José Ortega y Gasset; bibliography; Philosophy; Phenomenology; Esthetic; Ontology; Politics; Philosophical Anthropology.*

Resumir en unas páginas la obra del filósofo español más importante del siglo XX, así como los miles de estudios que a ella se han dedicado desde su muerte en 1955 hasta la fecha, resulta, sencillamente, imposible⁶⁸⁹. Toda selección es ya una exclusión y, por tanto, problemática y discutible. Vayan, pues, por adelantado mis disculpas por las omisiones de las que adolece este breve escrito, bien por necesidad, bien por mi desconocimiento, y ello referido tanto a los textos orteguianos como a los innumerables y valiosísimos estudios existentes. Asumiendo tales

limitaciones, mi propósito se reduce prácticamente a ofrecer algunas claves de lectura que, a mi juicio, vienen exigidas tanto por la obra misma de Ortega como por algunos trabajos interpretativos de los que hoy disponemos. Será, por tanto, desde este enfoque, y no desde una mera enumeración bibliográfica al uso, desde donde comentaré y resaltaré algunos textos y estudios orteguianos. Junto a ello, indicaré algunas dificultades intrínsecas a la lectura de la obra de Ortega, ya desde su primer libro de 1914 hasta sus últimos escritos.

En lo que al *corpus filosófico* orteguiano se refiere, la primera mención debe estar dirigida, sin duda, a las nuevas *Obras completas* recogidas en diez volúmenes y publicadas entre 2004-2010 por la Fundación José Ortega y Gasset y la Editorial Taurus, a cuyo cuidado ha estado el equipo de investigación encabezado por el profesor Javier Zamora Bonilla. Ellas nos ofrecen una panorámica completa de su trayectoria filosófica, así como la posibilidad de estudiar con toda precisión la elaboración y reelaboración que Ortega fue

⁶⁸⁹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación "Vigencia, productividad y retos de la crítica inmanente en la filosofía social actual" (FFI2013-47230-P). Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad, España, dirigido por el doctor José Manuel Romero Cuevas y del Proyecto "Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II" (FFI 2017-82272-P), Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad, España, dirigido por el doctor Agustín Serrano de Haro.

realizando de sus propios textos, que partes fue modificando, añadiendo o eliminando en las sucesivas publicaciones y ediciones de sus escritos. Para esto último resultan especialmente relevantes los cuatro últimos volúmenes que recogen los escritos póstumos e inéditos, desde 1902 hasta 1955, así como multitud de borradores y manuscritos de trabajo que desconocíamos hasta entonces. Esta edición nos ofrece, en definitiva, un Ortega “a la altura de los tiempos”. Y, entrando ya en sus escritos, creo que resulta prácticamente imposible, por más que se haya convertido en un lugar común entre los intérpretes de Ortega, no comenzar haciendo referencia a su primer libro, publicado en 1914, *Meditaciones del Quijote* (I, 747-828).⁶⁹⁰ Como alguna vez ha comentado José Lasaga, cuyo estudio *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía* (2003)⁶⁹¹ sigue siendo, a mi juicio, la introducción más recomendable al pensamiento orteguiano, quizás sea, digo, este primer libro de 1914 la mejor puerta de entrada a la obra de nuestro filósofo. Pues, de acuerdo con Lasaga, “el hilo conductor que articula desde el principio al fin la filosofía de Ortega y que impuso la circunstancia no es otro que el de la *crisis de la modernidad*, cuya primera y lúcida exposición ofreció en *Meditaciones del Quijote*”, palabras con las que concluye su colaboración en otro recomendable volumen colectivo publicado recientemente, *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega* (2016), coordinado por Rubén Sánchez y Sandra García. También para José Gaos, según nos comenta en su ensayo sobre “La profecía en Ortega” (1946-1947), la filosofía de Ortega estaba ya contenida en este primer libro. Ahora bien, siendo esto cierto, también

ha de advertirse, y en ello ha insistido recientemente Javier San Martín (2015)⁶⁹², *Meditaciones del Quijote* es un libro de “encrucijada” y, por tanto, de una gran complejidad y dificultad. Esto se debe, en primer lugar, a que, como mostró el hispanista Edward Inman Fox en su trabajo “Revelaciones textuales sobre las *Meditaciones* de Ortega” (1984) y otros sucesivos, la génesis de este libro se remonta a los escritos sobre Pío Baroja en los que Ortega estaba trabajando durante estos años previos, pero su publicación se vio precipitada por la provocación –dirigida claramente a la generación encabezada por Ortega– que Miguel de Unamuno lanzó contra los “bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante” en la última página de *El sentimiento trágico de la vida* (1913). Esto explica la variedad temática de los veinte epígrafes que componen este primer libro, desde una teoría del concepto y de la cultura hasta un breve tratado de la novela, siempre, y esta es la clave, en el marco de discusión con Unamuno sobre cómo “salvar” España: europeización o “desviación *africanista*” (I, 117) según le reprocha nuestro filósofo al maestro de la Generación del 98. Advertimos, pues, el carácter circunstancial de la obra orteguiana, y así nos lo recuerda él mismo al inicio de su primer libro: “bajo el título *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos ensayos de varia lección que va a publicar un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*. Versan unos – como esta serie de *Meditaciones del Quijote* – sobre temas de alto rumbo; otros sobre temas más modestos; algunos sobre temas humildes; todos, directa o indirectamente, acaban por referirse a las circunstancias españolas” (I, 747). Pues bien, estas palabras, así como la clave de lectura que en ellas va implícita, podrían aplicarse al conjunto de la obra orteguiana. Pero, además, y este es el segundo punto que

⁶⁹⁰ En lo que sigue, como es habitual, citaré las obras de Ortega por esta edición, indicando el volumen en números romanos y las páginas en arábigos.

⁶⁹¹ Me limito a citar el título y el año de publicación de las referencias que voy ofreciendo, omitiendo el lugar y la editorial, con el fin de aligerar tanto la redacción como la lectura del texto.

⁶⁹² Cfr. “*Meditaciones del Quijote*, un libro de encrucijada”, en *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 10, Noviembre de 2014, pp. 127-143.

resaltar, *Meditaciones del Quijote* también es un libro “de encrucijada” porque, como ampliamente ha mostrado San Martín, los años de 1912-1914 resultan decisivos en la filosofía de Ortega, ya que en ellos se produce, tras su estancia en Marburgo, el tránsito del paradigma neokantiano al fenomenológico. Ignorar en la actualidad esta otra clave de lectura supone, por tanto, perder de vista *la filosofía técnica y rigurosa* que sustenta todo el pensamiento orteguiano, según la distinción trazada por el propio Ortega entre la filosofía expuesta en forma de “disertación literaria” y “la única forma satisfactoria, que es la forma técnica”, es decir, el “discurso conciso, abstracto y riguroso” (VII, 705). Por ello, para hacernos con esta otra indispensable clave hermenéutica, resulta hoy de obligada lectura el estudio de San Martín sobre *La fenomenología de Ortega y Gasset* (2012). Esta problemática nos obligará, pues, y este es el tercer punto que me gustaría destacar, a distinguir nítidamente entre su propuesta filosófica en sentido estricto (concisa, abstracta y rigurosa) y el resto de sus propuestas en el ámbito estético, político, pedagógico, etc. Resulta, por tanto, decisivo advertir que serán sus escritos filosóficos los que determinen y fundamenten su posición en las restantes dimensiones, y no a la inversa. Es decir, cuando Ortega presenta en 1916 su proyecto de revista unipersonal, *El Espectador*⁶⁹³, que mantendrá hasta 1934, con la intención y la exigencia de reservarnos “un trozo de alma antipolítico”, puesto que la política representa para nuestro filósofo el “pensar utilitario” y “el imperio de la mentira” (II, 160-161), debemos preguntarnos, en primer lugar, *por qué y desde dónde* articula Ortega una de las mayores y profundas críticas lanzadas en el siglo XX contra la política y el “pen-

samiento político”; y, en segundo lugar, si es posible, en vista de ello, *explicar* su filosofía *desde* su posición política o, más bien, sucede estrictamente lo contrario. Insisto en estas cuestiones porque de ellas penden, en última instancia, las claves de lectura que nos permitirán comprender en plenitud el texto orteguiano o, por el contrario, malinterpretarlo por completo. Por ello, textos de ese mismo año 1914 tan emblemáticos políticamente como “Vieja y nueva política” (I, 710-737) o el “Prospecto de la *Liga de educación política española*” (I, 738-746) solo cobran pleno sentido cuando advertimos que Ortega ha pasado de afirmar en 1909, desde un paradigma filosófico neokantiano, que “en tanto no llegamos a Dios, y diluyéndonos en él perdemos la secreta lepra de la subjetividad, del yo individual, vivimos en una atmósfera de error” (II, 35) a considerar retrospectivamente en 1915, ya desde la fenomenología, que “esto es una blasfemia” (II, 35, nota). Es decir, este cambio de paradigma filosófico – ontológico – será el que nos explique por qué antes de 1913 se rechazaba la subjetividad, el yo individual, mientras que, a partir de esa fecha, cuya culminación se expondrá en el emblemático curso de 1929 *¿Qué es filosofía?* (VIII, 235-376), será “mi vida”, la de cada cual, individual e intransferible, la que Ortega considere la auténtica y genuina “realidad radical”. Del mismo modo, solo desde esta perspectiva se explica su “liberalismo”, concebido como “limitación del poder público” frente a los derechos o “privilegios” individuales de la persona, como nos dirá en su famoso escrito *Notas del vago estío* (1925) al hablarnos de “Ideas de los castillos: liberalismo y democracia” (II, 541-543), de ahí que, una vez más, sus tesis *políticas* sean, en primer lugar, y por principio, de raigambre *ético-filosófica*. Y esto porque, como también insistió en multitud de escritos, como en “Pidiendo un Goethe desde dentro” (V, 120-142), de 1932, escrito paradigmático y fundamental a este respecto, la vida humana es de

⁶⁹³ A este proyecto, que Ortega publicó en siete volúmenes entre 1916 y 1934, dedicaré un comentario aparte, cuyo título reza “Ortega, *El Espectador*”, contenido en este mismo número de *La Albolafia*,

por sí y estructuralmente *ética*, puesto que aquélla es definida como proyecto biográfico, como elección y libertad dentro de la necesaria fatalidad que impone la circunstancia, y, por ende, como responsabilidad radical. Esto quiere decir que todos sus escritos políticos, como *España invertebrada* (III, 423-514), de 1922, o *La rebelión de las masas* (IV, 349-530), de 1930, responden y nos remiten, en última instancia, a las tesis nucleares de su filosofía, y no a la inversa. Y lo mismo cabe decir respecto a sus reflexiones sociológicas, pedagógicas, de crítica cultural o de estética. Este último ámbito resulta igualmente sintomático, pues, a veces, ignorando, precisamente, el cambio de paradigma filosófico que supone el paso del neokantismo a la fenomenología, se ha interpretado su teoría estética como “formalista”, en la línea de autores como Wilhelm Worringer (1981-1965), con quien Ortega discute y de quien se distancia expresamente en 1911 (cfr. I, 445); o se ha querido leer su estética al hilo de una afirmación traída de 1906 –“La estética es una cuestión política (II, 16)–, sin advertir que tanto las tesis básicas de su “Ensayo de estética a manera de prólogo” (I, 664-680), de 1914, como de *La deshumanización del arte* (III, 847-878), de 1925, se fundan, justamente, en el abandono de tales asunciones, es decir, en la ruptura o puesta entre paréntesis (*epojé* fenomenológica) del mundo y de la realidad socio-política, al definir el arte como *irrealización*: “El arte – escribe Ortega – es esencialmente IRREALIZACIÓN. Podrá, dentro del ámbito estético, haber ocasión para clasificar las tendencias diversas en idealistas y realistas, pero siempre sobre el supuesto ineludible de que es la esencia del arte creación de una nueva objetividad nacida del previo rompimiento y aniquilación de los objetos reales. Por consiguiente, es el arte doblemente irreal; primero, porque no es real, porque es otra cosa distinta de lo real; segundo, porque esa cosa distinta y nueva que es el objeto estético, lleva dentro de sí como uno de sus elementos

la trituración de la realidad. Como un segundo plano sólo es posible detrás de un primer plano, el territorio de la belleza comienza sólo en los confines del mundo real (I, 678). He citado por extenso este extracto del “Ensayo de estética a manera de prólogo” como podríamos habernos remitido, por ejemplo, a estas líneas de los famosos *Estudios sobre el amor* (1939), donde Ortega afirma que “en el amar abandonamos la quietud y asiento dentro de nosotros, y emigramos virtualmente hacia el objeto. Y ese constante estar emigrando es estar amando” (V, 460). ¿Qué tienen en común todos estos escritos? La respuesta es, y este es el punto al que pretendía llegar en mi breve exposición, que todos ellos comparten una misma fundamentación filosófica y conceptual, es decir, todos se apoyan en las nociones nucleares de *objeto* (*real, ideal, estético*), *virtualidad, realidad, irrealidad, irrealización*, por citar solo algunas. Y la pregunta decisiva es: ¿desde dónde sustenta, legítima y articula Ortega estas tesis y conceptos nucleares que recorren de arriba abajo, de principio a fin, toda su filosofía? La respuesta la encontramos en cinco o seis textos que resultan, en este sentido, *fundamentales* para entender a fondo la filosofía de Ortega, y son los siguientes: “Sobre el concepto de sensación” (I, 624-638), “Sensación, construcción, intuición” (I, 642-654), ambos de 1913; *Sistema de la psicología* (VII, 427-534) de 1915; el *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (VII, 703-738) de 1918; “[Lecciones del curso universitario 1921-1922]” (VII, 767-793) o “Las dos grandes metáforas (En el segundo centenario del nacimiento de Kant) (II, 505-518) de 1924. No ignoro que no son estos, precisamente, los textos más famosos de Ortega ni, desde luego, los más bellos y logrados desde un punto de vista retórico y literario; pero sí lo son desde un punto de vista “conciso, abstracto y riguroso”, es decir, técnico en estricto sentido filosófico. Tampoco ignoro que todos ellos son previos a 1929, es decir,

anteriores a la etapa que el propio Ortega concibió en 1932 como su “segunda navegación” (V, 99) y, por tanto, la que suele considerarse su etapa de madurez. Sin embargo, si es cierta la teoría orteguiana de las generaciones expuesta en su famoso escrito *En torno a Galileo* (VI, 371-508), según la cual “la más plena realidad histórica es llevada por hombres que están en dos etapas distintas de la vida, cada una de quince años: de treinta a cuarenta y cinco, etapa de gestación o creación y polémica; de cuarenta y cinco a sesenta, etapa de predominio y mando. Estos últimos viven instalados en el mundo que se han hecho; aquéllos están haciendo su mundo” (VI, 403-404), si concedemos, digo, carta de validez a tal teoría, nos vemos obligados a buscar *la filosofía orteguiana* en los citados escritos, ya que a la altura de 1929 nuestro filósofo cuenta con 49 años. Es decir, a partir de esa fecha *viviría*, literalmente, *instalado en el mundo filosófico que se ha hecho previamente*. Sin embargo, y con independencia de la consideración que tal teoría nos merezca, he querido insistir en la importancia de estos escritos porque ellos nos ofrecen, efectivamente, una clave de lectura *filosófica* que resulta decisiva para adentrarnos en los grandes y más conocidos ensayos de Ortega. Algunos ya han sido citados, y creo que son de sobra conocidos por el público filosófico, tales como *Meditaciones del Quijote*, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, *España invertebrada*, *La deshumanización del arte*, *La rebelión de las masas* o *¿Qué es filosofía?*, a los que cabría añadir, por ejemplo, *El tema de nuestro tiempo* (III, 559-654), de 1923, o los ensayos tardíos sobre *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (IX, 929-1176), de 1947, *Historia como sistema* (VI, 45-82), de 1941, o el *Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez* (IX, 887-928), de 1947, por citar solo algunos de los más relevantes. En todos ellos encontramos perfectamente conjugadas la forma “literaria”, tan propia de la filosofía orteguiana, con la forma “técnica” que venía elabo-

rando desde 1913, conjunción que nos ofrece, a mi juicio, una de las obras filosóficas más ricas, complejas y sugestivas del siglo XX, y que, por más que se haya escrito sobre ella, sigue aguardando todavía *profundidades ignotas* que exigen ser estudiadas con detenimiento y minuciosidad.

Como punto de partida para ello, refiriéndome ya a la bibliografía secundaria, podríamos remitirnos, aparte de los ya citados, a los siguientes estudios, que, insisto, me limito a enumerar a modo de botón de muestra. En primer lugar, y como punto de partida, resultan interesantes los dos homenajes que la revista puertorriqueña *La Torre*, dirigida por Jaime Benítez, y la argentina *Sur*, dirigida por Victoria Ocampo, rindieron a Ortega en sus respectivos números 241 y 15-16 de 1956, y en los que participan prácticamente todos sus discípulos y más allegados seguidores, tales como Fernando Vela, María Zambrano, José Ferrater Mora, Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar o Manuel Granell, por citar solo algunos. Ambos resultan interesantes, digo, porque nos muestran con toda claridad cuál era el “estado de la cuestión” de los estudios sobre Ortega justo después de su muerte, y cómo ha cambiado la situación desde entonces hasta hoy. Advertimos, por ejemplo, que en ellos apenas hay referencias a la ética orteguiana, y no será hasta 1958 cuando se nos ofrezca un primer estudio sistemático de *La ética de Ortega*, según reza el librito, ya clásico, de José Luis Aranguren. Así, de entre los primeros estudios dedicados a la filosofía de Ortega, cabría destacar los muy conocidos de Julián Marías, *Acerca de Ortega* (1971), *Ortega. Circunstancia y vocación* (1973) y *Ortega: las trayectorias* (1983), los de Antonio Rodríguez Huéscar, *Con Ortega y otros escritos* (1964), *Perspectiva y verdad: el problema de la verdad en Ortega* (1966), *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo* (1982), los *Escritos sobre Ortega* de María Zambrano, recientemente reunidos y editados —en 2011— por Ricar-

do Tejada, los escritos de José Gaos sobre Ortega, recogidos en el tomo IX de sus *Obras completas* (1992), publicados previamente en 1957 bajo el título *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española* – y que José Lasaga reunió, junto a otros textos, en el volumen titulado *Los pasos perdidos. Escritos sobre José Ortega y Gasset* (2013) –, los incomprensiblemente olvidados ensayos de Manuel Granell sobre *Ortega y su filosofía* (1959), el ensayo de Paulino Garagorri sobre *Unamuno y Ortega* (1972) o el estudio de José Ferrater Mora, *José Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía* (1952) –por más que, a nuestro juicio, tal esquema quede hoy completamente superado, puesto que ignoraba la profunda relación de Ortega con la fenomenología. Junto a estos estudios, que podemos considerar ya clásicos de la bibliografía orteguiana, encontramos otros de no menor importancia, publicados también en esas décadas, como el de Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset* (1968), o el de Julio Bayón, *Razón vital y dialéctica en Ortega* (1972). También han de mencionarse los estudios de Nelson R. Orringer sobre *Ortega y sus fuentes germánicas* (1979), el de Philip W. Silver, *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset* (1978) o el de Manuel Benavides, *De la ameba al monstruo propicio: Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, ya de 1988. Saltando a la década de los ochenta, tenemos que destacar el libro del profesor Pedro Cerezo, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset* (1984), puesto que en él se marca, efectivamente, un antes y un después en los estudios orteguianos, ya que plantea abiertamente una discusión directa con algunos discípulos directos de Ortega, como Huéscar y Marías, cuyas lecturas tilda, como es sabido, de “hermenéutica venerativa” (Cerezo, 1984, p. 12; p. 226, nota 97; p. 268, nota 28) en lo que a la relación de nuestro filósofo con la fenomenología de Husserl se refiere. De ineludible referencia resulta, igual-

mente, el segundo libro de Cerezo, ya de 2011, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Aquella problemática será, según indicamos ya, la que Javier San Martín explorará a fondo en sus *Ensayos sobre Ortega* (1994), *Fenomenología y cultura en Ortega* (1998) o el citado libro de 2012 sobre *La fenomenología de Ortega y Gasset*, y que sigue siendo hoy una de las grandes temáticas de investigación entre los estudiosos de Ortega. Otro estudio muy importante, regresando a la década de los noventa, será la tesis doctoral de José Lasaga, *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset* (1991), y que luego desarrollará en su ya clásico libro *Figuras de la vida buena: ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset* (2006), referente ineludible en esta temática. De esta década cabe destacar también, refiriéndonos ahora a la estética, la antología de textos, así como su estudio introductorio, publicada en 1995 por José Luis Molinuevo, *El sentimiento estético de la vida*, o el libro de Rafael García Alonso, *El naufragio ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset* (1997). En lo que al estudio de la teoría política y sociológica orteguiana se refiere, mucho se ha escrito, como se indicó más arriba, sobre ella, pero creo que sigue siendo fundamental, al menos como punto de partida, el estudio de Ignacio Sánchez Cámara sobre *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset* (1986), así como la biografía publicada en 2002 por Javier Zamora Bonilla, titulada *José Ortega y Gasset*, donde incide en la dimensión socio-política de su pensamiento. A todo ello cabría añadir un sinfín de importantes volúmenes colectivos que han ido apareciendo en las últimas décadas, como *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, coordinado y publicado en 1997 por Atilano Domínguez, Jacobo Muñoz y Jaime de Salas, el volumen titulado *Meditaciones sobre Ortega y Gasset* (2005), editado por Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáenz, *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI* (2005), coordinado por Javier San Martín

y José Lasaga, o la más reciente *Guía Comares de Ortega y Gasset* (2013), editada por Javier Zamora Bonilla, y en la que Tomás Domingo Moratalla nos ofrece en su aportación, “Leer a Ortega a la altura de nuestro tiempo” (pp. 331-354), una amplia y actualizada bibliografía orteguiana organizada temáticamente. En todos estos volúmenes encontrará el lector, además de los nombres y trabajos citados, otros de ineludible referencia, como son José Luis Abellán, Jesús M. Díaz Álvarez, Jorge Brioso, María Isabel Ferreiro, Francisco José Martín, Juan Padilla, Jesús Connill, o de las más jóvenes generaciones como Marcos Alonso Fernández, Rodolfo Gutiérrez Simón o Iván Caja Hernández, por citar solo algunos nombres, y sin que ello implique, insisto, ningún demérito respecto a los demás investigadores que, debido tanto a mi desconocimiento como a la falta de espacio, y no al valor de sus trabajos, omito en esta somera enumeración onomástica. Finalmente, y no por ello menos importante, hay que destacar el papel fundamental de la *Revista de Estudios Orteguianos*, dirigida actualmente por el profesor Ángel Pérez Martínez, y que hoy, junto a la ya clásica *Revista de Occidente* fundada por Ortega en 1923, podemos considerar como la publicación de referencia a nivel internacional en lo que a esta temática se refiere. En ella se nos ofrece, además de las importantes secciones dedicadas a “La escuela de Ortega”, “Clásicos sobre Ortega”, “Itinerario biográfico” y “Papeles de trabajo de Ortega y Gasset”, dos secciones sobre “Reseñas” y una “Bibliografía orteguiana” anual, realizada por Iván Caja, en la que se recogen los estudios publicados anualmente sobre nuestro filósofo. A ellas me permito remitir al lector interesado, además de a los repertorios bibliográficos realizados por Udo Rukser, *Bibliografía de Ortega y Gasset* (1971), y Anton Donoso y Harold C. Raley, *José Ortega y Gasset: A Bibliography of Secondary Sources* (1986), pues allá encontrará la exhaustividad que aquí no he podido ofrecer

SOBRE EL SENTIR INTELECTIVO EN ZUBIRI

UNA INTRODUCCIÓN A *INTELIGENCIA Y REALIDAD*

Ángel González Pérez

Profesor de filosofía del colegio Nuestra Señora de Loreto (Madrid)

Colaborador impartiendo cursos y ponencias de investigación en la Fundación Xavier Zubiri

RESUMEN:

La trilogía de la inteligencia sentiente de Zubiri es la clave de lectura de toda su filosofía. En su primer volumen se plantea una nueva descripción de la inteligencia donde sentir e inteligir forman una unidad, son dos momentos de un único acto, y una nueva comprensión de la realidad como mero modo de quedar (formalidad) en el acto intelectual.

ABSTRACT:

The trilogy of Zubiri's Sentient intelligence is the key to reading all his philosophy. In its first volume there is a new description of intelligence where sensing and intellecting form a unity. They are two moments of a single act, and a new understanding of reality as a mere way of remaining (formality of reality) in the intellectual act.

PALABRAS CLAVE:

Teoría del conocimiento; inteligencia; sentir e inteligir; acto; forma-formalidad; realidad.

KEYWORDS:

Knowledge theory; intelligence; sensing and intellecting; act; form and formality; reality.

1.- EMPEZAR POR EL FINAL: LA CLAVE DE LA OBRA DE ZUBIRI: INTELIGENCIA SENTIENTE

Una de las cuestiones decisivas en la obra de cualquier autor es la cuestión del hilo conductor que nos permita, como en el caso de Teseo, orientarnos por el Laberinto. Este hilo en la obra de Zubiri es la inteligencia sentiente. En concreto de esa trilogía presentaremos una guía de lectura, de su primer volumen: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*⁶⁹⁴.

2.- ESTRUCTURA DE LA OBRA

La obra tiene una estructura peculiar. Está compuesta de diez capítulos y ocho apéndices. Los capítulos, el esqueleto fundamental de la obra, expresan la intención fundamental de este volumen: una descripción (Zubiri dice análisis de hechos) que podríamos decir fenomenológica, de la intelección como acto de aprehensión y de lo que se hace presente en el mismo: la realidad. Los apéndices responden a una ampliación, no descriptiva (no fenomenológica), de supuestos teóricos y problemas que se han planteado en filosofía a raíz de las cuestiones que la descripción del acto intelectual deja abiertas.

Por descripción entendemos el mero análisis del acto intelectual tal y como se

⁶⁹⁴ZUBIRI, Xavier: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial -Fundación Xavier Zubiri, 1991.

da en cualquiera de sus ejercitaciones y, que, en principio, podría ser comprobada por cualquiera que se tomará el tiempo de repetirla en primera persona. Por supuestos teóricos entendemos el ir más allá de esa mera descripción para preguntarse por el quién de ese acto (sustancia, persona, sujeto, yo ...) o por lo dado en ese acto (propiedades, accidentes soportados por una sustancia, entes reales ...). Los diez capítulos de la obra se dirigen a la descripción del acto intelectual que es lo que nos interesa.

3.- DESCRIPCIÓN DEL ACTO INTELECTIVO SENTIENTE A LO LARGO DE LOS SEIS PRIMEROS CAPÍTULO

Nos centraremos, por imperativo del espacio del que disponemos, en los seis primeros capítulos. El primero aborda la cuestión de la intelección como acto de aprehensión:

En todo este libro me referiré a la “intelección” misma, y no a la facultad de inteligir, esto es a la inteligencia (...) Trátase, pues, de un análisis de los actos mismos. Son hechos bien constatables⁶⁹⁵.

Nos introduce, por lo tanto, de lleno en la novedad del planteamiento de Zubiri: el análisis descriptivo del acto mismo de la inteligencia sentiente que ha sido omitido en la historia de la filosofía en dos direcciones. En la primera, desde los orígenes mismos de la filosofía hasta su desarrollo anterior a la edad moderna (filosofía antigua y medieval), se ha contrapuesto sentir e inteligir. Serían ambos dos actos de dos facultades distintas, más

aún, opuestas. Pero esto no es una descripción del acto mismo, sino un salirse de la descripción del acto para suponer, teóricamente, unas facultades. Esta mirada teórica es lo que Zubiri llama aquí metafísica⁶⁹⁶. En la segunda dirección, la de la filosofía moderna inaugurada en Descartes tampoco se ha atendido al acto. En este caso en vez de describir el acto intelectual la filosofía se ha deslizado hacia una “supuesta” conciencia que sería el agente del acto. Bien porque se hable de sentir e inteligir como dos facultades distintas, bien porque sean modalidades distintas de la conciencia se va más allá del acto.

Si miramos el acto en tanto que acto dejando a un lado supuestos teóricos, este consiste en un “estar”:

El “estar” en que consiste físicamente el acto intelectual es un “estar” en que yo estoy “con” la cosa y “en” la cosa (...), y en que la cosa está “quedando” en la intelección (...). La unidad de este acto de “estar” en tanto que acto es lo que constituye la aprehensión. Intelección no es acto de una facultad ni de una conciencia, sino que es en sí misma un acto de aprehensión. La aprehensión no es una teoría sino un hecho⁶⁹⁷.

Esta es la decisiva conclusión del primer capítulo: el acto intelectual es un acto por

⁶⁹⁶ Metafísica en el sentido literal del término porque van “más allá” (meta) del “acto físico” intelectual sentiente. Como muy bien critica Heidegger su curso *Von Ereignis*. Cfr. HEIDEGGER, Martín: *Beiträge zur Philosophie. Von Ereignis*, Frankfurt a M, Vittorio Klostermann Verlag, 1989. Págs. 151ss.

⁶⁹⁷ ZUBIRI, Xavier: Op. cit. Págs. 22-23.

⁶⁹⁵ Op. cit. Pág. 20

el cual el acto intelectual está quedando con la cosa y la cosa esta quedando en el acto intelectual.

Con esta descripción del hecho del acto intelectual sentiente se ha superado de golpe la separación entre acto intelectual y mundo o cosa, como si esta última fuera algo exterior al acto mismo. Que no haya separación no quiere decir que no haya diferencia.

En el acto intelectual mismo es donde que hay que situar el sentir y el entender como momentos diferentes suyos.

El capítulo segundo aborda la cuestión de una descripción del momento del sentir, del puro sentir o aprehensión sensible en cuanto tal y, solo en este caso, opuesto al entender, para después determinar lo que sería el sentir como momento del único acto de la inteligencia sentiente.

Lo primero que hay que señalar es que el puro sentir, es un proceso del acto de aprehensión sensible (no hablamos de una facultad) y no se da en esta forma en el hombre, sino en el animal no humano.

Antes de continuar con la descripción de Zubiri partamos de un ejemplo de lo que el etólogo Karl Lorenz llamaba “estímulos desencadenantes” para entender lo que quiere describir Zubiri:

Las crías de gaviota, por ejemplo, saben desde el principio a quién dirigir sus llamadas de súplica y sus picoteos para ser alimentadas. Un adulto que vuelve al nido con comida inclina su pico hacia abajo y lo balancea de forma horizontal frente al polluelo, que a continuación picotea en la mancha roja de la punta, haciendo que su progenitor

regurgite la comida. El polluelo reconoce su progenitor exclusivamente por el estímulo desencadenante de la línea vertical del pico y su mancha roja moviéndose de forma horizontal. Un pico falso de los polluelos (o de madera) puede realizar la misma función que el pico real del progenitor⁶⁹⁸.

Este proceso sentiente tiene, según Zubiri, tres momentos que se detiene en describir brevemente: suscitación, modificación tónica y respuesta⁶⁹⁹. Son momentos de un único acto y su unidad constituye lo “específico de la animalidad”⁷⁰⁰. Esto específico es la “impresión” que ha sido mal conceptualizada desde los inicios de la filosofía en Grecia como afección y separada del entender que sería imposible, sin afección. Pero veamos la descripción de esos tres momentos en Zubiri ofrecida por uno de sus mayores y mejores conocedores, Diego Gracia:

Estructuralmente considerada, la impresión pura tiene tres momentos constitutivos: el de “afección” (los colores, los sonidos, la temperatura interna del animal, etc., “afectan” al sentiente, de modo que éste “padece” la impresión; por eso los griegos calificaron a las impresiones como *pathémata*), el “momento de alteridad” (lo que afecta al sentiente es algo que se le presenta como “otro”), y el de “fuerza de imposición” (es justo lo que sus-

⁶⁹⁸ ARBOCCÓ DE LOS HEROS, Manuel: *Apuntes etológicos: la interesante vida animal*, Consensus 20 (2), 2015. Pág. 116: revistas.unife.edu.pe. Fecha de publicación: 2017-12-30. Fecha de actualización: 2019-03-11.

⁶⁹⁹ ZUBIRI, Xavier: Op. cit. Pág. 28-30.

⁷⁰⁰ Op. cit. Pág. 30.

cita el proceso mismo del sentir, que lo otro presente en la afección “se imponga” al sentiente)⁷⁰¹.

Volviendo al ejemplo de nuestros polluelos. Se da el momento de afección: la línea vertical del pico y su mancha roja moviéndose de forma horizontal; se da un momento de alteridad que es sobre el cual se ha solido resbalar y describiremos a continuación: esa línea vertical y su mancha roja quedan como “otro en tanto que otro”; y su fuerza de imposición que suscita que la afección se imponga al sentiente: los polluelos picotean en la mancha roja de la punta, haciendo que su progenitor regurgite la comida.

De estos tres momentos el decisivo es el de alteridad que no ha sido correctamente conceptualizado en la historia de la filosofía⁷⁰², según Zubiri. Lo decisivo de él es que por su virtud la impresión sensible hace presente aquello por lo que es afectado y lo hace presente como “nota”. Aclaremos este término. Nota no es ni signo indicador, ni el carácter conocido de lo presente, ni cualidad estrictamente hablando. Nota es que lo presente en la impresión sensible es “notado” por oposición a “ignoto”, no notado. Mas estrictamente, nota es “pura y simplemente lo presente en impresión”⁷⁰³. Matizando más lo notado no es “nota de”, es pura notación, si se quiere decir así:

Ha de huirse de pensar que nota es necesariamente nota “de” algo, por ejemplo, que el color sea color de

una cosa. Si veo un simple color, este color no es “de” una cosa, sino que “es” en sí la cosa misma: el color es noto en sí mismo⁷⁰⁴.

Volviendo a los polluelos de nuestro ejemplo lo notado es la línea vertical del pico y su mancha roja moviéndose de forma horizontal y no que eso sea de un progenitor.

Lo notado se hace presente en la impresión sensible no solo como otro, sino que se hace presente como otro de una forma precisa: “lo otro, pero ‘en tanto que otro’”⁷⁰⁵.

Esta reiteración del término “otro” puede parecer una complicación innecesaria, pero responde a la descripción precisa de lo que ocurre en la aprehensión sensible del animal no humano. El primer “otro” apunta al contenido de lo que se hace presente (mancha roja). El segundo, “en tanto que otro”, apunta el modo de quedar eso presente. Esto es lo decisivo de este momento de alteridad: la nota o contenido queda como autonomizado de la impresión sensible misma. Pero, y ahí está la clave, autonomía del contenido o nota no es independencia: contenido aparte de la impresión sensible (lo que sería recaer en un realismo ingenuo), sino que ese contenido (lo notado) está presente en la impresión sensible (no al margen o como viniendo desde fuera de ella) en cuanto autónomo de la aprehensión sensible misma. Este modo de quedar es lo que Zubiri llama estrictamente “formalidad”. Formalidad es “modo de quedar”. Este momento de formalidad es decisivo

⁷⁰¹ GRACIA, Diego: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid, Triacastela, 2008. Pág. 130-131.

⁷⁰² Quizás a excepción de Maine de Miran. DE MIRAN, Maine: *Nuevos ensayos de antropología*. Salamanca. Sígueme, 2014.

⁷⁰³ ZUBIRI, Xavier: Op. cit. Pág. 33.

⁷⁰⁴ Ibid.

⁷⁰⁵ Ibid. Pág. 34.

en la descripción de Zubiri del acto intelectual sentiente.

En el capítulo tercero Zubiri señala que unos mismos contenidos pueden estar presentes con dos formalidades o modos de quedar distintos: la formalidad de “estimulidad” y de “realidad”.

La aprehensión de estimulidad es impresión afectante. Entendiendo por impresión afectante que la impresión se agota, en el animal no humano, en determinar un proceso de respuesta, ser meramente suscitante de respuesta. Esto es la aprehensión estímúlica o la formalidad de estimulidad: “cuanto esta afección estímúlica es ‘meramente’ estímúlica, esto es cuando no consiste sino en ser suscitante”⁷⁰⁶.

Si volvemos al ejemplo de nuestros polluelos, este no reconoce a su progenitor sino un estímulo desencadenante de la línea vertical del pico y su mancha roja moviéndose de forma horizontal. Un pico falso de los polluelos (o de madera) puede realizar la misma función.

Pero hay que precisar más esta aprehensión de estimulidad. ¿Qué expresa, según Zubiri, que lo notado esta como mero suscitante de respuesta? Expresa que la aprehensión de estimulidad es aprehensión de signitividad⁷⁰⁷. Para entender este concepto hay que diferenciar entre señal, signo y significación.

La señal es algo que queda notado cuyo contenido es aprehendido por sí mismo, pero que además extrínsecamente señala (por ejemplo, una señal de tráfico cuyo contenido es círculo rojo con una franja central rectangular blanca -esto queda por

sí mismo, se conozcan las señales de tráfico o no- que extrínsecamente señala dirección prohibida). La significación es lo propio del lenguaje, y la significación está añadida a algún sonido (no a todos) sea como fuere. El signo es lo propio de la aprehensión estímúlica y consiste en signar:

Algo es formalmente signo y no simple señal cuando aquello a lo que el signo lleva es a una respuesta animal. Signo consiste en ser un modo de formalidad del contenido: la formalidad de determinar una respuesta. Y la signación consiste en mera determinación signitiva de esta respuesta⁷⁰⁸.

Vayamos ahora a la otra formalidad impresiva, del sentir, es la formalidad de realidad o aprehensión de realidad, que es según Zubiri, la propia del animal humano.

En el caso del sentir humano la nota o notas (en el sentido anteriormente explicado) quedan como perteneciendo “de suyo” (otro concepto importante en la filosofía de Zubiri). ¿Qué es este de suyo? No implica que la nota quede en el acto de aprehensión (no al margen de él que sería un realismo ingenuo) como nota “de algo” sino que quedan “por sí mismas”. En la aprehensión estímúlica (animal no humano) quedan como pertenecientes al proceso sentiente y suscitante de respuesta. En la aprehensión de realidad quedan como “en propio”, “en sí mismas”. Es decir, la nota o la constelación de notas (contenido) quedan como de suyo (formalidad de realidad). Veamos el ejemplo del calor del propio Zubiri:

⁷⁰⁶ Ibid. pág. 49.

⁷⁰⁷ Ibid.

⁷⁰⁸ Ibid. 51.

En la estimulidad (...) el calor y todos sus caracteres térmicos no son sino signos de respuesta. Es lo que expresaba diciendo “el calor calienta”. Ahora en cambio, son caracteres que pertenecen al calor mismo, el cual sin dejar de calentar igual que calentaba en el anterior modo de aprehensión, sin embargo, queda ahora en un modo distinto. No “queda” tan sólo como perteneciente al proceso sentiente, sino que “queda” por sí mismo en cuanto calor “en propio”. Es lo que expresamos diciendo: “El calor es caliente”⁷⁰⁹.

Hay que realizar dos acotaciones importantes a este modo de aprehensión. La primera que el “de suyo” no significa “allende la aprehensión” (esto implicaría recaer en un realismo ingenuo. Todo el proceso del acto sentiente intelectual en Zubiri se mueve al interno del acto de aprehensión sentiente⁷¹⁰):

Ahora es menester acotar, aunque solo sea inicialmente, este concepto general de realidad. Ante todo hay que acotarlo frente a una idea de realidad que consistiera en pensar que realidad es realidad “en sí” en el sentido de una cosa real en el mundo independientemente de mi percepción. Sería entonces realidad lo que por realidad se entendió en el antiguo realismo, en lo que se llamó después realismo ingenuo. Pero aquí no se trata de esto. No se trata de ir allende lo aprehendido

en la aprehensión sino del modo como lo aprehendido “queda” en la aprehensión. Por eso es por lo que a veces pienso que mejor que realidad debería llamarse a esta formalidad “reidad”. Es el “de suyo” de lo que está presente en la aprehensión. Es el modo de presentarse la cosa misma en una presentación real y física⁷¹¹.

Realidad no algo extra animan, extramental, o allende el acto de aprehensión⁷¹², y esto es radical, realidad es el modo por lo cual lo notado (nota o conjunto de notas que forman una constelación) queda como de suyo (de ahí que a lo mejor debería distinguirse entre reidad y realidad). Siguiendo a unos de los mayores expertos en Zubiri, Diego Gracia, podemos matizar el uso de estos dos términos del siguiente modo:

Rrealidad como formalidad actualizada en la aprehensión (esto es como reidad) y la realidad como lo que las cosas son allende mi aprehensión, con independencia de ella (es decir, como realidad). Esto es lo único que la tradición filosófica ha solido entender por realidad, y lo que Zubiri rechaza, al menos en este nivel de análisis⁷¹³.

Aquí aparece un concepto radicalmente nuevo de realidad (o reidad) que se apoya en un análisis de los modos de sentir o de impresión sentiente.

La segunda acotación precisa que lo que aprehendemos en formalidad de realidad no son las cosas con las que tratamos en

⁷⁰⁹ Ibid. 56.

⁷¹⁰ Lo contrario, si se quiere en terminología moderna sería adoptar lo que Thomas Nagel llama “la visión desde ningún lugar” (*The View from Nowhere*). NAGEL, Thomas: *Una visión de ningún lugar*. México. FCE. 1997.

⁷¹¹ ZUBIRI, Xavier: Op. cit. pág. 58.

⁷¹² Lo que subraya muy bien Heidegger en *Sein und Zeit* y Zubiri conocía muy bien.

⁷¹³ GRACIA, Diego: Op. cit. 133.

la vida cotidiana (cosa sentido), por ejemplo, mesas, sillas, ordenadores ... Este es el terreno en el que se movió gran parte del análisis de Heidegger que culmina en *Sein und Zeit*.

En la habitación ésta, aquí, *está* la mesa ésta, aquí (no “una” mesa cualquiera entre muchas otras mesas en otras habitaciones y casas) a la cual uno se sienta *para* escribir, para comer, coser o jugar. Es algo que se ve en ella inmediatamente, por ejemplo, al ir de visita: es una mesa de escritorio, de comedor, de costura. La mesa en sí misma aparece de primeras así; no es que se le adjudique ese rasgo de ser “para algo” de resultas de una comparación con algo distinto de lo que ella es. El estar la mesa aquí, en la habitación, quiere decir: al usarse de tal y cual manera hace tal función; tal y cual cosa de ellas es “poco práctica”, inadecuada; tal otra está estropeada; ahora está mejor que antes en la habitación, por ejemplo, tiene mejor iluminación (...); en esta mesa discutimos entonces de esto y de aquello; aquí tomamos entonces tal decisión con un *amigo* (...) Esa es la mesa, así es como está aquí en la temporalidad⁷¹⁴.

Es obvio que esto es así, pero en un análisis o descripción radical esto no es lo primario sino:

Una constelación de notas que en mi vida funciona como mesa. Lo que aprehendo no es mesa sino una constelación de tal dimensión, for-

ma, peso, color, etc., que tiene en mi vida función o sentido de mesa. Al aprehender lo que llamamos “mesa”, lo aprehendido como “de suyo” o “en propio” no es, pues, la mesa como mesa. La mesa no es “de suyo” mesa. La mesa es mesa tan sólo en cuanto la cosa real así llamada forma parte de la vida humana. Las cosas como momentos o partes de mi vida son lo que yo he llamado “cosa-sentido”. Pero nada es “de suyo” cosa-sentido. La cosa real aprehendida como algo “de suyo” no es una “cosa-sentido”, son lo que llamado “cosa-realidad”⁷¹⁵.

Esta segunda acotación muestra que lo real de la realidad no es la función que tenga lo notado en la vida humana, sino lo notado de suyo, en tanto que notado. Realidad no es sentido, el sentido se funda en lo real por una apropiación de ese conjunto de notas en función de la vida humana. Siguiendo el ejemplo del calor en Zubiri lo que queda es el calor como un conjunto de caracteres térmicos. El animal de realidades (puede que el homo erectus) descubrió una funcionalidad de ese calor en su vida como sentido para ahuyentar sus potenciales enemigos (sobre todo el guepardo) o para cocinar alimentos, pero montado sobre lo primero, es decir, sus caracteres térmicos.

Precisemos más la aprehensión de realidad. La unidad es este acto no es signi-
ficación sino que es un “estar siendo”. Para entender la importancia de este paso Zubiri lo compara con la fenomenología de Husserl. La unidad del acto intelectual en Husserl es la unidad de “conciencia de”, dónde el acto (noesis) es siempre acto de

⁷¹⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2000. Págs. 115-116:

⁷¹⁵ ZUBIRI, Xavier: Op. cit. pág. 59-60.

“algo” (noema). Es, como dice Zubiri, una unidad noético-noemática. El “de” del acto noético-noemática expresa lo que Husserl llama intencionalidad. No es que por un lado este lo intuitivo (sigamos con el ejemplo de Zubiri: el calor) y por el otro el acto de dirigirse a que deja ver lo intuitivo, sino que en el acto de “dirigirse a” perceptivo (hay distintos tipos de actos) el calor se hace presente originariamente como tal. Este no es el caso de la aprehensión de realidad. En la aprehensión de realidad antes que un acto de “dirigirse a” hay un “estar” (esto lo precisaremos mejor a propósito del capítulo V de su libro). Lo notado “esta siendo” en la aprehensión de realidad desde sí mismo, antes que ser dejado ver por un acto de conciencia que “se dirige a”. Es decir, el dirigirse al calor como acto de mi conciencia, se funda primariamente en que el calor con sus propiedades térmicas “esta siendo” de suyo en el acto de aprehensión. Por eso Zubiri señala que la unidad profunda del acto de aprehensión no es la de un acto “noético-noemático de conciencia” (intencionalidad), sino un “estar en”, un acto noérgico (es lo que veremos que llama actualidad):

No es, como diré más adelante, una mera unidad noético-noemática de conciencia, sino una unidad primaria y radical de aprehensión. En esta aprehensión, precisamente por ser aprehensión, estamos en la aprehendido. Se trata por tanto de un “estar” (...) El noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de “actualidad”, un devenir que no

es noético ni noemático sino noérgico⁷¹⁶.

Este estar siendo de suyo de lo notado (y del acto de aprehensión, es el problema de la coactualidad que aquí no podemos desarrollar) tiene unas características. Lo notado está presente directamente no a través de representaciones (este es el problema del pensamiento moderno que tiene una expresión máxima en Descartes⁷¹⁷). No hay que salir del acto intelectual para alcanzar la realidad por medio de unas representaciones (ideas, conceptos ...), la realidad como formalidad, como modo de quedar en el acto de aprehensión, “está siendo de suyo” ya en el acto. Está siendo inmediatamente y no en virtud de otros actos o de unos razonamientos y está siendo unitariamente, en una riqueza que el logos y la razón desplegaran posteriormente (los dos siguientes volúmenes de la trilogía).

En el capítulo cuarto Zubiri, desde lo alcanzado hasta ahora en su análisis del acto intelectual sentiente lanza una mirada al capítulo primero (es decir, a la forma en que la tradición occidental lo ha entendido) para mostrar la novedad que supone su descripción. Lo primero que hay que decir es que lo notado en la aprehensión lo es impresivamente por el momento del sentir, pero está notado siendo de suyo (con formalidad de realidad) por el momento del inteligir. Aquí está la clave de esta nueva descripción de la inteligencia. El acto intelectual no es el acto de una inteligencia que tiene una constitución propia al margen del sentir,

⁷¹⁶ ZUBIRI, X, Op. Cit. pág. 64.

⁷¹⁷ Para todo esto sigue siendo muy estimulante la reflexión de Foucault en *Las palabras y las cosas*. Cfr. FOUCAULT, Michel: *Las palabras y las cosas*. Argentina, Siglo XXI, 2010.

de lo sentiente (no es, como le gusta decir al profesor Diego Gracia, una inteligencia pura o razón pura, sino impura), sino que es un sentir intelectual, donde sentir (impresión) e inteligir (de realidad) no son dos facultades o actos de una conciencia sino dos momentos de un único acto. Este es uno de los grandes logros del esfuerzo filosófico de Zubiri: describir una “inteligencia impura” o “razón impura”. Esta razón impura (Zubiri la llama sentiente) y esta razón pura (Zubiri la llama concipiente) son contrapuestas.

En la primera el objeto propio es la realidad como modo de quedar mientras que en la segunda su objeto primario es lo sensible (posteriormente conceptualizado, categorizado ...) para convertirlo en inteligible. En la inteligencia sentiente el objeto formal suyo está dado por los sentidos “en” la inteligencia, mientras que en la inteligencia concipiente el objeto primario (lo sensible) está dado por los sentidos “a” la inteligencia. En la primera (y esto es decisivo) el acto propio del inteligir es estar siendo lo real en ella (en cuanto acto intelectual sentiente) y no concebir o juzgar. En la segunda el acto propio de la inteligencia es concebir o juzgar lo dado por los sentidos a ella. En la inteligencia sentiente la impresión de realidad se da en un único acto. En la inteligencia concipiente se dan dos actos: el sentir, que da lo sensible, y el inteligir que lo concibe, lo juzga (el problema no es conceptualizar o juzgar (esto es necesario), sino que conceptualizar o juzgar sea lo propio del inteligir⁷¹⁸). Lo que afirma Zubiri es que la primera, la inteligencia sentiente es un hecho

y la segunda, la inteligencia concipiente es una conceptualización metafísica⁷¹⁹.

En el capítulo quinto Zubiri precisa lo específico de esta inteligencia sentiente. Se pregunta detenidamente por el significado del “estar siendo” de lo notado en el acto intelectual sentiente. Lo va a caracterizar como actualidad. ¿Qué es la actualidad como expresión del estar siendo?

Lo primero que hace Zubiri es caracterizar la actualidad negativamente contraponiéndola a otras posiciones: actuación (Leibniz), posición (Kant), correlato (Husserl) y desvelación (Heidegger). Actualidad no es actuación (que implica siempre el concepto, de una u otra manera de causa eficiente) o acto de una cosa sobre la inteligencia. Esto implicaría que “estar presente” sería el actuar de algo sobre la inteligencia (es lo que Leibniz llamó comunicación de substancias). Tampoco es posicionalidad (Kant). Es decir, que “estar presente” sería estar puesto por la inteligencia. Para que algo estuviera presente a la inteligencia debe de estar puesto previamente a ella por la sensibilidad con sus formas a priori (espacio-tiempo) y por ella con sus categorías⁷²⁰. Actualidad tampoco es estar siendo como correlato de un acto de la inteligencia (Husserl). No es estar refiriéndome a algo. Por último, tampoco es “estar siendo” desvelación, como pretende Hei-

⁷¹⁸ ZUBIRI, Xavier: Op. cit. Págs. 85-87.

⁷¹⁹ Por ser un acto intelectual sentiente los sentidos mismos (que son más que los sentidos clásicos) no solo se mueven en el orden de los contenidos sino al estar unidos al momento intelectual se mueven el orden de la realidad.

⁷²⁰ Como todos sabemos categorías viene de un verbo griego, *kategorrein*, que significa decirle a la cara a algo lo que es. Aquí radicaría la idea de posicionalidad. Por eso es por lo que, sorprendentemente, en Zubiri las categorías (ya que no hay razón pura) no juegan ningún papel.

degger. Para que algo sea desvelado previamente, según Zubiri, tiene que “estar siendo”. Entonces ¿Qué es actualidad positivamente considerada?: “una especie de presencia física de lo real”⁷²¹ que se puede caracterizar por tres rasgos: es “el estar presente de algo en algo”; por ser real y desde sí mismo. El primer rasgo subraya que la actualidad, frente a la actuación, la posición, la intención etc., es el estar presente de algo en su plenitud en algo otro (en el acto intelectual sentiente). El segundo rasgo subraya el estar presente de algo en su plenitud es plenitud de lo real. Advirtiéndose que aquí plenitud de lo real quiere decir que lo presente en su plenitud lo es por quedar como “de suyo”. Aquí “de suyo” mienta que es un hacerse presente, un presentarse en persona, podríamos decir:

Así decimos que una persona se hizo presente entre algunas otras personas o incluso entre cosas inanimadas (...). Este “hacerse” ya no es una mera relación extrínseca (...). Es innegablemente un momento intrínseco de la cosa real; la persona en cuestión, en efecto, es ella misma la que se hace presente⁷²².

El último rasgo, desde sí mismo, subraya que la actualidad de algo en algo (en el acto intelectual sentiente) es un estar quedando o siendo algo (en algo) desde sí mismo.

Podríamos resumir estos tres rasgos diciendo que actualidad significa un carácter del “estar” y ese “estar”, desde sí

mismo presente en su plenitud física, es la realidad (formalidad de realidad). Se ha hecho un análisis del acto intelectual sentiente que ha superado toda la tradición concipiente que entendía la realidad como algo concebido, juzgado, constituido por la inteligencia sobre la base de lo dado a los sentidos (lo sensible)⁷²³.

En el capítulo sexto, Zubiri muestra como este nuevo análisis o descripción del acto intelectual sentiente conlleva una idea de realidad muy diferente a la propuesta por la inteligencia concipiente. Realidad, resumiendo, es mera formalidad, mero modo de quedar en actualidad en el acto intelectual sentiente: queda no como puesto, intencionado, constituido, desvelado sino como de suyo, como presentándose en plenitud física desde sí mismo en el acto intelectual.

⁷²¹ Para aclarar el este carácter físico y su sentido es esencial la nota que a este término le dedica Zubiri en su libro *Sobre la esencia*. Cfr. ZUBIRI, Xavier: *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 2008. Págs. 11-13.

⁷²² ZUBIRI, Xavier: Op. cit. Pág. 139.

⁷²³ Véase la famosa disertación de Kant: Cfr. KANT, Immanuel: *La Disertatio de 1770: sobre la forma y los principios del mundo sensible y el mundo inteligible*, Madrid. Encuentro, 2015.

LA MAGIA DE LO REAL.

REALISMO MÁGICO EN LA PINTURA POST EXPRESIONISTA

SEGÚN FRANZ ROH

Arina Shórokhova
Graduada en Bellas Artes

RESUMEN:

El término realismo mágico, asociado casi exclusivamente al mundo literario, surge por primera vez en el ámbito de las artes plásticas, cuando en 1925 el crítico alemán Franz Roh lo emplea para describir la pintura realista del periodo de entreguerras. El presente artículo recoge los rasgos principales del realismo mágico pictórico según lo define Roh en su libro *Realismo mágico: post expresionismo: problemas de la pintura europea más reciente*.

ABSTRACT:

The term magic realism, usually associated to literature, was first used by Franz Roh, german art-critic, to define the realist painting realized in Europe between two World Wars. At 1925 Roh published his book "Magic Realism: Post-Expressionism". This article resume the characteristics of this movement as described by Roh.

PALABRAS CLAVE:

realismo mágico, post expresionismo, nueva objetividad, Franz Roh, Otto Dix, Henri Rousseau.

KEY WORDS:

Magic realism, Post-expressionism, New Objectivity, Franz Roh, Otto Dix, Henri Rousseau.

1. INTRODUCCIÓN

Cuando contemplamos la historia en retrospectiva, se presenta ante nosotros de forma ordenada y lineal. Desde la altura de nuestro siglo podemos tener una visión más completa de los hechos, apreciar su desarrollo. Se nos puede olvidar que aquello que para nosotros es pasado, fue a los ojos de sus contemporáneos presente vivo, cambiante, no clasificado.

El crítico alemán Franz Roh (1890-1965) asumió en 1925 el difícil papel de "historiador de presente". Un nuevo arte surgía ante sus ojos: numerosos artistas, en su mayoría alemanes, se volvían hacia una

objetividad fría y rígida, dejando atrás el período de tormenta expresionista. Sin saber aún hacia dónde empujarán los tiempos, Roh se propone definir y clasificar esta fase nueva y aún desconocida del arte, y le otorga un nombre: realismo mágico. En 1925 ve la luz su libro *Nach Expressionismus: Magischer Realismus: Probleme der neuesten europäischen Malerei*, publicado más tarde en España por la Revista de Occidente bajo el título *Realismo mágico: post expresionismo: problemas de la pintura europea más reciente*.⁷²⁴

⁷²⁴ Citaremos siempre según la edición española: F. Roh, *Realismo mágico: post expresionismo: problemas de la pintura europea más reciente*, Madrid 1927.

El historiador del presente —reconoce Roh— no puede sustraerse por entero a los movimientos de su tiempo, le es más difícil componer una imagen completa y objetiva de los hechos. Muchos contemporáneos se equivocan en sus juicios, basta recordar las críticas con las que fueron recibidas las primeras vanguardias. Aun reconociendo las limitaciones de su propia observación, el crítico cree hallarse ante “un cambio radical que, cuando pueda contemplarse desde lejos, parecerá tan esencial como aquel que aconteció entre el impresionismo y el expresionismo” (Roh, p. 15).

Ahora, casi un siglo después de que Roh escribiera estas líneas, somos nosotros los que contemplamos de lejos su realismo mágico. Quizá, a nuestro autor le sorprendería descubrir que el título de su libro ha cruzado fronteras, tanto geográficas como de disciplinas artísticas. Hoy día asociamos el realismo mágico casi exclusivamente a la literatura hispanoamericana. Ya en 1948, veinte años después de la publicación del libro de Roh, el escritor venezolano Arturo Uslar Pietri escribe en *Letras y hombres de Venezuela*, que el planteamiento de lo humano como misterio podría denominarse, a falta de otras palabras, un realismo mágico.⁷²⁵ A partir de entonces el término cobra fama y difusión, y se establece con firmeza dentro del mundo literario.

En el ámbito de las artes plásticas, el realismo mágico parece confundirse con la nueva objetividad. *Neue Sachlichkeit* fue el título que llevó la exposición celebrada en 1925 en Mannheim. El comisario de esta exposición, Gustav Friedrich Hartlaub (1884-1963), contó con la colaboración del propio Franz Roh, y si bien son ob-

vias las semejanzas entre las visiones de ambos críticos, éstas no impiden establecer una distinción entre el realismo mágico y la nueva objetividad —como veremos más adelante—.

Ciertamente, el propósito que nos mueve en este artículo es el de conocer aquella tendencia artística que Franz Roh denomina realismo mágico, sin que el peculiar destino del término desvíe en exceso nuestra atención. Realismo mágico, la pintura última, el nuevo arte, post expresionismo⁷²⁶, todos estos nombres son utilizados por Roh para referirse a un mismo arte. El crítico aborda el problema con un sentido histórico, es decir, “mediante la observación exactísima de toda la vida que fluye por delante del observador, una organización serena e intuitiva, realizada conforme a una valoración largo tiempo mantenida” (Roh, p. 18). El fruto más valioso de esta observación y valoración es el libro y no su título, que podría haber sido otro, como el propio autor reconoce en una nota:

No doy valor especial al título del realismo mágico. Como la obra tenía que llevar un nombre significativo, y la palabra post expresionismo solo dice abolengo y relación cronológica, he añadido el primer título bastante después de haber escrito la obra (Roh, p. 11).

2. DEL EXPRESIONISMO AL POST EXPRESIONISMO

La palabra “post expresionismo”⁷²⁷, como el propio Roh reconoce, no es suficiente

⁷²⁵ Citado por J. A. Cascón Becerra en “Realismo mágico. Historia e intrahistoria en el cine iberoamericano”, *Trocadero* (18) 2006, 113-126.

⁷²⁶ Aunque el término se encuentra con frecuencia escrito con guión (post-expresionismo) o en una sola palabra (postexpresionismo), hemos optado por la variante “post expresionismo” utilizada en la edición de *Realismo mágico...* que citamos.

⁷²⁷ Acuñado por Franz Roh, el término fue ensayado asumido por otros críticos. Ya en 1926,

para definir el arte que nos ocupa. No obstante, para comprender mejor esta nueva fase, conviene que esboce algunos rasgos del expresionismo al que sucede. Nos situamos a principios del siglo XX. Las artes plásticas están atravesando un periodo de cambio y experimentación significativos, iniciado ya por los impresionistas. El lenguaje de las primeras vanguardias —el fovismo y el expresionismo— desafía las tradicionales leyes de representación.

La invención de la fotografía tiene su impacto en el desarrollo de las artes plásticas. En el siglo XX, cuando se alcanza una calidad de imagen fotográfica difícil de competir, la pintura queda, de algún modo, liberada de la necesidad de ser estrictamente realista. No obstante, esta nueva técnica de reproducción no pudo ser el único detonante del cambio.

Los inicios del siglo XX quedaron marcados por la crisis de la Primera Guerra Mundial. El desastre, anunciado ya desde finales del XIX, trae consigo cambios bruscos no sólo en el modo de vivir, poniendo fin al orden anterior; el modo de pensar, de percibir la vida, también se ve afectado. Con un número tan elevado de muertes, la vida humana parece perder todo el valor. La crisis conlleva cierta relajación de la moral, de las costumbres y la aparición de nuevas modas.

El expresionismo refleja de forma vehemente y crítica la atmósfera de angustia vital que se respira en Europa en ese momento. Para lograrlo, se experimenta con los materiales y procedimientos, abandonando su uso tradicional academicista. El pintor ya no busca crear una imagen perfectamente homogénea, eliminando toda huella de su propia interven-

ción. La pincelada suelta, nerviosa, que arrastra capas gruesas de pintura, es ahora vehículo expresivo. La intensidad de la experiencia vivida por el artista encuentra su expresión en las líneas quebradas, curvas y angulosas. La esquematización de las formas imprime a la obra un carácter angustioso y agresivo.

La filosofía nihilista de Friedrich Nietzsche deja su impronta en los pintores expresionistas. Otto Dix (1891-1969), que participó en la Primera Guerra Mundial en calidad de soldado, se llevó al frente *La gaya ciencia* de Nietzsche, junto con la Biblia. Las mismas lecturas acompañaron a Max Beckmann (1884-1950).⁷²⁸ Dix pudo haber descubierto en Nietzsche que la vida del hombre es ante todo lucha, pero la propia guerra debió de causar el mayor impacto en el artista.

Como un cronista meticuloso, Otto Dix representó los horrores de la guerra en una serie de dibujos realizados en las pausas de los combates. Constituyen la obra propiamente expresionista del artista. Más tarde Dix diría que el deseo de vivir personalmente todos los abismos insondables de la vida le llevó a alistarse voluntariamente como soldado.⁷²⁹ Dix nos muestra a las víctimas, su dolor y su desesperación, elaborando un testimonio gráfico del desastre que está presenciando. Pero el artista no es un mero espectador: experimenta en su propia carne todos los acontecimientos, su propio rostro lleva impresa la huella de la guerra.

Otto Dix recurre en numerosas ocasiones al género de autorretrato. En la obra *Selbstbildnis als Soldat* (*Autorretrato como*

Wilhelm Worringer (1881-1965) adopta el término *Postexpresionismo* como objeto de un ensayo.

⁷²⁸ Cfr. N. Wolf, U. Grosenick (ed.), *Expresionismo*, Hong Kong – Köln et al., 2008, 36.

⁷²⁹ Ibid.

soldado, 1914)⁷³⁰ el pintor se representa con un aspecto casi animal: una cabeza huesuda y calva, unos labios carnosos, una mandíbula poderosa y un cuello de toro. Desde el rostro oscurecido, los ojos nos lanzan una mirada a la vez severa y distante. La abundancia del color rojo aumenta la sensación de inquietud y angustia, como si tuviéramos ante nuestros ojos un cuerpo sufriente en carne viva. Las pinceladas nerviosas acompañan el gesto del cuello violentamente retorcido. Podríamos imaginar a Dix en el momento de elaborar este autorretrato: movimientos rápidos de la mano rayando el papel, extendiendo nerviosamente los colores. Sentimiento puro hecho pintura. Llama la atención la firma del artista, tosca, aparatosa, situada a la altura de su propio rostro.

Unos años más tarde, Dix realiza otro autorretrato que en nada se parece a la anterior obra expresionista. En *Selbstbildnis mit Staffelei* (*Autorretrato con caballete*, 1926) encontramos a un Dix más maduro, vestido de traje, con el cabello cuidadosamente peinado hacia atrás, y con una coqueta pajarita de color naranja. En este retrato de medio cuerpo, el pintor aparece trabajando delante del caballete, en una actitud de suma concentración. Las arrugas que recorren la frente del retratado y las venas minuciosamente dibujadas en su sien, transmiten una sensación de tensión. No obstante, la figura está quieta, casi congelada. Sólo el brazo elevado para apoyar la mano en el lienzo rompe ligeramente la inmovilidad total de la imagen.

Cuesta creer que ambas obras retraten el mismo rostro y que, además, hayan salido del mismo pincel. El estilo de Dix cambió

totalmente, poniendo fin al expresionismo anterior. Estamos ante una obra realista, donde el lenguaje expresionista se ha sustituido por un trabajo minucioso. En lugar de resolver la imagen con varios brochazos, el artista se detiene en cada cabello, en cada veta de la madera del caballete.

Semejante cambio se aprecia en la obra de otros artistas del período de entreguerras. La vuelta a una figuración nítida y fría parece convertirse en tendencia. Precisamente este nuevo realismo es el que llama la atención de Franz Roh y al cual dedica su libro.

La selección de obras que realiza el crítico es muy variada, y nos sería imposible abarcarla íntegramente en el presente artículo. Hemos optado por destacar los rasgos característicos del realismo mágico, para esbozar el perfil general de esta tendencia artística. Lo que ofrecemos aquí no es más que un resumen limitado del precioso ensayo de Roh, cuya lectura recomendamos vivamente.

3. CARACTERÍSTICAS DEL REALISMO MÁGICO

3.1. OBJETIVIDAD. LA ALEGRÍA ELEMENTAL DE VOLVER A VER

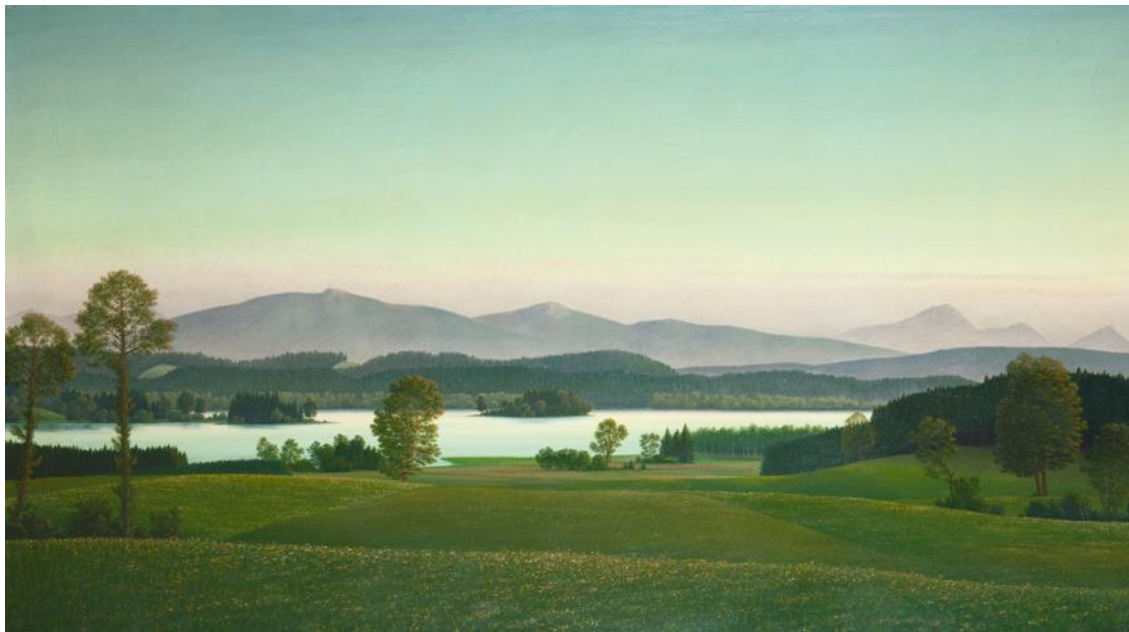
En el transcurso del expresionismo, la pintura había rechazado su sentido representativo, de imitación de la naturaleza. El post expresionismo, en cambio, vuelve su mirada hacia la realidad. Por eso hablamos de un nuevo realismo. Franz Roh dedica un amplio apartado de su ensayo a la defensa de la objetividad en el nuevo arte.

A diferencia de otras artes —como por ejemplo la música— la pintura ha estado siempre vinculada de alguna manera a la

⁷³⁰ Si bien no hemos podido incluir reproducciones de todas las obras citadas en este artículo, el lector no encontrará dificultad para consultarlas a través de los medios digitales.

naturaleza. Las primeras vanguardias pusieron fin a esta sumisión y la pintura cobró voz propia. No es de extrañar que la vuelta al realismo sea considerada por los contemporáneos un paso hacia atrás.

placer más intenso. El realismo es ahora una opción libremente escogida, lejos de aquella actitud intuitiva que estuvo vinculada a los últimos realismos del arte europeo anterior a las Vanguardias. El mundo



Georg Schrimpf, *Staffelsee*, 1934. Óleo sobre lienzo.

Pero nuestro crítico está convencido de que la objetividad recuperada constituye una ganancia. La pintura expresionista tendía a ocuparse menos del objeto que representaba que del efecto que producía. No obstante, nuestra experiencia ante la realidad es muy compleja. Contemplando un objeto tan sencillo como, por ejemplo, una manzana, recibimos todo un abanico de sensaciones: su color, su forma, el recuerdo del olfato y del paladar. Detenernos en un solo aspecto, descartando los demás, sería una osada simplificación. El expresionismo, según Roh, procedía de esta manera cuando se dejaba cautivar exclusivamente por las formas o por los colores, privando al espectador de “la integridad seductora del fenómeno objetivo” (Roh, p. 40).

La pintura se ha liberado, en efecto, de la *necesidad* de ser objetiva. Pero gracias a esta liberación, lo objetivo vuelve a ser su

objetivo cuya existencia se aceptaba antes como evidente, por vez primera se hace “problema” en este realismo intencional. La actitud del nuevo arte es la de una “sosegada admiración ante la magia del ser, ante el descubrimiento de que las cosas tienen ya sus figuras propias” (Roh, p. 42). El realismo mágico es, por tanto, algo más que una objetividad formal; se trata de un sentir más agudo de la propia existencia.

Tras el paso por la abstracción, la pintura ya no tiene que retratar y copiar el mundo existente. El artista objetivo edifica y construye un mundo nuevo. Así, el pintor Georg Schrimpf (1889-1938) realizó sus paisajes siempre dentro del estudio, trabajando sin modelo ni bosquejo previo. Un paisaje creado de esta manera nos impresiona como algo corriente y familiar, al mismo tiempo que nos muestra un mundo mágico. Y es lo que Roh quiso decir-



nos con la palabra *mágico*: “que el misterio no desciende al mundo representado, sino que se esconde y palpita tras él” (Roh, p. 11).

Lejos de ser un retroceso, la vuelta a la objetividad —así entendida— enriquece a la pintura y abre infinitud de caminos nuevos para los creadores. Mientras que un arte dedicado solamente a copiar la naturaleza no sería capaz de competir (ya en los tiempos de Roh) con esa *máquina maravillosa* que es la cámara fotográfica.

3.2. RIGOR MINIATURESCO

La devoción por el objeto se manifiesta en el realismo mágico casi siempre en forma de miniatura. No se trata, sin embargo, de una reducción drástica del tamaño de la obra, sino de la miniatura *intrínseca*, que puede cubrir también cuadros de grandes dimensiones.

Así ocurre, por ejemplo, en *Kakteenstilleben mit Semaphoren II* (Bodegón con cactus y semáforos II, 1928) de Georg Scholz (1890-1945). El pintor coloca varios cactus delante de una ventana abierta. Las formas peculiares de las plantas y las agujas que las cubren aparecen dibujadas con un

rigor *miniaturesco*. El mismo afán de precisión y afinamiento se observa en la obra del ya mencionado Otto Dix. Franz Roh señala que “la pintura última quiere ofrecernos la imagen de lo absolutamente acabado y completo, de lo conformado minuciosamente, oponiéndola a la vida eternamente fragmentaria, hecha de harapos” (Roh, p. 74).

La sensibilidad para lo diminuto encuentra su expresión máxima en los pintores que Roh denomina la escuela de Rousseau. Henri Rousseau (1844-1910), pintor francés autodidacta, desarrolló un estilo propio, identificado normalmente como el arte naíf. Admirador de su obra, Franz Roh incluye en el libro una descripción detallada de *La gitana dormida* (1897). La atención minuciosa a los detalles y la uniformidad de grandes superficies bruñidas y recortadas, conviven armoniosamente en este famoso lienzo. Cabe mencionar también *León hambriento atacando a un antílope* (1905) y *¡Sorprendido! Tempestad en la selva* (1891), como ejemplos claros del estilo propio del pintor.

La devota minuciosidad de Rousseau fue abrazada por otros pintores, entre ellos

Walter Spies (1895-1942), alemán, oriundo de Rusia, influenciado también por Chagall. El grupo de los seguidores de Rousseau es, a los ojos de Franz Roh, una de las ramas más importantes del post expresionismo, y el propio Rousseau, poco menos que el padre del realismo mágico.

3.3. ANTIDINAMISMO.

LA VIDA COMO PETRIFICACIÓN

Acudamos ahora al paisaje de Giorgio de Chirico (1888-1978) titulado *Las delicias del poeta* (1913). Nos encontramos en una plaza iluminada por la luz del atardecer. Un edificio sobrio con arquería regular limita la plaza a nuestra izquierda. Otro,



Alexander Kanoldt, *Grosses Stilleben mit Krügen und roter Teedose*, 1922. Galería Nacional de Arte de Karlsruhe, Alemania.

casi idéntico, pero oscurecido por la sombra, se sitúa al fondo, enfrente de nosotros. A la derecha, una sombra extensa recorta bruscamente el suelo. Una especie de piscina rectangular se sitúa en el centro de la plaza. Apenas apreciamos movimiento en el agua. De hecho, toda la escena está sumergida en quietud y silencio. El paisaje desértico tiene por testigo único a una pequeña figura blanca ubicada al fondo a la derecha. Un aire frío recorre nuestra espalda al contemplar el

paisaje, y ni siquiera los colores —ocres y amarillos— permiten que entremos en calor. En la lejanía advertimos una nubecilla expulsada por el tren que pasa a toda velocidad. Pero su movimiento queda absorbido por la quietud absoluta de la escena, su ruido es acallado por el total silencio.

“Toda expresión, toda belleza residen aquí, precisamente en este frío poder de la inmovilidad”, afirma Roh, subrayando otra característica del nuevo arte: su antidinamismo. Ciertamente, toda obra pictórica intenta retener de algún modo el ins-



Alexander Kanoldt, *Der rote Gürtel*, 1929. Pinakothek der Moderne, Munich.

tante representado. Mas el post expresionismo no solo pretende fijar materialmente lo expresivo, sino que “interpreta la vida y la forma misma como petrificación” (Roh, p. 77).

Las tendencias artísticas, según Roh, pueden dividirse en estáticas y dinámicas. Desde este punto de vista, el impresionismo y el expresionismo formarían un solo grupo, siendo ambos sistemas de representación más dinámica. Frente a la

fluidez y disolución impresionista, a la *gritería y tormenta* expresionista, el realismo mágico es moderación y equilibrio.

El término que en alemán se emplea para el bodegón —*Stilleben*— significa literalmente “vida inerte”. La misma palabra sería aplicable a muchas obras del realismo mágico, más allá del género de naturaleza muerta. En *Der rote Gürtel* (*El cinturón rojo*, 1929) de Alexander Kanoldt (1881-1939), la figura de la retratada transmite incluso mayor quietud que los objetos que componen el bodegón *Grosses Stilleben mit Kriegen und roter Teedose* (*Bodegón grande con jarras y una caja de té roja*, 1922). La sensación es reforzada por la fría uniformidad y solidez con la que el pintor resuelve los pliegues del vestido.

Cabría preguntarnos de dónde procede tanta quietud, tanto orden e integridad, si el contexto en el que surge este nuevo arte es de crisis y turbulencia, causadas por la guerra. Parece que el expresionismo, paradójicamente, estaba más cerca de la realidad, aun siendo menos realista.

Como comentábamos más arriba, el arte ya no tiene por qué reflejar fielmente la realidad externa. En lugar de describir el mundo real, puede la pintura construir un mundo posible. Y en el alma de los hombres de aquel momento operan numerosos intentos de orden.

Transcurrido un período de irracionalismo demoníaco, [...] empieza a desarrollarse en los jóvenes un *racionalismo mágico*; mágico porque reverencia esa ordenación “racional” del mundo, como un milagro, para fundar y construir sobre ella, o para rechazar vigorosamente cualquier atentado anárquico contra dicho orden (Roh, p. 80).

3. 4. ESPACIO

Giorgio de Chirico descubre el misterio y la magia de la perspectiva espacial, y junto a él lo hacen los pintores del nuevo realismo. Un cambio acontece en el propio sentimiento del espacio.

En la atmósfera gaseosa impresionista, la profundidad del paisaje desaparecía entre los juegos de luz. Concebido el mundo entero como un velo cromático, parecía todo él reducirse a un solo plano: el del propio cuadro. El expresionismo fragmentaba violentamente la imagen, entremezclando las formas y trayendo al primer término aun aquello que se encontraba en la lejanía. Un ejemplo de ello son los lienzos figurativos de Robert Delaunay (1885-1941).

El nuevo realismo concibe el espacio a la manera renacentista. La preocupación por la perspectiva, característica del Quattrocento vuelve a cobrar importancia. Así, Sándor Bortnyik (1893-1976) sitúa a sus personajes a una distancia pronunciada, creando una contraposición entre lo pequeño y lo grande, entre la lejanía y el primer término. El pintor húngaro cubre los suelos de sus espacios imaginarios con un ajedrezado de baldosas, para reforzar la perspectiva, del mismo modo que lo hacían en su momento Boticelli y Rafael.

Si el expresionismo tendía a llenar anchas superficies, cubriendo paredes enteras de cuadros-murales, con el post expresionismo vuelve a florecer la pintura de caballete: cuadros de un tamaño modesto, enmarcados y fácilmente transportables. En este formato tradicional encuentra cabida todo el volumen del espacio, toda su “real” profundidad. Y nosotros, los espectadores, nos acercamos a la escena como si pudiéramos entrar verdaderamente en ella, penetrar en la lejanía, pisar su suelo. De este modo, el cuadro enmarcado y colgado en la pared ya no es un cuadro sino una ventana, “mágica mirada

abierta sobre un pedazo de realidad” (Roh, p. 43).

4. REALISMO MÁGICO Y NUEVA OBJETIVIDAD

Con todas las características que hemos mencionado, el contraste entre el nuevo realismo de los años veinte y el arte expresionista se hace muy visible. Franz Roh no fue el único que se fijó entonces en esta tendencia. En 1925 —el mismo año en el que Roh publicaba su libro— Gustav Friedrich Hartlaub, director de la Kunsthalle de Mannheim, reunió a varios representantes del nuevo realismo en una exposición titulada *Neue Sachlichkeit* (Nueva objetividad).

En su libro sobre el Realismo Mágico, Franz Roh incluye la lista de artistas post expresionistas, que facilitó al doctor Hartlaub de cara a la exposición que éste estaba preparando. Habiendo llegado a conclusiones semejantes de forma independiente, los dos críticos mantuvieron durante un tiempo un intercambio epistolar y, en efecto, la opinión de Roh tuvo su peso en la selección de las obras para la exposición de la nueva objetividad.⁷³¹

El término nueva objetividad, empleado también por Roh en su ensayo, se ha aceptado universalmente y se utiliza ahora para definir la figuración post expresionista. El realismo mágico pasó a asociarse casi exclusivamente con el mundo literario. Algunos autores consideran que los términos nueva objetividad y realismo mágico, aun resaltando aspectos diferentes, significan en realidad la misma co-

sa.⁷³² Sabemos, no obstante, que las discrepancias entre Franz Roh y Gustav Friedrich Hartlaub fueron tales, que su relación se interrumpió incluso antes de que se inaugurara la exposición.⁷³³

La muestra, con el subtítulo *Pintura alemana desde el expresionismo*, reunió ciento veinticuatro obras de treinta y dos artistas alemanes.⁷³⁴ La selección de Roh, en cambio, incluye también a post expresionistas italianos (Carrá, De Chirico, Severini y otros), franceses (Derain, Kisling, Metzinger y H. Rousseau) y españoles (Miró, Picasso y Tógores).

Los artistas de la nueva objetividad cultivaron esencialmente el retrato, al tiempo que analizaron la sociedad contemporánea con crueldad y pesimismo. El propio Roh reconoce que George Grosz (1893-1959) y Otto Dix, representantes máximos de la *Neue Sachlichkeit*, “pretenden presentarnos con la mayor crudeza el aspecto horrible del mundo hasta en sus poros” (Roh, p. 72). La fuerte crítica social despojada de toda magia es, tal vez, el punto que separa la selección de Hartlaub de la de Roh.

Observemos una obra de Christian Schad (1894-1982), pintor alemán asociado al movimiento de la nueva objetividad. *El retrato de Dr. Haustein* (1928)⁷³⁵ es un óleo sobre lienzo que forma parte de la colección del Museo Thyssen-Bornemisza. En

⁷³¹ Cfr. M. Fath, “Franz Roh y Gustav Friedrich Hartlaub”, en *Realismo Mágico: Franz Roh y la pintura europea 1917-1936. Catálogo de la exposición*, Valencia 1997, 49-53.

⁷³² Cfr. S. Marchán Fiz, “El postexpresionismo y la nueva objetividad en Alemania (1920-1929)” en Idem, *Summa Artis. Historia general del arte. Vol. XXXIX. Las Vanguardias históricas y sus sombras (1917-1930)*, Madrid 2011.

⁷³³ Cfr. M. Fath, *op. cit.*

⁷³⁴ Cfr. S. Marchán Fiz, *op. cit.*, 406.

⁷³⁵ Durante los meses de octubre y noviembre de 2013 el Museo Thyssen-Bornemisza organizó un ciclo de conferencias bajo el título “*Cinco alemanes*”. La quinta ponencia impartida por Guillermo Solana versó sobre la vida y la obra de Christian Schad. La conferencia, de gran interés, está disponible en el [canal de YouTube](#) del ponente.

este retrato de medio cuerpo aparece ante nosotros un hombre de mediana edad, formalmente vestido. Sobre el traje negro destaca el cuello blanco de la camisa y sus blancos puños. La figura del retratado se desplaza ligeramente hacia abajo, dejándonos ver en la pared de fondo una misteriosa sombra. No cabe duda de que el doctor Haustein no es el dueño de la sombra, ya que ésta muestra un perfil más bien femenino y una mano que sostiene un cigarrillo.

A pesar de la calma aparente del personaje principal, sus manos expresan una gran tensión: con los codos apoyados, el doctor junta las manos, aprieta los dedos y se retuerce la muñeca. Sus ojos, grandes y muy oscuros, fijan la mirada en el espectador. El pintor exagera ligeramente los rasgos del retratado, sin que por ello se pierda el parecido (se conserva una fotografía del doctor). Con gran precisión técnica, Schad capta hasta los detalles más minuciosos: los cuadros de la corbata, el cabello del retratado, las venas de su mano derecha en tensión.

Frente a la frialdad casi apática de algunas obras del realismo mágico, esta pieza de Schad provoca en el espectador cierta sensación de inquietud y angustia, que aumenta si descubrimos la historia del retratado. La misteriosa sombra que pesa sobre la cabeza del Dr. Haustein pertenece a su amante. El descubrimiento de esta infidelidad llevó a la esposa del doctor al suicidio, y él mismo se quitó la vida con cianuro al ser detenido por la Gestapo en 1933.⁷³⁶

5. RENACIMIENTOS

⁷³⁶ Crf. la ficha de la obra, disponible en www.museothyssen.org

Hemos observado en los apartados anteriores cómo Franz Roh defiende el nuevo arte ante las críticas de los contemporáneos. Al realismo mágico se le reprocha prácticamente todo: su recuperada objetividad, la frialdad de sus composiciones, su supuesta falta de originalidad.

Parece que, cuando una tendencia artística entronca con otra anterior, supone para el desarrollo del arte un paso atrás. Semejante conclusión es fruto de una visión lineal de la historia. La concepción de Roh difiere de esta visión: para nuestro crítico la historia del arte dibuja una gran espiral. De este modo, encontramos a menudo arcos de evolución que corresponden a otros anteriores. Este fenómeno es el que Roh denomina *renacimientos* o *reinserciones*.

La pintura post expresionista que nos ocupa correspondería precisamente a un momento de renacimiento. El nuevo realismo vuelve sus ojos hacia aquellos estilos pasados, que se distinguen por su estatismo, rigor objetivo, atención a la perspectiva. Como apuntábamos más arriba, todas estas características se hallan en la pintura del Quattrocento. La precisión en el dibujo y la geometría de los espacios de Vittore Carpaccio (1465-1525/26) lo convierte en modelo vivo para los nuevos realistas. Rafael Sanzio (1483-1520), Piero della Francesca (1416-1492), Andrea Mantegna (1431-1506), Konrad Witz (1400/10-1445/46) son otras posibles influencias recogidas por Roh.

Antes que el alto Renacimiento, pudo influir el clasicismo de 1800 y la escuela “nazarena”⁷³⁷, al encontrarse en los autores como Jacques-Louis David (1748-

⁷³⁷ Grupo de pintores alemanes de principios del siglo XIX que revalorizan el arte cristiano medieval.

1825) y Johann Friedrich Overbeck (1789-1869) aquella objetividad pétrea y frialdad abstracta en la composición, exaltada por los pintores del realismo mágico.

Buscar modelos en el pasado podría considerarse, en efecto, una falta de originalidad. Pero, como señala Franz Roh, no debemos confundir la originalidad con la calidad.

Una idea importante no se hace peor porque haya sido pensada alguna otra vez. Una magnífica salida de sol no desmerece porque haya brillado antes otra vez (Roh, p. 111).

Además, las tendencias anteriores al realismo mágico tampoco están libres de inspiraciones del pasado. En las obras primerizas de Manet encuentra Roh el reflejo de Velázquez y Ribera. Cezanne puede ser entendido como “renacimiento” del Greco. Los expresionistas se vieron tan influenciados por el arte primitivo que algunas esculturas de Erich Heckel (1883-1970) apenas se distinguían de las tallas de las tribus africanas.

La nueva tendencia es objeto de críticas, pero también lo fue en 1800 la nueva actitud estática del dibujo, que tanto se alejaba del anterior barroco agonizante. Tampoco el arte de vanguardia tuvo, en principio, la acogida que se merecía. Basta recordar que los fovistas fueron tomados por auténticas fieras, recibiendo así su nombre (del francés *fauve* - fiera).⁷³⁸

Asombra ver cómo los estilos nuevos sufren en sus principios una y otra vez igual repulsa, lo mismo cuando se alejan audaces del mundo objetivo que cuando vuelven a adherirse estrechamente a él; lo mismo si siguen su propio camino que si se remontan al pasado (Roh, p. 114).

⁷³⁸ Fue el crítico Louis Vauxcelles quien bautizó, de forma peyorativa, a los artistas reunidos en el Salón de Otoño de París de 1905, como *fauves* – fieras.

Si todo arte es criticado cuando es nuevo, cabría esperar que el tiempo pusiera las cosas en su lugar, otorgándole al realismo mágico el valor que se merece. No obstante, y a pesar de la sólida defensa de Roh, gran parte de los autores que él recoge en su ensayo siguen siendo hoy muy poco conocidos.⁷³⁹ El realismo de entreguerras es considerado, por así decir, un arte de segundo orden, eclipsado casi por completo por las vanguardias.

Mas no olvidemos el significado original del término *vanguardia*. En el ámbito militar, designa una unidad de exploración y combate que asegura el terreno para que el grueso del ejército pueda entrar pisando suelo firme. De mismo modo, en el arte las épocas de mayor excitación, de tormenta y empuje, abren paso a otras etapas de serenidad y madurez, donde lo adquirido por los exploradores se asimila, se madura y se desarrolla.

El expresionismo arrasó el campo de batalla con su galopar desenfrenado; y tras él, pisando sus huellas, el post expresionismo entró en escena con un paso suave pero firme. El cuerpo principal del ejército ocupó el terreno deseado. ¿Acaso no era ésta la misión de la vanguardia?

BIBLIOGRAFÍA

⁷³⁹ Resulta sumamente difícil encontrar información sobre el realismo mágico pictórico en la bibliografía de referencia. Si bien la nueva objetividad suele incluirse en los manuales de historia del arte (por ejemplo, J. R. Triadó, M. Pendá, X. Triadó, *Historia del Arte*, Ediciones Vicens Vives, Barcelona 2010), se trata normalmente de una brevísima mención dentro del apartado dedicado al expresionismo. E. H. Gombrich no menciona el nuevo realismo de los años 20 en *La Historia del Arte* (se ha consultado la edición del 2013 de Phaidon), pero sí dedica unos párrafos a Henri Rousseau.

Elger, D., *Expresionismo. Una revolución artística alemana*, Hong Kong – Köln – Londres – Los Ángeles – Madrid – Paris – Tokio 2007.

Hamilton, G. H., *Pintura y escultura en Europa: 1880-1940*, Madrid 1997.

Marchán Fiz, S., *Summa Artis. Historia general del arte. Vol. XXXIX. Las Vanguardias históricas y sus sombras (1917-1930)*, Madrid 2011.

Paz, M. – Fath, M., et al., *Realismo Mágico: Franz Roh y la pintura europea 1917-1936. Catálogo de la exposición*, Valencia 1997.

Roh, F., *Realismo mágico: post expresionismo: problemas de la pintura europea más reciente*, Madrid 1927.

Wolf, N. – Grosenick, U. (ed.), *Expresionismo*, Hong Kong – Köln – Londres – Los Ángeles – Madrid – Paris – Tokio 2008.

NOTA SOBRE LA VICTIMIZACIÓN INFANTIL

Fátima Martín Sánchez

Dra. en Filología Clásica y Licenciada en Pedagogía

RESUMEN

La ciudadanía no ha tenido conciencia de la violencia que sufren los niños y las niñas de nuestra sociedad hasta épocas recientes. Sin embargo, durante las últimas décadas y, ante su incremento, los estudios sobre los malos tratos y abusos que padecen los menores se han multiplicado por parte de psicólogos, sociólogos, juristas, pedagogos, etc. de manera que hoy disponemos de trabajos serios que ofrecen datos, tipología, evolución, alcance, prevención, consecuencias y tratamiento de estos delitos.

ABSTRACT

Citizens has not been aware of the violence suffered by children in our society until recent times. However, during the last decades and, given its increase, studies on child abuse have multiplied by psychologists, sociologists, jurists, pedagogues, etc., so that today we have serious works that offer data, typology, evolution, scope, prevention, consequences and treatment of these offences

1.- UN FENÓMENO SOCIAL INFRA-VALORADO

La ciudadanía no se ha preocupado hasta épocas recientes de la violencia que padecen niñas y niños en nuestra sociedad. Varias razones explican el hecho: formas precarias de vida, subdesarrollo económico, demografía incontrolada costumbres viciosas, carencia de fuerza social de los menores, crisis de la familia tradicional...

Durante las últimas décadas, sin embargo, y ante su incremento, los estudios sobre los malos tratos y abusos que sufren los menores se han multiplicado por parte de sociólogos, psicólogos, juristas, etc. de modo que hoy en día estemos en posesión de datos, tipología, alcance, evolución, prevención, consecuencias y

tratamiento de un delito que lacera nuestras conciencias.

Al ya lejano caso de la neoyorquina Mary Ellen, torturada con tijeras y atada a la cama por los padres provocó en su día (1874) indignación popular y denuncias dando origen a las primeras asociaciones protectoras de la infancia. Pero se tardaría aun un siglo hasta que el problema del maltrato infantil fuera convertido y encontrara su expresión adecuada: Síndrome del maltrato infantil (SMI). A partir de entonces los estudios no han cesado de crecer (1).

La ONU aprueba en su ASAMBLEA General (20-11-1989) la Convención de los Derechos de los Niños y define el maltrato infantil como "toda violencia perjuicio o abuso físico o mental, descuido o trato negligente, malos tratos o

mientras el niño se encuentra bajo la custodia de sus padres, de un tutor o de cualquiera otra persona o institución, que le tenga a su cargo". El Parlamento Europeo aprobó en 1992 la "Carta Europea sobre los derechos de los niños" y crea la figura del Defensor del Menor (1996). Textos cuyos contenidos son incorporados a la legislación española en la "Ley Orgánica 1/1996 de Protección jurídica del Menor.

2-. EL CONCEPTO DE VICTIMIZACIÓN INFANTIL.

Al tratar en esta misma revista de la agresividad, hemos hecho alusión a los dos protagonistas que entran en acción en una situación conflictiva. Uno es el agresor, que es quien ejerce la fuerza, la coerción y el abuso sobre el otro, que aparece como víctima, agredida y subyugada por el primero. Se trata del protagonista "perdedor" y víctima en el conflicto que se libra entre ambos. Resulta curioso que sea la figura menos estudiada de este dúo tal vez porque su conducta es menos problemática y porque su comportamiento no resulta frecuentemente significativo.

Los estudios metódicos y sistemáticos sobre victimización son muy tardíos. Hacen su aparición a mediados del siglo XX. Hasta 1974 no tiene lugar el primer simposio internacional de victimología (2). De ahí que sea reciente el reconocimiento social de la víctima así como el estudio y las consecuencias de la victimización. Con el tiempo, sin embargo, la proliferación de estudios y el incremento de casuística han dado origen a una disciplina especial, la Victimología, que estudia los hechos y consecuencias de la violencia infantil y establece una tipología de la

misma con vistas a su tratamiento social, psicológico y jurídico.

Si las investigaciones sobre el fenómeno que nos ocupa son insuficientes, los trabajos relacionados con la victimización infantil son embrionarios. Lo pone de relieve un estudio sobre maltrato infantil realizado en España por Jiménez, Oliva y Saldaña en el año 1995 (3); en él se investiga sobre los 8.565 niños y niñas que fueron maltratados entre 1991 y 1992, lo cual se traduce en una media anual del 0,44 por mil de la población infantil española. Partiendo del hecho de que el maltrato infantil conocido en España es del 10-20% de los datos reales, la magnitud y transcendencia del problema son considerables (4).

* * *

La victimización es un proceso que padece la persona agredida y que la afecta corporal y anímicamente. El maltrato genera lesiones físicas y emocionales causando en el maltratado manifestaciones patológicas, como el estrés, el miedo, el aislamiento, desviaciones de conducta, activismo defensivo, el bajo aprecio hacia sí mismo... Tales manifestaciones, cuando tienen lugar en los niños, se engloban en el llamado "síndrome del maltrato infantil" (SMI).

Los pedagogos, psicólogos y juristas enumeran un elenco de consecuencias en las víctimas de malos tratos: daños de múltiples formas tales como lesiones físicas, perjuicios morales, daños psíquicos.

Existen personas más vulnerables que otras. En especial los niños, los minusválidos, los carentes de afecto o los desprotegidos. Los agresores en el caso de los niños suelen ser o miembros de la familia:

hermanos, padres...o compañeros de colegio o juegos.

Hay que partir de la base de que los niños son mucho más vulnerables a la violencia que los adultos. Es un hecho que pone de manifiesto el Departamento de Justicia de los Estados Unidos perteneciente al año 1990 cuando revela que el porcentaje de malos tratos contra individuos de 12 a 19 años es de dos a tres veces mayor que los practicados a adultos; es una desproporción que se confirma cuando se hacen estudios con adultos, los cuales manifiestan en un 60% que han sufrido malos tratos antes de los 18 años, según informaciones proporcionadas por Kilpatrick, 1992 (5). La mayor parte de los malos tratos infligidos a niños y niñas tienen lugar en el seno de la familia, por esta razón es preciso investigar la violencia familiar.

3. FACTORES DE RIESGO QUE POTENCIAN LA VICTIMIZACIÓN INFANTIL.

Entre los factores que favorecen la victimización infantil, podemos citar en primer lugar la precaria cobertura legal. Al igual que en otros campos, la problemática social va delante del legislador, de manera que muchos niños padecen algunos tipos de violencia que aún están excluidos del trato legal. El sistema social de apoyo al menor no está suficientemente desarrollado y puesto en práctica.

El tipo de violencia quizá más común es el ataque reiterativo y crónico que padecen algunos escolares por parte de otros compañeros de su misma edad. Estas acciones violentas se producen sistemáticamente y tienen como escenario no sólo el recinto escolar, sino también el aula y el patio de recreo. El objetivo del agresor es

atemorizar, intimidar o erigirse en jefe de una banda que hace que la vida escolar se convierta en un auténtico infierno para algunos niños. Quizá el error resida en la tendencia por parte de los adultos a considerar la violencia entre niños como un juego o una lucha natural entre ellos, pero en ningún caso como una conducta agresiva que aboca al agredido a la victimización. Resulta curioso observar que si un adulto es agredido en una pelea, automáticamente es considerado "víctima" y no se ve en dicha refriega un juego sino malos tratos. Pero cuando estos mismos hechos acontecen entre niños, los adultos tenemos una predisposición especial a verlos como un juego o una broma.

Hay otro tipo de malos tratos a niños, que tampoco está sancionado, y que se practica con una relativa frecuencia por parte de los adultos. Son los castigos corporales. Parece como si el adulto tuviese derecho a imponer impunemente agresiones físicas a los niños y que el daño físico (cachetes, tirones de oreja...) formara parte de la función pedagógica y de la disciplina de la vida familiar. Por fortuna, la mayor parte de los países han modificado o están modificando su legislación al respecto y tratan de prohibir estas actuaciones.

El maltrato infantil puede acontecer en diversos contextos tanto temporales como espaciales, revistiendo en ellos peculiares características. Puede tener lugar en el proceso evolutivo del niño, cuando este adquiere sus rasgos de carácter y estructura personal. Puede tener lugar con mucha frecuencia en los contextos familiar y escolar. Con más extensión y con percepción más débil existen maltratos sociales y culturales enraizados en costumbres sociales y culturales que per-

viven vinculados a tradiciones religiosas o tribales. Es el caso de la mutilación genital que se practica a las niñas en poblaciones africanas.

Análisis detallados de los factores de riesgo recopilan los factores de riesgo catalogándolos en I) individuales, como escasa autoestima, sectarismo fundamentalista, minusvalías físicas o psíquicas, fracaso escolar, actitudes oposicionistas por parte del menor; II) familiares, como nivel educativo, nivel económico, hacinamiento familiar, carencia afectiva, hijos no deseados, familia monoparental, padres divorciados, propensión punitiva, nomadismo; III) socioculturales, tales como estatus socioeconómico, pertenencia a grupos étnicos marginados, emigración, estrés laboral, ausencia escolar(6).

Ya en 1995 Finkelhor indicó los principios generales que sobre los que se sostienen los riesgos del maltrato: No es difícil predecir a la vista de conductas quien pueda dar lugar a la victimación infantil. Un carácter agresor y a víctima al alcance se traduce en riesgo inminente. Son grupos de alto riesgo los discapacitados o minusválidos. Las niñas en contextos sociales marginales se encuentran riesgos de abusos sexuales.

4. TIPOLOGÍA DE LA VICTIMIZACIÓN INFANTIL.

1. Victimizaciones generalizadas: son las que padecen los niños en general en el transcurso de su desarrollo, como son los ataques de los hermanos, los castigos físicos de los padres y, a veces, palizas, vandalismo, etc.
2. Victimizaciones agudas: son aquellas que revisten más gravedad, como el maltrato físico, el maltrato emocional,

la negligencia, el abuso sexual, la corrupción, explotación laboral, mendicidad, maltrato prenatal e institucional (8).

3. Victimizaciones extraordinarias. Son aquellas que suceden en raras ocasiones, pero suelen ser muy graves. Entre ellas, destacamos: el homicidio, el secuestro, el rapto...

Es preciso hacer una objeción a la anterior clasificación: la atención profesional y pública está en relación directa con la gravedad de los casos, de donde se deduce que la violencia entre hermanos es más descuidada quizá por la frecuencia y porque no se le concede tanta importancia y por ser menor su transcendencia social.

Arruabarrena y de Paúl (9) hacen otra tipología de malos tratos, es aquella en la que distinguen los malos tratos físicos que, a su vez pueden ser activos (el abuso físico y sexual) o pasivos (el abandono y la negligencia físicos) de los malos tratos emocionales, que también se subdividen en activos (maltrato emocional) y pasivos (abandono, desatención).

Finkelhor aduce otras tipologías genéricas indicando victimizaciones a) extraordinarias, que no acontecen con frecuencia y encuentran amplio eco social (secuestros, violaciones), b) agudas, que acontecen con frecuencia y afectan a numerosos niños (maltrato físico en familia o escuela, abuso sexual) y pandémicas que tienen lugar entre iguales y de forma generalizada (maltrato en los juegos infantiles, daños físicos o emocionales entre hermanos, abandonos emocionales por parte de los padres. (10).

En este contexto suele traerse a cuento el "Síndrome de Munchausen" consistente en someter los padres a sus hijos de esca-

sa edad a repetidos exámenes y consultas médicas, alegando patologías ficticias o dolencias provocadas por los mismos padres con fines lucrativos.

Son de destacar por su perversión del concepto de derecho el maltrato institucional, que se ampara en legislaciones que amparan los abusos o se vinculan a tradiciones arcaicas que conculcan derechos básicos del niño como alimentación, educación, respeto. Entre los malos tratos a menores en países subdesarrollados destaca la “explotación laboral”. Esta consiste en asignar los niños tareas y labores que exceden su fuerza física y su madurez psicosomática con la finalidad de obtener dinero para la familia. Entre el maltrato a la infancia con el fin de obtener dinero para la familia es frecuente también la mendicidad infantil con la que persona mayores utilizan como reclamo a los menores presentándoles en situaciones menesterosas y andrajosas.

En todas las precedentes modalidades de maltrato infantil están subyacentes, de modo explícito o implícito la violación de los Derechos Humanos y la conculcación de las normativas arriba aludidas sobre la protección a la infancia.

5.- ¿QUÉ CARACTERÍSTICAS PRESENTA LA VICTIMIZACIÓN INFANTIL?

Respecto a las características de la victimización infantil podemos decir que las más destacadas son su frecuencia y extensión. Existen factores que nos ayudan a comprender fácilmente por qué es tan frecuente y común este fenómeno si tenemos presentes elementos como la baja estatura, la debilidad y el alto grado de dependencia de los niños respecto de los

adultos. En el ámbito escolar, el débil de la clase, portador de alguna minusvalía, se convierte en el blanco ideal (11). Su simple presencia ya irrita al agresor. Las personas que padecen alguna deficiencia, al tener enfrente a otro semejante minusválido, rememoran su propio sufrimiento y lo proyectan en él, convirtiendo al otro en su víctima predilecta sin necesidad de activar provocación alguna (12).

Por otro lado, la tolerancia social hacia la victimización infantil es grande, pues los niños viven inmersos en un grupo social que no han elegido y precisan de alguien que cubra sus necesidades físicas básicas, psíquicas y emocionales, lo cual crea un alto nivel de dependencia. Esta incapacidad para elegir las personas y el entorno adecuados a su personalidad les dota de una gran vulnerabilidad.

Ésta se pone de manifiesto de una manera drástica en los accesos de violencia familiar. En esos momentos, los niños no son agredidos directamente en muchas ocasiones, pero sí son espectadores que se encuentran amedrentados ante las situaciones de malos tratos que viven, presenciando generalmente las agresiones del padre hacia la madre. Las consecuencias son conocidas de todos: los hijos de madres maltratadas, que desde pequeños han vivido la violencia en el hogar, asimilan que ésta es una conducta normal y aceptable que tiene cabida en la intimidad y creen que dicha violencia e intimidación se pueden hacer extensivas no sólo a la familia sino también a cualquier grupo y así ejercer el control sobre los demás. De ahí que estos niños sufran un trauma emocional y tengan miedo, ansiedad y un desequilibrio que origina inseguridad y confusión que termina distorsionando sus vidas, nos dicen Jaffe y sus colaboradores

(13). Estas vivencias marcan de por vida a estos niños y su salud física y psíquica se ven afectadas de manera indeleble; de forma que tienen una mayor propensión a padecer trastornos de estrés postraumáticos, que tienen su expresión más clara en serias alteraciones de la alimentación, en determinadas regresiones, en alteraciones del sueño, incidiendo de un modo especial en todas las áreas de funcionamiento, resintiéndose incluso las relaciones de apego y aprendizaje (14). Aunque de momento, están del lado de la madre, con el paso del tiempo y, en contra de lo que podemos imaginar, la solidaridad inicial se torna hostilidad. Cuando alcanzan la adolescencia, las chicas sienten una profunda aversión hacia los hombres que puede cristalizar en una postura negativa ante el matrimonio, mientras que los chicos respaldan a los padres y terminan por agredir a sus madres. La vivencia de estas experiencias tiene repercusiones a nivel escolar: los chicos son más disruptivos y actúan con agresividad hacia las cosas y las personas, sin embargo, en las chicas se aprecian serios trastornos somáticos y psíquicos que se manifiestan en una marcada introversión y pasividad (15).

Los niños también pueden sufrir formas de violencia derivadas de su estatus. La victimización infantil presenta una amplia gama de connotaciones. Ya hemos explicado que el rasgo fundamental del estatus del niño es la gran dependencia que tiene respecto de los adultos. De ahí que la violencia se materialice en el rechazo físico o que se llegue hasta el secuestro. Si miramos el prisma desde otro ángulo, advertimos que, en no pocas ocasiones, los malos tratos los propinan los mismos parientes del niño en el seno de la familia. Respecto a la distribución por sexos, las

estadísticas dicen que los chicos sufren el doble de homicidios, ataques y robos que las chicas, que son sujetos más vulnerables a la violación.

Las consecuencias de la victimización infantil dependen en gran parte de dos factores: el grado de desarrollo del niño y la gravedad del hecho. En los niños pequeños es más corriente el maltrato físico; sin embargo, entre los mayores se da más frecuentemente el abuso sexual. Pero las huellas de las agresiones no se reducen a las heridas o lesiones físicas, sino que sus secuelas se dejan notar a largo plazo en la salud mental. Hay estudios como los de Briere, Kolko y Runtz (16) que revelan la íntima relación existente entre los trastornos mentales en la edad adulta y el haber desempeñado el papel de víctima durante la infancia o la adolescencia.

Para terminar traemos a colación un estudio realizado por M. Ángeles Cerezo sobre las huellas psicológicas que deja el maltrato en la primera infancia y en la edad escolar en el que, a título de conclusión dice que los niños maltratados tienen un funcionamiento psicológico mermado y presentan altos niveles de agresividad. Y lo que es peor, algunas víctimas llegan a mayores convencidas de que la agresividad es el instrumento idóneo y el camino que hay que recorrer para conseguir lo que se quiere (17).

6.- CONCLUSIÓN

Es muy importante conocer las características específicas de la agresividad en la infancia ya que están en consonancia con el grado de desarrollo del sujeto y difieren de las de otros momentos evolutivos de la persona. Así, se pueden justificar en determinados estadios evolutivos del sujeto conductas que, en otros momentos,

carecerían de explicación dado que, en muchas ocasiones, las manifestaciones agresivas buscan el equilibrio entre los deseos del niño y su realidad externa, o sea, que de alguna manera constituyen el “tanteo adaptativo” (18) al mundo que le rodea. Pero cuando estos “arranques agresivos” sobrepasan las circunstancias aludidas pueden llegar a ser preocupantes para la familia y para el educador porque suponen un indicador de que algo chirría en la personalidad del individuo.

No olvidemos que los factores biológicos que están frecuentemente en liza con los ambientales generan en el sujeto un determinado grado de agresividad, desde la más temprana edad, que queda como encapsulada en la personalidad del individuo porque permanece a través del tiempo, de las circunstancias y de las situaciones que se presentan.

Por otra parte, en el reverso de la moneda se representa la victimización. Es inexplorable que la sociedad acepte o “calle” muchas veces ante determinados comportamientos agresivos provenientes de un adulto como si careciesen de este cariz cuando van dirigidos a un niño

Finalmente quiero dejar constancia de que presenciar conductas de violencia familiar e identificarse con los personajes del cine violento constituyen el mejor caldo de cultivo para el fomento de la agresividad.

NOTAS

(1) FERNANDEZ COUSE, G. S., Síndrome del maltrato infantil, Revista Cubana de Pediatría (2004) 76, 3. KEMPE, C. H., SILVERMAN, F. N. ... The battered-child síndrome. Journal of the

American Medical Assotiation (1962) , 181/17, 17-24. DEFENSOR DEL PUEBLE, UNICEF: Violencia escolar: El maltrato entre iguales en la educación secundaria obligatoria (editorial UNICEF, Madrid, 2000. PEDREIRA, J. L., La infancia en la familia con violencia: factores de riesgo y contenidos psicopatológicos , “Psiquiatría.com. (2003) 7/4. S. MILLAN, E. GARCIA, J. A, HURTADO, M. MORILLA Y P. SEPULVEDA, Victimología infantil. “Cuad, de Med. Forense” (2006) 12(43-44) 7-19.

(2) DRAPKIN y VIANO, 1974, Cf. CEREZO RAMÍREZ, F., *Conductas agresivas en la edad escolar. Aproximación teórica y metodológica. Propuestas de intervención*. Pirámide, Madrid, 1999, p. 61.

(3) Cf. CEREZO RAMÍREZ, F., *o.c.*, p. 62.

(4) PALACIOS, 1995. Cf. CEREZO RAMÍREZ, F., *o.c.*, p. 62.

(5) Cf. CEREZO RAMÍREZ, F., *o.c.*, p. 62.

(6) Ver las detalladas tablas de los factores de riesgo en M. MORILLA, a. c., pp. 12-13.

(7) (1994) “Victimization of children. *Americum Psychologist*. Vol.49, núm. 3, pp. 173-183. Cf. CEREZO RAMÍREZ, F., *o.c.*, p. 63.

(8) PALACIOS, MORENO y JIMÉNEZ, (1995) “Maltrato infantil concepto tipos y etiología”. *Infancia y aprendizaje*, 71, pp. 7-22. Cf. CEREZO RAMÍREZ, F., *o.c.*, p. 63.

(9) (1994) *Maltrato a los niños en la familia. Evaluación y tratamiento*. Madrid, Pirámide. Cf. CEREZO RAMÍREZ, F., *o.c.*, p. 63.

- (10) FINKELHOR D., The victimization of children in a developmental perspective. *American journal of Orthopsychiatry* (1995) 65 (2) 177 ss.
- (11) Cf. CEREZO (1991); BERKOWITZ, (1993), citados por CEREZO RAMÍREZ, F., *o.c.*, p. 64.
- (12) BERKOWITZ, L., *Aggression: Its causes, consequences, and control*, New York, McGraw-Hill, 1993
- (13) Citado por CEREZO RAMÍREZ, F., *o.c.*, p. 64.
- (14) Cf. CEREZO RAMÍREZ, F., *o.c.*, p. 65.
- (15) JAFFE y colaboradores (1990)
Citado por CEREZO RAMÍREZ, F., *o.c.*, p. 64.
- (16) KOLKO, D. J (1992): "Characteristics of child victims of physical violence: Research findings and clinical implications". *Journal or Interpersonal Violence*, 7, 244-276; BRIERE y RUNTZ (1990), citados por CEREZO RAMÍREZ, F., *o.c.*, p. 65.
- (17) CEREZO, M. A. (1995): "Impacto psicológico del maltrato: Primera infancia y edad escolar", en *Infancia y Aprendizaje*, 71 (1995) 135-158.) Citado por CEREZO RAMÍREZ, F., *o.c.*, p. 66.
- (18) CEREZO RAMÍREZ, F., *o.c.* p. 66.

LA V REGIÓN MILITAR DURANTE EL GOLPE DE ESTADO DEL 23-F

Roberto Muñoz Bolaños

Profesor de Historia en el Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado (UNED), en la Universidad Camilo José Cela y en la Universidad Francisco de Vitoria

RESUMEN:

Tradicionalmente se considera que el golpe de Estado del 23-F fue una operación involucionista que se limitó a tres grandes protagonistas —el teniente general Jaime Milans del Bosch y Ussía, el general de división Alfonso Armada Comyn, y el teniente coronel de la Guardia Civil Antonio Tejero Molina— más sus subordinados, localizándose básicamente en Madrid y el territorio de la III Región Militar, con cabecera en Valencia, y cuyo fracaso fue consecuencia de la oposición del Jefe del Estado y de la obediencia que mostraron a sus órdenes el resto de los mandos militares. Sin embargo, no fue así. El golpe de Estado fracasó porque no existió una posición única en la élite del Ejército, dividiéndose entre los que querían apoyar la operación, y los que estaban en contra de la misma. Uno de los casos más paradigmático fue el de la V Región Militar, con cabecera en Zaragoza, donde el teniente general Antonio Elícegui Prieto quiso apoyar a los golpistas, pero no lo hizo porque no consiguió el apoyo total de sus compañeros.

ABSTRACT:

Traditionally the 23-F coup d'état has been considered as a reactionary operation led by three major actors —Lieutenant General Jaime Milans del Bosch y Ussía, Major General Alfonso Armada Comyn, and the Guardia Civil Lieutenant Colonel Antonio Tejero Molina— besides their subordinates, basically located in Madrid and in the 3rd Military Region area, head quartered in Valencia, and whose failure has usually been attributed to King Juan Carlos opposition and to the obedience that showed to him the rest of military commanders. However, it was not so. The coup failed because it did not exist a unique position in the elite Army, divided between those who wanted to support the operation, and those who were against it. A truly paradigmatic case in this respect is that of the 5th Military Region, head quartered in Zaragoza, whose commander in chief, Lieutenant General Antonio Elícegui Prieto, but he did not do it because he did not get the full support of his colleagues.

PALABRAS CLAVE: *Fuerzas Armadas, golpe de Estado del 23-F, involución militar, «Solución Armada», transición española.*

KEYWORDS: *Armed Forces, 23-F coup d'état, military reaction, «Solucion Armada», Spanish transition.*

1.- INTRODUCCIÓN

El golpe de Estado del 23-F constituye un acontecimiento fundamental en la historia reciente de España. Pues, supuso la consolidación definitiva del sistema democrático y la legitimación de su má-

xima magistratura —la Corona—. También significó el comienzo del fin del intervencionismo militar, que había caracterizado el desarrollo político de nuestra Nación desde el siglo XIX. No obstante, a pesar de esta importancia, la historiografía aca-

démica, salvo excepciones, no ha mostrado gran interés en su estudio; dejando su explicación en manos de periodistas y novelistas, salvo contadas excepciones⁷⁴⁰.

El resultado ha sido la inexistencia de un consenso sobre el origen de este acontecimiento ni en el ámbito académico ni en la opinión pública; habiéndose desarrollado, por el contrario, dos planteamientos muy diferentes. El primero, presenta este golpe de Estado como una desordenada operación en la que confluyeron tres acciones distintas —las del teniente coronel de la Guardia Civil Antonio Tejero Molina, el teniente general Jaime Milans del Bosch y Ussía, y el general de división Alfonso Armada Comyn—; culpabilizando a la extrema derecha *azul* de lo ocurrido. Se trata sin duda de la tesis más aceptada, hasta el extremo de que se ha transformado en la versión oficial del 23-F⁷⁴¹. El segundo plantea-

miento afirma que fue una operación instigada por el Jefe del Estado para expulsar a Adolfo Suárez del poder⁷⁴². No obstante, y con independencia del planteamiento que se defiende sobre su origen, si existe un consenso en torno al desarrollo de esta operación golpista: su alcance se limitó —desde el punto de vista militar— a Madrid y a Valencia —cabecera de la III Región Militar—; permaneciendo el resto del territorio nacional a las órdenes del Jefe del Estado. Este consenso ha sido potenciado por el propio Juan Carlos I, quien no dudó en afirmar⁷⁴³:

(El Rey)... El golpe de Estado era también un atentado, cometido en ese caso contra España entera. Así, por otro parte, lo entendieron los españoles, que reaccionaron como lo hubieran hecho ante la amenaza de una nueva guerra civil. Antes de que yo saliera en las pantallas de televisión, la gente de Comisiones Obreras me telefoneó varias veces para decirme: «Quemamos nuestros archivos y nos tiramos al monte». Y yo les respondía: «¡Sobre todo no hagáis eso! ¡Tengo el asunto controlado!».

(Vilallonga) ¿Lo teníais verdaderamente controlado?

⁷⁴⁰ LÓPEZ, Francisca y CASTELLÓ, Enric (eds.): *Cartografías del 23-F. Representaciones en la prensa, la televisión, la novela, el cine y la cultura popular*, Barcelona, Alertes, 2014; MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: *23-F: los golpes de Estado*. Madrid, Última Línea, 2015; PINILLA, Alfonso, *El laberinto del 23-F: lo probable y lo imprevisto en la trama del golpe*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

⁷⁴¹ MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “Un análisis incompleto de un acontecimiento excepcional: la historiografía sobre el golpe de estado del 23F (1981-2014)”, *Historiografía, revista de historia y teoría*, 9 (2015), pp. 81-109; MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “La versión oficial del golpe de Estado del 23-F: periodistas y militares”, en GONZÁLEZ MADRID, Damián Alberto, ORTIZ HERÁS, Manuel y PÉREZ GARZÓN, Juan Sinio (eds.): *La Historia, Lost in translation?: Actas del XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Albacete, UCLM, 2017, pp. 2137-2149.

⁷⁴² PALACIOS, Jesús: *23-F: el Rey y su secreto*, Madrid, Libros Libres, 2010; URBANO, Pilar: *La gran desmemoria: Lo que Suárez olvidó y el Rey prefirió no recordar*, Barcelona, Planeta, 2014.

⁷⁴³ VILLALONGA, José Luis de, *El Rey: conversaciones con Juan Carlos I*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, pp. 171-172.

(El Rey) Sí, porque ya había hablado con la mayor parte de los capitanes generales.

(Vilallonga) Y ni siquiera un instante dudasteis de la lealtad de esos hombres que se ponían a vuestra disposición «para lo que fuera».

(El Rey) No, no tenía ningún motivo para dudar de ellos.

Sin embargo, en base a la documentación existente, no pueden sostenerse ninguno de los dos planteamientos que existe sobre su origen ni el consenso sobre su desarrollo. Así, respecto a las causas que lo originaron, defendemos que el golpe de Estado del 23-F fue el colofón de lo que denominamos «Transición Paralela»; un proceso integrado por una serie de operaciones que se iniciaron en 1977 y culminaron en 1979 en la llamada «Solución Armada» —por el nombre del general que la encabezaba—, cuyo objetivo era modificar el sistema político establecido por la Constitución de 1978; incluyendo una reforma de esta norma fundamental en sentido conservador⁷⁴⁴. Esta compleja operación abarcó casi todos los ámbitos de la sociedad española, desde el empre-

sariado hasta los partidos políticos. Pero, para que triunfase era necesario la implicación de las Fuerzas Armadas (FAS), y más concretamente de la élite operativa del Ejército, encabezada por los tenientes generales con mando en región militar. Su participación era imprescindible para hacer sentir a la población española, pero también a los diputados que estarían retenidos en el palacio de las Cortes por las fuerzas del teniente coronel de la Guardia civil Antonio Tejero Molina, que los militares eran los dueños de la situación. Precisamente, el golpe de Estado fracasó porque el Ejército se dividió; provocando que los tenientes generales que querían apoyarlo, decidieran no hacerlo para evitar el enfrentamiento con sus compañeros. Sobre esta la tesis hemos construido nuestra investigación, centrada en la V Región Militar, con cabecera en Zaragoza, donde el teniente general Antonio Elícegui Prieto quiso apoyar a los golpistas, pero no lo hizo porque sus conmitones no consensuaron una posición común.

Para elaborarla, hemos utilizado tres fuentes fundamentales. Las más importantes han sido las escritas, constituidas por el sumario, el acta de la vista oral y las sentencias de la causa 2/81, instruida para juzgar el golpe de Estado del 23-F⁷⁴⁵. Estas fuentes nos han permitido reconstruir lo ocurrido en la V Región Militar durante esta operación golpista; así como los prolegómenos de la misma. También

⁷⁴⁴«Conviene señalar que, tras aprobarse la Constitución, los grupos de la derecha ideológica moderada defraudados por el texto fundamental no renunciaban a plantear a medio plazo un reajuste del rumbo político, aunque hay que diferenciar claramente este deseo de las actividades extremistas de quienes aspiraban a una involución que restaurase la continuidad perdida con el cambio del régimen. Ambos grupos trataban por distintos procedimientos de influir sobre el cuerpo de oficiales, cada vez más sensibilizado por los atentados terroristas». PEÑARANDA, Juan María de: *Desde el corazón del CESID*, Madrid, Espasa-Calpe, 2012, p. 263.

⁷⁴⁵Estas fuentes le fueron cedidas al autor por el letrado Ángel López-Montero y Juárez, abogado del teniente coronel de la Guardia Civil Antonio Tejero Molina en la causa 2/81, y se encuentran en el Archivo Personal del Autor (APA en adelante).

hemos manejado los documentos que se encuentran en el archivo de Pedro Sainz Rodríguez⁷⁴⁶ y en el del general de división Ángel de Lossada y de Aymerich, que proporcionan importante información sobre el Ejército en el final del franquismo y en la Transición⁷⁴⁷. Igualmente, hemos manejado los testimonios orales de los protagonistas, claves porque complementaron a las fuentes anteriores y permitieron llenar las lagunas que existen en ellas. Finalmente, las hemerográficas, que nos han proporcionado importantes datos sobre el golpe de Estado. Junto a estas tres fuentes, también hemos empleado la abundante bibliografía existente sobre el golpe de Estado del 23-F y sobre el proceso de transición a la democracia.

2.- LA TRANSICIÓN PARALELA: LA «SOLUCIÓN ARMADA».

El proceso de transición a la democracia, iniciado en España a partir del 3 de julio de 1976 con la elección de Adolfo Suárez González como presidente del Gobierno por el Jefe del Estado, Juan Carlos I, culminó, en su primera fase, con la aprobación de la constitución de 1978. Sin embargo, tras las segundas elecciones legislativas, celebradas el 1 de marzo de

1979, el proceso entró en crisis, como consecuencia de la concurrencia de cuatro dinámicas.

La primera, la progresiva desintegración del partido gobernante, la Unión de Centro Democrático (UCD), que se inició poco después de las elecciones de 1979, con la aparición de un sector «crítico» a la persona de Suárez, que debilitaría a la figura clave del proceso de cambio político⁷⁴⁸.

La segunda, la agudización de la depresión económica como consecuencia de la caída del shá de Irán Muhamed Reza Pahlavi en 1979, que conllevó un aumento del precio del petróleo. El resultado fue un incremento del desempleo que pasó de 250.000 personas en 1975 a 1.566.200 en 1981, alcanzando la inflación en ese último año el 15,02%⁷⁴⁹. Estos problemas en el ámbito económico, provocaron un aumento de la conflictividad social⁷⁵⁰.

La tercera, el desencadenamiento de una ofensiva terrorista, centrada especialmente en las FAS y en las Fuerzas de Seguridad del Estado (FSE), y que iba a alcanzar en el bienio 1979-1980, su má-

⁷⁴⁶El Archivo de Pedro Sainz Rodríguez (en notas sucesivas APSR), depositado en la Fundación Universitaria Española (en notas sucesivas FUE) contiene un conjunto de informes de enorme importancia para conocer las características de los mandos militares españoles en 1975; ya que proceden de un conjunto de entrevistas y encuentros con miembros de todos los empleos del escalafón. Estos informes se entregaban directamente a don Juan de Borbón, padre del futuro rey.

⁷⁴⁷Archivo del general de división Ángel de Lossada y de Aymerich (en notas sucesivas ALA).

⁷⁴⁸ATTARD, Emilio: *Vida y muerte de la UCD*, Barcelona: Planeta, 1983, p. 128; MORÁN, Gregorio: *Adolfo Suárez: ambición y destino*, Madrid, Debate, 2009, pp. 237-239.

⁷⁴⁹BARCIELA LÓPEZ, Carlos, CARRERAS, Albert, y TAFUNELL, Xavier (coords.): *Estadísticas históricas de España. Siglos XIX y XX*, Bilbao, Fundación BBVA, 2015, tomo I, p. 1218.

⁷⁵⁰TRULLEN I THOMAS, Antonio: *Fundamentos económicos de la Transición política: La política económica de los acuerdos de La Moncloa*, Madrid, Ministerio de Trabajo, 1993, pp. 267-286.

xima virulencia, con 105 muertos en 1979–76 provocados por *Euskadi Ta Askatasuna* (ETA) y 31 por el Grupo Revolucionario Armado Primero de Octubre (GRAPO) – y 98 en 1980–92 de ETA y 6 del GRAPO—. En este bienio también actuó el Batallón Vasco Español (BVE) para combatir a ETA, que asesinó a seis personas en 1979 y a 14 en 1980⁷⁵¹.

La cuarta, el escaso control gubernamental de las FAS. Suárez había sido capaz de reducir el papel de los militares en el proceso de toma de decisiones políticas y había roto –gracias a una nueva política de ascensos, diseñada por el vicepresidente del Gobierno, el teniente general Manuel Gutiérrez Mellado– la unidad corporativa de los Ejércitos⁷⁵². Esta política había culminado con la legalización del Partido Comunista de España (PCE), el 9 de abril de 1977, donde no se tuvo en cuenta la opinión de los ministros militares, y donde, a pesar de las tensiones que este acontecimiento produjo, se demostró que la élite de las FAS, y más concretamente del Ejército, había perdido su cohesión interna. Fue este hecho el que le impidió actuar corporativamente para oponerse a la decisión del presidente del Gobierno⁷⁵³.

⁷⁵¹ BARCIELA LÓPEZ, Carlos, CARRERAS, Albert, y TAFUNELL, Xavier (coords.): *Estadísticas históricas de España*, op. cit., tomo III, p. 1146.

⁷⁵² MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “El gran bastión del Franquismo: el Ejército español en 1975”, *Pasado y Memoria: revista de Historia Contemporánea*, 15 (2016), pp. 262-265.

⁷⁵³ MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “Las Fuerzas Armadas y la legalización del PCE”, *Rubrica Contemporánea*, 4 (2013), pp. 109-119..

Sin embargo, los Ejércitos no habían perdido su capacidad para interrumpir el proceso de democratización utilizando la violencia. Pues, en su seno seguían existiendo militares dispuestos a actuar contra el sistema político vigente; empujados por los atentados terroristas, como reconocía el propio Gutiérrez Mellado: «hay ciertos mandos agazapados, esperando la ocasión. Bastantes argumentos los da la ETA»⁷⁵⁴. De hecho, la primera acción golpista –la *Operación Galaxia*⁷⁵⁵ que debería haberse desencadenado en noviembre de 1978– estuvo encabezada por un militar que había estado destinado en el País Vasco, y que por tanto estaba especialmente sensibilizado con el tema del terrorismo: el teniente coronel Tejero⁷⁵⁶.

Estas cuatro dinámicas estuvieron en el origen del golpe de Estado del 23-F. No obstante, para que esta operación involucionista se produjera tal como tuvo lugar, fue necesario que se añadiera una mas: un proyecto político alternativo al que había puesto en marcha Suárez, encabezado por un sector de la élite económica, política y militar más conserva-

⁷⁵⁴ ALA, carpeta Unión Militar Democrática (UMD), documento “Mi postura en la reunión con Guillermo Medina (Diputado de la UCD), Javier Calderón y un jurídico (del CESID) y Luis Regalado (del Gabinete del Ministro) (septiembre de 1980)”, folio (f) 1.

⁷⁵⁵ MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “«Operación Galaxia»: primera intentona golpista de la transición”, *Historia del Tiempo Presente*, 20 (2012), pp. 119-142.

⁷⁵⁶ MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “Deconstruyendo la figura del ex teniente coronel Antonio Tejero Molina”, *Aportes: Revista de Historia Contemporánea*, 90 (2016), pp. 137-173.

dora, al que denominamos «Transición Paralela».

El origen de este proyecto hay que buscarlo en dos procesos fundamentales. El primero, la forma en la que se desarrolló el proceso de transición a la democracia. El franquismo como régimen había tenido su origen en dos pactos. Por un lado, el suscrito por el general de brigada Emilio Mola Vidal con las diferentes fuerzas políticas de la derecha –representantes de la élite tradicional y de la mayor parte de la clase media– que apoyaron la sublevación iniciada en julio de 1936⁷⁵⁷. Por otro, el que negociaron los generales rebeldes en septiembre de ese mismo año por el que uno de ellos, Francisco Franco Bahamonde, se convirtió en Jefe del Estado español, acumulando el poder político y militar. Fue ese doble pacto –con el apoyo social que implicaba–, unido a la victoria en la Guerra Civil, la represión de los vencidos, el apoyo internacional y el desarrollo económico de los años sesenta, el que permitió la supervivencia del régimen durante treinta y seis años. Pues, las distintas organizaciones políticas adheridas a la sublevación, convertidas en «familias políticas» –poder civil–, se sucedieron en el poder en función de las circunstancias internacionales y nacionales, permitiendo así una renovación de la élite política y del propio régimen. Por su parte, las FAS –poder militar–, y más concretamente el Ejército

de Tierra, actuaron como el principal bastión defensivo del régimen, gracias a su fuerte cohesión interna, su autonomía organizativa y funcional, su control de las Fuerzas de Orden Público (FOP) y su presencia en el Gobierno, a través de tres representantes: los ministros del Ejército, la Marina y el Aire⁷⁵⁸.

Este reparto de funciones entre la élite civil y militar, que dotó al franquismo de un carácter «dual» de acuerdo con la definición de Finer⁷⁵⁹, no pudo evitar el desgaste del régimen como consecuencia de las transformaciones operadas en la sociedad española y en el contexto internacional –fin de las dictaduras de Grecia y Portugal en 1974–; convirtiendo su supervivencia en imposible tras la muerte del dictador. Ante esta tesitura, estas élites se vieron obligadas a forjar un nuevo acuerdo que permitiese finiquitar el régimen de forma legal, controlando así su evolución hacia un sistema democrático. El nuevo pacto se desarrolló en dos momentos. El primero, el 8 de septiembre de 1976, entre la élite militar y la civil reformista, representada por el presidente del Gobierno Adolfo Suárez, que permitió ganar a la primera para el proceso de cambio político. El segundo, entre los diferentes sectores de la élite civil, que hizo posible la aprobación de la última ley fundamental del franquismo, la Ley

⁷⁵⁷ MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “La Gran Coalición contra el Frente Popular”, en GONZÁLEZ MADRID, Damián Alberto, ORTIZ HERÁS, Manuel y PÉREZ GARZÓN, Juan Sinio (eds.): *La Historia, Lost in translation?: Actas del XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Albacete: UCLM, 2017, pp. 1649-1661.

⁷⁵⁸ MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “El gran bastión del Franquismo”, op. cit., pp. 264-265.

⁷⁵⁹ FINER, Samuel E.: *Los militares en la política mundial*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969, p. 17.

1/1977, de 4 de enero, para la Reforma Política (LRP)⁷⁶⁰.

El segundo proceso fue la política desarrollada por Adolfo Suárez en la segunda etapa de su primer Gobierno, que se extiende entre el 15 de diciembre de 1977 –referéndum popular para la aprobación de la LRP– y el 15 de junio de 1977 –celebración de las primeras elecciones democráticas–. En esos seis meses, el entonces presidente del Gobierno rompió con la élite franquista civil y militar más conservadora, abriendo el camino para el establecimiento de una democracia plena en España⁷⁶¹. La culminación de esta ruptura se produjo con la legalización del PCE. No obstante, la mayoría de los miembros de esa élite confiaban en la victoria del partido que defendía un proyecto de democracia limitada y que representaba el «franquismo sociológico», Alianza Popular (AP) –liderada por Manuel Fraga Iribarne– en las elecciones que se iban a celebrar⁷⁶²; lo que supondría el fin de la carrera política de Suárez. Sin embargo, el triunfo de UCD, que obtuvo 165 escaños frente a los 16 de AP, unido a la defensa por parte de Suárez de una política de consenso con la izquierda para elaborar la nueva constitución, convirtió

en imposible el control del proceso de democratización por parte de esa élite.

Esta nueva situación surgida tras las elecciones legislativas, llevó a ese sector de la élite franquista a poner en marcha, a partir del verano de 1977, un conjunto de reuniones políticas con objeto de controlar el proceso de cambio político. El organizador de las mismas fue Luis María Ansón, periodista monárquico y conservador⁷⁶³. La finalidad que perseguían era doble: sustituir a Suárez y limitar el alcance del sistema democrático que se iba a establecer en España. Ambos objetivos estaban interrelacionados, aunque la clave del proceso estaba en el primero. Para remplazar al presidente del Gobierno se barajaron los nombres de varios políticos y empresarios pertenecientes a la derecha conservadora –Gregorio López Bravo, Juan Miguel Villar Mir, Carlos Pérez de Bricio, etc.–. Sin embargo, la decidida oposición de Suárez impidió que este proceso tuviera éxito⁷⁶⁴.

En el otoño de 1979, el mismo sector de la élite, convencido de que la situación de crisis que vivía España podría derivar en un golpe de Estado militar, decidieron resucitar la idea, modificando el diseño inicial, al poner al frente de la misma a un militar: el general de división Alfonso Armada Comyn, antiguo secretario de S.M. el Rey y hombre de gran prestigio en los medios conservadores⁷⁶⁵. Este miembro del Ejército se convertiría en presi-

⁷⁶⁰ MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “La involución militar en el periodo de transición y consolidación democrática”, *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, 14 (2018), p. 16.

⁷⁶¹ SÁNCHEZ-CUENCA, Ignacio: *Atado y mal atado: el suicidio institucional del franquismo y el surgimiento de la democracia*, Madrid, Alianza Editorial, 2014, pp. 283-326.

⁷⁶² MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “¡Balmes tenía razón!”, pp. 170-171.

⁷⁶³ PEÑARANDA, Juan María de: *Desde el corazón del CESID*, op. cit., p. 87.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, pp. 263-309.

⁷⁶⁵ APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, folios (fs.) 39v-40.

dente de un gobierno de concentración nacional, del que formarían parte todos los partidos políticos del arco parlamentario —incluyendo PSOE y PCE—, salvo los de ideología nacionalista⁷⁶⁶. Su programa tendría cuatro objetivos⁷⁶⁷:

1. Poner fin a la inestabilidad política existente, derivada de la crisis del partido gobernante, la UCD, que llevaría —entre otras razones— a la dimisión de Adolfo Suárez como presidente del Gobierno el 29 de enero de 1980.
2. Acabar con el desafío nacionalista, modificando la constitución, para reducir las competencias de las comunidades autónomas⁷⁶⁸. Este proyecto de reforma fue enviado al Jefe del Estado⁷⁶⁹.

⁷⁶⁶ PRIETO, Joaquín y BARBERÍA, José Luis: *El enigma del "Elefante": la conspiración del 23-F*, Madrid, El País-Aguilar, 1991, pp. 185-186; APA, causa 2/81, sumario, f. 7710.

⁷⁶⁷ SAN MARTÍN, José Ignacio: *Apuntes de un condenado sobre el 23-F*, Madrid, Espasa-Calpe, 2005, p. 155.

⁷⁶⁸ Según Ansón, este proyecto de reforma constitucional fue realizado por catedrático de Teoría del Estado y Derecho Constitucional Carlos Olle-ro Gómez. "El informe del «golpe blando»", *Información.es*, 15 de noviembre de 2009. Por su parte, Laureano López Rodó —catedrático de Derecho Administrativo y líder del sector *tecnócrata* del franquismo—, sería el encargado de elaborar los informes jurídicos y proyectos de reforma de las leyes; necesarios para el funcionamiento del futuro gobierno. APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, f. 61.

⁷⁶⁹ APA, testimonio escrito del general de División Alfonso Armada Comyn, Santa Cruz de Rivadulla (La Coruña), 27-VII-1998.

3. Acabar con el terrorismo de ETA y del GRAPO, causa fundamental del malestar militar.
4. Hacer frente a la crisis económica.

De esta operación cívico-militar —que pronto se denominó «Solución Armada», por el general que la encabezaba— tuvo un conocimiento limitado el rey⁷⁷⁰; diseñándose en dos variantes. La primera, de carácter «constitucional», consistía en convertir a Armada en presidente del Gobierno, utilizando el mecanismo de la moción de censura. Esta variante se vino abajo tras la dimisión de Suárez el 29 de enero de 1981. La segunda, que denominamos «pseudoconstitucional», consistía en crear una «situación de excepcionalidad», que obligase a los líderes políticos a elegir un nuevo presidente del Gobierno. Fue esta segunda operación la que se puso en marcha el 23 de febrero de 1981, siendo la toma del Congreso de los Diputados por las fuerzas del teniente coronel Antonio Tejero Molina, la que creó esa «situación de excepcionalidad»⁷⁷¹.

Para poner en marcha esta operación, Armada contó con numerosos apoyos civiles y militares, destacando el de dos miembros de las FAS que no estaban en el núcleo inicial de la conspiración: el ya citado Tejero y el teniente general Jaime Milans del Bosch.

⁷⁷⁰ MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: 23-F, op. cit., pp. 79-81.

⁷⁷¹ MEDINA, Francisco: *Memoria*, op. cit., pp. 402-410. Estas variantes se discutirían en la reunión que Armada y el teniente general Jaime Milans del Bosch tuvieron el 10 de enero de 1981 en Valencia. APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, fs. 18-18v.

Tejero, un militar de la extrema derecha «azul», y con excelentes relaciones con los miembros de este sector –Juan Antonio Girón de Velasco, el teniente general en la reserva Carlos Iniesta Cano, José Utrera Molina, o Juan García Carreres⁷⁷²–; ya había manifestado sus intenciones golpistas con la «Operación Galaxia», que fracasó por la delación de uno de los implicados⁷⁷³. El consejo de guerra incoado para juzgar estos hechos –celebrado el 7 de mayo de 1980– se limitó a condenar a siete meses y un día de prisión a Tejero, mientras que su compañero de conjura, el capitán de Infantería Ricardo Sáenz de Ynestrillas lo fue a seis meses y un día⁷⁷⁴.

Tejero salió de prisión ese mismo día, pues ya había cumplido su condena, con la determinación de preparar un nuevo golpe de Estado. Su objetivo sería la ocupación del edificio del Congreso de los Diputados para desencadenar una intervención en cadena del Ejército. Para llevarlo a cabo contaría con el apoyo, nuevamente, de sus amigos «azules»⁷⁷⁵. Esta operación, tal como estaba diseñada, era ideal para crear esa situación de excepcionalidad necesaria para poner en marcha la versión «pseudoconstitucional» de la «Solución Armada».

⁷⁷² APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, f. 323.

⁷⁷³ APA, causa 559/78, acta de la celebración del Consejo, fs. 4 y 6.

⁷⁷⁴ APA, causa 559/78, rollo de disenso, f. 1.

⁷⁷⁵ PARDO ZANCADA, Ricardo: *23-F: la pieza que falta*, Barcelona, Plaza & Janés, 1998, p. 137.

Por su parte, Milans del Bosch, capitán general de la III Región Militar, fue la piedra angular del golpe de Estado del 23-F por cinco razones:

1. Su vinculación con la extrema derecha «azul», a través de *El Alcazar*, siendo presidente del consejo de administración de su editora, *Diarios y Revistas S.A.* (DYRSA) entre 1975 y 1976⁷⁷⁶.
2. Su origen aristocrático y su ideología monárquica conservadora, que lo ligaban socio-económica y políticamente con la élite que había diseñado la operación⁷⁷⁷.
3. Su oposición al proceso de cambio político, que había manifestado públicamente⁷⁷⁸; lo que le había convertido en un imán para todos los sectores golpistas de las FAS⁷⁷⁹.
4. Su enorme prestigio en el seno del Ejército, donde era considerado su colider junto al capitán general de

⁷⁷⁶ RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, José Luis: “La prensa de extrema derecha en la transición del franquismo a la democracia (1973-1982)”, *El Argonauta español*, 9 (2012), <https://journals.openedition.org/argonauta/1421>, fecha de consulta: 30 de agosto de 2019.

⁷⁷⁷ APA, causa 2/81, sumario, f. 3256.

⁷⁷⁸ APA, causa 2/81, sumario, f. 3256.

⁷⁷⁹ FUENTES GÓMEZ DE SALAZAR, Eduardo: *El pacto del capó: el testimonio clave de un militar sobre el 23-F*, Madrid, Temas de Hoy, 1994, pp. 37-38.

Canarias, teniente general Jesús González del Yerro⁷⁸⁰.

5. Su amistad con Armada, no sólo por su origen social común; sino también porque ambos habían coincidido en la campaña de la URSS –formando parte de la División «Azul»⁷⁸¹– y profesaban la misma ideología monárquica conservadora.

Por tanto era el nexo de unión perfecto entre Tejero y la «Solución Armada». Sobre esta base, y cuando Milans del Bosch ya había entrado en contacto con Tejero⁷⁸², los planificadores de la operación decidieron ponerse en comunicación con el teniente general. Así, Armada directamente tuvo dos reuniones con él en Valencia los días 16 de noviembre de 1980 y 10 de enero de 1981; donde le explicó que su acción estaba apoyada por el rey; encargándole dos misiones de gran importancia⁷⁸³:

1. Controlar todas las operaciones golpistas en marcha con el objetivo de subordinarlas a la «Solución Armada»⁷⁸⁴.

2. Preparar la movilización del Ejército en caso de que se pusiera en marcha la variante «pseudoconstitucional». Movilización que pasaría por tres acciones:

- La primera, el control de Madrid por fuerzas de la unidad más poderosa del Ejército español, la División Acorazada (DAC) «Brunete» n.º 1, acuartelada en los alrededores de la capital de España. De esta operación se encargarían el general de división Luis Torres Rojas –antiguo jefe de la DAC y figura de inmenso prestigio en el seno de la misma– y el coronel de Artillería Diplomado de Estado Mayor (DEM) José Ignacio San Martín –jefe de Estado Mayor (EM) de la DAC y líder del grupo golpista conocido como los «Coroneles»⁷⁸⁵–.
- La segunda, la ocupación del territorio de la III Región Militar por las fuerzas a las órdenes directas de Milans del Bosch.

da», *Tiempo presente. Revista de Historia*, 4 (2016), pp. 9-25.

⁷⁸⁰ APA, testimonio oral del teniente general Jesús González del Yerro Martínez, Madrid, 21 de marzo de 1996.

⁷⁸¹ ARMADA COMYN, Alfonso: *Al servicio de la Corona*, Barcelona, Planeta, 1983, p. 49.

⁷⁸² APA, causa 2/81, sumario, f. 3504

⁷⁸³ APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, fs. 18-18v.

⁷⁸⁴ APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, f. 37v. MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: «Espontáneos», «Coroneles» y «Técnicos»: Las tramas militares golpistas y la «Solución Arma-

⁷⁸⁵ El golpe de los «Coroneles» era una operación articulada en torno a un grupo de militares de ese rango, bajo el liderazgo moral de José Ignacio San Martín, antiguo jefe del SECED en tiempos de la presidencia del almirante Luis Carrero Blanco. Este militar, desde el verano de 1980, se venía reuniendo con algunos de sus compañeros individualmente con vistas a buscar alguna solución para los problemas que tenía España: Terrorismo, crisis económica, reivindicaciones nacionalistas, inseguridad ciudadana, desgobierno, etc. APA, testimonio escrito del coronel de Artillería DEM José Ignacio San Martín López, Madrid, 28 de abril de 1998.

- La tercera, controlar el resto de España con las diferentes unidades del Ejército a las órdenes de sus capitanes generales. Milans del Bosch, dado su gran prestigio entre sus conmlitones, debería encargarse de convencerlos para que lo hicieran. Esta misión era clave para evitar cualquier vacío de poder tras la acción de Tejero, y sobre todo, para asegurar el orden público. Se realizaría con el apoyo de la Junta de Jefes de Estado Mayor (JUEM) –formada por el teniente general del Ejército del Aire Ignacio Alfaro Arregui, Presidente de la Junta de Jefes de Estado Mayor (PREJUEM); el teniente general del Ejército del Aire Emiliano Alfaro Arregui, Jefe del Estado Mayor del Aire (JEMA); almirante Luis Arévalo Pelluz, Almirante Jefe del Estado Mayor de la Armada (AJEMA), y teniente general del Ejército José Gabeiras Montero, Jefe del Estado Mayor del Ejército (JEME)–, máximo organismo militar y elemento clave en la «Solución Armada»⁷⁸⁶.

Estas tres operaciones tendrían por finalidad demostrar a la población y

también a los líderes políticos que el Ejército era el dueño de la situación, y que consideraba el proyecto de Armada como el idóneo para acabar con la crisis creada por Tejero.

Una vez recibida esta información, y bajo la convicción de que actuaba a las órdenes del Jefe del Estado, Milans del Bosch decidió cumplir las misiones que tenía asignadas; organizando una serie de reuniones con los líderes de las tramas golpistas. En estos encuentros, les explicó que la operación de Armada estaba avalada por el rey, y por tanto tenía prioridad sobre todas las demás. Este hecho fue aceptado por los líderes de estas tramas, que pasaron a considerar a Milans del Bosch como el jefe de todas ellas⁷⁸⁷. De estas reuniones, la más importante fue la que se celebró en la calle general Cabrera (Madrid), el 19 de enero de 1981, donde se estudiaron en detalle la operación de

⁷⁸⁶ Tras la toma del Congreso de los Diputados, la JUEM preparó una disposición haciéndose con el poder, y legitimando así el golpe de Estado. Esta disposición jamás se hizo pública por la intervención del interventor general de división Sabino Fernández Campos, que le explico al Rey –que estaba a favor de la misma– que si salía adelante, las FAS aparecerían como dueñas de la situación. MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: 23-F, op. cit., pp. 215-219.

⁷⁸⁷ Milans del Bosch ordenó a su subordinado, el coronel de Ingenieros Diplomado de estado Mayor (DEM) Diego Ibáñez Inglés, segundo jefe de Estado Mayor de la III Región Militar, para que se entrevistase de forma privada con el coronel San Martín, ya que el teniente general también quería controlar las otras dos operaciones militares en marcha –«Coroneles» y «Técnicos o Tenientes Coroneles»–, cuya figura clave era este militar. La reunión tuvo lugar en el parador de Alarcón (Cuenca), el 31 de enero de 1981. El tema sobre el que trataron fue la movilización de la DAC «Brunete» en caso de que se hiciese necesaria su participación en la operación de Armada, y la congelación de las otras dos operaciones, quedando ambas subordinadas a la de Armada. A San Martín no le gustó esta orden de Milans del Bosch, ya que era un militar «azul» y no monárquico, pero se vio obligado a acatarla. PARDO ZANCADA, Ricardo: 23-F, op. cit., p. 180; SAN MARTÍN, José Ignacio: *Apuntes*, op. cit., p. 159.

Tejero y la ocupación de Madrid por la DAC⁷⁸⁸.

Tras estas reuniones, tanto Milans del Bosch como Tejero tenían claras sus misiones, por lo que Armada decidió cortar todo vínculo con el primero. Por el contrario, el segundo no iba a enterarse de que el antiguo secretario de S. M. el Rey lideraba la operación hasta las entrevistas que sostuvo con el comandante de Infantería DEM José Luis Cortina Prieto –jefe de Agrupación Operativa de Misiones Especiales (AOME) del Centro Superior de Información de la Defensa (CESID) –, el viernes 20 de febrero⁷⁸⁹, y sobre todo con el propio Armada, el sábado 21. Fue en este último encuentro donde se le ordenó tomar el edificio del Congreso de los Diputados el lunes 23 de febrero⁷⁹⁰.

Tras esta reunión, Armada y los planificadores del golpe tenían completado el diseño de la operación que se articularía en torno a las siguientes acciones:

1. Tejero tomaría el Congreso de los Diputados.
2. Milans del Bosch tomaría el control de su región militar, para evitar desórdenes públicos, e informaría a sus conmlitones de las medidas que ha-

⁷⁸⁸ APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, f. 22.

⁷⁸⁹ APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, fs. 320-320v y 325. Por su parte, Cortina negó que se entrevistase con Tejero. APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, fs. 449-450v.

⁷⁹⁰ APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, fs. 323-325. Igualmente, Armada negó que se entrevistase con Tejero. APA, causa 2/81, sumario, f. 3871.

bía ordenado, con el objetivo de que hicieran lo mismo. Paralelamente, las unidades de la DAC ocuparían Madrid con la excusa de salvaguardar el orden público.

3. Armada se trasladaría al palacio de la Zarzuela para reconducir la situación, apoyándose en las FAS, y concretamente en la JUJEM –única autoridad de carácter estatal con capacidad de actuar tras la ocupación del Congreso de los Diputados– que emitiría una disposición por la que, ante la situación creada, asumía el poder. Esta decisión supondría el control del país por las FAS⁷⁹¹.
4. Armada, avalado por la JUJEM y con el beneplácito del Rey y de las FAS, se trasladaría al Congreso de los Diputados para ser votado por los diputados como presidente de un gobierno de concentración nacional.
5. Tejero saldría del Congreso de los Diputados, camino de un país sin tratado de extradición con España, y con su futuro económico asegurado.

Sin embargo, este diseño era erróneo en su base, no sólo porque los diputados retenidos y amenazados por las armas carecían de legitimidad para elegir a un presidente de Gobierno, sino porque sobre todo Tejero no había sido informado del propósito último de la operación, lo que tendría dos graves consecuencias:

1. El asalto al Congreso de los Diputados que tuvo lugar a las 18:22 horas, se hizo de manera cruenta en contra de

⁷⁹¹ MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: 23-F, op. cit., pp. 170-201.

las indicaciones de Armada, que le había ordenado realizar una operación «incruenta». Sin embargo, los disparos en la cámara, unidos al incidente con Gutiérrez Mellado y a algunas palabras y actitudes poco elegantes pronunciadas por los ocupantes, hicieron que todo el diseño de Armada se trastocara. Así, el rey, aconsejado por el interventor general de división Sabino Fernández Campos, su secretario, y apoyado por la JUJEM decidió evitar por todos los medios que las unidades militares tomaran las calles; pues simbolizaría el triunfo de un golpe de Estado militar. A la vez, se ordenó la creación de la comisión de subsecretarios y secretarios de Estado presidida por Mariano Sánchez Harguindey, subsecretario del Ministerio del Interior, para mantener la primacía del poder civil. Por último, se intentó desalojar a Tejero del Congreso de los Diputados. Sin embargo, nadie desautorizó a Milans del Bosch, cuyas tropas patrullaban las calles de Valencia⁷⁹². Esta situación de *impasse* se prolongó hasta las 21:30 horas.

2. La operación volvió a reanudarse sobre las 21:30 horas del 23-F, autorizándose al general Armada a entrar en el edificio de la Carrera de San Jerónimo a las 00:45 horas del 24 de febrero con el objetivo de hablar con los parlamentarios para proponerse como presidente del Gobierno. Tejero –informado por el propio Arma-

da– tuvo por fin completa información sobre la operación: El resultado fue que se sintió completamente engañado cuando le enseñó la lista con los componentes de su futuro gobierno; lo que le llevó a decir «eso que esta Vd. proponiendo es una chapuza»⁷⁹³; negándole la entrada en el hemiciclo. El veto del teniente coronel se mantuvo a pesar de que el general le insinuó que podría llamar al Jefe del Estado para que le confirmase que venía en su nombre⁷⁹⁴. Con esta negativa, Tejero provocó de forma definitiva el fracaso de la gestión de Armada, y por tanto de la «Solución» que encabezaba⁷⁹⁵.

Fue precisamente durante esa fase de *impasse* –que se prolongó entre las 18:22 y las 21:30 horas– cuando se produjo una dicotomía centro-periferia. Desde Madrid, se ordenó a los distintos capitanes generales que acuartelasen sus tropas. Por el contrario, Milans del Bosch intentó cumplir la misión que Armada le había encargado –que consideraba una orden directa del rey, y que nadie le había prohibido realizar posteriormente⁷⁹⁶–; con-

⁷⁹³ APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, f. 89v.

⁷⁹⁴ «SR. HERMOSILLA: ¿Le dijo Vd. que, no obstante venir a título personal a esa gestión, en su presencia, tratase de ponerse en contacto con el Palacio de la Zarzuela? TTE. COR. TEJERO: A mí me dijo: Te va a llamar o llama tú al Rey». APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, f. 348v

⁷⁹⁵ APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, f. 90.

⁷⁹⁶ APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, fs. 253v-254.

⁷⁹² MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: «Operación Turia». *La III Región Militar durante el 23-F*, Madrid, Punto de Vista Editores, 2014.

venciéndoles para que movilizaran sus tropas. El resultado fue que el Ejército se dividió durante el golpe de Estado; ya que unos capitanes generales se mantuvieron a la expectativa, mientras que otros querían apoyar a su conmlitón de Valencia. Esta división quedó patente en el siguiente documento autógrafo redactado por el teniente general Guillermo Quintana Lacaci, capitán general de la I Región Militar (Madrid), durante la tarde noche del 23 de febrero de 1981⁷⁹⁷:

1ª (Quintana) Legal. Lealtad al Rey

2ª (Merry Gordon) Gracias a Urrutia. Esperando a los demás para unirse

3ª (Milans) Levantada

4ª (Pascual Galmés) Comprendida entre la 3ª y 5ª. Difícil. Esperar. En el fondo legal, pero si 5ª se une, 4ª también

5ª (Elícegui) No hizo más que llamarme para ver que iba a hacer yo, pues «algo habría que hacer»

6ª (Polanco) Completamente legal y leal al Rey

7ª (Campano) Con muchas dudas, pues según él «algo habría que hacer que la Alerta 2»

8ª (Fernández Posse) En el fondo, legal. Si la 6ª se une, también lo haría

9ª (Delgado) Completamente leal

Baleares (De la Torre) Esperando a ver que pasaba, se uniría a Milans

⁷⁹⁷“Notas del general Quintana Lacaci”, *El País*, 17 de febrero de 1991.

Canarias (González del Yerro) Dudas. Al enterarse del protagonismo de Milans y de que Armada quería ser presidente del gobierno, se muestra leal. Pregunta por qué Armada y no otro militar (se refiere a él) en una conversación conmigo.

Resulta importante señalar que la casi totalidad de estos tenientes generales – salvo Campano– pertenecían a las promociones formadas durante la II República (1931-1939)⁷⁹⁸, se habían sublevado en julio de 1936, y habían formado parte de la «División Azul». Sin embargo, su evolución posterior había sido dispar, como reconocía un documento fechado en 1975⁷⁹⁹:

Ingresaron en el Ejército a partir del año 1931 hasta julio de 1936 con el plan impuesto por la República, que pretendía una cierta «desmilitarización», exigiendo para ingresar en las Academias Militares determinados estudios universitarios. Son los que en el «argot» militar se llaman «antiguos alumnos», porque en la situación de alumnos de las Academias Militares estaban cuando comenzó la Guerra Civil, y no se les promocionó a oficiales hasta después de su terminación [...].

Parece, como consecuencia de un pequeño muestreo que se ha hecho,

⁷⁹⁸ MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “El gran bastión del Franquismo: el Ejército español en 1975”, *Pasado y Memoria: revista de Historia Contemporánea*, 15 (2016), pp. 269-270.

⁷⁹⁹FUE, APSR, caja 41, carpeta 2, “Fuerzas Armadas. Ejército de Tierra. Nota informativa-Agosto 1975”, fs. 5-6.

que la tendencia de estos Generales es de apoyo al Régimen, aunque con una mayor inquietud política como consecuencia, quizá de sus estudios universitarios, que muchos han completado después de la guerra. Abundan entre ellos los diplomados de Estado Mayor, que son, en general, lo mismo en este nivel que en los inferiores, los más abiertos políticamente, pues su paso por la Escuela de Estado Mayor y los destinos en el Estado Mayor Central, Cuarteles Generales y Agregadurías militares en el extranjero, les amplía el plano de visión de la política española, al disponer de más ocasiones de contrastarla con las de otras naciones occidentales.

Esta evolución dispar explicaría las diferentes posiciones que tomaron ante el golpe de Estado y que ninguno de los tenientes generales favorables a apoyar a Milans del Bosch se inclinaban por ocuparse con unidades militares el territorio de su demarcación; pues la inexistencia de una posición consensuada que podría derivar en un enfrentamiento civil como había ocurrido en 1936, lo impidió. Uno de los casos más paradigmáticos en este sentido fue el de la V Región Militar, con cabecera en Zaragoza.

3.- LA V REGIÓN MILITAR DURANTE EL GOLPE DE ESTADO DEL 23-F

La V Región Militar, que se correspondía geográficamente con el territorio del antiguo Reino de Aragón, más la provincia de Soria, tenía una importante

guarnición⁸⁰⁰, cuya misión era defender el Pirineo Central. Era también la sede de la Academia General Militar (Zaragoza), donde se formaban los futuros oficiales del Ejército español.

Desde el punto de vista político-ideológico, era una región de mayoría conservadora, habiendo triunfado la UCD en las cuatro provincias en las elecciones legislativas de 1979. Sin embargo,

⁸⁰⁰ Las principales fuerzas acuarteladas en la V Región Militar eran la Brigada de Defensa Operativa Territorio (BRIDOT) V y la Brigada de Infantería de Alta Montaña, cuyas unidades eran:

BRIDOT V

- Cuartel general. Zaragoza.
- Regimiento de Infantería *Las Navas* n.º 12. Zaragoza.
- Regimiento de Infantería *Barbastro* n.º 43. Barbastro (Huesca)
- *Plana Mayor* (PLMR) del Regimiento de Infantería *Tarifa* n.º 33. Huesca
- Compañía de Operaciones Especiales (COE) n.º 51. Zaragoza; adscrita al Regimiento *Las Navas* n.º 12.
- COE n.º 52. Barbastro (Huesca), adscrita al Regimiento *Barbastro* n.º 43.
- Grupo Ligero de Caballería V. Zaragoza.
- Regimiento de Artillería de Campaña (RACA) n.º 20. Zaragoza.
- Batallón Mixto de Ingenieros V. Zaragoza.
- Agrupación Mixta de Encuadramiento n.º 5. Zaragoza.

Brigada de infantería de Alta Montaña

- Cuartel general. Jaca (Huesca).
- Regimiento de Cazadores de Alta Montaña *Galicia* n.º 64. Jaca, con un Batallón en Sabiñánigo (Huesca)
- Regimiento de Cazadores de Alta Montaña *Valladolid* n.º 65. Huesca
- RACA N.º 29. Huesca.
- Agrupación Mixta de Ingenieros de Alta Montaña. Huesca.
- Grupo Logístico. Jaca (Huesca).
- Unidad de Veterinaria. Huesca.

en las municipales que tuvieron lugar ese mismo año, se había impuesto en la ciudad de Zaragoza el candidato del PSOE, Ramón Sainz de Varanda. Esa mayoría izquierdista en la capital, había originado importantes dinámicas sociales, destacando el colectivo de objetores de conciencia en Zaragoza desde 1975, y el movimiento por la paz en Aragón, que provocó un fuerte auge del antimilitarismo en la capital zaragozana desde finales de los setenta⁸⁰¹.

El 23 de febrero de 1981, esta región militar se convirtió en uno de los puntos claves de la operación golpista por dos razones. La primera, la presencia en su territorio de un fuerte componente de la DAC «Brunete», compuesto por dos batallones de carros de combate del Regimiento de Infantería Acorazada «Alcázar de Toledo» n.º 61, el batallón de carros de combate del Regimiento de Infantería Mecanizada «Wad-Ras» n.º 55 y el Grupo de Artillería Autropulsada (ATP) XII. Estas unidades constituían una fuerza militar muy importante formada por más de 100 carros de combate y 18 piezas ATP de 155 mm. A su frente estaba el coronel de Infantería DEM José de Ramos Peña, Jefe del regimiento «Alcázar de Toledo», mientras que el teniente coronel de Caballería DEM Luis Gilbert Crespo y el comandante de infantería DEM Jesús de Lara Cimadevilla, pertenecientes a la 3ª Sección –Operaciones e Instrucción– del EM de la DAC «Brunete», actuaban co-

mo coordinadores de los ejercicios que deberían realizarse en el campo de maniobras de San Gregorio (Zaragoza)⁸⁰². Estos oficiales, especialmente los dos del EM, estaban muy cercanos a las ideas de San Martín, y podían provocar una intervención de las fuerzas bajo su mando en apoyo de Tejero y Milans del Bosch⁸⁰³; haciendo que la V Región Militar se inclinara por el golpe de Estado, y provocando un movimiento en cadena en el resto del Ejército español.

La segunda razón era la importancia de sus principales mandos, destacando dos. Por un lado, el teniente general Antonio Elícegui Prieto, capitán general de esta región. Se trataba de un militar – como su colega Milans del Bosch – partidario de la intervención del Ejército para acabar con la crisis reinante. En este sentido, un antiguo subordinado suyo, el entonces comandante de Infantería DEM Amadeo Martínez Ingles, describió una reunión que tuvo lugar pocos días antes de la fiesta de la Virgen del Pilar –12 de octubre– de 1980, donde fueron convocados por teléfono en el edificio de la Capitanía General, la mayoría de los jefes de las unidades y del EM de la región militar, salvo los generales. Durante este encuentro, el teniente general Elícegui Prieto expuso una visión catastrófica de la situación española que obligaba a una intervención del Ejército⁸⁰⁴:

⁸⁰¹ OLIVER OLMO, Pedro: El movimiento pacifista en la transición democrática española. En QUIROSA-CHEYROUZE, Rafael (coord.): *La sociedad española en la Transición: los movimientos sociales en el proceso democratizador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 284.

⁸⁰² SAN MARTÍN, José Ignacio: *Apuntes*, op. cit., p. 181.

⁸⁰³ PARDO ZANCADA, Ricardo: 23-F, op. cit., p. 117.

⁸⁰⁴ MARTÍNEZ INGLES, Amadeo: *La Transición Vigilada*, op. cit., p. 103.

Quizá en los próximos meses los militares debamos dar de nuevo un paso al frente para tratar de enderezar, con nuestro sacrificio, el peligroso rumbo por el que camina la nave del Estado. Debemos estar preparados por si la nación nos necesita otra vez y, si es así, ofrecer nuestras vidas como en años no excesivamente lejanos hicieron nuestros compañeros.

Esta posición de Elícegui era conocida por Milans del Bosch, lo que explicaba que fuera uno de los militares con los que se reunió en Madrid, entre el 7 y el 9 de febrero⁸⁰⁵, junto con los tenientes generales Merry Gordon, Campano, De La Torre y el general de brigada José María Sáenz de Tejada y Fernández de Bobadilla, jefe del EM de la Capitanía General de la I Región Militar⁸⁰⁶. Precisamente, los cuatro tenientes generales a los que recaíbo apoyo el 23-F y el general del que esperó que movilizase esa región militar en su favor durante el golpe de Estado. La posición involucionista de Elícegui también era conocida por Armada, como afirmó veinte años⁸⁰⁷:

⁸⁰⁵ APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, f. 41v.

⁸⁰⁶ PRIETO, Joaquín y BARBERÍA, José Luis: *El enigma del "Elefante"*, op. cit., p. 128.

⁸⁰⁷ CUENCA TORIBIO, José Manuel: *Conversaciones con Alfonso Armada: el 23-F*, Madrid, Actas, 2001, p. 214. Sin embargo, no parece que estos tres tenientes generales consideraran a Milans del Bosch, pues en la misma página, el propio Armada apunta: «los tenientes generales Merry —que no era muy listo—, Elícegui y Campano no creían que Jaime tuviese condiciones para la empresa. A Jaime lo consideraban un buen amigo para tomarse unas copas, muy valiente, pero no para llevar la dirección de un golpe de fuerza». *Ibid.*, p. 88.

La mañana del 23 de febrero yo estuve con el que luego fue presidente del Tribunal, con Luisito Álvarez y le comenté: «¿Cómo están los tenientes generales?»; «No me hables de los Consejos Superiores del Ejército ¡cómo están!». Y los cuatro que estaban así más próximos eran, uno, Campano, dos Merry, y tres Elícegui, y luego, Jaime. Jaime era el más indignado y agresivo y con el que todos enlazaron.

Si Elícegui estaba a favor de la intervención del Ejército en política, el segundo militar en importancia de la V Región Militar, el general de Brigada de Infantería Luis Pinilla Solivares, general-director de la AGM, era totalmente distinto. Se trataba de un hombre de ideas políticas muy avanzadas, de naturaleza socialista cristiana, y firme partidario de la democracia⁸⁰⁸. Este antagonismo ideológico les llevaría a enfrentarse durante el golpe de Estado.

El 23 de febrero de 1981, Elícegui dejó su despacho oficial en el edificio de la Capitanía General sobre las 17.15 horas, dando por terminada la jornada. A continuación, subió a su pabellón situado en el piso superior del mismo edificio, donde se cambió de ropa sin propósito de salir de su domicilio. Sobre las 18.15 o 18.40 horas, le avisaron que tenía una llamada telefónica del general jefe de la BRIDOT V, general de brigada de Infantería José Fernández Tovar, quien le informó de lo

⁸⁰⁸ CALDERÓN FERNÁNDEZ, Javier y RUIZ PLATERO, Florentino: *Algo más que el 23-F: vivencias y testimonios en torno a la transición española*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2004, pp. 308-311.

que estaba ocurriendo en Madrid⁸⁰⁹. Pocos minutos después, el teniente general recibió una llamada de Milans del Bosch, directamente a su pabellón, y a través de la Red Territorial de Mando (RTM), quien le dijo: sin que pueda precisar que sea textual su frase: «¿Te has enterado de lo ocurrido en el Congreso? Ahí se va a producir una masacre que hay que evitar a toda costa, yo voy a publicar un manifiesto». A lo que Elícegui contestó que «antes de nada debía informarme»⁸¹⁰. El capitán general de la V Región Militar decidió entonces ponerse su uniforme, y reintegrarse al servicio.

Una vez en su despacho, y sobre las 19.30 horas, estableció contacto, vía RTM, con el JEME Gabeiras, al que informó de que iba acuartelar a todas las unidades, excepto a las que, por disposición ministerial, estaban apoyando «Universiada 81» (unos 300 hombres), ya que estimó que retirar tal apoyo podía implicar dar al traste con ese evento. Gabeiras le contestó que le parecía bien y que esperarse una orden que llegaría en breve⁸¹¹.

Pero, tras esa conversación, se produjo un hecho de gran trascendencia: el edificio de la Capitanía General comenzó a llenarse con los jefes y oficiales del EM de la región, pero también con los pertenecientes a las unidades de la DAC «Brunete», presentes en San Gregorio. Todos ellos le preguntaron cual debería ser «la conducta a observar». A los primeros, Elícegui les contestó que esperasen sus órdenes. Y a los segundos que a partir de

ese momento quedaban bajo su mando⁸¹². No obstante, los mandos de DAC «Brunete» comenzaron a presionar a sus compañeros de la V Región Militar, con objetivo de sacar las tropas a las calles. Así lo ha reconocido un testigo presencial de los hechos, el entonces teniente coronel de la Guardia Civil José Enrique Alonso del Barrio, jefe de la Comandancia de la Guardia Civil de Zaragoza⁸¹³.

Poco después de que se produjera esa reunión, aproximadamente a las 20:00 horas, el capitán general recibió una llamada del rey, que le dijo «Elícegui, se está utilizando mi nombre en falso. Yo no he autorizado nada a nadie. Resuelve las cosas trabajando con los gobernadores civiles y no recibas órdenes más que de la Junta de Jefes de EM. Si tienes duda de alguna de ellas, antes de cumplirla habla conmigo»⁸¹⁴. Sin embargo, el capitán general no iba a actuar de acuerdo a estas directivas.

Así, tras esta llamada, Elícegui ordenó al gobernador civil de Zaragoza, Francisco Javier Minondo Sanz, que se trasladara al edificio de Capitanía General. Y como éste se negó, argumentando que Francisco Laina —director general de la Seguridad del Estado— le había ordenado que no se moviera de su puesto, el capitán general telefoneó a éste, y le expuso que Minondo se debía personarse en su despacho, cumpliendo así lo ordenado por el Jefe

⁸⁰⁹APA, causa 2/81, sumario. F 319.

⁸¹⁰APA, causa 2/81, sumario, f. 320.

⁸¹¹APA, causa 2/81, sumario, f. 321.

⁸¹² APA, causa 2/81, sumario, f. 321.

⁸¹³ «¿Cómo se vivió el 23-F en Zaragoza», *Aragón Radio*, 23 de febrero de 2011, <http://www.aragonradio2.com/podcast/emision/como-se-vivio-el-golpe-del-23-f-en-zaragoza/>

⁸¹⁴ APA, causa 2/81, sumario, f. 321.

del Estado, aunque el rey en ningún momento le había indicado tal cosa. El entonces director general de la Seguridad del Estado le dijo que inmediatamente le transmitiría su deseo. El gobernador civil de Zaragoza, siguiendo las indicaciones de Laina, se reunió con el capitán general sobre las 20:30 horas. Según la declaración de éste: «cambié impresiones con él y quedamos que en tanto no variase la situación adoptaría él las providencias oportunas, teniéndome en todo momento al tanto de lo que ocurriese»⁸¹⁵. Por su parte, Minondo explicó a propósito de esa entrevista: «tenía que ir ahí para que me quedaran claras del todo; hacía falta coger el toro por los cuernos»⁸¹⁶. Sin embargo, en su declaración sumarial apenas comentó este encuentro, diciendo que se habían informado mutuamente de las medidas tomadas⁸¹⁷. Años después, refiriéndose al mismo, afirmaría: «al haber fallecido, me callaría antes que hablar mal de él, pero no es el caso. Aunque luego había que ver sus circunstancias»⁸¹⁸. Sin embargo, otras fuentes afirman que esta entrevista fue muy tensa, como reflejaba la conversación que tuvo lugar entre el gobernador civil y Alonso del Barrio una vez que finalizó la misma⁸¹⁹:

Me han llamado de la Capitanía General..., iba yo tan tranquilo y... les ha faltado pegarme... –si lo que oyes José Enrique...

¡Pegarme!... Sí... La situación al menos de algún exaltado –aunque fuese suelto– era al menos sospechosa...

¡Menos mal que me han dejado regresar!...

¡No me digas!...

Este encuentro supuso el comienzo de la etapa más trascendental del golpe en esta región militar. Elícegui recibió la orden de Gabeiras de acuartelar las tropas sobre las 21:00 horas⁸²⁰. Pero esta orden no se cumplió. A las 21:05 horas, tropas de la DAC «Brunete» salieron de sus acuartelamientos de Vertice Esteban, cercano a San Gregorio, como aparece explícitamente en la declaración sumarial de otro militar, el teniente general Antonio Pascual Galmés, capitán general de la IV Región Militar (Barcelona) y antiguo jefe de la DAC «Brunete»: «Llamé al capitán general, general Elícegui, quien me dijo que dicha unidad estaba sin municionar y que allí no pasaba nada. Intercambiamos brevemente información y no volvimos a hablar»⁸²¹. Este movimiento de tropas provocó cierto pánico en Zaragoza, pues podría significar el comienzo de su ocupación por el Ejército, o incluso la ocupación de las provincias vascas por la DAC «Brunete». Para intentar frenarlo, Minondo, con el apoyo de los jefes de la Guardia Civil, Alonso del Barrio y el coronel Lino Bailo Campos –jefe del 43º

⁸¹⁵ APA, causa 2/81, sumario, f. 322.

⁸¹⁶ “Aragón y sus protagonistas en el Golpe”, *Heraldo de Aragón*, 23 de febrero de 2011.

⁸¹⁷ APA, causa 2/81, sumario, f. 654.

⁸¹⁸ “Aragón y sus protagonistas en el Golpe”, *Heraldo de Aragón*, 23 de febrero de 2011.

⁸¹⁹ ALONSO DEL BARRIO, José Enrique: *La Transición y el 23-F en Aragón. Visión imparcial de un Guardia Civil*, Zaragoza, Delsan, 2006, p. 276.

⁸²⁰ APA, causa 2/81, sumario, f. 321.

⁸²¹ APA, causa 2/81, sumario, f. 338.

Tercio de la Guardia Civil— se puso en contacto con el teniente general del Ejército del Aire, Emiliano Barañano Martínez —capitán general de la III Región Aérea— que se había mostrado a favor de la democracia desde el primer momento, para que intentara frenar a las unidades del Ejército. Barañano se limitó a pedir que se le informara sobre la marcha de las mismas⁸²². Sin embargo, no hubo necesidad de que las fuerzas aéreas frenasen al Ejército, ya que sobre las 21:30 horas, las unidades que habían salido regresaron a los cuarteles; tal vez porque en el resto de España, salvo Valencia, los capitanes generales no habían tomado una decisión similar, o porque curiosamente, a esa misma hora, se volvió a poner en marcha la «Solución Armada».

A partir de ese momento, Elícegui se comprometió de forma explícita con esta operación, cuyo triunfo deseaba; como así lo reconocieron Armada y Milans del Bosch. El primero no dudó en afirmar: «la V Región era Elícegui. Elícegui me llamó y me dijo ya al final: Mira, yo no hago nada, pero esto de dejar a Jaime solo me parece una canallada»⁸²³. Y el segundo declaró, refiriéndose al propósito de Armada de ir al Congreso de los Diputados: «me dijo que si estaba dispuesto a entrar en el Congreso, a llevar la solución de un Gobierno presidido por él, que sabía que la 5ª Región me apoyaba, que estaba de mutuo acuerdo conmigo y que si yo le apoyaba, le dije que yo sí». No obstante, y como también apare-

cía explicitado en el documento redactado por Quintana Lacaci durante la noche del 23 al 24 de febrero, no fue el único capitán general que apoyó la operación, como declaró Milans del Bosch: «entonces no recuerdo bien a que Capitanía General llamé, creo que llame a Baleares, creo que llamé a Canarias, y exactamente la conversación con todos los Capitanes Generales eran: pues sí, bien, menos la de Canarias que desde el primer momento me dijo a mí: esto es una barbaridad — pues no, pues sí— si se descubre otra solución mejor llama al General Armada, y díselo, a mí no...»⁸²⁴. Por su parte, Elícegui reconoció que había mantenido estas conversaciones con ambos militares⁸²⁵, declarando⁸²⁶:

Algo después, vía RTM llamé al JEME, y desde su despacho me contestó el general Armada al cual le expuse mi conversación con Milans del Bosch, incluida su pretensión de que él se tenía que hacer cargo del Gobierno, indicando al general Armada que hablase con el Rey; me contestó que ya lo había hecho, pero que S. M. le había colgado dejándolo en comunicación con el general Sabino Fernández Campos.

Es más. Para intentar ocultar su posición favorable ante el golpe de Estado y su apoyo a que Armada se convirtiese en presidente del Gobierno, afirmaría que esta llamada la hizo a propuesta de Laina, y que incluso telefoneó a González del

⁸²² ALONSO DEL BARRIO, José Enrique: *La Transición*, op.cit., p. 284.

⁸²³ CUENCA TORIBIO, José Manuel: *Conversaciones*, op. cit., pp. 89-91.

⁸²⁴ APA, causa 2/81, acta de la celebración del Consejo, f. 37.

⁸²⁵ APA, causa 2/81, sumario, f. 322.

⁸²⁶ APA, causa 2/81, sumario, f. 324.

Yerro, para que convenciera a Milans del Bosch de que retirase el bando y las tropas que patrullaban Valencia, cosa que ni el capitán general de la III Región Militar ni el de Canarias, reconocieron en su declaración⁸²⁷. Lo cierto fue que el capitán general de la V Región Militar fue tal vez, junto a sus homólogos de la VII Región Militar y de las Baleares, Campano y De La Torre Pascual respectivamente, los principales apoyos de Armada y Milans del Bosch durante el golpe de Estado del 23-F.

Esta posición favorable se manifestaría sobre las 01.30 del día 24, cuando Elícegui recibió una nueva llamada de Laína en la que le comunicó que las cosas iban bien y que le daba las gracias por todas sus gestiones, indicándole que se encontraba en su despacho Armada. Según Elícegui⁸²⁸:

Al expresarle mi extrañeza por esto último, el señor Laína me indicó que si quería se pondría al teléfono el propio general Armada, y habiendo contestado afirmativamente se puso efectivamente al teléfono el general Armada, a quien inquirí la razón de su presencia en el despacho del señor Laína, informándome que volvía del Congreso y que había fracasado su gestión cerca del teniente coronel Tejero.

Este fracaso debió contrariar a Elícegui, que a las 4:30 horas recibió una nueva llamada de Laína para decirle que Milans del Bosch había retirado sus tropas y se disponía a dar un nuevo manifiesto

anulando su anterior, «reiterándome de nuevo el señor Laína la expresión de su gratitud por mis gestiones»⁸²⁹.

Finalmente, a las 09.00 horas del mismo día 24, «por la RTM y por primera vez directa y personalmente, S. M. el Rey requirió mi presencia al teléfono para darme las gracias por mi actitud y conducta y para enviarme un abrazo»⁸³⁰. Esta llamada resulta muy curiosa, ya que el rey no tenía instalada la RTM en La Zarzuela, y según su propia declaración, el Jefe del Estado le había telefonado a las 20:00 horas. Por tanto, no podía ser su primera llamada, y menos, a través de una línea que no tenía instalada. Probablemente, la inclusión de esta supuesta conversación telefónica en su declaración no tuvo otro objeto que legitimar su actitud durante el golpe de Estado, amparándose para ello en la figura del monarca.

Sin embargo, si existieron otras dos llamadas posteriores de Elícegui que están confirmadas: las que sostuvo a lo largo del 24 de febrero con Armada para analizar todo lo ocurrido, aunque en su declaración, las justificó diciendo que quería comunicarse con Gabeiras que, por alguna extraña razón, nunca estuvo en el despacho cuando le llamaba⁸³¹. En todo caso, el contenido completo de estas conversaciones no lo conocemos; pero si que Elícegui intentó apoyar a Armada para evitar que fuera condenado, llegando a certificar sobre él⁸³²:

⁸²⁷ APA, causa 2/81, sumario, f. 323.

⁸²⁸ APA, causa 2/81, sumario, f. 323.

⁸²⁹ APA, causa 2/81, sumario, f. 324.

⁸³⁰ APA, causa 2/81, sumario, f. 324.

⁸³¹ APA, causa 2/81, sumario, f. 324.

⁸³² APA, causa 2/81, sumario, fs. 3151-3152.

Mi resumen sobre el concepto que tengo del mismo no puede ser más que el que corresponde a un gran caballero y a un gran compañero.

Me creo en el deber de resaltar que tanto cuando era Secretario del Príncipe como de Su Majestad y cuando dejó de serlo, mantuvo una actitud de gran respeto, cariño y lealtad hacia S.M. el Rey, unida a un acendrado amor a la Patria; nunca le oí decir algo malo, ofensivo, ni tan siquiera jocoso sobre su persona, familia o magistratura. Tampoco se permitió exponer nunca nada sobre su misión en la citada Secretaría.

Esta certificación probablemente tuviera como objeto evitar que su persona apareciera durante el proceso como favorable al golpe de Estado.

El otro centro de decisión de la V Región Militar durante el golpe de Estado fue la sede de la AGM, donde la situación fue muy tensa. El general Pinilla declaró: «aunque con serenidad, temí que me quitasen del medio»⁸³³, pues su Jefe de Estudios, el coronel de infantería DEM Hipólito Fernández-Palacios, proveniente de la Legión, era favorable a la operación involucionista, y ya había movido a sus partidarios, por si había que «neutralizar» al general. Además, Pinilla tenía el problema de las unidades de la DAC «Brunete», que también podían ocupar las instalaciones de la AGM⁸³⁴. Al final, no ocurrió nada.

⁸³³ “Aragón y sus protagonistas en el Golpe”, *Heraldo de Aragón*, 23 de febrero de 2011.

⁸³⁴ FERNÁNDEZ LÓPEZ, Javier: *El Rey y otros militares*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 231-232.

Es más. Pinilla autorizó a unos músicos de la banda de la academia para que se trasladasen al Teatro Principal, de Zaragoza y colaborasen con la orquesta del mismo, para interpretar unas zarzuelas⁸³⁵.

CONCLUSIÓN

El desarrollo del 23-F en la V Región Militar fue un ejemplo paradigmático de lo ocurrido en el resto de las regiones militares durante el golpe de Estado. La élite militar se dividió entre partidarios de apoyar a Milans del Bosch –Elícegui–, lo que suponía sacar las tropas a la calle, y contrarios a hacerlo –Pinilla, Alonso del Barrio, Bailo Campos y Barañano Martínez–, lo que no implicaba que todos ellos estuvieran en contra de la «Solución Armada». Esta división fue la causa fundamental de que no se movilizaran las tropas en esta región militar; al igual que ocurrió en otras Capitanía Generales⁸³⁶. El resultado final fue el fracaso del golpe de Estado; provocando importantes consecuencias a nivel de la V Región militar, de las FAS, de la Corona y de la gobernación del Estado.

En la V Región Militar, puso fin a la carrera de Elícegui. A este teniente general no se le juzgó, a pesar de su actitud durante la operación involucionista, pero se aprovechó la aprobación de una nueva norma jurídica –Ley 20/1981, de 6 de Julio, de Creación de la Situación de Reserva activa y Fijación de las Edades de Retiro para el Personal Militar Profesio-

⁸³⁵ “¿Qué pasó en Zaragoza el 23-F?”, *Heraldo de Aragón*, 23 de febrero de 2018.

⁸³⁶ MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: 23-F, op. cit., pp. 331-372.

nal⁸³⁷ – para cesarle y pasarle a la reserva⁸³⁸. Resulta curioso que fuera sustituido por un general cuya actitud durante el 23-F fuera tan ambigua o más que la suya: el gobernador militar de Valencia en ese momento, general de división Luis Caruana y Gómez de Barreda⁸³⁹.

En el seno de las FAS, tuvo dos consecuencias decisivas. La primera, que supuso la desarticulación de la casi totalidad de las operaciones involucionistas existentes en el Ejército, ya que Milans del Bosch las había subsumido en el proyecto de Armada, y al fracasar éste, las arrastro consigo. Sólo quedó intacta la de los «Técnicos», que sería desmantelada con la desarticulación de la operación golpista del 27-O. La segunda, que significó el principio del final del poder militar en España, y el comienzo de la consolidación definitiva del poder civil, proceso que culminó durante la primera legislación del PSOE (1982-1986)⁸⁴⁰. El sistema democrático se consolidó de forma defi-

nitiva tras el fracaso del golpe de Estado del 23-F.

Para la Corona, supuso su segunda legitimación democrática, tras la aprobación de la constitución de 1978. Una institución cuyo origen estaba en una decisión personal del general Franco, pero que, a partir del 24 de febrero de 1981, se convirtió en el gran garante de la democracia española porque su titular, Juan Carlos I había sido capaz de enfrentarse y derrotar a los golpistas.

Por último, también afectó a la gobernación de Estado. Por un lado favoreció la elección de Leopoldo Calvo Sotelo el 25 de febrero de 1981. De hecho, el nuevo presidente del Gobierno, influido sin duda por el golpe de Estado, optó por una política conservadora que culminó con la entrada en la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y la aprobación de la Ley Orgánica de Armonización del Proceso Autonómico (LOAPA), que congeló las aspiraciones de los grupos políticos autonomistas. Por otro fue clave para que tuviera lugar la abrumadora victoria del PSOE en las elecciones legislativas del 28 de octubre de 1982. Pues los españoles optaron por una mayoría legislativa fuerte que evitara la sensación de debilidad que acompañó los últimos años de gobierno de la UCD y que había sido una de las causas del golpe de Estado del 23-F.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO DEL BARRIO, José Enrique: *La Transición y el 23-F en Aragón. Visión imparcial de un Guardia Civil*, Zaragoza, Delsan, 2006.

⁸³⁷ *Boletín Oficial del Estado* (BOE), 11 de julio de 1981.

⁸³⁸ “Real Decreto 2034/1981, de 9 de septiembre, por el que se dispone que el Teniente General del Ejército don Antonio EliceGUI Prieto pase al grupo de Destino de Arma o Cuerpo”. *BOE*, 12 de septiembre de 1981.

⁸³⁹ “General Caruana, un destino polémico”, *El País*, 3 de octubre de 1981.

⁸⁴⁰ MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “«A por los golpistas»: el fin de la involución militar y el control de las fuerzas Armadas durante el primer gobierno socialista (1982-1986)”, en HERNANDO NOGUERA, Luis Carlos, MARTÍNEZ NIETO, Antonio Alejandro, SOTO CARMONA, Álvaro y MATEOS LÓPEZ, ABDÓN: *Historia de la época socialista. España, 1982-1996*, Madrid, UAM-UNED, 2011, pp. 1-17.

ARMADA COMYN, Alfonso: *Al servicio de la Corona*, Barcelona, Planeta, 1983.

ATTARD, Emilio: *Vida y muerte de la UCD*, Barcelona: Planeta, 1983.

BARCIELA LÓPEZ, Carlos, CARRE-RAS, Albert, y TAFUNELL, Xavier (coords.): *Estadísticas históricas de España. Siglos XIX y XX*, Bilbao, Fundación BBVA, 2015.

CALDERÓN FERNÁNDEZ, Javier y RUIZ PLATERO, Florentino: *Algo más que el 23-F: vivencias y testimonios en torno a la transición española*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2004.

CUENCA TORIBIO, José Manuel: *Conversaciones con Alfonso Armada: el 23-F*, Madrid, Actas, 2001.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, Javier: *El Rey y otros militares*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

FUENTES GÓMEZ DE SALAZAR, Eduardo: *El pacto del capó: El testimonio clave de un militar sobre el 23-F*, Madrid, Temas de Hoy, 1994.

LÓPEZ, Francisca y CASTELLÓ, Enric (eds.): *Cartografías del 23-F. Representaciones en la prensa, la televisión, la novela, el cine y la cultura popular*, Barcelona, Alertes, 2014.

MARTÍNEZ INGLES, Amadeo: *La Transición Vigilada: del "Sábado Santo" al 23-F*, Madrid, Temas de Hoy, 1994

MEDINA, Francisco: *Memoria oculta del Ejército*, Madrid, Espasa-Calpe, 2004.

MORÁN, Gregorio: *Adolfo Suárez: ambición y destino*, Madrid, Debate, 2009.

MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: *23-F: los golpes de Estados*. Madrid, Última Línea, 2015.

MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “«A por los golpistas»: el fin de la involución militar y el control de las fuerzas Armadas durante el primer gobierno socialista (1982-1986)”, en HERNANDO NOGUERA, Luis Carlos, MARTÍNEZ NIETO, Antonio Alejandro, SOTO CARMONA, Álvaro y MATEOS LÓPEZ, ABDÓN: *Historia de la época socialista. España, 1982-1996*, Madrid, UAM-UNED, 2011, pp. 1-17.

MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “¡Balmes tenía razón! El fin del poder militar en España (1975-1986)”, en QUIROSA-CHEYROUZE, Rafael y FERNÁNDEZ AMADOR, Mónica (eds.): *Poder y Transición. Las instituciones en el proceso democratizador español*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2017, pp. 163-179.

MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “«Espontáneos», «Coroneles» y «Técnicos»: Las tramas militares golpistas y la «Solución Armada»”, *Tiempo presente. Revista de Historia*, 4 (2016), pp. 9-25.

MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “Deconstruyendo la figura del ex teniente coronel Antonio Tejero Molina”, *Aportes: Revista de Historia Contemporánea*, 90 (2016), pp. 137-173.

MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “El gran bastión del Franquismo: el Ejército español en 1975”, *Pasado y Memoria: revista de Historia Contemporánea*, 15 (2016), pp. 255-279.

MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “La Gran Coalición contra el Frente Popular”, en GONZÁLEZ MADRID, Damián

Alberto, ORTIZ HERÁS, Manuel y PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio (eds.): *La Historia, Lost in translation?: Actas del XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Albacete: UCLM, 2017, pp. 1649-1661.

MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “La involución militar en el periodo de transición y consolidación democrática”, *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, 14 (2018), pp. 15-37.

MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “La última trinchera. El poder militar y el problema de la Unión Militar Democrática durante la transición y la consolidación democrática, 1975-1986”, *Historia del Presente*, 25 (2015), pp. 153-158.

MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “La versión oficial del golpe de Estado del 23-F: periodistas y militares”, en GONZÁLEZ MADRID, Damián Alberto, ORTIZ HERÁS, Manuel y PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio (eds.): *La Historia, Lost in translation?: Actas del XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Albacete, UCLM, 2017, pp. 2137-2149.

MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “Las Fuerzas Armadas y la legalización del PCE”, *Rubrica Contemporánea*, 4 (2013), pp. 109-119.

MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “«Operación Galaxia»: primera intentona golpista de la transición”, *Historia del Tiempo Presente*, 20 (2012), pp. 119-142.

MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “Operación Turia”. *La III Región Militar durante el 23-F*, Madrid, Punto de Vista Editores, 2014.

MUÑOZ BOLAÑOS, Roberto: “Un análisis incompleto de un acontecimiento excepcional: la historiografía sobre el golpe de estado del 23F (1981-2014)”, *Historiografía, revista de historia y teoría*, 9 (2015), pp. 81-109.

OLIVER OLMO, Pedro: El movimiento pacifista en la transición democrática española. En QUIROSA-CHEYROUZE, Rafael (coord.): *La sociedad española en la Transición: los movimientos sociales en el proceso democratizador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 271-286.

PALACIOS, Jesús: *23-F: el Rey y su secreto*, Madrid, Libros Libres, 2010.

PARDO ZANCADA, Ricardo: *23-F: la pieza que falta*, Barcelona, Plaza & Janés, 1998.

PEÑARANDA, Juan María de: *Desde el corazón del CESID*, Madrid, Espasa-Calpe, 2012.

PINILLA, Alfonso: *El laberinto del 23-F: lo probable y lo imprevisto en la trama del golpe*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

PRIETO, Joaquín y BARBERÍA, José Luis: *El enigma del “Elefante”: la conspiración del 23-F*, Madrid, El País-Aguilar, 1991.

RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, José Luis: “La prensa de extrema derecha en la transición del franquismo a la democracia (1973-1982)”, *El Argonauta español*, 9 (2012), <https://journals.openedition.org/argonauta/1421>, fecha de consulta: 30 de agosto de 2019.

SAN MARTÍN, José Ignacio: *Apuntes de un condenado sobre el 23-F*, Madrid, Espasa-Calpe, 2005.

SÁNCHEZ-CUENCA, Ignacio: *Atado y mal atado: el suicidio institucional del franquismo y el surgimiento de la democracia*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.

TRULLEN I THOMAS, Antonio: *Fundamentos económicos de la Transición política: La política económica de los acuerdos de La Moncloa*, Madrid, Ministerio de Trabajo, 1993.

URBANO, Pilar: *La gran desmemoria: Lo que Suárez olvidó y el Rey prefiere no recordar*, Barcelona, Planeta, 2014.

VILLALONGA, José Luis de: *El Rey: conversaciones con Juan Carlos I*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995.

JUAN PALAREA BLANES: 1780-1842.

Francisco Asensio Rubio

Catedrático de Historia del IES “Berenguela de Castilla” de Bolaños de Calatrava. Profesor-tutor del Centro de la UNED “Lorenzo Luzuriaga” de Ciudad Real.

RESUMEN:

Juan Palarea Blanes, fue un médico, guerrillero, militar y político que desde 1808 estuvo presente en la vida política nacional. Luchador incansable durante la guerra de la Independencia, acabó abandonando su profesión de médico, por las armas. Concluida la guerra se alineó con los liberales exaltados, por lo que ocupó un puesto de diputado en las Cortes de 1820. Terminado el Trienio y tras ser detenido logró escaparse, refugiándose en Londres. Confinado en Argel desde 1831, se dedicó a conspirar contra el régimen fernandino. Retornó a España tras la muerte de Fernando VII, pero ya en calidad de político moderado. Fue procurador con el Estatuto Real y militar en las guerras carlistas, donde logró derrotar a Cabrera. Además fue capitán general de Valencia y Murcia, así como de Granada y Jaén. Tuvo que afrontar fuertes críticas por su gestión de la situación política en Málaga. Retornó a la política activa como diputado en 1840, y fue detenido e inculcado en los sucesos de octubre de 1841 contra Espartero. Murió en Cartagena en 1842, antes de conocer su absolución.

ABSTRACT:

Juan Palarea Blanes was a physician, guerrilla leader, soldier and politician, who was active in the nation's public life since 1808. He was a tireless fighter along the Spanish Independence war, even he left his career as doctor by the military. Once the war was over, Palarea took the side of the exalted liberal politicians, then becoming a representative in the national Cortes of 1820. After the end of the so-called ‘Trienio’, he was arrested but he managed to run away, settling in London. Confined in Algiers since 1831, he plotted against Ferdinand VII's regime, and Palarea only came back to Spain after his death, being at that time a moderate politician. He was also a solicitor with the Spanish Royal Statute of 1834 and a soldier in the Carlist wars, where he beat the general Cabrera. Besides, Palarea was captain general of Valencia and Murcia together with Granada and Jaén. He faced tough criticisms by his management of the political situation in Málaga. Returning to the active political life as representative in 1840, he was seized and blamed for the 1841 events against Espartero. Eventually, Palarea died in Cartagena in 1842 before knowing his acquittal.

PALABRAS CLAVE: *guerrillero, exaltado, diputado, militar.*

KEYWORDS: *Guerrilla, exalted, representatue, militarymen.*

1.- SUS ORÍGENES Y PRIMEROS PASOS: LA GUERRILLA

Juan Palarea Blanes, El Médico, fue uno de los guerrilleros que actuó en Castilla-La Mancha durante la guerra de la Independencia. Palarea nació en Murcia el 27 de diciembre de 1780, era hijo de Antonio Palarea Blanco y de Juana Blanes Hernández, de profesión comerciante de tejidos, de origen napolitano, ya que sus padres, Juan Bautista Palarea y Rosa

Bianchi, eran de esa región y llegaron a España durante el reinado de Carlos III; Juan, era el primogénito del matrimonio, en el que hubo cuatro hijos más: José (1782), Mariano (1790), Joaquín (1794) y Antonio (1797)⁸⁴¹.

⁸⁴¹ Su hermano Antonio también fue liberal. Seguramente de la misma ideología que Juan, pero como su deudo evolucionó hacia el lado conservador y llegó a ser alcalde de Murcia de 1857 a 1858, durante el gobierno de Narváez. En su corto mandato logró dotar a Murcia de un teatro

Juan se educó en el colegio de la Purísima de la orden franciscana de su ciudad natal y luego pasó a estudiar al Seminario Conciliar de San Fulgencio, donde cursó hasta quinto de Teología, pero no terminó sus estudios, ya que no quería seguir la carrera religiosa⁸⁴².

Logró estudiar Medicina en la Universidad de Zaragoza, gracias a la ayuda que le proporcionó un franciscano, quien convenció a su padre para que iniciara esos estudios. Palarea terminó su carrera en 1807, gracias a una beca de la Universidad de Zaragoza⁸⁴³ y la escasa ayuda que recibía de su familia. Acabó los estudios con la máxima calificación, dado que era muy inteligente.

Al terminar Medicina se trasladó a Madrid en busca de trabajo y lo logró gracias a que un profesor suyo conocía al Príncipe de Asturias, por lo que ese mismo año fue nombrado médico en el pueblo toledano de Villaluenga de la Sagra. Dice Repollés, uno de sus biógrafos, «El futuro Fernando VII, atraído por la simpatía y el ingenio de Palarea, influyó para que le adjudicasen la plaza de médico rural de Villaluenga de la Sagra (Toledo), de la que tomó posesión inmediatamente, a primeros de agosto de 1807».

A raíz de los sucesos del 2 de mayo y de las abdicaciones de Bayona, Palarea levantó una partida en 1808, iniciando sus actuaciones en Toledo y Madrid.

nuevo, demoliendo el viejo de El Toro. La reedificación de otro fue posible por la expropiación de una parte del convento de Santo Domingo y otras pequeñas propiedades anexas. Falleció el 9 de abril de 1888, dejando viuda, Josefa Sánchez de Palencia y Romero, y dos hijos, Mariano y Antonio.

⁸⁴² TORRES FONTES, Juan, «El General Palarea. Un médico murciano en la Guerra de Independencia», *Anales de la Universidad de Murcia*, N° 7. Murcia, Universidad de Murcia, 1949. pp. 415-470.

⁸⁴³ REPOLLÉS SALAS, Julio, «Juan Palarea “El Médico”: famoso guerrillero y general cristino», *Revista de Historia Militar*, n° 35, Madrid, 1975, p.28.

Según Torres Fontes, Palarea salió de Villaluenga el 1 de julio de 1809, con once hombres apertrechados con caballos y armas, eran los primeros de su partida guerrillera. Las primeras operaciones que realizó fue el asalto de convoyes y correos, así en 1809, quitó 800 raciones al enemigo en el Valle del Tietar; en Navas del Marqués recuperó importantes porciones de trigo e interceptó la correspondencia del general Soult, Portier, Ney y Víctor⁸⁴⁴. Por estos éxitos militares, recibió el cargo de comandante de partida con reconocimiento de oficial, por lo que su unidad se convirtió en la 7ª Partida de Patriotas Voluntarios. En 1809 su destacamento contaba con 79 miembros a caballo.

Durante 1810, la unidad de Palarea actuó intensamente en múltiples operaciones en las provincias de Madrid, Ávila y Toledo, logrando alcanzar la cifra de 300 miembros, por lo que se integró en el llamado 5º Ejército. Una de las acciones más conocidas de este año fue el asalto a un convoy que viajaba a Toledo con 80 carros y 140 franceses. Los juramentados se pasaron a las tropas de Palarea y los franceses se encerraron en una ermita. Palarea logró sacarlos de su reclusión, incendiando la ermita y echando al fuego azufre y pimienta, hecho que obligó a los galos a abandonar su refugio, aunque otros murieron calcinados.

En octubre de este año, Palarea envió a Ocaña a dos de sus lugartenientes, en concreto a José Callejas, su segundo interino, y al sargento Julián Ortega, con el objetivo de apoderarse del importe del papel sellado, las bulas y el dinero recaudado. Acompañaban a sus dos subordinados cien soldados a caballo. Finalmente, se apropiaron del papel sellado y del tabaco; este último, lo recogieron

⁸⁴⁴ A este último le robó la correspondencia y unos planos y documentos que remitió el general Venegas en La Carolina. Archivo Histórico Militar de Segovia (AHMS). Hoja de Servicios de Juan Palarea Blanes. 1ª222P,EXP.0,CARPETA 1

en dos tramos, primero se llevaron una parte y dejaron unas latas, para posteriormente retornar y cargar el resto al día siguiente. El mismo día Palarea, se presentó de nuevo en Ocaña al frente de cuatrocientos hombres, obligando al administrador de rentas a alojar a sus soldados y oficiales, entregándole las correspondientes raciones de pan, queso y vino para todos ellos; más tarde, reunió a los curas párrocos de la ciudad y les pidió todos los ingresos pontificales «de uva y casas de obrero y tercera», los cuales se lo entregaron al guerrillero, ante la amenaza de ser tratados como traidores a la patria. Julián Victoriano Moreno, responsable del cobro de los impuestos de la ciudad de Ocaña, comunicó todo lo sucedido al comandante de la plaza militar más cercana, que era la de Aranjuez⁸⁴⁵. Este año su partida constaba de 75 hombres y 70 caballos⁸⁴⁶.

En 1811, Palarea actuó fundamentalmente en la provincia de Toledo, donde sufriría un importante descalabro en Tembleque, ya que perdió a 60 hombres de su partida, que fueron ejecutados por los franceses. Se dice, que Palarea juró ante un crucifijo que mataría por ello a mil franceses. En marzo capturó a varios galos y clavó trece cabezas en sus correspondientes maderos en la puerta de Bisagra, acompañándolas de una esquila en la que explicaba su decisión y las víctimas que faltaban hasta completar las mil. Este mismo año detuvo una unidad francesa en Puebla de Montalbán, aniquilando a todos sus componentes, y al comandante lo mató personalmente con un puñal, por haber fusilado a sus soldados en Tembleque.

La unidad de Palarea, después de la de El Empecinado, era la de mayor número de soldados de La Mancha, por lo que en 1811 conformó los Húsa-

Francos Numantinos; la unidad se componía de 668 jinetes, 267 soldados de infantería y 710 caballos. Formaron parte de sus escuadrones dos de sus hermanos, Joaquín y Mariano; José se quedó a cargo de su hermano más pequeño. El general Castaños, jefe del 5º Ejército, lo ascendió a coronel el 2 de septiembre de ese año. En 1811, según la información de la Real Academia de la Historia, se incorporaron a su partida las unidades del guerrillero Francisco López y Narciso Morales, así como 230 infantes⁸⁴⁷. En agosto de 1813 su unidad se componía de 800 soldados de caballería⁸⁴⁸, al final de la contienda el número había ascendido a 1.000, tal como informaba la prensa⁸⁴⁹.

En 1812, la unidad de Palarea actuó fundamentalmente en Cuenca, pero al quedar la región liberada de franceses, fue nombrado gobernador de Toledo, donde proclamó la Constitución de 1812. Estuvo en el cargo los meses de agosto y septiembre de ese año, según su hoja de servicios. En 1812, al abandonar José I la capital, Palarea, Chaleco, El Empecinado y otros guerrilleros desfilaron por Madrid, ante el júbilo de los madrileños, tal como cuenta en un artículo Mesonero Romanos. En enero de ese año el comandante de guerrillas Alejandro Fernández, pidió permiso para pasar a la orilla izquierda del Tajo y auxiliar al coronel Palarea⁸⁵⁰.

Palarea persiguió, junto con otras unidades españolas, al ejército francés a través de Ávila y Segovia y participó en la batalla de los Arapiles, junto con las tropas del general Hill, así como en la batalla de Sorauren (27 y 28 de julio 1813 en el puente del mismo nombre, Navarra). Su unidad pasó a formar parte de la División de Navarra, encuadrada en el 4º Ejército y luego al Regimiento de Dragones. Al

⁸⁴⁷ <http://dbe.rah.es/biografias/7840/juan-palarea-blanes>, [consultado, 2 julio 2019].

⁸⁴⁸ El Procurador general de la nación y del rey, 10 agosto 1813, p. 5.

⁸⁴⁹ *El Conciso*, 16 abril 1814, p. 5.

⁸⁵⁰ AHN.DIVERSOS-COLECCIONES, 114, N 95. 8 enero 1812.

⁸⁴⁵ AHN. Diversos-colecciones, 167, nº 22. 12 octubre 1810.

⁸⁴⁶ AHMS. Hoja de Servicios de Juan Palarea Blanes. 1ª222P,EXP.0,CARPETA 1

final de la contienda mandaba una unidad superior a los 800 hombres⁸⁵¹, aunque su hoja de servicios indica que eran 768 soldados y 667 caballos. La prensa especuló con el nombre de Palarea como posible miembro de la Regencia, junto con políticos de la talla de Juan Romero Alpuente, Antillón, Álvaro Flores Estrada o Canga Argüelles⁸⁵².

En 1812, el duque de Wellington, hizo la entrega de una espada que le había dado el príncipe regente de Inglaterra e Irlanda, Jorge IV, a Palarea, «S.A.R. le presente a V.S. como una prueba de su admiración por el valor y constancia con que está V.S. peleando en favor de la libertad y la independencia de su país.

Al remitir a V.S. esta demostración de su S.A.R. le pido que el que reciba mis más sinceros deseos por la conservación de sus días, para que pueda emplear esa arma en honor y ventaja de su patria.

Dios guarde á V. S. muchos, años Cuartel general de Flores de Ávila, 25 julio 1812.- Lord Welligton, duque de Ciudad Rodrigo.- Sr. D. Juan Palaea»⁸⁵³.

Palarea contestó a Wellington lo siguiente: «Excmo. Sr.: he recibido con todo el aprecio que se merece el sable que V.E. me ha dirigido de parte de S.A.R. el Príncipe Regente de Inglaterra e Irlanda. Yo no encuentro expresiones suficientes con que manifestar mi justo reconocimiento por esta bondad que S.A.R. se ha dignado usar conmigo, y con la que, si es posible, se han aumentado los sentimientos de gratitud que han excitado en mí y en todos los patriotas españoles los generosos esfuerzos que ha hecho y está haciendo en favor de nuestra justa causa.

Ha sido para mí una satisfacción la más lisonjera que esta expresión me haya dirigido por mano del general de

Europa, del héroe inmortal, a quien Portugal y España han debido tan señaladas victorias, y a quien sinceramente ofrezco mi más profundos respetos de agradecimiento, de amor y de admiración. Dios guarde c. Toledo 2 de septiembre de 1812.- Juan Palarea»⁸⁵⁴.

Palarea había pasado de comandante de partida a alférez de caballería, en septiembre de 1809, comandante de húsares en abril de 1811 y coronel de su unidad por concesión de la Regencia en septiembre de ese mismo año. El 25 de septiembre de 1814 alcanzó el grado de brigadier.

En noviembre de 1814, junto con otros guerrilleros y oficiales del ejército, Palarea firmó un documento que se publicó en la prensa de la época, donde daban las gracias al rey por el reconocimiento que este había hecho de D^a Paula de Atienza, natural de Humanes (Guadalajara), por su actuación durante la guerra de la Independencia, en favor de los presos españoles. Fue distinguida por ello con el título de «Madre de los Prisioneros». La citada heroína, que no era una mujer de extracción elevada, sino una mujer del pueblo, se había trasladado años antes de la contienda a Madrid, donde había contraído matrimonio; durante la guerra quedó viuda y se afincó en la plaza de Antón Martín.

⁸⁵¹ *El Procurador General de la Nación y del Rey*, 10 agosto 1813. AHMS. Hoja de Servicios de Juan Palarea Blanes. 1^a222P,EXP.0,CARPETA 1.

⁸⁵² *El Conciso*, 7 marzo 1813, p. 3.

⁸⁵³ *Gaceta de Madrid*, 15 octubre 1812, pp. 282-283.

⁸⁵⁴ *Gaceta de Madrid bajo el gobierno de la Regencia de las Españas*, 27 octubre 1812, pp. 282-283. *Diario de Mallorca*, 26 noviembre 1812, pp. 1349-1350.

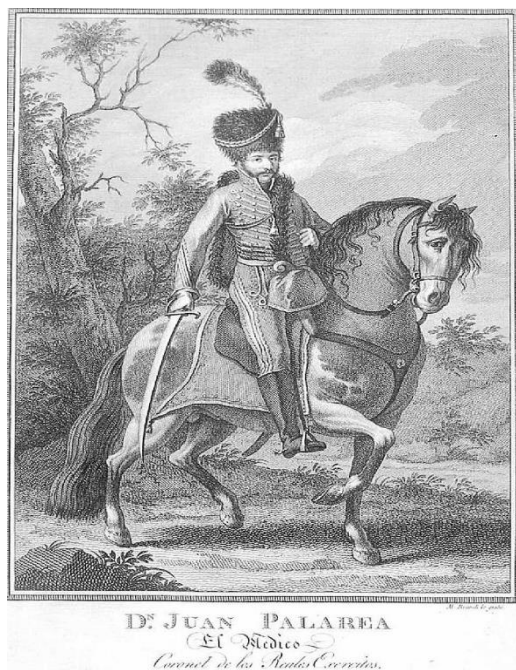


Fig. 1.- Juan Palarea, El Médico, grabado de Mariano Brandi. 1815.

Durante el conflicto y por propia voluntad se convirtió en defensora y valedora de los presos de la Cárcel de Corte, situada en el actual ministerio de Asuntos Exteriores, y del Retiro. Llevaba comida y ropa a los presos y arriesgando su vida, llegó a interceder ante José Bonaparte para que liberara a muchos de ellos. Fue hecha prisionera tras la ocupación francesa de Madrid en 1808, pero logró recuperar la libertad en 1809. Su fama trascendió durante su vida, así las Cortes de Cádiz estudiaron su caso en la comisión de Premios, antes las dificultades económicas por las que atravesaba en 1812, y le concedieron una pensión vitalicia de seis reales diarios, que luego fue aumentada por Fernando VII a diez en noviembre de 1814. En 1829 y fechas posteriores solicitó al rey la Cruz de San Fernando, que no se le concedió por ser un distintivo exclusivamente de militar. En 1824, ante las peticiones de indulto al gobierno para los soldados desertores, fue castigada, por molestar a las autoridades, confinándosele en su localidad natal, Humanes⁸⁵⁵.

⁸⁵⁵ LA FLORESTA, Marqués de: «Noticia de la vida y obras de Paula de Atienza Madre de los Prisioneros, heroína de Madrid, y fallida dama de la

2.- LA POSGUERRA Y LA DEFENSA DEL LIBERALISMO

Palarea, tras la guerra, no volvería a ejercer como médico. El 2 de febrero de 1815, pidió permiso para contraer matrimonio con María Teodora de Soto Díaz, vecina de Madrid e hija única del arquitecto de la Real Academia de San Fernando, Pedro Regalado de Soto⁸⁵⁶. En 1815, era coronel del regimiento Iberia⁸⁵⁷ de Madrid, y las autoridades militares le pidieron, para estudiar su solicitud, que entregase la partida de bautismo de su novia, así como la certificación de vida y costumbres de la misma y la autorización paterna. El fiscal militar a la vista de la documentación, informaba al rey el 27 de febrero de ese año, de que no había

orden de San Fernando», *Cuadernos de Ayala*, n° 48, octubre-diciembre 2011, pp. 21 a 25.

⁸⁵⁶ Pedro Regalado de Soto, suegro de Palarea, era arquitecto y maestro de obras, vivía en la calle Hortaleza n° 12, cuarto principal, de la ciudad de Madrid. Además de realizar proyectos y dirigir obras, se dedicaba a tasar, comprar y vender casas, tal como recoge la prensa de la época. Fue miembro fundador en 1835 del Ateneo de Madrid, en su segunda etapa, y asistió a la constitución del mismo el 6 de diciembre de 1835. Falleció repentinamente de una apoplejía, en el café de Malta, el 1 de febrero de 1836. El citado local era una antigua fonda del siglo XVIII que se convirtió en café con el cambio de siglo, era un sitio donde además había actuaciones musicales, y tuvo una intensa actividad política durante el Trienio. *Diario de Madrid*, 12 junio 1798; 6 julio 1815; 25 marzo 1829. DÍEZ DE LA TORRE, Alejandro, «Ateneo 1820-1840», <https://www.ateneodemadrid.com/Media/Files/ATENEO-1820-1840-A-Diez-Torre> [consultado, 25 mayo 2019]. Archivo del Ateneo de Madrid (AAM). *Actas del Ateneo de Madrid*, 6 diciembre 1835. *El Eco del Comercio*, 13 diciembre 1835. *La revista española*, 9 febrero 1836.

⁸⁵⁷ Esta unidad había sido creada en 1809 por la Regencia, con el nombre de Corso Terrestre de Castilla, como partida guerrillera de Francisco Longa; en 1811 se convirtió en Regimiento de Cazadores de Iberia y en 1815 pasó al instituto de húsares, bajo el mando de Palarea. En definitiva, no era una unidad tradicional del Ejército, había surgido durante la contienda, y Palarea, que no era considerado por muchos militares, como del gremio, fue su responsable tras la misma.

inconveniente en darle permiso al oficial para contraer matrimonio. La novia tenía 17 años y Juan Palarea el doble, 34; además, era hija única y tenía una abultada dote, en definitiva, todo un *braguetazo*⁸⁵⁸. El cura de la parroquia de San Luis de Madrid, informaba de la misma que era católica, que vivía en unas casas propias en la calle Hortaleza nº 12, que sus progenitores eran tenidos como católicos, de buena vida y costumbres y «timoratos al Señor, y en su conducta Política no se advertido adhesión al gobierno intruso, ni cosa alguna que se oponga al buen orden»⁸⁵⁹. El monarca le otorgó el permiso el 27 de febrero de 1815, por lo que la boda debió celebrarse poco tiempo después.

El matrimonio tuvo tres hijos al menos que les sobrevivieron, dos varones, Juan y José María, y una hija, Patrocinio Palarea de Soto⁸⁶⁰.

En esta etapa tuvo varios destinos, pero en 1820 logró retornar a Madrid, al regimiento de Caballería de la Constitución⁸⁶¹; con anterioridad, y desde la terminación de la contienda, había pa-

sado por el regimiento Iberia, Calatrava, Voluntarios de España y Almansa⁸⁶².

Palarea, como otros muchos guerrilleros se hizo liberal exaltado, por lo que durante el sexenio debió permanecer en contacto con los liberales en la clandestinidad. Tras el pronunciamiento de Riego, Palarea apoyó el advenimiento constitucional y liberal, por lo que se presentó a las elecciones generales de 1820, siendo elegido diputado por Murcia, junto con Antonio Cano-Manuel, Damián Santa, Joaquín Torres y Diego Clemencín⁸⁶³. La prensa murciana decía lo siguiente de los diputados electos: «Por el ciudadano Juan López de Pinto, teniente coronel, capitán del cuerpo de Artillería nacional, que en 42 horas ha llegado de Murcia con el solo objeto de anunciarnoslo, hemos sabido que los votos de los buenos se han llenado. La elección de diputados a Cortes de aquella provincia han recaído por unanimidad en don Antonio Cano-Manuel; don Damián Santa; don Juan Palarea; don Joaquín Torrens y don Diego Clemencín; y la de suplentes en don Matías Moñino Blanes y don José María Pérez.

¡Ciudadanos representantes de la provincia hermosa por excelencia! Ha vosotros se ha confiado la felicidad de la Nación: sois sucesores de la diputación que no tuvo la infanda suerte de contar con entre sus individuos persas alguno: excededla, y mereced el dulce reconocimiento que nos lisonjamos deber tributaros algún día»⁸⁶⁴.

Palarea tomó posesión del acta de diputado el día 21 de mayo, en una ceremonia celebrada en la Casa del Contraste (antiguo edificio del siglo XVII de

⁸⁵⁸ Pedro Regalado de Soto, en escritura de donación y dote, realizada en Madrid ante el notario, Tomás de Prada y Sancho, el 25 de enero de 1815, entregaba a su hija una parte del total de la casa valorada en 50.000 reales, cuyo valor total ascendía, sin embargo, a 152.546 reales, según tasación pericial. La citada propiedad debía ser conservada por la heredera y solo podía embargarla con autorización del Monte Pío Militar. Archivo General Militar de Segovia (AGMS). Expediente de Juan Palarea Blanes, 1ª/222P/Exp.0, Carpeta 2, escritura de dote de Pedro Regalado de Soto, 25 enero 1815.

⁸⁵⁹ AGMS. Expediente de Juan Palarea Blanes, 1ª/222P/Exp.0, carpeta 2, certificación del párroco de la iglesia de San Luis de Madrid, 31 enero 1815.

⁸⁶⁰ *Diario de avisos de Madrid*, 31 mayo 1835, p. 7.

⁸⁶¹ Dicha unidad se había creado en 1821, cuando el coronel del regimiento Montesa se presentó voluntario para que ostentase el nombre de la Constitución, recién instalada, y fue disuelto por real orden el 15 de noviembre de 1823, junto con el resto del ejército constitucional.

⁸⁶² AGMS. Expediente de Juan Palarea Blanes, 2ª/222P/Exp.0, carpeta 2, Hoja de Servicios del brigadier D. Juan Palarea Blanes, diciembre 1820.

⁸⁶³ *El Observador del Segura*, 23 mayo 1820, p. 4.

⁸⁶⁴ *El Constitucional o sea Crónica científica, literaria y política*, 25 mayo 1820, p. 3.

Murcia), de acuerdo con lo establecido en la Constitución de 1812⁸⁶⁵.

Allí participó en la vida política de la capital, acudiendo frecuentemente a los debates del café Lorenzini⁸⁶⁶. El citado figón se había inaugurado en 1810, en plena guerra de la Independencia, con el nombre de café Victoria y estaba en los bajos del número 3 de la citada Puerta del Sol, situado frente al convento del mismo nombre, del que tomó el suyo. Durante el Trienio, pasó a llamarse por el apellido de su propietario. En el mismo se constituyó una sociedad patriótica en abril de 1820, donde se practicaba la participación política, por lo que la prensa de la época demandaba la creación de este tipo de instituciones por todo el país, en apoyo a la revolución liberal⁸⁶⁷. Según Ignacio Merino, era pequeño y estaba atestado habitualmente de público, en su interior era frecuente la intervención de líderes espontáneos que exaltaban las libertades, en una de las cuales el político Evaristo San Miguel cantó por vez primera el himno de Riego, el 7 de marzo de 1820. En ese café tuvo también un recibimiento apoteósico el político exaltado, Felipe de Arco-Agüero, en abril de ese mismo año⁸⁶⁸. Con la vuelta al absolutismo, el café fue asaltado y parte de su mobiliario destrozado, por lo que se mantuvo abierto pero suprimiéndose sus tertulias políticas.

Entre sus clientes asiduos estuvieron El Empecinado y Juan Palarea, durante la guerra de la Independencia, y Alcalá Galiano, Espoz y Mina, Riego o Evaristo San Miguel, durante el Trienio, pero también Palarea. Posteriormente acudieron los escritores románticos como

Espronceda, Larra, el duque de Rivas o Zorrilla. Este tipo de cafés consolidaron las actitudes democráticas, ya que se permitía la asistencia a ellos a todo tipo de público, salvo los que provocaban altercados, se comportaban groseramente o iban vestidos de manera poco adecuada, es decir, sin etiqueta.⁸⁶⁹ En 1850, tras la muerte de su propietario, se convirtió en una librería, la Librería Europa.



Fig. 2. Juan Palarea, retrato de Antonio Gómez Cros. 1845.

Precisamente, Palarea fue llamado a declarar en los sucesos que se produjeron en el café Lorenzini, la noche del 16 al 17 de mayo de 1820. Al parecer Francisco de Paula Ferrer, que era un asiduo del citado café, propuso, ante el resto de los miembros de la Sociedad Lorenzini, que se fuera al palacio real a pedir la dimisión de los ministros de Guerra y Estado, el marqués de las Amarillas y el duque de San Fernando, respectivamente. Palarea, que era un habitual del café, fue implicado en los sucesos y tuvo que declarar en la causa, que final-

⁸⁶⁵ Archivo del Congreso de los Diputados (ACD). Expediente de Juan Palarea Blanes, 1820. *El Constitucional o sea Crónica científica, literaria y política*, 25 mayo 1820, p. 3.

⁸⁶⁶ Su propietario se llamaba Carlos José Lorenzini. *Diario de Madrid*, 19 febrero 1818, p. 2.

⁸⁶⁷ *Gaceta patriótica del Ejército Nacional*, 11 abril 1820, p. 6.

⁸⁶⁸ *La Colmena*, 18 abril 1820.

⁸⁶⁹ MERINO, Ignacio, *Biografía de la Puerta del Sol. De los Comuneros al 15M*, Madrid, Kailas Editorial, 2010.

mente absolvió a los implicados, en particular a Francisco de Paula Ferrer, que era oficial del archivo de la Secretaría de Estado y natural de Burguillos⁸⁷⁰.

En el verano de 1822, los enfrentamientos entre los liberales moderados y los exaltados fueron aprovechados por Fernando VII para acabar con el régimen constitucional. Para poner en marcha el golpe, el rey ordenó el secuestro de los ministros. El 7 de julio dos batallones retuvieron al secretario del Consejo de Estado, al general San Martín y a varios ministros liberales, como Martínez de la Rosa.

Cuatro batallones de la Guardia Real procedentes del Pardo entraron en Madrid, con el objetivo de reponer a Fernando VII como monarca absoluto. La Guardia Nacional y los milicianos manejados entre otros por Palarea, Morillo, López Ballesteros y Evaristo San Miguel, apoyados por la burguesía y paisanos, se hicieron con la situación. El intento de golpe de estado fallido hizo que los exaltados accedieran al poder.

Su participación exitosa en las jornadas de julio de ese año, le convirtieron en jefe político de la provincia de Madrid, ejerciendo el cargo hasta 1823. El puesto lo simultaneó con el de diputado en las Cortes. Entre las medidas interesantes que tomó, hay que destacar una por la que obligó a todas las autoridades de la provincia (alcaldes, responsables de fondas, pensiones o paradores, etc.) a que todos los forasteros y extranjeros afincados en Madrid desde el 1 de marzo de 1820 en adelante, se presentaran en la secretaría de gobierno político de la ciudad, en el plazo de ocho días, con una nota firmada por el alcalde de barrio donde residían y visada por el regidor de

cuartel, en la que se indicara su procedencia y modo de vivir, así como la conducta política observada durante su permanencia en Madrid. Esa obligación, la debían cumplir todos los extranjeros que fueran a Madrid, desde la publicación del bando. Se imponían una multa de cinco duros por la primera vez, diez por la segunda y así sucesivamente⁸⁷¹.

También resulta curiosa su defensa de los códigos de caza y de pesca. Denunciaba los abusos que se cometían en la caza y la pesca durante el tiempo legal, así como durante la veda, por ello, reglamentó la misma, impidiendo que nadie pudiera cazar por ningún medio hasta el último día de julio, y en los demás meses del año ninguno de los días de nieve, ni los llamados de fortuna⁸⁷². Tampoco se podía cazar con galgos hasta el 1 de agosto, y nunca en las zonas de viñedo, hasta que se recogiera la uva. No permitía la caza con hurón, salvo en zonas reservadas para ello; prohibía la caza con reclamo, lazos, perchas, orzuelos, redes o cualquier otro medio ilícito, permitiéndose por estos medios la caza de codornices y otros pájaros migratorios.

No se podía pescar hasta 1 de agosto, salvo con caña. Prohibía la pesca de la trucha durante los meses de octubre, noviembre, diciembre, enero y febrero, pudiéndose usar las redes pero con determinadas características.

Los que cazaran o pescaran fuera de los días señalados tendrían que pagar 3.000 maravedíes de multa la primera vez, el doble la segunda etc. Los que comerciaran con caza furtiva o pesca, serían igualmente sancionados y los géneros decomisados por la autoridad⁸⁷³.

⁸⁷⁰ *El Patriotismo castigado en el año de 1820, o sea causa formada al ciudadano D. Francisco de Paula Ferrer, oficial del Archivo de la Secretaría de Hacienda de la península que por los motivos que de ella constan*, Madrid, Imprenta especial de Las Cortes por Don Diego García y Campoy, 1821. *Gaceta de Madrid*, 6 enero 1821.

⁸⁷¹ *El Espectador*, 14 septiembre 1822, p. 2.

⁸⁷² Los días de fortuna en la caza son aquellos en los que, como consecuencia de incendios, epizootias, inundaciones, sequías u otras causas, los animales se ven privados de sus facultades normales de defensa u obligados a concentrarse en determinados lugares.

⁸⁷³ *Diario de Madrid*, 5 marzo 1823.

En marzo de 1823, justo un mes antes de que el ejército mandado por el duque de Angulema, ocupara España. Los liberales exaltados, a la desesperada, procuraron reclutar el máximo número de milicianos para defender el orden liberal y constitucional. Palarea, entonces jefe político de Madrid, había logrado reunir un número importante de Voluntarios Nacionales en el pueblo madrileño de Carabanchel, por lo que este envió un escrito al periódico *El Universal*, donde agradecía el civismo mostrado por los patriotas de esa localidad y pedía que dicho influjo se extendiera al resto de la sociedad española: «La diputación provincial, conmovida de placer al ver la exposición de ese ayuntamiento, en la que se expresan los sentimientos patrióticos que animan a este pueblo y el justo interés que toma en defender las libertades patrias y la independencia nacional, cuando se preparan a atacarla de la manera más infame, y por los medios más rateros, los mismos que deberían confundirse al oír el nombre de español, faltaría a sus deberes si no manifestase a vds. que ha recibido con agrado dicha exposición, y excítase sus nobles y patrióticos sentimientos para que sigan constantemente dando las mismas pruebas de civismo y amor a la patria, extendiendo su influjo a las clases del pueblo que ignorantes o seducidas, no sepan apreciar los beneficios que proporciona a todos los españoles la constitución política de la monarquía»⁸⁷⁴.

Durante el Trienio, los liberales se dividieron en dos bloques: moderados y exaltados; Palarea fue exaltado y se vinculó a las sociedades secretas y a las sociedades patrióticas. Fue miembro de la masonería, pero también de la comunería con Romero Alpuente y Riego⁸⁷⁵.

⁸⁷⁴ *El Universal*, 7 marzo 1823, p. 4.

⁸⁷⁵ En su adscripción al liberalismo puede que influyera su suegro, Pedro Regalado de Soto, quien era asiduo al café de Malta, donde falleció, como hemos señalado, víctima de una apoplejía.

Fue al final de este período, cuando los Cien Mil Hijos de San Luis estaban dentro de España, en febrero de 1823, cuando una parte de los comuneros se desgajaron y se dividieron, creando los Comuneros Constitucionalistas; el cabecilla de la escisión fue Palarea y al que siguieron numerosos políticos y sobre todo militares⁸⁷⁶.

Al final del Trienio, Palarea fue nombrado gobernador militar y comandante general de Santoña desde el 15 de marzo de 1823. Dos días más tarde, el militar murciano se despedía de los madrileños en misiva enviada a la prensa, donde manifestaba que el rey le había restituido a su carrera militar, con el objetivo de luchar contra los enemigos de España y que llevaría siempre en su corazón el recuerdo de los madrileños⁸⁷⁷.

Dicho café reunía habitualmente a destacados liberales, especialmente en el Trienio, y fue el primer lugar donde se produjo una actuación flamenca.

⁸⁷⁶ FUENTE, Vicente de la, *Historia de las Sociedades Secretas antiguas y modernas de España y especialmente de la francmasonería*, Tomo I, Madrid, Imprenta de R.R.P. Infante, 1879, pp. 296-297.

⁸⁷⁷ La misiva enviada a la prensa por Palarea para despedirse de los madrileños decía literalmente lo siguiente: «MADRILEÑOS Al acceder en parte S.M. a mis deseos, restituyéndome a mi carrera militar, y acercándome al teatro de la guerra, en donde pueda sellar con mi sangre la seguridad de la independencia nacional y de las libertades patrias, confirmándome el mando militar de la provincia de Santander y el Gobierno de la importante plaza de Santoña, solo el sentimiento de dejaros puede acibarar el placer con que marchó a aproximarme a los enemigos. Testigo 23 años hace vuestras virtudes, habiéndolas experimentado tan de cerca en la gloriosa lucha contra los ejército de Bonaparte; viendo la noble impaciencia con que mal grado vuestro sufristeis el despotismo atroz los seis años que gravitó sobre los españoles todos; la decisión con que lo arrojasteis más allá del Pirineo en los que para siempre memorables días 7 y 8 de marzo de 1820; la consumada prudencia con que habéis sabido desbaratar las infames tramas en que constantemente ha tratado de enredaros desde entonces la mano alevosa del pabellón Marsan, y su viles gentes; la fortaleza con que rechazasteis y vencisteis la páfida agresión de los Guardias Reales, la generosidad y circunspección

Tras su paso por Santoña, Palarea fue nombrado comandante general de la 1ª División del 4º Ejército desde el 28 de abril hasta el 27 de agosto de 1823, con una asignación de 100.000 reales. Desde esa posición luchó contra los Cien Mil Hijos de San Luis, siendo derrotado en León, Oviedo y Zamora por el general D'Albignat. Estuvo a las órdenes del general Antonio Roselló. En julio de 1823, fue perseguido por el ultramontano Morillo y tras superar miles de obstáculos, y combatir a una unidad muy superior, llegó a La Coruña donde reforzó la guarnición que contaba con 1.600 hombres. Finalmente, reorganizó sus tropas y atacó la retaguardia francesa. Reagrupó los vo-

con que usasteis de la victoria; y por último, la cordura de vuestro porte mientras he tenido el honor de estar encargado del gobierno político de esta provincia, sería el más ingrato de los hombres si al despedirme de vosotros no os diese las más expresivas gracias por vuestra conducta, por la decisión y (?) con que os habéis prestado a apoyar la ley mi autoridad, sin que haya sido nunca necesario usar de la fuerza para hacerla respetar, y sin que ni una vez se haya quedado desairada, y en fin, con el cordial afecto que siempre os he debido.

Madrileños: colocado ahora no distante de la frontera, en el caso de que seamos invadidos, si los agresores intentasen avanzar hacia nuestro territorio sagrado, nos veréis (?) constantemente, incomodarlos sin cesar, y contribuir por último a que sus cadáveres fecunden el terreno mismo que lleguen a profanar con su inmundicia. Si algunos bravos del 7 de julio en la lucha que vamos a emprender quisiesen unir a los míos sus esfuerzos, que corran a mi provincia, que se lleguen a mí, seguro de que los recibiré con la mayor cordialidad, y de que reunidos trabajemos incansablemente por la independencia y por la libertad de la madre Patria,

Entretanto solo un recuerdo vuestro me llenará de satisfacción; y cualquiera que sea mi suerte y la situación en que me halle, los heroicos madrileños, pueden estar seguros de que tendrán siempre en mí un amigo sincero, un compañero decidido a sostener las libertades públicas según están consignadas en la Constitución política de la Monarquía Española, sancionada en Cádiz en 1812; y que ha jurado, y lo cumplirá vivir libre o morir matando.

Madrid 15 de marzo de 1823.- Juan Palarea». *Diario de Madrid*, 17 marzo 1823, pp. 1-2.

luntarios hasta completar los 650 hombres, consolidando las tropas del general Vigo⁸⁷⁸.

Fue apresado por el general Bourque y enviado a Francia, donde estuvo prisionero en depósito de Bourges, que era donde se confinaban a los presos más peligrosos. Logró fugarse y exiliarse en Inglaterra, desde donde se dedicó a conspirar contra Fernando VII.

La situación del matrimonio en el destierro londinense fue complicada. Por lo que reclamaron a su suegro, que había contraído segundas nupcias, los bienes de su madre y la legítima, para evitar la pérdida del patrimonio de su esposa.

Durante su exilio en Londres, militó en la facción exaltada de Mina, pasando luego a Gibraltar, donde estuvo en contacto con los elementos liberales de Andalucía. Llegó al Peñón el 5 de junio de 1831, escondido en una corbeta de guerra inglesa con otros 33 oficiales y liberales españoles procedentes de Londres. El capitán del puerto con un piquete de hombres recorrió todos los barcos, y luego detuvo a los revolucionarios trasladándolos a un bergantín de guerra, donde quedaron presos⁸⁷⁹. Desde aquí se les llevó a Argel, quedando desterrados, lejos de España. Durante todo este periplo de idas y venidas, Palarea estuvo solo, su familia se mantuvo en Londres a buen recaudo.

En la etapa argelina, Palarea lo pasó realmente mal. El general murciano llegó a Argel en agosto de 1831, donde se encontró con bastantes españoles exiliados que habían arribado a finales del año anterior y los primeros meses de ese año, la mayoría estaban instalados en Argel y Orán. Muchos de esos desterrados españoles, ante la falta de recursos, se vieron

⁸⁷⁸ *Gaceta Española*, 28 agosto 1823, p. 1.

⁸⁷⁹ Entre los presos además de Palarea, estaban Escalante, Arroyal. P. Peña, José María Catellán, Alcalá y Nicola. Torrijos, Flores Calderón, Golfín y Díaz Morales estaban escondidos en un sótano de la plaza y no los encontraron inicialmente. *Diario Balear*, 10 junio 1831, p. 284.

obligados a formar parte de la legión extranjera y otros sirvieron en el cuerpo de zuavos, que era una unidad de élite creada por el general Bertrand Clauzel, para la conquista de África. Muchos habían adquirido nacionalidad francesa y se habían camuflado políticamente, Palarea llegó con el seudónimo de Ángel García, pero no arribó solo, sino acompañado de 146 correligionarios (el teniente coronel Juan Antonio Escalante, los comandantes O'Loughlin y Ballador, tres capitanes, tres tenientes, cinco subtenientes, un médico mayor, un capellán y 16 soldados), a los que el gobernador general Berthèzene les asignó determinadas raciones para que subsistieran, pero no a todos, como ocurrió con tres criados de Palarea, a los que no protegió.

Palarea, que pensaba estar menos tiempo del que al final permaneció en la colonia francesa, tuvo que afrontar las cortapisas de la monarquía orleanista francesa, no contenta con la actitud de los refugiados políticos españoles en el territorio. Durante este periodo, el general murciano alardeaba de su radicalismo, así como de su anticlericalismo, logrando crear incluso una logia masónica en el protectorado francés.

El prestigio de Palarea, a decir de Juan Bautista Vilar, era escaso. Su intento fallido de levantar San Fernando en los años previos a su llegada a Argel, había frustrado las esperanzas de muchos liberales y había malgastado el caudal preparado para esa empresa. Muerto Torrijos, Palarea era el líder natural de cualquier conspiración liberal que tuviera como objetivo el sur o la zona de Levante. Para ello, el general murciano estuvo en contacto con los exiliados de Francia, Bélgica e Inglaterra. A decir de Vilar, Palarea se «movía por Argel con la mayor desenvoltura, no sin visible desagrado del representante fernandino, mal visto por el liberal Berthèzene. Andaba en tratos con constitucionalistas italianos, alemanes y polacos refugiados en la ciudad, y llevaba una vida holgada, casi dispendiosa. Ver-

dadero Bu Burmel en aquel campamento militar, gustaba vestir a la última moda inglesa, se hospedaba con su plana mayor en el café Miramón, comía en el restaurante Marseille y, si andaba mal de fondos por retrasarse las periódicas remesas de la Junta, se acogía a la hospitalidad de un rumboso refugiado italiano»⁸⁸⁰.

Algunos de los refugiados españoles se habían adaptado con facilidad a la colonia francesa, desarrollando actividades comerciales, dedicándose una parte de ellos a la fabricación y venta de cigarrillos, caso de Tomás Esteban García, emprendedor alicantino, del que vivía en parte Palarea⁸⁸¹. No obstante, durante algún tiempo, según el mismo autor, el general liberal tuvo que emplearse en unos almacenes de víveres para poder subsistir.

Sin embargo, el periplo de Palarea, al igual que la suerte de otros exiliados, fue duro y complicado. En 1830, Francia ocupó, en su política de expansión africana, Argelia. La cercanía de Gibraltar y la proximidad evidente, de las costas españolas, se convirtió en un trampolín, como ha señalado Juan Bautista Vilar, para los exiliados liberales españoles durante el reinado de Fernando VII. La desaparición del legitimismo francés y la llegada al trono de monarquía de Luis Felipe de Orleans, fue un respiro para los exiliados españoles, que hasta ese momento solo contaban con el apoyo rácano de Inglaterra. Los exiliados españoles encontraron el respaldo del nuevo

⁸⁸⁰ VILAR RAMÍNEZ, Juan Bautista, *Los españoles en la Argelia francesa (1830-1914)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1989, p. 263.

⁸⁸¹ Alba Valdés Peña ha dicho en uno de sus artículos, que la presencia de españoles en general y alicantinos en particular en la zona fue habitual, ante de la anexión de la zona por Francia en 1830; las razones de la salida se debía a una estructura de la propiedad agraria muy dispersa y con tendencia al minifundismo, el atraso industrial de la zona y la escasez de trabajo. VALDÉS PEÑA, Alba, «Alicantinos en Argelia. Un viaje de ida y vuelta», *Archivos*, n° 10, Alicante, enero-junio 2011, pp. 82-101.

rey, que no había sido reconocido por Fernando VII, por sus conspiraciones transpirenaicas y africanas. Los cabecillas de las conspiraciones, que tuvieron escaso éxito, fueron Mina, Palarea y Torrijos.

A la muerte del rey y el indulto de la reina gobernadora, la mayoría de los exiliados de África retornaron por Alicante y Cartagena. Ese fue también el caso de Palarea, quien regresó a España por Alicante el 18 de mayo de 1834. La prensa de la época recogía su llegada a la ciudad a bordo de una polvera toscana. Cuando Alicante conoció la arribada del ilustre general, se produjo un «júbilo extraordinario», ya que era uno de los representantes más genuinos del liberalismo español. El gobernador, Cayetano Valdés, y las autoridades civiles y militares pasaron a cumplimentar a Palarea, aunque el barco quedó en cuarentena. Pasados tres días el general se trasladó a su ciudad natal, Murcia⁸⁸².

3.- PALAREA, DIPUTADO Y MILITAR

El peregrinaje de Palarea y su exilio concluyó con la muerte de Fernando VII en 1833. Desde ese momento el guerrillero y activista exaltado, retorna a Madrid, y aunque en la prensa de la época se especuló sobre su detención y sobre conspiraciones en las que estaba implicado, era falso⁸⁸³. En España y su capital, la

sociedad se debatía entre el absolutismo y el liberalismo. La regencia de María Cristina y los gobiernos moderados, especialmente el de Martínez de la Rosa, abren la puerta a la consolidación del liberalismo político, especialmente tras la aprobación del Estatuto Real de 1834.

Palarea, fue diputado en las Cortes de 1820, pero de nuevo retornó a la Cámara en las legislaturas de 1834, 1836 y 1840.

Nos ha quedado una descripción crítica del diputado Gregorio González Azaola, que dice del militar murciano en su primera legislatura de 1820: «Médico aguerrido, guerrillero sabio, y orador guerrero. No me atrevo contigo, valeroso murciano, porque sin dejar de venerar tu ciencia y penetración, que realmente me gusta, te he llegado a cobrar tanto miedo cuando hablas, por ese bigote tan rojo y tan tieso que tienes, ese mirar tan torvo y tan centelleante, ese echarle hacia atrás, ese embestir hacia delante, ese aire amenazador, y esa espada tan afilada que llevas, que te aseguro que me pareces ¿qué sirve Maiquez? Un Carlos V, un Carlos XII, un Oseár, un Bernardo del Carpio»⁸⁸⁴.

Carlos Le Brun, en su libro *Retratos políticos de la Revolución de España*, publicado en 1826 en Filadelfia, manifiesta que Palarea fue un «liberal de crédito» y fue de los primeros en apuntarse al lado radical del liberalismo, por tanto, comunero y fundador de las primeras logias de esta orientación política en España⁸⁸⁵.

Palarea tomó posesión del cargo el 21 de mayo de 1820, en una junta en la Casa del Contraste de Murcia de los electores parroquiales y de partido, tal como establecía la Constitución de 1812, donde

⁸⁸² *El Eco del Comercio*, 28 mayo 1834, p. 3.

⁸⁸³ No obstante, el general murciano tuvo que enviar una nota a la prensa para desmentir la noticia: «He leído con mucho sentimiento anunciado en el periódico de Vd. que se había tratado de prenderme, y que no se me habían encontrado en casa; esta noticia es tan falsa como infundada: Juan Palarea desde su regreso a España no ha dado motivo ni a la más encarnizada suspicacia para que sirviera de pretexto a la calumnia que le quisiera complicarle en conspiraciones tan ajenas de sus principios como de su conducta. Restablecido de una pequeña indisposición que ha sufrido desde su llegada a esta capital el sábado 19 del corriente, dedicó el día de ayer a presentarse a las autoridades militares, y paseó por los sitios más públicos de esta población, en la que es bien co-

nocido (...)». *La Revista Española*, 28 julio 1834, p. 4. *Mensajero de las Cortes*, 27 julio 1834, p. 3.

⁸⁸⁴ *Condiciones y semblanzas de los diputados a Cortes para la legislatura de 1820 a 1821*, Madrid, Imprenta de Juan de Ramos, 1821, pp. 73-74.

⁸⁸⁵ LE BRUN, Carlos *Retratos políticos de la Revolución de España*, Filadelfia, 1826, pp. 263-264.

además fueron también designados diputados, Antonio Cano Manuel, Damián de la Santa, Joaquín Torrens, y Diego Clemencin⁸⁸⁶.

Formó parte de las Comisiones: Milicias Nacionales; de etiqueta para el mensaje de contestación al rey; de Fuerza Armada; de etiqueta para felicitar al rey a su llegada a Madrid; para llevar varios decretos a la sanción y de la Comisión de Salud Pública; pasó a formar parte de esta última, en su condición de médico, profesión que prácticamente nunca más ejerció desde la terminación de la guerra de la Independencia.



Fig.3.- Juan Palarea. Retrato de los últimos años.

Como parlamentario tuvo una intensa actividad en la Cámara durante las Cortes de 1820, así participó en los debates sobre los diputados que firmaron el manifiesto de los Persas; en la contestación al discurso del rey; en la ley de amnistía; en los sucesos del cuartel de guardias, de Zaragoza y Pamplona; en el debate sobre una constitución militar, en el asunto de los bienes nacionales, en el presupuesto de guerra, en el Plan Gene-

ral de Enseñanza y otros muchos asuntos. Por esto, Rico Amat manifiesta del diputado murciano: «Nombrado Palarea diputado en 1820, afilióse desde un principio en el bando exaltado, y tomó una parte activa en cuantas cuestiones políticas de alguna trascendencia se ventilaron en aquellas cortes»⁸⁸⁷.

Palarea intervino en todo lo relativo a asuntos militares, de que lo era un gran conocedor, especialmente en el asunto de la Milicia Nacional, cuerpo armado al servicio del Estado constitucional y que desempeñó un importante papel en la consolidación de la revolución liberal. Todos los españoles estaban obligados a pertenecer a la Milicia Nacional, es decir, los comprendidos entre los treinta y los cincuenta años de edad, por un periodo mínimo de ocho años. Se exceptuaban los clérigos ordenados in sacris, los funcionarios, consejeros diputados y estudiantes universitarios matriculados en facultades científicas y literarias. El número de milicianos de cada localidad eran proporcionales al número de habitantes y a razón de un miliciano por cada cincuenta habitantes. Las secciones que englobaba la Milicia Nacional eran de Infantería y Caballería, estaban organizadas en pelotones de treinta hombres, compañías, batallones y regimientos. Los cuadros de mando fueron similares a los del Ejército, además contaba con Estado Mayor. Los mandos eran electivos, cobraban un pequeño salario por cuenta de los ayuntamientos, pero solo cuando prestaban algún servicio, y estaban sujetos a la justicia castrense.

También intervino activamente en la discusión del Reglamento General de Instrucción Pública, particularmente defendió en relación con las Universidades, la necesidad de que estas estuvieran, en las capitales de provincias, y en segundo lugar que se estableciera una cátedra de

⁸⁸⁶ Archivo del Congreso de los Diputados (ACD). Certificación del acta de toma de posesión del cargo de diputado de Juan Palarea Blanes, 21 mayo 1820.

⁸⁸⁷ RICO AMAT, Juan, *El libro de los diputados y senadores*, tomo I, Madrid, Establecimiento tipográfico de Vicente y Lavajos, 1862, pp. 426-427.

Gramática Castellana en las universidades; que se impartiera obligatoriamente en todas ellas Botánica y Agricultura y «en el supuesto de que no haya fondos para dos profesores, se enseñen por uno solo» y, por último, que en las universidades de provincia se enseñase Química y Mineralogía⁸⁸⁸.

En 1821, actuó permanentemente en el Parlamento, interviniendo con preferencia en cuestiones militares y educativas. Así terció activamente en una propuesta de ley del Ejército, apoyó la reclamación del pago de los atrasos a los oficiales de África; participó en el proyecto de ley de Instrucción Pública, en el nuevo plan de Hacienda, en el proyecto de reforma de las armas de Artillería e Infantería, etc.

En la legislatura extraordinaria de septiembre de 1821 a junio de 1822, Palarea participó de nuevo en los asuntos militares, hacendísticos, educativos, etc. En esta legislatura perteneció a las comisiones de Etiqueta para anunciar al rey haberse instalado las Cortes, para felicitarle el día de su cumpleaños, para informar la clausura de las Cortes y para recibir a SSMM.

Entre las discusiones en las que intervino en esta legislatura extraordinaria, hay que destacar la organización de la Milicia Nacional, los asuntos de América, los sucesos de Cádiz o la defensa de la libertad de imprenta, frente al gobierno moderado de Bardají. Por ello, Palarea afirmaba en una de estas sesiones: «Y no se diga que los abusos de la libertad de imprenta, del derecho de petición, ni de las sociedades patrióticas, han sido el origen de su descrédito bien merecido. Entonces diríamos que nosotros somos los agentes de los abusos; diríamos que las Cortes habían hecho una declaración cediendo a una facción, como se ha dicho fuera de aquí por algún malvado: entonces se hubiera contestado por los Minis-

tros, o por algún diputado, a los justos y graves cargos que les hicimos; pero no tuvieron en aquellos días uno solo que los defendiera en este sitio, ni de los que impugnaban el dictamen de la comisión, ni de los que lo apoyaban. Las Cortes no fueron entonces ni pueden ser nunca otra cosa que el órgano de la voluntad pública, los representantes verdaderos de la Nación española (...)».

En febrero de 1834 fue elegido miembro de la Cámara de Procuradores por Murcia, junto con Antonio Pérez de Meca, Ignacio López Pinto y Alfonso Escalante⁸⁸⁹, y además, fue nombrado comandante militar de Murcia⁸⁹⁰; para ocupar el cargo de procurador debía poseer una renta superior a los 12.000 reales, y en el momento de su elección no reunía este último requisito. La comisión de la Cámara no aceptó como válido el sueldo de brigadier de Caballería que ascendía a esa cantidad, y aunque el sostuvo la validación del poder, la comisión no lo aceptó⁸⁹¹. Por ello, poco después, su suegro le entregó la parte de herencia que le correspondía a su hija, de común acuerdo con los otros hermanos, entre ellos una casa en la calle del Tesoro Vieja y un matadero en Madrid. El *Diario de Sesiones de las Cortes* decía literalmente: «(...) habiéndose concedido termino en la junta preparatoria del 23 de julio último a D. Juan Palarea, electo Procurador por la provincia de Murcia, para que presentase los documentos justificativos de su aptitud legal, y haciéndolo ahora de una escritura de cesión y donación otorgada por D. Pedro Regalado Soto, y su esposa, D^a María de Andrés, en favor de su hija D^a María Brígida de Soto, esposa de dicho Palarea, de una casa cuyo producto excede a la renta que exige por la ley: la comisión, teniendo presente el art. 35 del Real

⁸⁸⁸ ACD. *Diario de Sesiones de las Cortes*, 21 de octubre de 1820, p. 1830.

⁸⁸⁹ *Boletín Oficial de la Provincia de Murcia (BOPM)*, 3 marzo 1834, p. 4.

⁸⁹⁰ BOPM, 1 julio 1834, p. 4.

⁸⁹¹ ACD. *Diario de Sesiones de las Cortes. Estamento de Procuradores*, 23 julio 1834, p. 6.

decreto de elecciones, no se creía autorizada para proponer la aprobación de dicho documento y poderes del Sr. Palarea, y lo presenta a la resolución del Estamento»⁸⁹².

La comisión lo debatió en un plenario, y algunos de los procuradores, como La Torre, manifestaron estar confusos, ya que según la ley electoral no debía haber sido elegido porque no reunía la condición de los ingresos, sin embargo, en ese momento, gracias a las aportaciones de su mujer, sí lo tenía, por lo que este se mostraba partidario de aceptarle como procurador. Después de un cierto debate, se acordó darle posesión del escaño por haber subsanado lo que en un principio le impedía tomar el mismo.

Los liberales y la prensa murciana aplaudieron la elección no solo de Palarea, sino del resto de procuradores, una copla publicada en aquellas fechas decía lo siguiente de los diputados electos:

«(...) Estos son los cuatro hijos que te envía a nuestra popular asamblea, que odian la tiranía, Meca, Escalante, Pino y Palarea. Como fuertes barones amaestrados, en larga expatriación por liberales, retienen cincelados en sus pechos tus penas y tus males (...)»⁸⁹³.

Palarea, tras su retorno a España en noviembre de 1834, reclamó el sueldo de coronel efectivo o brigadier del Ejército, o en su defecto la cantidad de 20.000 reales anuales, y no los 12.000 que se le habían adjudicado. El argumento que esgrimió ante las responsables militares era que se había concedido ese derecho al jefe José Perol. Las autoridades militares no aceptaron los argumentos de Palarea, por lo que este envió su petición, aprove-

chando el cargo de procurador, al presidente del gobierno, Francisco Martínez de la Rosa. El presidente del ejecutivo envió escrito al secretario del Tribunal Supremo de Guerra y Marina el 20 de febrero de 1835, para que atendiera la demanda de Juan Palarea⁸⁹⁴. El responsable del citado Tribunal pidió al inspector general de Caballería el informe, sin demora, de la solicitud de Palarea. El inspector contestó con la rapidez demandada por el presidente del gobierno al Tribunal, afirmando que se encontraba incluido en los supuestos establecidos por la real orden de 31 de mayo de 1828 y circular de 3 de junio de 1829, por lo que estimaba que debían asignársele la cantidad de 20.000 reales anuales⁸⁹⁵. Palarea consiguió finalmente que la administración militar le reconociera el pago de 6.000 reales anuales desde 22 de marzo de 1833, fecha de la primera amnistía real para algunos exiliados, hasta el junio de 1834. De julio a diciembre de ese año la cantidad de 12.000 reales anuales y 20.000 desde el 1 de enero de 1834 en adelante. El oficial murciano no contento con esa resolución, volvió a pleitear contra la administración militar, con el objetivo de que le pagasen los 20.000 reales anuales desde el 22 de marzo de 1833.

Palarea en su escrito de reclamaciones ante las autoridades militares, y para reforzar sus argumentos, esgrimió los buenos servicios prestados a España durante la guerra de la Independencia, los muchos sacrificios hechos en tiempos posteriores, a costa de su patrimonio, «incalculables y perjuicios de consideración sufridos en su larga emigración», en la que había «consumido la mayor parte de la rica dote de su esposa e hijos, no habiendo jamás reclamado los crecidos

⁸⁹² ACD. *Diario de Sesiones de las Cortes. Estamento de Procuradores*, 4 septiembre 1834, p. 145.

⁸⁹³ *Desahogo patriótico de un ciudadano por el acertado y unánime nombramiento de los Sres. D. Juan Palarea, D. Antonio Pérez de Meca, D. Ignacio López Pinto y D. Alfonso Escalante, para procuradores en las próximas Cortes por la provincia de Murcia*, 1836, p. 2.

⁸⁹⁴ AGMS. Expediente de Juan Palarea Blanes, 1ª/222P/Exp.0. Carpeta 1ª. Oficio de Francisco Martínez de la Rosa al secretario del Tribunal Supremo de Guerra y Marina, 20 febrero 1835.

⁸⁹⁵ AGMS. Expediente de Juan Palarea Blanes, 1ª/222P/Exp.0. Carpeta 1ª informe del inspector general de Caballería, 6 marzo 1835.

alcances que de varias épocas se le adeudan», por todo ello pedía el reconocimiento del sueldo de 20.000 reales anuales desde marzo de 1833. El intendente general contestó que no había lugar a su reclamación, el 21 de mayo de 1835. El pleito lo prosiguió durante todo el año 1836, sin ningún resultado⁸⁹⁶.

Durante su segundo mandato parlamentario, el de 1834, su actividad política fue también intensa, pero como señaló Juan Rico Amat distinta: «General del ejército de la reina en la tercera época constitucional que vamos atravesando, tomó asiento en el congreso de los diputados en las primeras legislaturas, pero sin distinguirse por la palabra, pues, con muy ligeras excepciones, los oradores de 1820 quedaron oscurecidos entre los diputados modernos, más elocuentes, más arrebatadores, más brillantes que los de la segunda época constitucional de que nos vamos ocupando»⁸⁹⁷.

En esta legislatura, Palarea no participó tan activamente como lo había hecho en las Cortes de 1820; eso sí, intervino en los asuntos militares, como la Milicia Urbana, presupuesto de la Casa Real, de Estado, Guerra e Interior, así como en diversos asuntos de Hacienda.

Entre sus discursos, el más importante, fue la defensa de la libertad de imprenta en sesión de 4 de septiembre de 1834. Según Palarea, la nación ya había puesto en vigor dicha medida, primero en las Cortes de Cádiz y luego durante el Trienio Liberal, por ello afirmaba el guerrillero: «Es también preciso hacernos cargo de que estamos en un gobierno representativo, y que este por su esencia tiene por objeto dirigir a la nación por el camino que marca la opinión pública. Por eso se llama justamente el gobierno de las mayorías: ¿y cómo ha de conocer el Gobierno la opinión de estas mayorías si no

hay libertad de imprenta? Son hombres los Sres. Secretarios de Despacho, y como tales pueden cometer errores: cuando los cometan, ¿no se alegrarán ellos mismos que haya quien se lo advierta para remediarlos? Si el Gobierno le priva de este recurso, ¿cómo podrá saber el modo de pensar de la nación para dirigir su conducta? Añado más aún, y es que no solamente la libertad de imprenta es necesaria, útil y conveniente, sino oportuna (...).

En el día el Gobierno no tiene más recursos para reconocer la opinión pública verdadera que los informes de las autoridades; pero con la prensa libre tendría además las noticias y datos de todos los patriotas y amantes del orden»⁸⁹⁸.

En abril de 1835, Palarea asumió el mando militar de la provincia de Toledo, la cual conocía muy bien desde la guerra de la Independencia. El 11 de abril se hizo cargo de las fuerzas militares de esa provincia, y unos días más tarde organizó una batida por todos los pueblos de los montes de Toledo (Yébenes, Margaliza, Sonseca, San Pablo de los Montes, etc.), donde fue recibido con repique general de campanas y otras muchas pruebas de afecto. El 13 de ese mes envió una misiva a la prensa, pidiendo el apoyo de los toledanos para acabar con los facciosos y consolidar la libertad y el trono para la reina niña Isabel II⁸⁹⁹. Múltiples fueron las operaciones militares en las que intervino Palarea en Toledo; así en mayo de 1835 capturó a parte de la facción de La Diosa, y fusiló a dos de sus lugartenientes, Francisco Guerra, Naná, y a Francisco Blanco, cabo desertor de una unidad real⁹⁰⁰. Palarea recorrió permanentemente la provincia de Toledo durante 1835, reforzó las unidades de la Milicia Urbana y logró pacificar en poco

⁸⁹⁶ AGMS. Expediente de Juan Palarea Blanes, 1ª/222P/Exp.0. Carpeta 1ª. Varias instancias y documentos.

⁸⁹⁷ J. Rico Amat, *op. cit.*, p. 427.

⁸⁹⁸ ACD. Diario de Sesiones de las Cortes. Estamento de Procuradores, 1 septiembre 1834, p.169.

⁸⁹⁹ El Eco del Comercio, 17 y 21 abril 1835, p. 3 y 2 respectivamente.

⁹⁰⁰ La Revista Española, 26 mayo 1835, p 2.

tiempo el territorio: «Las facciones que tenían aterrados a los pueblos de la provincia de Toledo han quedado destruidas—decía la prensa nacional—, y ya respiramos los patriotas, gracias al celo y actividad de nuestro nuevo comandante general el Sr. brigadier Don Juan Palarea. Este jefe que desde luego persiguió sin descanso las facciones, las batió, y ha introducido el terror en los rebeldes que diariamente se presentan al indulto a las justicias de los pueblos (...)»⁹⁰¹.

El 22 de septiembre de 1835, la reina regente María Cristina premió los buenos servicios en la provincia de Toledo y la lealtad de Juan Palarea, ascendiendo al grado de mariscal de campo y con esa misma fecha fue nombrado cabo comandante general de los reinos de Valencia y Murcia⁹⁰². El 18 de octubre Palarea envía, como acostumbraba, una nueva misiva a la prensa, para despedirse de Toledo, de quien afirmó que era una provincia a la que amaba y a la que le debía mucho, aseverando que dejaba una provincia en paz y libertad, con tan solo algunas pequeñas partidas, que huyen de la misma a otras, para asaltar y robar a algunos transeúntes; por último, pedía que la Milicia Nacional de los pueblos de la provincia mantuvieran su unión y valentía para acabar con los facciosos⁹⁰³. Un día antes, el 17, hizo una arenga a las tropas de su mando que los periódicos también recogieron, donde exaltaba a la reina legítima Isabel II y la libertad legal⁹⁰⁴.

Tras incorporarse a Valencia, fue nombrado responsable de las tropas que debían luchar contra el carlismo en las provincias de Teruel, parte de Cataluña y Valencia, por lo que fue recibido con expectación en la capital del Turia. Palarea llegó en diciembre al bajo Aragón con una división compuesta por 9.000 infan-

tes y 500 jinetes⁹⁰⁵, la denominada brigada de Andalucía, dispuesto a enfrentarse con Cabrera. El duelo y la derrota de El Tigre del Maestrazgo, Forcadell, Quílez, y otros guerrilleros, se produjo el 15 de diciembre, en el cerro de Las Tejeras, frente a la torre de Miralgon. Palarea dejó más de 500 soldados muertos, rescató a 200 soldados de una unidad de zapadores de Soria y se quedó con múltiples fusiles y munición del enemigo. El mariscal murciano solo perdió tres hombres y tuvo cuarenta soldados y oficiales heridos⁹⁰⁶.

Con posterioridad, Palarea se instaló en Molina de Aragón y en enero de 1836, derrotó a Quílez en Monroyo, atacando con éxito, el cuartel general de Cabrera en Cenia⁹⁰⁷. Luego, limpió de bandas carlistas Vinaroz, ciudad en la que fue recibido multitudinariamente por la población y la Guardia Nacional con su banda de música, al compás del himno de Riego. Al día siguiente, Palarea formó las citadas tropas a las que dirigió una alocución patriótica, dando vivas a la reina Isabel II, a la regente y a las libertades públicas⁹⁰⁸.

El 12 de febrero Palarea entró en Morella, siendo aclamado por todos los liberales de aquella ciudad. Los oficiales de esa guarnición, la Guardia Nacional, el ayuntamiento y el clero salieron a recibirlo. Después, el gobernador de la plaza le dio las gracias por sus éxitos militares, y las tropas del general murciano atravesaron los dos arcos contruidos en la ciudad para conmemorar sus éxitos contra los carlistas. En el que atravesó Palarea se podía leer las siguientes inscripciones: «A la gloria inmarcesible del intrépido general Palarea»; «Al héroe de Molina y Monroyo, al distinguido patriota y sabio Procurador por Murcia, al ilustre general

⁹⁰¹ El Eco del Comercio, 13 junio 1835, p. 3.

⁹⁰² La Revista Española, 24 septiembre 1835, p. 3.

⁹⁰³ La Revista Española, 21 octubre 1835, p. 2.

⁹⁰⁴ La Revista Española, 26 octubre 1835, p. 2.

⁹⁰⁵ El Eco del Comercio, 2 diciembre 1835, p. 4.

⁹⁰⁶ El Eco del Comercio, 19 diciembre 1835, p. 1.

⁹⁰⁷ El Eco del Comercio, 16 enero 1836, p. 2.

⁹⁰⁸ El Español, 3 marzo 1836, p. 1.

Palarea. Los amantes de las libertades públicas»⁹⁰⁹.

Palarea después de estar en Morella, cuartel general de Cabrera, bajó a Segorbe, donde de nuevo se enfrentó el 3 de abril con el general carlista en el camino de Chiva a Requena, produciéndoles una importante derrota, en la que murieron 300 rebeldes y dejó heridos a un número importante de soldados; además, logró cajas de guerra, armas y caballos⁹¹⁰.

Cabrera, Quílez y Forcadell, atacaron varios pueblos de la provincia de Valencia, Liria, Benaguacil, Cheste y Chiva, donde asesinaron y cometieron múltiples robos. Palarea logró reunir a unos 5.000 hombres, incluida la Guardia Nacional, y logró derrotarlos en las cercanías de Chiva, produciéndoles 280 bajas y obteniendo un importante botín de lo robado en las ciudades citadas⁹¹¹.

El éxito de Palarea fue celebrado con entusiasmo en Valencia. El general murciano llegó por la tarde, procedente de Chiva y Quart de Poblet. La recepción, según la prensa fue multitudinaria, con la asistencia de una banda de música y un coro del teatro, que cantaban el himno de Riego. El general Mariano Breson y las autoridades militares salieron a recibir a Palarea, también le dio la bienvenida el alcalde, Francisco del Llano, vestido de gala. Las campanas de la ciudad repicaron a la entrada de las autoridades militares en la ciudad y rosas y coronas de laureles alfombraron el paso del cortejo. Desfilieron frente a Palarea, la Guardia Nacional y sus propias tropas, y tras dar sus tradicionales gritos en favor de la reina niña Isabel II, a la regente y a la libertad legal, los valencianos contestaron con vivas a Palarea. Después, los soldados se desperdigaron camino de sus hogares, al tiempo que los edificios públicos quedaron iluminados y en algunos teatros se produje-

ron cantos patrióticos⁹¹². Unos días más tarde Palarea pasó revista públicamente a sus tropas en Valencia, a las que arengó para que lucharan por la libertad.

Palarea se mantuvo en la capitania general de Valencia, pero sus efectivos militares quedaron muy mermados. El general Montes, encargado de la defensa de la provincia, no contaba con el apoyo de la opinión pública, por lo que se produjo cierto descontento. Los valencianos pedían a las autoridades el apoyo a Palarea: «No hay que cansarse, si el gobierno quiere orden y destruir la calumnia (que por tal tengo las voces alarmantes que hacen correr), es menester que active las operaciones militares, y que ponga al frente a un jefe activo y experimentado, que no aprenda con nuestras desgracias. La opinión de los buenos del reino designa al general Palarea, que con pocas fuerzas ha sabido evitar las incursiones, y castigar la osadía de los facciosos»⁹¹³.

Los éxitos militares de Palarea fueron celebrados también en su ciudad natal, Murcia. Así el responsable de la Guardia Nacional de esa población, José de Lagrera Bauzá, envió un escrito dirigido al general, destacando sus virtudes y ofreciéndole el puesto de primer jefe del batallón de la misma en febrero de 1836⁹¹⁴.

Tras la división del liberalismo en 1836, Palarea se decantó por el moderantismo, como ocurrió a otros muchos políticos. Incluso antes, en 1834, Palarea se vinculó, nada más volver del exilio, con un grupo bastante moderado y conservador, la Sociedad Jovellánica. Este grupo de presión política estaba presidido por Martínez de la Rosa y el secretario era Juan Donoso Cortés; además, formaban parte del mismo personalidades de todo tipo, militares, secretarios del rey, escritores, jueces, etc. Sus objetivos, tal como recogen sus estatutos, eran mantener el

⁹⁰⁹ *La Revista Española*, 19 junio 1836, p. 4.

⁹¹⁰ *El Nacional*, 5 abril 1836.

⁹¹¹ *El Español*, 8 abril 1836, p. 4.

⁹¹² *El Eco del Comercio*, 4 abril 1836, p. 6.

⁹¹³ *El Español*, 29 julio 1836, p. 3.

⁹¹⁴ *El Español*, 13 febrero 1836, p. 1.

Estatuto Real de 1834, guerra a la Constitución de 1812 y combatir la doctrina de la libertad popular. Los preceptos en los que se basaban eran: secreto, obediencia, delación, intolerancia y mutua protección. El lema de la sociedad era, «Nosotros *solos* somos los buenos: Nosotros *solos* ni más ni menos»⁹¹⁵. Por ello, en una arenga a los soldados de Valencia, manifestó que «era exaltado como el que más; pero exaltado por la libertad legal»⁹¹⁶. También, en una circular publicada por Palarea en el *Boletín Oficial de la Provincia de Murcia*, explicaba cómo había sido seducido por políticos exaltados durante el Trienio, e indicaba que los que habían defendido la libertad en 1823 se vieron «presos entre cadenas, o sufriendo en los países extranjeros los males de la emigración» y terminaba la misiva afirmando: «Escarmentado de las divisiones que contribuyeron a perdernos en 1823, no pertenezco, ni perteneceré, a ninguna fracción del partido liberal. Sé y experimento los perjuicios individuales que estos principios políticos me han atraído, y algunos han sido, a mi parecer, trascendentales a la causa pública; más creyendo que cumplo así con mi obligación de patriota honrado, y de sincero y leal amante de Isabel II y de la libertad legal, continuaré siempre, como hasta aquí, acreditando con mis obras mis principios»⁹¹⁷.

La situación de Palarea en Valencia en septiembre de 1836 se hizo insostenible. Los valencianos, eran partidarios de Palarea, como responsable militar de la provincia. Pero los motines que habían surgido durante ese verano en la ciudad, llevaron al gobierno a sustituirle por el general Narváez, a lo que se resistió Pala-

rea. Finalmente, el 17 de noviembre de 1836, fue nombrado gobernador y capitán general de Granada y Jaén; su jurisdicción se extendía no solo a las provincias citadas, sino a Málaga y Almería. Ideológicamente Palarea estaba alineado con el gobierno moderado de Evaristo Pérez de Castro, que regía en este momento los destinos de España⁹¹⁸. Para las mismas fechas, la prensa liberal murciana pedía que Palarea fuera designado candidato como diputado a las elecciones generales de 1837; se presentó, pero no salió elegido, aunque sí fue nominado a senador, obteniendo 3.468 votos. Su nombramiento no se hizo efectivo ya que la Constitución de 1837, establecía que las designaciones eran potestativas del rey, quien los elegía de una lista triple designada por los electores, y no lo escogió⁹¹⁹. Otro tanto le sucedió por Toledo⁹²⁰ y Jaén.

⁹¹⁸ En febrero de 1837, las derrotas del ejército cristino en la zona, hacían añorar a los valencianos la autoridad y el mando de Palarea. La prensa de la época recoge múltiples escritos de los valencianos pidiendo al gobierno el retorno de Palarea, como el único que podía frenar a Cabrera. *El Castellano*, 25 febrero 1837, p. 4.

⁹¹⁹ El *Boletín Oficial de la Provincia de Murcia* decía los siguiente: «(...) creemos muy justo y necesario que no se olvide el actual ministerio una espada victoriosa en los campos del honor, que ha manejado impávido el benemérito, decidido y sin mancha patriota don Juan Palarea. Este militar olvidado o más bien dicho este orador fogoso que en el santuario de las leyes ha hecho con decoro y sin reparo la oposición a los ministros que no caminaban por la senda que debe conducir a la patria al bien y felicidad porque anhelamos, fue separado del congreso por ese motivo; y cuando estaba en la capitánía general de Valencia venciendo y arrollando las hordas del fanatismo, se le trasladó a la de Granada donde no había facciosos, con el doble objeto de que en las cortes no fuera el jefe de la oposición contra un ministerio que nos ha puesto en el borde del abismo, y en el campo de Marte no acabará con nuestros enemigos». *BOPM*, 1 septiembre 1837, p. 3. *BOPM*, 6 octubre 1837, pp.1-2.

⁹²⁰ Por Toledo la primera terna de senadores eran: el conde de Floridablanca, Gaspar Remisa y Fulgencio Díaz Hidalgo; segunda terna, marqués del Llano, Manuel Gaviria y Sebastián García Uchoa;

⁹¹⁵ *El Castellano*, 14, octubre 1840, pp. 5-6.

⁹¹⁶ *El Nacional*, 24 abril 1836, p. 3.

⁹¹⁷ *BOPM*, 2 junio 1836, p.4. En Murcia sus compatriotas le tenían en mucha estima, por lo que un grupo de prohombres de la ciudad, le entregó en señal de amistad y admiración un sable de honor en la casa de Diego Mesple, que había sido adquirido por suscripción popular. *BOPM*, 15 y 26 marzo 1836, p.2 y 1, respectivamente.

Nada más tomar posesión de la plaza de Granada, Palarea levantó el estado de sitio, el 4 de diciembre de 1836, en razón a que habían cesado las causas extraordinarias por las que se declaró el mismo⁹²¹. En enero de 1837, el general murciano comenzó a inspeccionar el distrito de su mando, por lo que visitó Jaén, tratando de acabar con las partidas carlistas de la Sierra de Segura⁹²², para la cual envió cuatro compañías desde Granada. Poco después, descendía hasta Bailén, donde logró ejecutar al cabecilla Morago y dispersó las tropas del carlista jienense Gitano y del manchego Orejita⁹²³.

Palarea además de inspeccionar y limpiar de bandas carlistas Jaén, se desplazó a Málaga el 1 de noviembre de ese año, donde tenía jurisdicción, acompañado del auditor militar, Pedro de Egaña. La prensa avisaba que el nuevo responsable militar estaba dispuesto a terminar con el «germen de revueltas que existe en aquella hermosa población»⁹²⁴. El 10 de noviembre de 1837, declaró el estado de guerra en Málaga, instalando un consejo de guerra ejecutivo y permanente, poniendo en marcha el código de justicia militar para cualquier delito, sedición, indisciplina, tumulto y cualquier otra circunstancia; posteriormente, también aplicó la jurisdicción militar a los homicidios y asesinatos (29 noviembre). Palarea quería restablecer la calma y el orden público en la citada provincia, al tiempo que pedía que se presentaran los soldados que habían sido llamados a cumplir el servicio militar, pues había 800 prófugos. La declaración fue seguida de una especie de bando dirigido a la provincia de Málaga, donde explicaba que su medida se debía a la in-

quietud que reinaba en la misma, a la paralización del movimiento mercantil e industrial de la ciudad y a la alarma general, por ello manifestaba que «era su deber hacer desaparecer este estado, y no podía conseguirlo de otra manera que reasumiendo por el tiempo que sea absolutamente necesario los dos mandos militar y político, y publicando al efecto el decreto de declaración en estado de guerra»⁹²⁵. Juan Palarea levantaría el estado de guerra en Málaga seis meses más tarde y algunos de sus moradores le felicitaron por la medida, al lograr acabar con los robos y asesinatos de la llamada hoya de Málaga, pero otros no.

El 28 de noviembre, prohibió y anuló todos los despachos que había concedidos de la etapa anterior, por los que algunos particulares podían detener malhechores. Palarea les dio ocho días para que se presentasen con las autorizaciones, los que no lo hicieran serían considerados reos de usurpación de autoridad pública y por tanto, procesados⁹²⁶.

Durante su mandato de la capitánía general de Málaga y Marbella, en julio de 1838, coincidiendo ya con un gobierno moderado de vida breve, el de Narciso Heredia y Begines de los Ríos, se le concedió la Gran Cruz de San Fernando, por el desempeño satisfactorio del cargo en esa capitánía⁹²⁷. También un grupo de prohombres de Málaga, como José Vergara, el diputado Diego María López, el empresario Juan Larios y Antonio Bresca comerciante y propietario, acordaron entregarle un «sable de delicado gusto», traído desde Londres, para agradecerle su labor. En una parte de la hoja estaban gravadas las armas de España y en la otra la frase: «Al general Palarea/Málaga agradecida»⁹²⁸.

y la tercera, el obispo electo de Zamora, Juan Palarea y Manuel Gil de Santibañez. *El Español*, 16 septiembre 1937 p. 4. *La Estafeta*, 12 octubre 1837, p. 3.

⁹²¹ *El Guardia Nacional*, 26 diciembre 1836, p. 2.

⁹²² *Revista Nacional*, 20 enero 1837, p.4 y 1 febrero 1837, p. 3.

⁹²³ *El Eco del Comercio*, 2 julio 1837, p. 2.

⁹²⁴ *El Español*, 9 noviembre 1837, p.4.

⁹²⁵ BOPM, 19 noviembre 1837, p. 6. *El Castellano*, 15 noviembre 1837, p. 4.

⁹²⁶ *El Eco del Comercio*, 8 diciembre 1837, p. 1.

⁹²⁷ *Gaceta de Madrid*, 17 julio 1838, p. 2.

⁹²⁸ *Correo Nacional*, 17 marzo 1838, p. 4.

Algunos malagueños, sin embargo, acusaban al general de haber abusado de su autoridad imponiendo la ley marcial⁹²⁹, especialmente en los casos de José del Castillo y Miguel Padilla, el primero alcalde de Pomares y el segundo vecino de esa población, cuyas viudas recurrieron al Congreso de los Diputados en contra de Palarea, como causante de la muerte de sus maridos, ya que se negó a darles la libertad, como exigía su estado de salud y en función del estado de su causa, por la que luego fueron absueltos⁹³⁰. En la sesión de 9 de mayo de 1838 del Congreso, el general y diputado progresista Antonio Seoane, acusó a Palarea de dictador y de haber impedido con su autoritarismo la muerte de ambos, afectados por el tifus de la cárcel donde estaban arrestados. Poco tiempo después se supo, que las citadas viudas no habían pedido nada al Congreso, que todo era una maniobra urdida por los enemigos políticos de Palarea⁹³¹. Por todo, el general Palarea envió una exposición a la reina gobernadora y al Congreso de los Diputados, que fue publicada por los diarios de la época, señalando que la reclamación, que había dado lugar a la intervención en el Congreso del general Seoane, eran falsas, para lo cual incorporaba al periódico las declaraciones de la viudas, donde decían que ellas no habían reclamado nada, ni dado representación a nadie para ello. Palarea acusaba a Francisco López, alias Zaragata, y al abogado Cristóbal Pascual como autores de la impostura, y al general Antonio Seoane por acusarle de jefe de pandilla, dictador y causante de las muertes de los citados detenidos; por todo, pedía a la regente: «se sirva acordar lo necesario para que se reparen pública y solemnemente las brechas que con la misma publicidad ha abierto a mí reputación un general del Estado, o en otro caso admitirme desde luego la dimisión que hago

del mando de esta capitanía general, en lo que creo prestar un nuevo servicio a la causa de V.M. »⁹³². Palarea continuó algún tiempo más al frente de la capitanía general, tanto es así, que intervino en un incidente de las elecciones generales de 31 de mayo de 1838, ordenando la detención de un oficial de Coín, que no impidió que un elector fuera coaccionado a votar una candidatura progresista, cuando pretendía votar la candidatura monárquico-constitucional⁹³³.

Tras las elecciones, Palarea fue acusado por la prensa progresista de ser «un partidario acérrimo de la moderación», de ser un mandarín como el conde de España o como el general carlista Nazario Eguía; además, afirmaban que había tratado a Málaga como a un pueblo enemigo, le acusaban de dismantelar la Milicia Nacional, de imponer cuantiosas contribuciones y, en definitiva, de dar paso a un sistema de violencia terrorista que había acabado con los liberales y el liberalismo⁹³⁴.

Palarea era un militar y actuó de manera autoritaria, por ello, en junio de 1838, la mujer del ex-diputado Cristóbal Pascual, Antonia Montemayor, presentaba una exposición al Congreso de los Diputados, en favor de su marido, denunciando a Palarea, el cual había encarcelado a su esposo durante dos meses, sin que se conociera la causa y el nombre del delator; también había encerrado a sus hermanos. Pascual había sido diputado progresista en las Constituyentes de 1837, y tras varias legislaturas, retornó a Málaga donde trabajaba como abogado. Había sufrido dos cólicos y padecía epilepsia, pero Palarea no permitió su traslado, según el relato de su esposa, a una celda más cómoda, por el contrario lo trató con mucho más rigor. Por todo esto, pedía a

⁹²⁹ BOPM, 19 noviembre 1837, p. 6.

⁹³⁰ *El Eco del Comercio*, 8 mayo 1838, p.3.

⁹³¹ *El Eco del Comercio*, 1 junio 1838, p. 4.

⁹³² *El Correo Nacional*, 3 junio 1838, p. 4.

⁹³³ *El Correo Nacional*, 18 junio 1838, p. 4.

⁹³⁴ *El Eco del Comercio*, 17 junio 1838, p.3.

las Cortes que se le castigara, por su arbitrariedad⁹³⁵.

Palarea, sin embargo, se adelantó a la exposición y a la sentencia de los encausados, y ordenó no solo el traslado a Alhucemas de Cristóbal Pascual, sino de su hermano, Juan Pascual, así como de otros 28 detenidos, algunos de las mismas familias. El argumento dado por el militar para el traslado fue la inquietud general de la provincia y el hacimiento de presos en las cárceles malagueñas⁹³⁶. La medida, que coincidió con la concesión al general de la laureada de San Fernando el 1 de agosto de ese año, provocó una fuerte polvareda política que se puede seguir desde las páginas de *El Eco del Comercio* del verano de 1838, y que terminaría con la salida del general de la capitanía general de Granada y Jaén, como especulaba la prensa desde el mes de septiembre.

La prensa moderada, por el contrario, aplaudía las decisiones de Palarea, caso del diario *El Correo Nacional* que dirigía Andrés Borrego. Precisamente en el otoño de ese año, Palarea sustanció lo que hoy llamaríamos un juicio mediático. José Randó hijo de una familia acomodada de la burguesía malagueña, se casó con una joven rica, quien se dedicó a la buena vida y a gastar los recursos de su esposa. Esta comenzó a mantener una relación extramarital con otro joven abogado de la ciudad, Juan Morales, por lo que las relaciones matrimoniales por una y otra razón se deterioraron. José Randó, marido de la citada joven, fue asesinado el día 30 de octubre de 1838, en la calle Fresca de Málaga. Un sereno, que había acompañado hasta su casa a Randó, corrió tras el asesino y ayudado por otros compañeros lo acorraló en una calle sin salida. El detenido fue llevado a la casa de Palarea, y este confesó que el verdadero asesino era

Juan Morales, quien le había dado dinero para cometer el delito. Morales fue apresado y llevado a casa de Palarea, quien negó conocer al asesino y todo lo que decía. El capitán general de Málaga recibió muchas presiones para que salvara a Juan Morales, incluso le llegaron a ofrecer dinero, según la prensa, pero Palarea resolvió el juicio con rapidez. El día 1 de noviembre, Palarea llevó el cadáver del fallecido al juicio y lo puso entre los dos acusados, por lo que el asesino confesó que Morales le había instado a realizar el crimen, dado que la esposa de José Randó estaba embarazada de Morales, por lo que este quería que muriera antes del nacimiento del bebé. Tras visitar el lugar del crimen, el consejo se quedó a deliberar y condenó a ambos a morir fusilados, al tiempo que ordenó detener a la viuda y a una criada. Palarea decidió ejecutar a los reos el día 2 a las tres de la tarde. El caso mantuvo expectante a toda la población de Málaga, y aplaudió la decisión y contundencia de Palarea⁹³⁷.

En la sesión de 24 de noviembre, algunos diputados del Partido Progresista, pidieron la anulación de las elecciones por Málaga, ya que se habían celebrado en estado de sitio, y los diputados de oposición y parte de los prebostes del progresismo encarcelados. Particularmente duro con Palarea fue el general Seoane, quien ya el año anterior, le había acusado de dictador y de usurpador de las libertades públicas; en el Senado, el político progresista José María Calatrava atacó a Palarea en lo político y lo personal, acusándole de haberse aprovechado de la hospitalidad del alcalde de Málaga, alojándose en su casas y produciéndole importantes destrozos⁹³⁸. En esta ocasión, le culpaba de secuestrar la voluntad de los malagueños y de detener a personas

⁹³⁵ *El Eco del Comercio*, 8 julio 1838, p. 3.

⁹³⁶ *El Correo Nacional*, 15 julio 1838, p. 2. Los presos retornarían el 20 de octubre a Málaga, siendo todavía Palarea capitán general de la provincia.

⁹³⁷ *El Correo Nacional*, 9 noviembre 1838, p. 4.

⁹³⁸ Tanto Palarea como el alcalde de Málaga, Vicente Serrano, enviaron sendos escritos a *El Correo Nacional*, para defenderse de tales acusaciones. 11 noviembre 1838, p. 4.

inocentes, a las que no podía condenar, por lo que pretendía deportarlas a La Habana. Sometida a votación la propuesta de repetir parcial o totalmente las elecciones en Málaga, lo hicieron en contra 72 diputados, frente a 46, por lo que no se repitieron los comicios⁹³⁹.

En diciembre de 1838, se renovó el Ayuntamiento de Málaga, quedando en manos de los progresistas. Para entonces Palarea, tenía contados los días en la ciudad. Durante todo el mes de diciembre de 1838 se sucedieron los artículos y las réplicas en la prensa y el Congreso, sobre el asunto de las intervenciones de Seoane y José María Calatrava, con respuestas desde la prensa de Palarea y los políticos moderados. El 17 de enero de 1839, Palarea era destituido como capitán general de Granada y Jaén, y en su lugar se enviaba al mariscal de campo Antonio María Álvarez. Palarea era destinado a la capitánía general de Castilla La Vieja. Un día más tarde, el general murciano y por orden de la reina gobernadora, levantaba el estado de sitio en las cuatro provincias andaluzas.⁹⁴⁰ Tras la salida de Palarea, la situación en Málaga se tornó insostenible, y la inquietud, el desorden, los robos y la conflictividad social aumentaron rápidamente, por lo que algunos añoraron tiempos anteriores. No obstante, los políticos rivales aprovecharon la coyuntura para difundir constantemente noticias negativas de su gestión⁹⁴¹, aunque Palarea

logró que los tribunales militares condenasen al general Escobar, por no haber dado cuenta al capitán general del distrito y haber admitido unos documentos falsos, así como al fiscal, Antonio Carrión, por determinadas irregularidades, y al teniente retirado Jerónimo Pineda por haberse excedido en sus alegatos, tratando con poco decoro al general murciano⁹⁴².

Curiosamente y coincidiendo con su cese fue propuesto para senador por Valencia. Inmediatamente, Palarea envió escrito con fecha 22 de febrero de 1839, en el que pedía al Secretario de Estado, para que lo trasladara a la regente, que había llegado a Madrid y al comprobar que las Cortes estaban cerradas, solicitó autorización a la misma para que se le nombrase militar de campaña en la provincia de Murcia, aunque fuera con un rango inferior al que había desempeñado con anterioridad, «pues no tengo otra ambición —decía Palarea en su escrito— que la de ser útil al País en que he tenido la dicha de nacer y a la Reina legítimamente que he jurado, contribuyendo en cuanto mis fuerzas alcanzaron a la libertad e independencia de aquel y a la consolidación del Trono Constitucional de esta»⁹⁴³.

Palarea no logró su petición, y de nuevo en marzo de ese año reclamaba a la reina María Cristina que le destinara a Madrid, con el argumento de que no podía mantener dos casas abiertas, pues sus recursos económicos no se lo permitían:

tando exiliado en Argel, por lo que no es de extrañar los importantes gastos que había realizado con cargo al consistorio malagueño. La prensa progresista pedía la devolución de la cantidad al general murciano, y de paso pormenorizaba los gastos realizados por Palarea. *El Eco del Comercio*, 8 noviembre 1839, p. 4.

⁹⁴² *Colección de las leyes, reales decretos, órdenes, reglamentos, circulares y resoluciones generales expedidas [sic] por el Ministerio de la Guerra*. 1840, p. 66.

⁹⁴³ AGMS. Expediente de Juan Palarea Blanes, 1ª/222P/Exp.0. Carpeta 1ª. Instancia de Juan Palarea al Secretario de Estado y de Despacho de Guerra, 22 febrero 1839.

⁹³⁹ *El Correo Nacional*, 29 noviembre 1838, p. 2.

⁹⁴⁰ *El Correo Nacional*, 24 enero 1839, p. 2. El 6 de febrero Palarea llegó a Jaén, en su desplazamiento hacia Madrid, y fue cumplimentado por las autoridades militares de la plaza, lo que criticaron los progresistas desde su periódico *El Eco del Comercio*. También pedían que fueran procesados, tanto Cleonard como Palarea, por el desempeño de sus cargos militares en Andalucía.

⁹⁴¹ Durante los seis meses que estuvo en Málaga gastó la cantidad 31.352 reales y 17 maravedíes, que pagó íntegramente el Ayuntamiento de Málaga, en concepto de derecho de alojamiento. Dicha partida le correspondía pagarla al general, al tener un destino fijo. Palarea era una persona amante de la buena vida, como lo había hecho también es-

«el Exponente se halla casado y con casa abierta en esta capital desde 1815, en donde se halla educando al hijo que no sigue la carrera militar, no puede levantar su casa de aquí por los gastos insoportables y los perjuicios que esto le acarrearía; que tampoco en el estado de penuria del erario de atrasos de pagas que se experimentan puede cubrir las atenciones de sus obligaciones como esposo y padre, manteniendo dos casas, ni de sufragar los gastos de viajes que como senador electo habría de hacer cuando se le llamen a las Cortes (...)». La reina gobernadora estimó la petición de Juan Palarea y le destinó a Madrid, con fecha 19 de abril de 1839⁹⁴⁴.

En 1839, como ya hemos dicho, Palarea se presentó a las elecciones por el Partido Moderado, primero apareció en las listas para el Senado por Valencia y luego por Toledo. La candidatura por Valencia la conformaban, D. Juan Subercase, D. Lucas Yañez, D. Juan Palarea, D. José Ferráz, D. Francisco Belda y Asensio y el Marqués de Jurarreal⁹⁴⁵; la de Toledo la constituían además de Palarea, Gaspar Goicoechea y Miguel de la Torre⁹⁴⁶. No sabemos lo que sucedió, pero nos lo imaginamos, por la de Toledo figuraba en segundo lugar, ya que solo se elegía un senador.

Finalmente, salió elegido diputado el 18 de febrero de 1840, legislatura que concluyó el 11 de octubre, por el enfrentamiento abierto entre Espartero y la regente, y que se saldó con el encumbramiento del general y la salida de España de María Cristina. Su elección se había producido por Murcia, donde obtuvo 3.676 votos, de los 7.927 electores de la provincia. Era el cuarto en número de votos, solo por detrás de Eusebio María

del Valle, el conde de Sástago y el conde de Balazote, con una diferencia respecto del primero, de solo 110 votos, siendo el último diputado elegido Juan Álvarez Mendizábal, con 3.361⁹⁴⁷.

Como parlamentario moderado en la legislatura de 1840, fue presidente de múltiples comisiones, casi todas de ámbito militar, tales como la de asignación de la orden militar de San Fernando, de la de recompensas militares, de la de Sanidad Militar, de la comisión de gracias y recompensas del ejército constitucional, de la de Milicias Provinciales, de recompensas a individuos del ejército y la armada, etc. Como orador, intervino en varias sesiones de manera breve y casi siempre en asuntos militares, quizá la más significativa fue su defensa, mediante una proposición apoyada por el general Amor, para que se reconociera a los jefes y oficiales del Ejército constitucional y las Milicias Provinciales de 1823, como Beneméritos de la patria y acreedores a la gratitud nacional, por haber luchado hasta el final para defender el sistema constitucional frente a los defensores del absolutismo. Pasó a estudio por una comisión⁹⁴⁸.

Juan Palarea, fue acusado de participar en la intentona golpista contra Espartero, ocurrida en octubre de 1841, auspiciada por la reina regente María Cristina y su esposo, y apoyada por una parte importante de los militares moderados, tales como Narváez, Pezuela, Diego de León, O'Donnell, Montes de Oca, Urbiztondo, Piquer, etc.

La llegada al poder de Espartero no fue bien aceptada, ni por la ex-regente, ni por su marido en el exilio, donde trató en todo momento de conspirar para acabar con el mandato del nuevo responsable del poder ejecutivo, ni por una parte

⁹⁴⁴ AGMS. Expediente de Juan Palarea Blanes, 1ª/222P/Exp.0. Carpeta 1. Instancia de Juan Palarea a la regente, 9 marzo 1839 y comunicación al capitán general de Castilla la Vieja, 10 abril 1839.

⁹⁴⁵ *El Corresponsal*, 29 noviembre 1839, p. 3.

⁹⁴⁶ *El Correo Nacional*, 15 enero 1840, p. 3.

⁹⁴⁷ BOPM, 2 febrero 1840, p.4; dicha cifra coincide con la existente en su expediente en el Archivo del Congreso de los Diputados.

⁹⁴⁸ ACD. *Diario de sesiones del Congreso de los Diputados*, 15 junio 1840, pp. 2519- 2520.

de los militares y la sociedad. Los militares, como el resto, estaban divididos, unos habían defendido al general granatuleño, caso de Linaje, Van Hallen, Seoane, Zubano, etc., en tanto otros como O'Donnell, Narváez, Montes de Oca, Diego de León, Prim, eran partidarios de los moderados y de la regencia en manos de María Cristina. Además, la monarquía de Luis Felipe de Orleans, apoyó en todo momento el derrocamiento de Espartero, ya que este se alineó incondicionalmente con Gran Bretaña.

La regente quería recuperar la tutela de sus hijas, que habían sido puestas bajo la supervisión de Agustín de Argüelles y de la viuda de Espoz y Mina. María Cristina y el duque de Riansares financiaron la operación con más de ocho millones de reales. Los políticos implicados en la trama recibieron la mayoría de los recursos económicos, siendo Istúriz y Alcalá Galiano los encargados de la coordinación de la conspiración.

El movimiento golpista tenía dos tramas, una debía conducir a la captura de la Princesa de Asturias y su hermana, y la otra debía estimular la revuelta en las recién pacificadas provincias vascas, alentando el foralismo y mermando el prestigio de Espartero.

El miedo a ser descubiertos, ya que se habían producido algunos levantamientos previos en Pamplona, llevó a O'Donnell a pasar a la acción, al tiempo que acordaron a última hora apresar a la reina niña y su hermana en el Palacio Real. El 7 de octubre pasaron a la acción. Los generales responsables de esta operación fueron Diego de León, Manuel de la Concha y Juan Pezuela. El asalto, a pesar de que los alabarderos eran menos, resultó un fracaso, y Espartero se hizo con la situación, ordenando fusilar sumariamente al general Diego de León.

El pronunciamiento en el norte fue organizado también por O'Donnell, quien levantó la guarnición de Pamplona el 27 de septiembre de 1841, secundado por Montes de Oca en Vitoria y Borso de

Carminati en Zaragoza. El día 18 de octubre, el pronunciamiento militar había fracasado íntegramente y Borso de Carminati era fusilado⁹⁴⁹.

El general Espartero, tras la intencional golpista de octubre de 1841, investigó minuciosamente a todos los altos mandos del Ejército que apoyaban la ideología moderada y extendió las responsabilidades a algunos militares que le parecieron sospechosos de estar en connivencia con los pronunciados. Uno de ellos fue Palarea, otro fue el teniente general Laureano Sanz y Soto de Alfeirán y el jefe de escuadra, Francisco Arimeno. Sabemos por la prensa, que el 8 de septiembre estaba en Cartagena como vecino, decía el gacetillero, «tomando baños tibios de agua del mar»⁹⁵⁰, y que acompañó al capitán general de Valencia, Antonio Seoane, enemigo político en otra época, a revisar algunos fuertes y unidades de la plaza, lo que nos hace presuponer que pudo intentar movilizar a una parte de la Marina y el Ejército de Murcia, pero no lo sabemos⁹⁵¹.

El 18 de octubre, por orden llegada en el correo de Madrid a Cartagena, suponemos que de Espartero, detuvo a Palarea, dado que había presentado en Cartagena el 8 de septiembre, quedándose en la ciudad unos pocos días con el argumento de bañarse en el mar e interesarse por algunas minas. Poco después se marchó a Madrid, pero retornó de nuevo a Cartagena, lo que indujo a sospechas a las autoridades⁹⁵². Palarea, tras su arresto, fue trasladado al cuartel de Guardias de Marina de Cartagena, por orden del gobierno. Lo custodió un piquete de la Milicia Nacional compuesto por 20 hombres, y el oficial de la guardia respondía con su cabeza de la seguridad del reo. Poste-

⁹⁴⁹ GUTIÉRREZ LLERENA, Felipe, «Historia de un pronunciamiento frustrado: octubre de 1841», *Revista de Estudios Extremeños*, volumen 60, n° 1, Diputación de Badajoz, 2004, pp. 97-150.

⁹⁵⁰ *El Castellano*, 23 septiembre 1841, p. 3.

⁹⁵¹ *El Corresponsal*, 2 octubre 1841, p. 1.

⁹⁵² *El Castellano*, 21 octubre 1841, p. 3.

riormente, se pensó en conducirlo hasta el castillo de Galeras⁹⁵³, pero no sabemos si se le trasladó, ya que no ha quedado constancia. La detención la realizó el gobernador de la plaza, acompañado del mayor, quien le confiscó toda la documentación que tenía, al tiempo que le tomó declaración e inició las diligencias. El periodista afirmaba que se seguía con *ansia* el desenlace⁹⁵⁴.

Espartero envió al Secretario de Estado y de Despacho de Guerra un sumario el 7 de febrero de 1842, en fecha tan tardía respecto de la asonada, contra los oficiales citados «en averiguación de la conducta que observaron durante los acontecimientos políticos del año pasado»⁹⁵⁵.

Prácticamente sin prueba alguna, Palarea y los jefes citados fueron arrestados y en el caso de Palarea conducido a la plaza de Cartagena, como reza su expediente militar en Segovia, y cuya causa estaba pendiente de ser juzgada en la capitania general de Valencia y Murcia cuando falleció en febrero de 1842, como aparece en el escrito enviado por el jefe de la plaza militar de Cartagena.

A su muerte, el gobernador militar de esa ciudad enviaba un escrito al responsable militar de Valencia que decía literalmente lo siguiente: «Excmo. Sr. A las once de la mañana de anteayer 7 del actual falleció súbitamente el Mariscal de Campo de los Ejércitos Nacionales D. Juan Palarea, que residía en esta plaza en calidad de arrestado; y en la tarde de ayer se le hicieron las honras fúnebres que le correspondían, conduciéndose después el cadáver al cementerio castrense: Lo que

tengo el honor de participar a V.E. para su inteligencia y demás efectos.

Lo que traslado a V.E. para su conocimiento y efectos consecuentes a la causa que contra el expresado General pendía en esa Capitanía General»⁹⁵⁶.

Palarea murió de un ataque de apoplético o trombosis el 7 de febrero de 1842, a la edad de 62 años, pero en condiciones poco claras⁹⁵⁷.

Curiosamente, el Secretario de Secretario de Estado y de Despacho de Guerra con fecha 17 de marzo de 1842, es decir treinta y ocho días después de la muerte de Palarea, informaba al regente, que el sumario remitido por este con fecha 7 de febrero, debía resolverse favorablemente a los encartados: «Enterado S.A., y atendiendo a que en las pruebas legales nada hay que acrimine a los acusados, se ha servido resolver se ponga a estos en plena libertad, cancelándose las fianzas presentadas, sobreseyéndose por ahora y mientras no haya pruebas contra ellos en la sumaria, sin que lo actuado les perjudique en su opinión, fama y carrera»⁹⁵⁸.

A Palarea le llegó tarde la absolución, porque había muerto arrestado y con su honor perdido, aunque a su mujer e hijos la resolución les debió venir bien, para recuperar todo lo perdido, incluidas la fianzas presentadas.

Inicialmente, sus restos mortales, como hemos dicho, fueron depositados en el cementerio castrense de Cartagena, pero unos años más tarde fueron condu-

⁹⁵³ Cartagena se convirtió en el siglo XVIII en un importante enclave militar, como capital del departamento marítimo de Levante. Esto significó la fortificación de la ciudad, entre cuyos fuertes se creó el de Galeras. El ingeniero que diseñó el fortín fue Pedro Martín Zermeño y lo terminó Mateo Vodopich a finales del siglo XVIII. Se usó en algunas épocas como prisión militar.

⁹⁵⁴ *El Eco del Comercio*, 31 octubre 1841, p. 2.

⁹⁵⁵ *El Espectador*, 28 marzo 1842, p. 4.

⁹⁵⁶ AGMS. Expediente de Juan Palarea Blanes, 1ª/222P/Exp.0. Carpeta 1. Oficio del gobernador militar de la plaza de Cartagena dirigida al capitán general del primer distrito, 13 marzo 1842.

⁹⁵⁷ *El Eco del Comercio*, 13 marzo 1842, p. 4.

⁹⁵⁸ *El Espectador*, 28 de marzo 1842, p. 4.

cidos al cementerio de Murcia. En la actualidad su túmulo funerario ha desaparecido, según los archivos del Cementerio de El Espinar.

El diario *La Posdata*, de clara tendencia antiesparterista, decía lo siguiente al conocer la muerte de tan ilustre general: «Ha muerto una de nuestras glorias militares; uno de los más bizarros y decididos campeones en la guerra de la independencia. EL GENERAL DON JUAN PALAREA ha muerto en nuestra ciudad, víctima de las persecuciones injustas y de las tropelías que contra tan ilustre guerrero emplearon los hombres de septiembre de resultas de los sucesos de octubre, en los que no tuvo parte. El general Palarea, afligido por los hombres que proclaman la *independencia nacional*, que nadie más que esta víctima supo defender a su costa y voluntariamente, ya no existe. Ligera sea la tierra que cubre sus cenizas. Derramen sobre su tumba lágrimas de amor y reconocimiento los hombres honrados, los que no olviden ni al guerrero de 1808, ni al vencedor de Chiva, ni al antiguo diputado a Cortes en 1820 y en las Cortes de esta época»⁹⁵⁹.



Fig. 4.- Rubrica de Juan Palarea Blanes

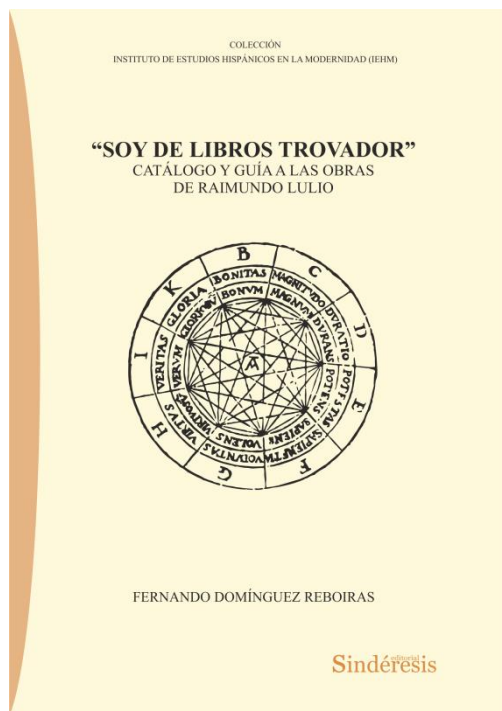
⁹⁵⁹ *La Posdata*, 11 marzo 1842, p. 2.

Reseñas bibliográficas

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

DOMÍNGUEZ REBOIRAS, F.; *“Soy de libros trovador”. Catálogo y guía de las obras de Raimundo Lulio*

Madrid, Sindéresis, 2018 (309 páginas).



Entre las características que tradicionalmente se han destacado de Ramon Llull, una de las más importantes ha sido, sin duda, la magnitud de su obra. No sólo nos encontramos frente a un autor del que se tiene constancia de unos doscientos ochenta escritos producidos entre los años 1271 y 1315 (unos doscientos cincuenta de los cuales son obras, el resto otros escritos) sino que, además, los textos presentan una enorme variedad estilística, temática y doctrinal. A la dificultad de sintetizar y organizar esta gran obra hay que añadir la cuestión histórica de los tratados espurios: casi trescientos escritos apócrifos, muchos de ellos tomados durante tiempo por auténticos, y más de doscientos títulos correspondientes al Llull alquímico. Un volumen que, reconoce F. Domínguez, “por el número, originalidad y variedad [...] tiene que asustar a cualquiera” (p. 13).

Entre los años 1311 y 1314 hizo su aparición en París el primero de los catálogos de los escritos lulianos, el *Electorium*, un anexo que debía acompañar la *Vita coetanea*. Éste, no obstante, no constaba más que de 157 títulos, poco más de la mitad de los que hoy en día se conoce, sin mencionar las alteraciones cronológicas y otros elementos que afectarían a las compilaciones posteriores. Tal era la magnitud de la obra luliana que no será hasta finales del siglo XIX que Jeroni Rosselló compondría la *Biblioteca Lulliana*, la primera ordenación cronológica de los escritos de Ramon Llull, con un catálogo completo y la descripción del contenido de cada obra. Escrito que, pese a su uso como referencia para establecer y ordenar los estudios lulianos, fue compuesto en un contexto en el que las ediciones y estudios estaban todavía en un momento incipiente.

Tanto los estudiosos lulianos como el público en general echaban de menos un trabajo de síntesis, en el que no sólo apareciese el catálogo de los escritos de Ramon Llull, corregido y ordenado, sino también la descripción y el análisis de los contenidos de cada uno. No obstante, el modelo científico actual imposibilitaba la aparición de una obra tal: era necesario un verdadero conocimiento de todos los escritos del autor y de todos los aspectos de su pensamiento y obra. Es ahí donde toma importancia la figura de F. Domínguez, un autor que por sus estudios y por su trabajo dirigiendo y coordinando nuevas ediciones

de las obras de Llull, es considerado sin duda uno de los pocos que tienen el conocimiento global necesario para emprender dicho trabajo.

En el año 2018 F. Domínguez publicó “*Soy de libros trovador*”. *Catálogo y guía de las obras de Raimundo Lulio*, un exhaustivo estudio que consta de cuatro partes de sumo interés para el estudioso actual: una introducción, en la que se analizan las principales características de la literatura luliana (pp. 19-32); el catálogo de las obras de Ramon Llull (pp. 33-324); un epílogo, en donde el autor incluye un estudio sobre la producción luliana (pp. 325-361); y un apéndice con datos y explicaciones complementarias (pp. 363-390).

La introducción dedica una primera parte a abordar el carácter de los escritos de Ramon Llull (pp. 19-22), en donde el autor aborda la cuestión del estilo lingüístico y expositivo, el uso del lenguaje académico de la época, la concepción de la escritura y la oralidad, las innovaciones que introduce y la relación con su proyecto de difusión y conversión. Dedicar una segunda parte (pp. 22-24) a abordar las tres lenguas en las que compuso sus escritos —catalán, latín y árabe—, mostrando cómo el uso de cada una de las variantes responde a las funciones de los escritos y a la relación con su proyecto. En un tercer apartado (pp. 24-29) el autor sintetiza los diferentes lugares en los que se han conservado y están presentes los manuscritos lulianos, describiendo además las cinco bibliotecas más importantes de la actualidad: la Biblioteca Pública de Palma de Mallorca; la Biblioteca Apostólica Vaticana; la *Bayerische Staatsbibliothek* en Múnich; la *Bibliothèque National* de París; y la Biblioteca Ambrosiana de Milán. La introducción acaba con dos apartados dedicados a la catalogación (pp. 29-31) y el catálogo cronológico (pp. 31-21) de las obras de Llull, ofreciendo así el motivo y el orden que seguirán en la segunda parte.

Titulada “las obras de Raimundo Lulio”, la segunda parte de este estudio representa el grueso principal del libro y la aportación más importante. El libro sigue un estricto orden cronológico y aborda uno a uno los diversos escritos de Ramon Llull, deteniéndose en la explicación del contenido de cada uno de ellos. El trabajo resulta de suma importancia por cuanto el autor del libro no sólo se detiene en la explicación detallada de los grandes escritos, sino también de aquellos tratados que, tradicionalmente, se han mantenido en un segundo plano. Así, por ejemplo, dedica una página al contenido del *Compendium logicae Algazelis* y la *Lògica del Gatzel*, explicando incluso el más probable origen de los contenidos, como los textos a partir de los cuales Llull trabaja. En caso de libros más extensos, como el *Arbor scientiae*, el autor se detiene a analizar parte por parte el escrito, no sólo en cuanto estilo, sino también con respecto a las doctrinas que contiene. Destacan del estilo de esta parte tres elementos: el no utilizar la división de obras según el modelo del Arte para no interferir en la continuidad de los escritos y presentarlos tal cual el propio autor; el hecho de acompañar las explicaciones con las ediciones modernas; y la traducción de todos los títulos al castellano, lo cual permite disponer de una referencia normativa hasta ahora reducida a unas cuantas obras.

El epílogo contiene un ensayo del autor sobre la relación de Ramon Llull con los libros, titulado “El mejor libro del mundo en muchos libros. Un ensayo de síntesis”. Su contenido es el que el título indica, pero lo cierto es que difiere de lo que habitualmente se con-

sidera un ‘ensayo’. En efecto, de este género mantiene mayoritariamente el no recurrir continuamente a las citas, pero la realidad es que se trata de un exhaustivo trabajo académico que pretende sintetizar el conjunto del pensamiento luliano. Aparte de abordar la multiplicidad de los libros (pp. 324-335), analiza el problema de la incomprensión del autor (pp. 326-333), poniendo en relación su pensamiento y su forma de escribir con el contexto. En una segunda parte (pp. 333-337) afronta la cuestión del interiorismo luliano, un punto esencial para la comprensión de la mística posterior. A continuación (pp. 337-344), el autor analiza un clásico del pensamiento luliano, el proyecto misionero, del cual intenta mostrar cuáles son las características principales y cómo se refleja en sus escritos. Sigue a este apartado un análisis (pp. 344-352) del Arte, pero no sólo, como cabría esperar, desde el interior de las obras de Llull, sino también desde su referente en la historia de la filosofía. Con el título “un mundo uno y diferente” (pp. 353-356) intenta describir la *imago mundi* luliana basada en la unión de lo uno y lo múltiple y en la participación del ser humano en el mundo. El epílogo acaba con un apartado (pp. 356-361) dedicado al análisis de las relaciones entre fe y razón en Ramon Llull, que el autor afronta desde la perspectiva de la citación agustianiana de Isaías 7,9.

Los apéndices del libro han sido compuestos como soporte real al estudio precedente. De este modo, puede encontrarse una orientación bibliográfica (pp. 363-366) que, si bien el autor anuncia como ‘breve’, orienta de forma perfecta al lector que quiera ampliar conocimientos sobre el tema. El segundo apéndice es un cuadro cronológico (pp. 367-370) en el que se sitúan los hechos más importantes de Llull, del contexto y los escritos producidos. La última y más extensa parte del apéndice (pp. 371-390) contiene el catálogo abreviado de las obras de Llull, si bien el autor introduce algo que no es habitual en estos y que resulta muy práctico: las ediciones de referencia en las que se encuentra cada obra.

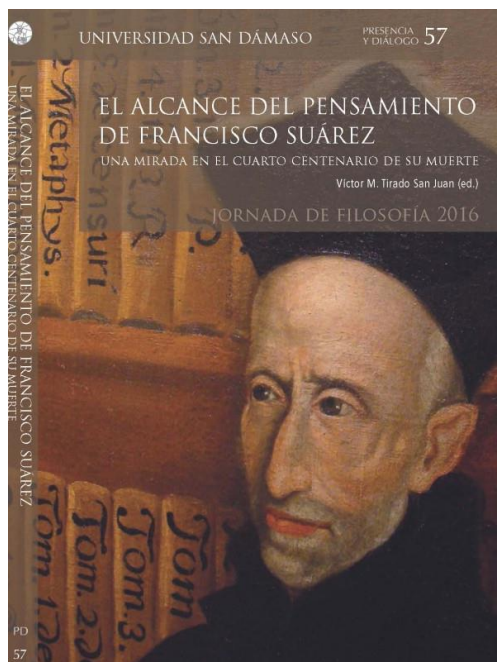
Nos encontramos, en este sentido, ante un libro que debiera formar parte de cualquier biblioteca tanto de un académico que se dedique al estudio de Ramon Llull como de quien tenga interés cultural en el personaje. Un libro bien estructurado y con contenido realmente útil, preciso en sus contenidos y explicaciones, capaz de combinar tanto las aproximaciones más generales como los elementos más precisos, una obra que era necesaria y que sitúa a su autor, F. Domínguez, entre los que mejor conocen y explican la vasta producción luliana.

Prof. Dr. Antonio Bordoy Fernández
Profesor Contratado Doctor de la *Universitat de les Illes Balears*

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

TIRADO SAN JUAN, VÍCTOR M. (ED.): *El alcance del pensamiento de Francisco Suárez. Una mirada en el cuarto centenario de su muerte.*

Madrid, Ediciones Universidad de San Dámaso, 2019 (169 páginas).



Las actividades académicas organizadas con ocasión del cuarto centenario de la muerte de Francisco Suárez (1617-2017), entre las que se incluyen congresos y reuniones científicas, monográficos de revistas, artículos y libros colectivos, han servido para subrayar no sólo el valor intrínseco del pensamiento de Suárez en distintas disciplinas (teología, filosofía, gnoseología, antropología, derecho, política...), sino también su particular situación y significado histórico en la historia del pensamiento, pues más allá de interpretaciones vigentes en distintos momentos de la historia, no hay duda de que “Suárez plantea retos de enorme interés” (p. 11).

Entre los congresos que se celebraron a nivel internacional (como en Brasil, Porto y Coímbra, Lisboa, México) o nacional (Ávila, Madrid, Pamplona, Salamanca y Sevilla), la Universidad Eclesiástica de San Dámaso organizó en Madrid el 29 de noviembre de 2016 una jornada que anticipaba el centenario. El libro que ahora se publica recoge los trabajos presentados en ella por un selecto grupo de especialistas en el pensamiento suareciano. De esta manera, el libro se compone de siete estudios de reconocidos investigadores (Juan Belda Plans, Costantino Esposito, Jean-François Courtine, Harald Schöndorf, Nicolás Álvarez de las Asturias, León M. Gómez Rivas y Fabrizio Renzi), con un “Prólogo” del editor, Víctor M. Tirado San Juan, en el que justifica la relevancia del autor, Francisco Suárez, tanto por el valor intrínseco de su pensamiento como por su papel fundamental en la historia de la filosofía, la oportunidad del encuentro, y donde se presentan sumariamente los distintos trabajos incluidos en el libro. La publicación pretende ofrecer, por tanto, “una profunda ‘mirada’ al pensamiento del insigne filósofo español desde múltiples perspectivas y por algunos de los más acreditados especialistas del tema, midiendo su ‘alcance’ en la actual coyuntura del pensamiento” (p. 13).

La obra recoge una muestra amplia tanto de los puntos fuertes del pensamiento suareciano, como de su influencia y relevancia para la historia del pensamiento. Así, con un carácter principalmente histórico, los trabajos de Juan Belda, Costantino Esposito y León Gómez Rivas conectan el pensamiento de Suárez con el pensamiento escolástico español de Salamanca, Alcalá y Coímbra (Belda), la ontología moderna, especialmente kantiana (Esposito), y con la teoría económica actual (Gómez Rivas); en cuanto a los temas, el libro revisa las tesis suarecianas en teología (Belda), teodicea (Schöndorf), metafísica (Esposito, Renzi), antropología y política (Courtine), derecho (Álvarez de las Asturias) y economía

(Gómez Rivas). Señalaremos los temas principales de cada uno de los trabajos en el orden en que son publicados.

En su estudio “Francisco Suárez heredero de una generación de sabios”, Juan Belda Plans sitúa al Doctor Eximio en el contexto histórico de su época. En un marco histórico caracterizado por los cambios sociopolíticos que modifican sustancialmente las estructuras vitales que se viven en España, la obra de Suárez es deudora en los desarrollos previos de, principalmente, Salamanca, Alcalá o Coímbra. En estos centros son cuatro las cuestiones destacadas: el valor de la teología especulativa, la cuestión bíblica, las cuestiones morales y, por supuesto, la controversia sobre la gracia. Salamanca significa la renovación interna de la teología como respuesta a las críticas humanistas, pero conservando “los valores imperecederos de la gran escolástica medieval” (p. 21) en la creación de un nuevo método teológico. Alcalá, en el proyecto de Cisneros, es “una Teología abierta a todos, elegante, humanística, y al mismo tiempo práctica y espiritual” (p. 28) con una orientación teológica, humanística, bíblica, mística y abierta a las *tres vías*. Coímbra finalmente, tras su restauración a comienzos del siglo XVI, implica una continuidad del afán renovador salmantino.

El estudio de Costantino Esposito (Universidad de Bari) titulado “Suárez, Kant y el problema de la ontología moderna” presenta el plan de la *Crítica de la razón pura* como crítica al dogmatismo de la metafísica para preparar y promover una metafísica rigurosa de nuevo cuño, “un giro hecho de continuidad y de rupturas” (p. 52). Para ello, muestra el camino que lleva a las *Disputationes Metaphysicae* hasta la metafísica alemana en la que Kant se forma, mostrando que la sistematicidad que Suárez presenta en dichas *Disputationes* plantea una disciplina distinta de la teología y abordable sin ella y, por tanto, menos comprometida que la de otros teólogos católicos. Sin hacer de Kant un “efecto” de Suárez, el autor muestra cómo algunos conceptos escolásticos (canonizados en la metafísica suareciana) son todavía operativos en la obra de Kant. Así, por ejemplo, aunque “Kant constituye ciertamente una clara contestación de la concepción tardo-escolástica de la metafísica y su pretensión de pensar el ser desde la realidad, al mismo tiempo representa una clamorosa confirmación de la concepción suareciana del *ens*” (p. 56). En conclusión, en Kant parece permanecer el sentido suareciano de esencia y existencia.

Por su parte, Jean-François Courtine (Universidad de la Sorbona), en su trabajo “La antropología suareciana y la política suareciana”, se plantea el problema de los fines naturales y sobrenaturales del ser humano. En autores como Tomás de Aquino, la *unidad* del programa teológico vincula y ordena el fin sobrenatural con el nivel propiamente natural, y por tanto también con la esfera de la moral y la política (de ahí la articulación de la *Suma teológica*). Pero el desgajamiento de los tratados (por ejemplo, la exposición autónoma de las *Disputationes Metaphysicae*) y la propuesta suareciana “aunque sólo fuere a título de hipótesis metodológica, de la idea de naturaleza pura” (p. 77) limitan el fin humano a las posibilidades y límites de su naturaleza, entendiendo el fin sobrenatural como un *añadido* (p. 78). Y se tiende a configurar de manera autónoma la lectura teológica, como una lectura diferenciada de la antropológica y ontológica. Esta propuesta, señala Courtine (p. 82) afecta también a la concepción suareciana de la ley, con una “laicización” del concepto de bien común según el *De legibus* de Suárez, fundando el origen del estado y del poder en la *naturaleza humana*, y subrayando su autonomía; abriendo “un nuevo espacio completamente extraño a la gran escolástica” (p. 89).

El trabajo de Harald Schöndorf (Hochschule für Philosophie, Munich), “Algunos comentarios sobre Dios como creador en el pensamiento de Suárez”, escudriña la concepción suareciana de Dios en la sistemática de su metafísica. Parte – siguiendo a Escoto – del ente y sus propiedades disyuntas, incorporando a Dios como objeto primero y principal, pero no adecuado, al que dedica las disputaciones 20-24 (Dios como causa), 28-29 (como ente). En su tratamiento, se detiene en el problema de cómo aborda Suárez el problema del

ente real. Suárez incluye en él no sólo al existente sino a la esencia – ente en sentido nominal –. Esto es relevante para abordar la *creación* introducida como la primera causa eficiente. Pero el lugar en el que es abordado es significativo: prioriza el conocimiento de la posibilidad y necesidad del ser creado por la razón natural, con un análisis formal, y desde ella el acceso a Dios como causa primera. Ese ámbito formal define lo creado como posible (que no implica contradicción o repugnancia), y aunque no hay ente real sin Dios, exige el estudio de lo real en sí y por sí mismo. En este sentido, lo real incluye *lo existente* tanto como *lo posible*. Esta tesis defendida por Suárez plantea problemas que destacan al analizar *qué realidad* tienen los *entes de razón*. Tema con el que se concluye el trabajo.

Por su parte, Nicolás Álvarez de las Asturias (Universidad San Dámaso) en su trabajo titulado “Francisco Suárez en el caminar histórico del derecho canónico: el caso de la interpretación de la ley” busca percibir la novedad de la cuestión de la interpretación de la ley según Suárez en esta disciplina. Para ello, contextualiza el derecho canónico del momento: la respuesta católica al luteranismo, Trento, el refuerzo necesario de la legitimidad del derecho canónico y la limitación de la interpretación frente al protestantismo; esto lleva a esta disciplina a su sistematización frente al proceder medieval que podía resumirse en: interpretar armonizando (p. 113). A continuación, presenta la figura y aportación específica de Suárez en el derecho canónico en seis puntos, señalando las dos funciones de la interpretación, los tres tipos de interpretación (auténtica, usual y doctrinal), revisando después cuál es su importancia para su tiempo (era “el hombre adecuado para el momento adecuado”, p. 125) y para el nuestro, en el marco de la interpretación y recepción del Concilio Vaticano II (entendiendo que tras Suárez se han incorporado nuevas herramientas interpretativas, como las que provienen de la corriente hermenéutica).

En “Suárez y la modernidad europea: la doctrina impositiva”, León M^a Gómez Rivas (Universidad Europea de Madrid) compara los capítulos dedicados a la doctrina impositiva del *De legibus* de Suárez con la valoración del tratamiento de las cuestiones económicas de la Escuela de Salamanca, y los desarrollos modernos. Por un lado, en los tratados teológico-morales de la segunda escolástica, la necesidad de descubrir la naturaleza y dinamismo de las realidades económicas adquiere “una existencia bien determinada” pero en su conexión con el orden moral. Lo mismo ocurre con la cuestión de tributos e impuestos: primero tratada al hilo de la *Secunda Secundae* de Tomás de Aquino, en Vitoria, o en Soto ubicada en un tratado independiente, pero manteniendo su filiación, para convertirse en Suárez (en su *De legibus*) en un tratado independiente, que dedica el libro V, capítulos 13-18 (reseñados en el presente trabajo). Varios estudios que revisan la cuestión tributaria en la escolástica española, revisados por Gómez Rivas (Perdices-Revuelta, Lamas, Lascano, Gorosquieta), subrayan el carácter limítrofe de los problemas fiscales “a caballo entre la moral y la economía” (p. 141), parcialmente incorporados a los tratados “clásicos” de economía.

Suárez se ha presentado a la vez como un autor escolástico y como un renovador pre-moderno, y en el trabajo “La relevancia científica de las *Disputaciones Metafísicas*”, Fabrizio Renzi (Universidad de Siena) ejemplifica esta doble cara que presenta Suárez a propósito de una de sus principales obras, las *Disputaciones Metafísicas*. Una obra que se ha leído como *moderna* (Gilson, Heidegger), pero también como una obra “sustancialmente ligada a la tradición antigua y medieval” (p. 154) (Copleston, Forlivesi, Pereira). Entre ellos, Renzi repasa diversas investigaciones sobre esta obra, encontrando una tercera línea interpretativa que considera a Suárez un autor no “ligado completamente a la tradición ni insertado” completamente en el mundo moderno” (p. 155), y por tanto, un autor *de transición*, según defienden Díaz Herrera, Gracia, Esposito, Heider... Es decir, un autor que no puede ser fácilmente etiquetado al jugar “un papel clave en la fundación de los nuevos paradigmas epistemológicos” (p. 165). Esta línea de interpretación favorece el reconocimiento de la

influencia de Suárez en autores como Vico, difícilmente encasillables bajo el adjetivo de “moderno”.

En conclusión, un trabajo en el que, de la mano de sus estudiosos, se advierte la multifacética lectura que recibe Suárez y los temas en los que su pensamiento todavía tiene mucho que decir.

Prof. Dra. M^a Idoia Zorroza Huarte
Universidad Pontificia de Salamanca

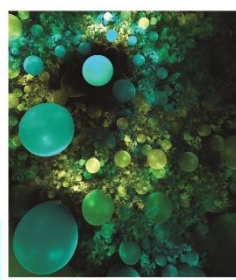
RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

DE UNAMUNO, M.; Y VILLAR, A. (ED. LIT.); *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*

Madrid, Tecnos, 2016, (535 páginas)

Miguel de Unamuno

**Escritos sobre la ciencia
y el cientificismo**



Edición de
Alicia Villar Ezcurra

Tercer milenio
CLÁSICOS
DEL
PENSAMIENTO

Eureka (en griego εὕρηκα, “¡Lo he descubierto!”) es una interjección atribuida al matemático griego Arquímedes, que pronunció gritando por las calles de Siracusa tras darse cuenta en pleno baño de la solución del problema de medir el volumen de cuerpos irregulares. Hoy en día, “eureka” pervive como expresión para celebrar un descubrimiento o hallazgo.

Ciertamente, me cuesta imaginar, no sé si para bien o para mal, a un investigador actual descubriendo algo y saliendo a gritarlo por las calles. Sí me imagino más bien al investigador revisando mil veces los papeles recién encontrados, la fórmula acertada, la prueba que confirma la hipótesis, el descubrimiento ante sus ojos. Quienes conocemos – y tenemos la suerte de ello – a la Dra. Villar sabemos que precisamente “eureka” no diría, pero sí

se repetiría una y otra vez “esto no lo he leído antes” con la seguridad de quien ha leído mucho y pormenorizadamente al autor mientras estudiaba su relación con filósofos como Rousseau y Pascal. Fue sin duda un motivo de inmensa alegría para ella encontrar, entre el rico fondo documental que conserva la Casa Museo Unamuno en Salamanca, el manuscrito inacabado de diecinueve folios numerados y escritos por las dos caras que recogió posteriormente en una edición titulada “Mi confesión”⁹⁶⁰. Desde ese momento, la relación con el autor vasco de la Dra. Alicia Villar Ezcurra, profesora e investigadora en el Departamento de Filosofía en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid), daba un importante giro del que ya contamos con varios artículos y obras, como la que hoy nos ocupa. La profesora vio convertirse en estos años su primera intuición en convicción, ya que supo ver en los textos de Unamuno la importancia de la ciencia en el pensamiento unamuniano, una relación que no sólo aún estaba por tratar en toda su extensión y hondura, sino que había sido trabajada de una forma parcial, lo que había llevado, primero, a no otorgarle la relevancia merecida, y segundo, a no pocos equívocos. Ciertamente, hay varios autores que ya habían insistido previamente en esta relación, pero misteriosamente – o quizá no tanto – esta visión del autor que nos ocupa no ha llegado a calar, incluso entre los propios “unamunólogos”, para

⁹⁶⁰ UNAMUNO, Miguel de: *Mi confesión*, edición de Alicia Villar, Madrid, Ediciones Sígueme, Universidad Pontificia Comillas, 2015, 2ª edición. Recomendamos la segunda edición, revisada y aumentada con nuevos textos.

los que muchas veces parece que el Unamuno “verdadero” es el de después de la famosa crisis de marzo de 1897 y acaban categorizando todo lo sucedido antes de esta como menos relevante o definitorio, incluso como si fuese un “pecado de juventud”.

Esta estupenda edición que en estas líneas presento, “Escritos sobre la ciencia y el cientificismo”, publicada por Tecnos en 2016, presenta, desde la fuerza de los propios textos la visión del filósofo vasco sobre la ciencia y el cientificismo. Son muchos los asuntos destacables sugeridos a partir de las más de 400 páginas de la obra a los que pretendemos atender en esta reseña.

Comencemos con la organización de la edición. En primer lugar, encontramos el estudio introductorio de 60 páginas, titulado “Valoración de la ciencia y crítica al cientificismo en Miguel de Unamuno”, una nota a la edición, una completa bibliografía y una cronología de Miguel de Unamuno. El estudio recoge un repaso por la situación de la ciencia en el siglo XIX en nuestro país, centrándose en la polémica sobre la ciencia española vivida en los años 80 de dicho siglo; la trayectoria de Miguel de Unamuno con respecto a la ciencia –donde se trata más específicamente el Unamuno previo a la crisis y justo después de la crisis, momento en el que escribe “El mal del siglo”–; un repaso a los textos presentes en el recopilatorio en orden cronológico, lo que favorece la comprensión de la evolución, y las reflexiones finales.

A continuación, los escritos, organizados a su vez en cuatro epígrafes. El primero de ellos recoge los “Escritos sobre la Universidad y discursos” donde encontramos textos específicos donde se presenta la relación entre ciencia y educación desde una óptica particular: la reflexión sobre la misión de la enseñanza. Rescata Villar “De la enseñanza superior en España” (1899), “La enseñanza universitaria” (1905), “Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia el 22 de febrero de 1909, con ocasión del I centenario de nacimiento de Darwin” (1909) y “Algo sobre Autonomía universitaria” (1919).

El segundo epígrafe incluye artículos y ensayos publicados entre 1901 y 1918. En el estudio introductorio, la dra. Villar nos ofrece una clasificación temática de estos artículos: sobre el evolucionismo, sobre España y su relación con la cultura europea moderna, sobre la crítica al cientificismo, sobre los investigadores y las dificultades de la actividad científica.

El tercer epígrafe consta del cuento “Mecanópolis” (1913) y dos escritos inéditos: “Ciencia y Literatura” y “La vida y la ciencia”.

El cuarto y último epígrafe recoge correspondencia entre 1900 y 1917 dirigida a Miguel Gayarre, Bernardo González de Candamo, Timoteo Orbe, Pedro Jiménez Ilundain, Alberto Nin Frias, Enrique Herrero Ducloux, José Ortega y Gasset, Francisco Luque, Monmeneu, Ramón Turró, Alcides Arguedas y Santiago Ramón y Cajal.

Es muy importante tener en cuenta que dentro de cada uno de estos epígrafes se ha seguido un criterio de orden cronológico, lo que nos ayuda a advertir la evolución que sobre el tema experimenta Unamuno. La Dra. Villar se ha centrado en una horquilla temporal concreta que se abre con “De la enseñanza superior en España”, publicado entre agosto y octubre de 1899 y se cierra con “Algo sobre Autonomía universitaria” del 22 de julio de 1919. Justifica esta selección planteando que son suficientes para advertir su valoración

sobre el poder y los límites de la ciencia, y la pluralidad de los interlocutores y de los problemas planteados.

Recorramos ahora, en segundo lugar, el contenido que la edición ofrece. En primer lugar, la obra se titula “Escritos sobre la ciencia y el cientificismo”. Es preciso entonces entender qué sentido le da Unamuno a cada uno de los términos y el por qué de su contraposición. Unamuno entiende que la ciencia verdadera es la que es fruto de la creación y el esfuerzo perseverante de los investigadores a los que mueve el descubrimiento de la verdad. De ahí que defina la ciencia como “algo sustantivo y sin paradoja puede llamársele máquina de descubrir”⁹⁶¹. El problema se presenta cuando esa ciencia (y esos científicos), olvidan sus límites y pretende convertirse en la única explicación de toda la realidad. De esta manera, deja entonces de ser ciencia para convertirse en cientificismo, un reduccionismo que ha hecho de la ciencia un fetiche del que no se duda y se envuelve en una sacralidad omnipotente. En su dibujo de la ciencia verdadera y su condena al cientificismo, insistirá Unamuno en las terribles consecuencias de este último, como por ejemplo la sequedad espiritual. Este asunto explica la presencia de la dicotomía ciencia y religión en estos textos, como explicaremos más adelante. También hay en estos textos una defensa de la autonomía de la ciencia y los científicos y reflexiones de actualidad en su momento donde “hace carne” el discurso teórico, como son los casos de la reflexión sobre la enseñanza universitaria y la situación de la ciencia en España y Europa.

Esta crítica al cientificismo se entronca con la crítica al reduccionismo, pudiéndose establecer, como bien hace la Dra. Villar en el estudio introductorio, los puentes comunes entre el cientificismo y el intelectualismo, cuya crítica puede verse sobre todo en “El mal del siglo”⁹⁶². Esta crítica al reduccionismo es central en la filosofía unamuniana, pues es la atención a las cuestiones últimas, ese enfrentamiento con la Esfinge lo que afecta profundamente al pensador. Dicho de otro modo, la filosofía unamuniana es una filosofía que, como dice la Dra. Villar: “busca formarse una concepción unitaria del mundo y de la vida y que cuenta con el sentimiento y la voluntad”⁹⁶³ y, por eso, Unamuno se “pondrá en guardia” ante cualquier saber con pretensiones totalitarias, sobre todo si estas implican la negación de la dimensión espiritual. Así pues, la contraposición entre ambos términos es evidente: el cientificismo no es más que la muerte de la ciencia verdadera.

Esta obra viene a constatar, una vez más, la amplia y variada producción del autor vasco. Esto tiene un aspecto puramente pragmático – padre de abundante prole, necesitaba rendimientos económicos que no siempre podía asegurarse y le generaban no pocas angustias – pero otro puramente identitario, ya que don Miguel es autor de entrega fervorosa por necesidad íntima, ya que gustaba de verterse en lo escrito. El recoger en esta edición textos tan distintos, pero a la vez mantener fiel la línea de reflexión es un trabajo de enorme finura que convierte a esta obra no en una mera recopilación de textos, sino en una construcción

⁹⁶¹UNAMUNO, Miguel de: “Adiós al XIX”, en URRUTIA LEÓN, Manuel: *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 75.

⁹⁶²ROBLES, Laureano: “El mal del siglo (texto inédito de Unamuno)”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 34, 1999, p. 103.

⁹⁶³UNAMUNO, Miguel de: *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*, edición de Alicia Villar, Madrid, Tecnos, 2017, p.25.

cuidada y justa de una parte de esta dimensión del autor que nos ocupa. Y es que aquí nos encontramos con el Unamuno de carne y hueso. El Unamuno rector y con vocación científica y pedagógica, que muestra su preocupación por el devenir de la enseñanza en general y la universidad en particular no sólo desde la crítica sino desde su capacidad propositiva. El Unamuno admirador, que ve en las figuras de Darwin y Cajal la personificación de lo que él entiende como verdadero quehacer científico. El Unamuno doliente, que reconoce los problemas, el atraso de nuestro país, pero que se niega a responder de manera victimista o a generar complejos que no atienden a todo lo que España puede y debe ofrecer. El Unamuno valiente, que lee su pasado desde nuevas claves, que denuncia peligros, que no tiene reparo en mostrar sus contradicciones porque son signo de pensamiento vivo. El Unamuno virtuoso, que demuestra una vez más su capacidad para verter sus reflexiones en formatos tan dispares como el discurso o el cuento, el diálogo y la carta. Y, sin embargo, el Unamuno en el que no encontramos tanta diferencia de estilo cuando escribe artículos y cuando escribe las cartas a quienes considera sus amigos, sintiéndose el lector, sintiéndonos, como si don Miguel nos estuviese compartiendo sus reflexiones con la misma familiaridad. El Unamuno que evoluciona, mostrándose en unas ocasiones irreverente, en otras, irónico e incluso cínico, siempre crítico. En definitiva, tenemos en nuestras manos veinte años de don Miguel y es, a mi juicio, casi imposible que la lectura decepcione a quien se acerque interesado a la persona y a la obra del autor vasco.

Quisiera acabar afirmando que, pese a que nos separa casi un siglo de su tiempo, en el que fue figura imprescindible, Miguel de Unamuno dista mucho de ser una figura agotada. Por una parte, porque el pensamiento unamuniano está aún muy lejos de poder considerarse como ya sabido y superado. Varias son las causas: su talante contradictorio, que tan pocos problemas le generaba a él y tantos a quienes pretenden encasillarle, aún tiene muchas oscuridades que resolver; lo variado de las perspectivas y temas que trató, que han recibido una atención desigual; y la posibilidad siempre presente de seguir descubriendo escritos inéditos que completen o den un nuevo giro a lo ya sabido. Por otra parte, porque muchas de sus enseñanzas podrían aplicarse y dar un nuevo cariz a nuestras preguntas actuales. Nadie duda de que la ciencia actual se enfrenta constantemente a interrogantes que exigen una rápida y fundamentada respuesta. Interrogantes que muchas veces son precisamente preguntas sobre los límites de la propia ciencia, una ciencia que ha alcanzado ya una capacidad en los desarrollos técnicos que nos dejan una permanente sensación de ir un paso por detrás. Por eso, la filosofía actual, en interdisciplinariedad, debe atender a los dilemas con capacidad de reacción y acción y por eso, el fondo de la propuesta unamuniana se presenta enormemente sugerente. Si bien no tiene sentido establecer debates anacrónicos, sí podemos atender a autores tan clarividentes como el filósofo que nos ocupa para iluminar nuestra reflexión.

En definitiva, esta obra ha de celebrarse como una oportunidad excelente para visitar y revisar una filosofía como la de don Miguel de Unamuno.

Dra. Clara Fernández Díaz-Rincón.
Colegio Fray Luis de León y Universidad Pontificia Comillas

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

ORTEGA Y GASSET, J.: *El espectador I-VIII*

Madrid, Alianza, 2016-2017, Vols. I-IV, (1203 páginas)



José Ortega y Gasset nace en 1883 y muere en 1955. Puesto que empieza a publicar en 1902, y no dejará de hacerlo hasta el mismo año de su fallecimiento, su obra abarcará, literalmente, la primera mitad del siglo XX.⁹⁶⁴ De toda ella he seleccionado *El Espectador*, un proyecto de revista unipersonal que Ortega programó en 1916 como una publicación bimestral, aunque, finalmente, tuvo que contentarse con ofrecérsela a sus lectores en ocho volúmenes durante los años 1916, 1917, 1921, 1925, 1927, 1929 y 1934.⁹⁶⁵ Sin embargo, la mayor parte de los escritos que los componen fueron publicados previamente, desde 1917, en el diario *El Sol*, donde Ortega escribía con asiduidad, así como en la rotativa bonaerense *La Nación*, desde que nuestro filósofo quedara, para siempre ya, ligado a la Argentina desde su primer viaje en 1916. Así nos lo recuerda expresamente en sus “Palabras a los suscritores” de la segunda entrega, en 1917: “Dentro del reducido círculo de atención a que mi obra aspira, puedo afirmar que buena parte de mis lectores preferidos están en Buenos Aires. Mi viaje ha retrasado la publicación de este segundo tomo; pero, en cambio, me es lícito decir al sacarlo a luz, hinchando un tanto la voz: —En las páginas de *El Espectador* no se pone el sol” (II, 267). En sus páginas encontramos, pues, no una obra concreta, aislada o circunstancial de Ortega, sino, más bien, toda una trayectoria filosófica que abarca, nada menos, que tres décadas de producción filosófica. Pero, además de la dimensión cuantitativa, *El Espectador* nos muestra, sobre todo, la cara más íntima y cercana de nuestro filósofo, ofreciéndonos allí, a mi juicio, algunas de las páginas más frescas, geniales y originales de toda su obra. Cada uno de los breves escritos que lo componen se nos ofrece como un

⁹⁶⁴ Para una exposición general de la obra de nuestro filósofo, así como de los principales estudios sobre ella, me permito remitir al lector interesado a mi escrito “José Ortega y Gasset (1883-1955): la obra y sus intérpretes”, contenido en este mismo número de *La Albolafia*.

⁹⁶⁵ Actualmente están recogidos en el tomo II de las nuevas *Obras completas* editadas en 10 volúmenes y publicadas entre 2004-2010 por la Fundación José Ortega y Gasset y la Editorial Taurus. También han sido recientemente publicados, en 2016, en la colección “El libro de bolsillo” de Alianza editorial en cuatro volúmenes, conteniendo cada uno de ellos dos tomos de *El Espectador*. En lo que sigue, como es habitual, citaré las referencias por la edición de las *Obras completas* indicando el volumen en números romanos y las páginas en arábigos.

fehaciente ejemplar de la bellísima y brillante escritura orteguiana, pero, sobre todo, nos muestran al filósofo en estado puro, pensando en acto, en vivo y en directo, si se me permiten tales expresiones, de modo que, por momentos, el lector se encuentra inmerso en un torrente de ideas e intuiciones que, lejos de conducirnos a la dispersión, nos releva, como nos dirá en “Muerte y resurrección” (II, 283-288) refiriéndose a San Mauricio y a nuestro Don Juan, una “secreta afinidad, que bien merecía ser meditada”. Merece la pena, pues, reproducir aquí las primeras palabras que Ortega dirige a los suscriptores de la entrega inicial de *El Espectador*, en 1916, pues nadie mejor que él podría resumir y expresar lo que nosotros, lectores ya del siglo XXI, encontraremos en estos escritos: “gratitud exquisita debo a las personas que presurosas enviaron su simpatía al proyecto de *El Espectador*. A ellas dedico ahora la realización. Debe el lector entrar en la lectura sin altas esperanzas. Yo no sé hasta cuándo ni en qué grado de plenitud podré llevar adelante el empeño. El tiempo, tan *galantuomo*, se encargará de decírnoslo a los lectores y a mí. En tanto, como escribe Montaigne, *allons conformément, et tout d'un train mon livre et moi*. Habrá números que padezcan aridez mental. El escritor pasa, a lo mejor, por zonas espirituales donde no brota una idea. A veces, dura meses la estéril situación. Durante ellas el lector habrá de contentarse con un ‘espectador’ que lee, extracta y copia. Otros números llevarán un trozo de mi alma. Pues me interesa, sobre todo, advertir que no es mi intención hacer cosa que se parezca a una ‘revista’. Es una obra íntima para lectores de intimidad, que no aspira ni desea el ‘gran público’, que debería, en rigor, aparecer manuscrita. En estas páginas, ideas, teorías y comentarios se presentan con el carácter de peripecias y aventuras personales del autor” (II, 155).

Con todo, y a pesar de lo dicho, no debemos dejarnos engañar, pues, en primer lugar, en *El Espectador* encontramos ensayos estricta y rigurosamente filosóficos, de gran calado y complejidad algunos de ellos, como enseguida comentaremos, de modo que, como sucede siempre con Ortega, la claridad y la metáfora esconden un profundo y complejo armazón teórico y conceptual que no es fácilmente aprehensible a primera vista. Y, en segundo lugar, y por más que sea cierto que estamos ante “una obra íntima para lectores de intimidad, que no aspira ni desea el «gran público»”, ya sabemos que la mayor parte de los escritos que la componen fueron publicados en rotativas de gran tirada nacional e internacional, como eran *El Sol* y *La Nación*, de modo que, quizás a pesar de nuestro filósofo, tampoco su proyecto más íntimo y personal pudo esquivar al «gran público». Pasemos, pues, a comentar someramente algunos de estos escritos, con la intención, no de resumir o sintetizar, sino de incitar e invitar al lector interesado a sumergirse y convertirse él mismo en parte de ese proyecto que sigue siendo *El Espectador*.

El ensayo que inaugura el primer volumen, “Verdad y perspectiva” (II, 159-164), es ya toda una declaración de intenciones, pues en él nos exige Ortega que nos reservemos “un trozo de alma antipolítico”, puesto que la política representa para nuestro filósofo el “pensar utilitario” y “el imperio de la mentira” (II, 160-161). Pocas críticas tan mordaces –y en tan pocas páginas– se han realizado en el siglo XX a la política y al “pensamiento político”. Y no menos importante es la siguiente reivindicación orteguiana contenida en ese mismo ensayo: “El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio” (II, 162). Igualmente, programático resulta el ensayo inmediatamente posterior, “Nada moderno y muy siglo XX” (II, 165-167), en el que el título lo dice todo. También en este primer volumen encontramos dos textos muy importantes de la estética orteguiana, “Estética en el tranvía” (II, 176-182) y “Tres cuadros del vino” (I, 192-199), donde Ortega aplica a este ámbito los recursos fenomenológicos que, sintéticamente, expone en otro texto clave, “Conciencia, objeto y las tres distancias de éste” (II, 203-208). Este primer volumen se completa, así, con un extenso estudio titulado “Ideas sobre Pío Baroja” (II, 211-242), donde se nos ofrece, por ejemplo,

la importante teoría orteguiana del “fondo insobornable” o algunas intuiciones clave sobre su “teoría de la felicidad”.

El segundo volumen, de 1917, arranca también con una feroz crítica a la política, en este caso a la “Democracia morbosa” (II, 271-280), pues, para nuestro filósofo, “La democracia, como democracia, es decir, estricta y exclusivamente como norma del derecho político, parece una cosa óptima. Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad” (II, 271). Pocas aclaraciones exigen estas rotundas palabras –tan actuales, por lo demás. “Para la cultura del amor” (II, 276-280) se titula, precisamente, el siguiente ensayo, en el que Ortega retoma el tema del *Adolfo*, comentando el libro de Benjamin Constant, al que ya le había dedicado un breve ensayo en el primer volumen (II, 168-171), temática que, como es sabido, desarrollará en sus famosos *Estudios sobre el amor* (V, 455-526). Junto a ellos encontramos también el importante ensayo sobre “El genio de la guerra y la guerra alemana” (II, 323-353), donde Ortega, comentando y confrontando –muy– críticamente las tesis de Max Scheler al respecto, sintetiza su posición ante esta problemática.

Del tercer volumen de *El Espectador* (1921) cabe destacar, por ejemplo, el ensayo “Musicalia” (II, 365-374), donde Ortega expone algunas importantes ideas de su estética, así como su “Meditación del marco” (II, 431-436), un auténtico ejemplo de análisis fenomenológico aplicado al ámbito estético. Pero, sobre todo, sobresale el escrito titulado “El *Quijote* en la escuela” (II, 401-430), donde nos ofrece una síntesis de algunas de sus ideas filosóficas directrices desarrolladas hasta la fecha, destacando, por ejemplo, la distinción entre “vida ascendente y decadente” al hilo de su filosofía de la cultura y de la pedagogía.

El cuarto volumen, de 1925, contiene algunos de los ensayos más importantes y sugestivos de la ética orteguiana, tales como “Carta a un joven argentino que estudia filosofía” (II, 467-472), “No ser hombre ejemplar” (II, 475-479) o “Conversación en el golf o la idea del dharma” (II, 521-528), donde se expone nítidamente su concepto de “vocación”, así como el papel nuclear que juega la “magnanimidad” en sus ideas morales. Otro texto decisivo es el titulado “Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)” (II, 505-518), donde nos muestra las deficiencias que, a su juicio, presentan los dos grandes paradigmas filosóficos tradicionales –el realismo y el idealismo–, por lo que Ortega busca una vía alternativa adhiriéndose al paradigma fenomenológico como síntesis y superación de los mismos.

Respecto al quinto volumen, de 1927, los tres escritos que lo componen resultan, sencillamente, *fundamentales*. El primero, titulado “Notas del vago estío” (II, 531-565), sintetiza, por ejemplo, la concepción orteguiana del “liberalismo” y de la “democracia”, así como la relación –antagónica– entre ambos; el segundo, “Vitalidad, alma, espíritu” (II, 566-592), nos ofrece la primera exposición sistemática de la “antropología filosófica” orteguiana, así como algunas ideas fundamentales sobre las nociones de “carne” e “intracuerpo”, claves en esta temática; y el tercero, “Fraseología y sinceridad” (II, 593-602), esboza una finísima crítica del “cinismo triunfante” del siglo XX.

En el sexto volumen, igualmente de 1927, también encontramos algunos textos decisivos, como “Dios a la vista” (II, 605-607), de los pocos donde Ortega aborda expresa y directamente esta temática; “Sobre el fascismo” (II, 608-615), una mordaz y profunda crítica del mismo; “Destinos diferentes” (II, 616-618), importante, sobre todo, porque en él formula y expone por primera vez el concepto de “ethos”, tan influyente en la interpretación generalizada de su ética; y, sobre todo, su emblemática “Meditación del Escorial” (II, 658-664), donde Ortega nos ofrece su “Tratado del esfuerzo puro”, sintetizando allí una de las intuiciones clave de su filosofía y, especialmente, de su ética. Merece la pena recordar estas profundas líneas, en las que Ortega sintetiza la idea central de su ensayo: “Mas ¿adón-

de puede llevar el esfuerzo puro? A ninguna parte; mejor dicho, sólo a una: a la melancolía. Cervantes compuso en su *Quijote* la crítica del esfuerzo puro” (II, 664).

El séptimo volumen, de 1929, en no menor medida que los anteriores, también contiene ensayos *fundamentales*, como “Hegel y América” (II, 667-690), síntesis de la filosofía de la historia de Ortega, al hilo de su comentario a la traducción española de la *Filosofía de la Historia Universal* de Hegel; “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (II, 680-696), escrito que completa y debe leerse junto al ya citado “Vitalidad, alma espíritu”; e igualmente decisivo resulta el ensayo famoso sobre “El origen deportivo del Estado” (II, 705-709), así como los dos textos titulados “El silencio, gran brahmán” (II, 720-727) y “El hombre a la defensiva” (II, 735-756), donde Ortega profundiza en algunas ideas clave de su ética, como las ya citadas, relacionándolas, por ejemplo, con la importante temática de las profesiones: “hay una vieja noción que es preciso rehabilitar, dándole un lugar más importante que nunca ha tenido: es la idea de vocación. No hay vida sin vocación, sin llamada íntima. La vocación procede del resorte vital, y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí misma, que en todo instante es nuestra vida. A veces la vocación del individuo coincide con las formas de vida, que se denominan según los oficios o profesiones” (II, 748).

Finalmente, refiriéndonos ya al octavo tomo, de 1934, podemos destacar, por ejemplo, el ensayo “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (II, 790-798), publicado originalmente en enero de 1923 en el número que la prestigiosa revista *Nouvelle Revue Française* dedicó a Proust. Igualmente interesantes resultan las reflexiones esbozadas en el texto sobre los “Egipcios” (II, 799-806), pero, sobre todo, destacaría el ensayo “Revés del almanaque” (II, 807-827), donde, acudiendo al estilo aforístico, Ortega nos brinda, una vez más, una muestra de lo que antes he llamado “torrente de ideas e intuiciones”, aparentemente inconexas, pero que, pacientemente meditadas, nos revelan su “secreta afinidad”. Todo ello queda reunido en estos ocho volúmenes de *El Espectador*, de modo que estamos ante uno de los proyectos más ambiciosos, al tiempo que íntimos y personales, de nuestro filósofo, donde se nos muestra, como dije al inicio, al Ortega más lúcido, fresco e ingenioso, al literato y al filósofo, al menos “político”, pero, a la vez, al más mordaz crítico de “la política”; encontramos en estas páginas, en definitiva, a José Ortega y Gasset, *El Espectador*.

Lcdo. Noé Expósito Ropero

Beneficiario del Programa de Formación de Profesorado Universitario (FPU) – Universidad Nacional de Educación a Distancia

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

GARCÍA MORENTE, M.: *Lecciones preliminares de filosofía*. Prólogo de Julián Marías

Madrid, Ediciones Encuentro S. A., 2019, (399 páginas)

MANUEL GARCÍA MORENTE



La obra ante la que nos encontramos, *Lecciones preliminares de filosofía*, no es sólo una mera recopilación de problemas filosóficos importantes, destinada a estudiantes o principiantes en filosofía, como pudiera hacer creer su título, sino que es mucho más. Este trabajo lo forman veinticinco lecciones que impartió el profesor García Morente en la Universidad de Tucumán, en Argentina. Versan principalmente sobre la historia de la filosofía desde sus orígenes y, además, en los capítulos finales, Morente dedica algunas páginas a la ontología, a la metafísica de la vida – de corte claramente orteguiano –, y a hacer una introducción a la axiología. La presente publicación de Ediciones Encuentros es la versión más reciente de esta obra, que se ha venido editando en numerosas ocasiones, desde que en 1938 viese por primera vez la luz.

Cabe destacar la genealogía de esta obra, pues las reflexiones de Morente en ella fueron realizadas en el punto de inflexión más importante quizá de toda su vida: su retorno al cristianismo. Es sabido que el pensador jienense hubo de exiliarse a Francia en 1937, poco después del fallecimiento de su yerno, tras haber recibido un aviso y recomendación para ello, pues su propia vida corría peligro. En París se encontraba solo, lejos de sus hijas y nietos, viviendo gracias a los favores de algunos amigos. Así pasaba sus días, meditando en la capital francesa. Es entonces cuando acontece el hecho que dio un giro a su vida: su conversión o retorno a la fe cristiana, que había perdido a los nueve años, también en Francia. Poco a poco, consiguió que sus hijas y nietos se reunieran con él, y por fin pudo aceptar la cátedra que le habían ofrecido en la Universidad de Tucumán (Argentina). Las casi cuatrocientas páginas que componen esta obra expresan la basta sabiduría del pensador español, proyectada en el curso que impartió allí en el año 1937. En el “Prólogo”, Julián Marías pone de relieve que éste bien pudo ser el libro filosófico más importante de García Morente, pues se escribió en “la fase crucial en que se produjo un giro decisivo” (p. 7), tal como hemos advertido ya, pues a partir de entonces sus escritos empezaron también a estar más influidos por el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

La primera lección, “El conjunto de la filosofía”, pone de manifiesto un hecho singular y novedoso, pues en ella afirma el autor que, la filosofía necesita ser vivida o, de lo contrario, su definición carecerá de sentido para nosotros. La segunda, “El método de la filosofía”, comienza advirtiendo dos disposiciones de ánimo requeridas para llevar a cabo la

investigación filosófica: la admiración y el rigor. Por otra parte, también destaca distintos métodos que han sido utilizados a lo largo de la historia del pensamiento. La tercera lección, “La intuición como método discursivo e intuitivo”, distingue entre intuición sensible, espiritual, intelectual, emotiva y volitiva, y señala los principales exponentes de cada una de ellas.

En cuarto lugar, nos encontramos con la lección “Ingreso en la ontología”, o teoría del ser en general, donde se muestran distintas respuestas ante la pregunta, ¿quién existe? Y es en esta lección donde comienza Morente propiamente a abordar la historia del pensamiento filosófico, aludiendo a los griegos más importantes al respecto. En una quinta lección, “La metafísica de Parménides”, se detiene a explicar el pensamiento del eléata, destacando que, el ser es, y el no ser no es – lo que los lógicos actuales llaman el “principio de identidad”–, destaca las cualidades del ser y distingue por primera vez en la historia de la filosofía entre el mundo sensible y el mundo inteligible. La sexta lección, “El realismo de las ideas de Platón”, lo centra en los puntos clave del pensamiento de dicho autor. “El realismo aristotélico”, versa sobre su discípulo, y comienza con una oposición y superación de su maestro. Por su parte, “La metafísica realista”, insiste en el tema de las categorías como estructura del ser en general, la estructura de la substancia y la de su realización. Por otro lado, la lección novena, “Origen del idealismo”, contrapone a la visión aristotélica la visión idealista, que surge como un nuevo modo de plantearse los problemas filosóficos. De ahí que en la décima trate “El sistema de Descartes”. Asimismo, en la siguiente lección “Fenomenología del conocimiento”, Morente comience haciendo especial hincapié en la primacía de la teoría del conocimiento sobre la metafísica.

A continuación, se abre otro gran capítulo filosófico que lleva por nombre “El empirismo inglés”, que trata sobre la reducción del pensamiento a la vivencia, cuyos máximos representantes fueron: Locke, Berkeley y Hume. En “El racionalismo”, destaca especialmente Leibniz, con la distinción entre las verdades de hecho y verdades de razón. En la lección XIV, “La metafísica del racionalismo”, se ocupa Morente de otros puntos centrales en el pensamiento de este autor, tales como el cálculo infinitesimal, las mónadas y el optimismo. En cambio, en la lección XV, “El problema del idealismo trascendental”, se acerca la filosofía de Kant, a quien están dedicadas un número mayor de lecciones de este curso, de la quince a la veinte, ambas incluidas: “Estética trascendental I y II”, “Analítica trascendental”, “Dialéctica trascendental” y, “Fundamentos morales de la metafísica”. Por lo que el término “trascendental” se refiere, cabe traer a colación a modo de anécdota, la explicación que da Morente sobre dicho término. Así, dice el jienense, que, en España, los primeros en usarla fueron pensadores republicanos entre los años 1870 y 1880. Al escucharlos unos y otros, el vulgo, que no entendía qué quería decir esta palabra – cuyo significado originario es lo que existe en sí y por sí, independientemente de mí –, la usó como sinónimo de importante. Y así es como sigue utilizándose la mayor parte de las ocasiones en la actualidad.

En la lección XXI, Morente continúa con su extenso recorrido por la historia de la filosofía con “El idealismo después de Kant”, refiriéndose especialmente a los románticos e idealistas alemanes: Fichte, Schelling y Hegel quienes, cada uno a su modo y manera, parten de lo absoluto y tomaron como método la intuición intelectual. Pero las posiciones de estos

filósofos fueron contraargumentadas por el positivismo que, a su vez, encontró una fuerte oposición, especialmente en Alemania y en Francia. Por último, en las lecciones XXII a XXV, Morente da un giro, dejando algo más de lado la historia, y centrándose, primeramente, en la teoría del ser en general, en la XXII, “Entrada en la ontología”, atiende a la distinción entre cosas reales, objetos ideales y valores. En la XXIII, “De lo real y lo ideal”, trata de superar el punto de vista tanto del realismo como del idealismo, por resultar parciales y limitados, y siguiendo a autores de la talla de Husserl y de Heidegger trata de escudriñar las distintas capas de profundidad que constituyen la realidad. Por otra parte, la lección XXIV, “Ontología de los valores”, pone de manifiesto las peculiaridades de los mismos: no son, sino que valen, son objetivos, no demostrables sino mostrables, poseen polaridad, una jerarquía y es posible clasificarlos.

Por último, su lección XXV está dedicada al estudio de lo que Heidegger llamaría “la existencia del ente humano”, y lleva por título “Ontología de la vida”. En ella se centra en la necesidad de una lógica nueva, así como de nuevos conceptos destinados a categorizar la vida, y sus posibles contradicciones. En palabras de García Morente, estamos en disposición de “exigir, pedir, demandar con ansia y con esfuerzo una lógica vital o existencial, una razón vital o existencial” (p. 386). Y destaca algunas cuestiones esenciales y problemas existenciales tales como la angustia, la nada, la muerte y Dios.

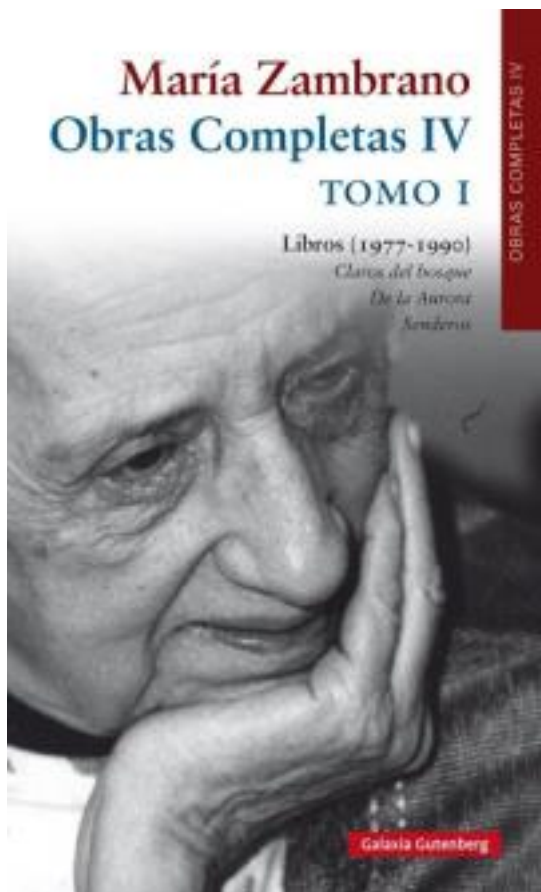
En definitiva, es un libro fundamental y básico tanto para el novel filósofo, como para el avezado pensador, que no se cansen nunca de seguir tratando los problemas de siempre. Ambos podrán disfrutar de la claridad expositiva propia de Morente, conjugada con la profundidad, riqueza y, en ocasiones hasta con el humor, con que son tratados los temas clave que componen esta extensa obra, fruto de las conferencias y charlas impartidas en Argentina, poco antes de su regreso a España.

Dra. María Luisa Pro Velasco
Universidad Católica de Ávila y Universidad Pontificia de Salamanca

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

ZAMBRANO, M.: *Claros del bosque, De la Aurora, Senderos*.

Obras completas IV. Tomo I. Edición dirigida por Jesús Moreno Sanz. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2018 (909 páginas).



Desde el año 2011, la editorial Galaxia Gutenberg ha sido la encargada de publicar las obras completas de María Zambrano, bajo la dirección de Jesús Moreno Sanz y en colaboración con importantes estudiosos de la obra zambraniana como María Luisa Maillard, Mercedes Gómez Blesa, Pedro Chacón, Antolín Sánchez, Sebastián Fenoy, Ricardo Tejeda, Goretti Ramírez, Fernando Muñoz, Virginia Trueba; y con la cuidadosa documentación de Loli Gámez y Luis Ortega. En esta ocasión la obra que brevemente reseñaremos corresponde al volumen IV, tomo I (2018), tras una periódica edición de los volúmenes III, VI, I, II.

Cabe mencionar, que, el volumen IV está dividido en dos tomos, reuniendo entre ambos, seis libros publicados entre 1977 y 1990. El tomo II abarca: *Notas de un método*, *Algunos lugares de la pintura* y *Los bienaventurados*. El tomo I, por su parte, reúne *Claros del bosque* bajo la cuidadosa edición y presentación de Mercedes Gómez Blesa, seguida de Jesús Moreno Sanz en *De la Aurora* y en *Senderos* junto con Sebastián Fenoy.

Adentrarse en las Obras Completas de María Zambrano, en su conjunto, representa una constante invitación a transitar en la historia del pensamiento filosófico español que implica de suyo encontrarse con la diversidad patrimonial de doctrinas, sistemas y modos de vida. La filosofía española conforma no sólo, por un lado, la complejidad geopolítica ya de profundas raíces históricas, sociales, culturales y políticas, situadas, por supuesto, sobre la plataforma teórica-especulativa y práctica. Sino que, además, constituye el difícil viraje al origen de sus primeras intuiciones bajo las figuras de la religión, la literatura, el arte, la filosofía, entre otras. Como ejemplo de ellos encontramos la narración del “socialismo cristiano” de Villanova, la “lógica simbólica” de Llull, “el pacifismo” de Vives y la ética que cobra rostro en Suárez y Vitoria, entre muchos otros. Sin dejar de mencionar las contribuciones de la Escuela de Salamanca. Llegamos así hasta la encarnación del existencialismo trágico de Unamuno y la llegada beligerante del raciovitalismo de Ortega, seguidos de la sustantividad de Zubiri y la racionalidad poética de Zambrano en la asistencia necesaria y beligerante de la contemporaneidad y de la querencia de la *palabra viva*. Como es nuestro caso, presentar el pensamiento filosófico español en clave femenina con rostro y profunda sonoridad, no sólo nos ayuda a introducirnos en el camino de estudiar y comprender la obra de María Zambrano como la mujer en la filosofía, sino la misma actividad filosófica

como legado intelectual, cultural y generacional. Zambrano es no sólo una de las más versátiles pensadoras de la España contemporánea; es una de las visiones genuina y filosóficamente modélicas del siglo XX por su asimiento vocacional y mediador que le exige y le obliga estar al servicio de la palabra y del pueblo, antes y después de la Guerra Civil en el acto mismo de la renovación de *una nueva voz de la realidad*, que se piensa, vive y padece.

Esta receptividad del pensamiento, de su dinamismo interno que nos advierte Zambrano, tiene su punto factual en la colaboración y participación comunitaria científica y filosófica, ante todo, como una comunidad de la razón –teórica y práctica– que comparten la idea o cosa en común, participando de una voluntad crítica frente a los fenómenos, especialmente los fenómenos de crisis propios del mundo contemporáneo a través de un entramado reticular filosófico ya sea por cercanía o diferencia, pero siempre *en estado naciente*. Es cuando surgen los motivos centrales y tensionales de la propensión filosófica, nuestras principales orientaciones y líneas de investigación que nos obligan a situarnos en el crecimiento de las principales cuestiones, y a asistir a ellas desde la justificación, comprensión, reflexión e idealidad unificadas en la existencia. Que nos llevan, por tanto, a confrontar otros elementos esenciales como el acontecimiento, *la mismidad*, *la identidad* y *la alteridad* en la insoslayable reflexión de la relación que tiene el hombre consigo mismo, con los *otros* y con el mundo. Desde la responsabilidad que participa de una nueva actitud y antropología implicada directamente en el marco de los valores éticos a lo largo de la historia y de los tiempos que corren.

En este contexto, diversas líneas de investigación literaria y filosófica refieren una crisis de la racionalidad moderna, en virtud del resplandecimiento en la *autonomía del sujeto* y *la normatividad universal del Logos*, y que ha llevado a la razón a su máxima instrumentalización y, por ende, al sujeto en su más significativa objetivación. En este punto resuena la crítica de Horkheimer y Adorno en *La dialéctica de la ilustración* cuando escriben: “la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”. Frente a ello diversas participaciones y posturas en el ámbito filosófico han contribuido en sus reflexiones a *sacar a la modernidad de su agonía* en su afán esperanzadora y aún mas de su trascendencia.

Se deduce de ello la necesaria reforma de paradigmas en nuestra configuración y visión del mundo, es decir, la realidad ya no se percibe en su totalidad, sobre una configuración lingüística y ontológicamente univocista. Esta crisis a la que hemos apuntado se ramifica en una serie de interrogantes convocados a cuestionar los esquemas absolutistas en sus históricos despliegues. Todos ellos como parámetros históricamente establecidos para explicar la realidad en su justificación de validez, en la geometría del mundo. Este será el punto de partida en el pensamiento filosófico español de María Zambrano pues serán referencias constataivas en los conflictos histórico-existenciales ulteriores, que se extiende a las decisiones personales, sociales y políticas, a los avances y retrocesos insertos en el “drama humano”, pero, fundamentalmente, en la problemática de la vida española cuyo horizonte ontológico demanda su más alta renovación y constitución de sentido. El proyecto de la razón poética se presenta, entonces, como un nuevo camino de pensamiento y saber de experiencia en los *nuevos senderos de convivencia*, bajo el apotegma orteguiano *Vivir es convivir*, tras «el fracaso de una convivencia nacional» como la expresión dramática de la Guerra Civil y el exilio. En esta tónica destaca la relación entre una nueva forma de racionalidad filosófico-literaria (razón poética) y la tarea o vocación filosófica que asume María Zambrano sobre el despliegue histórico-político-vital de la apuesta por la configuración de un nuevo humanismo fundamentado en las raíces históricas del pueblo español; y de una actividad genealógica que la lleva a penetrar en las razones que ha posibilitado en la política occidental el régimen del *máximo absolutismo* y la lucha por salir de él.

Sin duda, la obra de María Zambrano es una obra de la participación y de la narrati-

va existencial que atraviesa la historia y que se empeña por descifrar o perseguir la huella dejada por una forma de pérdida existencial. La filosofía española, la filosofía del exilio contenida en esa *España peregrina* corresponde en ser una filosofía que se constata en la búsqueda y aclaración de estas huellas, mismas que podemos encontrar en la edición de sus obras completas.

La razón poética significa en Zambrano definir las condiciones esperanzadoras en el drama de España y en el contexto de la Guerra Civil ligado al exilio español. Representa también un método alternativo al método de la modernidad, alineando los perímetros de otra historia en el realismo español, recreando la condición humana y vital cuando se arraiga en el desamparo. El pensamiento zambraniano repara en un primer momento en su crítica al racionalismo (idealismo) que enfrenta y contiene los principios en que se fundamentó la cultura de Occidente extendida a la tradición europea con Hegel, mediada por una metafísica del ser abstracto apresado en el concepto; en que el filósofo se des-integra de su ser concreto y de su espacio sensible-vital para objetivarse en la filosofía como la única forma y materia de conocimiento.

A continuación, podemos precisar cuatro niveles descendentes o fases conductivas al centro del proyecto filosófico-poético zambraniano, que, si bien podrían agregarse más elementos, consideramos los siguientes como principales:

1. Desorientación ontológica de lo concreto (Crisis ontológico-existencial. Contexto: Crisis de las ciencias europeas y Guerra civil: exilio bidimensional: exterior e interior).
2. Ausencia de Identidad (primera metáfora: descenso a los ínferos del alma individual-fundamento metafísico: *anábasis* y *catábasis*).
3. Pérdida de sentido-orientación (descenso a *la raíz del padecer*).
4. Se demanda la necesidad de otro modo de filosofar (razón poética como reforma del entendimiento español).

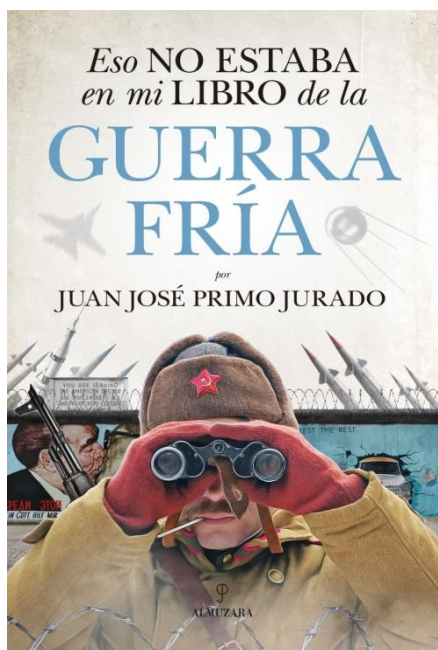
Así, la razón poética puesta en marcha en *Claros del bosque*, representa el tránsito oficial (destierro) y extraoficial (interno) del exilio para llegar al “verdadero exilio”, aquel que se presenta bajo la lucidez de una conciencia que se sabe trágica, dolorosa y a su vez reflexiva. Que adquiere la forma de guía hacia un saber de salvación, saber situado desde una vida que se piensa a sí misma. Una vida en *folklore*, es decir, una forma de vida y existencia anónima, dispersa y asistemática, que se provee de una genuina experiencia vital, que es la “vida viviéndose”, para hacer posible una experiencia de lo humano en que participe la persona y su pensamiento, en la apertura de nuevas experiencias originarias, transformadoras y creativas, enfocadas a la búsqueda de importantes regiones vitales, personales, sociales y, por lo tanto, éticas e históricas.

Dra. Cintia C. Robles Luján
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

PRIMO JURADO, J. J.: *Eso no estaba en mi libro de la Guerra Fría.*

Editorial Almuzara, Córdoba, 2019. 320 páginas.



A través de 25 capítulos, el autor aborda el período entre 1945 y 1991 conocido como la Guerra Fría, tratando los aspectos esenciales del conflicto y descubriendo otros menos conocidos pero muy interesantes y otros más que, como dice bien el título, no vienen en los manuales al uso pero que también hacen historia, como el deporte, la música, el cine o la revolución sexual en aquellos años.

Se inicia con una amplia introducción histórica donde explica cómo los aliados contra Hitler en la Segunda Guerra Mundial apenas siguieron siendo aliados terminado el conflicto. A finales de 1945 ya era obvia la desconfianza entre EE. UU. y la URSS por la voluntad expansionista soviética. Fecha clave es el 5 de marzo de 1946, cuando Churchill pronuncia una conferencia en EE. UU. donde afirma: “Desde Stettin, en el Báltico,

a Trieste, en el Adriático, ha caído sobre el continente un telón de acero”. Pero se considera que 1948 es la fecha para señalar el comienzo de la Guerra Fría, pues en febrero un golpe de estado en Praga, dirigido por la URSS, entrega Checoslovaquia al bloque comunista, y el 24 de junio Stalin decreta el bloqueo por carretera de Berlín, cerrando el aprovisionamiento a los aliados y a la población civil de las zonas norteamericana, británica y francesa. La Guerra Fría termina con el colapso de la URSS y sus regímenes satélites en Europa. Un derrumbe impresionante, ubicado entre los años 1989 (caída del Muro de Berlín en noviembre) y 1991 (disolución de la URSS en diciembre), aparentemente no esperado pero que los entendidos habían ido captando en señales previas: las ansias de libertad y de vivir mejor de las personas y el KO económico de la Unión Soviética, donde el capitalismo de Estado solo servía ya para engordar a la Nomenklatura.

Entre medias, el libro analiza y descubre claves y consecuencias de hechos históricos trascendentales, como la división de Alemania y la construcción del Muro de Berlín, la destitución del general MacArthur en la guerra de Corea, la crisis de los misiles de Cuba, el mayo francés de 1968, el cambio de rumbo de la Guerra de Vietnam, la Primavera de Praga, la tragedia nuclear de Chernóbil, la carrera espacial y el desplome de la URSS. Reagan, Juan Pablo II y Gorbachov, personajes decisivos para el fin del conflicto, tienen un capítulo cada uno.

Junto a ello, aborda temas menos conocidos como la decisiva actuación del congresista Charlie Wilson para hacer efectiva la ayuda en material militar a los afganos en su lucha contra el ejército soviético; la importancia del fusil AK-47 Kaláshnikov, el más fabricado de la historia con más de 80 millones de unidades; o el reguero de crímenes de Andrei Chikátilo, juzgado por 53 asesinatos de menores y mujeres cometidos entre 1978 y 1990 y al que la ineficacia y opacidad del sistema soviético ayudaron a convertirlo en el mayor asesino en serie de la URSS.

El deporte también ocupa amplios capítulos por cuanto trasladó el enfrentamiento político a las canchas deportivas. Los duelos baloncestísticos entre la URSS y Estados Unidos; las rivalidades y los boicots en los Juegos Olímpicos; el dopaje de Estado que practicó la República Democrática Alemana; los choques futbolísticos politizados entre la URSS y España o entre las dos Alemanias; la “batalla” del Mundial de Ajedrez de 1972 entre el norteamericano Fischer y el soviético Spassky; o la diplomacia por medio del pimpón que permitió el acercamiento entre China y EE. UU.

Muy curiosos son los capítulos a temas sociales. Así, aborda la revolución sexual que supuso en los años 60 la comercialización de la píldora anticonceptiva, los estudios sobre la sexualidad de autores como Hite, Masters y Johnson, y la aparición de revistas como *Cosmopolitan* o *Playboy*. Aborda exhaustivamente la música de aquellos años, con el fenómeno hippie como factor esencial, y el cine histórico que reflejó entonces y ahora hechos y situaciones de la Guerra Fría. Quizás el más sorprendente capítulo es el dedicado a la implantación de PepsiCo en la URSS, en 1972 cobrando en vodka y en 1989 en 17 submarinos Diesel, un crucero, una fragata y un destructor vetustos, lo que la convirtió en la virtual séptima potencia mundial en flota submarina convencional, antes de enviarlos al desguace.

Al ser un libro en castellano, el autor dedica un capítulo a la Guerra Fría en Latinoamérica y otro a España. En el segundo destaca lo vital que fue para Franco el “estallido” de la Guerra Fría, pasando de ser un proscrito por la comunidad internacional a convertirse en el “Centinela de Occidente”, firme aliado de los norteamericanos. También se analiza el Proyecto Islero, el proyecto de construcción de una bomba de plutonio por España, que empieza cuando el físico y militar Guillermo Velarde recibió en 1963 del Gobierno el encargo y termina a principios de los años 80, cuando España renunció oficialmente a la fabricación de armas nucleares.

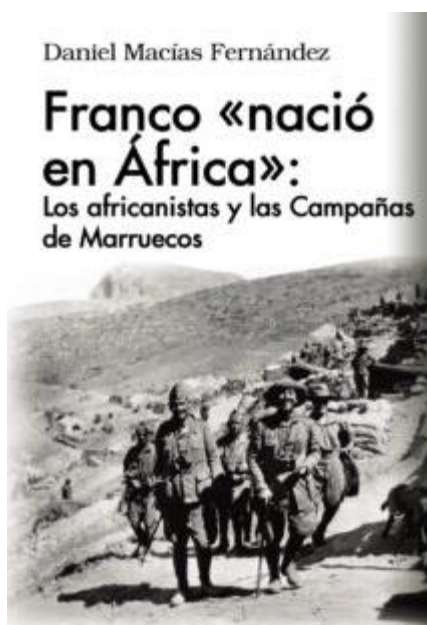
Todo el libro se desarrolla en el estilo riguroso pero divulgativo que el autor, el doctor en Historia Juan José Primo Jurado (1961), promete en el prólogo para hacer amena y accesible al gran público una historia que marcó a varias generaciones de personas en todo el mundo.

Luis Palacios Bañuelos
Catedrático de Historia Contemporánea

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

MACIAS FERNÁNDEZ, D.: *Franco «nació en África»: los africanistas y las Campañas de Marruecos*

Madrid, Tecnos, 2019, (497 páginas)



La obra del profesor Macías Fernández, un resumen de su tesis doctoral, por la que obtuvo el título de doctor internacional con la calificación de sobresaliente cum laude en la Universidad de Cantabria, se sitúa dentro del campo de la Nueva Historia Militar, nacida en el Reino Unido (Geoffrey Parker, Peter Paret, Michael Howard, Jeremy Black o John Keegan) y en Francia (Philippe Contamine, André Corvisier y André Martel). Este nuevo paradigma historiográfico se caracterizó –según Cristina Borreguero– por la amplitud de los temas tratados y de las metodologías y fuentes empleadas, y por la interdisciplinariedad en el análisis histórico. Posteriormente, en la década de los noventa del siglo XX, se ampliaría aún más el campo de la Historia Militar gracias a su simbiosis con la Historia Cultural de la mano del académico germano-americano George L. Mosse y su afamada obra *Soldados caídos. La transformación de la memoria de las guerras mundiales*.

Daniel Macías, siguiendo la estela de estos historiadores, estudia un tema clave en la historia reciente de España: la conformación y características de los militares africanistas españoles. Es cierto que, con anterioridad, autores como el general Andrés Más Chao o los académicos Pablo Laporte, Sebastian Balfour o Gustau Nerín, lo habían tratado, pero no con la profundidad y las fuentes que caracterizan esta obra.

La estructura del libro se articula en diez capítulos. El primero constituye la introducción, donde el autor explica el origen de su interés sobre el tema y los historiadores que le han servido de referente, además de describir brevemente el resto de los capítulos que la componen.

El segundo, propio de una obra que tiene su origen en una tesis doctoral, se centra en el estado de la cuestión, el enfoque historiográfico y metodológico, así como en las fuentes y la bibliografía empleadas para su elaboración. En este punto, se debe destacar el excelente empleo de la documentación sobre las campañas de Marruecos conservada en el Archivo General Militar de Madrid.

El tercero, analiza la crisis del siglo XIX español, el problema del militarismo, así como la relación existente entre la guerra de Cuba y el desastre del 98 y el nacimiento de la mentalidad africanista, no sólo desde el punto de vista militar sino también político y social. Esta relación entre Cuba y Marruecos como dinámica fundamental para explicar esta dinámica, constituye uno de los ejes articuladores de esta obra. Su origen se encuentra en los libros de Víctor Morales Lezcano, desde el punto de vista político, y de Stanley G. Payne, desde el punto de vista militar.

El cuarto capítulo aborda un tema de gran interés: la relación entre regeneracionismo y Ejército, que el autor analiza con gran profundidad, partiendo de la obra de Robert G. Jensen, y definiendo

las características de lo que él denomina *regeneracionismo castrense* «conservador irracionalista». No obstante, se echa en falta la no inclusión de la obra de uno de los representantes más acabados del africanismo, del *regeneracionismo castrense* y del grupo de generales sublevados en 1936: el entonces capitán de Estado Mayor Joaquín Fanjul Goñi, autor de *Misión social del Ejército* (1906). Este libro recogía las ideas de la obra militar más importante y más estudiada escrita en la segunda mitad del siglo XIX: *La Nación en armas. Un libro sobre organización del Ejército y conducción de guerra en nuestro tiempo*, del general mariscal de campo alemán Colmar von der Goltz. Fue traducido al español en 1985 en Toledo, sede de la Academia de Infantería, por la Imprenta y Librería de la Viuda e Hijos de Juan Pélaez,

El quinto explica la relación entre la revolución cultural de finales del siglo XIX, que Stanley G. Payne en su magnífica obra sobre el fascismo –siguiendo a historiadores como Friedrich Meinecke o Benedetto Croce– consideró una de las bases del Fascismo, y el Africanismo. El autor establece este vínculo a través de los contactos entre los militares franceses y españoles, lo que resulta ajustado desde el punto de vista histórico. Pero, hubiera enriquecido la obra que también se hubiese hecho referencia a los alemanes, especialmente al general de Caballería Friedrich von Bernhardi, autor de *Alemania y la próxima guerra*. Este libro constituyó la expresión más acabada de los principios de esa revolución cultural en el ámbito militar. Fue traducida al español en 1916, por la editorial Gustavo Gili de Barcelona. Por el contrario, el análisis que realiza sobre la teoría del *Poder Naval* del almirante norteamericano Alfred Thayer Mahan y su relación con el africanismo resulta novedoso y de gran interés.

El sexto capítulo explica el imperialismo desde la dialéctica Civilización-Barbarie. Este tema, vinculado con el concepto «carga del hombre blanco» definido por el escritor británico Rudyard Kipling y analizado anteriormente por Hanna Arendt y Payne, como una de las bases articuladoras del Totalitarismo (Arendt) y Fascismo (Payne), es analizado de forma poliédrica. Así, se analiza el discurso imperialista del Ejército español con una metodología de historia comparada que, siguiendo los principios establecidos por Marc Bloch, establece, por un lado, las similitudes con otras fuerzas armadas europeas. Pero, por otro, introduce los elementos que proporcionan originalidad al caso español, como el «casticismo» y la visión española del «moro»: indolente, machista, fanático, primitivo, y el la idea romántica del exotismo oriental vinculada con todo el mundo musulmán.

El séptimo capítulo tiene particular interés, pues aborda el escenario en el que se desarrolló el conflicto marroquí y la espiral de violencia que le acompañó. Aunque el análisis que se hace de estos aspectos es correcto, especialmente en relación con la guerra aérea o el empleo del gas venenoso en las campañas realizadas en el protectorado, hubiese enriquecido la obra la mención a leyes de la guerra y a las teorías militares dominantes en el periodo de entreguerras. Así, no se hace mención al concepto de Guerra Total, ni a los diferentes convenios internacionales firmados en La Haya en 1899 y en 1907 sobre las reglas de la guerra; en la misma ciudad sobre la guerra aérea 1922-1923, y en Ginebra en 1925 sobre el empleo de gases venenosos, que España precisamente no ratificó hasta 1929. Tampoco se menciona a los teóricos del poder aéreo en el periodo de entreguerras –el norteamericano William Billy Mitchell, el británico Hugh Boom Trenchard y los italiano Giulio Douhet y Amedeo Mecozzi, y en menor medida los españoles Cesar Gómez Lucía, Luis Sánchez-Tembleque, Juan Cámpora Rodríguez, José García Alos– y del empleo del gas venenoso –Basil Lidell Hart–. Finalmente, tampoco se establece una comparación entre el uso de la aviación por los británicos en Afganistán e Irak y los españoles en Marruecos.

El octavo capítulo aborda el Africanismo desde el paradigma de la Historia Cultural, explicando aspectos tan útiles para el conocimiento histórico como la virilidad, la estética, las formas de ocio y la cultura mortuoria, vinculados conceptualmente con la seminal obra de Mosse anteriormente cita-

da. Aunque el análisis realizado por el autor resulta de gran interés y constituye, sin duda, uno de los aspectos más resaltables de su obra, hubiera resultado muy enriquecedor que hubiera abordado con mayor profundidad los mitos, símbolos y liturgias del Africanismo. Así, si bien aparecen recogidas las manifestaciones musicales –canciones–, visuales –ceremonias de jura de bandera–, escritas –memorias y novelas, estudiadas en su tesis doctoral por Juan José López Barranco– o arquitectónicas –cementerios–; no se analizan, por ejemplo, las fotografías y el cine de ficción y documental –analizado por Cristóbal Marín Molina en su tesis doctoral–, o los monumentos construidos para recordar y glorificar a los héroes, heroínas y muertos en las campañas marroquíes –capitán Ángel Melgar, cabo Luis Noval, duquesa de la Victoria, etc.–.

El capítulo noveno analiza la conformación del sector africanista del Ejército. El autor emplea para ello un criterio cronológico lo que clarifica esta dinámica, centrándose además en la primacía de la solución militar que defendió este grupo castrense para acabar con el problema de la insurrección de las cabilas del protectorado.

El capítulo final, el décimo, denominado «Las “bestias negras” del africanismo», analiza la oposición de este sector del Ejército a los militares peninsulares que organizaron las Juntas de Defensa –«junteros»–, movimientos pan-islamistas, nacionalistas árabes-bereberes y comunismo. Este capítulo, muy completo y donde esos grupos e ideologías son estudiados de forma detallada, resulta de gran utilidad para entender la mentalidad de los africanistas.

La obra termina con una conclusión donde se sintetizan de forma completa y ordenada las ideas desarrolladas a lo largo de sus páginas, y donde se hace una advertencia aclaratoria justo al final del libro: «En ningún momento hemos querido dar la impresión de que el africanismo del periodo estudiado se extendió por la mayor parte del Ejército español».

Para finalizar, y más allá de las puntualizaciones de detalle que se la puedan hacer, la obra del profesor Macías Fernández analizada en conjunto, constituye una aportación documentada, novedosa y valiosa para conocer el origen, desarrollo y características de un fenómeno tan determinante en la historia de España del siglo XX como fue la aparición del sector africanista en el Ejército.

Roberto Muñoz Bolaños

Profesor de Historia en el Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado (UNED),
en la Universidad Camilo José Cela y en la Universidad Francisco de Vitoria

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

MUÑOZ BOLAÑOS, R.: *Las conspiraciones del 36. Militares y civiles contra el Frente Popular*.

Madrid, Espasa, 2019, (512 páginas)



Este libro de pretende llenar un vacío que existe en la historiografía española. Hasta este momento, no se ha realizado ninguna investigación académica que analice las diferentes conspiraciones que se pusieron en marcha durante el periodo de 1931-1936.

1.- Fuentes de la investigación. La elaboración de este trabajo se ha basado fundamentalmente en fuentes primarias, destacando los fondos de la Causa General, la documentación que se conserva en la Universidad de Navarra, en el fondo del líder carlista Manuel Fal Conde, clave para conocer el papel de este partido en las conspiraciones contra la II República, y la que guarda la Fundación Universitaria Española correspondiente al político monárquico Pedro Sainz Rodríguez. También se ha dado gran

importancia a la obra de José María Iribarren –secretario de “El Director” durante la contienda– titulada Con el general Mola: escenas y aspectos inéditos de la Guerra civil. Pues, fue elaborada con anterioridad a la muerte del general, siendo corregida por éste, y constituye la fuente más importante para conocer el pensamiento y el papel de Mola en la sublevación y durante el conflicto.

2.- La hipótesis del autor es que existió un enlace entre las diferentes conspiraciones que tuvieron lugar durante la Segunda República diferenciando tres fases en este proceso:

La primera fase se extiende entre 1931 y 1934, y estuvo dominada por las conspiraciones monárquicas dirigidas por los alfonsinos –aunque también se puso en marcha un proyecto carlista autónomo–. La única excepción fue el golpe de Estado del 10 de agosto de 1932 o “Sanjurjada” –dirigido por los tenientes generales Emilio Barrera Luyando y José Sanjurjo Sacanell–, definido por el intento de colaboración entre republicanos moderados y monárquicos. La característica fundamental de este conjunto de tramas fue que su componente militar aparecía subordinado a un proyecto político, elaborado por civiles y articulado en torno a una ideología específica. Fue ese planteamiento reduccionista el que conllevó su fracaso. Esta fase finalizó con la Revolución de Octubre de 1934, que supuso no sólo un trauma para todos los sectores conservadores, sino también el basculamien-

to del liderazgo golpista de los civiles a los militares, que pasarían a dirigir las operaciones golpistas no tanto contra la República como régimen, sino contra un nuevo proceso revolucionario que consideraban latente

La segunda fase de este proceso extiende durante la segunda mitad de 1935 y esta dominada por la figura del líder de la CEDA José María Gil-Robles, ministro de la Guerra. Durante este breve periodo, los diferentes grupos contrarios a la República y dispuestos a derribarla mediante una acción violenta, salvo FE de las JONS, congelan sus actividades y se subordinan al proyecto del líder derechista, partidario de una reforma constitucional que permita el establecimiento de una república conservadora, de base corporativa.

La tercera fase, entre enero y julio de 1936, se fracciona en tres etapas:

a) De enero y febrero, definida por tres dinámicas paralelas. Por un lado, el intento de las fuerzas políticas de la derecha de unirse en una coalición capaz de rivalizar con el izquierdista Frente Popular en las elecciones del 16 de febrero de 1936. Por otro, la puesta en marcha de una operación golpista dirigida por el general de división Manuel Goded Llopis, de carácter estrictamente militar. Ambas dinámicas fracasaron, ya que el Frente popular obtuvo la mayoría absoluta en las elecciones de febrero de 1936 y el golpe de Goded nunca se pudo poner en marcha.

b) Entre marzo y mayo, presenta tres dinámicas diferenciadas. La primera, el deterioro de la convivencia y el convencimiento paulatino por parte de los líderes de la derecha –pero también de la mayoría de sus militantes y votantes– de que el Gobierno del Frente Popular no sólo era incapaz de asegurar sus intereses socioeconómicos, sino también sus derechos como ciudadanos; abriendo el camino a un proceso revolucionario similar al que había tenido lugar en octubre de 1934. La segunda, la puesta en marcha de una nueva operación golpista, estrictamente militar, bajo la dirección de la Junta de Generales. La tercera, la organización de la última conspiración dirigida por una organización política, la Comunión Tradicionalista, de ideología carlista, bajo la dirección de Manuel Fal Conde y el príncipe Javier de Borbón-Parma. Estas dos tramas también fracasaron porque la primera fue desbaratada por el ejecutivo y la segunda nunca pudo ponerse en marcha.

c) Entre finales de mayo y el 16 de julio de 1936. Se gestó la trama conspirativa de Mola, cuya característica fundamental fue la articulación de un frente cívico-militar en torno a un programa político, y no sobre una ideología concreta. Esta característica, que no existió en ninguna de las operaciones anteriores, junto al deterioro de la situación de España en estos meses, le permitió sumar los apoyos necesarios para desencadenar la rebelión que comenzó el 17 de julio de 1936.

3.- Estructura del libro. El Dr. Muñoz Bolaños divide el libro en tres partes.

En la primera, se explican las diferentes tramas conspirativas contra la Segunda República que existieron desde 1931 hasta 1934, más el año 1935 caracterizado por la presencia de la CEDA en el Gobierno. Igualmente, se abordan los acontecimientos y procesos históricos que favorecieron el desarrollo de las tramas golpistas contra el régimen.

En la segunda parte, se analizan las dos primeras etapas de la segunda fase, haciendo especial hincapié en cuatro procesos: la trama puesto en marcha por Goded; la evolución de España; el golpe de Estado de la Junta de Generales, analizando sus características e influencia en la conspiración de Mola y el proyecto golpista de la Comunión Tradicionalista.

La tercera, analiza la conspiración de Mola, centrándonos en cuatro aspectos. El primero y fundamental, se refiere al proceso por el cual este general se convirtió en “El Director” de la gran conspiración contra el Frente Popular. El segundo, al análisis de la evolución de España entre finales de mayo y el 16 de julio, describiendo las dinámicas que habían aparecido en los meses anteriores, y que en este periodo se aceleraron, destacando el asesinato del líder monárquico José Calvo Sotelo y su influencia en el proceso conspirativo. El cuarto, aborda el programa político elaborado por los generales Mola, Miguel Cabanellas Ferrer y Gonzalo Queipo de Llano, y avalado por Goded y Sanjurjo, que eran los cinco militares que constituían la plana mayor de la conspiración. Por otro, se analiza el papel jugado por las organizaciones del centro y la derecha en la conspiración puesta en marcha por esos generales. El quinto, el componente humano y a las fases sobre las que se articuló el plan de la trama militar. Y el sexto, al análisis de la conspiración en todas las provincias de España; estudiadas en función de las demarcaciones territoriales militares en las que se dividía España en 1936.

4.- Las aportaciones, con documentos en la mano, del Dr. Muñoz Bolaños en este libro son:

- a) La explicación de las conspiraciones que tuvieron lugar antes de 1934.
- b) Que el general Goded coordinó y lideró una conspiración militar que se desarrolló entre enero y febrero de 1936, de carácter estrictamente militar, aunque con la promesa de que una vez que triunfase, el poder sería entregado a los partidos de la derecha y el centro.
- c) La demostración de la conspiración de la “Junta de Generales” explicada a partir de la correspondencia entre Sanjurjo y el comandante Fidel de la Cuerda; destacando el abandono del general Franco de esta trama golpista en abril de 1936.
- d) Que el general Mola se convirtió en director de la conspiración no porque fuese elegido por sus conmitones, sino porque de forma absolutamente personal puso en marcha un proyecto cívico-militar a partir del 20 de abril –tras el fracaso del golpe de Estado de la “Junta de Generales”–, que se demostró en el único viable para derribar al Gobierno del Frente Popular. Ese proyecto, inicialmente tuvo el apoyo de los miembros de la UME de Navarra y del general Gonzalo Queipo de Llano, y posteriormente se unieron a él los generales Miguel Cabanellas Ferrer y Goded. Tras conseguir estos apoyos, sería reconocido como encargado de organizar la conspiración por los miembros de la “Junta de Generales” y por el propio Sanjurjo, el 31 de mayo de 1936. La característica fundamental de este proyecto era el convencimiento de que la sublevación sólo podría salir adelante si se contaba con el apoyo de todas las fuerzas políticas contrarias al Gobierno.

- e) Que la conspiración de mayo-julio de 1936 estuvo dirigida por un triunvirato de generales de ideología republicana formada por Miguel Cabanellas Ferrer, Gonzalo Queipo de Llano y Emilio Mola Vidal. “el director”; apoyados por los dos militares más prestigiosos del Ejército: el teniente general Sanjurjo y el general de división Goded. La participación del general de división Franco en el diseño de esta conspiración fue nulo.
- f) Que este grupo de generales era partidario del establecimiento en España de una república conservadora, pero capaz de poner en marcha un conjunto de reformas que pusieran fin a los principales problemas que tenía España
- g) Que el triunvirato de generales políticos firmó un pacto con las principales fuerzas políticas de acuerdo con el cual si éstas apoyaban la sublevación, los militares se comprometían a que tras el triunfo de la sublevación y tras un breve periodo de tiempo donde el poder lo ejercería un directorio militar integrado por cinco generales, entregarían el poder a los civiles bajo la forma de un gobierno de concentración nacional integrado por representantes de todas las fuerzas políticas del centro y la derecha.
- h) Que en ese pacto participaron la casi totalidad de las fuerzas políticas del centro y la derecha, siendo informadas todas ellas. Hasta ahora, existía un consenso historiográfico de que en la sublevación del 17 de julio habían participado los alfonsinos, los carlistas, los falangistas y en mucha menor medida los cedistas. Gil Pecharromán había manejado el termino “Gran Coalición” para referirse a esos grupos que posteriormente serían la base sobre las que se estructurarían las diferentes familias políticas del franquismo. Sobre este aspecto de la conspiración, esta obra aporta las siguientes novedades.
- i) La participación indiscutible de la CEDA y más concretamente de su líder Gil-Robles en el proceso conspirativo, actuando como mediador entre el triunvirato de generales republicanos y el líder carlista Fal Conde en Biarritz, cuando este último se negó a participar en la conspiración, ya que no obtenía las garantías de carácter ideológico que exigía.
- j) La participación indiscutible de los partidos republicanos conservadores frente a la tesis de Gil Pecharromán. Sus principales líderes –Melquíades Álvarez, Alejandro Lerroux, Cid– estuvieron informados de lo que se preparaba desde el primer momento; mientras que Miguel Maura fue contactado por el triunvirato de generales para que se convirtiera en el presidente del gobierno de concentración nacional que debería sustituir al directorio militar, obteniendo una negativa por respuesta. La razón de que optaran por este político se basó en dos causas. Por un lado, su amistad con Sanjurjo, Cabanellas y Queipo de Llano. Por otro, porque había desarrollado en cinco artículos en el diario El sol, el concepto de “Dictadura Nacional Republicana”, que los líderes militares de la conspiración consideraron como la base política de su plan.
- k) El contacto con los grupos nacionalistas conservadores, PNV y Lliga, que también los generales quisieron integrar en la Gran Coalición Política contra el Frente Popular. Las negociaciones con los nacionalistas vascos fueron especialmente intentas, iniciándose en 1931 por los monárquicos alfon-

sinos, ya que sus potentes juventudes se consideraban necesarias para el triunfo de los sublevados en Guipúzcoa y Vizcaya. Aunque inicialmente se mostraron dispuestos a apoyar una sublevación contra la II República siempre que fuera liderada por los carlistas, posteriormente cambiaron de posición, comprometiéndose a mantenerse neutrales y no apoyar al Gobierno si la sublevación era liderada por militares. Si después modificaron su actitud fue como consecuencia de dos acontecimientos. Por un lado, el convencimiento de que la sublevación había fracasado definitivamente el 19 de julio. Por otro, el temor a las represalias de las milicias izquierdistas, especialmente potentes en Guipúzcoa. Igualmente, también contactaron con los nacionalistas catalanes, a los que también habían tanteado los alfonsinos en 1931, aunque su participación era menos importante para los conspiradores, ya que la Lliga carecía de juventudes. Este grupo político no comprometió su participación en la sublevación, aunque posteriormente se uniría a los rebeldes como consecuencia de la persecución que sufrieron sus militantes y dirigentes por las organizaciones izquierdistas.

l) Que la trama militar de la sublevación del 17 de julio de 1936 se limitó a muy pocas provincias – fundamentalmente las capitales de las divisiones orgánicas y Marruecos, más una serie de provincias estratégicas– y muy pocos conjurados, ya que Mola estaba convencido de que la casi totalidad de los oficiales, jefes y generales del Ejército se unirían a la sublevación una vez que esta se iniciara. Para demostrar esta hipótesis, en la obra se hace un análisis detallado provincia a provincia, haciéndose referencia al desarrollo de la conspiración y a sus protagonistas en aquellas que estaban integradas dentro de la trama, y mostrando la inexistencia de una conspiración en el resto.

m) Que el general Franco no estaba integrado en la trama militar de la conspiración dirigida por Mola inicialmente porque había abandonado el proyecto golpista de la Junta de Generales en abril de 1936. Sólo volvió a integrarse en la misma en junio, aunque definitivamente lo hizo el 14 de julio, tras el asesinato de Calvo Sotelo.

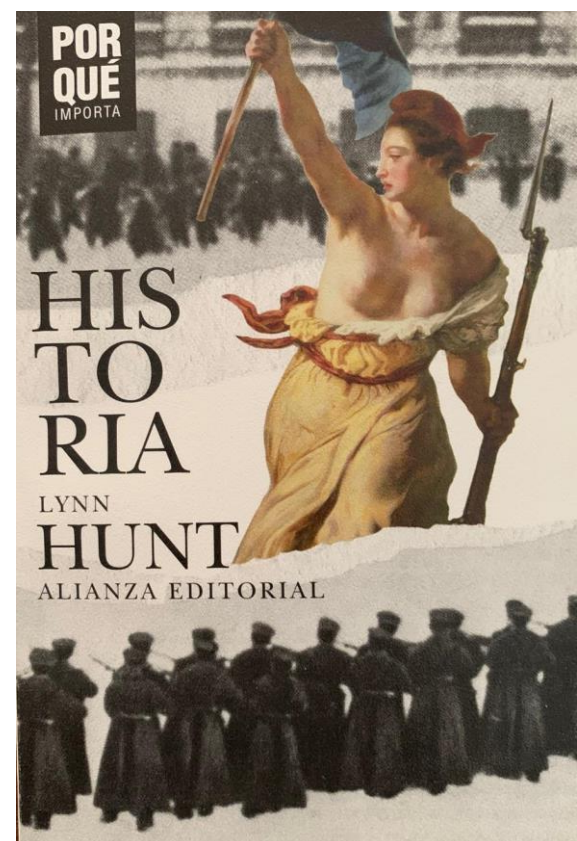
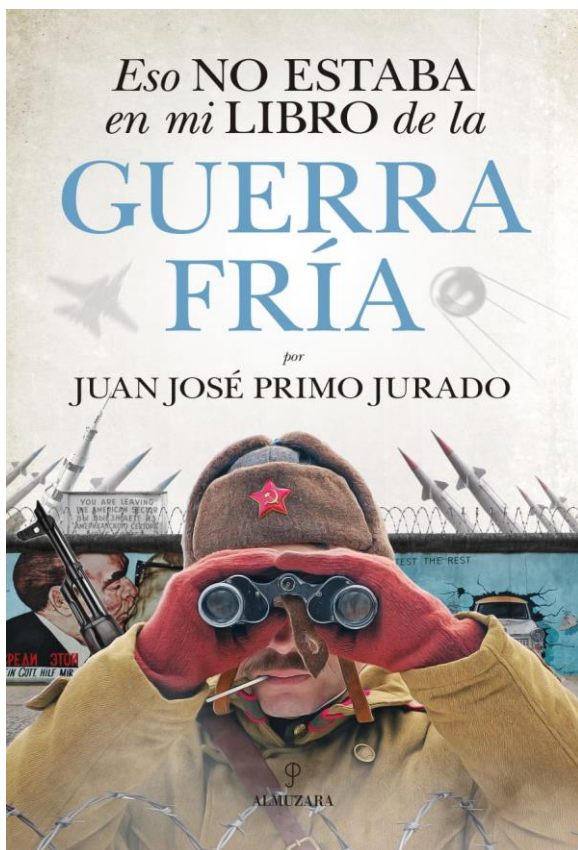
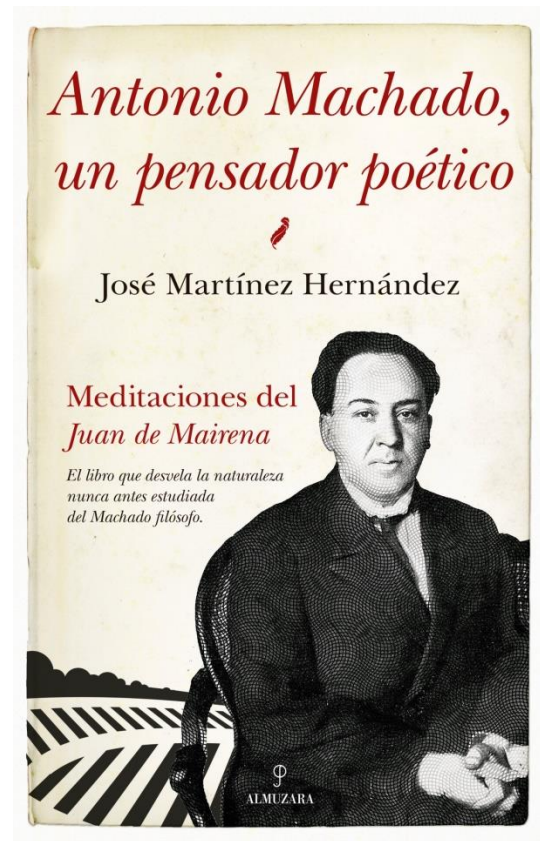
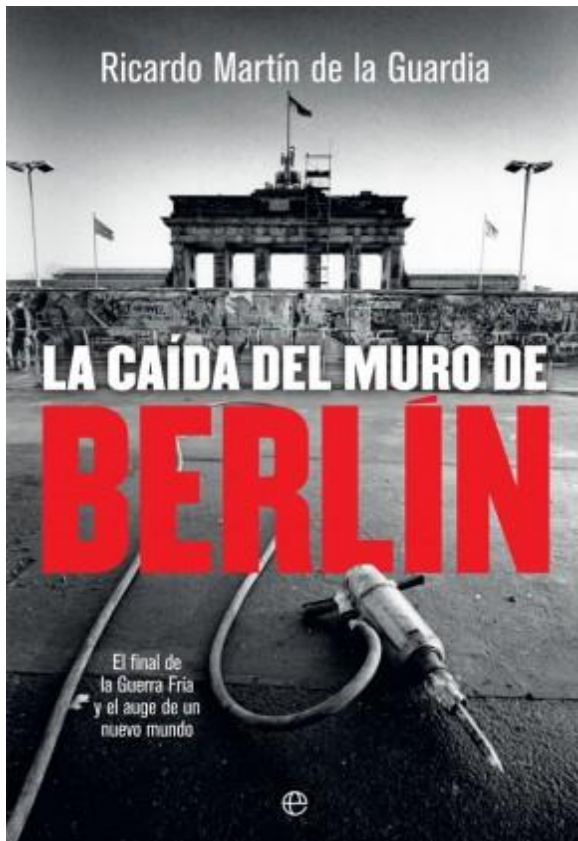
n) Que una de las causas del fracaso parcial de la sublevación del 17 de julio estuvo en el enorme optimismo con el que Mola trazó sus planes, especialmente en relación con la ocupación de Madrid, y en el fracaso organizativo en algunos territorios, como consecuencia del enorme secretismo con el que se trabajó, lo que impidió que numerosos militares favorables a los conspiradores no tuvieran conocimiento de lo que se tramaba.

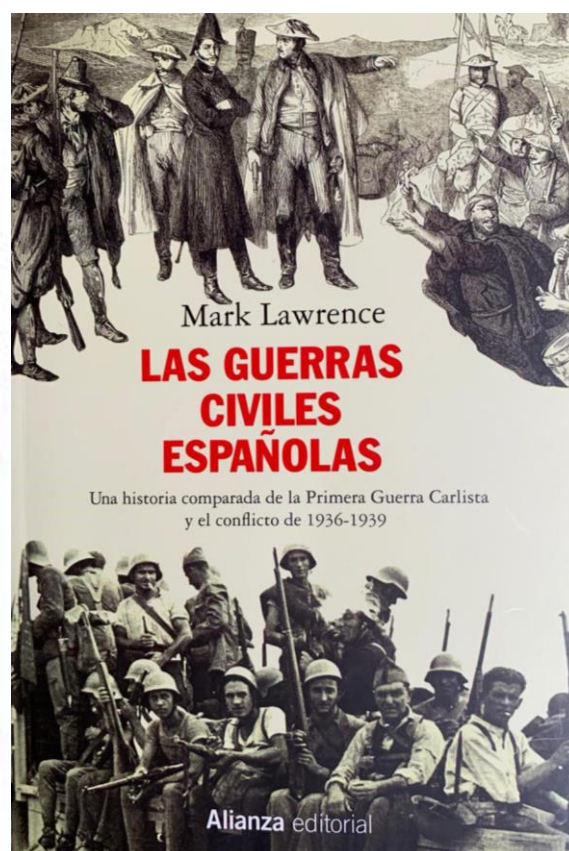
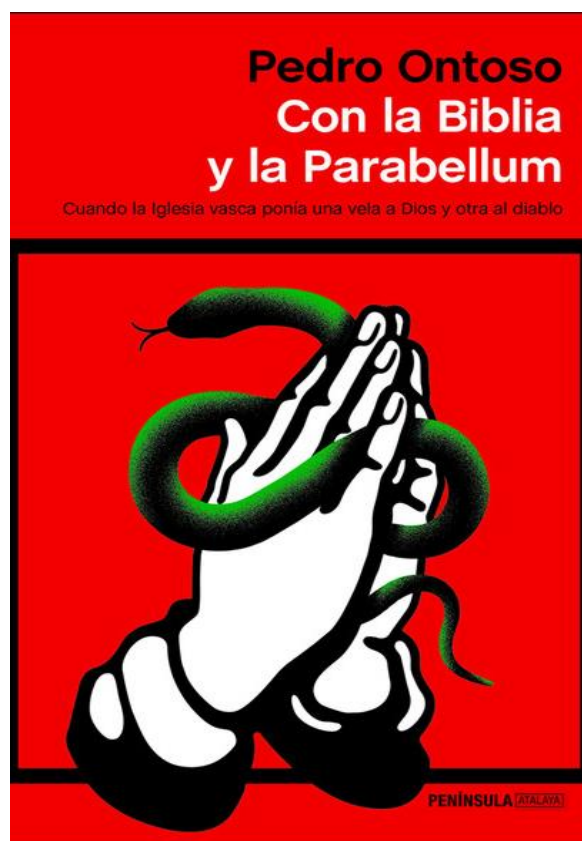
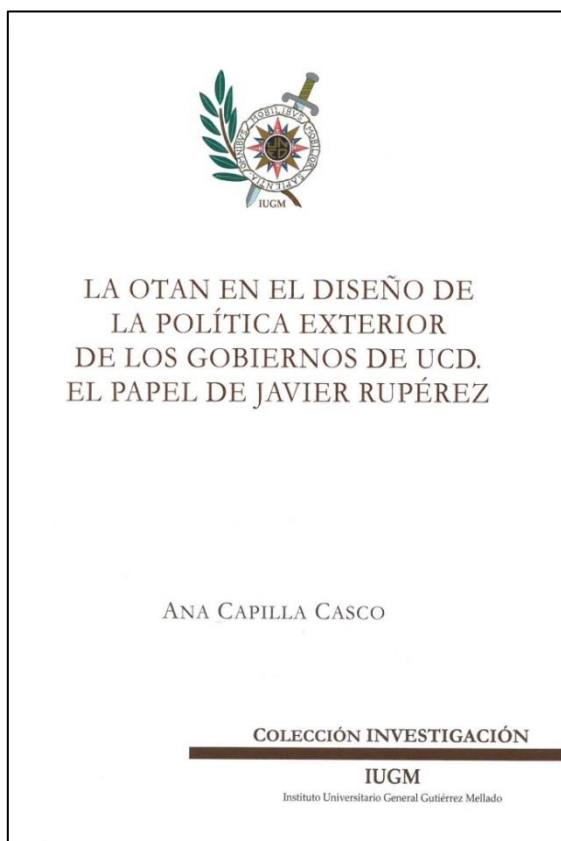
o) La relación que existió entre el desencadenamiento de la sublevación del 17 de julio y el proceso de deterioro institucional que tuvo lugar durante el Gobierno del Frente Popular. Fue el convencimiento de amplias capas de las clases medias conservadoras y de la mayoría de los miembros de las Fuerzas Armadas de que España estaba inmersa en un proceso revolucionario, manifestado en la persecución que sufrían los militantes e incluso los líderes del centro y la derecha, el que les llevó a apoyar a los sublevados. En este sentido, el asesinato de Calvo Sotelo el 13 de julio constituyó un punto de no retorno.

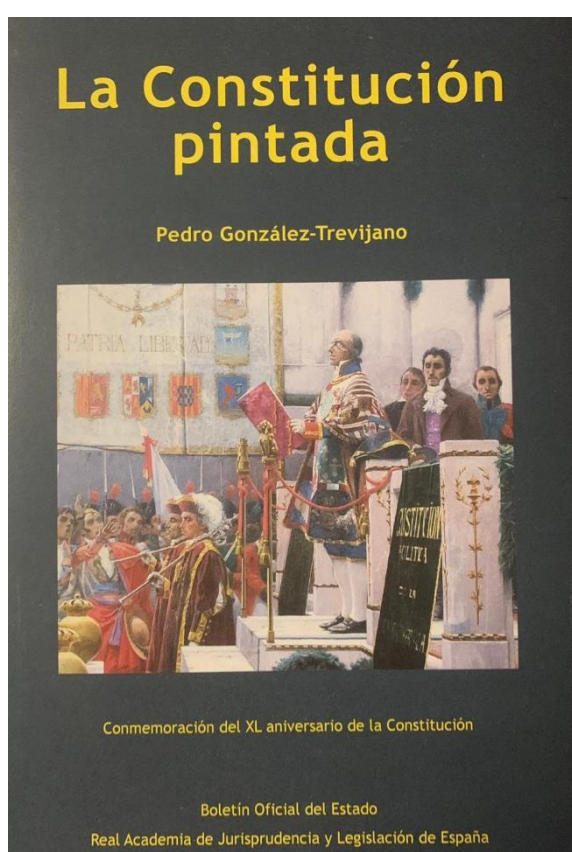
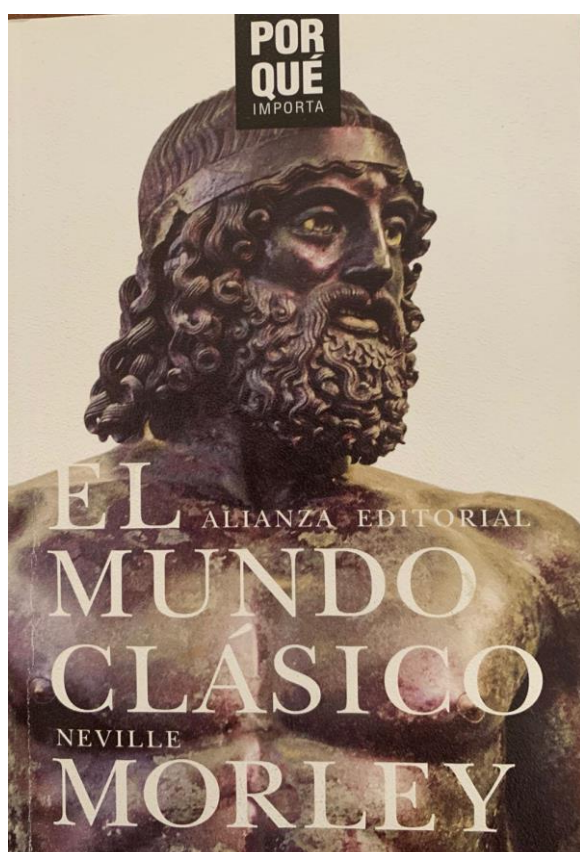
En resumen, este libro es fruto de un riguroso y sólido trabajo de Roberto Muñoz Bolaños, elaborado sine ira et historia, que abre nuevas vías para el mejor conocimiento de nuestra historia reciente.

Luis Palacios Bañuelos
Catedrático de Historia Contemporánea

Libros Recibidos







COLABORAN EN ESTE NÚMERO

Antonio Bordoy Fernández. Profesor Contratado Doctor del Departamento de Filosofía y Trabajo Social en el área de Filosofía, de la de la Universitat de les Illes Balears. Licenciado (2001) y Doctor (2007) en Filosofía, es miembro del Grupo de Investigación Estudios sobre la formación y la evolución del vocabulario filosófico y del Instituto de Investigación e Innovación Educativa (IRIE), del cual actualmente es secretario. Ha sido Secretario de la Facultad de Filosofía y Letras y es Chair de la Lullian Section de la Comisión of Latin Philosophy de la Société Internationale Pour la Philosophie Médiévale y Secretario de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega. Es especialista en Filosofía Antigua y Medieval, con más de una cuarentena de publicaciones sobre el tema. Ha participado en más de ocho proyectos de investigación, nacionales e internacionales y ha realizado diversas estancias de investigación en centros como el Centre National de la Recherche Scientifique (Francia).

Noé Expósito Ropero. Beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Prepara una tesis doctoral sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl y José Ortega y Gasset bajo la dirección del profesor Javier San Martín. Máster en Filosofía Teórica y Práctica por la UNED (2015). Licenciado en Filosofía por la Universidad de Granada (2013), durante sus estudios realizó una estancia de beca Erasmus en la Universidad de Friburgo, Alemania, (2011-2013). Obtuvo la Beca de Iniciación a la Investigación del Plan Propio de la Universidad de Granada (2013). Ha recibido el Premio de la Comisión Europea para Jóvenes Escritores (2015) y ha realizado estancias de investigación en el *Husserl-Archiv* de Friburgo y en México. Ha publicado algunos artículos sobre Edmund Husserl, Herbert Marcuse, Martin Heidegger y José Ortega y Gasset. Ha traducido del alemán textos de Edmund Husserl, Ludwig Landgrebe y Hans Rainer Sepp.

Clara Fernández Díaz-Rincón. Doctora en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas, con una tesis dirigida por la Dra. Alicia Villar Ezcurra titulada *La crítica al cientificismo de Miguel de Unamuno*, que mereció la calificación de *Cum Laude*. En esta misma universidad se licenció con Premio Especial Fin de Carrera y realizó el Máster de investigación en Filosofía *Humanismo y Transcendencia*. Desde 2009 se ha dedicado fundamentalmente a la docencia de la Filosofía en los niveles de Secundaria y Bachillerato en varios centros concertados y privados de la Comunidad de Madrid, trabajando actualmente en el Colegio Fray Luis de León (Madrid), donde asume además de la carga docente de Filosofía y Lengua Castellana y Literatura, labores de tutoría y coordinación del Aula de Debate. Desde 2017 imparte cursos en la Universidad de Mayores de la Universidad Pontificia de Comillas (sobre *Filosofía de la Religión* y *Grandes temas de la ética*). Especialmente interesada en la educación, tanto formal como no formal, centra actualmente sus intereses en la Filosofía española, la Didáctica de la Filosofía y la Filosofía para niños. Ha colaborado con equipos de investigación (*Naturaleza Humana 2.0*) y cuenta con publicaciones dedicadas principalmente a Unamuno. Es miembro de la Asociación de Hispanismo Filosófico.

Pablo Frontela Asensio. Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid. Es miembro del GIR “Arte y Ciencia en Filosofía”, adscrito al Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid y coordinador, junto a Adrián Pradier y Javier J. González, del Seminario permanente de Arte y Humanidades de Valladolid. Sus estudios se centran en filosofía moderna y contemporánea, metafísica y ontología y filosofía de la historia, áreas en las que ya ha publicado artículos y participado en congresos. Ha coordinado la edición de un libro de antropología filosófica junto a José Manuel Chillón.

José M^a García Gómez-Heras. Catedrático Emérito Honorífico de Filosofía de Moral y Política de la Universidad de Salamanca. Ha ejercido la docencia en ambas universidades salmantinas y en las de Córdoba y Complutense de Madrid. Entre sus más de cien publicaciones, destacan especialmente los libros patrocinados por las editoriales madrileñas Biblioteca Nueva, Síntesis y CSED: *Religión y modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche* (1986); *Ética y hermenéutica*.

Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana (2000); *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada* (2003); *Un paseo por el laberinto. Sobre política y religión en el diálogo entre civilizaciones* (2008); *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía* (2010); *Debate en bioética. Identidad del paciente y praxis médica* (2012); *Bioética y biología. Los valores de la naturaleza como norma moral* (2012); *Comprender e interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*, Coord. (2015).

Ángel Luis Gonzalo Martín. Licenciado en Estudios Eclesiásticos y en Teología por la Universidad de Deusto, es también Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED. Trabaja como profesor de Secundaria y Bachillerato impartiendo diversas materias relacionadas con su formación académica en el Colegio Asunción-Vallecas de Madrid y desde hace algunos años participa asiduamente en los seminarios organizados por la Fundación Xavier Zubiri, donde ha presentado varias ponencias sobre el pensamiento del filósofo vasco.

Ángel González Pérez. Licenciado en Estudios Eclesiásticos y en Teología por la Universidad de Comillas (Madrid) es también Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia Gregoriana (Roma) completando estudios en Múnich. Trabaja como profesor de Bachillerato impartiendo filosofía e historia de la filosofía en el Colegio Nuestra Señora de Loreto de Madrid (Distrito de Salamanca) siendo además miembro del equipo directivo de dicho Colegio. Desde hace algunos años participa asiduamente en los seminarios organizados por la Fundación Xavier Zubiri, donde imparte cursos de Historia de la filosofía, sesiones de introducción a la filosofía de Xavier Zubiri y cursos sobre aspectos de su pensamiento. Ha presentado varias ponencias sobre el pensamiento del filósofo vasco, participado en Congresos internacionales como ponente y ha publicado artículos relacionados con la filosofía de Zubiri.

José Lasaga Medina. Profesor de filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia e investigador de la Fundación Ortega Marañón. Es autor de *Figuras de la vida buena. (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)* (Enigma editores, 2005); *Las metamorfosis de un seductor. Ensayo sobre el mito de don Juan* (Síntesis, 2004) Recientemente ha publicado *Vida de Hannah Arendt* (Eila editores, 2017); y, en colaboración con Antonio López Vega, *Ortega y Marañón ante la crisis del liberalismo* (Fundación Ortega-Marañón – Editorial Cinca).

Abel Miró i Comas. Doctor en Filosofía. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Barcelona (2012), donde obtuvo el premio extraordinario de final de carrera. En esta misma institución, cursó el máster en Filosofía Contemporánea y Tradición Clásica (2013), que completó también con premio extraordinario. Fue iniciado por el profesor Eudaldo Forment, a quien reconoce como maestro, al estudio de la filosofía de Tomás de Aquino; a este autor y, más concretamente, a su metafísica de la belleza, dedicó su tesis doctoral. Ha publicado varios artículos sobre Metafísica y Filosofía Medieval en diversas revistas especializadas. Ejerce como profesor en la Universidad de Barcelona y en la Universidad Internacional de Catalunya. También ha realizado una estancia de investigación en la Universidad Santo Tomás de Aquino de Bogotá (2018). Dirige la sección de filosofía del *Patronat d'Estudis Osonencs* y forma parte del Consejo de Redacción de la revista *Ausa*. Es miembro del grupo de investigación Hermenéutica y Platonismo, de la Universidad de Barcelona. Es el organista del Santuario de Nuestra Señora de La Gleva.

Adrián Pradier Sebastián. Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca, especializado en el área de Estética y Teoría de las Artes. Es profesor adjunto en la Escuela Superior de Arte Dramático de Castilla y León (ESADCyL) desde 2006 y desde 2015 en la Universidad Internacional de La Rioja, donde imparte clases en el Máster Universitario de Estudios Avanzados de Teatro, así como en el Grado de Humanidades. Desde 2016 es, a su vez, profesor asociado al Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid. Sus estudios se centran en la historia de la estética y la teoría del arte, la estética de la luz y, desde 2006, en la filosofía del teatro.

María Luisa Pro Velasco. Doctora en Filosofía por la Universidad de Salamanca (2017), tras realizar el Máster Universitario en Estudios Avanzados en Filosofía en la misma universidad (2014) y

licenciarse en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (2013), habiendo cursado un año en la *Ludwig-Maximilians Universität*, de Múnich (Alemania). En esta misma universidad ha realizado varias estancias post doctorales de investigación. Tiene varios artículos sobre el pensamiento de Robert Spaemann en revistas científicas y algunos capítulos de libros sobre Filosofía de la Educación. En la actualidad, es Profesora Contratada Doctora de la Universidad Católica de Ávila, y Profesora Asociada en la Universidad Pontificia de Salamanca. Sus líneas de investigación se centran en la Ética, la Antropología y la Historia de la Filosofía.

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 Interdisciplinarios 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), centro adscrito a la Universidad Católica de Ávila.

Cintia Candelaria Robles Luján. Doctora en Filosofía por la Universidad Veracruzana (México). Realiza una estancia posdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México) en el Cuerpo Académico “Estudios Filosófico-Culturales” (BUAP-CA-260) con apoyo del PRODEP. Es coordinadora de *La palabra compartida. María Zambrano en el debate contemporáneo* (Porrúa/SECUM/UV, 2014), y autora de *La dimensión política de la razón poética en María Zambrano* (en edición), ha publicado diversos artículos y capítulos de libros. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT y de la Red Internacional de Estudios sobre el Exilio Filosófico Español (RIEFE) y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Es profesora de la Facultad de Filosofía de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (México).

Arina Shorokhova. De nacionalidad rusa, es graduada en Bellas Artes con Premio extraordinario por la Universidad de Salamanca. Formación profesional en Gráfica Publicitaria (2005-2009) en Omsk (Rusia). Columnista en prensa y conferenciante. Ha participado en una docena de exposiciones de pintura en Salamanca. Cursa actualmente estudios de Filosofía y de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca, alternando estudios y trabajos artísticos.

M^a Idoya Zorroza Huarte. Doctora en Filosofía (2001), acreditada como Profesora Titular por la ANECA (2015). Ha trabajado particularmente la Historia de la Filosofía española premoderna y contemporánea; Antropología y Teoría del conocimiento. En los últimos años, ha dedicado una particular atención a la Antropología de la justicia en clave de diálogo entre el pensamiento clásico español, especialmente en la Escuela de Salamanca, y la filosofía contemporánea, centrándola en la Antropología del dominio. Ha trabajado la edición de los textos de Francisco de Vitoria, sus comentarios a la *Suma teológica* de Tomás de Aquino con Augusto Sarmiento y Javier Sagüés. Ha sido docente en la Universidad de Navarra, profesora visitante en la Universidad de Piura, en la Universidad Católica de Santo Toribio de Mogrovejo, en el Instituto Teológico de Cáceres y en la *Strathmore University*, Kenya. Actualmente, es docente en la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha dirigido varias tesis doctorales, y ha participado en varios proyectos de investigación nacionales, regionales e internacionales, algunos de los cuales fueron financiados en convocatorias públicas y actuando en dos de ellos como coordinadora o Investigadora Principal.

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).

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 Ezquerro. 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 Estudos 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.

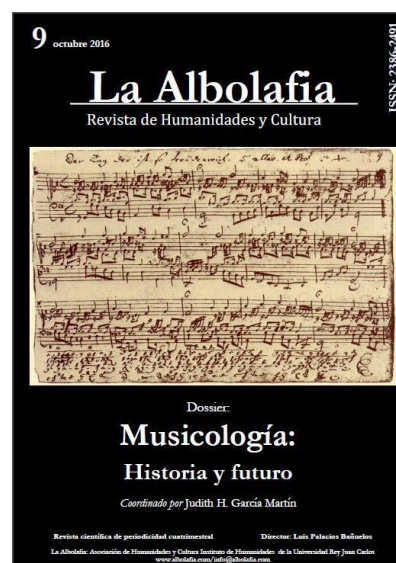
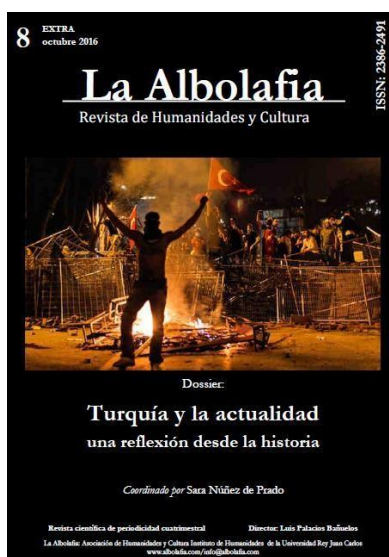
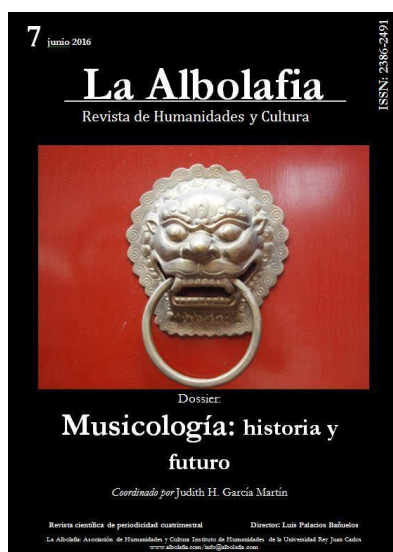
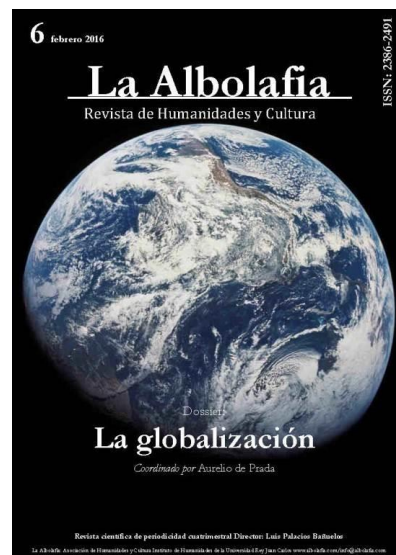
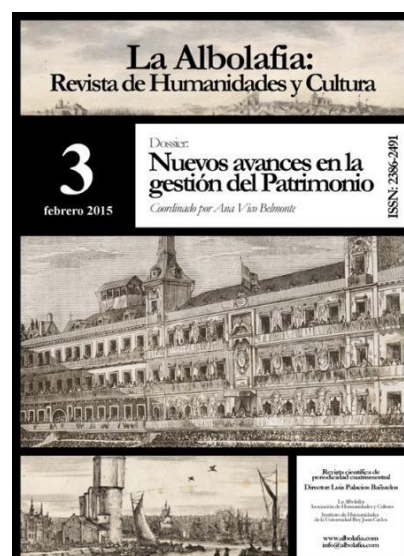
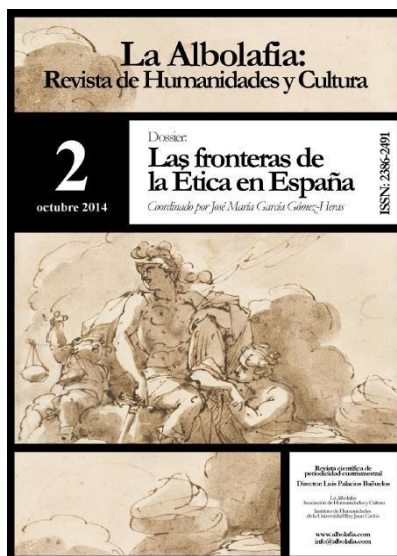
Ana Vico Belmonte. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

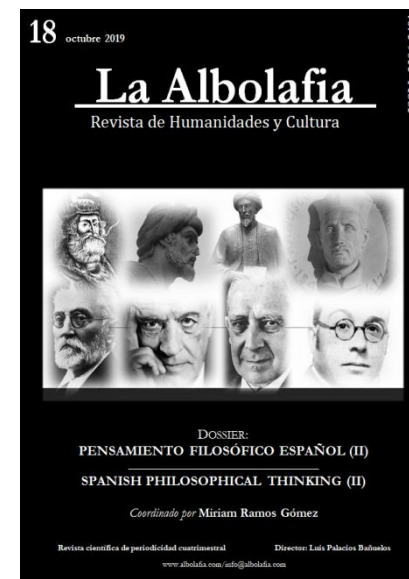
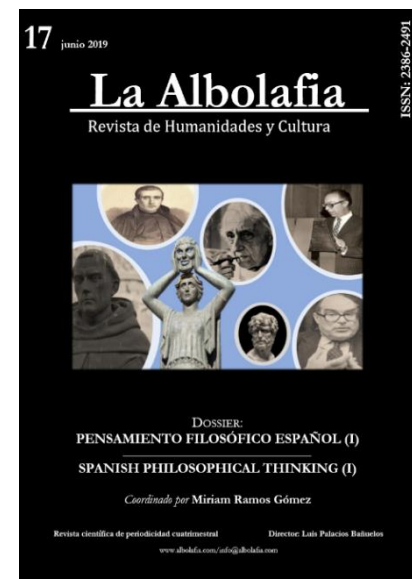
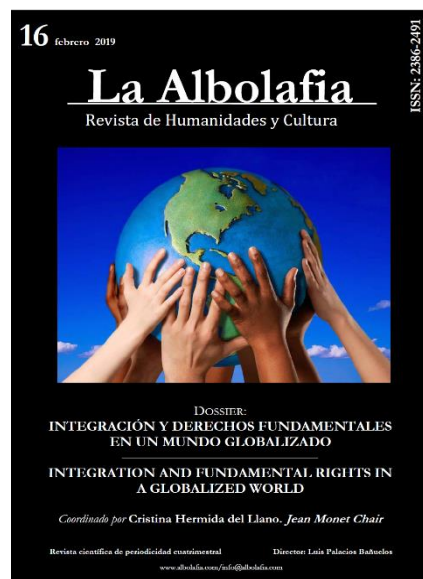
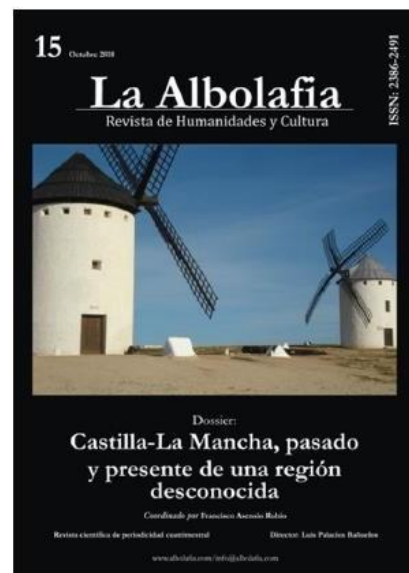
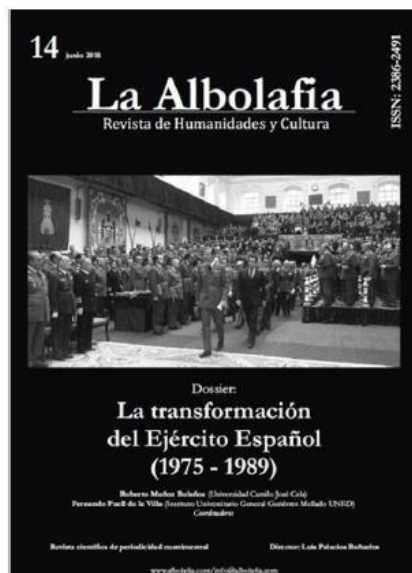
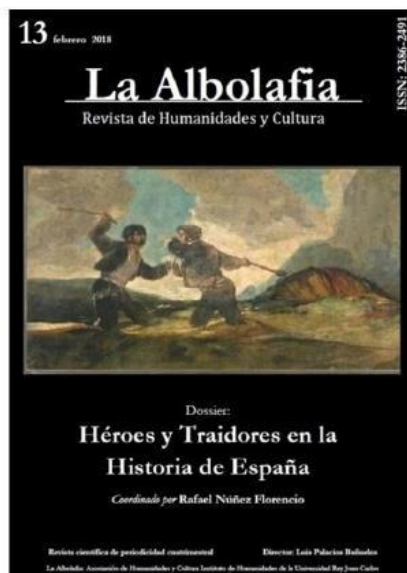
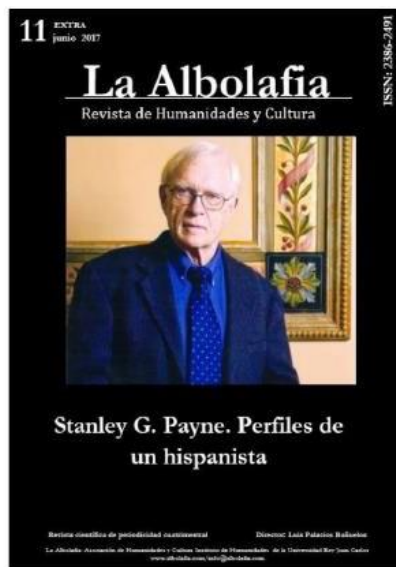
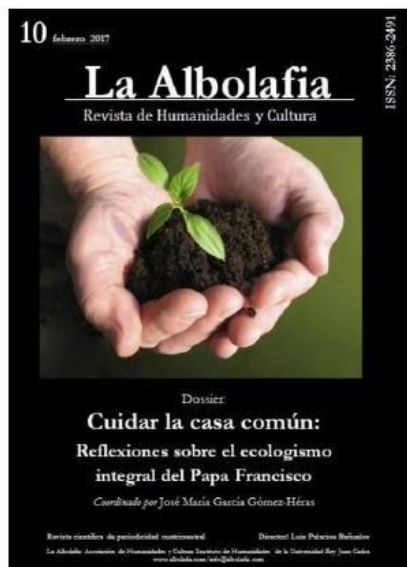
ADMINISTRACIÓN

Felipe Rodolfo Debasa Navalpotro. Profesor de la Universidad Rey Juan Carlos.

Juan Andrés García Martín. Profesor de la Universidad Rey Juan Carlos.

ANTERIORMENTE PUBLICADOS...



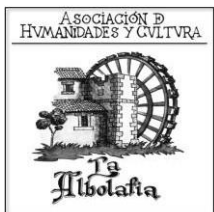


PRÓXIMO NÚMERO

Dossier | En torno al 23-F

Coordinador: José Luis Rodríguez Jiménez. Profesor Titular de la Universidad Rey Juan Carlos

- La bibliografía sobre el 23-F, por José Luis Rodríguez Jiménez, Profesor de Historia Actual en la Universidad Rey Juan Carlos, autor de *La extrema derecha española en el siglo XX* (Alianza Editorial, 1997) y otros títulos sobre este tema, el fascismo y el nazismo.
- Del ruido de sables hasta el 23-F. Una visión desde la revista *Fuerza Nueva*, por Miguel Maduño Álvarez, Doctor en Humanidades con la tesis «El Falangismo durante la democracia actual (1977-2017)» y Profesor de Historia Contemporánea en la Universidad Rey Juan Carlos.
- La permanencia del imaginario franquista en los militares golpistas durante la transición, por Laura González Piote, Doctora en Seguridad Internacional por la UNED, con la tesis “La instrumentalización del terrorismo para incitar a la oficialidad de los Ejércitos al involucionismo (1977-1981). Análisis de *El Alcázar*, *El Imparcial* y *Reconquista*”.
- La Policía española -Cuerpo Nacional de Policía y Guardia Civil- en el golpe de Estado del 23-F, por Miguel Ángel Águila Sánchez, Doctor en Análisis y Prevención del Terrorismo y Profesor de la URJC y de la Universidad Internacional Isabel I, autor, entre otras obras, de *Tipos y formas de delincuencia* (Universitas, 2013).
- El involucionismo militar tras el 23-F: Fracaso y desaparición (1981-1986), por Roberto Muñoz Bolaños, Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad Autónoma de Madrid y profesor de las Universidades Francisco de Vitoria y Camilo José Cela y autor de *23-F. Los golpes de Estado* (Última Línea, 2015) y otros estudios sobre el golpismo.
- Manuel Pérez Barriopedro en el 23-F: La respuesta de un fotógrafo ante un acontecimiento imprevisto, por José Luis Rodríguez Jiménez, Profesor Titular de la Universidad Rey Juan Carlos y profesor de Historia Actual en la Universidad Rey Juan Carlos.



ALMUZARA

