

síntesis

F I L O S O F Í A

PENSAMIENTO FILOSÓFICO ESPAÑOL

Volumen II

DEL BARROCO A NUESTROS DÍAS

Manuel Maceiras Fafián (editor)

José Luis Abellán

Amable Fernández Sanz

Antonio Jiménez García

Luis Jiménez Moreno

Ramón Mandado Gutiérrez

Antolín C. Sánchez Cuervo



thémata

EDITORIAL
SINTESIS



PENSAMIENTO FILOSÓFICO ESPAÑOL

Volumen II DEL BARROCO A NUESTROS DÍAS



Consulte nuestra página web: www.sintesis.com
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

proyecto editorial



F I L O S O F Í A

[t h é m a t a]



directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García

PENSAMIENTO FILOSÓFICO ESPAÑOL

Volumen II DEL BARROCO A NUESTROS DÍAS

Manuel Maceiras Fafián (editor)

José Luis Abellán

Amable Fernández Sanz

Antonio Jiménez García

Luis Jiménez Moreno

Ramón Mandado Gutiérrez

Antolín C. Sánchez Cuervo



**EDITORIAL
SÍNTESIS**



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los

derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Esta obra ha sido publicada con la ayuda
de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

© Manuel Maceiras Fafián (editor)
José Luis Abellán, Amable Fernández Sanz
Antonio Jiménez García, Luis Jiménez Moreno
Ramón Mandado Gutiérrez, Antolín C. Sánchez Cuervo

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.

Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
<http://www.sintesis.com>

ISBN: 978-84-975697-1-2

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

A nuestros alumnos

Índice

1 La visión del mundo y de la vida en espíritu barroco

Luis Jiménez Moreno

1.1. Siglo de Oro, literatura del Barroco

1.2. Peculiaridades de la "Modernidad española"

1.2.1. Modo de saber de los españoles

1.2.2. Estilo y pensamiento

1.2.3. El mundo del teatro: representación, símbolos y hermenéutica

1.3. Saber práctico, "saber vivir"

1.3.1. Séneca, estoicismo y cristianismo

1.3.2. Preocupación por acertar: el desengaño

1.4. La novela picaresca: denuncia social y religiosa

1.5. El tema del hombre: personalidad, libertad y dignidad

1.6. El tiempo, la vida, la muerte. Pesimismo, nihilismo

1.7. Filosofía social y política en España

1.7.1. El tacitismo español

1.7.2. Diego Saavedra Fajardo (1584-1648)

1.7.3. Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645)

1.7.4. Baltasar Gracián (1601-1658)

1.7.5. Miguel de Cervantes (1547-1616)

1.8. Crisis de la modernidad: racionalidad

1.9. Bibliografía

1.9.1. Obras selectas

1.9.2. Textos fuente

2 Tradición y modernidad ilustrada

Amable Fernández Sanz

2.1. El alborear de la razón ilustrada y su devenir

2.2. Influencia europea y raíces propias

2.3. La polémica de la ciencia española y la pugna de antiguos y modernos en el contexto del "problema de España"

2.4. Razón y religión

2.5. Pragmatismo y utopismo

2.6. Las filosofías de la Ilustración y el desarrollo del sensismo en España. La antifilosofía

2.7. La Ilustración española. ¿Ilustración insuficiente o Ilustración posible?

2.8. Bibliografía

3 Itinerarios del pensamiento español en el siglo XIX

Antolín C. Sánchez Cuervo

3.1. La legitimación del liberalismo

3.1.1. Precariedad, beligerancia e ideología

3.1.2. La reactivación de una Ilustración interrumpida

3.1.3. Sensismo y utilitarismo,

3.2. Del empirismo al espiritualismo

[3.2.1. La evolución ideológica del liberalismo](#)

[3.2.2. El eclecticismo y su contrapunto donosiano](#)

[3.2.3. La escuela del "sentido común" y su contrapunto balmesiano](#)

[3.3. El fenómeno del krausismo](#)

[3.3.1. Los años de gestación](#)

[3.3.2. Los escritos fundamentales](#)

[3.3.3. Los problemas de una Ilustración religiosa](#)

[3.3.4. El giro institucional](#)

[3.4. La inflexión positiva](#)

[3.4.1. Los debates en el Ateneo madrileño](#)

[3.4.2. La positivación neokantiana](#)

[3.4.3. La positivación del krausismo](#)

[3.5. El problema de la historia del pensamiento español](#)

José Luis Abellán

[3.6. Bibliografía](#)

[4 Educación y cultura entre siglos. La Institución Libre de Enseñanza](#)

Antonio Jiménez García

[4.1. Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza](#)

[4.1.1. Vida y obra de Francisco Giner](#)

[4.1.2. El antecedente de la Institución: el Colegio Internacional de Salmerón](#)

[4.1.3. El origen de la Institución: la Segunda Cuestión Universitaria](#)

4.1.4. Nacimiento de la Institución

4.1.5. El primer curso académico

4.2. Institución e institucionismo: ideas, hombres y realizaciones

4.2.1. Giner y el ideal del hombre nuevo

4.2.2. Principios de la pedagogía institucionista

4.2.3. Los hombres de la Institución

4.2.4. Los centros de inspiración institucionista

4.3. La reacción antikrausista y antiinstitucionista

4.3.1. Los ataques contra Sanz del Río

4.3.2. La campaña de los "textos vivos"

4.3.3. La polémica sobre el panenteísmo

4.3.4. Las críticas de Menéndez Pelayo

4.3.5. Los ataques contra la Institución Libre de Enseñanza

4.4. Bibliografía

5 Pensamiento e identidad cultural: la filosofía española durante el siglo xx

Ramón E.Mandado

5.1. Introducción

5.2. La diversificación del pensamiento burgués y la evaluación de la modernidad

5.2.1. La disolución ideológica del krausismo y del regeneracionismo

5.2.2. La recepción del vitalismo de Nietzsche

5.3. La articulación de la sociedad y la cultura españolas según modelos filosóficos contemporáneos

[5.3.1. Miguel de Unamuno y jugo \(1864-1936\)](#)

[5.3.2. José Ortega y Gasset \(1883-1955\)](#)

[5.3.3. Las Escuelas de Madrid y Barcelona](#)

[5.4. La supervivencia de la filosofía española tras la Guerra Civil](#)

[5.4.1. El exilio exterior: María Zambrano \(1907-1991\)](#)

[5.4.2. El exilio interior. Xavier Zubiri y Apalategui \(1898-1983\)](#)

[5.5. Conclusión: la filosofía escrita en español](#)

[5.6. Bibliografía](#)

[6 Panorama actual del pensamiento filosófico español](#)

Antonio Jiménez y Manuel Maceiras

[6.1. La actualidad filosófica española](#)

[6.2. Heterogeneidad en las orientaciones metafísicas](#)

[6.3. Unidad y diversidad en las orientaciones de la filosofía práctica](#)

[6.4. Orientaciones antropológicas, psicológicas y estéticas](#)

[6.5. La diversificación de la fenomenología](#)

[6.6. Filosofía de la ciencia, lógica y filosofía analítica](#)

[6.7. Historia de la Filosofía y del pensamiento español](#)

[6.8. Bibliografía](#)

1

La visión del mundo y de la vida en espíritu barroco

La noción de barroco, referido a una época, se aplicó preferentemente a las artes plásticas en general, contraponiéndolo a los modos del Renacimiento, donde imperaba la naturalidad y la imitación de los clásicos, griegos y latinos. Opuestos al sentido lineal del clasicismo y una claridad basada en una normativa, el barroco tiende a recurrir al claroscuro y a la técnica del contraste y no deja de exagerar los adornos decorativos.

Referido a la Literatura, se descubre en los escritores del siglo XVII y como fechas más precisas pueden señalarse de 1580, con la aparición de *La jerusalem liberada* de Torcuato Tasso (1544-1595), hasta 1680, con la presentación de los últimos Autos sacramenales de Calderón (1600-1681). Responde, sin duda, a la época más gloriosa del Siglo de Oro, en cuyos escritores hay una densa carga de pensamiento filosófico.

En este tiempo se mantiene el gran imperio español y el esplendor literario, pero empieza ya el desmembramiento como fin de las guerras de religión en la paz de Westfalia (1648), que reconoce la independencia de Portugal y la de los Países Bajos.

Podemos reconocer históricamente los últimos Austrias: Felipe II (1556-1598), Felipe III (1598-1621), Felipe IV (1621-1665) y Carlos II (1665-1700).

En el presente estudio queremos aludir a las ideas que se realzan en los escritos de esta filosofía española, difusa en su literatura, diferenciándose de las generalizaciones de la época y que aparecen como anticipaciones de la filosofía europea en los filósofos contemporáneos pasando por los románticos alemanes.

Consideraremos como asuntos de relevancia filosófica la Metodología y la Expresión, que llevan en su estilo su pensamiento porque atienden a la observación, y también a la Historia, la lectura de los clásicos, para expresar sus intuiciones mediante los símbolos, la

representación como teatro del mundo, que exigirá la Hermenéutica.

Su preocupación por el Saber práctico, acierto en el "saber vivir"; Séneca, estoicismo y cristianismo; preocupación por acertar: "el desengaño".

La novela picaresca. Denuncia social y religiosa.

El tiempo, la vida, pesimismo, nihilismo.

El tema del hombre, personalidad, libertad, dignidad (el honor). Sociedad y Política, España.

Crisis de la Modernidad.

Aun siendo materia de entidad suficiente, habremos de aludir a otras cuestiones que pueden tener cierta vivacidad en la época. Tendremos dificultad para recoger en este espacio a todos los grandes pensadores, pero parece oportuno resaltar desde el principio como eminentes a Miguel de Cervantes (1547-1616); Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645); Don Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) y _el jesuita Baltasar Gracián y Morales (1601-1627).

No son todos, pero sí los principales de este género de grandes escritores filósofos, aunque aludamos a otros en algunos temas concretos y también hayamos de enumerar a filósofos que no han pasado por grandes escritores a la Historia de la literatura barroca.

i.i. Siglo de Oro, literatura del Barroco

No son coincidentes las nociones Siglo de Oro y literatura del Barroco. Sin pretender un esclarecimiento definitivo, sí debemos ajustar líneas para determinar nuestro proyecto, situando los acontecimientos durante los siglos XVI y XVII.

Podemos aceptar la propuesta de Bartolomé Benassar para el Siglo de Oro español: "La memoria selectiva que conservamos de una época en la que España ha mantenido un papel dominante en el mundo, ya se trate de la política, de las armas, de la diplomacia, de la moneda, de la religión, de las artes o de las letras [...]. En la misma época, en un mismo país, numerosas gentes pueden vivir una edad de hierro, mientras que otros conocen un tiempo de esplendor" (B.Benassar, La España del Siglo de Oro, Introd., pp. 10-11). Y lo encuadra entre 1525-1648. Desde la fecha que considera consolidada la monarquía de Carlos 1, después de las guerras de las Comunidades, hasta que con la paz

de Westfalia, 1648, termina la preponderancia militar de España, con el abandono definitivo de los Países Bajos y la confirmación de la independencia de Portugal, tras la sublevación de 1640 de Portugal y de Cataluña.

Si bien el Renacimiento apuesta por el sentido lineal del clasicismo, tendiendo a la claridad basada en una pauta normativa, el Barroco tiende al claroscuro y a la técnica de contrastes, con exageraciones decorativas unas veces, y un laconismo preciso otras. A los modos del Barroco corresponde lo más granado de la producción nacional, grandes escritores que mantienen el equilibrio "clásico", como Cervantes y Lope de Vega, hasta la exaltación de contrastes, con diferentes matices, ya en la complicación formal como en motivaciones determinantes de la obra, en Quevedo, Góngora, Gracián, Calderón, que se adscriben al culteranismo y/o al conceptismo.

La efervescencia religiosa de enfrentamientos se da ya en España durante el siglo XVI, entre cristianos viejos y judaizantes. Cisneros (1436-1517) encarna plenamente esa ambigüedad en el umbral de los tiempos modernos. Es a un tiempo el Inquisidor General, el defensor de la ortodoxia contra las desviaciones, sobre todo de las que propagan judaizantes, conversos recientes, y el reformador de los conventos y de las iglesias, el monje al que no asustan ciertas formas nuevas de espiritualidad, el humanista preocupado por la crítica escrituraria (la Biblia políglota de Alcalá), el hombre, en fin, que invita a Erasmo a España en 1516 (cfr. J.Pérez, *La España del siglo XVI*, p. 118).

En 1558 se prohíbe la importación de libros extranjeros a España y se someten todas las publicaciones a la censura y, al año siguiente, Felipe II ordena a todos los estudiantes españoles que frecuentan universidades extranjeras regresar a España. Esta situación la comenta Ortega y Gasset (O. C., IX, 132): "España, que en el siglo XVI está abierta a todos los vientos y hasta corporalmente se halla por todo el planeta, por casi todo el mundo, en la primera mitad del siglo XVII comienza a ensimismarse, de modo muy extraño, durante el reinado de Felipe IV. Este hecho, en parte, es perfectamente normal porque, aunque no lo hayan advertido los historiadores, todas las naciones de Europa, por razones constitutivas y fisiológicas en la evolución de un pueblo, hacen entonces cosa parecida. Pero el fenómeno fue respecto a España mucho más sorprendente porque ésta estaba en todo el mundo y seguía estando oficialmente en el inmenso orbe de su Imperio, y entonces ese fenómeno consistió en una repentina y extraña retirada o retracción desde la inmensa periferia imperial al centro del mundo español; a la reciente corte de España, a Madrid".

Durante el esplendor del Siglo de Oro, hemos de referirnos para estudiar su

pensamiento a los grandes escritores, en conexión con los grandes artistas de la época, con caracteres expresivos propios de los españoles en la pintura y en la literatura; un relativismo que empieza a cernirse sobre la conciencia barroca, que irá aumentando en la mente moderna y admite su consideración con la perspectiva. "No menos cierto es que Quevedo admiró superlativamente al artista de la perspectiva por excelencia, ese Velázquez que en sus cuadros no pone, según aquel observador, más que «manchas distantes», y Quevedo añade «que son verdad en él» (Silva al pincel). Es decir, la perspectiva es una verdad, en ciertas condiciones, o, lo que es lo mismo, en una situación real dada; esto es, en una circunstancia. Más allá de ésta, esa verdad desaparece, es una máscara" (Maravall, 1986, 402).

Esta verdad ajustada a la situación real concreta será expresión clarificadora de cómo conocer en cada caso, dejando abierta al espectador la posibilidad de componer esa pintura de "borrones". "Lo más interesante para nosotros, está en que así se vio en la época, cuando el mismo Gracián hace el elogio de Velázquez en ese sentido, cuando Quevedo ve elogiosamente en su obra no unos perfiles ni unos colores cuidadosa y plenamente puestos en el lienzo, sino unas «manchas» discontinuas e inacabadas. Quevedo piensa que eso es mucho más «verdad» en el cuadro que una relamida terminación" (ibíd., 443). Esa técnica de lo inacabado de Velázquez representa un momento cumbre en los procedimientos del Barroco. Podría ampliarse el estudio sobre interacción de las artes en su comunicación y estímulo a los creadores y contempladores de las diferentes artes del Barroco.

Características propias del Barroco son también la dificultad y la oscuridad, que pueden estimular el atractivo ya sea refiriéndose a la forma o al mismo contenido de la obra. "Creemos que en ambos casos esas dos maneras de oscuridad - aunque en su dualidad puedan observarse otros aspectos - operan sobre el público de la misma forma: atrayéndole, sujetando su atención, haciéndole partícipe de la obra, haciéndole esforzarse en su desciframiento, provocando por esa vía una fijación de la influencia de la obra en el lector.

Hay en el siglo XVII un reiterado elogio de la dificultad, y lo más interesante del caso es que se plantea pedagógicamente: una buena y eficaz enseñanza se ha de servir de lo difícil y por tanto del camino de lo oscuro para alcanzar un resultado de afincar sólidamente un saber" (Maravall, 1986, 447). Con la dificultad crece el apetito de saber. Traemos citas de Gracián: "A más dificultad, más fruición del discurso en topar con el significado, cuando está más oscuro" (Ag., Disc. XI). Y en cuanto a lo difícil como método pedagógico: "La verdad, cuanto más dificultosa, es más agradable, y el

conocimiento que cuesta es más estimado "(Ag., Disc. VII).

A la dificultad y la oscuridad como aspectos barrocos se les une la ostentación de los contrastes. "El carácter de fiesta que el Barroco ofrece no elimina el fondo de acritud y melancolía, de pesimismo y desengaño, como nos demuestra la obra de Calderón. [...] Digamos aquí que el Barroco vive esta contradicción, relacionándola con su no menos contradictoria experiencia del mundo - la cual suscitará las imágenes que acabamos de ver-, bajo la forma de una extremada polarización de risa y llanto. [...] El tema del alternante y contrapuesto resultado de la risa y del llanto ante el mundo se simboliza en las figuras de Demócrito y Heráclito: que dados tan ejemplares filósofos, como estiman los autores del siglo XVII, apuestamente ría el uno y llore el otro ante la contemplación de la vida y de las cosas que en ella se nos dan, viene a ser prueba palmaria de su desconcierto" (Maravall, 1986, 322).

En el presente estudio desarrollaremos algo de estas cuestiones filosóficas en el Barroco español, sugiriendo ideas que se actualizan en tiempos contemporáneos. El Barroco español es significativamente una avanzada en lanzar modos de comprensión y expresión sobre cuestiones que se presentan como exigencias prioritarias en la filosofía contemporánea. En contraposición a la objetivación y la racionalidad, la representación del conocimiento, el recurso a los símbolos, los sueños que es preciso transportar a la realidad, la personalidad del individuo, el honor o la dignidad con su amor a la libertad, la preferencia de la filosofía práctica, de un saber vivir en concreto, la fugacidad del tiempo, valer o no valer, el pesimismo y la presencia de la muerte y, en cierto modo, hablar de la nada como posteriormente invocará el nihilismo.

En la obra maestra de Cervantes se podrán cosechar no pocos ejemplos de ideas "modernas", comenta Madariaga, oyendo a Marcela, en el entierro de Crisóstomo, muerto por el amor no correspondido: "Surge de pronto ante ellos, cuando se disponen a enterrarlo, y delante del cuerpo del desgraciado amante que rodean sus tristes amigos, pronuncia un discurso que no habría desdeñado el mismo Jean Jacques: «Y así como la víbora no merece ser culpada por la ponzoña que tiene, puesto que con ella mata, por habérsela dado la naturaleza, tampoco yo merezco ser reprendida por ser hermosa, que la hermosura en la mujer honesta es como el fuego apartado, o como la espada aguda, que ni él quema ni ella corta a quien a ellos no se acerca». Y luego viene esta afirmación espléndida: «Yo nací libre, y para poder vivir libre escogí la soledad de los campos: los árboles destas (sic) montañas son mi compañía; las claras aguas de estos arroyos mis espejos; con los árboles y con las aguas comunico mis pensamientos y hermosura»" (Madariaga, 1967, 269-270).

1.2. Peculiaridades de la "Modernidad española"

Al ampliar el modo de saber racional a cuestiones que no permitían la exactitud de los conocimientos formales o de los descubrimientos astronómicos y físicos, y advertir, al mismo tiempo, que no podían posponerse porque valían, porque su reconocimiento y aprecio tenía su repercusión en el hombre mismo, en su vida y en la convivencia con sus congéneres, se hacía necesario salirse de aquel modelo, como único y perfecto, porque se quedaba estrecho, no alcanzaba adonde los hombres tenían que llegar en saber y arriesgar.

La misma preocupación de los modernos por saber desde sí mismos y lo que ellos por su cuenta y riesgo podían abarcar, llevaba consigo esa precariedad de tener que ir cambiando, corregir y ensanchar campos de saber y abandonar, tal vez, modelos consagrados. Ortega y Gasset advierte esta necesidad cambiante por la ambivalencia que lleva consigo la pretensión de "modernidad" (O. C., IX, 129-130): "Mas lo que parece indudable es que a todo pueblo le llega un momento en el cual descubre la modernidad invasora de su vida frente a la tradicionalidad legítima de la antigua. Toda modernidad es ya comienzo de ilegitimidad y de inconsagración. Porque, como he dicho, es mero engrosamiento del presente que, al hacerse más nutrido, deja chico el pasado, lo comprime, amenaza con desalojarlo, incluso en el caso de los romanos, que fueron un pueblo superlativamente conservador".

Es precisamente la mala conciencia con que puede entrarse en "lo moderno", la misma fuerza que obliga a salir cuando algo se enrigidece o se queda pequeño para lo que se pretende. Cuando no vale como se creía valer. En este sentido, Gianni Vattimo, que subtitula su libro *El fin de la modernidad* con las palabras "Nihilismo y hermenéutica", pone de manifiesto que son valoraciones y símbolos, o la lectura de los mismos, lo que hace cambiar de modelo epocal preferente. Por esto recurre a Hans Georg Gadamer, que ha tomado para sus reflexiones hermenéuticas a Nietzsche y a Heidegger, filósofos contemporáneos que se apartan de la racionalidad, como referencias máximas, a su vez, para Vattimo, cuando escribe (*El fin de la modernidad*, III, VIII, p. 110, Gedisa, Barcelona, 1986): "La finalidad de Gadamer es recuperar el arte como experiencia de verdad frente a la mentalidad cientifista moderna que limitó la verdad al campo de las ciencias matemáticas de la naturaleza y relegó más o menos explícitamente todas las otras experiencias al dominio de la poesía, de la puntualidad estética, de la *Erlebnis*".

Podemos añadir la opinión de Habermas que considera "la modernidad, proyecto inacabado" (en Braudillard, *Lapostmodernidad*, B.Kairós, 1985, p. 19), ve las propuestas

de "antimodernidad" como "una corriente emocional de nuestro tiempo que ha penetrado en todas las esferas de la vida intelectual, colocando en el orden del día teorías de postilustración, posmodernidad e incluso posthistoria". Por lo mismo, contrapone "modernidad" a la contramodernidad del neoconservadurismo, en la contraposición de cultura y sociedad.

1.2.1. Modo de saber de los españoles

Con referencia a la "modernidad" en España, específicamente en el pensamiento, podemos ver que por circunstancias históricas, que se analizan cada día con mayor detenimiento, las preocupaciones y preferencias de los pensadores españoles no se identifican con los modelos de los grandes filósofos y científicos de la modernidad, aunque algunos pudieran aproximárseles.

Podemos recordar a Luis Vives, como introductor en la modernidad, con estilo propio, frente a los renacentistas. "Vives representa la divisoria de las aguas en el renacimiento - escribe Ortega y Gasset, IX, 538-. Hasta en el humanismo (que es remoto) es ascendente; desde Vives se baja ya francamente hacia una cultura profundamente nueva y no imitadora de los antiguos: «La modernidad»; la divisoria de las aguas que él empieza [...]. Ya en Vives, pues, hay cierta retirada en este entusiasmo por los antiguos".

Un distanciamiento de la posición racionalista, que se adopta generalmente desde el Renacimiento, en la ciencia, la industria y el gobierno de los Estados modernos, se refleja también, a su manera, en muchos escritos sobre los modos de vida aventureros y arriesgados o, por otra parte, estoicos y escépticos de los españoles. Por lo mismo, en el Barroco español se acentúa un modo de ampliación o un salirse de "lo racional" para comprender los diferentes modos de ser real.

Cuestiones y consideraciones que no son las grandes conquistas de la ciencia, la industria y la economía modernas, con metodología experimental y formulación matemática, son preocupaciones de los grandes escritores del Barroco español. Abellán (p. 55) lo sugiere así: "En inspiración surgida de ese mundo aparecen las reflexiones sobre la muerte, el paso del tiempo, el destino del hombre, la vanidad de todas las cosas, que impregnan la literatura barroca, llenándola de alusiones paradójicas y simbolismos bipolares: el mundo como tea tro, el loco cuerdo, la música callada, la soledad sonora, la razón de la sinrazón, las voces que son ecos, el «muero porque no muero», el no desear «nada» para tenerlo «todo»".

1.2.2. Estilo y pensamiento

En el estilo de los grandes escritores del siglo XVII, con tendencia barroca a la exageración y a los contrastes, puede diferenciarse el culteranismo y el conceptismo, sin tajante separación, con predominio clamoroso de la forma, máxime en lo culterano, pero con atención a expresar un contenido con precisión, en el conceptismo.

El estilo de Quevedo es una prosa vigorosa y enérgica, ajena a todo halago sensorial, pero dotado de una formidable fuerza expresiva. En el estilo de los mejores prosistas del siglo XVII, típicamente conceptistas, predomina el laconismo de la frase, con ritmo nervioso y rápido y extraordinaria abundancia de antítesis y contrastes.

También en Gracián, que huye del culteranismo, "hay un evidente contacto con el conceptismo en su predilección por la profundidad o el donaire de sentido y en su desdén por la formal hermosura, y, asimismo, existe en su teoría una concomitancia con los conceptistas en su gusto por la expresión equívoca, aguda, ágil, como chispazos de inteligencia'. Así, él mismo, en Agudeza LXII "Es el estilo natural, como el pan, que nunca enfada; gústase más dél (sic) que del violento, por lo verdadero y claro, ni repugna a la elocuencia; antes fluye con palabras castas y propias". Completando: "En este mismo género de estilo natural hay también su latitud, uno más realizado que otro, o por más erudición o por más preñez de agudeza, y también por más elocuencia natural".

Para estilo de expresión y contenido de pensamiento será preferible remitir a los grandes estudios literarios acerca de los grandes escritores españoles del siglo XVII, diversificando la perfección de elegancias y sugerencias de las creaciones culturales y artísticas del Barroco.

1.2.3. El mundo del teatro: representación, símbolos y hermenéutica

Los pensadores del Barroco toman los recursos para su creación de la observación de la vida cotidiana y de la erudición de lectura de los clásicos en general, para ofrecernos genialmente su propia visión.

Parece oportuno poner de manifiesto el descubrimiento de la representación en la cultura, que se ampliará con múltiples símbolos, unos tomados de sus lecturas, otros inventados por ellos mismos. Pero la principal propuesta será El gran teatro del mundo, de Calderón y "El gran teatro del universo" (Cr., 1, 2) de Gracián, de donde tomaría Schopenhauer, buen conocedor del Barroco español y sobre todo de Gracián, El mundo

como voluntad y representación.

Así Calderón: "[...] y como siempre ha sido/ lo que más ha alegrado y divertido/ la representación, bien aplaudida,/y es representación la humana vida,/ una comedia sea/ la que hoy el cielo en tu teatro vea".

Es la expresión del autor, la representación de la humana vida que se ve como comedia en el teatro y en el desarrollo intervienen personajes simbólicos: el autor, el mundo, el rey, la discreción, la ley de gracia, la hermosura, el rico, el labrador, el pobre, un niño, una voz y acompañamiento.

Entiendo que ésta es la mejor expresión de la representación, para el conocimiento del mundo y de la vida de los hombres, pero no podemos dejar aparte los grandes escritos alegóricos que refiere Gracián como "el curso de la vida en un discurso" y Schopenhauer enumera entre los más excelentes. "Conozco tres obras alegóricas detalladas: una manifiesta y declarada es el incomparable El Criticón de Baltasar Gracián, que consiste en un grandioso y rico tejido de alegorías del mayor ingenio, entrelazadas unas con otras, las cuales sirven aquí para dar cuerpo apaciblemente a verdades morales, a las que precisamente con ello confiere la más grande clarificación y nos admira por la riqueza de sus invenciones. Pero dos obras escondidas son el Don Quijote y Gulliver en Liliput. La primera pone en alegoría la vida de todo hombre que no quiere procurarse, como los otros, únicamente su bien personal, sino que persigue una fidelidad ideal y objetiva que se ha apoderado de su pensar y de su querer; con lo cual se presenta entonces en este mundo, sin duda alguna, como excepcional" (El mundo como voluntad y..., 1, III, § 50). Schopenhauer nos ofrece obras representativas para estudiar el pensamiento del Barroco.

Todo ello hace pensar que conocemos según nuestra representación, que no se nos da con exactitud directa, ni abstracción universalizable, sino de modo que cada uno pueda hacerla propia a su manera y comunicársela sugerentemente con la fuerza de los símbolos. Gracián figura en la Historia de la Literatura como orfebre de las palabras y con apremiante empeño por lograr un estilo conciso, bello e ingenioso, valorando con esmero todo el cuidado de su artificio. Trata de llenar de contenido la palabra, ajustar lo que escribe a lo que quiere decir y dar a entender, para lo cual adquiere un importante papel, con gran atractivo, la fuerza del símbolo.

Cuenta la agudeza del escritor, para descubrir y expresar cuanto ve, y la sutileza, para discernir cuanto quiere dar a entender al lector. Cómo lo ve este escritor conceptista lo

declara Al lector" en Agudeza "Válese la agudeza de los tropos y figuras retóricas, como de instrumentos para exprimir culturalmente sus conceptos, pero contiénense ellos a la raya de fundamentos materiales de la sutileza, y cuando más, de adornos del pensamiento". Porque (Ag., Disc. 2): "No se contenta el ingenio con sola la verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura. Poco fuera en la arquitectura asegurar firmeza, si no atendiera al ornato".

Los símbolos son el mejor modo de sugerir y dar a entender al interlocutor la comprensión de la realidad concreta en su circunstancia. Es el modo de llevar a reflexionar sobre la vida en las representaciones y alegorías referidas, con sus símbolos y ficciones, como en los Sueños de Quevedo, en los Autos Sacramentales de Calderón.

Porque la realidad vital para los vivientes, para los hombres inteligentes, no se da en las verdades abstractas, objetivamente aceptables para todos, sino la situación circunstancial de cada uno que hace suya la aplicación de las leyes generales. A esa situación no puede llegar nadie sustituyéndome, y el acceso directo es únicamente la intuición propia, que no se identifica en modo alguno con la abstracción o la universalización, por lo que no es posible la comunicación objetivada, sino que su mediación tiene que ser el símbolo que sugiere por el comunicante y permite al interlocutor hacerse cargo de lo mismo, según su vivencia propia, intuitiva, a su vez, en el que oye o lee.

Aquí se abre pues el camino de la hermenéutica imprescindible para comprender a los grandes escritores que plasman culturalmente sus vivencias geniales, sus pensamientos, y posibilitan al lector, a su vez pensador, que se engrandezca acercándose y beneficiándose de ellas.

Por eso los conceptistas, y lo densifica especialmente Gracián, nos perfilan cómo la agudeza del entendimiento ha de exigir de continuo la precisión y el rigor del concepto, sin abandonar el recurso literario a los símbolos. No se trata pues de extraer una noción conceptual, sino de alcanzar la "artificiosa conexión de los objetos", que precisa y comprende, sin eludir ni eliminar aspecto alguno de la realidad plena. Entre las clases de agudeza, es la primera y principal el concepto, puesto que: "Entendimiento sin agudeza ni conceptos, es sol sin luz, sin rayos, y cuanto brillan en las celestes luminarias son materiales con el ingenio" (Ag., Disc. 1).

Gracián afirma la primacía del concepto sin ambigüedad, cumbre de la agudeza: "Tiene cada potencia un rey entre sus actos, y otro entre sus objetos; entre los de la

mente, reina el concepto, triunfa la agudeza". En síntesis, con cepto, para Gracián, ha de lograrse con el lenguaje imaginativo por la agudeza, con sutileza. No es abstracción de lo común y necesario generalizable, prescindiendo de las particularidades, no es la descripción pormenorizada como uno lo ve, es más y dice más. Consiste en alcanzar la realidad plena con rigor, dar a entender sin falseamientos lo que exige ante todo rigor, precisión, que consigue el ingenio superando la dificultad con artificio de quien habla o escribe y en quien entiende al oír o leer.

1.3. Saber práctico, "saber vivir"

En paralelo con la filosofía predominante en Europa y que también cultivan algunos filósofos españoles, los grandes escritores-pensadores del Barroco español muestran en sus grandiosas creaciones la preocupación por el "saber vivir", una filosofía práctica que lleve a buen término la vida, que el hombre aprenda a despreciar las vanidades y advierta la caducidad de los bienes de la Fortuna, la brevedad de la vida, su reflexión sobre la proximidad de la muerte, actualizando en sus diversos géneros literarios la filosofía práctica de los antiguos, preferentemente la prestigiosa de los estoicos, encumbrando el nombre de Séneca, que pretenden vincular al cristianismo y, por fin, tratar de acertar y descubrir el desengaño.

A modo de propósito general de la época, podemos leer en Filosofía del arte (n.º 360, pp. 6-7) de Schelling, la reflexión sobre estos escritores: "Las grandes obras de arte nacen y maduran una tras otra, casi al mismo tiempo, como de un aliento colectivo y bajo un sol común. Albrecht Dürero es contemporáneo de Rafael; Cervantes y Calderón lo son de Shakespeare. Cuando ha pasado semejante época de felicidad y de producción pura, surge la reflexión y con ella la divergencia general; lo que allí fue espíritu vivo, se convierte aquí en tradición".

Nos vamos a referir aquí a grandes escritores con sus maravillosas obras que figuran en la Historia de la Literatura Universal y de ellos, siquiera sea brevemente, queremos extraer el jugo de su pensamiento. Esta filosofía de la acción en Don Quijote la encontramos en otros escritores y la pondremos de manifiesto en el presente estudio. Asimismo, José Echevarría escribe El Quijote como figura de la vida humana como estímulo para saber vivir. "La grandeza del artista consiste en asumir la miseria del vivir sin suprimirla, más bien transmutándola a un plano en que deja de ser tal. Cervantes, a través de su magna obra, se libera de las amarguras que pudo sufrir. No increpa a sus semejantes. Se purifica y perfecciona; reconoce en sus propias experiencias la imagen de la vida humana. Alcanza la universalidad. Su propio sufrimiento pasa a ser así el de cada

hombre, y su obra, una ventana a todos abierta hacia la comprensión del destino" (Echevarría, 1965, 24).

Este mismo propósito se cumple en las Novelas Ejemplares de Cervantes: "Helas dado el nombre de Ejemplares, y si bien lo miras, no hay ninguna de quien no se pueda sacar algún ejemplo provechoso; y si no fuera por no alargar este sujeto, quizá te mostrara el sabroso y honesto fruto que se podría sacar, así de todas juntas como de cada una de por sí" (Prólogo).

Y sobre Rinconete y Cortadillo, como excelente novela, comenta el prologuista: "Desde el plano ideológico, esta obra, empapada de gracia y de regocijo, es también una acerada sátira no tanto del mundo hampesco sevillano, sino sobre todo de una sociedad que de él se sirve y, por tanto, lo mantiene e incluso de una justicia que se deja comprar, vendiéndose a los rufianes en lugar de perseguirlo. Cuadro costumbrista, pues, y retablo testimonial valiosísimo, pero también crítica y denuncia de un determinado estrato social, que sin protagonizar directamente los acontecimientos está provocándolos, utilizando sus consecuencias y a veces pagando (recordemos el encargo de cuchilladas) para lograr unos fines que nada tienen de hidalgos y caballerescos" (Pról. L.García Lozano, pp. 41-42, Austral, 1988).

La preocupación por la manera de vivir también se manifiesta en el egregio poeta y perspicaz conceptista don Francisco de Quevedo, quien expresa una enérgica afirmación de los más altos valores del espíritu y su crítica despiadada de las mezquindades humanas, como leemos en este texto:

Nadie contaba cuánta edad vivía,/ sino de qué manera: ni un'hora/ lograba sin afán su valentía./

La robusta virtud era señora,/ y sola dominaba al pueblo rudo;/ edad, si mal hablaba, vencedora.

[...] Joya fue la virtud pura y ardiente;/ gala el merecimiento y alabanza;/ sólo se codiciaba lo decente.

(Epístola satírica y censoria)

Que su preocupación era saber orientarse en la vida lo expresa también con la hermosa figura del "camino":

Vivir es caminar breve jornada,/ y muerte viva es, Lico, nuestra vida,/ ayer al frágil cuerpo amanecida,/ cada instante en el cuerpo sepultada./ Nada que, siendo, es poco, y será nada/ en poco tiempo, que ambiciosa olvida;/ pues, de la vanidad mal persuadida,/ anhela duración, tierra animada.

(Descuido del divertido vivir)

Se aprecia la atención al caminar que es la vida, de cuya brevedad y amenaza continua de la muerte trataremos después, pero aquí está presente su preocupación y la doctrina que él procura esclarecer acogiéndose al estoicismo, con la figura señera de Séneca, a quien considera que pudo haber conversado con San Pablo para cristianizar la doctrina estoica, de la que recoge también las sentencias de Epicteto.

Expresamente lo declara cuando escribe Doctrina moral del conocimiento propio y del desengaño de las cosas ajenas, publicada en 1633, como La cuna y la sepultura: "Dos cosas traes encargadas, hombre, cuando naces; de la naturaleza, la vida; y de la razón, la buena vida" (cap. I). Y también pretende instruir para saber hacer bien, en el capítulo IV: "¡Qué ocupadas están las universidades en enseñar retórica, dialéctica y lógica, todas artes para saber decir bien! Y ¡qué cosa tan culpable es que no haya cátedras de saber hacer bien, y dónde se enseñe! Los maestros (según esto) enseñan lo que no saben, y los discípulos aprenden lo que no les importa; y así nadie hace lo que había de hacer, y el tiempo mejor se pasa quejoso y mal gastado, y las canas hallan tan inocente el juicio como el primer cabello, y la vejez se conoce más en las enfermedades y arrugas que en el consejo y prudencia".

Quizá quien más reconocido está como moralista sea el gran escritor conceptista Baltasar Gracián, por la filosofía práctica del "saber vivir", que plasma en la "Reforma universal" (Cr., II, 1) cuando "anhela al valer, abraza la virtud, logra la amistad, solicita el saber, atesora noticias y atiende a todo sublime empleo". Como sentencia en O. M., 211: "Vase empeñando la vida como en comedia; al fin viene a desenredarse: atención, pues, al acabar bien". Desde su primer libro, dice "Al lector": "Aquí tendrás una no política, ni aun económica, sino una razón de Estado de ti mismo, una brújula de marear a la excelencia, un arte de ser ínclito con pocas reglas de dirección".

En O. M., 232, insiste en "saber vivir" diciendo: "Procure, pues, el varón sabio tener algo de negociante, lo que baste para no ser engañado y aun reído, sea hombre de lo ágil, que, aunque no es lo superior, es lo más preciso del vivir. ¿De qué sirve el saber si no es plático? Y el saber vivir es hoy el verdadero saber". Y O. M., 120, lo titula "Vivir a

lo plástico".

Gracián denomina "filosofía cortesana" a su preocupación por saber. Alguien ha pensado que puede pretender saber arreglárselas en la corte para triunfar recurriendo a cualquier artimaña eficaz, sin tener en cuenta la valoración moral, por lo que trataría el cortesano de un pragmatismo mundano para salir airoso a cualquier precio.

No podemos olvidar que dos libros italianos muy leídos tuvieron su influencia en Gracián, *El Príncipe* (1515) de Maquiavelo, como intención política eficaz, y *El Cortesano* (1528) de Castiglione, como atención a las buenas formas hábiles en los modos de vida. Pero podemos entender la filosofía cortesana de Gracián, sin duda práctica, como un saber vivir en el ambiente ciudadano que pretende evitar el engaño y aquí adquiere su importancia la advertencia del aragonés por "el desengaño". La filosofía debe preparar para acertar en la vida y no caer en las argucias que puedan presentarse.

Así propone juiciosa cortesana filosofía. En el otoño de la varonil edad, como título de la II parte de *El Criticón*, por tanto la actividad sapiencial en los momentos de mayor capacidad mental del hombre. No hay por qué rebajar la seriedad en contenido real de la filosofía graciana, pues él mismo propone su programa "Al que leyere": "Esta filosofía cortesana, el curso de la vida en un discurso, te presento hoy, lector juicioso, no malicioso [...]. Comienzo por la hermosa Naturaleza, paso a la primorosa Arte y paro en la útil Moralidad". Así (Cr., II, 1), "Reforma universal" reconoce que "llega al fin, pues, siempre tarde a la vida racional y muy de hombre; ya discurre y se desvela; y porque se reconoce hombre, trata de ser persona, estima el ser estimado, anhela el valer, abraza la virtud, logra la amistad, solicita el saber, atesora noticias y atiende a todo sublime empleo", como actividades que completan la "juiciosa cortesana filosofía en la varonil edad".

La invitación a la reflexión práctica sobre la vida es manifiesta en los dramas y en los autos sacramentales de Calderón de la Barca, puesto que "no aplicado, de nada sirve el saber". Vincent Martín así nos lo presenta (Martín, 2000, 25) refiriendo que Calderón no produce ningún sistema filosófico, ya que su objetivo es siempre agradar e instruir por medios poético-teatrales; sí nos ofrece un sistema práctico, un pensar metafórico, emblemático y representacional que le sitúa entre los escritores más profundos de Occidente. Se entrega a los mismos problemas que inspiraron a filósofos racionalistas y escolásticos, pero siempre en función de su aspecto "agónico" y práctico. El lector o espectador es testigo de la escenificación de variadísimos temas conflictivos, entre el hombre y Dios, el bien y el mal, el hado y el libre albedrío o el fuero interno y el fuero

externo. De continuo aparecen los conceptos morales de la justicia y la libertad, desde la juventud hasta la madurez. En su teatro inquietan las cuestiones morales, políticas, religiosas o metafísicas ante los ojos de su público. Cuestiones de difícil solución planteadas a la imaginación de quien escucha: "¿Qué es la vida? Un frenesí...".

Schelling, en *Filosofía del arte*, n.º 729, hace pensar en la fuerza trágica de Sófocles. No obstante, en lo que se refiere a la forma interna de la composición, tenemos que destacar igualmente a Calderón. Consideramos la obra mencionada bajo la escala suprema, aquella según la cual la intención del artista ha pasado a la obra misma, se ha identificado plenamente con ella y, precisamente por esta cognoscibilidad absoluta, vuelve a hacerse incognoscible, en este sentido Calderón es comparable sólo con Sófocles. Y asimismo esta reconciliación es consoladora, como el final de Edipo o la suerte última de Antígona.

Culminado esta tarea de saber vivir en el pensamiento de Calderón, parece oportuno traer aquí la propuesta de *El gran teatro del mundo*.

Autor: Y puesto que yo escogí de los primeros/ los hombres y ellos son mis
compañeros,/

ellos, en el teatro/ del mundo, que contiene partes cuatro,/ con estilo oportuno/
han de representar. Yo a cada uno/

el papel le daré que le convenga,/ y porque en parte igual su parte haya/ el
hermoso aparato/

de apariencias, de trajes el ornato,/ hoy prevenido quiero/ que, alegre, liberal y
lisonjero,/ fabriques apariencias/

que de dudas se pasen a evidencias./ Seremos, yo el Autor, en un constante,/ tú
el teatro, y el hombre el recitante.

1.3.1. Séneca, estoicismo y cristianismo

La referencia para esta filosofía práctica en la reflexión de los grandes escritores del Barroco español hay que tomarla de la pretensión de vivir conforme a la razón, propia del hombre, como era el lema de los estoicos. Esta pretensión fue ya habitual en la bella literatura en español desde la época medieval y en el Renacimiento, pues aparece con frecuencia vinculada a la meditación de la muerte y puede verse en las traducciones y

comentarios al libro de _ job que hace fray Luis de León, que Alain Guy interpreta como "estoico cristiano".

En el siglo XVII hay un estímulo muy fuerte y es la lectura de Justo Lipsio (1547-1606), el gran estoico belga de la época, que está presente entre los españoles del siglo, como Erasmo lo había estado en el siglo anterior. Justo Lipsio, humanista belga, editó las obras de Séneca y escribió un latín lleno de figuras, paralelismos y antítesis senequistas, apto para los conceptistas del Barroco, y además un libro *Manuductio stoica*.

Quevedo escribe en *La cuna y la sepultura* (1635, cap. IV) algo que será propiamente el programa de la época: "No dejes de la mano los Sapienciales de Salomón y la Doctrina de Epicteto, el Comonitorio de Phocilides y Theognis, los escritos de Séneca, y particularmente pon tu cuidado en leer los libros de Job; que aunque te parece que te sobraré tiempo, por ser pequeños volúmenes, yo te digo que si repartes tu vida en leerlos y en entenderlos y en obrarlos, imitando los unos y obedeciendo los otros, que la has de haber gastado bien y lográdola mejor, y que no te ha de sobrar tiempo. Serás estudiante y bueno si la lección de San Pablo fuere tu ocupación, y el estudio de los santos tu tarea'. Es el empeño por cristianizar el estoicismo que en el mismo libro, capítulo V, Quevedo perfecciona la filosofía estoica con la verdad cristiana.

El neoestoicismo vino como anillo al dedo a unos españoles angustiados y deprimidos por la situación, llevándoles a refugiarse en la doctrina de la imperturbabilidad de ánimo. Así se explica que el estoicismo se convirtiera en la filosofía por excelencia del Barroco, y no en una simple manifestación suya (cfr. Abellán, 1980, 214). Quizá el más representativo sea Quevedo, quien mantuvo correspondencia con Lipsio. Quevedo leyó la *Manuductio stoica* del erudito belga y se preocupó de difundir su mensaje en España; también conoció las ediciones que Lipsio hizo de Séneca, Tácito, Velleius Paterculus y mantuvo contactos con importantes estoicos de España y de fuera. De Quevedo asimismo declara Láscaris que "es el hombre que expresa con mayor perfección, tanto en la vida como en sus escritos, el espíritu de su siglo".

Se ha considerado el senequismo como la filosofía nacional por excelencia, desde el *Idearium Español* de Ganivet, el estoicismo natural y humano de Séneca. "No podemos olvidar que, dentro del estoicismo, Séneca mantuvo algunas tesis originales que le acercaban a posiciones cristianas, y sobre esas concomitancias se establece la similitud entre senequismo y cristianismo, que ilustra anecdóticamente con leyendas sobre la amistad entre Séneca y San Pablo, así como la invención de un epistolario apócrifo entre ambos personajes" (Abellán, 1981, 214). Naturalmente, el Séneca de Quevedo es un

Séneca cristianizado, que ha corregido los errores del primitivo, en exceso imbuido de actitudes paganas.

Si *La cuna y la sepultura* (1635) de Quevedo es una doctrina estoica cristianizada, se perfecciona en *Las cuatro pestes del mundo* (1651) y quizá más en *Providencia de Dios* padecida de los que la niegan y gozada de los que la confiesan (1641). El ordenar la vida conforme a la luz de la razón es preocupación de estos grandes escritores y esta doctrina les lleva a su afinidad con los estoicos.

Calderón concibe la posición estoica como componente de una dialéctica de la conciencia de sus personajes que se comprometen a la acción y a la transformación de su "yo y mi circunstancia" (cfr. Martín, 2000, 52-53). El estoicismo de los personajes no representa un fin en sí mismo, sino un punto de partida, un estado de la conciencia, como es el caso de Segismundo o un don Fernando de Portugal (*El príncipe constante*, 1629). Calderón escenifica la acción humana ante los embates de la vida enfrentando dialécticamente la libertad y la fortuna, ya que en su concepción no hay lugar para una mera resignación ante éste o el otro mundo. Como estoico católico, *El príncipe constante* asume su papel de príncipe católico con inspiración en una idea de Séneca que cimenta muchas tragedias y autos sacramentales: "La vida es drama, donde importa no cuánto duró, sino cómo se representó" (Epicteto, 77).

El conceptismo de la lengua en el Barroco va unido a la doctrina estoica, expuesta en el estilo de Séneca, tanto en Gracián como en Calderón. "Pero en su base el conceptismo no es más que un esfuerzo por lograr el mayor grado posible de precisión en el uso de la lengua. Calderón es un embriagado de conceptismo, pero de manera tan original, que la etiqueta no dice nada por sí misma. Es necesario entender la peculiar variedad del conceptismo calderoniano. En Séneca y Gracián lo conceptuoso consiste en una sentencia breve, seguida de otra igualmente breve y precisa, que la completa por medio de un desarrollo algo mayor o por un contraste que contribuye a ensalzar su poder gráfico: "Busquemos, pues, lo debido, no lo socorrido; lo que nos traiga felicidad eterna, no lo aceptado por el vulgo, pésimo intérprete de la verdad" (Séneca, *De vita beata*, II, 2). "Si llevas a tu hijo muerto, es el delito del tiempo en que nació; pues al nacer ya se le prometió la muerte. Nadie nace que no nazca condenado" (cfr. Morón, 2000, 152-153).

Hay estudios que señalan la presencia de Séneca, Tácito y Lipsio en Gracián (Karl A. Blüher, *Seneca in Spanien*, Bern-München, Franke, 1969, 372). Y el propio Gracián, en "Prólogo" a *El Criticón*, entre sus antecedentes señala "lo doctrinal de Séneca", y Correa Calderón (p. 268) señala las influencias latinas: "De la literatura latina, que debió

conocer a la perfección, asimila, más que a los grandes poetas de la época áurea - aunque cita a Horacio, Virgilio y Ovidio en su *Agudeza*-, a los moralistas e historiadores como Cicerón, Tácito, Plinio el joven, César y al naturalista Plinio el Viejo. Y sobre todo a los hispanorromanos, como Séneca, que deja su impronta en muchas de las *Máximas del aragonés*, y Marcial, por el que sentía viva admiración, tanto quizá como por su incisivo y punzante humor, por el orgullo de tener ambos una patria común".

Y asimismo recordando los clásicos a que eran aficionados los cultos amigos Lastanosa y Gracián, Correa Calderón (p. 257) insiste en el conocimiento que Gracián tenía de Séneca. "Mejor hubiese sido recordar a Tácito, que Gracián debió conocer muy bien, emparejándolo con Séneca, que ése sí es un claro antecedente del moralista aragonés y el iniciador de una escuela filosófica española, caracterizada no sólo por el carácter severo y profundo de los temas éticos, sino también por una sobriedad y concisión estilística muy raciales. Leyendo a Gracián - podrá decir certeramente Audrey Bell (*Gracián: Hispanic Notes and Monographs Spanish Series*, vol. III, Oxford, 1921, p. 54) - se da uno cuenta de lo español que es Séneca. Como él, Gracián se expresa en un estilo relampagueante, en cláusulas brevísimas, como arena suelta, sin argamasa innecesaria. Sobran los nexos accesorios, las palabras vanas, y de este modo lo que pierde en extensión, tendrá de más en honda significación, en intención trascendente."

La referencia a Séneca y la moral estoica de los moralistas modernos tiene lugar también entre los moralistas franceses, como La Rochefoucauld, a propósito de las influencias de Gracián en el francés. Así "[...] aunque la semejanza de las *Máximas* con el *Oráculo* no se reduzca a las quince señaladas como idénticas y se extienda a otras más y el tono general de muchas de ellas, en rigor no puede afirmarse, como hace Borinski que «una comparación de las *Máximas* de La Rochefoucauld con Gracián no les deja gran cosa original», opinión que rechaza Farinelli como atrevida y falsa, suponiendo, en cambio, más que una dependencia directa, un origen común en fuentes clásicas, en especial Séneca" (Correa, 303).

Dada la orientación de racionalidad estoica entre los escritores del Barroco, no es fácil invocar la tragedia, si bien puede encontrarse en Calderón un sentimiento trágico en cuanto Schelling le reconoce que sólo puede compararse con Sófocles, refiriéndose a *La devoción de la cruz*.

Calderón plantea nuestra condición trágica y humana desde la perspectiva del juego entre el pecado/culpa personal y el pecado/culpa colectivo. La situación trágica de la familia de Curcio es el resultado de los crímenes de Eusebio, pero éste nació en el lecho

de la muerte de su madre, muerte premeditada por el riguroso padre. La tragedia de Curcio a nivel colectivo reside en la culpa del deshonor de su familia. Eusebio peca a nivel personal, robando y matando. Pero éste y no aquél se redime, y no por la clemencia humana, sino por la divina, simbolizada en la cruz. La posibilidad de redención no es anti-trágica; la penitencia que abre paso a la salvación es el incidente temeroso que produce la máxima catarsis posible en la vida del hombre moderno de Occidente. Si Aristóteles hubiera llegado a conocer el cristianismo, le habrían asombrado las tragedias de Calderón, reconociendo sin duda la purgación de las emociones trágicas que tanto deleitó y acrisoló al público griego (cfr. Martín, 2000, 41-42).

También otras obras de Calderón, como *La vida es sueño*, suscitan emociones trágicas, como comenta Ciriaco Morón (2000, 131): "Cuando Calderón pronuncia la famosa sentencia: «El delito mayor/ del hombre es haber nacido», no debemos entenderlo en el sentido de un pesimismo absoluto. Para Calderón existe Dios, y hay premios y castigos para el bien y para el mal; pero tampoco podemos banalizar la frase pensando que la creencia en Dios suprima la tragedia. Para quien no vive su creencia religiosa al nivel místico, la fe no elimina la posibilidad de sentir las amarguras de la vida con verdadero sudor de sangre. Por eso la situación de Segismundo en este momento es percibida como trágica por Rosaura: «temor y piedad en mí/ sus razones han causado» (vv. 173-174). Temor y piedad son los efectos que suscita la tragedia según la Poética de Aristóteles".

1.3.2. Preocupación por acertar: "el desengaño"

Una palabra de gran preocupación en la filosofía cortesana de Gracián y en la literatura del Barroco, es "el desengaño", frente a la propensión de dejarse llevar por lo placentero y satisfactorio de inmediato, tratando de despertar la desconfianza de continuo hasta averiguar lo que acertadamente resulte de buen fin en el saber y en el vivir. El ambiente social de la época da lugar un estado de depresión entre los españoles que veían imponerse la decadencia y la pérdida de las virtudes del español glorioso, y eso lo vemos literalmente en la picaresca, que busca todas las artimañas para sobrevivir, y entre los políticos y moralistas cultos, que se lamentan del decaimiento de España y de la mala política; sobresalen los escritores Quevedo y Gracián, que llevan sus reflexiones a la honradez de la vida moral, teniendo presente el "varón desengañado". "Varón desengañado: cristiano sabio, cortesano filósofo. Mas no parecerlo; menos afectarlo. Está desacreditado el filosofar, aunque es ejercicio mayor de los sabios. Vive desautorizada la ciencia de los cuerdos. Introdújola Séneca en Roma; conservose algún tiempo cortesana;

y es tenido por impertinencia. Pero siempre el desengaño fue pasto de la prudencia, delicias de la entereza" (O. M., 100).

Toda la alegoría de El Criticón pretende formar desengañados para que sepan distinguir la apariencia de la realidad, desde que nacen hasta que mueren. Pues desde su entrada en el mundo (Cr., 1, 5) "cauta, si no engañosa, procedió la naturaleza con el hombre al introducirlo en el mundo, pues trazó que entrase sin género alguno de conocimiento, para deslumbrar todo reparo. A oscuras llega, y aun a ciegas, quien comienza a vivir, sin advertir que vive y sin saber qué es vivir [...]. Quien no te conoce, ¡oh, vivir!, te estime; pero un desengañado tomara antes haber sido trasladado de la cuna a la urna, del tálamo al túmulo. Presagio común es de miserias el llorar al nacer que aunque el más dichoso cae de pies, triste presión toma, y el clarín con que este hombre rey entra en el mundo, no es otro que su llanto, señal que su reinado todo ha de ser de penas". De tal modo que ha de enfrentarse la mala inclinación que fomenta los vicios hasta "cuando llega la Razón, que es aquella otra reina de la luz, madre del desengaño, con las virtudes sus compañeras, ya los halla depravados, entregados a los vicios y muchos de ellos sin remedio".

Muy ilustrativo resulta en Gracián leer "El golfo cortesano" (Cr., 1, 11), donde busca el engaño en el tiempo, en el mundo, en la mentira, en la hipocresía y en ninguna parte se daban por enterados, y menos en la verdad. El engaño propiamente está con "los engañadores que son verdaderos necios, porque el que engaña a otro, siempre se engaña y daña más a sí mismo" y la sabiduría hace descubrir el engaño en uno mismo, hasta poder afirmar: "Los que desengañados apechugan con la Virtud, aunque al principio les parece áspera y sembrada de espinas, pero al fin hallan el verdadero contento y alégranse de tener tanto bien en sus conciencias". En "El saber reinando" (Cr. III, 6) aparece la rebelión de los engañadores: "Deshízose el encanto, cayeron aquellas encantadoras paredes, quedando todo patente y desenmascarado. [...] enfurecidos contra el que había ocasionado tanta infelicidad, arremetieron contra el Zahorí, descubridor del artificio, llamándole enemigo >

Quevedo, en El mundo desde dentro (1612), pretende llegar al desengaño y mostrar el mundo como verdad. Y tomando expresiones de Séneca y de Erasmo cita: "Cuerdo es el que vive cada día como quien cada día y cada hora puede morir. [...] Eficaces palabras tienes, buen viejo: traído me has el alma a mí, que me la llevaban embelecada vanos deseos. ¿Quién eres, de dónde, qué haces por aquí? [...] Mi hábito y traje dice que soy hombre de bien y amigo de decir verdades, en lo roto y poco medrado; y lo peor que la vida tiene es no haberme visto la cara hasta ahora. Yo soy el desengaño; estos rasgones

de ropa son de los tirones que dan de mí los que dicen en el mundo que me quieren; estos cardenales del rostro, estos golpes y coces me dan en llegando, porque vine y porque me vaya (la verdad); que en el mundo todos decís que queréis desengaño, y en teniéndolo, unos os desesperáis, otros maldecís a quien os lo dio, y los más corteses no le creéis. Si tú quieres, hijo, ver el mundo, ven conmigo, que yo te llevaré a su calle mayor, que es adonde salen esas otras, y allí verás juntos los que aquí van divididos, sin ver sino lo que parece. [...] La calle mayor del mundo [...] se llama Hipocresía."

Siempre hay que completar, para descubrir el desengaño, las repetidas consideraciones que estos escritores manifiestan sobre la variabilidad de la fortuna, la fugacidad del tiempo, la brevedad de la vida y la meditación de la muerte.

1.4. La novela picaresca: denuncia social y religiosa

La novela picaresca, como nuevo género literario, es uno de los productos más característicos de la cultura barroca, que reúne observación de la naturaleza y de la vida social, creación artística y humor para mirar con cierta distancia superadora la descripción más cruda y realista de la vida difícil.

No podemos negar la intencionalidad ascética y didáctica, relacionada con la literatura religiosa, pues sus autores escriben temas religiosos y los pícaros mantienen sus creencias conforme a la Contrarreforma. La misma pluma que trataba los temas religiosos escribía la novela picaresca, según unos mismos procedimientos, un mismo ideal de vida, y el mismo propósito que les movía a escribir.

A la lista de grandes obras de la picaresca, en pleno esplendor del Barroco, hay que añadir, como previo, *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades* (1554) de autor desconocido, de estilo renacentista, pero "con su realismo penetrante, con su sencilla y familiar expresión, con su paródica concepción primaria de la vida, marcaba un derrotero distinto, una agudísima lección de sinceridad y verdad en el arte" (Valbuena Prat, Apéndice), que accede ya a la Picaresca. Guzmán de Alfarache, 1.ª parte, 1599; 2.ª, 1604, con subtítulo '*Atalaya de la vida humana*', de Mateo Alemán, la obra más perfecta, la más representativa y arquetípica del género; *La pícara justina* (1605) de E López de Úbeda; *La hija de la Celestina* (1612), de Salas Barbadillo; *Vida del escudero Marcos de Obregón* (1616), de Vicente Espinel; *Alonso, mozo de muchos amos* (1626), de Jerónimo Yáñez; *El Buscón* (1626) de Francisco de Quevedo; *Vida y hechos de Estebanillo González, hombre de buen humor*, compuesta por él mismo (1646). Además de las *Novelas Ejemplares* de Miguel de Cervantes, que no fue escritor

religioso pero mantiene la descripción de la vida del hampa y la crítica social con sus miras sociales y religiosas y la degradación de la justicia.

Se acentúa el propósito moralizante, como declara Cervantes: "Heles dado nombre de Ejemplares, y si bien lo miras, no hay ninguna de quien no se pue da sacar algún ejemplo provechoso; y si no fuera por no alargar este sujeto, quizá te mostrara el sabroso y honesto fruto que se podría sacar, así de todas juntas como de cada una de por sí" (Prólogo al lector).

Y en el Guzmán se pone como "ejemplo" para escarmiento del lector, como "confesión general", así: "Aquesta confesión general que hago, este alarde público que de mis cosas te represento, no es para que me imites a mí; antes para que, sabidas, corrijas las tuyas en ti. Si me ves caído por malreglado, haz de manera que aborrezcas lo que me derribó, no pongas el pie donde me viste resbalar y sírvate de aviso el tropezón que di. Que hombre mortal eres como yo y por ventura no más fuerte ni de mayor maña" (Guzmán..., 1913, M.Renacimiento, vol. II, pp. 27-28).

El intento de conseguir mejorar en la vida es asimismo intención declarada en El Buscón, cuando confiesa: "Determiné consultándolo primero con la Grajales, de pasarme a las Indias con ella, a ver si, mudando mundo y tierra, mejoraría mi suerte. Y fueme peor, pues nunca mejora su estado quien muda solamente de lugar, y no de vida y costumbres" (El Buscón, III, 10)

La picaresca es un género literario realista frente al idealismo anterior de los libros de caballería y novelas pastoriles. Son descripciones tan próximas a la pintura realista de Velázquez cuando pinta "los borrachos" o "la fragua de Vulcano". La novela picaresca en el estudio del Barroco español entra en paralelo con el redescubrimiento de El Greco, la creciente admiración por Velázquez, Zurbarán, Ribera, etc., la estimación del teatro e incluso de la poesía lírica, siempre más trivial, y finalmente hasta con los escritos de pensamiento político y económico.

En la novela picaresca hay filosofía española de la praxis, con creación artística, como declara Julio Cejador en "Prólogo" al Guzmán de Alfarache: "El Guzmán de Alfarache es filosofía y es arte, ambos tan bien casados que el editor no halla herramienta de tan fina hoja que acierte a despartirlas, dándoles descargadas las partes a los lectores desengañados y melindrosos. Y es filosofía española, recia y maciza, y arte español, viviente, sangriento y real". El Guzmán es un libro ascético, empapado de amargura y desengaño, obra típicamente barroca.

Se trata de un realismo de la precariedad en bienes de fortuna, pero no está ajena la invocación de la justicia, de la igualdad, la fe en Dios y la esperanza de salvación en otra vida. Porque "Cervantes [...] no divorciaba la actitud estética de la moral. No es ni un moralista ingenuo ni un desinteresado esteta. Y a través de su práctica se puede apreciar que para él la novela era un espejo muy particular de la vida, no de la vida en sí. [...] Si después de todo ello el ingenuo lector insiste en leer Rinconete y Cortadillo por ejemplo como si fue se un anuncio de la alegría del hampa sevillana, entonces peor para él. Cervantes ha tratado de definir el punto, más allá del cual ya no se siente responsable de defender al lector contra su propia necesidad" (L.García Lorenzo: Prol., Novelas Ejemplares. Austral, 1988, p. 35).

En Coloquio de los perros, ya en las primeras palabras de los dos perros Cipión y Berganza, dejan entreabrir un plano de sobrenaturalidad, con el que vuelve a cerrarse la novela. Berganza, como un pícaro, cuenta sus correrías por los diversos amos a quienes sirvió; pero, a diferencia de las travesuras de sus hermanos-hombres, el perro actuó siempre con sentido de justicia dentro de la más perfecta moral, dentro de la inocencia del bruto. Y la invocación de igualdad entre los hombres se expresa en varios lugares entre las ideas tradicionales de la democracia española, como en pasajes típicos del teatro de Lope y de Calderón, también canta Preciosa en La Gitanilla:

Si las almas son iguales/ podrá la de un labrador/ igualarse por valor/ con las que son imperiales.

Cervantes emplea los motivos picarescos encuadrándolos en una arquitectura integral y viva, sin unilateralidad ni síntesis exclusivamente intelectual. En Cervantes vive una sociedad, un mundo, una naturaleza... En Alemán se dan dos planos forzosamente superpuestos, el de la picardía y el del moralista, en síntesis violenta, pero de un gran valor artístico. Cervantes hace vivir en distintos personajes los dos mundos: lo popular y lo aristocrático, lo bajo y lo ideal, lo caballeresco y la "germanía".

El Rinconete de Cervantes tiene un valor documental de experimentación de la Sevilla de fines del siglo XVI. "Rezamos nuestro rosario - dice un mozo de Monipodio - repartido en toda la semana, y muchos de nosotros no hurtamos el día de viernes, ni tenemos conversación con mujer que se llame María el día del sábado." Claramente se ve que cuando las prácticas exteriores no van acompañadas de alta moral interior, degeneran fácilmente en formularios supersticiosos; los pícaros del patio de Monipodio tienen la superstición del honor y la superstición religiosa y a la vez constituyen la más famosa cofradía de ladrones de la época. Cervantes ofrece una sátira a base de la

objetividad misma, son alusiones satíricas a la falta de autoridad; exageraba cuán descuidada justicia había en aquella ciudad de Sevilla, pues casi al descubierto vivía en ella gente tan perniciosa y tan contraria a la misma naturaleza.

Podríamos acentuar la elegancia aristocrática y las buenas maneras de Cervantes hacia una super picaresca. Siguiendo a Valbuena Prat, (II, 44): "Junto al ambiente hampesco y desgarrado, Cervantes idea un mundo que une la picaresca al idealismo, las clases ínfimas y sórdidas a la elegancia aristocrática de los linajes y las buenas maneras. Los dos hidalguillos metidos a pícaros de pesca y mesón, la fregona, que resulta ser de noble origen, la muchacha de casa distinguida, robada por los gitanos, dan a las novelas de este aspecto de Cervantes un doble sentido que pudiéramos llamar de picaresca superada, la superpicaresca,,.

Y un aspecto de gran interés, sugerido en la actitud de los pícaros por José Luis Abellán (III, 149-150), es la conciencia de ser rebeldes y tener derecho a serlo, declarando la denuncia y aspirando a una justicia social. "Son rebeldes, con conciencia de que tienen derecho a ser rebeldes, porque se sienten en un nuevo clima moral y jurídico. Y ése es el sentido de las reprimendas al clero y a su vida antievangélica y desmesurada. En ese clima y con el sentimiento de una dignidad que antes no tenían, se convierten en una «conciencia disidente» que protesta ante la injusticia de una situación social intolerable, dando así expresión a una característica del pensamiento español", que en muchas ocasiones se ha impuesto por el autoritarismo y la intolerancia.

r.5. El tema del hombre: personalidad, libertad y dignidad

El tema del hombre es central para los pensadores del Barroco, como escribe Gracián: "Gastan algunos mucho estudio en averiguar las propiedades de las yerbas. ¡Cuánto más importaría conocer las de los hombres con quienes se ha de vivir o morir" (Cr., 1, 11). A este respecto debemos atender al valor de la vida humana y la personalidad con el aprecio de la libertad y mantener la dignidad o el honor.

La filosofía práctica que cultivan los españoles, "filosofía cortesana" de Gracián, tiende a formar el varón perfecto: "Todo está en su punto y ser persona en el mayor" (O. M., 1). Se trata de conseguir la máxima perfección del hombre como persona, que es el propósito de El Criticón; "Al que leyere: Esta filosofía cortesana, el curso de la vida en un discurso" y en Oráculo manual, "Al lector: este epítome de aciertos del vivir", y en gran medida es lo que hemos propuesto como idea dominante en el pensamiento de estos grandes escritores.

Se trata de considerar al hombre haciendo su vida, como se propondrá el proyecto vital de cada uno y su mundo en torno, en expresión de la conciencia histórica vitalista contemporánea, que es lo mismo que José Echevarría (1965, 24) reconoce en la obra de Don Quijote: "La grandeza del artista consiste en asumir la miseria del vivir sin suprimirla, más bien transformándola a un plano en que deja de ser tal. Cervantes, a través de su magna obra, se libera de la amargura que pudo sufrir. No increpa a sus semejantes. Se purifica y perfecciona; reconoce en sus propias experiencias la imagen de la vida humana. Alcanza la universalidad. Su propio sufrimiento pasa a ser así el de cada hombre, y su obra, una ventana a todos abierta hacia la comprensión del destino".

En el Barroco español se plantea la preocupación dinámica por el hombre en su vivir con significación universal, pero atendiendo en concreto a la particularidad de cada individuo, realzando la excelencia del vivir por encima de cualquier otra maravilla. Así, Gracián (Cr., III, 6): "No hay maestro que no pueda ser discípulo, ni hay belleza que no pueda ser vencida. El mismo sol reconoce a un escarabajo la ventaja del vivir".

Pero tratándose de los hombres, no se considera la vida en general, el modo de vida uniforme, sino la particularidad de cada uno con su gusto y su gesto (Cr., 1, 11), "visto un león, están vistos todos, y vista una oveja, todas; pero visto un hombre, no está visto sino uno, y aun ése no conocido. Todos los tigres son crueles, las palomas sencillas, cada hombre de su naturaleza diferente. Las generosas águilas siempre engendran águilas generosas, mas los hombres famosos no siempre engendran hijos grandes, como ni los pequeños, pequeños. Cada uno tiene su gusto y su gesto, que no se vive con sólo un parecer".

No basta conocer la especie homo como la especie tigre, sino la variedad particular de cada uno en su modo de vivir. La fuerza de vivir y morir se pone sólo en los hombres, en cada uno de ellos. Esto hace que el atractivo de conocer a los hombres, para Gracián, "la diferente naturaleza de cada hombre", no esté en lo común que pudiera ofrecernos una clasificación de la especie Homo entre los vivientes, sino en la dificultad por conocer a los hombres, cada uno como diferente y difícil, a su vez. "Cada uno tiene su gusto y su gesto."

Una magnífica presentación antropológica existencial la presenta Gracián (Cr., 1, 1) al despertar prefilosófico de Andrenio: "Yo ni sé quién soy ni quién me ha dado el ser ni para qué me lo dio. ¡Qué de veces, y sin voces, me lo pregunté a mí mismo, tan necio como curioso!". Si bien son preguntas sin fórmulas, prefiguran ya la distinción entre preocupaciones e interrogantes que se esclarecen a continuación, volviendo a recordarnos

a Descartes: "¿Qué es esto? - decía - ¿Soy o no soy? Pero, pues vivo, pues conozco y advierto, ser tengo. Mas si soy, ¿quién soy yo?, ¿quién me ha dado el ser y para qué me lo ha dado? Para estar aquí metido, ¡grande infelicidad sería! ¿Soy bruto como éstos?"

Un análisis textual debe contar con la cultura presupuesta desde la que surgen tales preguntas. Aquí tenemos religiosidad y cartesianismo, mas no filosofía escolástica, pero aparece como investigación una realidad existencial, vinculada a que alguien "me ha dado el ser" y, cómo no, disposición y ánimo para averiguar sus implicaciones. Unido a ello surgen los interrogantes prioritarios: quién soy, de quién dependo, qué sentido o qué fin me cabe esperar, sugiriendo una sospecha de supervivencia, además de pretender una clarificación de mi realidad existencial por la distinción humana en comparación con los brutos animales.

Pueden estudiarse la distinción entre hombres y animales y aspectos en que las bestias aventajan a Andrenio en su convivencia. A partir de este realce de los vivientes entre todo lo natural, al referirse al mantenimiento de la vida, el hombre, además del sustento biológico, también necesita el pensamiento. Manteniendo la metáfora, según los modos de alimentarse las diferentes especies, Gracián señala, en la misma crisis, "la ventaja del rumiar [...] juzgaba ésta por una singular conveniencia (y no se engañaba), ya para el gusto, ya para el provecho". Según lo cual, el alimento del hombre, viviente que piensa, no es el dudar, sino el rumiar discerniendo, que como resultado no sólo da conocimiento, sino que aprovecha en el vivir y, al mismo tiempo, sirve de gratificación estimulante y satisfactoria. Este pasto espiritual lo describe Gracián como ejercicio "que realzase más los pensamientos y entendiese que el saber era su comer y las nobles noticias su alimento; que fuese sacando del seno de la memoria las cosas y pasándolas al entendimiento; que rumiase bien lo que sin averiguar ni discurrir había tragado; que repasase muy espacio lo que de ligero concibió. Piense, medite, cave, ahonde y pondere, vuelva una y otra vez a repasar y repensar las cosas, consulte lo que ha de decir y mucho más lo que ha de obrar. Así que su rumiar ha de ser el repensar viviendo del consejo muy a lo racional y discursivo".

Lo que Gracián llama "microcosmos", en una síntesis de la variedad en el cosmos, Calderón lo considera "un mundo breve" cuando Segismundo señala la preeminencia del hombre y halaga a la mujer:

Leía/ una vez yo en los libros que tenía/ que lo que a Dios mayor estudio daba/
era el hombre, por ser un mundo breve,/ mas ya que lo es recelo/ la mujer, ha

sido un breve cielo;/

y más beldad encierra/ que el hombre, cuanto va de cielo a tierra,/ y más si es la que miro.

Era Rosaura, la presente, y hace ver la complejidad y dificultad del conocimiento, ante Segismundo que la agasaja. Y él, prisionero, reclama sus derechos como hombre, por naturaleza, no por donación del rey, como son libertad, vida y honor.

Mi padre eres y mi rey;/ luego toda esta grandeza/ me da la naturaleza/

por derecho de su ley./ Luego, aunque esté en tal estado,/ obligado no te quedo,/
y pedirte cuentas puedo/ del tiempo que me has quitado/ libertad, vida y honor;/

y así agradecerme a mí/ que yo no te cobre a ti,/ pues eres tú mi deudor.

Y siempre ante el engaño del sueño, le advierte Basilio; pero el propio Segismundo saca, razonablemente, sus conclusiones:

Pero ya informado estoy/ de quién soy, y sé que soy/ un compuesto de hombre y fiera.

Es la complejidad del hombre como "microcosmos", como "mundo breve" que es preciso gobernar y desarrollar su vida con juicio y razón porque ni el hado atemorizador, a quien tanto teme Basilio, puede llevarle a quebrantar los derechos de su hijo y, en ningún caso, el hado llegará a forzar al hombre contra su libre albedrío, haciendo reflexionar a Basilio:

Que por reservar yo a otro/ de tirano y de atrevido/ pueda yo serlo, supuesto/

que si es tirano mi hijo,/ porque él delito no haga/ vengo yo a hacer los delitos.

Esta última y tercera,/ el ver cuanto yerro ha sido/ dar crédito fácilmente/

a los sucesos previstos;/ pues aunque su inclinación/ le dicte sus precipicios,/

quizá no le vencerán,/ porque el hado más esquivo,/ la inclinación más

violenta, /

el planeta más impío, / sólo el albedrío inclinan, / no fuerzan el albedrío.

Algo que filosófica y teológicamente estaba en cuestión acerca del "servo arbitrio" - servidumbre de la voluntad - o "libero arbitrio" - libre albedrío que no impide la decisión libre, propia del ser humano.

Por lo mismo, el hombre ha de hacerse en el curso de la vida porque asimismo procede la naturaleza. "No conduce la naturaleza, aunque tan pródiga, sus obras a la perfección el primer día, ni tampoco la industriosa arte; vanlas cada día adelantando, hasta darles su cumplimiento" (D., XVII). Pero el hombre a lo largo de su vida ha de hacerse el varón perfecto y para ello es tan importante la elección, puesto que entre los humanos es posible la diversificación de los proyectos aun no pretendiendo únicamente lo novedoso. En EL Discreto X, considera Gracián, como "hombre de buena elección": "Todo el saber humano se reduce hoy al acierto de una sabia elección. Poco o nada se inventa, y en lo que más importa se ha de tener por sospechosa cualquier novedad [...]. Vívase de la elección, uno de los más importantes favores de la naturaleza, comunicado a pocos, porque la singularidad y la excelencia doblen el aprecio. De aquí es que vemos cada día hombres de ingenio sutil, de juicio acre, estudiosos y noticiosos también, que en llegando a la elección se pierden. [...]. Jamás hicieron cosa insigne, y todo ello por faltarles el grande don del saber elegir; de suerte que no bastan ni el estudio ni el ingenio donde falta la elección". Confirmando en O. M., 156: "Amigos de elección. Que lo han de ser a examen de la discreción y a prueba de la fortuna, graduados no sólo de la voluntad, sino del entendimiento. Y con ser el más importante acierto del vivir, es el menos asistido del cuidado. [...] Más aprovecha un buen entendimiento de un amigo que muchas buenas voluntades de otros. Haya, pues, elección, y no suerte. Un sabio sabe excusar pesares, y el necio amigo las acarrea. No desearles mucha fortuna, si no los quiere perder".

No es fácil la elección ni el acierto en el vivir, y así se ve el hombre del siglo XVII como "hombre en lucha", no ya en las guerras exteriores, sino y más fuerte consigo mismo, y reflexiona Maravall (1986, 328) comentando a los escritores: "El hombre, según se piensa en el siglo XVII, es un individuo en lucha, con toda la comitiva de males que a la lucha acompañan, con los posibles aprovechamientos también que el dolor lleva tras sí, más o menos ocultos. El hombre es un ser agónico, en lucha dentro de sí, como nos revelan tantos soliloquios de tragedias de Shakespeare, de Racine, de Calderón. En la mentalidad formada por el protestantismo se da no menos que en los católicos que siguen

la doctrina del decreto tridentino "de justificatione", la presencia de ese hombre agónico en la vida interna del hombre. "La vida del hombre es guerra consigo mismo", dirá Quevedo. "Síguese no ser otra cosa nuestra vida que una continua y perpetua guerra, sin género de tregua o paz", escribirá Suárez de Figueroa. Estamos ante una visión de apariencia ascética que se extiende por toda Europa, pero que se desplaza hacia una afirmación del dominio sobre el mundo - así en Gracián y en otros-. "Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre, pelea la sagacidad con estratagemas de intención" .M.,

Y no deja de recordar la importancia de el gusto (D., X): "Nace, en primer lugar, del gusto propio, si es bueno, calificado con la prueba, con que se asegura el ajeno; que es ventaja poder hacer norma dél (sic) y no depender de los extraños. Con esto se puede uno confiar, que lo que le agrada a él en los otros también agrada a ellos en él. Efecto es de su razón el buen delecto; todo sale bien de ella, que es la mayor felicidad, y si algo se acertó en falta suya, fue más contingencia que seguridad...

Al contrario, un mal gusto todo lo desazona, y las mismas cosas excelentes por su perfección las malogra por su mala disposición; y hayla tan exótica, que siempre escogen lo peor, que parece que hacen estudio en errar; el peor discurso para la mejor ocasión, y en la mayor expectación salen con la mayor impertinencia, casándose con la necesidad."

A esta importancia del gusto en la elección se suma Aurora Egido, haciendo ver que el acierto en la elección no es sólo una cuestión puramente ética, sino también estética ("Gracián y el arte de elegir", Trébede, n.º 46, 2001, 2628): "De ahí que engarzase estas cuestiones prudenciales con un concepto nuevo el del gusto, anticipándose, de este modo, a un presupuesto en el que se fundamentaría buena parte del pensamiento dieciochesco. Ese realce del gusto no era, sin embargo, un mero adorno formal, una moda, sino un modo, una manera y, a la vez, un fondo, esenciales en toda elección".

Señaladísimo en la elección, hacia el proyecto vital individualizado es la elección de empleos que dispone para la perfección (D., X): "Los asuntos de la elección son muchos y sublimes. Elígenese, en primer lugar, los empleos y los estados, delecto de toda una vida, donde se acierta o se yerra para siempre, que es un echarse a cuestras una irremediable infelicidad. El mal es que las resoluciones más importantes se toman en primera edad, destituida de ciencia y experiencia, cuando aun no fueran bastantes la mayor prudencia y la más razonada madurez". Porque da realce, prestancia y acierto en el actuar, el modo y el agrado que tanto mejoran al natural (D., XXII): "Él es el único refugio de cuanto les falta al natural, que entonces se socorren del modo, y alcanzan más

con el cuidado que otros con la natural perfección. Suple faltas esenciales, y con ventajas, en todos los superiores y ínfimos empleos. Lo bueno es que no se puede definir, porque no se sabe en qué consiste; o si no, digamos que son todas las Tres Gracias juntas en un compuesto de perfección."

Por lo tanto, se trata de descubrir la importancia de la madurez y lograr el varón perfecto, llegando a ejercer como personas, que pudiéramos sintetizar en O. M., 298: "Tres cosas hacen prodigiosy son el don máximo de la Suma Liberalidad: ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevantemente jocundo". Para lograr esa madurez, que es decoro de las prendas, hay que apoyarse en la elección (D., X final): "No hay perfección donde no hay elección. Dos ventajas incluye: el poder elegir y elegir bien. Donde no hay delecto, es un tomar a ciegas lo que el acaso o la necesidad ofrecen. Pero al que faltare el acierto, búsquelo en el consejo o en el ejemplo; que se ha de saber o se ha de oír a los que saben para acertar".

Esa autoridad muy sosegada de la madurez ha de ser también acierto y entereza en la censura del hombre juicioso y notante (D., XIX): "Requiere o supone este valentísimo realce otros muchos en su esfera: lo comprehensivo, lo noticioso, lo acre, lo profundo; y si supone unos, condena otros, como son la ligereza en el creer, lo exótico en el concebir, lo caprichoso en el discurrir; que todo ha de ser acierto y entereza".

Sea en la necesaria elección o ya en la conveniente censura, en su situación real, soñando o desengañado, siempre es debido obrar bien, como decide Segismundo:

Que estoy soñando, y que quiero/ obrar bien, pues no se pierde/ el hacer bien,
aun en sueños.

[...]

(A reinar, fortuna, vamos;/ no me despiertes, si duermo,/ y si es verdad, no me
aduermas;/

mas sea verdad o sueños,/ obrar bien es lo que importa;/ si fuera verdad por
serlo;/

si no, por ganar amigos/ para cuando despertemos.)

Que si bien se realza la prudencia entre las virtudes, merece gran reconocimiento, como principio del obrar bien la gran sindéresis, que Schopenhauer pone en primera línea

filosófica como die grosse Urteilkraft (O. M., 96): "De la gran sindéresis. Es el trono de la razón, la basa de la prudencia que en fe de ella cuesta poco el acertar. Es suerte del cielo, y la más deseada por primera y por mejor: la primera pieza del arnés con tal urgencia, que ninguna otra que le falte a un hombre le denomina falta; nótese más su menos. Todas las acciones de la vida dependen de su influencia, y todas solicitan su calificación, que todo ha de ser con seso. Consiste en una connatural propensión a todo lo más conforme a razón, casándose siempre con lo más acertado".

Como lo había reconocido, siguiendo el proceso de maduración (D., XVIII): "Sin duda que esto mismo sucede en los hombres que no de repente se hallan hechos. Vanse cada día perfeccionando al paso que en lo natural en lo moral, hasta llegar al deseado complemento de la sindéresis, a la razón del gusto y a la perfección de una consumada virilidad". Esa consumada virilidad, esa realización del varón perfecto de Gracián - hemos de pensar en la realización de todo ser humano-, tiene que ver con el proyecto y el reconocimiento de identidad que también atestigua Don Quijote, cuando afirmaba "¡yo sé quién soy!". La afirmación de su propia identidad cuenta como hazaña en las aventuras del caballero, como tarea propia: "«Yo sé quién soy» [...]. Don Quijote discurría con la voluntad y al decir «¡Yo sé quién soy!», no dijo sino «¡Yo sé quién quiero ser!». Y es el quicio de la vida humana toda: saber el hombre lo que quiere ser. El ser que eres no es más que un ser caduco y perecedero, que come de la tierra y al que la tierra se lo comerá un día: el que quiere ser es tu idea de Dios" (Unamuno, VDQS, 1, 5).

Puesto que sólo existe lo que obra, continúa Unamuno, y existir es obrar y si Don Quijote obra, en cuantos le conocen, obras de vida, es Don Quijote mucho más histórico y real que tantos nombres que andan por esas crónicas que vos, señor Licenciado, tenéis por verdaderos. Sólo existe lo que obra. Si bien la libertad se trata a propósito de la ciudadanía en la convivencia, hemos de dar aquí referencia en el pensamiento barroco como el modo de ser hombre, comenzando por el grandioso Quijote, cuando la misma pastora Marcela proclama "Yo nací libre", o cuando Sancho, incapaz de soportar las incomodidades de gobernador, abandona diciendo: "Abrid camino, señores míos, y dejadme volver a mi antigua libertad", y, sobre todo, aquellas memorables palabras que don Quijote dirige a Sancho cuando abandona el palacio de los duques en busca de una nueva aventura (Q., II, 58): "La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra, ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida".

Canto a la libertad es el soliloquio de Segismundo, al encontrarse reprimido en su

encierro y reclama para sí, como hombre, libertad cual disfrutaban otros vivientes:

Nace el ave [...] / Y teniendo yo más alma/ ¿tengo menos libertad?/ Nace el bruto.../

¿y yo con mejor instinto/ tengo menos libertad?/ Nace el pez, que no respira [...] / ¿y yo con más albedrío/

tengo menos libertad?/ Nace el arroyo[...] / ¿Y teniendo yo más vida/ tengo menos libertad?/

En llegando a esta pasión,/ un volcán, un Etna hecho,/ quisiera arrancar del pecho/ pedazos del corazón:/

¿qué ley, justicia o razón/ negar a los hombres sabe/ privilegio tan suave,/ exención tan principal,/

que Dios le ha dado a un cristal,/ a un pez, a un bruto y a un ave?/

En el ejercicio de la libertad, para la realización del varón perfecto intervienen "naturaleza y cultura", "genio e ingenio". Así, en O. M., 6, "Hombre en su punto. No se nace hecho: vase de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto del consumado ser, al complemento de prendas de eminencia. Conocerse ha en lo defecado [purificado] de la voluntad. Algunos nunca llegan a ser cabales, fáltales siempre un algo; tardan otros en hacerse. El varón consumado, sabio en dichos, cuerdo en hechos, es admitido y aun deseado del singular comercio de los discretos". Podríamos seguir la programación de la vida del Discreto (D., 25): "Culta repartición de la vida de un discreto"; en O. M., 229: "Saber repartir su vida a lo discreto", y en El Crítico, 1, 8, considerando a Critilo "varón discreto" que culmina en "De la madurez" (O. M., 293).

No es despliegue espontáneo de la naturaleza como se presenta el hombre muy hecho, sino que conviene el cultivo. Así propone: Naturaleza y arte, materia y obra (O. M., 12), pues "no hay belleza sin ayuda, ni perfección que no dé en bárbara sin el realce del artificio: a lo malo socorre y a lo bueno lo perfecciona". Es la tarea que se proponen llevar a cabo en el curso de la vida los alegóricos personajes de El Crítico, como el juicioso Critilo, hombre cultivado que trata de perfeccionar la espontaneidad de las pulsiones naturales de Andrenio. Es todo el maravilloso proyecto de la obra, especialmente en "Las maravillas de Artemia" (Cr., 1, 8), donde esclarece la ingeniosidad del artificio: "En las personas ejercitaba su saber y su poder con más admiración cuanto

era mayor la dificultad. Porque a los más incapaces infundía saber, que casi no ha dejado bobos en el mundo, y sí algunos maliciosos". O en "La hermosa naturaleza" (Cr., 1, 3), dando una lección de cosmología y presentando las opiniones de los filósofos sobre el cosmos, en lo que considera Andrenio: "Éstos son los rudimentos de mi vida, más bien sentida que relatada; que siempre faltan palabras donde sobran sentimientos"; y sigue preguntando: "Dime si hay más mundo y más personas. Infórmame de todo que serás tan atendido como deseado".

También sobre "Cultura y aliño" (O. M., 87; D., 18) propone: "Nace bárbaro el hombre, redímese de bestia cultivándose. Hace personas la cultura, y más cuanto mayor". Esta necesidad de tener presente en todo hombre las características naturales y el realce que puede y debe conseguirse con el cultivo, la cultura, es muy querido de Gracián (D., 18): "De la cultura y el aliño - ficción heroica-: Fue tu padre el Artificio, Quirón de la naturaleza; naciste de su cuidado, para ser perfección de todo; sin ti, las mayores acciones se malogran y los mejores trabajos se deslucen. Ingenios vimos prodigiosos, ya por lo inven tado, ya por lo discurrido, pero tan desaliñados, que antes merecieron desprecio que aplauso".

Puede completarse esta conjunción necesaria, naturaleza y cultura, en la formación del "varón perfecto" ("Dichos y hechos hacen un varón consumado"; O. M., 202) con el primer realce de El Discreto: "Genio y ingenio - Elogio-. Estos dos son los ejes del lucimiento discreto; la naturaleza los alterna y el arte los realza. Es el hombre aquel célebre microcosmos, y el alma su firmamento. Hermanados el genio y el ingenio, en verificación de Atlante y de Alcides (Atlas y Hércules), aseguran el brillar, por lo dichoso y lo lucido a todo el resto de prendas". La preocupación por el hombre adquiere su plenitud en cuanto persona con su dignidad que tan en su punto estuvo puesta en el teatro barroco con el honor o la opinión. Así inicia Gracián su Oráculo manual, 1: "Todo está en su punto y el ser persona en el mayor", para este "memorial de la Razón en el banquete de los sabios".

Podemos considerar como propósito primordial de la filosofía práctica de Gracián construir una escuela de hacer personas. El realce de la persona nos permite incluir a este filósofo en el movimiento personalista, aunque no se detiene en definiciones de la misma. El P. Antonio Liperi, censor de la primera parte de El Criticón, afirma: "Enseña, en fin, a ser uno persona en la primavera de la niñez, y a que no se deje abrasar de los ardores sensuales en los estivales incendios de la juventud".

Encontramos la referencia en "El saber reinando" (Cr., III, 6): "Pero vamos, que hoy

os he de conducir a las mismas oficinas donde se forjan y se labran los buenos juicios, los valientes entendimientos, a las escuelas de hacer personas".

La riqueza de fomentar la creación varia, en la vida personal de cada uno - como expresan y apremiantemente requerirán Rousseau y Nietzsche-, la proclama brillantemente el austero jesuita, al mismo tiempo que denuncia la opresión y el ocultamiento de la personalidad, al disimular su rostro cada uno con la máscara. Ya advierte la confusión que se da en "El palacio de dos puertas" (Cr., II, 5), que se da una tremenda confusión de colores y no se puede descubrir la verdad y "no hay poder averiguar cosa de cierto [...] con el artificio del correr la voz y pasar la palabra todo es algarabía [...] y es menester valerse del arte de discurrir y aun de adivinar". Todo ello tiene mucho que ver con el desengaño, pero más aún cuando se trata de conocer a las personas ocultas tras su máscara. "No hubo hombre ni mujer que no saliese con la suya, y todas eran ajenas." Tan trocado estaba todo que el propio Critilo no era capaz de reconocer a Andrenio "por aquellas encrucijadas, que no calles". Y la confusión se intensificaba al punto de que "ya no hablaba con su voz, sino con la ajena; no oía bien y todo iba a mal andar", porque "los ministros de Falimundo ponen toda su mira en quitarla". Se hace preciso encasillarse en ese marasmo de desnaturalezas encarriladas, porque únicamente así, llenando la máscara de su personaje, colgándose bien agarrado al hilo que gira en el trepidar ensordecedor, es como uno acierta y funciona a las mil maravillas, atemperándose sin estridencias a su mundo en torno, manifiesto y superficial.

La dignidad de la persona podemos verla significada en el señorío de Gracián y el honor o la dignidad en Calderón. Gracián, tanto en El Héroe, XIV, sobre "Del natural imperio", como en El Discreto, II, "Del señorío en el decir y en el hacer", repetido en O. M., 122, "Señorío en decir y en el hacer", resalta este modo afirmativo de la persona en su dignidad que sabe imponerse y no acatar el sometimiento. Así (D., II): "No basa la mayor especulación para dar este señorío; requiérese el continuado ejercicio en los empleos; que de la continuidad de los actos se engendra el hábito señoril.

Comienza por la naturaleza y acaba de perfeccionarse por el arte. Todos los que lo consiguen se hallan las cosas hechas, la superioridad misma les da felicidad, que nada les embaraza de todo saber con lucimiento. Campean al doble sus hechos y sus dichos; cualquiera medianía, socorrida del señorío, pareció eminencia, y todo se logra con ostentación".

Pero gráfica, teatralmente, está presente este reclamo de la dignidad de la persona, sin temor ni encogimiento en la obra de Calderón, aquí presentada con algún apunte de El

alcalde de Zalamea.

En primer lugar, la nobleza no se valora por la sangre, ni por compra de ejecutoria, sino por la honradez.

Crespo: Pues ¿qué gano yo en comprarle/ una ejecutoria al Rey/ si no le compro la sangre?/

¿Dirán entonces que soy/ mejor que ahora? No, es dislate./ Pues ¿qué dirán? Que soy noble/

por cinco o seis mil reales./ Y esto es dinero, y no es honra;/ que honra no la compra nadie.

La honra no se compra, por tanto se estima mucho más que el dinero y hasta que la vida y es el grandioso debate con el Capitán y el hijo del labrador, Juan Crespo, no estima menos su opinión, que la del capitán.

Pero la culminación de no rebajarse en dignidad ni honor la persona del labrador, frente al superior del Capitán está en el diálogo supremo con Pedro Crespo:

Don Lope: A quien tocara,/ ni aun al soldado menor,/ sólo un pelo de su ropa,/ por vida del cielo, yo/ le ahorcara.

Crespo: A quien se atreviera/ a un átomo de mi honor,/ por vida también del cielo,/ que también le ahorcara yo.

Don Lope: ¿Sabéis que estáis obligado/ a sufrir, por ser quien sois/ estas cargas?

Crespo: Con mi hacienda,/ pero no con mi fama, no./ Al Rey la hacienda y la vida/

se han de dar; pero el honor/ es patrimonio del alma,/ y el alma sólo es de Dios.

Don Lope: ¡Juro a Cristo, que parece/ que vais teniendo razón!

Crespo: Sí, juro a Cristo, porque/ siempre la he tenido yo.

Es la muestra teatral más esplendorosa que pone de manifiesto la persona, su dignidad, con el orgullo de defenderla ante el poderoso, de no someterse a la sin razón y,

en efecto, el Rey reconoce la legitimidad de la acción del labrador Pedro Crespo y es nombrado alcalde perpetuo de Zalamea.

1.6. El tiempo, la vida, la muerte. Pesimismo, nihilismo

Al reconocimiento de la personalidad, que con tanto orgullo afirma y defiende la dignidad y la libertad de los hombres, dispuestos a sacrificar su vida por mantener limpio su honor, se ve asimismo apremiado por el desengaño para advertir la fugacidad del tiempo, la brevedad de la vida y la amenaza continua de la muerte.

Casi podríamos decir que es una obsesión sentir cómo se va el tiempo, la movilidad y el dinamismo que no para y hará perceptible la brevedad de la vida que podemos resaltar con la exclamación de Rodrigo Caro (1575-1647) "A las ruinas de Itálica":

Oh fábula del tiempo!, representa/ cuánta fue su grandeza y es su estrago.

Que paralelamente traspasa Quevedo a la grandeza de Roma en ruinas, admirando paradójicamente la permanencia de la corriente del Tíber:

Sólo el Tibre quedó. Cuya corriente,/ si ciudad la regó, ya, sepultada,/ la llora
con funesto sol doliente./

¡Oh, Roma!, en tu grandeza, en tu hermosura,/ huyó lo que era firme, y
solamente/ lo fugitivo permanece y dura.

Cervantes en El Quijote también alude a la rapidez con que rueda el tiempo (Q., II, 53): "Pensar que en esta vida las cosas della han de durar siempre en un estado es pensar en lo excusado; antes parece, que ella anda todo en redondo, digo a la redonda. A la primavera sigue el verano, al verano el estío, al estío el otoño, al otoño el invierno, y al invierno la primavera, y así torna a andarse el tiempo con esta rueda continua. Sólo la vida humana corre a su fin, ligera más que el tiempo, sin esperar renovarse, si no es en la otra que no tiene términos que la limiten".

También resulta expresivo recurrir a la semejanza del tiempo que se vive con la duración de la lozanía en las flores, que veloz desaparece. Dos sonetos nos lo indican: "A la rosa", de Luis de Góngora, que repite Gracián en Agudeza, Disc. II, como aprovechamiento magnífico de los tropos:

Ayer naciste, y morirás mañana;/ para tan breve ser, ¿quién te dio vida?/

Para vivir tan poco, estás lucida,/ y para nada ser, estás lozana./ [...]

Dilata tu nacer para tu vida./ Que anticipas tu ser para tu muerte.

Tan declarado sentimiento aparece asimismo en el soneto de Calderón a las rosas en El Príncipe Constante:

A florecer las rosas madrugaron/ y para envejecerse florecieron:/ cuna y sepulcro en un botón hallaron./ Tales los hombres sus fortunas vieron:/ en un día nacieron y espiraron;/ que pasados los siglos, horas fueron.

Sin poder separar precisamente la fugacidad del tiempo, la brevedad de la vida y darse cuenta de la premura de la muerte, la vida se la admira, siempre con indefinición, como ficción o sueño, por no poder agarrarse a su permanencia, porque lo más cierto del desengaño es que camina hacia la muerte.

Cuán engañosa es la ilusión de vivir, lo declara Gracián en "Entrada del mundo" (Cr, 1,5), pues "cauta, si no engañosa, procedió la naturaleza con el hombre al introducirlo en el mundo, pues trazó que entrase sin género alguno de conocimiento, para deslumbrar todo reparo. A oscuras llega, y aun a ciegas, quien comienza a vivir, sin advertir que vive y sin saber qué es vivir".

Quevedo en El mundo por de dentro se plantea la idea de que la realidad, "el mundo", se nos presenta de manera conflictiva: ya como parece ser por fuera, ya como en verdad es por de dentro. Por lo que Quevedo comienza un soneto admirando el conflicto de la vida indefinible y su deficiencia, pues no permanece:

¡Ay de la vida!... ¿Nadie me responde?/ ¡Aquí de los antaños que he vivido!
[...]

Ayer se fue; mañana no ha llegado;/ hoy se está yendo sin parar un punto:/ soy un fue, y un será, y un es cansado/

En el hoy y mañana y ayer, junto/ pañales y mortaja, y he quedado/ presentes sucesiones de difunto.

Y lo que vive pasa como un sueño, porque no puedo acostumbrarme a que algo permanezca vivo, y así anuncia la observación Basilio y la reflexión de Segismundo en La vida es sueño, de Calderón:

Y hará bien cuando lo entienda;/ porque en el mundo, Clotaldo,/ todos los que viven sueñan (II, 1).

"Todos los que viven sueñan" y Segismundo se plantea la duda cartesiana, ante lo que ve y desaparece:

[...] Yo/ otra vez vi aquesto mismo/ tan clara y distintamente/ como ahora lo estoy viendo,/ y fue sueño [...].

Pero el encanto de la vida sigue siendo una ficción indefinible como idea:

¿Qué es la vida? Un frenesí./ ¿Qué es la vida? Una ilusión,/ una sombra, una ficción,/ y el mayor bien es pequeño;/

que toda la vida es sueño,/ y los sueños, sueños son.

Segismundo, cuerdo, aprende la lección reconociendo como maestro un sueño y despertó en su cerrada prisión y teniéndolo en cuenta, acepta su circunstancia.

Y cuando no sea,/ el soñarlo sólo basta;/ pues así llegué a saber/ que toda la dicha humana,

en fin, pasa como un sueño,/ y quiero hoy aprovecharlo/ el tiempo que me durare.

El desengaño hace constar "que el vivir sólo es soñar". Segismundo:

Es verdad, pues reprimamos/ esta fiera condición,/ esta furia, esta ambición,/ por si alguna vez soñamos;/

y sí haremos, pues estamos/ en un mundo singular,/ que el vivir sólo es soñar;/ y la experiencia me enseña/

que el hombre que vive sueña/ lo que es hasta despertar.

Vida, tiempo, camino hacia la muerte, entre ficción y desasosiego, se describe maravillosamente en el soneto de Quevedo:

Ya no es ayer; mañana no ha llegado;/ hoy pasa, y es, y fue, con movimiento/ que a la muerte me lleva despeñado./ Azadas son la hora y el momento/ que, a

jornal de mi pena y mi cuidado,/ cavan en mi vivir un monumento.

Ese caminar cada momento hacia la muerte lo ha fijado el mismo autor en la proximidad entre nacimiento y muerte en *La cuna y la sepultura* (1639): "Proemio: Son la cuna y la sepultura el principio de la vida y el fin della y con ser al juicio del divertimiento las dos mayores distancias, la vida desengañada no sólo las ve confines, sino juntas con oficios recíprocos y convertidos en sí propios: siendo verdad que la cuna empieza a ser sepultura, y la sepultura, cuna a la postrera vida.

Empieza el hombre a nacer y a morir; por esto cuando muere acaba a un tiempo de vivir y de morir. Pero, si bien la muerte es derrota por poner fin a la vida, es también lo que la perfecciona como tal, lo que la pone su fin. Así, Don Quijote aconseja apartar la imaginación de los sucesos adversos que puedan venirnos: «Que el peor de todos es la muerte, y como ésta sea buena, el mejor de todos es el morir» (Q., II, 24)". Es el aspecto positivo del último acontecimiento, la última oportunidad, no ya de pasar a la vida verdadera, sino también coronación y perfeccionamiento último del bien hacer mientras uno vivía.

Hay momentos en que quisiera uno desentenderse de la opresión del tiempo apresurado, para no sentirlo, como apostrofa Quevedo en *El reloj de arena*:

Deja pasar las horas sin sentirlas,/ que no quiero medirlas,/ ni que me notifique de esa suerte/ los términos forzosos de la muerte.

Pero también en *El mundo por de dentro* (1612) contrapone con el Desengaño: "Por necio tengo al que toda la vida se muere de miedo de que ha de morir, y por malo al que vive tan sin miedo de ella como si no la hubiese; que éste la viene a temer cuando la padece, y embarazado con el temor, ni halla remedio a la vida ni consuelo a su fin. Cuerdo es el que vive cada día como quien cada día y cada hora puede morir [...] Yo soy el Desengaño".

Y en el *Sueño de la muerte*, aparece muy galana, con todos los artificios de lisonjas y contrastes sorprendentes y engañosos: "O me quedé como hombre que le preguntan qué es cosa y cosa, viendo tan extraño ajuar y tan disparatada compostura. No me espantó: suspendióme; y no sin risa, porque bien mirado era figura donosa, preguntele quién era y díjome sin más ni más, con una voz muy seca y delgada: La muerte".

En gran medida la búsqueda del desengaño viene a encontrarse precisamente con la muerte como realidad definitiva.

Sueña el rey que es rey, y vive/ con este engaño mandando,/ disponiendo y gobernando;/

y este aplauso, que recibe/ prestado, en el viento escribe;/ y en cenizas lo convierte./

La muerte (¡desdicha fuerte!)/ ¿que hay quien intente reinar/ viendo que ha de despertar/

en el sueño de la muerte?

Pero la inscripción lapidaria, como decreto de la muerte, es la confesión de Segismundo en la prisión:

¡Ay mísero de mí! ¡Ay infelice!/ Apurar, cielos, pretendo,/ ya que me tratáis así,/

qué delito cometí/ contra vosotros naciendo:/ aunque si nací, ya entiendo/ qué delito he cometido:/

bastante causa ha tenido/ vuestra justicia y rigor,/ pues el delito mayor/ del hombre es haber nacido.

También podemos encontrar en la literatura barroca, como expresión de la Contrarreforma, alusiones a la fe cristiana en una pervivencia después de la muerte, y también, como en Quevedo, el entusiasmo por la eternidad del amor.

En efecto, toda la preocupación de estos pensadores por la brevedad de la vida, la fugacidad del tiempo y acabar en la muerte, no se refieren nunca a un desvanecimiento total, ni a una desaparición del todo, sino a descubrir el desengaño y despertar del sueño, por lo que la muerte, por una parte es un acabar, y por otra un comenzar de nuevo. Así referíamos antes, leyendo en el Quijote (II, 53): "Sólo la vida humana corre a su fin, ligera más que el tiempo, sin esperar renovarse, si no es en la otra que no tiene términos que la limiten". Por eso se habla de la "buena muerte", que alivia los males presentes y abre a una nueva vida, como nos dice el mismo Quijote (II, 24), que aconseja apartar la imaginación de los sucesos adversos, "que el peor de todos es la muerte, y como ésta sea buena, el mejor de todos es morir".

Hasta el punto que Cervantes reconoce como "letras divinas" toda la literatura

moralizante que aconseja la virtud, puesto "que tiene por blanco llevar y encaminar las almas al cielo", pues "a fin tan sin fin como éste ningún otro se puede igualar" (1, 37). Y el mismo Segismundo se sorprende de la complacencia en el engaño del sueño, cuando la verdadera vida está en que hay que despertar:

¿Que hay quien intente reinar/ viendo que ha de despertar/ en el sueño de la muerte?

Quevedo también invoca la venida de la muerte como un bien para dar comienzo a un verdadero vivir:

Llegue rogada, pues mi bien previene;/ hálleme agradecido, no asustado;/ mi vida acabe, y mi vivir ordene.

Pues no deja de ser el momento del desengaño, y de conocer la verdad, si el mortal ocupare la vida en casos provechosos, que le exigirán aprovechar el tiempo sin perderlo, como aconseja Quevedo en La cuna y la sepultura, IV: "Acaba de persuadirte a que dentro de ti mismo tienes que hacer tanto, que aun por larga que sea la vida, te faltará tiempo; y que no puedes saber nada bueno para ti, si no fuere lo que aprendieres del desengaño y de la verdad; y que entonces empezarás a ser sabio, cuando no temieres las miserias, ni codiciaras las honras, ni te admirares de nada, y tú mismo estudiases en ti, que leyéndote está tu naturaleza introducciones de la verdad. Cada día y cada hora que pasa es un argumento que precede para tu desengaño a la conclusión de la muerte". Puede haber ambigüedad, pero sugiere que la mera reflexión natural pudiera descubrirnos el desengaño de la muerte para distinguir entre la vida ficción o sueño y la vida verdadera.

Gráficamente expresa esas ideas Bartolomé Leonardo de Argensola (1561-1674) en un espléndido soneto, "Dime, Padre común, pues eres justo", la sorprendente admiración por las injusticias y triunfos de los injustos, pero todo ello puede corregirse en la vida fuera de la tierra:

Vemos que vibran victoriosas plumas/ manos inicas, la verdad gimiendo/ del tiempo en el injusto regocijo./

Esto decía yo, cuando riendo,/ celestial ninfa apareció, y me dijo) "¡Ciego!, ¿es la tierra el centro de las almas?"

Y no menos podemos recurrir al final de El Criticón (III, 12) acerca de "La isla de la

inmortalidad", aun discutiendo de qué modo, pero allí se sugieren, al ser juzgados, los modos de conseguirla: "-¿De donde venís? - gritaba el inte gérrimo alcaide-. ¿Del valor? ¿Del saber? Pues entrad acá. ¿Del ocio y vicio, de las delicias y pasatiempos? No venís bien encaminado, ¡volved, volved a la cueva de la Nada, que aquél es vuestro paradero! No pueden ser inmortales en la muerte los que vivieron como muertos en la vida".

Muchas más expresiones podemos encontrar de tal reconocimiento, pero el afán de eternidad de cuanto vale más allá de la apariencia temporal que desaparece, lapidariamente lo plasma Quevedo a propósito del sentimiento tan íntimo, fuerte y valioso como se vive el amor "Amor constante más allá de la muerte":

Alma a quien todo un dios pasión ha sido,/ venas que humor a tanto fuego han
dado,/

medulas que han gloriosamente ardido,/ su cuerpo dejará, no su cuidado;/ serán
ceniza, mas tendrá sentido;/ polvo serán, mas polvo enamorado."

De estas lecturas que invocan el desengaño de las vanas y fugaces apariencias rezuma el pesimismo y el descontento de la época en el ánimo de los españoles, no sin descuidar el decaimiento que iba recayendo en la política, en los inicios ya de la decadencia, que afectaba al orgullo español.

Si ya hay pesimismo en la consideración del tiempo, la poca consistencia de la vida, amenazada de continuo por la muerte, completemos con una expresión tan fuerte de Gracián en "La rueda del Tiempo" (Cr., 111, 10): "Iba rodando sin cesar, dando vueltas al modo de una grúa en que se metió el Tiempo y, saltando de la grada de un día en la de otro, la hacía rodar, y con ella todas las cosas; salían unas de nuevo y escondíanse otras de viejo, y volvían a salir al cabo de tiempo, de modo que siempre eran las mismas, sólo que unas pasaban, otras habían pasado y volvían a tener vez. [...] A cada tumbo de la rueda se mudaban, y siempre de malo en peor, con muchos gasto y figurería. [...] Pero lo que fue, no ya de reír, sino de sentir, que siempre se va todo empeorando".

Uniendo las miserias de vivir, invocación del desengaño y su anhelo de pervivencia, ya en la primera crisis de Criticón, exclama Gracián: "¡Oh, vida, no habías de comenzar, pero ya que comenzaste no habías de acabar! No hay cosa más deseada ni más frágil que tú eres, y el que una vez te pierde, tarde te recupera: desde hoy te estimaría como perdida. Madrastra se mostró la naturaleza con el hombre, pues lo que le quitó de conocimiento al nacer le restituye al morir: allí porque se perciban los bienes que recibe,

y aquí porque se sientan los males que se conjuran [...] Todo cuanto inventó la industria humana ha sido perniciosamente fatal y en daño de sí misma: la pólvora es un horrible estrago de las vidas, instrumento de su mayor ruina, y una nave no es otro que un ataúd anticipado". Podría completarse con la crisis 11 de la parte III sobre "La suegra de la vida".

De aquí hace pensar en la nada, si no propiamente en nihilismo ontológico, sino en el poco valor de cuanto aparece. Nada es una palabra muy recurrida en la literatura española que tanto impresionó a Schopenhauer como a Nietzsche y ambos la reproducen en español en sus escritos. Nada es algo que cuenta en el camino ascético de San Juan de la Cruz, "de la nada al todo", y más expresivo en "La cueva de la nada" (III, 8) El Criticón, cuando Critilo pregunta a Andrenio: "¿Dónde vas? ¿Es posible que tú también te tientes de ser nada? - Déjame - le respondió-, que no quiero entrar, sino ver desde aquí lo que por allí pasa. Rióle mucho el Honroso, y díjole: - ¿Qué has de ver, si todo entrando allí es nada? - Oiré siquiera. - Menos, porque las cosas que una vez entran, nunca más son vistas ni oídas. - Llamaré alguno. - ¿De qué suerte?, que ninguno tiene nombre. Y si no, dime, del infinito número de gentes que en tantos siglos han pasado, ¿qué ha quedado de ellos? Ni aun la memoria de que fueron, ni que hubo tales hombres".

Pero podemos cerrar con la deslumbrante Oda de Cervantes para el epitafio ante el túmulo de Felipe II, "Voto a Dios que me espanta esta grandeza". Y termina con su intención irónica:

Y luego, incontinente, / Caló el chapeo, requirió la espada, / Miró al soslayo, fuese, y no hubo nada.

1.7. Filosofía social y política en España

El tema de la Filosofía social y de la organización política lo dirige la idea del príncipe cristiano y, en gran medida, con referencia a El Príncipe de Maquiavelo, teniendo siempre presente la personalidad y la igualdad de los hombres, orgullosos de su dignidad y libertad. La Filosofía de la Modernidad se había desarrollado en España, en las Universidades de Salamanca y Alcalá de Henares, con ambiente renacentista, y en el aspecto de lo social y político, Francisco de Vitoria (1485-1546) y Francisco Suárez (1548-1617) habían establecido el Derecho natural para todos los hombres, por naturaleza, y el Derecho de gentes o Derecho Internacional, que también reconocía el respeto de los pueblos porque "los pactos hay que cumplirlos".

Podemos anticipar ya en el siglo XVI, a la par de la serenidad y claridad del Renacimiento con el paradigma de Garcilaso de la Vega, señalando ya un estilo prebarroco, como fuera la influencia de Miguel Ángel en la pintura y literariamente en Fray Antonio de Guevara (1480?-1545), inquisidor y predicador de Carlos V, con su famoso y difundido Libro llamado Reloj de príncipes o libro áureo del emperador Marco Aurelio (1529), como novela histórica de la Antigüedad y un tratado ejemplar de principios incluyendo narraciones. "Este reloj de príncipes no es de arena, ni de sol, ni es de agua, sino reloj de vida. Porque los otros relojes sirven para saber qué hora es de noche, y qué hora es de día, mas éste nos enseña cómo nos hemos de ocupar cada hora y cómo hemos de ordenar la vida. El fin de tener relojes de príncipes enséñanos a mejorar las vidas, porque muy poco aprovecha que estén muy concertados los relojes, y que anden en bandos y divisiones los vecinos."

En la literatura española está muy presente la preocupación por el buen gobierno de la sociedad y no sólo la virtud particular de cada uno. En este Reloj de príncipes, se narran multitud de historias antiguas, poco fundadas, y, algunas tan famosas como el "Villano del Danubio", descripción de un hombre bestia que La Fontaine difundió en sus Fábulas, como "Le Paysan du Danube".

Además de sus Epístolas familiares y predicaciones, merece gran reconocimiento su obra Menosprecio de corte y alabanza de aldea (1539). En la literatura política de época podemos considerar la mira y rechazo de la "razón de Estado" maquiavélica, contrapuesta y en gran medida referida paradigmáticamente al rey católico don Fernando. Como escritos políticos podemos señalar ya a Francisco Eximenis con Régimen de Príncipes (1484). En época renacentista abundan ya obras de filósofos, juristas y teólogos como Juan López de Palacios Rubios, De regis institutione; Luis Maluenda, Lac fidei pro Principe christiano (1545); Sebastián Fox Morcillo, De regno et regis institutione (1550); y Juan Ginés de Sepúlveda, contradictor del P.Las Casas, De regno et regis officio; y entre las obras extranjeras Razón de Estado (1593) de Botero, traducida por Antonio Herrera. También Pedro de Rivadeneyra escribe Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar sus Estados (1595) directamente contra Maquiavelo y sus discípulos y el historiador Juan de Mariana, De rege et regis institutione (1599). El Consejo y consejeros del Príncipe (1559), de Fadrique Furió Ceriol, fue traducido a varios idiomas y puede compararse con las mejores páginas de Montaigne. Si bien dedicaremos atención especial a los grandes escritores del Barroco, conviene añadir Consejo y consejero de Príncipes (1617) de Lorenzo Ramírez de Prado; Política española (1619) de Fray Juan de Salazar; Norte de Príncipes (1626) de Pablo

Mártir Rizo; Arte de enseñar hijos de Príncipes y señores (1624) de Diego de Gurrea; Príncipe advertido (1631) de Pedro Martínez Herrera y Consejos políticos y morales (1634) de Juan Henríquez de Zúñiga.

z.7.z. El tacitismo español

José Antonio Maravall descubre en sus estudios acerca del maquiavelismo y del antimachiavelismo en el pensamiento español la poderosa influencia de Tácito, que ya había sugerido Toffanin sobre el tacitismo en Italia con algunas alusiones a los españoles. Los historiadores encontraron en Tácito el modelo de Historia a que aspiraban y que la política posmaquiavélica necesitaba. La lectura de los Annales y de las Historias de Tácito hizo pensar en la política como una especie de técnica del comportamiento, derivada de la visión de la naturaleza humana y de la realidad del acontecer histórico que Tácito, en cierta medida, revelaba ya a sus lectores, la racionalización de la política, como una técnica del comportamiento de gobernantes y gobernados, compaginando en la Historia el campo de experimentación y comprobación de la psicología, en lugar de ser un terreno de ejercicios de retórica.

En la Europa de la Contrarreforma adquiere relieve el tacitismo como "vehículo de racionalismo político" que encubre los aspectos rechazados en Maquiavelo por la moral tradicional y permite la cristianización de la técnica política. En España, poco después de haber sido puesta en circulación la obra de Tácito por los humanistas clasicistas, se encuentran ejemplares de primeras ediciones en la biblioteca de Arias Montano, entre otros. Sabemos que Luis Vives trabajó sobre el texto de Tácito e introdujo correcciones del mismo que tuvo en consideración Justo Lipsio a favor o en contra. La obra de Vives adquiere gran importancia porque introduce la psicología con el Tratado de las pasiones como un instrumento necesario para gobernar convenientemente una república: el conocimiento de las pasiones y, consiguientemente, de los movimientos que determinan en el ánimo, es de gran eficacia para conducir el comportamiento de los hombres (*De anima et vita*; *De tradendis disciplinis*), ofreciendo una alta valoración de Tácito.

Propiciaron los estudios de Tácito sobre el pensamiento político Alciato, Lipsio, Boccacini y Amirato, sobresaliendo el primero. León X hizo imprimir en Roma (1515) las obras de Tácito. Alciato, profesor, jurista y latinista, dio como investigación filológica *Annotationes in Tacitum*, que llegaron a círculos amplios de lectores, entre ellos a muchos españoles, introduciendo el método de los "emblemas". Esta novedad deriva de una consideración de la psicología y una tendencia a mecanizar la conducta y construir a modo de una técnica de obrar humano que responda a una mentalidad emparentada con

Maquivelo y con Tácito. Alciato fue comentado por Francisco Sánchez de las Brozas y un discípulo del Brocense, Diego López realizó en lengua castellana una Declaración magistral sobre los emblemas de Andrés Alciato (1615).

Con Justo Lipsio llegó la magna aportación para la expansión del tacitismo por Europa. El humanista Lipsio editó obras de los clásicos, Cicerón y Tito Livio, pero lo más interesante de su obra está en la gran tarea de la edición crítica de Tácito. Otra gran labor de Lipsio es la atención a Séneca, cuya edición llevaría a cabo en 1605; de ahí varios estudios sobre la filosofía estoica y de filosofía política, valiosísimos en la historia del pensamiento; y mantuvo correspondencia con escritores españoles como Sarmiento de Mendoza y Quevedo, entre otros.

Abellán (1981, 103) cita a Jean Vilar que reconoce la Doctrina política civil (1604) de Eugenio de Narbona, recogida por la Inquisición, como "la primera manifestación del tacitismo político en la literatura española". El atractivo de los tacitistas italianos y flamencos en España se debió a que previamente había interés hacia esa materia política y estaba preparado el ambiente. Ahí están las valoraciones de Luis Vives, pero también en la campaña doctrinal contra Maquiavelo se condena el nombre de Tácito. El padre Rivadeneyra en Tratado de la religión y virtudes del príncipe cristiano (1595), en su prólogo: "Éstas son las fuentes de que beben los políticos de nuestro tiempo, éstos los guías que siguen, éstos los preceptos que oyen y la regla con que regulan sus consejos: Tiberio, viciosísimo y abominable emperador; Tácito, historiador gentil y enemigo de cristianos; Maquiavelo, consejero impío; La Nue, soldado calvinista; Morneo, profano; Bodino (por hablar dél con modestia), ni enseñado en teología ni ejercitado en piedad"; y se difunde una amplia campaña en contra de Tácito, Maquivelo y de Bodino. Así en los últimos años del reinado de Felipe II, el trasfondo del juicio sobre Antonio Pérez, Antonio Herrera, en carta dedicatoria de la traducción de Botero, Los diez libros de la razón de estado, al rey (12 de abril, 1591), empareja, rechazando sus doctrinas, a Tácito con Maquivelo.

El mismo Antonio Herrera en 1616, lejos ya el recuerdo de Antonio Pérez y de Felipe II, publica la traducción de Los cinco primeros libros de los Anales de Cornelio Tácito, y más tarde se imprime su Discurso sobre que Tácito excede a todos los historiadores antiguos y del fruto que se saca de sus escritos, elogia la labor de Justo Lipsio y exalta el valor del historiador latino "grave y conciso" en su estilo, utilísimo en su contenido "para espejo del gobierno político".

Los tacitistas españoles más conspicuos serán Gracián y Saavedra Fajardo, que

también señalan algún matiz desfavorable, pero uno y otro se encuentran totalmente empapados en las enseñanzas de Tácito. Muchos se dirigen a la lectura de Tácito, buscando enseñanzas que permitan superar tantos males en el gobierno de un país, por el empleo frecuente del método inductivo, por la firme motivación psicológica. Y junto a todo esto, por una razón pertinente a la situación política real del siglo XVII: la adecuación a los problemas de una monarquía, rodeada de dificultades.

Responde a esta visión crítica e inestable del momento histórico en que el tacitismo se desenvuelve, desde fines del XVII, la obra de Juan Alfonso de Lancina: *Comentarios políticos a Cayo Cornelio Tácito* (Madrid, 1687). Este autor pudo comprobar en Italia los trastornos de un profundo movimiento de protesta contra la monarquía española y emplea por primera vez la palabra "revolución" en lengua castellana, con marcado tinte político. Esos citados "Comentarios" de un tacitismo frío, calculador, de base científico-psicológica y de adaptación circunstancial, con este análisis, llega a escribir: "Yo bien sé de una monarquía que, de no haberse errado su planta, pudo haber dominado el mundo".

Y como síntesis de la influencia tacitista, me agrada tomar de José A. Maravall (1984, 98) tal expresión: "A él se debe la aplicación bajo un sentido nuevo, de la idea de experiencia a la política; a él se debe el vigor y la continuidad de una tendencia de secularización que ante la actual investigación resulta innegable (no eliminando la Iglesia, pero sí transformándola en órgano de sostenimiento ideológico de la monarquía absoluta); a él se debe la visión primeriza de una ciencia política con un orden de legalidad autónomo e inmanente".

1.7.2. Diego Saavedra Fajardo (1584-1648)

Obras de máxima relevancia en el Barroco español para la Filosofía social son los escritos de Diego Saavedra Fajardo (1584-1648) con *Empresas Políticas* o *Idea de un príncipe político-cristiano* representada en cien empresas (1640) e *Introducción a la política y razón de Estado* del rey católico Don Fernando. Saavedra Fajardo, caballero de la Orden de Santiago, en su carrera diplomática fue embajador ante el Papa y en Alemania, participando en la conferencia de Münster (1643), y miembro del Consejo de Indias. En sus juicios sobre la decadencia española atribuye la ruina económica del reino a la despoblación, la falta de cultivo de las tierras y la poca inclinación por el comercio. Contribuyó a la despoblación la expulsión de los moriscos, la emigración a las Indias y el creciente número de eclesiásticos. Comprendió que la motivación de las agobiantes guerras de religión era eminentemente política y que España debía renunciar a la monarquía universal.

Las ideas políticas se insertan principalmente, como era común, en la educación del Príncipe, con la enseñanza de las virtudes, dado que al pretender implantar éstas en la sociedad, el príncipe debe actuar ejemplarmente y su acción gubernativa no debe apartarse de esas virtudes que pretende implantar.

Abellán (1981, 78) recalca el carácter original del pensamiento de Saavedra, uniendo la opinión expresa de Francisco Ayala: "Con el meollo de las ideas, bastante vigorosas para soportar sin ahogo el peso de una erudición inmensa, vivificándolas, se revelan bajo ella como fruto de la experiencia personal y de la propia meditación". A su experiencia y a su reflexión, la "idea", hay que atribuir el vigor y la originalidad de su pensamiento.

A la base del pensamiento político se supone una moralidad de acomodación bajo el predominio de los intereses prácticos o de acción, en las circunstancias de crisis social en que vive. En la cultura barroca española hay dos nombres altamente significativos de esta actitud - escribe J.A.Maravall (1984, 228)-: Gracián y Saavedra Fajardo. Ambos se hallan muy próximos entre sí en muchos puntos - cosa que se traduce en las coincidencias léxicas que entre uno y otro se pueden observar-. Tal vez Gracián pone el acento sobre los aspectos de las relaciones interindividuales detrás de las cuales no deja de ser bien visible el plano de los nexos con el poder político. Quizá en Saavedra Fajardo se hagan más presentes las problemáticas relaciones derivadas del fundamental lazo de mando y obediencia, lo que no quiere decir que no aparezca una u otra vez ante los ojos del lector el plano de los individuos en su interdependencia.

En el trasfondo de este tratamiento hemos de ver la correspondencia entre el planteamiento de la moral de la conducta por parte del que manda y del que obedece y el problema de la libertad como fondo necesario en las circunstancias de la experiencia histórica del Barroco. Para esta experiencia y esta reflexión llevada a la teoría política, Saavedra Fajardo invoca el recurso a la razón, Empresa VII, Auges et minuit, sobre la presión de los afectos que deben ser regidos por la razón. "Tienen los príncipes muchos Galenos para el cuerpo, y apenas un Epicteto para el ánimo."

Vemos que se mueve en el ambiente estoico de la época, anteponiendo referencias morales a la acción política y estableciendo esta metodología o principios gnoseológicos para el discurrir de la acción.

Todo ello hace distinguir en la conducta humana virtudes morales y virtudes civiles. Las virtudes morales hacen gentes aptas para el monasterio, encogidas de ánimo, inadecuadas para la vida de relación, irresolutas, retraídas. Las virtudes morales no han

de ser las predominantes en el teatro de la vida humana social, sino esas otras que llama civiles, propias de la moral de acomodación por lo que invoca como principal la menos "moral" de todas las virtudes, la virtud intelectual por antonomasia, la prudencia.

"Es la prudencia - Empresa XXVIII - regla y medida de las virtudes; sin ella pasan a ser vicios. Por eso tiene su asiento en la mente y las demás en la voluntad, porque desde allí preside a todas. [...] Áncora es la prudencia de los Estados, aguja de marear del Príncipe, si en él falta esta virtud, falta el alma del gobierno [...] Consta esta virtud de la prudencia de muchas partes, las cuales se reducen a tres: memoria de lo pasado, inteligencia de lo presente y providencia de lo futuro. Todos estos tiempos significa esta empresa en la serpiente, símbolo de la prudencia" (E., XXXII). El principio de acomodación rige aquí de una y otra parte, como rige generalmente en todas las relaciones humanas, según la visión social del escritor barroco.

Con este principio, Saavedra concede preferente atención a lo que llama "experiencia de las cosas", que moderniza la tradicional doctrina del exemplum y muestra una incuestionable influencia del jesuitismo. Habla este pensador de "ciencia política", pero no dejará de advertir una y otra vez que no puede ser una ciencia especulativa, sino práctica, concepto que en él, como en otros muchos escritores del siglo XVII, se aproxima al de ciencia empírica o como a un conocimiento estadístico. "Los hombres no se asociaron en la ciudad para especular, sino para obrar", porque Saavedra, que se mantiene en el conservadurismo, no dejará de hacer bien explícito que el uso o experiencia "perfecciona en cada una de las naciones el orden de república más conforme y conveniente a la naturaleza dellas" (E., LXI), porque resultan peligrosas las alteraciones en el orden: atenerse, pues, a la experiencia es conformarse al orden establecido.

Podemos reconocer que el "circunstancialismo" que le atribuye Azorín, puede ser calificado de conservador, pero no meramente conformismo. La política y la moral se convierten en Saavedra como en Gracián, en un hábil juego táctico, de lo que estimaban maestro a Tácito. Se trata de un saber que parte de principios antropológicos y psicológicos y se completa con el conocimiento individualizado de cada caso. A ese saber considera Saavedra "razón de Estado", que es saber humano por excelencia, porque es el más necesario para andar entre los hombres y porque es el que hace del hombre un artificio de la sociedad, con sus límites. "Con el hombre nació la razón de Estado, con el hombre morirá" (E., V).

Aun así, no puede pensarse en una república perfecta, sino en su acomodación dentro de lo posible y en su proceso histórico. El alfarero humano no ha de pensar en fabricarla

en grado de perfección. "Aunque la especulación inventase una república perfecta, como ha de ser de hombres y no de ángeles, se podrán alabar pero no practicar" (E., LXXIII). Y también: "Especie es de tiranía reducir los vasallos a una sumamente perfecta policía, porque no todo lo que fuere conveniente es posible a la fragilidad humana" (E., XXXV).

A pesar de declarar la soberanía del príncipe, su doctrina reconoce límites a su poder. Según Bodino, el príncipe tiene un poder soberano, "potestad absoluta y perpetua", y Saavedra también reconoce la soberanía del príncipe absoluta, indivisible, mayestática, de origen divino (E., XVIII); pero, en cambio, "la dominación es gobierno y no poder absoluto" (E., XX), idea que se repite: "No tiene el rey tan libre disposición en él (en el reino) como en sus bienes particulares" (E., LXX).

Saavedra ataca el principio de la unidad e indivisibilidad del poder soberano, base del absolutismo, y escribe como precursor de Montesquieu: "La prudencia política dividió la potestad de los príncipes"; por eso, jueces y tribunales deben actuar independientemente, sin que nada les impida el ejercicio de su función, y ha de quedar asegurado "el curso ordinario de la justicia" (E., XXI). Mas sólo hay un campo en el cual puede decirse que queda garantizada la libertad de la persona: el de la propiedad, "tan sujetos están los reyes de España a las leyes que el Fisco en las causas del patrimonio real corre la misma fortuna que cualquier vasallo" (E., XXI).

A pesar de la soberanía no puede ejercer arbitrariamente un poder absoluto, sino dependiendo del consentimiento común, pues el principado "es invención de los hombres, la naturaleza no hizo reyes" (E., XX); y así, la potestad de todo príncipe se la dio el consentimiento común de los que han de obedecer; en él se funda el orden y concierto entre los que gobiernan y los gobernados y constituye la forma de la república.

Así, la "razón de Estado" no justifica cualquier acción del soberano que no satisfaga el buen gobierno. No se trata de una motivación práctica de lo que al gobernante le conviene hacer, sino de una formulación generalizada, razonada, del saber político, según las Empresas IV y VI, ateniéndose a un saber práctico, empírico. Saavedra entiende que en la naturaleza "está la verdadera razón de Estado" o que las leyes han de ser "fundadas en los principios fijos de la naturaleza" (E., LXVII), por lo que todo el peso normativo del obrar de los hombres procede de la experiencia cambiante transitiva.

La "razón de Estado" habrá de tener noticia de las diferencias, de modo que las formas de gobierno quedarán condicionadas por las situaciones particulares, "a la razón de Estado incumbe hallar lo que de propio y peculiar hay en cada situación" (E., IV).

Teniendo en cuenta su teoría política tacitista, ha de expresar una conducta personal en cuanto inspirada en motivos de conveniencia y organizada según cálculo. "Razón de Estado" se aplica con preferencia a la conducta de individuos que, por carecer de un poder material que aplicar a la obtención de sus conveniencias, necesitan servirse hábilmente de un juego táctico; por ejemplo, pícaros y marginados. Esta táctica se necesita por la complejidad en el conocimiento de las cosas: "Para el conocimiento cierto de las cosas, dos disposiciones son necesarias: de quién conoce y del sujeto que ha de ser conocido [...], y así dellas no podemos afirmar que son, sino decir solamente que parecen, formando opinión, y no ciencia [...] no está más seguro el príncipe que más puede, sino el que con más razón puede" (E., XX).

Frente a todo ejercicio de poder, Saavedra Fajardo pone gran empeño en salvaguardar la libertad, y precisamente se presenta conflictivo. Por eso ha de superarse la tensión que supone obedecer, que sólo se hace a la fuerza y lo contrario se llama libertad, "a pesar de la libertad natural, opuesta a la servidumbre" (E., XXIII), entendida como subordinación. Pero en los cambios de una sociedad se da una aspiración a cambiar movida por las fuerzas individualistas que la experiencia histórica renacentista ha despertado; el pueblo se ve colocado en una posición tirante y difícil, porque "tan peligroso en él es el exceso de la servidumbre como el de la libertad" (E., XLII).

Para un diplomático como Saavedra Fajardo, el problema de la libertad para la Monarquía española en el gobierno de las provincias de los Países Bajos es relevante por el conflicto entre la libertad de conciencia y la prerrogativa del monarca de imponer su religión propia en sus dominios, cuius regio, eius religio. Saavedra, desde su conservadurismo, propone una actitud de acomodación. Así en sus Empresas LXXVIII y LXXII podemos leer: "El vivir como conviene a la república no es servidumbre, sino libertad", y también: "No consiste la libertad en buscar esta o aquella forma de gobierno, sino en la conservación de aquel que constituye el largo uso y aprobó la experiencia, en quien se guarde justicia y se conserve la quietud pública, puesto que se ha de obedecer a un modo de dominio, porque nunca padece más la libertad que en tales mudanzas".

Y analiza ciertas vicisitudes de la libertad, pues las repúblicas "creen que adoran una verdadera libertad y adoran a muchos ídolos tiranos", "en todas partes suena libertad y en ninguna se ve", discutiendo las apariencias de libertad que tratan de imponerse. En la Empresa X afirma de las repúblicas que "viven sin señor, pero no con libertad", pues no se puede convivir con la violencia. El pueblo cuando "pretende violentamente la libertad" con frecuencia se entrega a uno que lo somete a más dura sujeción. Se pretende tener libertad y se cae bajo un mando opresor, porque no se consigue vivir libremente con

haber suprimido a un príncipe (P. R. C.).

Saavedra reconoce como legítima la intolerancia religiosa practicada en Europa, pero llega a recomendar una política de paz y de negociación con los herejes. Aprueba lo necesario para que "corra libremente el comercio", legítima que el católico en un país de herejes se incorpore a su ejército y luche junto a ellos; le repugna toda violencia sobre las conciencias y rechaza que se mezcle la religión con el gobierno y que en funciones de éste se empleen religiosos (E., XCIII).

Pero el poder político no puede entrar en el área de la propiedad, hasta el punto de que esta libertad se salvaguarda exigiendo que los impuestos sean aprobados, en todo caso, por la Cortes y no a voluntad del soberano. También es preciso evitar el carácter subversivo de la libertad (E., LV): "Entre muchos es atrevida la libertad, como se experimenta en las juntas de Estados y en las Cortes generales", pero el filósofo mantiene el papel de las mismas en graves momentos de gobierno, lo refuerza en ciertas ocasiones y piensa incluso en una transformación orgánica de las mismas que las adapten mejor a la evolución del país o de la monarquía, tratando, en todo caso, de la participación del pueblo, como manifestación directa de su indeclinable libertad, organizada institucionalmente por las Cortes generales.

Para esta salvaguarda de la libertad pretende renovar e intensificar el papel de las Cortes generales, que había quedado muy restringido y poco frecuente en su ejercicio, por lo que propone su mantenimiento y renovación. "En España, con gran prudencia, están constituidos diversos Consejos para el gobierno de los reinos y provincias y para las cosas más importantes de la monarquía; pero no debe descuidar en fe de su buena institución, porque no hay república tan bien establecida que no deshaga el tiempo sus fundamentos o los desmoronen la malicia y el abuso. Ni basta que esté bien ordenada cada una de sus partes, si alguna vez no se juntan todas para tratar de ellas mismas y del cuerpo universal. Y así, por estas consideraciones, hacen las religiones capítulos provinciales y generales, y la monarquía de la Iglesia, concilios, y por las mismas parece conveniente que, de diez en diez años, se forme en Madrid un Consejo General o Cortes de los consejeros de cada uno de los Consejos y dos diputados de cada una de las provincias de la monarquía para tratar, de su conservación y de la de sus partes, porque si no se renuevan, se envejecen y mueren los reinos. Esta junta hará más unido el cuerpo de la monarquía para corresponderse y asistirse en las necesidades" (E., LV).

Saavedra sostiene también la legitimidad de resistencia del pueblo frente a un mal príncipe. Esto se defendía, generalmente, por la intromisión de algún monarca en

dominios religiosos, pero Saavedra, en una consideración secularizada también llega a reconocerlo, pero no como una revolución de individuos aislados, ni yuxtapuestos en informe masa, sino mediante las Cortes constituidas en órgano de libertad, "toda la república universal congregada en Cortes", dice él (P. R. C.) en contra del absolutismo en un monarca, como proponía Hobbes.

1.7.3. Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645)

También en Quevedo rige para la Política su filosofía social basada en la moral del estoicismo cristianizado. Un hombre relacionado con altos personajes de la política española y pendiente de sus favores no podía ser ajeno a tales pensamientos. Podríamos considerar como programática su Epístola satírica y censoria y como lema, escrito en Política de Dios: "Sólo, Señor, se puede lo lícito", puesto que "el poder soberano de los príncipes es dar las honras y las mercedes, y las rentas. Si las dan sin otra causa a quien ellos quieren, no es poder, sino no poder más consigo; si las dan a los que las quieren, no es poder suyo, sino de los que las arrebatan. Sólo, Señor, se puede lo lícito; que lo demás no es ser poderoso, sino desapoderado: Non est meum dare vobis. ¿No es de mí dároslo a vosotros? ¡Oh, voz de rey eterno, con quien no hay cosa que no sea Dios, sabiduría y verdad, siendo todo en su mano! Y el Señor de todo dice: «No es de mí dároslo a vosotros»; y eran sus primos, y de su colegio sagrado" (1, XIV).

Es su talante expresado en la Epístola satírica:

No he de callar, por más que con el dedo,/ ya tocando la boca o ya la frente,/ silencio avises o amenazas miedo./ ¿No ha de haber un espíritu valiente?/

¿Siempre se ha de sentir lo que se dice?/ ¿Nunca se ha de decir lo que se siente?

Esta actitud de sinceridad que tan malos resultados le trajo en su vida personal, le lleva a poner asimismo la honradez en el comportamiento social, en la misma Epístola:

No les trajo costumbres peregrinas/ el áspero dinero, ni el Oriente/compró la honestidad con piedras finas./

Joya fue la virtud pura y ardiente;/ gala el merecimiento y la alabanza;/ sólo se cuidaba lo decente.

A propósito de la Locura del mundo, por la desmesura, leemos en José A. Maravall

(1986, 311): "El testimonio de Quevedo no podía faltar, quien lo refiere además a las circunstancias de su propia actualidad. Su crítica no afecta a un estado perenne y natural del mundo, como puede darse en un cuadro de El Bosco, sino al estado que él presencia, a "los delirios del mundo que hoy parece estar furioso" (Lince de Italia). Sobre una base común, Saavedra Fajardo denuncia las "locuras de Europa". Pensemos que en el teatro - documento de la más plena significación barroca - quien pone a la luz de las cosas, tal como en su desbarajuste moral y social se muestran, es el "gracioso" reiteradamente presente como figura del loco: "¿Qué loco a este loco excede?", pondera de uno de ellos Lope (Lo cierto por lo dudoso).

Pensamientos quevedianos sobre la situación de la política española, con las guerras de Flandes se reflejan en la correspondencia con Justo Lipsio. Las cartas de Lovaina, 10 de octubre de 1604 y de Valladolid, 22 de noviembre de 1604, elogian el mérito de la obra de Lipsio sobre el español Séneca y lamentan la situación de las guerras, "Bélgica sepultura de Europa" donde "se consumen nuestros soldados y nuestras riquezas".

Don Francisco de Quevedo, vinculado a personalidades influyentes, no podía ser ajeno en sus pensamientos a preocupaciones políticas y Alfonso Rey (1995, 91) hace ver la dimensión social y política indudable: "Quevedo escribió más sistemáticamente que Séneca, Epicteto o Focílides sobre aspectos de la organización política. En estos casos en que se preocupa por el funcionamiento de la sociedad adopta una perspectiva diferente sobre el poder o la riqueza, que ya no son vistos como falsos valores que la muerte invalida, sino como factores decisivos en la suerte de la república, ante los que no cabe un mero desdén filosófico. La poesía moral de Quevedo posee una dimensión social y política indudable, que demuestra el interés de su autor por las específicas alternativas que se ofrecen a la colectividad".

Por eso, en Política de Dios (Cátedra, p. 163), declara los límites del poder: "Puede ser que el poder Soberano obre cualquier cosa sin tener castigo; mas no que si obra mal, no le merezca. Y entonces la conciencia con mudos pasos le penetra en los retiramientos del alma los verdugos, y las tormentas, que divertido ve exercitar en otros por su mandado, los cuchillos y los latos. Si conociese, que es la misma estratagema de la Divina Justicia mostrarle los verdugos en el cadalso, del ajusticiado, que la que usa el verdugo con el que degüella, clavándole un cuchillo donde le vea, para hazer su oficio con otro que le esconde, sin duda tendría más susto, menos seguridad y confianza".

Por lo mismo, podemos advertir sus reconvenciones al tirano, como lo ridiculiza en su Polimnia tras comparar al déspota con un muñeco gigante:

Tales son las grandezas aparentes/ de la vana ilusión de los tiranos,/ fantásticas escorias eminentes./ ¿Veslos arder en púrpura, y sus manos/ en diamantes y piedras diferentes?/ Pues asco dentro son, tierra y gusanos."

En tal aspecto, Alfonso Rey (1995, 96) recoge de Marco Bruto que Quevedo no defiende el tiranicidio, limitándose a describir el mecanismo que provoca la caída del gobernante. Con la advertencia final: "Vosotros, tiranos, aprended a temer vuestras crueldades propias", reiterando la opinión según la cual el tirano termina sufriendo la sanción de su conducta.

Como testimonio de su crítica y sus opiniones, nos hace una síntesis Maravall (1984, 274-275) considerando que "Quevedo habla en *El sueño de la muerte* de «la vanidad de los príncipes», de la «codicia de los jueces», del «odio de los poderosos». Junto a esta imagen de lucha social, más de una vez recuerda la versión tradicional del pobre, por ejemplo en *Los remedios de cualquier fortuna*: «El pobre sólo es rico si está contento con lo poco que tiene y no está quejoso de lo mucho que otros tienen», o en *El Buscón*, donde introduce en tono sarcástico un recuerdo de la concepción de los «pobres de Jesucristo». Sabe muy bien Quevedo, sin embargo, que en la época en que vive ya no se puede ir contra los cambios de estimación en la materia'.

En primer lugar, las reticencias quevedianas a la ostentosa presión de la religión en la política y la poca virtud cristiana en muchos eclesiásticos, como lo pinta Victoriano Roncero (2000, 142) y su referencia a la razón de Estado. "El principal motivo que arguye Quevedo, además de estos textos eclesiásticos, viene dado por el reconocimiento de la praxis política: la incompatibilidad entre la vida virtuosa, llena de humildad y piedad que han de llevar los religiosos, y la razón de Estado que domina la práctica política diaria: «Y no acierta la virtud y la humildad a concertarse con la mentira acreditada que tienen por alma las razones de Estado, que masivamente se visten de la hipocresía que el interés les ordena o la necesidad persuade» (*Política de Dios*, O. C., 823).

Precisamente esa visión de la «razón de Estado» tiene razones que no coinciden con la sugerencia de política pragmática de imponer el poder como son sus consideraciones sobre el poder, la justicia, la paz y la libertad.

Sobre el poder en *Política de Dios* no puede ser una imposición arbitraria. El poder absoluto no es arbitrariedad caprichosa; es un «ministerio», un «oficio»: «los cetros piden más sudor que los arados». «Los monarcas son jornaleros», con lo que quiero decir que tanto como dominio su papel es administración [...] y también «la salud del

gobierno humano está en que príncipes y reyes atiendan a su obligación»."

El conservadurismo de Quevedo mantiene su firme convicción monárquica, pero él pretendía una monarquía con la estructura pluralista de la organización corporativa, con las libertades estamentales tradicionales, compatibles a su manera de ver con el poder soberano (antes de que éste redujera a un elemento pasivo al pueblo entero, para servirse de omnipotentes ministros): con una medida libertad y un favor al mérito que Quevedo supone haber existido en tiempo anterior. Esta imagen de una monarquía tiene su nombre: "Han de volver el estilo del gobierno al tiempo de Felipe II, nivelándose por su providencia; que los consejos propondrán con libertad; su majestad determinará sin violencia; que ellos tendrán por ejercicio (se entienden los ministros que sirven) desembarazar el paso a estas mejoras y quitar el encogimiento a los méritos y al temor a la justicia y la verdad" (Grandes anales...). Anticipando en cierto modo las reivindicaciones de Montesquieu, porque la Monarquía no tiene por qué estar reñida con la justicia, la paz y la libertad.

Entre las grandes funciones de gobierno, Quevedo refiere la justicia, los tributos, la guerra y la represión. Sin poder detenernos minuciosamente, tomaremos algunas expresiones significativas, primeramente acerca de la justicia. Según ello, administrar justicia y mantenerla inviolable en su reino es la parte primera y principal de las obligaciones de gobierno. "En los Reyes, las acciones de justicia son las de primera alabanza"; más aún, "es de advertir que todo el oficio de los Reyes es justicia" (P D.). Y al decir esto, presenta un cuadro de la justicia ejerciéndose conforme a un arbitrio natural, que sigue rectamente el buen juicio, que elimina formalismos y dificultades técnicas para aproximar aquélla a los justiciables.

Como fruto de la justicia, será la paz lo primero y principal que el Rey trae a su reino (P.D.). Pero ¿qué paz es ésta? Cuando Quevedo escribe: "Tan apetecible es la paz que siendo detestable la guerra, se debe hacer por adquirir paz en la religión y en la conciencia y en la libertad justificada de la patria' (Política De Dios), le vemos enteramente vinculado a los problemas y necesidades de un mundo terrenal, secularizado, en el que la religión cuenta como ingrediente y en el que no tiene sentido apelar a insistencias universales al modo de Erasmo o Valdés.

Para Quevedo, no prevalece la consideración de Juan Luis Vives de que "todas las guerras son injustas" y presume de que la guerra puede ser necesaria como instrumento para mantener la paz y para defender la religión y alaba también las virtudes militares. En Política de Dios exhorta al rey a dirigir personalmente sus ejércitos y le da consejos sobre

el reclutamiento de sus soldados de forma semejante a lo que se lee en El Príncipe.

Éstas son cuestiones frecuentemente tratadas por Quevedo que vivía intensamente los problemas nacionales de entonces, y al haber abandonado los nobles la milicia se hacía difícil reclutar soldados para los distintos campos de batalla europeos, como de ello se quejaba también el Conde Duque de Olivares.

No podemos dejar de aludir a Quevedo en su reclamo de la libertad en la sociedad, como el fin general más alto de la comunidad política: "Mantener a ésta como una reunión de miembros libres". No se olvide que las proposiciones de restauración de una sociedad, mas bien ucrónica que pretérita, se hacen por Quevedo en nombre de la libertad. Libertad en sentido de independencia de la patria (Marco Bruto), así como libertad en la discusión sobre formas de gobierno, que también trata Saavedra Fajardo. Sostiene Quevedo que "donde la justicia y el consejo mandan y la libertad reina" (La hora de todos) y se manifiesta a favor de la monarquía: "Ni aristocracia, ni democracia y menos que nada gobierno mixto. Su fórmula es la monarquía como «una cabeza asistida de pacífica y desinteresada majestad»".

Es manifiesto que se inclina por afirmar una libertad individual como auténtica libertad política y, por otra parte, defiende un orden legítimo de naturaleza señorial (cuasi feudal). En La hora de todos: "La pretensión que todos tenemos es la libertad de todos, procurando que nuestra sujeción sea a lo justo, y no a lo violento; que nos mande la razón, no el albedrío; que seamos de quien nos hereda, no de quien nos arrebató; que seamos cuidados de los príncipes, no mercancía; y en las repúblicas, compañeros, no esclavos; miembros, y no trastos, cuerpos y no sombras".

Se trata propiamente de afirmar la libertad política, no un mero libre albedrío ni dominio estoico de las pasiones, necesaria para mantener una base social idónea que no permita a los poderosos pretender y lograr la sumisión de los individuos y la pérdida de la libertad en el pueblo. "La libertad se perpetúa en la igualdad de todos y amotina en la desigualdad de uno" (Marco Bruto).

1.7.4. Baltasar Gracián (1601-1658)

Ya hemos aludido frecuentemente a las ideas políticas de Gracián, siempre dependientes de sus pensamientos antropológicos y de la práctica moral, estoico senequista, que no desaparece en la acción política para convivir en sociedad y en su propuesta caracterológica da un relieve especial, además de hablar de el Héroe y de el

Discreto un realce especial a la figura del rey como paradigma de el político don Fernando el Católico (1640). Así como ha tenido presente las referencias a El cortesano de Castiglione para la formación del ciudadano, cuida aquí las referencia a El Príncipe (1513) de Maquiavelo, sabiendo diferenciar sus posiciones. No se trata aquí de una figura generalizable para cualquiera, sino del arte de gobernar en bien de su comunidad. Para el arte de reinar, su "eminencia no está en el pelear, sino en el gobernar", por lo que se hace preciso atender, sobre todo a la "razón de Estado" contrapuesta al maquiavelismo de que "el fin justifica los medios". Pues la tarea principal del arte de reinar consistirá en gobernar atendiendo a las ventajas para los miembros del reino y no sólo para el monarca.

Al proponer Gracián al rey Fernando como dechado y paradigma de monarca, como también lo refirió Maquiavelo en El Príncipe, comienza con la referencia a la razón de Estado: "Opongo un rey a todos los pasados; propongo un rey a todos los venideros: don Fernando el Católico, aquel gran maestro del arte de reinar, el oráculo mayor de la razón de Estado".

Propone como tesis, esgrimiendo su agudeza sobre "el arte de reinar", desplegando el alma de su política y sus aciertos, pues el autor "apreciará reglas ciertas, no paradojas políticas, peligrosos ensanches de la razón, estimando más la seguridad que la novedad" (P., 37) y confirmará todas sus propuestas con testimonios históricos. Estas excelencias y aciertos del monarca no se acreditan por la ostentación y el despotismo, pues el "arte de reinar" no consiste tanto en las victorias militares y en el sometimiento, y porque "la eminencia no está en el pelear, sino en el gobernar". Por esta disposición para ejercer la razón de Estado en un príncipe vivo, que todo lo ve, todo lo oye, todo lo huele, todo lo toca, sensible por tanto a cuanto acontece en su reino y así lo describe: "Un príncipe atento, que ni duerme, ni deja dormir a los que le ayudan a ser rey, a las potestades inferiores", será propio de la eminencia real lograr realizaciones provechosas para el reino y sus ciudadanos. "Ahorra el sagacísimo Fernando de vanos inútiles empeños, que no son de provecho, sino de tema, sepultura de vasallos y tesoros" (E, 58). Y el arte de reinar, como ejercicio de gobernar, exigirá valor, como corresponde a los reyes, pero también saber y prudencia: "Consiste esta nunca asaz encarecida prenda en dos facultades eminentes: prontitud en la inteligencia y madurez en el juicio; precede la comprensión a la resolución, y la inteligencia aurora es de la prudencia" (P., 55).

Un príncipe sensible, que le piquen, que le lastimen las pérdidas en lo vivo del corazón. Hicieron algunos paradoja razón de Estado de la indolencia, y magnanimidad de la sensibilidad: "Este príncipe comprensivo, prudente, sagaz, penetrante, vivo, atento,

sensible y, en una palabra, sabio fue el Católico Fernando, el rey de mayor capacidad que ha habido, calificada con los hechos, ejercitada en tantas ocasiones; fue útil su saber, y, aunque le sobró valor, jugó de maña. No fue afortunado Fernando, sino prudente... todos los más prudentes príncipes fueron muy afortunados" (P., 57).

Prenda del príncipe ha de ser la educación. De una heroica educación sale un heroico rey. Dura en la vasija largo tiempo el buen o mal olor del primer licor que tuvo. Ensaya el águila su generoso polluelo, para ser rey de las aves, a los puros rayos del sol. Críase un príncipe mirando siempre al lucimiento, a los brillantes rayos de la virtud y del honor (P., 41). A estas prendas, propias del monarca, deben añadirse lo que exigen la atención a la consideración de su pueblo, señalando en primer lugar la aplicación: "Más alcanza en todas las artes una mediana habilidad con aplicación, que no un raro talento sin ella. La confianza es madre del descuido, y éste es plaga de los grandes oficiales. [...] Fueron muchos grandes reyes, no tanto por sus grandes prendas, cuanto por su loable continua asistencia. [...] Compitieron en Fernando el caudal y la aplicación para componer un rey perfecto, un monarca máximo: cuarenta años reinó, sin desperdiciar uno tan solo, y obró más que cuarenta reyes juntos".

Así como su capacidad de unir, distingue Gracián la gradual dificultad para gobernar un reino en función de la uniformidad o variedad de razas o de lenguas y otras variantes que pudieran componerlo, y por lo mismo realza el mérito y la valía del político Fernando: "Pero en la monarquía de España, donde las provincias son muchas, las naciones diferentes, las lenguas varias, las inclinaciones opuestas, los climas encontrados, así como es menester gran capacidad para conservar, así mucha para unir" (P., 39). Y asimismo se ha de reconocer como tarea del monarca el engrandecimiento del reino que fue tarea del rey Fernando: "Parecióle a Fernando estrechos sus hereditarios reinos de Aragón, para sus dilatados deseos; y así anheló siempre a la grandeza y anchura de Castilla, y de allí a la monarquía de toda España, y aun a la universal de entrambos mundos.

Reinó en creciente de imperio, que ayuda mucho a la plausibilidad de un monarca; depende mucho de la grandeza o la pequeñez de un rey del estado de la monarquía, que va mucho del reinar en su creciente, al reinar en su menguante" (P., 45). Sugiere el jesuita el movimiento parabólico que puede describir la historia de un reino, pero él, en las atribuciones del rey aragonés, acentuó por encima de sus victorias militares su implantación de la justicia: "En esto fue sagacísimo Fernando, pues llenó a España de triunfos y de riquezas, peleando en un reino, triunfaba en los demás. Enriqueció a España temporal y espiritualmente. Adelantó la milicia y la justicia, aquélla con ejércitos,

ésta con tribunales" (P., 50-51).

No es la acción solitaria, la perspicacia y la acción de un príncipe, lo que consigue la grandeza propia y la de su reino, sino concediendo mucha importancia a la confianza y participación de sus colaboradores, como fueron "famosos caudillos, prudentes virreyes, atentos embajadores, criados en su escuela, graduados de su elección. Este gran empleo del reinar no puede ejercerse a solas; comuníquese a toda la serie de ministros, que son reyes inmediatos. ¿Qué importa que el príncipe sea excelente en sí si los ayudantes le desacreditan?" (P., 63).

El estudio de Gracián sobre "el político don Fernando" le lleva no sólo a hacer el análisis de un buen arte de reinar, sino a los elogios de su biografiado, a quien atribuye grandes virtudes de hombre y, en sumo grado, las de rey. Amontonaron prendas los que emprendieron componer un príncipe perfecto, que es fácil el disputarlas y no lo es conseguir las. Por eso lo contrapone a otros que "tuvieron grandes virtudes de hombre y grandes vicios de reyes. Religiosísimo fue Graciano, pero más para una celda que para la silla imperial. El aragonés Ramiro y el portugués Enrico eran más para el coro que para el trono" (P., 42).

Por todo ello, lo más significativo de el político de Gracián frente a El Príncipe de Maquiavelo, es la consideración en el ejercicio de la razón de Estado como su principal atributo: 'Aquí tendrás una no política ni aun económica, sino una razón de estado de ti mismo, una brújula de marear a la existencia, un arte de ser ínclito con pocas reglas de dirección' (H., 'Al lector'). Y esto lo comenta el editor diciendo: "El Héroe, según Gracián, no constituye una política, ni una económica - ni una moral, aunque de esto nada dice-, sino una razón de estado individual, una adecuación de la razón de estado a la conveniencia del individuo". El filósofo conceptista pasa, a continuación, al ejercicio del arte de reinar.

1.7.5. Miguel de Cervantes (1547-1616)

Será muy conveniente aportar los consejos y sentencias que aparecen en el libro más genial de la Literatura española El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha (1605 y 1615).

Quizá sea la más solemne declaración en cuanto a organizar la convivencia el inteligente discurso de Don Quijote "sobre las armas y las letras" en sostenimiento y defensa de las leyes que hacen posible una vida social sostenible (Q., 1, 38): "Dicen las

letras que sin ellas no se podrían sustentar las armas, porque la guerra también tiene sus leyes, y está sujeta a ellas, y que las leyes caen debajo de lo que son letras y letrados. A esto responden las armas, que las leyes no se podrían sustentar sin ellas porque con las armas se defienden las repúblicas, se conservan los reinos, se guardan las ciudades, se aseguran los caminos, se despejan los mares de corsarios; y finalmente, si por ellas no fuese, las repúblicas, los reinos, las monarquías, las ciudades, los caminos de mar y tierra estarían sujetos al rigor y a la confusión que trae consigo la guerra el tiempo que dura y tiene licencia de usar de sus privilegios y de sus fuerzas".

Se impone, pues, el reconocimiento de la sociedad legalmente constituida que hay que preservar en su consistencia. Lo que Cervantes contrapone a "las letras", vale decir, al oficio de "letrado", es la conjunción de armas, invención y poesía: "Nunca la lanza embotó la pluma, ni la pluma la lanza", dice don Quijote (Q.,_1, 18).

Otro discurso brillante y elogioso de la sociedad culta, en paz y justicia, como utopía social, es su encomio de los llamados tiempos dorados (Q, 1, 11): "Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban esas dos palabras de tuyo y mío. [...] No había la fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y la llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender la del favor y los intereses, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen. La ley del encaje aun no se había asentado en el entendimiento del juez, porque entonces no había que juzgar, ni quien fuese juzgado. Las doncellas y la honestidad andaban, como tengo dicho, por dondequiera, solas y señeras, sin temor a que la ajena desenvoltura y lascivo intento las menoscabasen, y su perdición nacía de su gusto y propia voluntad. Y agora, en estos nuestros detestables siglos, no está segura ninguna, aunque la oculte y cierre otro nuevo laberinto como el de Creta [...]. Para cuya seguridad andando más la malicia se instituyó la orden de los caballeros andantes, para defender las doncellas, amparar las viudas y socorrer a los huérfanos y a los menesterosos."

Se reconoce un orden social perfecto, ideal en su momento que es preciso salvaguardar por la acción de los caballeros. Cervantes tiene siempre a la vista de la convivencia social, la justicia y la paz. Dice, en efecto, que son necesarias las letras humanas para "poner en su punto la justicia distributiva, y dar a cada uno lo que es suyo, entender y hacer que las buenas leyes se guarden: fin por cierto generoso y alto y digno de alcanzar; pero no de tanta como merece aquel a que las armas atienden, las cuales tiene por objeto y fin la paz" (Q., 1, 37).

Madariaga, acerca de "Don Quijote europeo" (1967, 267), atribuye al caballero de la Mancha la preocupación porque se respete la ley y la libertad de todos sin necesidad de imponer la fuerza, a propósito de los galeotes que iban forzados. "En resolución, como quiera que ello sea, esta gente, aunque los llevan, van de por fuerza y no de su voluntad." Lo que aquí evoca don Quijote es nada menos que la evolución del concepto de ley, desde significar "aquello que se impone desde arriba" a querer "aquello que, por convenido, no hace falta imponer". Éste es un punto de vista profundamente europeo. Su evolución viene a ser paralela a la que va del gobierno por la fuerza, al gobierno por el consentimiento; de la obediencia al asenso. Vista a esta luz, adquiere claridad y significación nuevas la pregunta de don Quijote a Sancho: "¿Es posible que el Rey haga fuerza a ninguna gente?". Este episodio, pues, viene a ser prefiguración de una de las creaciones más características de Europa: la democracia liberal.

"En último término - comenta Madariaga-, la actitud de don Quijote, sus mismos argumentos para persuadirse de que hay que dar libertad a los presos, ¿qué son sino presagios de Tolstoi y Bakunin? Lo que no tolera es que se haga fuerza a nadie de modo que haya de ir a donde no quiere; «porque me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres». Así dice don Quijote a los guardas para persuadirles de que dejen en libertad a los presos; y al negarse los guardas, les da él libertad y, por premio de sus trabajos, sólo les pide que vayan al Toboso a echarse a los pies de Dulcinea; por lo cual ellos apedrean a su bienhechor."

Pero que ha de existir una referencia legal, ley y democracia, lo pone de manifiesto don Quijote en Cataluña, en su encuentro con el bandolero Roque Guitart (Q., II, 60), que reparte lo robado con tanta legalidad y prudencia que no pasó un punto ni defraudó nada de la justicia distributiva. Y luego le hace decir: "Si no se guardase esta puntualidad con éstos, no se podría vivir con ellos". Comentado por Madariaga (1967, 275): "Éste es, a mi parecer, uno de tantos pasajes en que Cervantes plantea temas más hondos de lo que a primera vista parece. Es patente que se propone enfrentar dos sociedades, una menor, la de los bandoleros, otra mayor, pero no puede vivir sin obedecer puntualmente su propia ley. Es, pues, evidente el paralelo con la actitud de la escuela jurídica de Salamanca que por entonces echaba las bases del derecho internacional, procurando convencer a las sociedades menores, o naciones, de que era menester aplicar a la sociedad mayor del conjunto de las naciones los principios de derecho que cada una procuraba imponer dentro de sus fronteras, como Roque Guitart lo hacía al distribuir sus latrocinios".

Con esta referencia aconseja don Quijote a Sancho la discreción en sinceridad y

honestidad como primeras advertencias para el buen gobierno de su ínsula (Q., II, 42): "Primeramente, ¡oh, hijo!, has de temer a Dios; porque en el temerle está la sabiduría, y siendo sabio no podrás errar en nada. Lo segundo, has de poner los ojos en quien eres, procurando conocerte a ti mismo que es el más difícil conocimiento que puede imaginarse".

Por uno mismo debe empezar la posición en la sociedad en cualquier puesto que uno ocupare. Por lo que conviene resaltar, en la lectura de Cervantes, el reconocimiento de la igualdad entre los hombres para mantener la justicia y la paz, y de ese modo vivir en libertad.

No se debe despreciar a nadie según "la naturaleza bien concertada" reconociendo la capacidad de hacerse cada uno. Tomamos primero la necesidad de ser virtuoso porque "la virtud se aquista, y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale"; aconseja don Quijote: "Y préciate más de ser humilde virtuoso que pecador soberbio. Innumerables son aquellos que de baja estirpe nacidos han subido a la suma dignidad pontificia o imperatoria... Mira, Sancho, si tomas por medio a la virtud y te precias de hacer hechos virtuosos, no hay para qué tener envidia a los que tienen príncipes y señores; porque la sangre se hereda, y la virtud se aquista, y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale. Siendo esto así, como lo es, que si acaso viniere a verte cuando estés en tu ínsula alguno de tus parientes no le deseches ni le afrentes; antes le has de acoger, agasajar y regalar; que con esto satisfacerás al cielo que gusta que nadie se desprecie de lo que hizo y corresponderás a lo que debes a la naturaleza bien concertada'.

Y vuelve a insistir en practicar la justicia, sin dejarse afectar por particularidades. "Nunca te guíes por la ley del encaje, que suele tener mucha cabida con los ignorantes que presionan de agudos. Hallen en ti más compasión las lágrimas del pobre, pero no más justicia, que las informaciones del rico. Procura descubrir la verdad por entre las promesas y dádivas del rico como por entre los sollozos e importunidades del pobre. Cuando pudiere y debiere tener lugar la equidad, no cargues todo el rigor de la ley al delincuente; que no es mejor la fama del juez riguroso que la del compasivo. Si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia."

Sin duda, el mayor elogio en la convivencia sea la libertad, que don Quijote considera para el hombre "el mayor don que los cielos dieron a los hombres". Es significativo el momento de reflexión de Sancho cuando, atribulado por los entorpecimientos en el ejercicio de gobernador, decide desistir para recuperar su antigua libertad en la vida

sencilla y pobre de su aldea: `Abrid camino, señores míos, y dejadme volver a mi antigua libertad: dejadme que vaya a buscar la vida pasada, para que me resucite de esta muerte presente. Yo no nací para ser gobernador, ni para defender ínsulas ni ciudades de los enemigos que quisieren acometerlas. Mejor se me entiende a mí de arar y cavar, podar y ensarmentar las viñas, que de dar leyes ni defender provincias ni reinos. Bien se está San Pedro en Roma, quiero decir que bien se está cada uno usando el oficio para que fue nacido. Mejor me está a mí una hoz en la mano que un cetro de gobernador, más quiero hartarme de gazpachos que estar sujeto a la miseria de un médico impertinente que me mate de hambre; y más quiero recostarme a la sombra de una encina en el verano, y arroparme con una zamarra de dos pelos en invierno, en mi libertad, que acostarme con la sujeción del gobierno entre sábanas de Holanda y vestirme de martas cebollinas".

Admirables y venerables, ley y libertad, pero en la Filosofía social no se trata de la ley ni de la libertad en abstracto, sino en la circunstancia individual y colectiva en cada caso, aplicada al vivir real de cada momento, por eso Sancho no pide la libertad, sino "dejadme volver a mi antigua libertad".

i.8. Crisis de la modernidad: racionalidad

El siglo XVII es cumbre de la racionalidad y de la experimentación matematizada, que se prolonga durante el siglo XVIII, como "la Modernidad" caracterizada por las ideas claras y distintas, universales, objetivas y abstractas.

También los escritores españoles dan su preferencia a la razón, más bien como entendimiento y comprensión en plenitud concreta, singular y real. Y así podemos entender la expresión de Unamuno en la Conclusión Del sentimiento trágico de la vida: "Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta". Y compara el pensamiento de Goethe con el de Hegel y reclama la filosofía en obras literarias como las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, el Quijote, La vida es sueño, la Subida al Monte Carmelo, como visión del mundo y concepción de la vida. 11 -

Refiramos el simbolismo filosófico del Quijote: "Y volverá a preguntársenos: «¿Qué ha dejado a la Cultura Don Quijote?». Y diré: «¡El Quijotismo y no es poco!». Todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión sobre todo, es decir, toda una economía a lo eterno y lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional".

Esta racionalidad a lo absurdo, propia de Don Quijote, razón sí, pero no abstracción, ni evasión. "La razón ha de ser nuestra arma. Lo es hasta del loco. Nuestro loco sublime, nuestro modelo, Don Quijote, después que destrozó de dos cuchilladas a modo de media celada que encajó con el morrión... Y con ella en la cabeza se inmortalizó. Es decir, se puso en ridículo. Pues fue poniéndose en ridículo como alcanzó su inmortalidad Don Quijote."

La razón sí para distinguir lo aparente de lo real, para lograr el desengaño, para apreciar la variante que nos ofrecen las sensaciones, pero sin evadirse de lo concreto y pleno en la comprensión del entendimiento. Como Quevedo en *El mundo por de dentro*: "Echo de ver que hasta ahora no sabes para lo que Dios te dio los ojos ni cuál es su oficio. Ellos han de ver y la razón ha de juzgar y elegir; al revés lo haces, o nada haces que es peor. Si te andas a creerlos, padecerás mil confusiones; tendrás las sierras por azules y lo grande por pequeño, que la longitud y la proximidad engañan la vista".

Que con mayor precisión nos hace comprender Gracián la plenitud y belleza del concepto, desde Agudeza: "Al lector: Válese la agudeza de los tropos y figuras retóricas, como instrumentos para expresar cultamente sus conceptos". Comparando la expresión del pensamiento con las bellas artes: "Composición artificiosa del ingenio, en que se erige máquina sublime no de columnas ni arquivadas; sino de asuntos y conceptos" (Ag., 111). Insistiendo en lo pertinente del gusto y la belleza para la construcción filosófica: "Lo que es para los ojos la hermosura, y para los oídos la consonancia, eso es para el entendimiento el concepto" (Ag., II).

Se exige racionalidad, inteligencia, pero no al modo epistémico de universalidad objetiva, abstracta, sino de realidad viva en cada hombre y en cada acción, por lo que vemos el desvío de la modernidad imperante, pues aquí se trata de unir pensamiento, sentimiento y arte que serán predominantes en la Contemporaneidad.

Por lo que vale la pena descubrir esa razón que supera la racionalidad, como lo es la locura de Don Quijote, con un sentido intensamente vital: "Y entiende con todos tus cinco sentidos que todo cuanto yo he hecho, hago e hiciere, va muy puesto en razón" (Q., II, 16-17). Que comenta Madariaga (1967, 264): "Esta pretensión no tiene nada de loca. Y eso de entender con todos los cinco sentidos, ¡qué modo tan admirablemente europeo de expresar el valor vital que el entendimiento y los cinco sentidos tienen para el hombre de Europa! Sólo a Cervantes se le podía ocurrir poner ese pensamiento en boca de un loco norte-noroeste. Y claro que, al recorrer este camino, va a parar Cervantes al mismo lugar que Shakespeare: lleva un loco a simular locura'.

Son muy oportunas las sugerencias de Madariaga, acerca de la razón, para penetrar en la realidad vital al hilo de la locura (Madariaga, 1967, 262): "La idea de estudiar la razón mediante la locura es tan europea que viene a ser hoy la base de la psiquiatría. Esta idea es, por lo visto, una de las fundamentales en la filosofía vital de Cervantes. Uno de los rasgos que hacen tan fascinante la figura de Don Quijote es que, mientras muchas veces es completamente razonable, nunca está completamente loco; y aun en sus momentos más insensatos siempre parece que le acompaña un ambiente de buen sentido y de cordura. Por eso, nuestro caballero andante, salvo cuando están en juego sus cabañas, puede considerarse como un europeo modelo, abogado de la razón, de la discusión sosegada y de la búsqueda de la verdad".

Se proclama pues una filosofía de la vida que no puede ser pura racionalidad abstracta, sino complejidad de factores variantes y actuantes que vienen a ejercitarse en la alegoría cervantina. "Mas si toda la vida es proyecto y todo proyectar es en cierta medida locura, la conversa de esos juicios no es menos verdadera. Por esto puede Cervantes hacer de la locura de su protagonista una trayectoria humana ejemplar. Nacer a un nuevo plan de vida es recuperar la infancia, es volver a vivir. Como Fausto, merced a su pacto con Mefistófeles, obtiene el hidalgo, por su insania y la ruptura consiguiente con su pasado ordenado y pasivo, el privilegio de rejuvenecer. Nueva existencia: el desarrollo de la imaginación quijotesca nos ofrece la figura y las articulaciones esenciales de toda vida humana. [...] Nota: Obsérvese que, por profunda que haya sido la influencia de Erasmo sobre Cervantes, el humanista holandés en su célebre Elogio sólo comprueba la generalidad de la locura, y que el elogio verdadero lo escribe Cervantes al identificar locura e impulso vital" (Echevarría, 1965, 26-27).

Por lo que Unamuno elogia como resultado de este proyectar vital quijotesco, no un idealismo, sino un espiritualismo, pelear por la vida espiritual de los hombres, personificando la encarnación vital de la filosofía en Don Quijote. "Mas donde acaso hemos de ir a buscar el héroe de nuestro pensamiento no es a ningún filósofo que viviera en carne y hueso, sino a un ente de ficción y de acción, más real que los filósofos todos: es a Don Quijote. Porque hay un quijotismo filosófico, sin duda, pero también una filosofía quijotesca. ¿Es acaso otra, en el fondo, la de los conquistadores, la de los contra-reformadores, la de Loyola y, sobre todo, ya en el orden del pensamiento abstracto, pero sentido, la de nuestros místicos? ¿Qué era la mística de San Juan de la Cruz sino una caballería andante del sentimiento a lo divino? Y el de Don Quijote no puede decirse que fuera en rigor idealismo; no peleaba por ideas. Era espiritualismo; peleaba por espíritus" (STV, Conclusión).

1.9. Bibliografía

1.9.1. Obras selectas

Abellán, J. L., (1981): Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII). Historia Crítica del Pensamiento Español 5 vols. Espasa-Calpe, Madrid.

Correa Calderón, E. (1970): Baltasar Gracián. Su vida y su obra. Gredos, Madrid.

Echevarría, José (1965): El Quijote como figura de la vida humana. Edit. Universitaria, Santiago de Chile.

Jiménez Moreno, Luis (2001): Baltasar Gracián (1601-1658). Edic. del Orto, Madrid.

Madariaga, S. de (1967): "Don Quijote, europeo", Revista de Occidente, n.º 48. Madrid.

Maravall, J. A. (1984): Estudios de Historia del Pensamiento Español. El siglo del Barroco. Ed. Cultura Hispánica, Madrid.

(1986): La cultura del Barroco. Ariel, Barcelona.

Martín, Vincent (2000): Calderón de la Barca (1600-1681). Edic. del Orto, Madrid.

Morón Arroyo, Ciriaco (2000): Calderón. Pensamiento y Teatro. Soc. Menéndez Pelayo, Santander.

Rey, Alfonso (1995): Quevedo y la poesía moral española. Castalia, Madrid.

Roncero López, V. (2000): El humanismo de Quevedo: Filología e Historia. Euns, Pamplona.

Schelling (1999): Filosofía del arte (trad. V.López Domínguez). Tecnos, Madrid.

Unamuno, M. de (1981): Vida de Don Quijote y Sancho. Espasa, Madrid.

1.9.2. Textos fuente

Calderón de la Barca, P.: La vida es sueño (VS); El alcalde de Zalamea (AZ).

Cervantes, M. de: El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha (Q); Novelas Ejemplares.

Gracián, Baltasar: El Héroe (H); El Político (P); El Discreto (D); Oráculo manual (O.M.); Agudeza y Arte de Ingenio (Ag); El Criticón (Cr.).

Quevedo y Villegas, Francisco: La cuna y la sepultura (CS); Política de Dios (PD); El mundo por de dentro (MD); El sueño de la muerte (SM).

Saavedra Fajardo, Diego (1976): Empresas Políticas. Idea de un príncipe político-cristiano. Ed. Quintín Aldea Vaquero, 2 vols. Madrid. Editora Nacional (E); Introducción a la política y razón de Estado del rey católico Don Fernando (PRC).

2

Tradición y modernidad ilustrada

En los últimos decenios del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII se percibe una voluntad de cambio que implica no sólo la necesidad de nuevos métodos de pensamiento, sino también la reforma de unos esquemas sociales y políticos que mantenían a España sumida en la decadencia. Se comienza a pensar que España y la cultura española han quedado anquilosadas y al margen de la evolución europea. La toma de conciencia de esta realidad lleva a algunos avanzados a proponer como solución el ponernos a la altura de lo que las demás naciones europeas han adelantado. Ello supone introducir en España las innovaciones que pululan por Europa. Evidentemente, ante ello, los partidarios del inmovilismo opondrían una dura resistencia.

Pero conviene hacer notar que estos abanderados del inmovilismo no son los genuinos representantes de la tradición española. Más bien a la que representan es a la tradición escolástica y aristotélica - o lo que en España había terminado por ser el aristotelismo - que había invadido todos los estamentos de la España oficial. Por ello el término tradición debe utilizarse con la máxima cautela cuando se opone a modernidad ilustrada, pues ninguno de nuestros ilustrados renuncia a emparentarse con lo que ellos consideran la auténtica tradición española buscando apoyos autóctonos para sus ideas renovadoras. En esta línea recalán en la tradición humanista de nuestro siglo XVI, de un Vives, por ejemplo, que ya había sido crítico con el logicismo aristotélico y escolástico, o de un Gómez Pereira, Francisco Sánchez, Francisco Vallés, Fox Morcillo y de otros preclaros representantes. Por ello, metodológicamente quizás fuera más acertado emplear el término "tradicionalismo", también con las precauciones necesarias, pues es un término que propiamente adquiere su auge en el siglo XIX con una gran carga ideológica. Con él podría designarse a todos aquellos que Javier Herrero llama reaccionarios y, en general, a todos aquellos que desde unos posicionamientos religiosos - fundamentalmente-, políticos o filosóficos combatieron las innovaciones y la modernidad ilustrada.

2.1. El alborar de la razón ilustrada y su devenir

Como se ha afirmado antes, a finales del mil seiscientos comienzan a respirarse en el pensamiento español nuevas brisas que anuncian la Ilustración. Antes ya de estas fechas, comenzaron a darse los primeros tímidos pasos en la introducción del pensamiento moderno. A mediados del siglo XVII, algunos contados autores fueron conscientes del retraso del pensamiento y de las ciencias en general que se padecía en la sociedad española. Los valores en que se había sustentado la hegemonía de España habían entrado en crisis y era necesario, pues, un cambio de rumbo y un acercamiento a los progresos europeos. Los espíritus más perspicaces de la época, como afirma José Luis Abellán, "comprendieron que había que cambiar los supuestos filosóficos y epistemológicos del último siglo, si querían superar aquella caída vertiginosa desde el gran esplendor que la sociedad española había alcanzado en la primera mitad del siglo XVI" (1988, 331). Entre estos autores que dieron los primeros pasos merecen destacarse Luis Rodríguez de Pedrosa (1599-1673), Sebastián Izquierdo (1601-1681), Juan Caramuel (1606-1682) e Isaac Cardoso (1615-1680). En todos ellos se percibe una tendencia al eclecticismo, en la idea de que no era necesario profesar en ninguna de las escuelas filosóficas existentes, sino más bien escoger lo que de verdadero tienen todas ellas. Algunos se inclinaron ya por las tesis del atomismo y criticaron la física hilemórfica de Aristóteles, pero en general intentaron sintetizar de un modo ecléctico principios de la escolástica española con elementos "modernos".

Estos primeros pasos de renovación y desarrollo del espíritu crítico adquieren su verdadera carta de naturaleza con el grupo de los llamados "novatores". Es conocido que este término no es sino un insulto puesto en boca de sus enemigos los escolásticos o tradicionalistas. Concretamente se debe al padre Francisco Palanco (1657-1720), que en 1714 escribe una obra titulada *Dialogus Physico-Theologicus contra Philosophiae Novatores, sive Thomista contra Atomistas*, donde intenta refutar toda la filosofía moderna desde la óptica del escolasticismo más ortodoxo. Este grupo inicia una dura lucha por introducir en España actitudes más abiertas y modernas, abogando por la libertad de pensamiento y por un método que se sustente en la razón y la experiencia, en la línea de una razón crítica que se constituirá en el eje sobre el que va a girar el pensamiento ilustrado. El documento fundacional, tal como ha destacado en varios estudios José María López Piñero, puede cifrarse en torno a 1686 con la publicación de una obra del aragonés Juan de Cabriada titulada *Carta filosófica, médico-chymica*. En que se demuestra que de los tiempos, y experiencias se han aprendido los mejores remedios contra las enfermedades. Por la nova-antigua Medicina. Esta obra, aunque

referida a temas médicos, puede, sin embargo, considerarse como el paradigma del camino que emprenderá la nueva filosofía. En ella, Cabriada dice sentir vergüenza y lástima de la situación en que se encuentra la realidad española y más concretamente la ciencia y el pensamiento que se mantienen al margen de "las noticias y luces públicas que ya están esparcidas por toda Europa". Reivindica de una manera explícita la libertad de filosofar, algo que no podrá ser muy común ya que a raíz de las críticas y las polémicas, sin olvidar a la Inquisición, esta reivindicación tendrá que hacerse en la mayoría de los casos -y todos tuvieron problemas - de una manera subrepticia. Y esto, por desgracia, no atañe solamente a este período, sino a todo el siglo XVIII español. Junto a ello, Cabriada apuesta decididamente por un método que combine la razón y la experiencia como bases seguras en que apoyarse. Un método que posibilitará el despegue de la ciencia española anquilosada en abstracciones y escolasticismos. No nos resistimos a reproducir textualmente sus palabras por la importancia y significación que tendrán para la apertura y el cambio de rumbo de la mentalidad española y el surgir de la modernidad ilustrada. Afirma: "El conocimiento de las cosas por sus causas, siempre ha sido el más fundamental, y científico, según buena Razón, y según la Doctrina de Aristóteles. Que éste no se tiene sin la libertad de filosofar, es indudable para con los Doctos. Como también, que esta rica y preciosa Margarita, no se halla, ni puede hallar solo por dichos de otros, ni lección de Libros (aunque éstos ayudan mucho), pero sí, por la Razón y Experiencia, que son los dos seguros Fundamentos de las Ciencias Naturales. En ellos he procurado siempre fundar mi dictamen. Por afianzarlo en tan seguras áncoras, ha procurado siempre mi desvelo no perdonar trabajo, ni experimentos costosos. Y así, los principios que propusiere, procuraré que vayan en tan seguros Fundamentos".

El núcleo fundamental en el surgir y desarrollo de esta nueva mentalidad en el pensamiento se concretó en España, dado el conformismo y la falta de inquietud científica que predominaba en nuestras universidades, en academias y tertulias, con tres focos de irradiación fundamentales: Madrid (Nicolás Antonio, Diego Mateo Zapata, Gabriel Álvarez de Toledo), Sevilla (Miguel Jiménez Melero, Doctor Martín Martínez, Antonio de Ron) y Valencia (Tomás Vicente Tosca, Juan Bautista Corachán) como representantes más destacados. Es imprescindible destacar también a Juan de Nájera que se constituyó, sin restar relevancia a Zapata, en el más señero protagonista de los renovadores en su polémica con los escolásticos, tal como ha sido probado recientemente en una tesis doctoral realizada por Julián López Cruchet.

Todos estos autores, junto a las raíces autóctonas que hallan en nuestro siglo XVI, tomaron como fuente de inspiración modelos filosóficos europeos como el de Descartes,

Bacon, Gassendi o Maignan, buscando un cambio de sentido en el pensamiento español y que puede resumirse, a pesar de la complejidad del movimiento, en algunas notas básicas como la apuesta por la física atomista en detrimento de la metafísica tradicional, la necesidad de la libertad para el progreso del conocimiento, el eclecticismo y un moderado escepticismo filosófico.

Respecto al desarrollo de esta razón crítica o ilustrada hay que decir que con demasiada frecuencia ha planeado sobre el movimiento ilustrado español un cierto reduccionismo tendente a fijarlo solamente en el reinado de Carlos III o, a lo sumo, en el último tercio del siglo XVIII. Es cierto que en el devenir de las ideas ilustradas éste sería el período de auge o de mayor eclosión, pero desde los novatores hay unas bases, un hilo conductor, con sus vaivenes - pues el movimiento ilustrado no es un todo homogéneo-, que permite aplicar, hacer extensiva, con pleno derecho, esta denominación. Dicho esto, y admitiendo la relatividad de toda periodización, puede establecerse, al menos a nivel metodológico, una serie de etapas en el devenir del siglo XVIII español.

El primer período abarcaría desde la década de 1680 hasta 1725 y vendría marcada por la obra de los novatores. El segundo, de 1725 a 1760, estaría fundamentalmente delimitado por todos los años de producción de Feijoo (1676-1764) y parte de la obra ya emprendida por Mayans y Siscar (1699-1781) y Andrés Piquer (1711-1772), que, como Feijoo, continúan la labor de los novatores avanzando en el desarrollo de la razón crítica, que aúna la capacidad racional y la experiencia a la hora de conocer, en la línea ya de lo que será la razón ilustrada.

El tercer período abarcaría principalmente el reinado de Carlos III, de 1759-1788, constituyendo la época de más auge de la Ilustración española que entraría en crisis a partir de la Revolución Francesa (1789). Conviene hacer notar, sin embargo, que si bien ésta es la posición de la mayoría de los especialistas, nosotros creemos que no se puede pasar por alto un hecho que sin duda marcaría un punto de inflexión importante en el devenir de nuestra ilustración: la condena de Pablo de Olavide, Superintendente de las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía y punta de lanza de nuestros ilustrados más avanzados. En 1778, después de permanecer dos años encerrado en las cárceles inquisitoriales, se le condena en un auto de fe al que fueron "invitados" muchos de nuestros ilustrados - en total, en la Relación del auto, se habla de cuarenta, entre eclesiásticos y seculares-, a los que de algún modo debía de servir de lección. Esta injusta condena pudo haber provocado un movimiento de solidaridad y protesta por parte de los amigos y gobernantes ilustrados, pero lo cierto es que Olavide se quedó solo. Ello demuestra que el peso de la inquisición y de los sectores inmovilistas era más fuerte que

lo que el grupo de ilustrados suponía o por lo menos, como constata nuestro gran historiador Antonio Domínguez Ortiz, que éstos perdieron una batalla política que va a significar un "giro hacia el rumbo conservador". Tendríamos pues dos alternativas. La primera consistiría en dividir este período en dos subperíodos, uno marcado por la máxima aceleración que serían los años que siguen al motín de Esquilache (1766) y la expulsión de los jesuitas (1767); otro, a partir de la condena de Olavide (1778), en el que comienza a producirse una desaceleración que se acentuaría con la Revolución Francesa, que daría el espaldarazo definitivo a esta caída de nivel ilustrado. La segunda, más rupturista, implicaría situar los inicios del cuarto período a partir de 1778 con la susodicha condena de Olavide, dada la gran significación que tuvo dentro y fuera de nuestras fronteras y porque nuestra ilustración quedó de algún modo marcada y mediatizada. Nosotros nos inclinábamos por esta segunda alternativa. Evidentemente con muchas dudas, pues a nadie escapa el impacto que tiene en España el fenómeno de la Revolución Francesa que de uno u otro modo obliga a los españoles a definirse: cerrar o abrir puertas, produciéndose una conflictiva disociación entre modernidad y tradicionalismo. Pero lo cierto es que, en España, esta disociación ya venía de tiempo atrás y quizás la condena de Olavide fue uno de esos momentos álgidos.

Aclarada la que sería nuestra posición, nos queda por último señalar el cuarto período, que como hemos dicho la mayoría de los especialistas considera que arrancaría en 1789 y abarcaría todo el reinado de Carlos IV y culminaría en torno a 1808. Será una época de crisis y desaceleración en la defensa, al menos pública, del ideario ilustrado. Como es corriente en la historia de España, buena parte de nuestros intelectuales como Meléndez Valdés, Marchena, León de Arroyal, Moratín y una larga lista no tuvieron, a su pesar, más salida que el exilio, pues aunque estuvieran en el bando de los "afrancesados" se consideraban tan patriotas como el que más, aunque con otros ideales para España. Por ello, sin duda, la llamada guerra de la independencia tuvo mucho de guerra civil. Un ilustrado tan equilibrado como Jovellanos tuvo muchas dudas para decidir en qué posición ubicarse. La razón y sus ideas ilustradas le inclinaban al lado afrancesado, el corazón a mantener la autonomía de España. Sabemos que al final pesó más el corazón.

Esta misma periodización general, sin la acotación establecida por nuestra parte, es mantenida por Francois López. El criterio utilizado consiste en analizar la propagación de las ideas ilustradas a través de palabras claves que van apareciendo en el lenguaje escrito y apoyándose en el estudio de Pierre Chaunu sobre el "convoy semántico" de las Luces. Así, por ejemplo, en España, términos como superstición, abuso, reforma, aparecen ya en la época de Feijoo; sin embargo, términos como tolerancia y otros que tienen un matiz

más político, como ciudadano, constitución, derechos, libertad, igualdad, no comienzan a brillar hasta la época de Carlos III (1788, 61-64).

2.2. Influencia europea y raíces propias

La crisis de la conciencia europea y la crisis del Antiguo Régimen no pueden dejar a ningún país en una situación estática o de un fijismo indiferente, buscándose puntos de apoyo a la reacción o a la innovación. Tal como han mostrado los historiadores del pensamiento, multiplicidad de corrientes van y vienen entre Inglaterra, Francia, Alemania, Italia y España. La inquietud intelectual de los ilustrados españoles les llevó a estar muy pendientes de los progresos filosóficos, científicos y técnicos, así como de los nuevos métodos necesarios para este tipo de conocimientos. Y si bien es cierto que las luces francesas jugaron un papel relevante en nuestra Ilustración, no lo es menos que también el pensamiento inglés tuvo un peso muy significativo en la transformación del pensamiento español de este período. Así mismo, aunque de un modo menos relevante, hay palpables influencias del pensamiento italiano y alemán, por este orden. Junto a esta innegable presencia de las "luces" extranjeras no puede dejar de significarse el afán de nuestros renovadores e ilustrados por emparentarse y buscar hilos de conexión y apoyos en nuestro pasado cultural, en nuestra tradición.

Durante mucho tiempo han prevalecido en los estudios sobre la Ilustración española las tesis que incidían en señalar su carácter extranjerizante. De ello le debemos mucho a Don Marcelino Menéndez Pelayo y a su Historia de los heterodoxos, y también a algunos de sus continuadores. Esa dicotomía que se establece entre lo ortodoxo y lo heterodoxo, lo tradicional y lo extranjero, y la posterior identificación de lo auténticamente español con lo tradicional y ortodoxo y el movimiento renovador e ilustrado con lo heterodoxo y extranjero, ha desfigurado y ensombrecido durante mucho tiempo a nuestro siglo XVIII. Hoy, gracias a numerosos estudiosos, que no han llevado la ideología a sus escritos, se ha impuesto una visión muy distinta a la señalada. Principalmente significativos han sido los trabajos concretos y las monografías que se han llevado a cabo sobre Mayans, Feijoo, Forner, Jovellanos, Cadalso, Olavide y otros autores ilustrados. En todos estos estudios se constata la doble raíz que los alumbró, pues junto al claro eco que se hacen de las luces extranjeras hay una clara pervivencia de una línea de pensamiento crítico que recorre nuestra tradición, muy lejano de ese formalismo escolasticista que ellos tanto rechazan.

En este sentido no estaría mal revisar, o al menos matizar, esa visión plenamente rupturista, en detrimento de una visión más continuista, que a menudo se ha dado del

Siglo de las Luces en general, y particularmente del siglo XVIII español. Y si a nivel europeo la Ilustración no hubiera sido posible sin todos los fenómenos sociales y políticos y las corrientes de pensamiento que le preceden, lo mismo cabría decir en el caso español. Desde los mismos novatores puede apreciarse, junto al afán por incorporar las innovaciones del pensamiento europeo, un apego por los humanistas de nuestra Edad de Oro que ya habían sido críticos con el aristotelismo escolástico y a los que nos hemos referido al comienzo de este capítulo. Incluso en este ir y venir del pensamiento también conviene hacer notar que muchos de estos humanistas también tuvieron su influjo en un pensamiento europeo que después vuelve a llegar a nosotros reformulado, tal como en su obra *La introducción de la filosofía moderna en España* ha destacado Olga Quiroz-Martínez. Y lo mismo cabría decir de otros autores tan representativos como Suárez o Gracián.

En esta línea de pervivencias, y a modo de ejemplo, uno puede preguntarse cómo puede entenderse a un Gregorio Mayans si no es teniendo en cuenta el movimiento novator valenciano o a Nebrija, Fray Luis de Granada, Fray Luis de León, Arias Montano, el Brocense, Luis Vives, Cervantes, por citar solamente algunos a los que él mismo enaltece. Mayans busca anclar sus raíces en esa tradición de los humanistas que consideraban que la erudición debe ir acompañada de espíritu crítico en la búsqueda de la verdad. Lo mismo ocurre con Feijoo, al que no se puede desligar de esta tradición - aunque con marcadas diferencias con Mayans - y del eslabón de los novatores; o a Forner sin sus tres grandes pilares de apoyo: Vives, Mayans y Piquer. Influencias similares se han constatado en las monografías sobre Jovellanos, Campomanes o el propio Cadalso, aunque en este último se percibe una mayor influencia de la tradición estoica española representada por Quevedo, Gracián o Saavedra Fajardo. Tradición senequista que de algún modo recorre también a todos nuestros ilustrados y, en general, a todo el pensamiento español.

Por último, si a lo anterior añadimos que junto al esfuerzo de nuestros humanistas del siglo XVI en la renovación del pensamiento, encontramos en el siglo siguiente a un Cervantes o a un Gracián que de alguna manera ya preludian lo que será la razón crítica ilustrada, es obvio que no puede sustentarse de ningún modo la tesis de una ilustración española meramente importada o simplemente extranjerizante.

Remarcado lo anterior, debemos, sin embargo, valorar también en su justa medida el papel relevante que las luces europeas -y cuando decimos europeas decimos francesas, inglesas, italianas..., pues no debe olvidarse que la Ilustración no es un todo homogéneo y tiene sus peculiaridades propias en cada país-, tienen en nuestros "filósofos", ya que así

podemos propiamente llamarlos aunque algunos especialistas consideren inapropiada la aplicación de este término. No se olvide que en el siglo XVIII "filósofo" viene a convertirse en sinónimo de hombre ilustrado que aspira a transformar la sociedad y apuesta por el progreso. Entre los filósofos europeos que tienen más eco en la España de las luces pueden destacarse a Bayle, Newton, Boyle, Brücker, Heineccius, Buffon, Voltaire, Montesquieu, Diderot, Maupertius, Helvetius, Genovesi, Smith, Beccaria y, quizás destacando sobre todos ellos, Locke y Condillac en el terreno epistemológico y Rousseau en el aspecto social y educativo.

Ahora bien, como también ocurrió a nivel europeo, no todo fue ilustración y progreso. Hubo también "antifilosofía" o enemigos declarados de la expansión de las luces, aunque paradójicamente con su oposición también contribuyeron de algún modo a su difusión. También ellos, autoproclamándose como herederos auténticos de la tradición española, buscaron, sin embargo, inspiración en los apologistas europeos, tal como ha demostrado fehacientemente Javier Herreros en su libro sobre Los orígenes del pensamiento reaccionario español. Así, los franceses Nonnotte y Bergier y los italianos Valsecchi y Mozzi van a ser los polemistas ortodoxos que calaron más hondo y dieron la mayor parte de los argumentos a los tradicionalistas españoles como Zeballos, Rodríguez, Valcarce, Alvarado..., que se oponían a los ilustrados (1973, 35).

Este tipo de pensamiento conservador no tuvo problemas para su difusión en España. Sin embargo, el pensamiento de los "filósofos" debía superar numerosas barreras para su penetración. Bien es verdad que estos obstáculos se acentuaron más en unos momentos que en otros; así, durante el reinado de Carlos III, hubo una tenue permisividad, mientras que a partir de la Revolución Francesa, con Carlos IV, se estrechan los controles y la Inquisición se aviva como medio de vigilancia. Entre los grandes canales de difusión, tal como ha puesto de relieve Luis Miguel Enciso en su extenso estudio al respecto, incluido en la primera parte del tomo XXXI de la Historia de España de Menéndez Pidal, tienen especial relevancia los viajeros, las Sociedades Económicas del País y la prensa.

Durante el siglo XVIII aumenta considerablemente el número de extranjeros que visitan España, aunque la mayoría de ellos por motivos políticos, militares o diplomáticos. Pero todos contribuyeron a la difusión de las ideas que circulaban por Europa. Muchos de ellos, además, reflejaron en libros de viajes sus impresiones sobre España y los españoles. Bien es verdad que la mayoría de estos libros no son muy fiables para comprender la realidad española, ya que se escriben desde una perspectiva parcial y desde un conocimiento superficial, aunque como señala Sarrailh, aquellos extranjeros que permanecieron más tiempo en España terminaron aportando un buen reflejo del

panorama español. Junto a esto tenemos la otra vertiente: los españoles que viajan por Europa, principalmente Francia e Italia, poniéndose en contacto con las nuevas ideas y en muchos casos volviendo a España con libros novedosos que después se comentaban en las tertulias.

No deben olvidarse tampoco los viajes que los propios españoles llevan a cabo por la propia geografía nacional y que después reflejan en sus "diarios", como Jovellanos, o en sus propios libros de viajes. En muchos de ellos se palpa un criticismo y un afán reformista manifiesto, siendo también canales de expresión de las nuevas ideas. Sirva de ejemplo la monumental obra de Antonio Ponz, *Viage de España*, donde no sólo hay una descripción detallada de los pueblos, ciudades y monumentos de la mayor parte de España, sino que también se critica el estado de la agricultura y de la educación apostando por un cambio de rumbo y una filosofía práctica que sirva para solucionar los problemas reales de la vida, en contra de las inútiles abstracciones metafísicas escolásticas. Por ejemplo, en la Carta VIII del tomo XII, afirma: "Filosofía entiende que es escudriñar en la naturaleza los secretos importantes de la misma, y poniendo en claro sus innumerables modos de operar, establecer reglas fixas, para que los hombres puedan con principios ciertos facilitar las comodidades de la vida, mejorar de un día a otro su situación, y evitar en cuanto sea posible los daños de que está cercada nuestra fragilidad".

Junto a los viajeros, las tertulias y las Sociedades Económicas de Amigos del País van a ser otro de los focos importantes en la difusión de las luces. Como el estado de las universidades era deplorable, difícilmente se podía esperar de ellas que fueran cauce de difusión de los nuevos avances científicos y de las nuevas ideas. Desde los mismos inicios del movimiento ilustrado hasta la época de máximo esplendor, la crítica al anquilosamiento de esta institución es constante. Surgen así como vehículo alternativo las tertulias o academias y años más tarde las Sociedades Económicas. En plena ilustración, tertulias como las lideradas por Pablo de Olavide en Sevilla, o Campomanes y el Conde de Aranda en Madrid, contribuyeron ampliamente a la difusión de las nuevas ideas. Recuérdese que, por ejemplo, Trigueros y Jovellanos se iniciaron en las nuevas ideas ilustradas durante su estancia en Sevilla, participando activamente en la tertulia de Olavide. Allí surgió *El delincuente honrado* de Jovellanos, donde ya se plantean temas de la nueva filosofía, y allí se leyeron y comentaron autores como Rousseau y Voltaire que figuraban entre los preferidos de Olavide. En su salón, con el fin de reformar el teatro se representan obras de Molière, Racine y, por supuesto, de Voltaire y de otros ilustrados que participan en la tertulia. Incluso aquí comienzan los embriones de la llamada "poesía filosófica" que culminó en la Escuela Salmantina.

En Salamanca, junto a las reuniones de la llamada Arcadia Salmantina, tienen especial relevancia las tertulias que durante más de diez años se celebraron en la casa del profesor Ramón de Salas, donde se traducen y comentan obras de los "filósofos", principalmente franceses, y se copian y difunden sus escritos. Particularmente signifiativos fueron los debates en torno a la obra de Rousseau El contrato social. Entre los que participaron en esta tertulia tienen especial significación Meléndez Valdés, Quintana y Marchena. También en Madrid, además de las ya señaladas del Conde de Aranda y Campomanes, es famosa la de la Condesa de Montijo. Esta última tendría especial significación porque, tal como señala José Miguel Caso González en el estudio que se añade a la edición facsímil (1989) que ha realizado la Universidad de Oviedo de El Censor, posiblemente sea en esta tertulia de la Condesa de Montijo (doña María de Sales Portocarrero y Zúñiga) donde se programa y dirige esta revista, la más avanzada y crítica de nuestro siglo XVIII, siendo Cañuelo y Pereira sólo los nombres de cara al público. Por ella pasaron ilustrados como Jovellanos, Meléndez Valdés, Vargas Ponce, Urquijo o Fernández de Navarrete.

En cuanto a las Sociedades Económicas es conocido que serán uno de los focos principales en el impulso de la ilustración española, tal como señaló Richard Herr en su libro España y la revolución del siglo XVIII y han constata do también, posteriormente, otros estudiosos, destacando las relaciones que mantienen con las luces europeas, abriendo las puertas al nuevo pensamiento filosófico y científico. En realidad, estas Sociedades surgen como un modo de institucionalizar las tertulias y reuniones, que eran ya comunes en el país. Así surge la primera y, sin duda, una de las más progresistas y representativas: la Sociedad Vascongada de Amigos del País, que va servir de guía para el resto de España. Entre sus socios más relevantes hay que destacar a Manuel Ignacio Altuna (1722-1762) - amigo personal de Rousseau-, José María de Eguía (1753-1803) y a Valentín de Foronda (1751-1821), este último de incorporación más tardía pero de gran importancia no sólo por su propia obra, sino también por sus traducciones de Rousseau y Condillac. Junto a la Vascongada, la Matritense se erigirá en la más importante de las sociedades por el valor de sus aportaciones y por la calidad indiscutible de miembros, como Jovellanos, Cabarrús, Sempere y Guarinos o Campomanes.

Nos queda referirnos brevemente a la prensa, que será otro de los núcleos básicos en la difusión de las luces en España. Surgen en esta época, alcanzando los momentos de máxima plenitud en los años del reinado de Carlos III, numerosos periódicos oficiales e informativos, prensa económica, científica, filosófica y de costumbres. Desde las numerosas publicaciones de Francisco Nipho que desde 1758 a 1780 tiene un papel de

gran relevancia en el pensamiento español, hasta los periódicos literarios y eruditos de los años ochenta, como El correo literario de Europa, El espíritu de los mejores diarios literarios que sepublican en Europa, el Semanario erudito, El Gabinete de lectura española... En la prensa filosófica y de costumbres, además de El Pensador, dirigido por José Clavijo y Fajardo, y El observador de José Marchena, destaca por encima de todos El Censor, cuyos directores fueron Luis García Cañuelo y Luis Marcelino Pereira. Dejando al margen los problemas de autoría de los Discursos y del equipo de redactores, sobre los que ya hemos apuntado algo anteriormente, El Censor (1781-1787) constituye, sin duda, el paradigma de la prensa ilustrada y con una clara finalidad, tal como se advierte en el Discurso CXXXVII: "Nada sirve que haya en un Estado algunos pocos hombres ilustrados, si las luces son poco generales, porque no pudiendo ser conocida en este caso la solidez de sus dictámenes, apenas es dable que éstos sean adoptados. Pero para extender las luces nada es más a propósito que una Obra de la especie de la mía". Desde este fin se vierten duras críticas a los que se oponen a las luces y a la entrada de la nueva ciencia experimental; la filosofía escolástica sólo sirve para ofuscar la mente y perder el tiempo; se aboga por un cristianismo interior y se critica el cristianismo puramente exterior y las prácticas supersticiosas que invaden España; a la Iglesia se le achaca su afán de riquezas y poder y a las órdenes religiosas que anteponen sus intereses y su vanidad a los fines espirituales que le son propios; a la nobleza, su falta de iniciativa y su inutilidad, sólo se defiende una aristocracia basada en el mérito; a la justicia, la arbitrariedad de muchos jueces y la corrupción, así como los defectos de una legislación caduca. En otros discursos se tocan también temas referidos a las costumbres, la economía y la política, aunque en este último punto es donde se percibe una mayor timidez en las propuestas, sin plantearse claramente los temas abordados por Rousseau en El contrato social; ello es lógico si, como afirma Caso González, El Censor estaba apoyado no sólo moral sino también económicamente por el propio rey Carlos III. A este respecto, el Discurso XLV es ejemplar para constatar las alabanzas a este monarca y la incitación para que siga en el camino emprendido, pues, después de ensalzar los beneficios de la propagación de la Filosofía de las "Luces" en España, ya que "ella introducirá consigo todas las ciencias y artes de su comitiva, la felicidad pública, la felicidad particular, las riquezas, la gloria, y la virtud misma", y de poner como ejemplo a Alemania, cuyo rey está dando las mejores disposiciones para recibir en sus Estados a la Filosofía, se concluye: "Sobre todo la han visto, dicen, asomársele las lágrimas a los ojos, cada vez que se ha hablado en su presencia de Carlos III: ha ponderado hasta el exceso los esfuerzos grandes que ha hecho este Monarca para atraerla a su Reyno, los obstáculos que ha derribado, las proposiciones que la ha hecho, los desvelos que ha puesto en hacer entrar en sus dominios a Mesieures Comercio y Agricultura, para

proporcionarle la entrada a ella, y a toda su familia: y la han oído protestar mil veces que jamás podrá echar en olvido tantos beneficios, y un amor tan grande, como la ha mostrado desde su juventud el Monarca Católico".

Finalmente, debemos destacar algo que no ha sido señalado por los estudiosos de la obra, pero que para nosotros tiene una capital importancia, a saber, los claros ecos que se perciben de Rousseau y su contraposición entre el "estado de naturaleza" y el "estado social", así como un cierto desencanto y pesimismo que recorre toda la obra acerca de las posibilidades de regeneración de la convivencia y de la sociedad española. Valga como ejemplo lo que se escribe en el Discurso séptimo: "Me avergüenzo de ser hombre y ver la ingratitud que hay entre los hombres. Me dan impulsos de huirme a los montes y buscar un desierto [...] Y cuando veo que para ser uno feliz es preciso que rompa todos los vínculos que nos ligan a los demás hombres, y se proponga a sí mismo por el único fin de todas las acciones".

Como es lógico, El Censor tuvo desde sus mismos inicios numerosos adversarios entre los tradicionalistas y suscitó numerosas polémicas; la de más trascendencia fue la relativa al problema de España y de la ciencia española, abierta a raíz del artículo de Nicolás Masson de Morvilliers, cuestión que abordaremos en el apartado siguiente.

Por último, para concluir con esta breve radiografía sobre la difusión del pensamiento europeo en España, debemos también significar las traducciones de autores extranjeros, a lo que nos referiremos en otro apartado, y el tímido impulso que suponen los libros de texto universitarios, auspiciados por los nuevos planes de estudio. Así, para las facultades de Artes se editan libros de Genovesi, Verney, Musschemboeck, Goudin y otros que de algún modo significaron un avance con respecto a la estricta escolástica que dominaba las universidades. Igualmente cierta renovación se produce en las facultades de Teología con la difusión de algunos teólogos de matiz jansenista como Leridant, Nicole o Fleury, y en las facultades de Leyes, donde posiblemente la obra más difundida fue las Instituciones del italiano Juan Bautista Almici, destacando también los textos del alemán Heineccio y del holandés Vinnio.

2.3. La polémica de la ciencia española y la pugna de antiguos y modernos en el contexto del "problema de España"

No es infrecuente entre los estudiosos del siglo XVIII presentar la pugna entre antiguos y modernos o la polémica de la ciencia española como si fueran hechos o fenómenos puntuales, aislados de un contexto más amplio que los engloba como es el

llamado "problema de España" o la decadencia española. Esta denominación abarca una diversidad de cuestiones como la ausencia de un desarrollo científico y cultural y el atraso general con respecto a Europa, la crisis de identidad histórica, los caracteres nacionales y los nacionalismos y, en general, la sensación de fracaso y postración, y como consecuencia la búsqueda de soluciones diversas. En este sentido, debe entenderse que el fundamento de la primera polémica de la ciencia española no es sólo el artículo de Masson - que a lo sumo actúa como desencadenante-, sino también la conciencia de crisis que flotaba en el ambiente español y las distintas formas de percibirla o de negarla. Por ello, cuando ya en 1686 Juan de Cabriada afirmaba que "es lastimosa, y aun vergonzosa cosa, que como si fuéramos indios, hayamos de ser los últimos en percibir las noticias y luces públicas, que ya están esparcidas por toda Europa. Y asimismo, que hombres a los que tocaba hacer todo esto se ofendan con la advertencia y se enconen con el desengaño", no estaba hablando sólo del atraso de la ciencia española, pues esto no era más que un síntoma de una enfermedad más grave: la decadencia española, una España como problema. La polémica no será más que el fruto de esta sensación de crisis. Unos, tratando de evitar la frustración, utilizan como mecanismo de defensa la justificación de todo lo que es y ha sido España y su cultura, pero, como afirmaba Cabriada, es al fin y al cabo el desengaño quien los encona. Otros, igual de patriotas, con el dolor de España a sus espaldas, prefieren afrontar la realidad para cambiarla. Las dos son posturas sinceras, pero las dos no conducen al progreso. Una paraliza evadiéndose de la realidad, la otra incita al cambio. Hay, sin embargo, una tercera postura que fue más problemática para el devenir de la España del siglo XVIII y XIX y que generalmente subyace bajo la primera, la de los instalados en el poder, la de los que anteponen su estatus y las instituciones feudales y sus privilegios a la verdad y al bien público, los que utilizan la ideología como arma de poder, los que, en suma, incitan, patrocinan y fomentan la censura de todo lo nuevo.

En el devenir de la España ilustrada pueden destacarse algunos momentos o hechos por su significación e incidencia en el llamado "problema de España". Uno de ellos, el más general y que se arrastra de épocas anteriores, viene explicitado por el fenómeno de la contrarreforma y por los efectos nocivos que ésta causó en España, cegando la labor innovadora, hecho que en nuestro país, según la conocida tesis de Ortega y Gasset, adquiere más relevancia al ir acompañada de otra circunstancia concomitante, la tibetanización o "la radical hermetización a todo lo exterior", que se produce en torno a 1600': Nuestro siglo XVIII se caracteriza precisamente por el intento de romper este hermetismo, de abrir puertas al exterior. Pero los partidarios del inmovilismo y los defensores de esa identidad nacional caduca siguen aferrándose a la defensa del

aislamiento. Estas dos actitudes marcarán, sin duda, todo el devenir del siglo XVIII y se harán más patentes en los momentos clave. Estos hitos o momentos, por orden cronológico y referidos más al aspecto cultural y del pensamiento, pueden ser la polémica entre los "antiguos" y los "novatores", la condena inquisitorial a Pablo de Olavide, la polémica de la ciencia española desencadenada por el artículo de Masson y, finalmente, la Revolución Francesa y su impacto en España.

En el contexto general de la percepción de la decadencia, los ilustrados españoles van a cuestionar la historia, las instituciones y la sociedad española en general desde sus ideales renovadores, en el intento de dar un vuelco a la situación y colocar a España en la senda del progreso. Se sienten patriotas, pero su patriotismo no es de los conformistas con la España oficial. El camino que emprenden Jovellanos, Cadalso, Olavide, Cabarrús, Arroyal y el resto de nuestros ilustrados es el de la rebeldía ante una España que se derrumba y que necesita recuperar su verdadera identidad nacional. Ello les impele a la crítica como forma de auténtico patriotismo, aspecto que inspirará años más tarde a Larra, los regeneracionistas, la Generación del 98 y al mismo Ortega, que refleja perfectamente esta postura cuando en *Meditaciones del Quijote* (1914) escribe: "Conviene que nuestra meditación penetre hasta la última capa de conciencia étnica, que someta a análisis sus últimos tejidos, que revise todos los supuestos nacionales sin aceptar supersticiosamente ninguno [...] Tiene que parecernos perverso un patriotismo sin perspectiva, sin jerarquías, que acepta como español cuanto ha tenido a bien producirse en nuestras tierras, confundiendo las más ineptas degeneraciones con lo que es la España esencial".

Nuestros ilustrados eran conscientes de que sus ideas chocaban con la realidad de su tiempo y por eso sienten la tentación de callar, en un país que le costaba entender el calado de su patriotismo. De ahí que sus obras publicadas sufrieran los imperativos de la censura y de la propia autocensura y, al mismo tiempo, que sus vidas sufrieran en muchos momentos el desgarró de la prohibición y la condena, cuando no el exilio o el destierro.

Los autores que mejor encarnan y dan forma a esta percepción de la decadencia española son, a nuestro entender, Cadalso (1741-1782), Jovellanos (1744-1811) y León de Arroyal (1755-1813). A los tres haremos referencia, pero será sin duda Cadalso es el que mejor ensaya sobre este problema y por ello centraremos en él nuestra mayor atención.

La búsqueda de la identidad nacional que emprende Cadalso está intrínsecamente

asociada a su mentalidad ilustrada, pero una ilustración crítica, con aires de Rousseau y brisas románticas, y con muchas dosis de independencia y originalidad. Es cierto que Cadalso entronca con esa percepción de la decadencia que ya había sido abordada por algunos de nuestros intelectuales como Quevedo, Gracián, los "novatores", Feijoo y el resto de nuestros ilustrados; pero la suya va a ser una reflexión que sobresale por encima del resto. Pueden hacerse comparaciones, pero con un valor muy relativo. Así, el gran hispanista John B. Hughes, en su obra *José Cadalso y las "Cartas Marruecas"*, compara las *Cartas Marruecas* y la España defendida y los tiempos de ahora de Quevedo, extrayendo numerosas similitudes, aunque su visión del momento de máximo esplendor varíe en ambos. Quevedo se remonta quinientos años atrás y Cadalso a la época de los Reyes Católicos. Pero los dos son conscientes de que la decadencia de la España de ahora procede de la pérdida de su antiguo vigor. Los dos añoran los valores heroicos del pasado y defienden la tradición española frente a los ataques europeos, señalando la singularidad de España frente a Europa, aunque Cadalso advierte lo mucho que tenemos que aprender de Europa hasta ponernos a su altura, mientras que Quevedo no lo juzga necesario ni conveniente. Los dos, en fin, consideran que con su crítica benefician a España y están cumpliendo con un deber patriótico. Cadalso, afirma Hughes, "consideraba que su salvación personal estaba íntimamente ligada a la de su país; el problema de España era consustancial con el de su propia vida. Sufría un sentimiento de inseguridad fundamental y penetrante con respecto a los dos. Básicamente no escribe ni como artista ni como pensador, sino por un sentimiento patriótico compulsivo" (1969, 34). Esta visión parece muy cuestionable - sólo admisible para el Cadalso más apologético de la Defensa de la nación española contra la carta persiana LXXVIII de Montesquieu, obra editada en 1970 por Guy Mercadier-, pues anularía su declarada pretensión de objetividad e imparcialidad, y hay que añadir que él aspira ante todo y sobre todo a ser filósofo, en la amplia acepción que sabemos este término adquiere en el siglo XVIII, guiándose por su razón sin que el amor a España lo ciegue. En las *Cartas Marruecas*, Carta LIX, concluye: "Yo no soy político ni aspiro a serlo; sólo deseo ser filósofo, y en este ánimo digo que la verdad sola es digna de llenar el tiempo y la atención de todos los hombres". Es sólo, pues, en la Defensa de la nación española donde Cadalso va a adoptar una indagación patriótica y apologética sobre el carácter nacional. Es el sentimiento patriótico el que le lleva a refutar todos los ataques vertidos por Montesquieu en contra de españoles y portugueses, a riesgo de infringir su principio de imparcialidad. En la introducción hace una descripción breve de la situación y la historia de España destacando cómo el odio a lo español surge fundamentalmente con la venida de la Casa de Austria, sobre todo a partir de Felipe II, que "heredó la ambición de Carlos, pero no su conducta y fortuna. [...] Murió este rey perjudicial a su pueblo y pasó su cetro

sucesivamente en los mandos de tres descendientes suyos a cuál más inútil". Pero, para Cadalso, esta situación de decadencia por la actuación determinada de unos monarcas no justifica el odio y la crítica a toda una nación. Prosigue lamentándose del desconocimiento que muestra Montesquieu de la realidad española, y como muestra basta la identificación de caracteres para españoles y portugueses: "El mismo hecho de confundir castellanos y portugueses da a conocer la superficialidad de nuestro rígido crítico. Los portugueses se han quedado con todas las prendas buenas y malas de nuestro antiguo carácter español, y los castellanos hemos llegado a confundir este fondo en un compuesto de un poco de cada una de las demás naciones que hemos tratado en este siglo".

Estamos con este texto ante la primera referencia de Cadalso al tema del carácter español (identificado con el castellano) si, como cree Mercadier, esta obra es anterior a los Eruditos de la violeta y a las propias Cartas Marruecas, obra donde se ofrece un verdadero esbozo teórico sobre la decadencia española y la cuestión de los caracteres nacionales y a la que nos referiremos más adelante. Pero de esta primera aseveración de Cadalso ya se deduce su preocupación por la búsqueda de la peculiaridad nacional y la necesidad de recuperar "el antiguo carácter español" perdido. Pero esos caracteres nacionales buscados no son los que Montesquieu nos atribuye porque no son elementos constitutivos y definitorios del pueblo español, aunque puedan abarcar a un número determinado de personas. Entre estos caracteres atribuidos por Montesquieu a los españoles y que Cadalso, después de traducir el texto, va refutando, son significativos los siguientes: el carácter grave y flemático; la vanidad o la soberbia; el desprecio del trabajo y sobre todo el relacionado con la industria y la mecánica: "la nobleza se adquiere en la silla". El patriotismo traiciona en este punto a Cadalso al defender contra Montesquieu aspectos que él como ilustrado habría criticado, como la ociosidad de la nobleza o la poca valoración de las artes mecánicas e industriales en España; el carácter apasionado y propenso al enamoramiento, atribución que Cadalso no toma en serio, aunque admite que nuestro clima lo favorece; afectos a la Inquisición: a rebatir este carácter dedica Cadalso su texto más amplio y también más ambivalente, fruto de sus propias circunstancias vitales, ya que después de intentar justificar los desmanes de la Inquisición comparándolos con las condenas y guerras de religión que han asolado a otros países europeos, como buen ilustrado y dolorido por la incomprensión de quienes no valoraban el esfuerzo que ello significaba en España, no puede menos que concluir: "Esos monstruos y sus semejantes no son ni franceses ni españoles, sino una nación de bárbaros llamados fanáticos, y es una calumnia innoble de una noble pluma hacer caer sobre toda una nación los excesos de unos pocos hombres que ha habido en todas partes

en unos siglos más que en otros, según ha reinado la ignorancia o la ilustración"; faltos de ingenio y de juicio, como se manifiesta en la nula contribución a la literatura, la filosofía y las ciencias: "El único libro que tienen es el que ridiculiza a los otros". A ello responde Cadalso apoyándose en la Bibliotheca de Nicolás Antonio y enumerando a nuestros autores más destacados en los distintos campos, concluyendo con una alabanza al gran Feijoo: "Incomparable por su extensión, magisterio, candor y sabiduría". Según constata Mercadier, Montesquieu no ignoraba la existencia de la obra innovadora de Feijoo, pero afirmaba despreciativamente que sus libros "son muy buenos para España pero serían miserables en los países más ilustrados". Sin embargo, Cadalso no reconoce aquí el atraso actual que padece España en todas estas ramas del saber y que será motivo de duras críticas en las Cartas Marruecas, el último de los caracteres que señalará Montesquieu es que España es una nación decadente y arruinada: "Ellos dicen que el sol se levanta y pone en su territorio... pero es preciso confesar que, andando su carrera, no encuentran más que campos arruinados y países desiertos". Ante ello, nuevamente Cadalso se ve impelido a defender lo que va contra su propio sentir y el de nuestros ilustrados, por eso sus argumentos son débiles y se limitan a resaltar la fertilidad de nuestras tierras y la producción agraria de nuestras regiones. Ello es indicativo de la vertiente patriótica y apologética del Cadalso de la Defensa de la nación española.

Es en las Cartas Marruecas donde hallamos una verdadera teoría racional sobre los caracteres nacionales y sobre el problema de España, quizás como ningún otro autor ha logrado. Cadalso comienza mostrándose consciente de que en este tema es fácil dejarse llevar por el sentimiento, pues "el amor a la patria es ciego como cualquier otro amor; y si el entendimiento no le dirige, puede muy bien aplaudir lo malo, desechar lo bueno, venerar lo ridículo y despreciar lo respetable" (XLIV). El propio objetivo señalado en la introducción - "estas cartas tratan del carácter nacional, cual lo es en el día y cual lo ha sido"-, van a colocarnos ante la primera indagación propiamente dicha del problema de la identidad nacional. Para ello va a introducir como principio fundante la oposición entre esencia y apariencia, entre lo sustancial y lo accidental, y desde esta base de análisis nos va a ofrecer una compleja visión de lo español, a través de distintos niveles, perspectivas y planos de comparación que le van a servir para examinar el problema de España en relación con Europa y la España actual con la antigua.

En la contraposición España-Europa, Cadalso parte de reconocer que, desde el parámetro material o apariencial, España está en franca decadencia si se la compara con los países europeos, más adelantados en las ciencias y las industrias y, por ello, más ricos. Debemos, pues, evolucionar en la "apariencia", hacer las transformaciones

necesarias para ponernos a la altura de Europa: "Trabajemos nosotros a las ciencias positivas, para que no nos llamen bárbaros los extranjeros; haga nuestra juventud los progresos que puedan; procure dar obras al público sobre materias útiles, deje morir a los viejos como han vivido, y cuando los que ahora son mozos lleguen a la edad madura, podrán enseñar públicamente lo que ahora aprenden ocultos. Dentro de veinte años se ha de haber mudado todo el sistema científico de España insensiblemente, sin estrépito, y entonces verán las academias extranjeras si tienen motivo para tratarnos con desprecio" (LXXVIII). Así, la igualación en lo "apariencial" está justificada y es muy necesaria según Cadalso. No así de lo sustancial, lo fundante de lo español, que está y hay que buscar y conformar en la propia España: "En medio de esta decadencia aparente del carácter español, se descubren de cuando en cuando ciertas señales de antiguo espíritu [...] Cada nación es como cada hombre, que tiene sus buenas y malas propiedades peculiares a su alma y cuerpo. Es muy justo trabajar a disminuir éstas y aumentar aquéllas; pero es imposible aniquilar lo que es parte de la constitución. El proverbio que dice genio y figura hasta la sepultura, sin duda se entiende de los hombres; mucho más de las naciones que no son otra cosa más que una junta de hombres, en cuyo número se ven las cualidades de cada individuo" (XXI). Es patente la relevancia de este texto al plantear abiertamente el problema tan debatido posteriormente sobre la existencia o inexistencia, variabilidad o invariabilidad, de los caracteres nacionales. Cadalso juega con los dos componentes al introducir a continuación la perspectiva relativista: "No obstante soy del parecer que se deben distinguir las verdaderas prendas nacionales de las que no lo son sino por abuso o preocupación de algunos, a quienes guía la ignorancia o pereza" (XXI). Ello se debe, según Cadalso, a "un patriotismo mal entendido" que transforma lo accidental en sustancial; así ha ocurrido con el aristotelismo y el escolasticismo que algunos han convertido en algo esencial de lo español, con el pretexto de ser "doctrina siempre defendida en España", sin caer en la cuenta que "nos ha venido de afuera" y ha corrompido el verdadero ser español. Esta transmutación de los caracteres nacionales y los malos gobiernos ha llevado a España a una continua decadencia desde la cima alcanzada con los Reyes Católicos hasta una plena decadencia en el siglo XVII: "El siglo pasado no nos ofrece cosa que pueda lisonjearnos. Se me figura España desde fin de mil quinientos como una casa grande que ha sido magnífica y sólida, pero que por el discurso de los siglos se va cayendo y cogiendo debajo a los habitantes" (XLIV).

Lo sustancial del carácter español se encuentra, según Cadalso, no en ese tradicionalismo distorsionado, sino en la verdadera tradición española, en esa cultura del siglo XV y XVI donde ha alcanzado su perfección el idioma y donde están las virtudes heroicas que deben marcar el verdadero carácter español en beneficio siempre de la

patria. A pesar de ello, la visión de Cadalso sobre el carácter nacional sustancial no es tan estática como a primera vista puede concluirse, pues este carácter recuperado no debe permanecer hermético y cerrado como una cuestión de hecho, sino que debe estar sujeto a la innovación, en aquello que resulte verdaderamente útil para el progreso moral y material de la nación: "Bien sé que para igualar nuestra patria con otras naciones es preciso cortar muchas ramas podridas de este venerable tronco, ingerir otras nuevas y darle fomento continuo" (XXXIV). Pero ello no debe significar, concluye Cadalso, que se corte también el tronco o las raíces; se deduce, pues, que la innovación debe enriquecer nuestros caracteres más propios. Se trata, en definitiva de construir e incluso inventar una nueva identidad nacional, una nueva España, pero sobre una base que está ahí y no debemos despreciar. Así, por ejemplo, no se debe importar e implantar ese concepto ilustrado del lujo y la exaltación de la riqueza, pues no es asumible en la austeridad, que es uno de los rasgos españoles en nuestros siglos de esplendor y que nos sirvió para engrandecer la nación española.

Evidentemente, Cadalso, con su teoría de los caracteres nacionales, termina abocado a una posición que como ya hemos señalado es característica de la mayoría de los ilustrados españoles: el intento de armonizar la tradición humanista nacional con las "luces" extranjeras o, en interpretación más unamuniana, una agonía entre su carácter ilustrado y racional que le lleva a considerar la necesidad de introducir innovaciones en España y el sentimiento que le impele a buscar y conservar esa genuina tradición española donde pueda encontrar asiento su desgarrada identidad personal y nacional. Con razón, Azorín, en sus *Lecturas españolas*, consideraba a Cadalso como un ensayista actual, pues trató el problema de España desde convicciones similares a la Generación del 98. Finalmente, desde la visión que se ha expuesto, hay que señalar que no se considera acertada la interpretación de Hughes al utilizar el término de "mesianismo regresivo", de Américo Castro, para subrayar que el modelo de Cadalso es el de un "patriota conservador que no cambiaría ni el modo de ser ni los conceptos fundamentales de su pueblo" (1969, 62), al primar lo sustancial frente a la filosofía de la Ilustración, y al mirar más al pasado - la España de los Reyes Católicos - que al presente y al futuro. A ello hay que objetar que si Cadalso mira hacia atrás es porque considera que el estudio de las naciones no puede llevarse a cabo sin conocer su historia y "la vuelta a los Reyes Católicos" no debe interpretarse sino como una categoría explicativa que permite a Cadalso distinguir lo que hay de originario y lo que hay de artificial en el carácter y la identidad nacional, pues en tanto no conozcamos lo que el español ha sido no podemos determinar lo que mejor conviene a la construcción de su identidad nacional.

Jovellanos, por su parte, no tiene ninguna obra dedicada explícitamente al problema de España, aunque éste será un tema constante en muchos de sus escritos. Su preocupación fundamental es el deseo de transformar la España de su tiempo, en casi todas sus facetas, con un talante marcadamente liberal y estableciendo en la instrucción las bases de la regeneración nacional, pues sólo cuando España consiga salir de la ignorancia secular se hallará en vía ascendente. Desde esta preocupación, su posición respecto al problema de España y la polémica de la ciencia española se sitúa en la línea de los ilustrados más progresistas. Alaba el valor de la cultura española del siglo de oro, pero reconoce que España entró en franca decadencia. La falta de estudios útiles, la escolástica, la pura abstracción, la nula preocupación por la economía motivaron, según Jovellanos, que "en dos reinados se consumiera la sustancia de muchas generaciones". España no está, pues, a la altura de las demás naciones de Europa como pretendían demostrar los apologistas o tradicionalistas, a raíz de la polémica desatada por el artículo de Masson de Morvilliers. Jovellanos se mantiene en la línea de los editores de *El Censor*, revista en la que es autor de varios discursos, que protestan de las exageraciones de Masson, pero que reconocen las deficiencias y tratan de corregirlas para regenerar España.

Ello se manifiesta claramente en el *Elogio a Carlos III* (1788), donde tras analizar el triste estado de España al comenzar el reinado, nos describe la positiva tarea reformadora emprendida por Carlos III que sacará a España de las "tinieblas" del atraso y la ignorancia. Unos años más tarde, en *Carta a Manuel Godoy* (1796), después de volver a lamentarse del atraso que padece España y de examinar sus causas, propone como vías fundamentales para la prosperidad nacional su famosa tríada: "buenas leyes, buenas luces y buenos fondos". Poco caso se le hizo, aunque posteriormente el propio Godoy, ante una situación de emergencia, le nombra (1798) ministro de Gracia y Justicia, cargo en el que sólo duró ocho meses y donde múltiples obstáculos y enemigos le impiden llevar a cabo su plan de regeneración nacional. "Todo amenaza una ruina próxima que nos envuelve a todos", decía pocos meses antes de tener que abandonar su ministerio. Después de su prisión en Mallorca vuelve a ocupar un lugar relevante dentro de la Junta Central, buscando armonizar las distintas tendencias.

En la línea de Cadalso mantiene que no es posible una auténtica construcción nacional si no se tiene en cuenta que "cada nación tiene su carácter, que es el resultado de sus antiguas instituciones" (*Carta a Hollanc* 1809). Afirma que en el camino hacia el progreso debemos mantener como ancla nuestra historia, no en vano su preocupación por la historia fue constante a lo largo de su vida como demuestra en el propio escrito

que redacta para su ingreso en la Academia y cuyo propio título ya es harto significativo: Sobre la necesidad de unir al estudio de la legislación el de nuestra historia y antigüedades (1780). Su apuesta ante el problema de España pasa, pues, por el sabio equilibrio de la genuina tradición española y la modernidad ilustrada.

La vía más rupturista y revolucionaria puede representarse en la figura de León de Arroyal (1755-1813). Sus Cartas político-económicas al Conde de Lere na y, sobre todo, su texto Oración apologética en defensa del estado floreciente de España, más conocido como Tan y toros", constituyen la crítica más radical de la realidad española. Este último fue imputado a Ramón de Salas y también circularon ejemplares bajo el nombre de Jovellanos, dado el prestigio que confería a la publicación. El hispanista Francois López ha demostrado la autoría de Arroyal que ya había sugerido Menéndez Pelayo. Arroyal nos presenta una España sumida en la decadencia más absoluta, "una España niña y débil, sin población, sin industria, sin espíritu patriótico, y aun sin gobierno conocido [...], sin instrucción y sin conocimientos, un vulgo bestial, una nobleza que hace gala de la ignorancia, unas escuelas sin principios, unas universidades fieles depositarias de las preocupaciones de los siglos bárbaros". Por tanto, desde su radicalismo liberal, sus propuestas ante el problema de España ya no son compatibles con el despotismo ilustrado. Toda alternativa debe pasar por la libertad y la soberanía popular.

En este contexto de sensibilización y de preocupación por España, donde ya estaba presente el debate sobre el valor y alcance de nuestra cultura, es donde debe enmarcarse el episodio conocido como primera polémica de la ciencia española. Es sabido que el estímulo más próximo que provoca las respuestas no es otro que el artículo sobre España de Nicolás Masson de Morvilliers aparecido en la sección de "Geografía Moderna" de la Enciclopedia Metódica (1782). Pero en realidad, juicios negativos sobre España ya existían con anterioridad: recuérdese la leyenda negra y, de un modo más preciso y concreto, los ataques de Montesquieu en sus Cartas Persas (1721), especialmente la Carta 78, donde como hemos visto en la refutación que lleva a cabo Cadalso, se afirmaba, entre otras cosas, la nula contribución de los españoles a la literatura, la filosofía y las ciencias. En la misma línea se situaba Voltaire cuando en su Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones (1756) afirmaba que "la sana filosofía siempre fue allí ignorada. La Inquisición y la superstición perpetuaron allí los errores escolásticos: las matemáticas fueron poco cultivadas, y los españoles en sus guerras emplearon casi siempre ingenieros italianos. Tuvieron algunos pintores de segunda fila, y jamás escuela de pintura...".

Había motivos, pues, para que la famosa polémica se hubiera producido antes -y de

hecho ya se habían producido polémicas similares desde los "novatores"-, aunque con otro marco de referencia y sin el componente político que la va a condicionar ahora. Al respecto hay un texto, en la *Lógica Moderna* (1747, 2.a ed., 1771) de Andrés Piquer, que nos parece extraordinariamente clarificador para significar el paralelismo que puede establecerse con las polémicas anteriores: "Entre nosotros reinan hoy dos partidos igualmente preocupados. Unos gritan contra nuestra Nación en favor de las extrañas, ponderando que en éstas florecen mucho las artes, las ciencias [...]. Otros aborrecen todo lo que viene de fuera". Y sigue afirmando, algo que hubiera podido valer como respuesta a Montesquieu o a la pregunta qué se debe a España de Masson (1782): "Se puede demostrar con libros españoles existentes que muchísimas cosas con que hoy lucen las naciones extranjeras en las artes y las ciencias, las han podido tomar de nosotros". Y, a continuación, Piquer pasa revista a toda una serie de autores españoles que han destacado en su materia y que han sido la fuente de donde han bebido autores extranjeros, como Luis Vives, Pedro Núñez, Gaspar Cardillo Villalpando, el Maestro Cano, Francisco Sánchez de las Brozas, Antonio Nebrija, Vallés, Oliva de Sabuco, Luis Mercado y otros. Y concluye, intentando zanjar la polémica desde su sabio eclecticismo: "A este modo otras muchas cosas importantes se han tomado de nosotros, como lo haremos patente en esta obra, así como en algunas materias confesamos que nos sirven las luces de los extranjeros" (1771, 184-186). Fue, pues, el momento de mayor sensibilización ante el problema de España y sobre todo el dirigismo político quien propició la mayor pasión y alcance de este debate. En realidad, como muy bien señalan Ernesto y Enrique García Camarero, en su libro sobre La polémica de la ciencia española, la intención fundamental de Masson era hacer una crítica a las instituciones feudales. Una crítica que en aquellos años, y sobre todo en Francia, estaba en el momento más álgido. Desde este sentido, la realidad española, con la pervivencia de instituciones como la Inquisición y otros baluartes del Antiguo Régimen, todavía era un recurso propicio para sus ataques. Esto es manifiesto si se lee detenidamente el artículo, pues si bien a la famosa pregunta "¿Qué se debe a España?", responde negativamente, es para incidir en la necesidad que tiene España "de una gran sacudida que la saque del letargo político en que se encuentra" y significar que "debemos ayudarles" y, también, para animar a los que en España están apostando por el cambio y al propio gobierno de Carlos III: "La misma imparcialidad que ha guiado nuestra crítica en los reproches que acabamos de hacer a los españoles nos obliga a hacer justicia a los medios que acaba de emplear el gobierno para remediar tantos abusos. Los días felices de este reino quizás no estén lejos de florecer; la filosofía rebrota y penetra por fin en este reino, y ha destruido ya un sinnúmero de prejuicios. La nobleza está menos afectada de ese orgullo soberbio que la hacía ridícula; los hombres de mérito, cualquiera que sea su cuna, han sido

llamados a las tareas públicas...".

Pero sean cuales fueren las razones de Masson, lo cierto es que su artículo provocó una considerable literatura sobre el tema. La primera reacción viene de dos científicos residentes fuera de España, el abate Antonio José Cabanilles y el abate Carlo Denina. El primero centra su interés en poner de relieve el valor de autores españoles contemporáneos. El segundo, con un análisis más extenso y profundo, se refiere también al valor de algunos autores de siglos anteriores y llega a reconocer la decadencia española. Ambos consideran que el artículo de Masson no fomenta el crédito de la Enciclopedia ni el espíritu de concordia entre las naciones. Tras los ecos de estas respuestas, Floridablanca encarga a Juan Pablo Forner (1756-1797) una defensa contra los ataques de Masson, cuyo resultado es la famosa obra *Oración apologética por la España y su mérito literario* (1786). Desde distintas publicaciones, y sobre todo desde la revista *El Censor*, se lanzan duros ataques a Forner y al resto de apologistas, manteniéndose posturas críticas respecto al estado de nuestra cultura y haciendo especial hincapié en los obstáculos existentes en España para la difusión del pensamiento renovador y el nulo valor que se le ha conferido a las ciencias físico-naturales para el progreso y bienestar del país. A este respecto resultan especialmente significativos el Discurso CLXV, como respuesta irónica a los planteamientos de Forner, y el Discurso XXXVI, como radiografía de la "minoría de edad" de la sociedad española. En España, afirma, si un hombre se atreve a pensar corre el riesgo de ser considerado herético e impío, y por ello es difícil encontrar "una Obra de autor español, y de este siglo, y que «piensa» ¡ahí no es nada!", dice irónicamente, y concluye afirmando algo que, a nuestro entender, marca el meollo o la sustancia en que los renovadores centran la polémica: "Si no fuese por los obstáculos que he dicho tienen acá las Obras en que se «piensa», quizá habría aquí quien «pensase» tan bien, o mejor que en otra cualquier parte".

En cuanto al Forner de la *Oración apologética* hay que decir que, a pesar de ser atacado por ilustrados - en otras ocasiones tan ponderados, como Jovellanos -, una lectura atenta de su obra nos indica la diversidad y complejidad de sus planteamientos que impiden colocarlo sin más entre los reaccionarios o tradicionalistas. Para ello sólo basta comparar su obra con las de Zeballos, Rodríguez, Alvarado y el resto de la ola reaccionaria. Hay, eso sí, un enfoque patriótico y apologético, muy al estilo del Cadalso de *La defensa de la nación española*, que hemos visto con anterioridad. Por ello no es un dislate afirmar que Forner y sus contrincantes estuvieron en el fondo de acuerdo en lo sustancial, es decir, en la necesidad de regenerar España mediante las Luces y en conseguir mayor bienestar y justicia para los españoles. En esta línea se sitúa Francois

López cuando en su excelente libro Juan Pablo Forner y la crisis de la conciencia española no duda en considerar a Forner como un ilustrado, indicando además que las divergencias entre Forner y Cañuelo y los que piensan como él son fundamentalmente relativas a los medios y no tanto en los fines.

Un análisis profundo de la polémica requería, pues, desterrar muchos tópicos e implicaría establecer las diferencias sustanciales o de simple matiz que existen entre las propias posiciones de los apologistas y antiapologistas, o incluso entre los que podrían situarse en una vía intermedia o de difícil clasificación como, a nuestro juicio, es el caso de Forner. No obstante, y aun a falta de este análisis, sí creemos que pueden establecerse dos conclusiones generales. La primera es que estos escritos y debates que surgieron al hilo del artículo de Masson de Morvilliers son reflejo de un momento de máxima sensibilización ante el "problema de España" y, también, de cierta brisa de libertad que en estos momentos todavía recorre España. La segunda es que el debate entre unos y otros sobre el valor y alcance de la cultura española terminó cerrándose en falso. Y esto en dos sentidos, el primero que, salvo la obra de Juan Sempere y Guarinos, Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos III, que surgió al hilo de la polémica, no se aportaron estudios rigurosos que abrieran verdaderas luces al problema; el segundo, que el aire de libertad que todo debate necesita se cerró pronto casi por completo, pues como señala Paul Guinard en su libro sobre la prensa española de esta época, ya en 1788 unas instrucciones oficiales prohibieron "toda crítica del gobierno y sus agentes, todo ataque contra el honor nacional, contra el crédito de las letras y las ciencias de España". Si a ello añadimos todas las prevenciones que se adoptaron para frenar el impacto de la Revolución Francesa, la cuestión queda clara.

2.4. Razón y religión

Como en los demás países ilustrados de Europa, en España el término "razón" adquiere nuevas connotaciones. Se trata de un concepto de razón más amplio que el propuesto por la corriente racionalista del siglo XVII. La razón teórica, más que un almacén de conocimientos, es una capacidad de adquisición de los mismos, que en su primera fase es semejante a una página en blanco, tal como proponía Locke. Por ello, la razón teórica para comprender el mundo debe partir de él, alejándose de ideas innatas y de abstracciones metafísicas. No es una razón deductiva, sino una razón que tiene como punto de partida los fenómenos y se despliega poco a poco en el conocimiento de los hechos. Se trata, pues, de una razón enraizada y transida por la experiencia. De aquí que sin el pensamiento epistemológico empirista no puede comprenderse la nueva dimensión

que adquiere la razón ilustrada. Y si en Europa, Kant será el filósofo que mejor consiga describir la relación existente entre la experiencia y la capacidad racional a la hora de conocer, en España será Jovellanos quien mejor delimite esta cuestión en su Tratado teóricopráctico.

Es una razón ilustrada que pasa a convertirse en una instancia dinámica y universal, sin admitir diferencias de posición social, que es una y la misma para todas las personas, para todas las épocas y culturas, autosuficiente, progresión necesaria en el pensamiento propio, posibilitadora de verdad y que nos permite el dominio del mundo natural. Una razón que se concibe como una energía, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su ejercicio y en su acción; por ello la ilustración implica transformación y cambio. Estamos ante una razón práctica que utiliza el conocimiento del hombre y del mundo natural como un instrumento para conseguir la felicidad. Una felicidad que en el contexto ilustrado adquiere caracteres de inmediatez, en esta vida y en esta tierra. Una felicidad construida, una conquista de cada uno y entre todos, y no exenta de bienestar material.

Además, la traducción práctica de este nuevo concepto de razón llevará a los ilustrados a una confianza casi ilimitada y a una fe en el progreso indefinido. Es cierto que el hombre es una parte más de la naturaleza; sin embargo, no es uno más entre tantos elementos naturales, sino que el hombre está en el mundo para dominarlo. Ello implica la necesidad de trabajar para conseguir bienestar y felicidad. Pero es claro que sin la razón nunca podría el hombre avanzar en la línea del dominio sobre la naturaleza mediante conocimientos útiles. Algo que nos describe a la perfección Jovellanos cuando en su Tratado teórico práctico afirma que una razón instruida o ilustrada descubre al hombre

el aumento que puede dar a su fuerza empleando las de la naturaleza. Por este medio, ¿qué no ha hecho y qué no puede hacer todavía? El ha allanado los montes, dirigido los ríos, cruzado los mares, levántandose sobre las nubes, y medido y pesado las lumbreras del cielo. Criado para dominar la tierra, su razón, no su fuerza, ha establecido su dominio. Por la razón su fuerza ha proporcionado sus producciones con sus deseos. Su razón prescribe a estas producciones las varias formas que convienen a sus necesidades y a su comodidad y regalo. Parece inmenso el camino que le ha hecho andar su razón en el uso y dirección de su fuerza; pero ¿quién puede decir: de aquí no pasará? (BAE, t. 46, 1963, 239).

Así, el hombre es visto en un plano ascendente que puede ir continuamente perfeccionándose a través de la instrucción. Pocos serán los que, desde la propia razón,

pongan entre paréntesis esta confianza plena en el progreso. Y aunque las posiciones de los principales pensadores ilustrados fueron muy variadas, incluso dentro del propio país, todos tuvieron en común la idea de que la razón no debía detenerse ante las dificultades que planteaba la tradición o la superstición, ni ante los obstáculos interpuestos por los defensores del Antiguo Régimen, poderes civiles o eclesiásticos, pues la expansión de las luces y de la razón implicaba progreso, bienestar y libertad para todos. Y eso, evidentemente, no fue posible en cada país del mismo modo y con la misma radicalidad.

En España, la supremacía de la razón no implica cuestionar las verdades reveladas. Los ilustrados españoles se movieron en estos límites, la mayoría por propia convicción, otros posiblemente condicionados por el medio social y los poderes establecidos. En todo caso, como ha puesto de manifiesto Antonio Domínguez Ortiz en su obra sobre Carlos III y la España de la Ilustración, mientras en la Europa del siglo XVIII los comienzos de descristianización eran evidentes, en España no sólo el ateísmo sino incluso el puro deísmo eran prácticamente inexistentes.

Podemos concluir, pues, que la supremacía de la razón en los ilustrados españoles tiene más un carácter metodológico que metafísico. Por ello, en el marco de la religión católica, no se trata de negarla o sustituirla por el deísmo - salvo excepciones, como Marchena-, sino más bien de depurarla de supersticiones y vanas exterioridades. En España no se rompe con el catolicismo, y esto es uno de los rasgos más característicos de la ilustración española. Por eso algunos especialistas de este período español prefieren introducir la negatividad como definición y hablan con un matiz peyorativo de una ilustración no emancipada. Pero una cuestión es clara, a la natural práctica de la religión católica en España, añaden un convencimiento ilustrado con dos vertientes: en lo político, el regalismo; en lo religioso, el catolicismo ilustrado o, como algunos prefieren señalar, el jansenismo, al que en todo caso habría que añadir "con sus connotaciones hispanas". Cuestiones que posteriormente analizaremos, pero antes daremos una breves pinceladas sobre algunos hitos en el devenir de la razón ilustrada en su relación con la religión. Un devenir en el que hay choques inevitables con una mentalidad religiosa muy pendiente de la ortodoxia e hipersensible hacia cualquier inmersión de la razón en este campo.

En el período "novator", el recelo y la animadversión de los tradicionalistas, que identifican aristotelismo y escolasticismo con catolicismo, imbuidos también de un marcado prejuicio religioso, les lleva a poner en entredicho todo lo que suene a reforma, novedad o cambio, aunque ni siquiera roce el dogma. En este contexto los novatores se esforzaron en señalar que una cosa son las cuestiones de fe, que nadie quiere poner en duda, y otra cosa muy distinta son los asuntos filosóficos y científicos. A pesar de su

intento, chocaban con una mentalidad muy arraigada en el pensamiento español que tendía a identificar filosofía y teología y, por ello, se pensaba que innovar en lo filosófico llevaba aparejado innovar en lo teológico. De ahí que el esfuerzo de los novatores se centrara en denunciar esta identificación. Muchas de sus energías se concentran en tratar de demostrar que una cosa es la física o filosofía natural y otra la religión, y que la libertad de pensamiento que defienden no es referida a los asuntos de fe, sino a problemas filosóficos y científicos -y esto será una constante en nuestros ilustrados-; por ejemplo, Jovellanos tratará de evitar el problema distinguiendo entre ciencias de razón, donde la libertad de pensar y escribir no sólo es conveniente sino que es una condición necesaria para el progreso de estas ciencias, y las ciencias de autoridad, donde hay que abandonar las ideas o hipótesis que no concuerden con lo marcado por la Revelación. Sabemos que no lo consiguieron y de ahí la continua polémica en que se movieron. También es cierto que en algunas cuestiones resultaba difícil hacer conciliar los postulados de la filosofía moderna con algunos dogmas religiosos. Así ocurrió, por ejemplo, con la teoría atomista que planteaba serios problemas al dogma de la transubstanciación eucarística y que se convirtió en un arma arrojadiza en manos de los tradicionalistas, por más que algunos novatores, como Nájera, intentaran aclarar perfectamente la cuestión.

En esta subida de nivel de la razón crítica o ilustrada, Feijoo aparece como el siguiente punto de referencia inevitable al extender su empirismo escéptico a la lucha contra la credulidad ingenua y las supersticiones que invaden y entreveran la auténtica religión. Intenta así añadir un convencimiento ilustrado a las creencias religiosas y en la misma línea que van a mantener nuestros ilustrados posteriores. Feijoo va a señalar que no se trata en modo alguno de cuestionar los dogmas o las verdades reveladas, sino más bien de aplicar una indagación racional y experimental que implicará reducir muchos fenómenos tenidos por sobrenaturales o milagrosos a hechos naturales.

En una línea quizás más moderada se mueve Andrés Piquer (1711-1772), quien desde su eclecticismo intenta concordar filosofía y religión, admitiendo incluso la idea de Dios como una idea innata que llevamos todos los hombres impresa en el entendimiento. Aun así encontramos en Piquer la defensa de un humanismo cristiano en el sentido del movimiento valenciano y un intento de purificar la religión de prejuicios y exterioridades mediante la indagación racional. Esto resalta claramente en sus obras. Así, en su *Lógica* afirma: "Suele preocuparse el juicio frecuentemente en las cosas de piedad y religión. Ha creído uno cuando era niño, que el santuario de su tierra es un seminario de milagros [...] Algunos dejan correr estas relaciones porque dicen son piadosas, aunque en parte sean

falsas. Mas yo quisiera que se desterraran cuando no están bien averiguadas, porque nuestra santísima religión es la misma verdad y no necesita de falsas preocupaciones para autorizar su presencia" (1771, 2.a ed., 188).

Mayans y Siscar (1699-1781), al extender su espíritu crítico no sólo al ámbito de la historia y las humanidades sino también al social y religioso, va a marcar ya lo que serán las líneas maestras del "catolicismo ilustrado". Aboga por reformar la Iglesia y la enseñanza, controlada en su mayor parte por ella, así como la predicación, vehículo importante de influencia y única enseñanza que recibían muchos españoles. Junto a ello, Mayans va a criticar duramente las supersticiones, la exterioridad de la religión, el afán de riquezas y la ignorancia de los obispos y del clero en general, cuestión esta última que explica su amparo a las supersticiones. Por otra parte, su actitud religiosa profundamente imbuida de humanismo cristiano y erasmismo va a marcar el rumbo de lo que después algunos llamarán "jansenismo" y que nosotros preferimos simplemente denominar "catolicismo ilustrado": la Biblia y los Santos Padres como fuente de vida espiritual, la pureza del cristianismo primitivo, religión interior, fraternidad, crítica a la piedad meramente externa y popular.

Con Mayans culminaría lo que podríamos llamar "primera fase del catolicismo ilustrado". La segunda alcanzaría su cenit con el grupo de ilustrados que tiene su auge en el reinado de Carlos III y en años posteriores, como Jovellanos, Campomanes, Olavide, Cabarrús [...], y que será un catolicismo ilustrado transido de regalismo. Ello nos lleva al tan debatido tema del "jansenismo español", un término confuso y ambiguo desde sus mismos orígenes ya que nace en el contexto de las disputas en que se enzarzaron las órdenes religiosas en el siglo XVIII español. Los jesuitas, defensores de la autoridad de Roma, lanzan el calificativo de jansenista a todo el que se oponía a sus idearios e intereses. Por otro lado, otras órdenes religiosas, celosas del poder de los jesuitas, se inclinan por las tesis regalistas que mantienen la mayoría de los ilustrados y que, de algún modo, están siendo potenciadas desde el Poder. Es decir, se trata de una imagen jansenista esculpida por los antijansenistas, por lo que la cuestión crucial es dilucidar si esta imagen trasluce contenidos fundamentales de la religiosidad ilustrada o, por el contrario, es un concepto vacío o un simple mito, como lo ocurrido con la masonería en nuestro siglo XVIII.

Y es precisamente en este punto donde los especialistas se dividen, aunque todos dan por superada la tesis de Menéndez Pelayo que asociaba jansenismo español y herejía. J.ª Sel Saugnieux, en su estudio sobre El jansenismo español del siglo XVIII, fue uno de los primeros en señalar la ambigüedad del término y la complejidad del movimiento,

aunque acaba por encontrarle contenido y consistencia, señalando una doble fuente: por un lado, la vía humanista y crítica del erasmismo; por otro, el espíritu de Port-Royal. Esta misma línea desarrolla José Luis Abellán al señalar que esta doble influencia es lo que más caracteriza al jansenismo español: "Por lo que se refiere al erasmismo, igual que hizo éste en el siglo XVI, se trata ahora de conciliar en el siglo XVIII las lecciones del humanismo con las exigencias de la espiritualidad cristiana, si bien los jansenistas se muestran ahora menos audaces, pues permanecen prisioneros de esquemas tridentinos que no podían atar a los erasmistas. En lo que toca a la influencia port-royalista, los jansenistas españoles reciben del mismo una psicología, una antropología y una moral, deslizándose - igual que ocurrió en el jansenismo francés - del problema teológico de la gracia a los problemas del magisterio supremo de la Iglesia" (1988, 697).

Pero aun admitiendo esta tesis, el problema que se plantea inmediatamente consistiría en delimitar cómo se plasma esta doble fuente en un corpus doctrinal con significado propio y diferenciado y cómo agrupar en este modelo común nombres y posiciones tan variadas como las que se dan en los ilustrados españoles. Otro hispanista, Emile Appolis, intentó aclarar esta cuestión, afirmando que entre los ultramontanos y los jansenistas más extremos existe un tercer partido que representaría al auténtico jansenismo español, reformista y abierto, pero alejado de la herejía jansenista, cuyas características básicas serían: crítica al escolasticismo, cristianismo primitivo, retorno a las verdaderas fuentes, como la Biblia y los Santos Padres, fraternidad, lucha contra los jesuitas, catolicismo ilustrado y regalismo. Pero Appolis termina por complicar las cosas al distinguir izquierdas y derechas dentro de este tercer partido, consciente de que el primer esquema era estrecho. A pesar de ello, tiene razón Appolis al señalar estas características; el problema, sin embargo, reside en que estos caracteres que él señala como propios del llamado partido jansenista español son plenamente extensibles a la religiosidad ilustrada en general, desde el propio Mayans a Jovellanos u Olavide. Con razón se pregunta Teófanés Egido, apoyándose en la línea marcada ya por Deffourneax, "qué ilustrado español en su vertiente religiosa, espiritual, reformista, está libre de una u otra de estas preferencias sin necesidad de recurrir a influjos extrahispanos [...]. Lo que hay que cuestionar, al margen de la exactitud de algunas características sustanciales, es si para tanto resulta necesario recurrir al jansenismo francés de su buen momento y su pureza o si no se conforma todo mucho mejor con constantes viejas revividas por la Ilustración española [...]. La verdad es que el entusiasmo de última hora no se corresponde con resultados concluyentes, y que las monografías crecientes no hacen sino confirmar la dificultad de configuración de un «jansenismo español»" (1992, 419).

El problema añadido que plantea, además, la tesis de Appolis es que resulta muy difícil dar validez a estas distinciones, no sólo por la propia confusión con que los contemporáneos impregnan este término, sino también por la propia dificultad de dar con un corpus doctrinal verdaderamente apropiado. Estas y otras razones llevan a Teófanés Egido a concluir que el "jansenismo español" es un mito y a proponer que "fue el regalismo, sistema complejo en el que confluyen arraigadas corrientes «nacionales», el principal aglutinante de las inquietudes reformadoras y antiultramontanas de los ilustrados" (1992, 420). Tesis similar, aunque más radical, a la que ya había sido expuesta por Marcelin Defourneaux en su excelente estudio sobre el jansenismo y regalismo en la España del siglo XVIII, y donde venía a concluir que el llamado "jansenismo" no sería más que la aplicación del racionalismo de Las Luces del siglo a los problemas eclesiásticos. Una perspectiva que nos parece a todas luces plausible.

Sólo nos resta, pues, exponer brevemente algunas características básicas que delimitan la actitud religiosa de nuestros ilustrados y que, puesto entre interrogantes el término jansenismo, podemos agrupar bajo la simple denominación de "catolicismo ilustrado" o, quizás mejor, catolicismo crítico o racionalista, ya que la gran preocupación de los ilustrados españoles, desde los propios novatores, fue desapasionar el cristianismo introduciendo el espíritu crítico o la razón como elemento purificador y fundante hasta allí donde era posible: la Revelación. Tratan por tanto de vivir conciliando los postulados de la modernidad con su fe católica. En todo caso esta denominación sería además plausible por otro motivo: permitiría incluir, salvo contadas excepciones rupturistas, a la mayoría de nuestros ilustrados, mientras que aun dando validez al término "jansenista" sólo podríamos limitarnos a un período o a un grupo muy reducido, como podría ser el formado en torno a la Condesa de Montijo (Antonio Palafox, Antonio de Távira...) y algunos pocos más (José Climent, Felipe Bertrán, Miguel de Santander...). Pero nuestros grandes ilustrados, como Jovellanos - a pesar de participar en la tertulia de la Condesa-, Mayans, Olavide, Campomanes, Cabarrús..., difícilmente podrían ser incluidos bajo esta denominación tan estrecha de "jansenismo", a pesar de que sus contemporáneos los acusaran constantemente de ello. Esta no implica que no recibieran influencias y, además, es constatable que conocieron las ideas del Sínodo de Pistoia y la constitución civil del clero, como lo demuestra Jovellanos, en su visita a Salamanca para la reforma del Colegio Calatrava, cuando escribe: "Toda la juventud salmantina es portroyalista, de la secta pystoyense. Obstraect, Zola y sobre todo Tamburini andan en manos de todos".

Entre las características generales de este catolicismo crítico o racionalista habría que destacar, en primer lugar, la crítica a las manifestaciones religiosas inauténticas, desde las

supersticiones a los excesos de la piedad popular que, como decía Cabarrús en sus Cartas, "pervierten la razón, destruyen toda virtud y dan visos de gentilidad al cristianismo". Esta crítica, desde Feijoo, es una constante en todos nuestros ilustrados y también está presente ya en nuestros humanistas del XVI. No puede considerarse por tanto como una característica exclusiva del jansenismo, a pesar de que, como dice Voltaire en su Tratado sobre la tolerancia, "los llamados jansenistas contribuyeron no poco a desarraigar en el alma de la nación la mayor parte de las falsas ideas que deshonraban a la religión cristiana. Se dejó de creer que bastaba recitar la oración de los treinta días a la Virgen María para obtener lo que se deseaba". Desde este espíritu crítico se insiste en la necesidad de desterrar la ignorancia, causa principal de las supersticiones y de los excesos de la piedad popular. Algo que constituye un lamento reiterado en nuestros ilustrados y que puede resumirse en estas palabras del último Olavide, en El testamento del filósofo, y en sus momentos finales, cuando ya no es sospechoso ni de jansenista ni de hereje: "Demasiado largamente ha arrastrado Europa las cadenas de la ignorancia y la superstición, y demasiado también tarda todavía la razón en amanecer sobre algunos hemisferios". Sabemos que el medio que proponen para superar la ignorancia y desterrar todas las manifestaciones inauténticas no es otro que la educación. Por ello, también, nuestros ilustrados insisten en la necesidad de reformar la predicación, único medio, como hemos afirmado al hablar de Mayans, que tenían los humildes de instruirse.

Como segunda característica podríamos señalar la crítica a la Inquisición, que de un modo más o menos explícito está presente en todos nuestros ilustrados, desde los propios novatores hasta años después de las Cortes de Cádiz. Quizás el mejor resumen de todas estas críticas se encuentra en la Representación a Carlos IV sobre lo que era el Tribunal de la Inquisición (1798) de Jovellanos.

Otro de los caracteres es la crítica a la actitud religiosa de los "filósofos", a los que admiran por su talento y sus propuestas, pero no comulgan con su emancipación religiosa - salvadas, por supuesto las contadas excepciones, de los que se inclinan por una actitud deísta, como Marchena, Menéndez Valdés, Trigueros y algunos pocos más, aunque bien es cierto, también, que la ausencia de libertad religiosa y de expresión no permite vislumbrar con certeza cuál era la verdadera actitud-. Sólo en este sentido puede entenderse al Jovellanos del Tratado teórico práctico, cuando nos habla despectivamente de las "sectas filosóficas" y del peligro que acarrearán para la religión. O las puntualizaciones de Olavide en El Evangelio en triunfo: "Sus obras lo acreditan, yo he leído muchas con placer y admiración, además los he conocido personalmente, he tratado mucho con los más de ellos, principalmente con Rousseau y Voltaire; pero tanto

por la lectura de sus libros, como por lo que he oído en sus discursos y en sus conversaciones, llegué a formar juicio de que, no sé si me atreva a decirlo, los puntos de Religión eran los que trataban con menos instrucción y superioridad".

También es relevante, como otro de los caracteres, la crítica al centralismo curial y la paulatina tendencia a defender una iglesia nacional, en la línea regalista, que alcanza su cenit con el famoso cisma de Urquijo (1799). Este intento de independencia frente a Roma y de fortalecer el poder de los obispos españoles marcó muchas de las disputas entre los ilustrados y algunas órdenes religiosas con los jesuitas, y a la postre acarrió para los ilustrados el apelativo insultante de "jansenistas". En este sentido, el padre Miguélez, en su obra *jansenismo y regalismo en España* (1895), afirmaba que el "jansenismo español en el siglo XVIII sólo consistió en la desobediencia a Roma sin que haya escritos que defiendan un «jansenismo dogmático»".

Otro de los rasgos es la crítica a la riqueza y a la pomposidad de la Iglesia, abogando por recuperar el modelo del cristianismo primitivo. Autores como Forner, Jovellanos, Olavide, León de Arroyal y en general todos nuestros ilustrados se vuelcan en sus críticas sobre el tema, aunque quizás sea en la revista de *El Censor* donde aparecen las páginas más duras y que después comentaremos al exponer la utopía de los Ayparchontes.

Finalmente, en la línea que hemos expuesto al referirnos a Mayans, aparecen en nuestros ilustrados unas propuestas de espiritualidad que, entroncando con nuestros humanistas del siglo XVI, abogan por una religión interior, que debe ir acompañada de caridad y fraternidad pues, como se dice en *El Censor*, "un hombre que mira con una total indiferencia a todo el resto del género humano, no puede decirse cristiano"; vuelta a las Sagradas Escrituras y especialmente a los Evangelios, con cuya observancia, decía Olavide, se remediarían todos los abusos y desórdenes del género humano. Y de esta observancia de los Evangelios se deduce algo por lo que, también, abogaron los ilustrados: la necesidad de recuperar una moral cristiana auténtica, basada en principios de simplicidad y austeridad frente al hedonismo imperante en la Iglesia oficial.

Para concluir, debemos resaltar, otra vez, la dificultad de establecer qué características de las señaladas proceden del jansenismo del siglo XVIII francés y cuáles de la espiritualidad de nuestro siglo XVI y del desarrollo propio de nuestros ilustrados. Es comprensible, pues, que ante la dificultad de acotar perfectamente el tema, el "jansenismo español" siga siendo motivo de controversia, constituyendo para unos la corriente más definitoria de la religiosidad ilustrada española y, para otros, un simple concepto vacío. A veces, tristemente, esto depende de la visión extranjerizante o nacional

que se pretenda dar a nuestra Ilustración.

2.5. Pragmatismo y utopismo

Comúnmente se ha pensado que el pragmatismo y la utilidad eran las características básicas que definían a los ilustrados españoles, pero la realidad es más compleja, y puede afirmarse, también, que los ideales utópicos vertebran el pensamiento de la Ilustración española - igual que a nivel europeo - y existe, además, el intento de implantarlos en la realidad, como ocurrió en Francia y en otros países. Con razón afirma, muy lúcidamente, José Luis Abellán que "si se buscaban las «ciencias útiles» y el pensamiento se inspiraba en el sensualismo y el empirismo, no era en función de un pragmatismo romo y sin ideales, sino como consecuencia de una nueva concepción de la sociedad y de la aspiración a una transformación radical que diese vida a una nueva utopía" (1988, 608).

Está, pues, fuera de toda duda que el siglo XVIII fue a nivel europeo uno de los siglos donde más anidó la utopía, aunque como ha señalado Bronislaw Baczko, en *Lumières de l'utopie* (1978), en las representaciones utópicas de este siglo se nota el desgaste de los viajes imaginarios y el aumento del carácter más pragmático de las utopías, que tienden a identificarse con proyectos de reforma aplicables a la realidad. Ello no quiere decir que no floreciera también una abundante literatura utópica fuertemente vinculada al subgénero narrativo de los viajes imaginarios a algún rincón o isla exótica e inexplorada, pero esto no es una característica propia y definitoria del utopismo ilustrado.

Y si todo esto que hemos apuntado es así a nivel europeo, lo mismo cabría decir de España, que está inserta plenamente en dicho movimiento, con las peculiaridades propias de cada país. Frecuentemente, por ser el siglo XVIII español uno de los siglos más desvirtuados y menos estudiados, se ha conformado la idea de que el utopismo estaba ausente de nuestro pensamiento. Esta forma de pensar se apoyaba, por una parte, en la constatación de que ninguno de nuestros autores más destacados hubiese escrito una utopía en sentido estricto y, por otro lado, en el desconocimiento de ninguna utopía como tal. A estas razones, a menudo, hay que añadir un sentido cerrado y académico del concepto mismo de utopía que ha tendido a dejar fuera lo que no encajaba con los paradigmas prefijados en las grandes utopías del Renacimiento. Hoy, gracias a un estudio más amplio y profundo de este siglo, conocemos ya varias utopías - algunas de autor anónimo - y no dudamos que el número se ampliará. Sinapia, Ayparchontes, Tratado de la Monarquía Columbina son ya utopías reconocidas y estudiadas (Fernández Sanz, 1990). A ello añadiremos, ahora, Un mundo sin vicios y Cosmosia. Además, en sentido amplio, pueden considerarse también utopías las siguientes: El Eusebio (1786-1788), El

Antenor (1788) y Mirtilio o los pastores trashumantes (1795), de P.Montengón; Eudamonopeia de Joaquín Traggia; Viaje de un filósofo a Selenópolis, el cuarto tomo del Evangelio en triunfo (1797) de Olavide y algunos capítulos de Las aventuras de Juan Luis (1781) de Rejón y Rojas.

Así, si las utopías propiamente tales no son muy numerosas en el siglo XVIII español, comparado con otros países, como Francia; sin embargo, como hemos dicho anteriormente, no por ello los ideales utópicos dejan de aflorar con fuerza en el pensamiento de nuestros ilustrados. Esto está constatado en autores como Jovellanos, Olavide, Meléndez Valdés, Cabarrús, Arroyal, Marchena y otros. Debemos añadir, como base teórica para lo que viene a continuación, que toda utopía en sentido estricto debe cumplir dos requisitos fundamentales: por un lado, debe traslucir una crítica a la sociedad presente, explícita o implícita, que nace de insatisfacción personal o colectiva; y, por otro, debe proponer una alternativa ideal que elimine los males presentes.

En España, el reformismo humanista se canaliza hacia dos fenómenos, a veces concomitantes: el arbitristismo y el utopismo. A pesar de esta convivencia, puede matizarse que el arbitristismo tuvo en España su auge máximo en el siglo XVII y el utopismo en el siglo XVIII. El arbitristismo, también llamado proyectismo, sustituye en España al reformismo providencialista. Se abandonan las propuestas fideístas y se intentan buscar soluciones urgentes a los problemas de la monarquía española mediante arbitrios, o proyectos fáciles para ganar dinero. El desprecio al arbitristismo llegó a convertirse en tópico y adquirió un carácter peyorativo. El mismo Cervantes no escatimó burlas con los arbitristas. Hoy, sin embargo, se ha revalorizado el papel de los arbitristas en la vertiente económica y, en algunos casos, por su avanzado pensamiento social. En todo caso, junto a las "luces" europeas, los arbitristas fueron una fuente de influencia para nuestros autores del XVIII. En el siglo XVII, caso aparte merecerían Gracián, con su Criticón, y Cervantes, con el Quijote. Se trata de un ejemplo, sin precedentes, de lo que podrían llamarse utopías abiertas, un utopismo del desengaño que, finalmente, nunca es totalmente desengañado, ya que tras el fracaso se siguen buscando nuevos modos de vida que encarnan unos ideales.

Con la utopía de Sinapia se inicia en España un tipo de reformismo totalizador, que no tiende a operar sobre aspectos parciales del sistema, sino que busca soluciones globales. Se amplía el horizonte reformista estableciendo una España nueva que sea la antítesis de la España real; se busca así un arbitrio universal como señal de la conciencia de crisis. Por su estructura se trata de una utopía cerrada, "acabada", donde no caben nuevas utopías y donde hay una total ausencia de conflictos.

El texto original de Sinapia fue descubierto por Jorge Cejudo entre los documentos pertenecientes a Campomanes. Ello ha llevado a Miguel Avilés, en su edición de esta utopía, a situar su composición en el último tercio del siglo XVIII y a apuntar como indicio la posible autoría de Campomanes. Sin embargo, el hispanista Stelio Cro nos ofrece razones suficientes para situar su fecha de composición en los umbrales de la Ilustración, en torno a 1682, en el contexto del movimiento de los "novatores".

Sinapia se nos presenta como un tratado que ha sido traducido de otra lengua "aun a riesgo de que pase por novela". La descripción geográfica de la península reproduce la Hispania real. Se exalta la fertilidad de la tierra por la buena aplicación de sus moradores y se destierra, como en las utopías clásicas, el tuyo y el mío. La base del buen funcionamiento político y social viene marcado por la obediencia y una moral rígida, no sustentada en las apariencias, que contrasta con la España real. Por otra parte, en la línea ilustrada, la educación constituye la actividad fundamental de Sinapia y la Religión está impregnada de rasgos erasmistas e ilustrados, criticándose la superstición y la persecución por motivos religiosos. Se defiende una filosofía ecléctica, sosteniendo, por un lado, principios cartesianos y racionalistas y, por otro, principios del atomismo sensualista en la línea de Gassendi y Maignan. En cuanto a la lógica, el autor de Sinapia se muestra antiaristotélico y sigue a Descartes al mantener la creencia en unas ideas innatas comunes a todos los hombres y un método universal con unas reglas seguras en que apoyarse. Así mismo, tal como ya propugnó Juan Caramuel, en Sinapia se insiste en la necesidad de una nueva terminología filosófica: "Los sinapienses han formado artificiosamente una lengua filosófica, acomodada a las ideas simples y compuestas de las cosas, según la observación estudiada de ellas".

En la revista de El Censor, en los Discursos LXI, LXIII y LXXV aparece un relato que se nos presenta como "la descripción moral y política de las tierras australes incógnitas". Los Ayparchontes son una de las naciones, de estas tierras, con un modo de vida y unos ideales más progresistas. La novedad de esta utopía es su carácter reformista y fragmentario, frente a la globalidad de Sinapia. Su crítica y su modelo alternativo ideal se centra sólo en los dos problemas más relevantes de la España ilustrada: el problema social (encarnado en la nobleza) y el problema religioso (encarnado en las relaciones IglesiaEstado). En el primer aspecto, se defiende que los hijos no pueden estar condicionados por lo que hayan hecho los padres y se considera que los plebeyos pueden acceder a todos los empleos y dignidades, incluida la nobleza. Así, se afirma que estas dignidades "no deben darse al mérito presunto, sino al acreditado y hallándose éste en igual grado en un noble y un plebeyo, no debe de ser preferido aquel sino éste que por

necesidad tuvo menos facilidad y mayores estorbos que vencer para adquirirlo". Por ello, lo más característico de esta utopía social es la primacía del mérito de cada persona, por encima del papel de la herencia. Se intenta así, en la línea de nuestros ilustrados, una racionalización progresista de la sociedad estamental, apoyándose en dos pilares básicos: la justicia y los dictámenes de la razón humana. Por otra parte, en este marco general de crítica a la nobleza aparecen otros aspectos subsidiarios que denotan el espíritu reformista del anónimo autor y que constituyen auténticos atisbos de modernidad. Destacaremos dos: por un lado, el ciudadano tiene la obligación de contribuir a la sociedad, "tanto más cuanto más percibe de ella"; por otro, la educación depende del buen ambiente familiar y de las condiciones económicas, pues éstos "no sólo son estímulos, sino también medios del todo necesarios".

En cuanto a la utopía religiosa, la crítica que en el Discurso LXXV se hace del clero y de la realidad española circundante es más radical que la llevada a cabo con respecto a la nobleza. Presenta a los Ayparchontes como muy amantes de su religión, que conservan desde la más lejana antigüedad. Pero como ilustrado avanzado no la absolutiza: "Entre todas las falsas religiones, no creo que haya otra más extravagante". Y respecto a la moral se afirma que "es bastante conforme a los dictámenes de la razón". En lo que hace referencia a la organización de la jerarquía eclesiástica y la Iglesia, no hay rastros de originalidad, seguramente de modo intencionado para que el paralelismo con la realidad presente fuese evidente.

Establecida esta semejanza, el autor de Ayparchontes lleva a cabo una crítica implícita a la Iglesia española, presentando una alternativa ideal. Así, el clero de Ayparchontes no goza, ni en lo político ni en lo social, de ningún tipo de prerrogativa y está sujeto a todas las obligaciones sociales compatibles con su ministerio. La leyes no sólo no les conceden jurisdicción y autoridad alguna coactiva, sino que incluso "en ningún caso los eximen de la autoridad de los magistrados". Si los sacerdotes tienen prestigio y son respetados por el resto de la sociedad es, precisamente, por el carácter exclusivamente espiritual que imprimen a sus vidas. No pueden ocupar cargos públicos y dependen del Estado para su subsistencia. Éste les paga lo suficiente para vivir con austeridad, tal como corresponde a sus reglas de vida. Además, todo el que quiera ser sacerdote debe renunciar antes a sus bienes y, después, "no pueden recibir ofrendas, donativos o limosnas por ningún título".

Se aboga, pues, en Ayparchontes, por el regalismo y por un cristianismo ilustrado. Se critican las supersticiones y se predica la austeridad y el desprecio de una religión de boatos y apariencias. Se arguye que si las riquezas y la autoridad se derramasen sobre los

sacerdotes, la verdadera vocación no existiría y, por consiguiente, los hombres más mundanos entrarían a formar parte de la clase sacerdotal y "el lujo, la avaricia y toda suerte de desórdenes se introduciría entre los que la profesasen".

Esta utopía concluye con la irónica paradoja del anónimo autor: "La causa de Zeblitz no podía ciertamente ser menos sostenible, y no obstante, no sabía cómo rebatir sus razones".

Una utopía de signo radicalmente distinto es el Tratado de la Monarquía Columbina. Aparece como texto anónimo en el tomo XXX del Semanario erudito (1787-1791) que publicaba en Madrid D. Antonio Valladares. Fue descubierta por Pedro Álvarez Miranda y publicada en 1980 y, más recientemente, en un artículo incluido en el libro colectivo Las utopías en el mundo hispánico (Madrid, 1990), ha dado a conocer al verdadero autor de esta utopía: el Padre Andrés Merino de Jesucristo. Nos remitimos a este artículo para el conocimiento de la obra y la personalidad de este autor, que se muestra como perteneciente a esa corriente de pensamiento refractario y misoneísta que recorre también nuestro siglo XVIII.

La característica principal de esta utopía es la oposición que mantiene contra el programa y el pensamiento ilustrado. De aquí que su principal estudioso, Pedro Álvarez, la haya calificado adecuadamente de "utopía anti-ilustrada". Se aparta de las utopías clásicas al utilizar animales, en este caso las palomas, para simbolizar comportamientos humanos. La adopción de este recurso es más frecuente en las fábulas, donde se plantean problemas sociales y políticos bajo la apariencia de un ameno cuento. Hay, además, otra característica por la cual esta utopía se aparta de los cánones clásicos. La felicidad y la perfección del Estado ideal queda cuestionada. El autor de la Monarquía Columbina se muestra pesimista sobre las posibilidades de su modelo social y, de hecho, después de un período de quinientos años de felicidad, nos anuncia que la discordia volvió a introducirse en el seno de las palomas y condujo la utopía al fracaso: "Las palomas, por último, escaparon a las Ciudades de los hombres, y huyendo de unos enemigos dieron en poder de otros peores".

La obra está estructurada en cuatro partes. En el Discurso primero se analiza la situación de servidumbre y esclavitud en que vivían las palomas antes de decidirse a huir. En el segundo se narran las vicisitudes del viaje hasta la Ciudad del Sol. El Discurso tercero constituye el núcleo de la obra, al describirse las leyes y la forma de vida de la monarquía idealizada. Por último, en el cuarto, se describen las causas del derrumbamiento de esta monarquía ideal y cómo las palomas volvieron a la servidumbre

inicial.

La leyes de esta ciudad ideal se reducen a siete y nos marcan el talante ideológico del autor. Dios, creador y principio de todo, aparece como el referente máximo. Por ello, todos los actos deben comenzar con los oficios religiosos. Todas las cosas son comunes, no hay "mío ni tuyo". Simplificación de la justicia. La ley referida a la honra y obediencia de los padres es extremadamente rigurosa: "Cualquier desacato contra los padres castíguese con el último suplicio". La educación es una obligación inalienable de los padres y éstos pueden ser también castigados por algunos delitos de los hijos, como el fraude, el dolo, la mentira y el hurto. Asimismo se destaca que se debe educar con humanidad, caridad, tranquilidad y compostura. Pero, a continuación, el autor del Tratado se aleja de los ideales educativos ilustrados al afirmar que 'ho se aprenderán más ciencias que las de saber discernir las obligaciones para con Dios y para con los hombres". Se desprecia así el progreso y los conocimientos científicos tan valorados por los ilustrados. Esta hostilidad a la filosofía y la ciencia moderna es, sin duda, uno de los rasgos más reaccionarios de este Tratado, que se acentúa al señalar, además, la peligrosidad de toda "curiosidad de ver países extranjeros". Finalmente, la última ley incide en señalar lo innecesario de los Consejos, Tribunales y Abogados, y toda la burocracia creada por las aves civilizadas e ilustradas.

Desde los planteamientos mantenidos por los tradicionalistas, la crítica a la Ilustración y a los principios en que se asienta es mordaz y continua. Es ya, por sí mismo, sintomático que a los ilustrados se les personifique en las aves de rapiña. Aves que en otro tiempo gozaban de mala reputación en el género volátil, pero que ahora se han hecho con el poder y se llaman a sí mismas "ilustradas, cultas, civilizadas, como si fuera difícil a cualquiera el ilustrarse de ese modo", y han contaminado con sus ideas a todo el reino. Pero, además, se afirma que la supuesta cultura de los ilustrados es superficial y aparante y su compañía peligrosa. Su ambición no tiene límites y conduce a la tiranía y al gobierno despótico. Las aves ilustradas, se dice, engañan al pueblo con retórica y palabras huecas. Se presentan como defensoras de los derechos de los hombres, bajo la intención oculta de defender sus privilegios: "Diciendo que las señoras aves de rapiña eran gente ilustrada y civilizada, que sabían distinguir los derechos de las gentes maravillosamente, que estaban instruidas en el bello gusto de la moda, que las ciencias cultas les eran familiares". Tanto ilustrado improductivo acabará corrompiendo a los hombres de buena voluntad, que terminarán convirtiéndose en lo mismo que aborrecen, para salvaguardar su supervivencia: "Como de día en día aumentaban las aves ilustradas y civilizadas, necesariamente crecían los tributos [...], por lo que las palomas

insensiblemente se hicieron aves de rapiña para mantener a otras, que nunca estaban contentas y satisfechas".

Asimismo es muy relevante la identificación que el autor del Tratado trata de establecer entre arbitristas o proyectistas e ilustrados, con el fin de desprestigiar a estos últimos, dado el carácter negativo que, como hemos señalado anteriormente, conllevaba el arbitristismo desde el siglo XVII.

Tanto unos como otros predicán la felicidad pública, en forma de prosperidad, progreso y bienestar, pero en realidad sólo buscan su interés: "Para aliviar, pues, a esta misera gente se dejó ver otra especie de aves llamadas arpías que publicaron mil proyectos para hacer felices así las tribus de las palomas como el erario, pero al cabo se supo que sólo hacían feliz su buche".

Este conjunto de características, significativas del rechazo del autor hacia la clase ilustrada, pueden agruparse en dos bloques críticos; por un lado, se asocia a los ilustrados con la clase dirigente y la nobleza que tiraniza al pueblo; por otro, se los asocia con una pretendida elite cultural, inspirada en una falsa filosofía, antirreligiosa, proyectista, que bajo la apariencia de educar y sacar de la ignorancia al pueblo, lo corrompe y lo utiliza en beneficio propio.

Otra utopía, que se muestra disconforme con la España oficial, pero de signo muy distinto al Tratado de la Monarquía Columbina -ya que aquí se va a criticar la ausencia de los verdaderos principios ilustrados, en la línea rousseauiana-, es Cosmosia. Su descripción aparece en los Discursos LXXXIX, XC, CI, CVI y CVII, de la revista El Censor, donde se publican unas cartas supuestamente enviadas por Mr. Ennous, viajero en la Cosmosia, a Mr. Seauton, extraídas de una de las Gacetas enviadas por un corresponsal en Francia. De esta Gaceta se habla ya en el Discurso VL, pero no se hace ninguna referencia a Cosmosia, y más bien este Discurso trata sobre el estado de la nueva Filosofía en diferentes países. Por tanto, es en los Discursos citados donde aparece esta descripción de las ideas, la vida y las costumbres de Cosmosia que, sin duda, no es otra que España.

En realidad, Cosmosia, en una primera mirada, se nos presenta más como una antiutopía o una distopía que como una utopía como tal, ya que parece pretenderse destacar lo que no debe ser España a través de lo que realmente es. Y lo que es se presenta como un mundo de caos y tinieblas, fomentado por el más absoluto desorden moral. Pero como en toda distopía, también se atisba una salida, una alternativa ideal,

una Cosmosia feliz, donde reine la justicia, la igualdad y la libertad. Para ello sólo es necesario eliminar la causa de esta corrupción, que para el autor de Cosmosia no es otra que "el no uso de la razón y la libertad". Y como prueba aún más palpable de la presencia de esta alternativa ideal, en el Discurso CI se concluye: "Si se dejasen llevar por esta luz (la razón) y abandonasen las tinieblas, la felicidad crecería por todas partes, y la Cosmosia vendría a ser un paraíso".

Dado el interés de esta distopía, que creemos no ha sido resaltada por ningún especialista de la época, resumimos a continuación las ideas fundamentales de cada Discurso. En el primero, el LXXXIX, se describe a Cosmosia como una tierra de maldición, un infierno bajo el reinado del desorden moral. Así mismo aparece una consideración que podría inclinar a pensar en Cosmosia como la distopía de que hemos hablado anteriormente; se afirma que "el filósofo infeliz que ha llegado a formarse ideas de orden, de arreglo, de hermosura, de belleza moral, encuentra en Cosmosia la antítesis de todo esto". La moral que rige en esta tierra está marcada por un criterio puramente materialista y la felicidad sólo consiste en acumular los mayores bienes posibles. Respecto a Dios, se afirma que o lo niegan o lo creen inútil y lo confunden con sus propias obras; en todo caso, "lo creen muy lejos de nosotros y sin influjo en las cosas de acá". Llega incluso a comparar a los habitantes de Cosmosia con los animales, ya que vive allí una especie parecida y que se confunde con los hombres en su forma de vida.

En el Discurso XC se insiste en el desorden y la infelicidad de los cosmosianos por culpa de no hacer uso de la razón y la libertad. En términos similares a Rousseau se considera que los hombres no son malos por naturaleza, sino que la maldad y la ignorancia en que viven es adquirida por la educación que reciben en esta sociedad corrompida. Se argumenta, además, que si la naturaleza nos ha dado los medios para hacer de los hombres grandes matemáticos o grandes geómetras, también nos ha dado los medios para hacer de los cosmosianos sabios filósofos que sepan lo que es necesario para alcanzar la verdadera felicidad, que de ningún modo se puede alcanzar - tal como ya señaló Rousseau o Jovellanos - con el solo progreso material si no va acompañado también del progreso moral. Y éste es el grave problema de los cosmosianos: han conseguido un desarrollo material, viven en la comodidad y la opulencia, pero el desorden moral ha convertido su sociedad en un caos, donde sólo prima el interés individual, la mentira y la lucha por las riquezas.

El Discurso CI comienza criticando la educación que reciben los cosmosianos que hunde sus raíces en los males propagados de generación en generación. Estos males provienen, como se ha afirmado en los discursos anteriores, en el no uso de la libertad y

la razón y, ahora, se va a insistir en el engaño y la vida de apariencia que invade a los cosmosianos: "Hace mucho tiempo en que un varón muy respetable, y que en la mayor parte de la Cosmosia ilustrada (yo diría menos ciega) es tenido por un gran Profeta, reconoció que la mentira es el carácter que distingue a los Cosmosianos". En este discurso se apunta, además, y como ya hemos señalado anteriormente, la posible salida a esta atmósfera asfixiante y caótica en que vive Cosmosia: por un lado, dar cauce a la libertad y a la razón y, por otro, desterrar el engaño y la mentira. Con ello, se afirma, "sería bastante para que todo se ordenase, para que todos fuesen felices, para que deshiciesen estos errores y estos hábitos".

El Discurso CVI introduce una novedad, al dividir a Cosmosia en cuatro partes. Una de ellas es la más ilustrada (¿quizás Madrid?), por su progreso en las Ciencias y las Artes, pero en el aspecto moral se halla en un estado similar de corrupción - recuérdese los ecos de Rousseau-: "Esta parte es la más pequeña de las quatro en que los Geógrafos Cosmosianos dividen a la Cosmosia según testifica Mr. Ennous [...]. Sus habitantes son los más cultos de toda la Cosmosia. Entre ellos florecen muchas Artes y muchas Ciencias [...] aunque están muy lejos de llegar en ella a la perfección a que las han llevado las Naciones, por lo menos las antiguas, de nuestro mundo. Por lo que mira a sus costumbres son según las mismas noticias poco menos relajadas y perversas que las del resto de los Pueblos Cosmosianos". Por tanto, viene a concluir, si estos Pueblos son así y son los más virtuosos e ilustrados, es fácil colegir cómo serán los otros.

Finalmente, el Discurso CVII nos ofrece una perfecta descripción de la increíble desigualdad que se vive en Cosmosia. Una desigualdad que no proviene de la naturaleza, sino que es facticia o adquirida y proviene de la mala organización social.

Se aboga por una igualdad de oportunidades y una distribución de la riqueza en función del esfuerzo de cada uno y la aportación al bien común:

Se repartirán naturalmente entre todos con una igualdad, no a la verdad aritmética, pero sí geométrica. Es decir, que cada uno obtendría una mayor parte a proporción de lo que contribuyese más con sus fuerzas, su trabajo, su industria, su talento, sus obras a la producción o existencia de estos bienes en el ser de tales, o a la de otra suerte de bienes cualesquiera que no son comprendidos baxo el nombre de riquezas, tales como la salud, la defensa, la enseñanza, de los demás. En una palabra, aquel solo sería rico que más contribuyese a satisfacer la necesidad o la utilidad de todos.

A continuación se añade que muchos de los males que afectan a Cosmosia provienen de "esos dioses de la Cosmosia", que no son otros que "los poseedores de las riquezas estancadas". En lugar de dar valor al trabajo y a la industria, en Cosmosia se venera al que no hace nada y al que vive de las rentas, es decir, se trata de un mundo al revés, con un sistema de valores invertido: "Como aquí el rico nace rico, no se hace; del mismo modo el honrado nace honrado, y no adquiere la honra o la gloria por sus obras". Todo ello, concluye, ha hecho de Cosmosia un país donde reina el desorden y el caos, asolado por la ignorancia, "o por mejor decir estupidez, que se admira en el mayor número de los habitantes de estos pueblos, que los hace casi enteramente semejante a los brutos, cuyas acciones todas no tienen otro fin que buscar el pasto".

Por último, debemos hacer una breve referencia a *El mundo sin vicios*, una antiutopía o distopía de la que es autor Cándido María Trigueros (1736-1798). Un ilustrado poco reconocido, pero muy avanzado en sus ideas y con una obra importante, además de ser uno de los iniciadores de la llamada "poesía filosófica" en España. El relato utópico de que nos ocupamos ha sido analizado por Francisco Aguilar Piñal en su artículo "La anti-utopía dieciochesca de Trigueros", incluido en la obra colectiva *Las utopías en el mundo hispánico* (Complutense/Casa Velázquez, Madrid, 1990); a él nos remitimos para una mayor profundización.

El texto utópico, *El mundo sin vicios*, aparece incluido en una miscelánea de novelas cortas y cuentos bajo el título de *Mis pasatiempos* y, como señala Aguilar Piñal, posiblemente fue redactado entre 1780 y 1785, aunque fue publicado en 1802, después de su muerte. El protagonista principal es Asem, un filósofo de religión islámica que se había refugiado en las montañas huyendo del mundo corrompido. En la primera parte de la obra se nos ofrece una crítica radical de esa sociedad que había dejado y de la ingratitud y egoísmo de los hombres. En la segunda parte se describe la aparición de un "Genio", que viene en nombre del "Gran Profeta", y le convence de que existe un mundo semejante a la tierra, pero donde no existe la maldad, ni el vicio, ni la corrupción: "Los habitantes de este mundo extraordinario son todos según tú deseas que sean los hombres del corrompido mundo en que naciste". En la tercera parte aparece el núcleo fundamental de esta distopía y lo que le confiere ver dadera originalidad. Trigueros no puede renunciar a sus ideales ilustrados y se muestra desengañado de ese mundo supuestamente perfecto y sin vicios, pero en el que no es necesaria la filosofía ni los progresos de la ciencia. No les sirven, pues, los argumentos del "Genio del Convencimiento" cuando afirma: "Son tan buenos los hombres de este nuevo mundo que no pueden pararse a investigar y admitir semejantes géneros de sabiduría". No le convence, además, el desdén que en esta

sociedad idílica se tiene al progreso material, "a los edificios hermosos, a las casas cómodas y a todo indicio de industria". En consecuencia, Asem acaba desencantado y termina por admitir que es mejor volver a esa sociedad imperfecta y corrompida, porque no hay alternativa mejor. Es decir, Trigueros comienza con Rousseau y acaba contra Rousseau.

Para concluir este apartado, no podemos dejar de insistir, aunque no lo analicemos aquí, en el profundo utopismo, explícito e implícito, que invade el pensamiento de nuestros ilustrados. Sirva de ejemplo que un autor, aparentemente tan moderado y apegado a la realidad como Jovellanos, criticó en algunos de sus textos la propiedad privada y defendió la igualdad, afirmando que llegará un día en que "él fatal nombre de propiedad, primero detestado, será por fin desconocido [...] y todo será común" (Epístola a Inarco). Y con mucha mayor rotundidad, como hemos demostrado en nuestro artículo "La utopía posibilista de Jovellanos" (El Basilisco, n.º 21), abogó por la unión de todas las naciones y por la paz universal.

2.6. Las filosofías de la Ilustración y el desarrollo del sensismo en España. La antifilosofía

En el siglo XVIII español, junto a la pervivencia de la filosofía escolástica - con el matiz propio que le confería cada Escuela, aunque con cierto predominio del tomismo-, van surgiendo diversas corrientes que pretenden cambiar el panorama filosófico, al hilo de la propia tradición humanista española y del nuevo pensamiento que se ha ido desarrollando en Europa.

Estas corrientes, atomismo, escepticismo, eclecticismo, mecanicismo, sensismo, van adquiriendo su auge en distintos momentos cronológicos de nuestro siglo XVIII, constituyéndose en serias alternativas a la caduca filosofía escolástica que, sin embargo, sigue teniendo su púlpito en los centros de enseñanza, a pesar de los intentos de reforma que se llevan a cabo.

Todos los representantes de estas corrientes filosóficas, desde los "novatores" hasta Arroyal y Marchena, pasando por Feijoo, Mayans, Cadalso, Olavi de.... Cabarrús o Jovellanos, mantienen en común su oposición al escolasticismo y no se cansan de deplorar el atraso en que se encuentran nuestras Universidades. Valga como ejemplo la excelente descripción que, en 1788, hace Antonio Ponz, en su Viage de España, de la Universidad de Salamanca:

¿Quando la Europa toda economía, promueve, y se aplica al estudio de la Física, a explorar los arcanos de la naturaleza, fundándose Estudios públicos [...] se ha de tolerar un seco, estéril, inútil e infructuoso exercicio de "ergos", que consume en las Universidades la vida de los Doctores? [...] Quando el célebre Pedro Ciruelo salió de esta Universidad para la de París, y fue el primero que enseñó en ella las Ciencias Matemáticas, ¿se hubiera creído que cerca de dos siglos y medio después, había de haber tal mudanza, y atraso entre nosotros en estas mismas Ciencias, respecto de nuestros vecinos? ¿Se ha de decir todavía que la Filosofía llamada Aristotélica (la cual probablemente jamás entró en la cabeza del grande de Aristóteles) debe ser eternamente sostenida entre nosotros, por ser ella un propugnáculo de la Religión, y capaz solamente de abatir las heregias? (Tomo XII).

Téngase en cuenta las líneas finales de este texto como referente para la explicación del mantenimiento de la escolástica. La llamada "antifilosofía" o los reaccionarios españoles terminaron por identificar escolástica, religión y España.

El vacío dejado por la expulsión de los jesuitas (1767) fue una buena oportunidad para los intentos de reforma universitaria. Una serie de Informes y Planes jalonan estos momentos de eclosión de la política de Carlos III. Quizá los más significativos fueron los de Mayans (1767) y Olavide (1768). El Plan de estudios para la Universidad de Sevilla, elaborado por Olavide y su equipo de colaboradores, fue, sin duda, el más avanzado y el más crítico con la situación reinante. Para Olavide los males profundos de la universidad son el espíritu corporativista y el espíritu escolástico. Como propuestas innovadoras son relevantes las siguientes: subordinación de los colegios a las universidades, exclusión completa de las órdenes religiosas de la enseñanza universitaria, libro de texto en sustitución del dictado de lecciones, método geométrico en lugar del escolástico. Respecto a la Filosofía, en opinión de Olavide, tan claro es el daño que la filosofía aristotélica y escolástica conlleva "en la adquisición de las demás Facultades" como lo es el provecho que "la buena y legítima filosofía tiene para formar el entendimiento a concebir ideas claras y precisas de las verdades científicas". Así, el objeto de la Filosofía será "disponer el juicio para que ordene con rectitud sólidos conocimientos, distinga lo verdadero de lo falso, trace el orden de la verdad y bondad, separe lo mejor de lo bueno y arregle con método las percepciones de las cosas, graduando la probabilidad o verosimilitud a los términos justos de su esencia'.

La Filosofía, según refiere Olavide en su Plan de Estudios, se divide en tres partes fundamentales: Lógica, Física y Metafísica. Las distintas partes de la Lógica deben

ceñirse a las cuatro operaciones de nuestro entendimiento: simple percepción, juicio, raciocinio y método. Se siguen, en líneas generales, las directrices de la lógica tradicional y se recomienda para su estudio la obra de Fortunato de Brescia, ilustrada en su segunda edición el año 1754. Esta obra, afirma Olavide, debe de ser completada con algunos conocimientos de Aritmética, Geometría, Álgebra y Trigonometría, que sirvan de base al estudio de la Física. Para ello, se opta por el libro que el profesor de la Universidad de París, Rivard, editó por cuarta vez en 1744.

En la Física, Olavide apuesta decididamente por la física experimental en sustitución de las especulaciones de la física aristotélica. Rechaza la teoría de las causas y el teleologismo aristotélico y se inclina por el mecanicismo en la explicación de los fenómenos naturales, como ya habían hecho algunos "novatores" y el médico valenciano Andrés Piquer en su Física moderna, al que nos referiremos posteriormente.

A pesar de que las universidades fueron resistentes al cambio, ello no quiere decir que no se consiguieran ciertos progresos - en algunas esto fue más patente que en otras - y que España no fuera sensible a la renovación. Los "novatores", precedidos por algunos adelantados del pensamiento moderno, como Juan Caramuel o Isaac Cardoso, comienzan a cuestionar seriamente el aristotelismo escolástico dominante. En sustitución del hilemorfismo se apuesta por el atomismo, según el cual la materia no es divisible indefinidamente, sino que está compuesta de átomos o semillas de las cosas que son los principios mínimos o indivisibles de los cuerpos. Se produce, pues, una reducción de la filosofía a la física o filosofía natural. Ya hemos comentado con anterioridad que, a pesar de los intentos de "novatores" como Nájera y Zapata por hacer compatible la nueva doctrina con el dogma católico, esto no siempre fue posible y acarrió acerbas polémicas y durísimas críticas por parte de los tradicionalistas.

Tras las polémicas, algunos autores caminaron hacia posturas escépticas, como Martín Martínez, Antonio Dongo, Juan Ferreras y otros. Pero con quien alcanza el escepticismo su cenit es con Benito Feijoo. Este escepticismo tenía una tradición importante en España con autores como Francisco Sánchez y su famosa obra *Que nada se sabe* (1581), pero la fuente principal del escepticismo del siglo XVIII es, sin duda, la obra del empirista inglés Robert Boyle (1627-1691) *The sceptical chymist*, que introduce una nueva visión de la ciencia experimental bajo el signo de un escepticismo epistemológico y una latente religiosidad. Feijoo, en su *Teatro crítico universal*, en sus *Cartas eruditas*, y en otros escritos - obras donde existen numerosas referencias a autores extranjeros-, se inclina por un empirismo escéptico, que no es puro desengaño, sino el filtro para detectar errores y poner entre paréntesis abundantes creencias y

supersticiones, eso sí, salvando siempre los principios de la fe católica. La intención de sus obras, tomando la razón y la experiencia como anclas seguras, es introducir la duda ante los argumentos de autoridad, que eran el punto de apoyo de las numerosas disputas filosóficas entre las Escuelas, a la vez que reducir al ámbito natural multitud de fenómenos extraordinarios o sobrenaturales que pululaban en el ambiente español.

Junto a Feijoo, Antonio José Rodríguez, con su *Palestra crítico-médica* (1736), extiende el empirismo escéptico más allá de la filosofía natural, aplicándolo a otros campos como el derecho, la teología o la moral. Por tanto, no es extraño que, en Rodríguez, se ceban los más duros ataques, ya que Feijoo, al fin y al cabo, gozaba de cierta protección real, como lo prueba el hecho de que en 1750 una Real Orden de Fernando VI prohibía impugnar sus escritos, y aun así no se libró de algunas críticas.

El eclecticismo será otra corriente de pensamiento con mucho arraigo en nuestro siglo XVIII. Muchos autores que mantuvieron posturas atomistas, escépticas o mecanicistas terminaron sus vidas decantándose por posturas eclécticas y conciliadoras, como es el caso de Andrés Piquer. Pero las posiciones eclécticas, como muy bien ha señalado Sánchez-Blanco en su magnífico artículo "Filosofía", incluido en la *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, surgen fundamentalmente porque "la preferencia por la filosofía natural y el menosprecio de la ciencia antigua de que hacen gala los escépticos, disgustan a quienes proceden de la tradición erudita humanista, que en España mantiene raíces especialmente profundas en la región valenciana. Entre los herederos del humanismo hay teólogos e historiadores, que se muestran muy severos con la decadencia de la ciencia universitaria pero que optan por un camino ecléctico, distinto al empirista de la física, para romper con el dogmatismo escolástico" (1996, 691). El portavoz principal de esta tendencia es Gregorio Mayans y Siscar, autor rescatado y profundamente estudiado por Antonio Mestre; a él y a su obra *Mayans y la España de la Ilustración* nos remitimos para una mayor profundización. Mayans se percata del valor moral y filosófico de nuestros grandes autores de la tradición, a los que intenta rescatar al hilo de la propia ciencia moderna. Sus preocupaciones fundamentales se van a centrar en el campo de la lengua, la crítica histórica y la ética.

Por su parte, el mecanicismo - que indudablemente no fue una filosofía compacta y que no todos los seguidores la entendieron del mismo modo - tuvo, más allá de Descartes y Leibniz, en el sistema de Newton a su principal paladín. Ya contó con precedentes entre los "novatores" españoles, en su adhesión a la física moderna, pero su verdadero auge se alcanza con la figura de Andrés Piquer y su *Física moderna racional y experimental* (1745). Antes ya, en 1738, Antonio María Herreros, con su obra *Física*

moderna, experimental, sistemática: donde se contiene lo más curioso y útil de cuanto se ha descubierto en la naturaleza, había desarrollado un racionalismo mecanicista que pretendía traspasar los límites que habían fijado los escépticos y potenciar al máximo las tesis de la nueva física. Desde estos parámetros, como señala Sánchez-Blanco en su libro *La mentalidad ilustrada*, Herreros va a criticar a Feijoo "porque en la cuestión de si los animales tienen alma no se atreve a seguir consecuentemente la posición «mecánica» y prefiere una solución que parece favorecer la vuelta a las entelequias de Aristóteles" (1999, 217).

A pesar de este y otros precedentes, será, sin embargo, Andrés Piquer con su *Física moderna* quien se va a colocar como el principal punto de referencia del mecanicismo español, aunque sabemos que su adhesión fue temporal y que no fue nunca un mecanicista ortodoxo, tal como muy bien ha destacado Jorge Ayala en su último libro sobre Piquer (1996). La obra en sí no es un tratado de Física, sino una introducción a la Medicina; lo que ocurre es que Piquer considera que la Medicina empieza donde acaba la Física, es decir, es condición necesaria estudiar primero la Naturaleza, de la que el cuerpo forma parte, para luego poder estudiar el funcionamiento y las enfermedades del cuerpo humano. Desde este punto de partida, Piquer va a considerar que el movimiento de los cuerpos se explica por leyes mecánicas y no por principios intrínsecos a los propios cuerpos. No da validez a la teoría de la formación de los cuerpos a través de las formas sustanciales, excepción hecha del hombre, donde el alma racional es forma sustancial del cuerpo humano. El movimiento es una manera de ser de los cuerpos y se rige conforme a las leyes de la naturaleza que fueron establecidas por Dios. Pero aunque Dios es la causa última del movimiento, no actúa directamente, sino a través de los cuerpos, causas segundas, y cada uno de los cuerpos actúa en función de su propio modo de ser.

Pero Piquer, aun en este período mecanicista, manifiesta que las leyes de la física no pueden explicar algunos fenómenos complejos de la vida, a la vez que rechaza las implicaciones materialistas que pudiera acarrear el mecanicismo. Sabemos que en su última etapa, Piquer rechazó el paradigma mecanicista y se decantó por posiciones eclécticas, en la línea de Mayans y el grupo valenciano, buscando conciliar los antiguos y los modernos, la ciencia y la fe. Suponemos que por convencimiento y evolución propia, aunque posiblemente también para evitar todo indicio de materialismo y las críticas pertinentes.

Además de estas corrientes filosóficas, el sensismo se va imponiendo paulatinamente en nuestro país hasta convertirse en el movimiento filosófico por excelencia de la Ilustración española. La razón estriba, sin duda, en que el sensismo era una filosofía que

encajaba a la perfección con la mentalidad ilustrada y, desde esta atalaya, se consideraba objetivo prioritario la necesidad de regenerar la realidad española a través del fomento de las ciencias naturales y útiles, frente a las puras abstracciones metafísicas. Todo ello, por supuesto, en el contexto de una educación ilustrada y un horizonte utópico que, como hemos señalado anteriormente, planea sobre la realidad. Sabemos que los ilustrados se habían desencantado del escolasticismo, por abstruso e inoperante y, consecuentemente, por ser una filosofía retardaria que frenaba los impulsos de transformación. Tampoco encontraban en el racionalismo apriorístico un asidero viable porque seguía alimentando el innatismo y el valor de la metafísica - que los ilustrados asociaban con pura abstracción - y que, por tanto, tampoco servía a esa finalidad de cambio y progreso. Además, el camino empirista ya venía preparándose desde los propios "novatores" que en su apuesta por la física moderna ya mostraban claras preferencias por Gassendi y Bacon.

Esta teoría epistemológica sobre el origen y valor de las ideas se canaliza en España a través de la influencia de dos autores fundamentales: Locke y Condillac y, en menor medida, Destutt de Tracy. Con razón Jovellanos, al desarrollar su teoría del conocimiento, en su Tratado teórico práctico afirma: "Conténtome con remitir los maestros al estudio de las obras de Locke y Condillac donde hallarán sobre este punto muy perspicua y sólida doctrina" (BAE, t. 46, 250). Así mismo, en El Censor, la revista más representativa del momento álgido de la Ilustración española, se insiste en varios Discursos en la adopción de esta teoría sensista que va a permitir acabar con las inútiles abstracciones metafísicas. Valga como ejemplo lo que se escribe en el Discurso XXXVI: "Porque es cosa hoy averiguada que después que Locke restituyó a su fuerza y vigor aquella máxima de Aristóteles, de que «nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu»; después que desterró del mundo este Colón de la Metafísica las ideas innatas; y principalísimamente después que su modo de pensar se ha hecho de moda entre los eruditos de Europa, ya nada hay que saber sino lo que se ve, lo que se huele, lo que se oye, lo que se gusta y lo que se palpa'.

El autor más representativo de nuestra Ilustración y el que mejor sintetiza las tesis empiristas y sensistas es, sin duda, Jovellanos. Sus ideas al respecto están expuestas en dos obras fundamentales: Curso de Humanidades Castellanas (1794) y Tratado teóricopráctico (1802). Jovellanos considera que todo proceso cognoscitivo tiene su origen en los sentidos, en las impresiones, que son recibidas por el alma humana. Éstas pueden ser de dos tipos: sensaciones e ideas. A su vez las sensaciones pueden ser de cinco formas o especies diferentes, ya que cinco son los sentidos. Las ideas pueden ser

de dos tipos, según sean fruto de las impresiones de los sentidos (ideas de sensación) o fruto de combinar ideas en el entendimiento (ideas de reflexión). Pero además, el hombre no sólo tiene la posibilidad de percibir los objetos que le rodean, sino que mediante otra serie de facultades que posee el alma humana puede ampliar nuestro campo cognoscitivo, realizando operaciones con el material suministrado por los sentidos. Las facultades principales son la atención, comparación, juicio, reflexión y raciocinio. En el análisis y descripción de estas facultades, Jovellanos va a seguir casi al pie de la letra el capítulo VII de la *Lógica de Condillac*. Solamente es reseñable una diferencia significativa: para Jovellanos es posible añadir una facultad más, la memoria; Condillac añade la imaginación.

Además, siguiendo a Condillac, considera que entre lenguaje y conocimiento hay una profunda e íntima interrelación, y el discurso no es más que una serie de pensamientos expresados con palabras, de lo cual se deduce que haciendo el análisis del discurso se hace al mismo tiempo el del pensamiento, o aún más: "El análisis del pensamiento se halla hecho en el discurso, porque las palabras nos representan las ideas que percibimos por la sensación o la reflexión. Las relaciones de palabras son las de nuestras ideas" (BAE, t. 46, 150).

Así, en el Jovellanos de fin de siglo ya encontramos plenamente establecidas las tesis del sensismo epistemológico, pero la recepción en España, primero de Locke (1632-1704) y después de Condillac (1715-1780), comienza a gestarse bastante antes. Locke publica su *Ensayo sobre el entendimiento humano* en 1690 y en 1700 es traducido al francés por Pierre Coste y al latín, en 1701, por Burridge. Incluso Voltaire, en 1734, en sus *Cartas* hace grandes elogios de la filosofía de Locke, potenciando su influencia en el pensamiento ilustrado del continente. En la década de los treinta ya comienza a circular el nombre de Locke en el círculo de los renovadores españoles. Así, por ejemplo, un "novator" como Juan de Nájera, en sus *Desengaños filosóficos* (1737), en su etapa final - más conservadora y donde hay cierta desaceleración de su espíritu polemista en favor de una mayor conciliación con los antiguos - no duda, sin embargo, en aconsejar el estudio de Locke para renovar la *Lógica*.

Pero la difusión y auge del pensamiento de Locke en España se debe prioritariamente al portugués Luis Antonio Verney (1713-1792), paralelo de Feijoo en muchos aspectos, pero al que no duda en criticar duramente. Según él, Feijoo es un mero divulgador que no aporta nada al pensamiento moderno, actitud despectiva cuyas razones no se llegan a comprender.

El estudio más reciente y riguroso sobre el desarrollo del sensismo en España, con una verificación exhaustiva de las fuentes, se debe a Antonio Jiménez. Dicho trabajo, del que somos deudores en algunos datos que ofrecemos a continuación, lleva por título "Las traducciones de Condillac y el desarrollo del sensismo en España", publicado en las Actas del VI Seminario de Filosofía Española, Universidad de Salamanca, 1990 (253-281). Verney publica en 1746 su obra más famosa, *Verdadeiro Método de Estudar para ser útil á Republica e á Igreja*, proporcionado ao estilo e necessidade de Portugal, que vio la luz no en Valencia, como se afirma en la obra, sino en Nápoles, gobernada entonces por el que posteriormente sería rey de España, Carlos III. La obra fue traducida al castellano en 1760 por Maymó y Ribes, y desde entonces no cesó su influencia. Está compuesta por dieciséis cartas, donde se analizan distintas materias, pero cuyo fondo común es un ataque en toda regla a la escolástica y una apuesta decidida por la filosofía moderna y, en concreto, por el empirismo de Locke. Se constituye así Verney en el principal expositor de la filosofía de Locke y el punto de referencia inevitable para entender la vía empirista en la que se sumergen los ilustrados españoles. Sin embargo, sería falso afirmar que Locke sólo es conocido en España a través de Verney, ya que algunos ilustrados españoles, como Jovellanos, Olavide y otros, beben en las propias obras del autor, generalmente en la edición francesa.

Posteriormente el empirismo de Locke desemboca en posturas claramente sensistas (o sensualistas), que en España se desarrolla principalmente por la influencia de la filosofía de Condillac. Éste parte de Locke, pero lo radicaliza, reduciendo la reflexión a sensación y convirtiendo, por tanto, a ésta en la única fuente de conocimiento. Además, la muestra del interés que despertó Condillac en España lo atestigua, tal como ha puesto de relieve Antonio Jiménez, un doble hecho: por un lado, en la Biblioteca Nacional de Madrid se encuentran casi todas las primeras ediciones originales de las obras de Condillac; por otro, parte de sus obras fueron traducidas al castellano en el último tercio del siglo XVIII.

La primera obra que se traduce no tiene, sin embargo, un contenido filosófico, *Sobre el Comercio y el Gobierno considerados con relación recíproca* (1778/1780), pero es, sin duda, indicativo de la preocupación por la Economía Política que latía en estos momentos en los círculos ilustrados españoles. En 1786 se hicieron dos traducciones muy incompletas del *Curso de Estudios*. De *La Lógica* aparecen dos traducciones, una en 1784, por Bernardo María de la Calzada, y otra, en 1794, por Valentín de Foronda. Por último, en 1805, la Marquesa de Espeja traduce *La lengua de los cálculos*. Por lo tanto, si a estas traducciones añadimos el conocimiento directo que algunos de nuestros

ilustrados poseían de las obras de Condillac, se entenderá fácilmente la incidencia e importancia que su pensamiento tiene en España.

Finalmente, no podemos concluir este apartado sin hacer una breve mención a la "antifilosofía" o al movimiento de reacción antiilustrado, que tiene su auge en España a partir de la Revolución Francesa. Esta ola reaccionaria pretendió erigirse en la genuina defensora de la tradición española, pero lo que verdaderamente defendían eran los valores y los intereses del Antiguo Régimen. Marcelino Menéndez Pelayo llegó a considerar en Los heterodoxos a estos tradicionalistas como lo auténticamente español y la honra de la cultura española del siglo XVIII. Pero como ha demostrado Javier Herrero en Los orígenes del pensamiento reaccionario español, sus fuentes fueron extranjeras, al hilo de la reacción de los defensores del Antiguo Régimen contra el movimiento ilustrado y la Revolución Francesa. Como ya hemos señalado en otro apartado, los franceses Nonnotte y Bergier y los italianos Valsecchi y Mozzi fueron los tradicionalistas europeos que más influjo tuvieron en España. Años más tarde, en 1812, Simón de Rentería traduce la obra del abate Barruel: Compendio de las memorias para servir a la historia del jacobinismo (1792), que tendrá también una gran repercusión entre los defensores del más puro y rancio absolutismo. Por tanto, concluye Herrero, "nada hay de tradicional ni de español en los «grandes maestros de la 'tradición' española»" (1972, 24).

Esta ola reaccionaria considera que los llamados "filósofos" son simples charlatanes, falsos filósofos, que con su apariencia de corderos esconden su alma de lobos. Además, no sólo han pervertido la verdadera filosofía - que para ellos no será otra que la escolástica-, sino que han corrompido la moral y con ello a toda la sociedad. Estas "sectas filosóficas" - como son también denominados - encarnan a las fuerzas del mal, que conspiran constantemente contra el Trono y el Altar.

Entre los numerosos representantes y la abundante literatura que producen puede destacarse a Fernando de Zaballos y su obra La falsa filosofía, Vicente Fernández de Valcarce y sus Desengaños filosóficos, Francisco Alvarado (el Filósofo Rancio) y sus Cartas y, finalmente, a Rafael de Vélez y su Preservativo contra la irreligión.

2.7. La Ilustración española. ¿Ilustración insuficiente o Ilustración posible?

Tan sólo en los últimos tiempos, sobre todo a partir del II Centenario de la muerte de Carlos III, se ha iniciado un movimiento de recuperación global del siglo XVIII español y un cambio de rumbo en la historiografía de la Ilustración española. Durante muchos años este siglo ha estado bajo las sombras de la esterilidad, de la insuficiencia, de la

extranjerización, de la ortodoxia o la herejía - según la ideología al uso-, y otra serie de tópicos y estigmas que entreveran la auténtica realidad.

Hoy día, salvo casos aislados, nadie pone en duda la existencia de un movimiento ilustrado español, aunque siguen planteándose preguntas que incitan a completar la investigación: ¿Qué características y qué alcance real tuvo? ¿Qué tiene de identidad y peculiaridad propia y qué proviene de las "luces" extranjeras? ¿Qué aporta a la Ilustración europea? ¿Por qué no alcanzó la radicalidad que en otros países? Preguntas, todas ellas, que han tenido respuestas con diferentes conclusiones y desde ópticas de estudio muy diversas. Por ello no resulta fácil todavía establecer una visión armónica e integradora de los distintos enfoques - como ha sido nuestra pretensión en las páginas que anteceden - y mucho menos delimitar unas tesis incontestables.

En general, parece claro que la Ilustración española, si bien por causas diversas no alcanzó la radicalidad que en otros países, sí tuvo un carácter constructivo que propugnó la renovación de la ciencia, la filosofía, la economía, la sociedad y la cultura, es decir, apostó decididamente por el progreso. Y esto fue posible hasta allí donde las condiciones políticas, sociales y religiosas se lo permitieron. En concreto, la política, a menudo vacilante y ambigua, de la Monarquía y la Inquisición fueron elementos sin duda determinantes. Es cierto que la Inquisición a lo largo del siglo XVIII sufrió un declive y un amortiguamiento en sus modos de actuar, pero también es verdad que siguió de algún modo siendo un obstáculo para la difusión de las nuevas ideas y la modernización del saber y la cultura. Así, en la primera mitad del siglo XVIII, se verifican dos procesos muy significativos, por lo que representaban dichos personajes en la apuesta por la renovación, el de Melchor Rafael de Macanaz y el de Diego Mateo Zapata. En la segunda mitad del siglo, procesos como el de Pablo Olavide, de gran resonancia en España y en Europa, sirvieron de advertencia a los que se inclinaban por la ruptura o por el más atenuado reformismo. En todo caso, es muy relevante que casi todos los ilustrados pasaron por algún conflicto relacionado con sus ideas.

Es, pues, la Inquisición un factor que no conviene olvidar cuando se cuestiona la radicalidad y la emancipación de la Ilustración española y, también, cuando se lean los escritos de algunos de nuestros ilustrados, ya que las precauciones por la censura y la propia autocensura están presentes. Sirva de ejemplo Cadalso y los recursos literarios que utiliza para escapar a la censura.

A ello hay que añadir la postura, a veces ambigua, de la Monarquía. Se quiere la renovación y el progreso, pero sin que se cuestione el Trono y el Altar. Se critica a la

Inquisición, pero cuando es conveniente se la utiliza para frenar las nuevas ideas y el contagio revolucionario. Ello es más patente sobre todo a partir de la muerte de Carlos III, pero recordemos que, años antes, Olavide, Superintendente del proyecto ilustrado de "Las Nuevas Poblaciones", nombrado por el Rey, se quedó solo y sin el apoyo de los que esperaba.

A pesar de estos obstáculos - más profundos que en otros países europeos- y de la inercia y el atraso que venía arrastrando la sociedad española, fueron muchos los ilustrados que apostaron por la renovación y el progreso desde su creencia en el poder de la razón y la ciencia. Por ello, hablar de una Ilustración insuficiente, pobre, 'descafeinada', o de una pura y débil imitación de la francesa, es caer en un reduccionismo simple que con frecuencia ha servido de coartada para mantener a este siglo en el olvido y, desde luego, no ha fomentado en absoluto la investigación. Nos inclinamos, pues, por hablar de Ilustración posible ya que, con ello, por un lado, se alude a las dificultades y condicionantes que tuvieron que afrontar nuestros ilustrados y, por otro, no resta valor a su contribución, positiva y evidente, para la modernización de España.

2.8. Bibliografía

Abellán, J. L.(1988): Historia crítica del pensamiento español (Del Barroco a la Ilustración). Espasa-Calpe, Madrid.

Egido, T(1992): "La religiosidad de los ilustrados", en Historia de España Ramón Menéndez Pidal, vol. XXXI (La época de la Ilustración). EspasaCalpe, Madrid.

Fernández, A. (1990): Utopía y realidad en la Ilustración española. Pablo de Olavide y las Nuevas Poblaciones. Universidad Complutense, Madrid.

(1995): jovellanos. Ediciones del Orto, Madrid.

Herrero, J. (1973): Los orígenes del pensamiento reaccionario español. Edicusa, Madrid.

Hughes, J. B. (1969): José Cadalso y las "Cartas Marruecas": Tecnos, Madrid.

López, E (1999): Juan Pablo Forner y la crisis de la conciencia española. Junta de Castilla y León.

Sánchez-Blanco, E (1996): 'Filosofía', en Historia literaria de España en el siglo XVIII.

Trotta/CSIC, Madrid.

(1999): La mentalidad ilustrada. Taurus, Madrid.

3

Itinerarios del pensamiento español en el siglo XIX

3.1. La legitimación del liberalismo

3.1.1. Precariedad, beligerancia e ideología

El pensamiento español del primer tercio del siglo XIX se distingue sobre todo por su precariedad. Al menos, difícilmente pueden encontrarse en esta época expresiones filosóficas en sentido estricto; es decir, como una reflexión eminentemente racional y sistemática acerca del mundo, animada por una cierta pretensión de verdad y una mayor o menor vocación emancipadora. Ello pudo deberse fundamentalmente a dos motivos:

En primer lugar, a la interrupción del proyecto ilustrado iniciado el siglo anterior, precipitada por el régimen absolutista de Carlos IV como reacción ante los sucesos acontecidos en 1789 en el país vecino. El pánico antirrevolucionario y el temor a la propagación de ideas potencialmente subversivas, como las enciclopedistas, favorecieron en este sentido un repliegue ideológico en los valores tradicionales del absolutismo monárquico, férreamente custodiados por la censura y otras medidas represivas. La misma política de amistad con Francia cultivada durante el siglo anterior, arrojando tan prometedores resultados en el campo intelectual, se trocó pronto en una hostilidad creciente, finalmente consumada en la guerra de 1793-1795. El nuevo siglo iniciaba así su andadura en medio de un escenario sombrío y decadente, apenas matizado por los esfuerzos de algunos "afrancesados" por no perder el hilo de la aventura ilustrada, y orientado en definitiva a la perpetuación del Antiguo Régimen. La reflexión filosófica, tan deudora de dicha aventura, quedaba así disminuida, y si bien será retomada al hilo de las experiencias constitucionales de 1812-1814 y 1820-1823, se verá repetidamente frustrada durante los sucesivos regímenes absolutistas de Fernando VII (1814-1820 y 1823-1833).

En segundo lugar, no debemos olvidar lo que Antonio Heredia Soriano ha denominado "milicia y política como formas de existencia dominantes" (1989, 335), a

propósito del clima sociopolítico altamente convulso e incluso bélico en que el intelecto español hubo de desenvolverse en esta época, particularmente durante las Guerras de Independencia (1808-1812); clima que inevitablemente habría de desviar la actividad pensante hacia los menesteres propios de la acción beligerante (propaganda, adoctrinamiento, instrucción rápida y elemental...), siempre orientados hacia la divulgación de una temática a menudo restringida al ámbito político-militar y apologético-religioso, a través de un medio expresivo asimismo precario (sermones, catecismos, cartillas, exhortaciones...). En este sentido, las memorias y los informes institucionales, las colaboraciones periodísticas y las correspondencias de carácter personal cubren muchas veces el vacío dejado por la enorme escasez de ensayos y tratados filosóficos, propiamente dichos. La represión y el exilio de numerosos políticos y docentes tras el fracaso de los regímenes constitucionales ya aludidos no harán otra cosa que agravar esta escasez.

Pero es obvio que acontecimientos políticos tan decisivos como los que se consumaron a raíz, precisamente, de las Guerras de Independencia, exigen una legitimación ideológica cuya complejidad desborda los avatares externos propios de un conflicto bélico. Como es sabido, las Cortes de Cádiz (1810-1814) instituyeron todo un proyecto revolucionario que, rematado en la Constitución gaditana de 1812 y rehabilitado durante el Trienio Liberal, fue mucho más allá de la mera proclamación de independencia frente al invasor napoleónico; trajo también consigo la ansiada transición hacia un Estado liberal que reconoce al individuo como sujeto jurídico fundamental; deposita la soberanía en la nación, asumiendo su participación en la política nacional mediante la vía representativa y limitando, consecuentemente, los poderes tradicionales del monarca; promulga la división de poderes; equipara los derechos de la metrópoli con los de las colonias, incorporando a representantes de éstas en el Parlamento; y declara la libertad de prensa e imprenta al tiempo que dicta la abolición de la Inquisición.

Son desde luego abundantes las lagunas que este proyecto no llegó a cubrir, condicionado no sólo por la permanente hostilidad de los medios tradicionales, sino también por las propias desavenencias internas de una opinión libe tal muy heterogénea, en la que hubo de imponerse la moderación; baste recordar por ejemplo el célebre artículo 12 de la nueva Constitución, en el que se contempla la adopción del catolicismo como religión oficial, frustrando así las expectativas laicistas; o el indisimulable resabio colonialista de la política americana, preocupada sobre todo por preservar los privilegios peninsulares ante los inminentes procesos de independencia. Es a este respecto obligada la alusión a un liberal disidente y "maldito" como José M.^a Blanco y Crespo (1775-1841)

- más conocido como "Blanco-White"-, cuyas incisivas críticas hacia las actitudes hipócritas y conservadoras de la Junta Central que se había erigido para organizar la resistencia contra el invasor napoleónico le costaron el exilio en Londres.

Clérigo sin vocación y firme partidario de la revolución, había dirigido el Semanario Patriótico - periódico liberal muy influyente en la opinión pública durante su etapa sevillana - antes se había editado en Madrid, mientras que después lo hará en Cádiz-, desde cuyas páginas reivindicó la convocatoria de Cortes según un sistema representativo y por lo tanto no estamental - ésta era la opinión de Jovellanos, entre otros-. Sus mencionadas críticas, difundidas en este mismo semanario (véase el artículo "Del egoísmo político", publicado el 11 de mayo de 1809), unidas al acoso del ejército francés cuando se encontraba en Sevilla - su ciudad natal-, precipitaron su exilio en 1810.

Afincado en Inglaterra, seguirá interesado por la evolución política de su país, promoviendo siempre los principios del liberalismo revolucionario. Fundará así El Español, periódico mensual editado entre 1810 y 1814, ampliamente divulgado en la América hispanoparlante, cuya distribución en España será no obstante prohibida por su tendencia igualmente crítica, palpable desde su primer número; sus célebres "Reflexiones generales sobre la revolución española" ponían nuevamente de relieve la arrogancia y el abuso de poder en que las juntas provinciales estaban incurriendo, colapsando de esta manera un verdadero proceso revolucionario. En otros artículos publicados ese mismo año, denunciaba además los intereses económicos camuflados bajo una mentalidad colonialista todavía arraigada entre muchos de sus compatriotas, aunque sin llegar a reconocer la tesis independentista; frente al mexicano Fray Servando Teresa de Mier, quien apelaba al derecho a la soberanía nacional consagrado en la Constitución doceañista, defendió Blanco la unidad de la monarquía española, si bien por una cuestión de oportunidad histórica más que de desacuerdo político; los procesos de independencia eran a su juicio legítimos e irreversibles, pero siempre y cuando se fueran consumando a su debido tiempo, previa maduración de sus condiciones y propósitos.

De antecedentes familiares irlandeses, el redactor de El Español se convertiría además en un destacado escritor bilingüe, plasmando en una amplia obra en inglés una honda inquietud por cuestiones de orden teológico y religioso. Por ejemplo, en Preparatory observations on the Study of Religion (Oxford, 1817); Practical and Internal Evidence against Catholicism (Londres, 1825); y, sobre todo, Observations on Heresy and Orthodoxy (Londres, 1835), muy elogiadas por J.S. Mill. Simpatizante de anglicanismo primero, del unitarismo después, perseguirá entonces un cristianismo netamente antidogmático, muy reacio al fanatismo religioso y al clericalismo arrogante, que a su

juicio identifica a la nación española desde sus mismos orígenes y del que muchos liberales no supieron desprenderse.

Pero las deficiencias del proyecto gaditano, tan presentes en voces como las de Blanco, no serían óbice para encauzar una ruptura con el Antiguo Régimen y el consecuente ingreso de España en la Edad Contemporánea; e incluso para asentar las bases de un liberalismo cuyo acento ético - vagamente reflejado en las objetivaciones políticas de la Revolución Francesa - ha sido subrayado por José Luis Abellán (1984, 56-62; 90-94) en orden a mostrar su carácter supuestamente pionero en Europa. He aquí el papel que el pensamiento español estará llamado a desempeñar durante los primeros compases del siglo XIX; éste se distinguirá sobre todo por su acentuada vocación ideológica al servicio de la causa liberal; en ella encontrará al menos un sólido argumento. Como contrapartida, quedará confinado dentro de los límites de la ideología política, viéndose directamente afectado por las turbulencias que en todo momento acompañan a la gestación del liberalismo en España; de ahí su difícil maduración, lenta, tortuosa y en definitiva interrumpida.

Por otra parte, no debemos olvidar que los principios constitucionales no fueron, ni mucho menos, unánimemente compartidos. Hubo también una causa tradicional, directamente heredera de ese mismo absolutismo contrarrevolucionario anteriormente aludido, que también precisó de un cierto instrumental ideológico con el que legitimar sus reivindicaciones involucionistas. Sin embargo, dicho instrumental fue muy pobre en todo momento, limitándose a confundir la tolerancia con la impiedad, la ilustración con la subversión y el racionalismo con la anarquía; a proclamar el dogma católico en términos eminentemente apologéticos, fundados a lo sumo en un tomismo rígido y ortodoxo; o a preservar la autoridad de la fe frente a las nuevas certezas de la ciencia. En realidad, ni siquiera llegó a proyectar una ideología en sentido estricto; como apunta Antonio Elorza a propósito del dominico Francisco de Alvarado (1756-1814), apodado "Filósofo Rancio", y otros intelectuales "serviles" de la España tradicional, se agotó más bien en "una contraideología, ten dente antes que nada a justificar la supresión de su oponente, el pensamiento liberal" (J. Antón y M. Caminal, 1992, 23).

La legitimación del liberalismo acapara así un claro protagonismo en las primeras expresiones filosóficas de la España contemporánea. Esta tarea supondrá la reapertura de ese mismo flujo ilustrado interrumpido tras la Revolución Francesa.

3.1.2. La reactivación de una Ilustración interrumpida

El contractualismo de Rousseau y, sobre todo, Locke, el sensismo enciclopedista de Condillac y Destutt de Tracy, y el utilitarismo de Bentham, por citar las tendencias más significativas, contribuirán entonces a justificar un orden político inspirado en el derecho de los individuos libres e iguales ante la ley - frente a la autoridad perpetua y absoluta del monarca, a su vez depositario fiel de la justicia divina-, en perfecta sintonía con un orden intelectual inspirado en los criterios de la ciencia natural - frente a los dictados de la tradición religiosa-. En definitiva, traducen un empirismo antimetafísico amplio y heterogéneo, crítico hacia la ortodoxia escolástica, que busca en los métodos de las ciencias experimentales el fundamento de las nuevas leyes, así como de una pedagogía emancipadora acorde con las mismas.

Pero como ya hemos advertido, no fueron pocos ni pequeños los factores que impidieron un desarrollo homogéneo y sistemático de estas primeras tendencias filosóficas. Y no sólo por la adversidad de las circunstancias sociopolíticas; hubo otros factores de carácter más interno, mayormente relacionados con el momento presente de la cultura y el intelecto españoles, que favorecieron el desorden. Por ejemplo, cierta exaltación romántica, palpable en unos planteamientos del derecho a la soberanía que alteran la medida y el cosmopolitismo abstracto característicos del orden ilustrado: el Discurso preliminar leído en las Cortes al presentar la Comisión de Constitución el proyecto de ella (Cádiz, 24 diciembre 1811) (Cádiz, Imp. Tormentaria, 1812) de Agustín de Argüelles (1776-1844) - promotor, junto con Diego Muñoz Torrero, de la comisión nombrada en diciembre de 1810 para la redacción de la Carta Magna - descansa sobre todo en la afirmación de una personalidad nacional que, además de proyectarse en un futuro de progreso, busca un arraigo en ciertas legislaciones hispánicas de la antigüedad.

Otro factor de desorden fue la notoria presencia constitucional de un clero ilustrado que propicia ciertos enlaces con la tradición escolástica y metafísica de los siglos XVI y XVII, decisivos para la salvaguardia de principios como los de la inmortalidad del alma y la propia existencia de Dios, así como para el rechazo del deísmo en favor de una teodicea más acorde con la idea cristiana de providencia. Tal fue el caso del canónigo Francisco Martínez Marina (1754-1833), primer historiador del pensamiento político español y autor de una Teoría de las Cortes, o grandes Juntas nacionales de los reinos de León y Castilla, monumentos de su constitución política y de la soberanía del pueblo - traducida al francés en 1822-, precedida de un Discurso sobre el origen de la Monarquía y sobre la naturaleza del gobierno español (Madrid, 1813), sin duda muy influyente en las primeras experiencias del liberalismo español. Concilia esta obra el tacto historicista con la asunción de un orden teológico universal, buscando asimismo una continuidad

entre los planteamientos ilustrados del contrato social, la soberanía popular y la división de poderes, y el legado de autores como Juan de Mariana, Roa Dávila y Antúnez de Portugal.

En este contexto, también es obligada la alusión al presbítero Joaquín Lorenzo Villanueva (1757-1837), en cuya obra podríamos rastrear los primeros vestigios del catolicismo liberal en España. De tendencia jansenista, en complicidad de un regalismo que defendió mientras desempeñaba altos cargos eclesiásticos durante el reinado de Carlos IV, optaría Villanueva por la causa liberal tras los sucesos de 1808, ejerciendo las funciones de diputado en 1820 y exiliándose más tarde en Londres. Entre tanto, publicaría *El jansenismo dedicado al Filósofo rancio* (Cádiz, 1811) y *Las angélicas fuentes o el tomista en las Cortes* (Cádiz, 1811). Ya en el exilio vería la luz una autobiografía: *Vida literaria de don Joaquín Lorenzo Villanueva* (Londres, 1825, 2 vols.).

Algunas expresiones más o menos netas de esta reapertura del pensamiento ilustrado pueden en cualquier caso advertirse en algunos documentos directamente emanados de las nuevas instituciones. Uno de los más representativos es el Informe de la junta creada por la Regencia para proponer los medios de proceder al arreglo de los diversos ramos de la Instrucción Pública, fechado en Cádiz el 9 de septiembre de 1813. Su redactor, Manuel J. Quintana (1772-1857), había estudiado Derecho civil y canónico en Salamanca, en donde fue discípulo de Meléndez Valdés y cultivó la amistad con Jovellanos. Recién comenzado el nuevo siglo destacó como poeta, dramaturgo y crítico literario, adscribiéndose a la causa liberal tras la invasión napoleónica. Fiel reflejo de su compromiso político fueron sus *Poesías patrióticas*, publicadas en 1808, el mismo año en que aparecía, bajo su dirección, el ya mencionado *Semanario patriótico*, que más adelante encomendará a su amigo Blanco-White.

El Informe en cuestión expone todo un proyecto de educación nacional orientado hacia la objetivación de las recientes conquistas políticas, recogiendo en palabras de Manuel de Puelles Benítez "la mejor formulación del ideario liberal por lo que respecta a la educación" (1999, 61). En realidad - comenta Puelles a propósito-, no hace sino desarrollar los contenidos del papel emancipador y democratizador que ésta desempeña según el título IX de la Constitución, como medio insustituible para el progreso de la sociedad. Declara, en este sentido, lo siguiente:

Al entrar en la vida ignoramos todo lo que podemos o debemos ser en adelante. La instrucción nos lo enseña; la instrucción desenvuelve nuestras facultades y talentos, y los engrandece y fortifica con todos los medios acumulados por la

sucesión de los siglos en la generación y en la sociedad de que hacemos parte. Ella, enseñándonos cuáles son nuestros derechos, nos manifiesta las obligaciones que debemos cumplir: su objeto es que vivamos felices para nosotros, útiles a los demás; y señalando de este modo el puesto que debemos ocupar en la sociedad, ella hace que las fuerzas particulares concurren con su acción a aumentar la fuerza común, en vez de servir a debilitarla con su divergencia o con su oposición (Quintana, 1946, 176).

La educación, en tanto que generalización de las luces, debe entonces caracterizarse por su proyección universal - es decir, por su extensión a toda la ciudadanía sin distingo alguno-; su uniformidad doctrinal y metodológica; y su carácter público y gratuito, sin menoscabo de una libertad de enseñanza - o de elección entre centros públicos o privados-, cuyo reconocimiento no sólo es obligado desde toda perspectiva ideológica liberal, sino que además permite cubrir las inevitables carencias pedagógicas institucionales de un Estado devastado por la guerra.

El retorno absolutista impedirá que el programa contemplado en el Informe entre en vigor, aun a pesar de su aprobación en las Cortes un año después de su redacción. No obstante, quedará plasmado en el Reglamento general de Instrucción Pública aprobado por las mismas el 29 de junio de 1821, una vez reestablecidas tras el levantamiento de Riego. La realización de dicho programa será limitada, habida cuenta del inevitable utopismo que lo impregna, pero no por ello dejará de proporcionar a la nación "la primera estructuración moderna de la educación" (Puelles Benítez, 1999, 72): el establecimiento de una Universidad Central en la capital del reino remataría la racionalización una enseñanza hasta ahora lastrada por los criterios de la pedagogía tradicional. En su Discurso de apertura de la Universidad Central el día de su instalación, pronunciado el 7 de noviembre de 1822, Quintana, que dos años antes había asumido la Dirección de Estudios, denunciaba el desprecio por el estudio de la antigüedad clásica y de las ciencias experimentales, el servilismo del saber, la esterilidad de las disputas escolásticas y el autoritarismo inquisitorial. Frente a estos males del pasado, reclamaba la complementariedad entre las ciencias y las letras; recordaba el despertar de las mismas durante el reinado de Carlos III y su posterior malogro; y apelaba a la conciencia de los docentes en tanto que responsables de la futura ciudadanía.

La obra que por estos años desarrollan algunos autores adscritos a la Universidad de Salamanca esclarecerá, precisará y complementará, por lo demás, la tendencia marcadamente ilustrada de estos documentos. Sin dejar de asumir la pluralidad ideológica que en todo momento impregna las primeras legitimaciones del liberalismo, podemos

destacar en aquélla dos notas fundamentales: una teoría del conocimiento de corte sensista y su traducción práctica en términos utilitaristas.

3.1.3. Sensismo y utilitarismo

Uno de estos autores fue Miguel Martel (1754-?). Sacerdote, diputado a Cortes y catedrático de Ética, retirado de la enseñanza en 1820, publicaba ese mismo año unos Elementos de filosofía morab precedidos de unas Prenociones fisiológicas sobre el alma del hombre y la existencia de Dios. Para servir de introducción al estudio de la filosofla moral (Madrid, Imp. que fue de García), obra que nos remite a ese compromiso entre tradición y modernidad al que aludíamos anteriormente. Al igual que otros muchos clérigos ilustrados de su tiempo, Martel acogió la filosofía sensista buscando al mismo tiempo una pervivencia de la tradición filosófico-teológica sin excesos dogmáticos y apoloéticos. En este sentido, aprobó y defendió la certeza revelada en aquellas cuestiones vedadas para la razón experimental, siempre limitada al ámbito subjetivo de la sensibilidad y del sentimiento, y al ámbito objetivo de la naturaleza; y encontró en los Institutiones Philosophicae (Valencia, Benito Monfort, 1800) del P. E Jaquier una explícita fuente de inspiración, aceptando no pocas de sus tesis doctrinales sobre el sustento divino de la ley moral y de su proyección en las leyes civiles.

Ahora bien, igual o mayor fue la influencia recibida de Locke y, sobre todo, de Condillac; concretamente, de su Lógica - doblemente traducida en 1784 y 1794 por Bernardo María Calzada y Valentín Forande, respectivamente-, en la que el pensador francés analiza las ideas del conocimiento y las afecciones del sentimiento hasta llegar a sus elementos últimos e irreductibles: las sensaciones. Tomando este análisis como punto de referencia, rechaza Martel toda teoría que presuponga un origen innato de las ideas, buscando asimismo un fundamento científico de la conducta moral en los móviles naturales del placer y el dolor, si bien elude el sensismo craso e inmanente cuando atribuye a la educación un rol preponderante en el discernimiento de dicha conducta; toda educación debe orientarse hacia la utilidad pública en sintonía, precisamente, con esas mismas obligaciones civiles resultantes del imperativo divino.

En esta línea de pensamiento sensista, también podemos ubicar una obra que, si bien se limita a resumir con fines escolares los Éléments d'Ideologie (1801) de Desttut de Tracy, no deja de ser digna de mención: los Elementos de verdadera lógica (Madrid, 1821) del catedrático de Matemáticas Juan Justo García.

Pero si Martel y García adaptaron el sensismo en su vertiente francesa o "ideológica",

Toribio Núñez y Ramón de Salas hicieron lo propio con su vertiente anglosajona o utilitarista. Toribio Núñez Sesse (1766-1834) fue de hecho el máximo expositor de Bentham en España. Nacido en Coca (Segovia), había estudiado Artes, Cánones y Jurisprudencia en la Universidad de Salamanca, de la que será bibliotecario a partir de 1812. Sufrió, con los dos profesores antes citados, las represalias del absolutismo, quedando apartado de la universidad en 1816. Durante el Trienio Liberal fue rehabilitado, ejerciendo además como diputado por la provincia de Salamanca e integrando la comisión del código de procedimientos. Su interés por el pensamiento utilitarista se remonta a la redacción, en fecha que no podemos precisar, de un "Discurso preliminar" para el Informe de la Universidad de Salamanca sobre el Plan de Estudios, o sobre su fundación, altura y decadencia, y sobre las mejoras de que es susceptible. con cuyo motivo presenta un proyecto de Ley sobre la Instrucción Pública. Este había sido elaborado en 1813 y presentado por las Cortes un año después, cayendo en el olvido durante los años del absolutismo para ser finalmente publicado, en Salamanca (imp. de Vicente Blanco), en 1820. El Informe estaba firmado por el rector de la universidad, Joaquín de Hinojosa, y los doctores Joaquín Peiró, Tomás González, Ángel Ruiz y Miguel Martel, además del propio Núñez, quien reconocerá en una carta dirigida al propio Bentham las influencias de su filosofía jurídica. "En él - decía - veréis que vuestros principios están acomodados al estado de nuestras luces y costumbres [...]; y que en él se proponen para la enseñanza de nuestra juventud vuestros principios de jurisprudencia y legislación" (Carta de Núñez a Bentham. Salamanca, Imp. V. Blanco, 1822, 10. Citado por Albares Albares en 1996, 32).

El reconocimiento no era vano. En sintonía con el Informe de Quintana, plantea la felicidad pública como finalidad de la educación y el principio de la utilidad como medio para alcanzarla. En lo que al estudio de la filosofía se refiere, subraya el papel de las matemáticas como disciplina fundamental; prescinde de la metafísica - al menos en su acepción tradicional, como estudio de esencias y realidades en sí - y adopta en su lugar a la fisiología y la ideología, ciencias complementarias respectivamente dedicadas al análisis de las facultades de la conciencia o del "alma", en tanto que dependientes del mecanismo corporal y de las operaciones del entendimiento y del sentimiento. En cuanto a la moral, tiende a abandonar todo prejuicio ontológico, fundándose más bien en el estudio científico de la naturaleza humana; la medicina se incorporaba así al saber filosófico en calidad de ciencia auxiliar privilegiada.

En 1820 aparecía además en Salamanca el escrito más relevante de Núñez: *Espíritu de Bentham. Sistema de la ciencia social*, una exposición general del pensamiento de este

autor, a modo de introducción a la lectura de sus obras, que él mismo planeaba traducir al español (verían así la luz dos traducciones: Principios de la ciencia social o de las ciencias morales y políticas, Madrid, 1821; y - póstumamente - Ciencia social según los principios de Bentham, Madrid, 1835). Núñez encuentra en esta nueva ciencia la panacea de los grandes problemas morales y políticos de su tiempo, en la medida en que alumbra un conocimiento objetivo de los mismos fundamentado en los métodos experimentales de las ciencias naturales: si la "fisiología moral" descubre los principios de la conducta a partir de un análisis de la sensibilidad humana que sopesa el equilibrio entre el placer y el dolor, la "clínica política" elucida las condiciones de posibilidad del bienestar colectivo tomando como punto de referencia el equilibrio entre los diversos intereses individuales.

Dicha aplicación metodológica encuentra además un refuerzo añadido en los planteamientos epistemológicos de Kant, a los que Núñez se refiere y que seguramente habría conocido a través de la obra de Charles de Villers, *Philosophie de Kant ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendente* (Metz, 1801). Esta referencia es doblemente significativa. Por una parte, nos planta ante un singular diálogo entre la teoría kantiana del conocimiento (o, como dice Núñez, "lógica del saber") y la ciencia social de Bentham (o, "lógica del querer"), del que ambas saldrían beneficiadas, pues aquella proporciona a ésta una certeza comparable a la de las matemáticas, encontrando asimismo en sus postulados utilitaristas la genuina aplicación práctica que el propio Kant erró, desembocando en una concepción racionalista de la moral. Por otra, nos remite a las primeras influencias del filósofo alemán en España, despejando ya algunas pistas sobre su futura proyección.

Pero el principal precursor de la ciencia social en España fue, probablemente, Ramón de Salas y Cortés (1753-1837). Cuanto menos, destacó por su aplicación de las tesis utilitaristas a su circunstancia política, erigiéndose en el constitucionalista español más relevante de la época. Como tal, publicó unas Lecciones de derecho público constitucional para las Escuelas de España (Tomo I, Imp. del Censor, 1821 ; Tomo II, Madrid, Imp. de D.Fermín Villalpando, 1821), obra original, muy elogiada por la opinión liberal, reeditada ese mismo año y también en 1835, y traducida al portugués en 1822. Como divulgador del utilitarismo y otras tendencias de corte ilustrado, publicó además varias traducciones: Tratados de legislación civil y penal, obra extractada de los manuscritos del señor Jeremías Bentham, jurisconsulto inglés, por Esteban Dumont, miembro del Consejo representativo de Ginebra (5 tomos, Madrid, Imp. de D.Fermín Villalpando, 1821); Comentario sobre el Espíritu de las Leyes de Montesquieu, por

Destutt de Tracy, con las observaciones inéditas de Condorcet (Burdeos, Imp. de Lawalle, 1821), reeditada en Valencia al año siguiente; y El hombre original o Emilio en el mundo, imitado del alemán, de Augusto la Fontaine (Madrid, Imp. de Villalpando, 1821), si bien se desmarcó siempre de la proyección revolucionaria ejercida por la obra política de Rousseau. Ya en la década de los treinta, publicó unos Comentarios del ciudadano Ramón de Salas, doctor de Salamanca, al tratado de los delitos y las penas escrito por el Marqués de Beccaria; y, por su continuación, de las virtudes y los vicios, escrito en italiano por, Jacinto Dragonetti, y traducido al español por el mismo Salas (Madrid, Imp. de Villamil, 1836).

De origen aragonés, ejerció Salas la cátedra de Instituciones Civiles de la Universidad de Salamanca, desde la que promovió la creación de un Colegio de Filosofía que diera cabida al estudio de las matemáticas y las ciencias naturales, de acuerdo con los criterios metodológicos del empirismo. En 1795 fue procesado por la Inquisición por difundir ideas ilustradas, hecho que le mantuvo apartado de la docencia y que alentará, ya en los años del Trienio Liberal, su firme reivindicación de la libertad de enseñanza por delante de toda intervención estatal en los planes de estudio.

Salas no llegó, ni mucho menos, a construir un sistema de pensamiento, pero sí encontró en las concepciones psicológica y epistemológica del empirismo un sólido fundamento de su análisis científico de la sociedad. Aboga así por la inmanencia de las impresiones sensibles frente a la trascendencia metafísica; y la observación de la naturaleza frente a la especulación racional; la dimensión vital frente a la intelectual. La finalidad de esta última no es otra, de hecho, que la justificación de las afecciones y las voliciones humanas, en orden a esclarecer los móviles de la conducta en su anhelo interesado de felicidad, tanto individual como colectivo; he aquí el objeto primordial de la ciencia social, cuyo lugar en el orden de las ciencias es, para Salas, central. Comprende así una rama moral "como aplicación de nuestros medios de conocer la canalización de los deseos y sentimientos", y una "rama política y legislativa como gobierno, canalización o dirección de sentimientos morales internos y de acciones sociales externas" (Rodríguez Domínguez, 1979, 195). Se trata por tanto de una ciencia aplicada y experimental, de reciente creación, cuyos "axiomas ya demostrados no son otra cosa que resultados de hechos uniformes repetidos y bien observados, es decir, de la experiencia y del raciocinio" (Salas y Cortés, Comentario al Espíritu de las Leyes.... Prólogo, p. V. Citado por Rodríguez Domínguez, 1979, 195).

Las Lecciones de derecho público constitucional recogen la síntesis que Salas elabora acerca de esta nueva ciencia. El primer volumen expone su asimilación de las doctrinas

de aquellos autores entonces considerados como pioneros en la materia: Montesquieu, Destutt de Tracy, Rousseau, Beccaria y, sobre todo, Bentham. Basándose en ellas analiza, ya en el segundo volumen, la constitución española de 1812, cuya significación, equiparable según él a la de otros fenómenos políticos contemporáneos de singular trascendencia, tales como la Revolución Francesa y las constituciones inglesa y norteamericana, anunciaría una etapa histórica de madurez y progreso consumado. Salas celebra en este sentido su sintonía con los principios de la ciencia social, expresa en algunas definiciones del preámbulo; concretamente, aquellas que enuncian "cuál debe ser el objeto único de la ley fundamental: promover la prosperidad y el bien de toda la Nación, pues todas las leyes y asociaciones políticas deben tener por fin el bien general del pueblo, y no el de una persona o una familia particular" (vol. II, p. 16. Citado por..., 214). Pese a su sencillez, esta cita trasluce con elocuencia el peso específico del principio de la utilidad en las primeras realizaciones institucionales del liberalismo español.

Fueron precisamente aquellos artículos de la Carta Magna teóricamente injustificables dentro de cualquier marco conceptual utilitarista los que suscitaron las críticas de Salas. Al ya aludido artículo 12, en virtud del cual el catolicismo se convertía en la religión oficial, reprochaba su clara transgresión de la libertad de conciencia y su profesión de intolerancia religiosa. Salas nunca llegó a compartir el ateísmo enciclopedista de Diderot, d'Holbach o La Mettrie, aceptando, al igual que otros muchos ilustrados españoles de su época, la existencia de Dios. Sin embargo, se distinguió por su afinado anticlericalismo, dirigido hacia los abusos de la institución eclesial y el oscurantismo de las religiones positivas o estatutarias. Desde esta crítica, abogó por la tolerancia religiosa y la reconciliación entre la razón filosófica y una religiosidad interior eminentemente moral, capaz, en consecuencia, de contribuir al bienestar social. No menos contundentes fueron sus reproches al artículo 14, según el cual el gobierno de la nación recae en una "monarquía moderada hereditaria", moderación a su juicio ilusa, dado el coto de poder absoluto que el monarca conservaba aun a pesar de las cuantiosas y sustanciosas limitaciones que las nuevas leyes le imponían. En realidad, Salas veía en la institución monárquica un resabio del Antiguo Régimen, difícilmente concebible en el marco de un gobierno liberal y representativo, lo que le llevó a plantear una original propuesta de distribución de poderes: el poder ejecutivo recaería en una asamblea y no en el monarca, cuyo papel se limitaría a dirimir de manera neutral los posibles conflictos entre los tres poderes clásicos. Un "poder conservador" independiente de los restantes se encargaría, por su parte, de salvaguardar el cumplimiento de los preceptos constitucionales.

Pero de poco servirían las críticas de Salas. Con la ayuda, esta vez, del ejército

francés - de los llamados "Cien mil hijos de San Luis"-, el rey abortará nuevamente los proyectos de la inteligencia liberal. Aun a pesar de la creciente aunque tímida apertura experimentada a partir del bienio 1825-1827, el absolutismo, la represión y la censura pospondrán otra vez la instalación definitiva del Nuevo Régimen.

3.2. Del empirismo al espiritualismo

3.2.1. La evolución ideológica del liberalismo

El ocaso del absolutismo fernandino, consumado en 1833 con la muerte del monarca, no sólo permitió un nuevo reestablecimiento de ese proyecto constitucional cautivo durante gran parte del primer tercio de siglo y efectivo sólo de manera intermitente y fugaz. Permitió además su instauración definitiva. Aun a pesar de las Primeras Guerras Carlistas, sucedidas inmediatamente después de dicha muerte (1833-1840), el llamado período isabelino abre una época de estabilidad caracterizado por la progresiva institucionalización de las ideas liberales. Análogamente, el ejercicio del pensamiento quedará liberado de ese mismo dogmatismo religioso que en décadas anteriores había obstaculizado y hasta negado su autonomía.

Ahora bien, no eran pocas las enseñanzas que la opinión liberal podía extraer de la historia de España más reciente; tres décadas de convulsión política e incluso bélica, de escisión ideológica profunda, y de un absolutismo dominante, excepcionalmente interrumpido por experiencias seculares fugaces y efímeras, no podía menos que atemperar el ánimo revolucionario. La exaltación e incluso arrogancia doceañista habría de ceder así ante la moderación doctrinal como un requisito imprescindible para que el liberalismo dejara de ser un mero paréntesis, convirtiéndose en todo un relato. El resultado no podía ser otro que un compromiso entre la tradición y la revolución. Fruto del mismo fueron, entre otros rasgos significativos, la restricción del sufragio, la introducción de una segunda cámara y el reforzamiento de la autoridad del rey, responsable legítimo junto con las Cortes del ejercicio del poder. Inspirado en el doctrinarismo francés, encontraba también en las tesis de Jovellanos todo un punto de referencia, asentándose en la política oficial española durante dos décadas, desde el Estatuto Real de 1834 hasta la Revolución de 1854.

Esta nueva vicisitud condicionó, evidentemente, las expresiones de la filosofía. La consiguiente reapertura de los flujos ilustrados, hasta ahora obstruidos, encauzó una mentalidad secular comprometida, muy presente, por ejemplo, en la creación, en 1843, de una Facultad completa de Filosofía; pero esquivada ante toda posible beligerancia, o al

menos ante todo radicalismo susceptible de romper los aún débiles equilibrios que sustentan el nuevo y prometedor estado de cosas. El liberalismo hubo de renovar así sus fuentes de legitimación ideológica, evolucionando desde el ímpetu revolucionario hacia la consolidación de un orden estable. Durante el transcurso de esta evolución, la concepción sensista del hombre y su traducción práctica en una sociedad utilitaria movida por la feliz concurrencia del interés calculado y la pasión organizada fue perdiendo su fuerza legitimadora; incluso empezó a resultar anacrónica, viéndose progresivamente reemplazada por una ideología del equilibrio y el compromiso. El gusto por la síntesis, la tendencia hacia el eclecticismo y el diálogo abierto con las tradiciones filosóficas se impusieron así sobre la pretensión analítica, el afán innovador y el cientificismo arrogante.

En realidad, la conciencia o el "espíritu" como fuente de certeza ya había sido consignada por algunas tendencias sensistas tardías mediante el ejercicio de la observación interior. Alberto Lista (1775-1848), por ejemplo, había aplicado las ideas ilustradas al campo de la enseñanza - concretamente, en el carismático Colegio de San Mateo de Madrid, que él mismo había fundado en 1821, en sintonía con la política docente de signo utilitarista promovida durante el Trienio Liberal-, evolucionando poco después hacia un empirismo mitigado que reconoce el peso de la atención como actividad originaria y fuente de conocimiento (véase, por ejemplo, la serie de artículos publicada en *El Tiempo de Cádiz* bajo el título "De los sentimientos humanos"). En este mismo sentido, cabe mencionar también al agustino y antiguo miembro de las Cortes de Cádiz José de Jesús Muñoz Capilla (1771-1840), autor de *La Florida*. Extracto de varias conversaciones habidas en una casita de campo inmediata a la villa de Segura de la Sierra, que forman un tratado elemental de ideología, metafísica y moral, para uso y enseñanza de la juventud. Considerada su obra principal, había sido escrita durante los años de la guerra de independencia, aunque no se publicó hasta 1836, en Madrid. Escrita en forma de diálogo con una clara intención pedagógica, ofrece sobre todo un análisis de las operaciones del entendimiento - sensación, percepción, noción y juicio - que, si bien prescinde de toda postura innatista, reconoce ciertas predisposiciones naturales del sujeto, en sintonía con la teoría agustiniana de la iluminación. El juicio, por ejemplo, supone un acto voluntario irreducible a sensaciones más o menos complejas, contrariamente a las tesis de Condillac.

En cualquier caso, será ahora cuando la conciencia se erija en verdadero pivote de la actividad filosófica; principio inmanente de reflexión, dejará de ser un contrapunto del sistema corporal, un núcleo de sensaciones complejas o un reducto metafísico más o

menos maquillado sin el que no es posible salvar la inmortalidad del alma o la existencia de Dios al margen de la doctrina revelada, para asumir toda una labor de orquestación conceptual. Conciencia es entonces repliegue y cohesión, arbitrio y moderación, autonomía y limitación: rige las actividades del organismo antropológico gozando así de una independencia respecto de los mecanismos de la naturaleza lo suficientemente amplia como para plantear un cierto conocimiento metafísico del mundo; pero no por ello despliega ambiciosos proyectos sistemáticos o pretende apropiarse de la realidad objetiva al modo idealista. Acepta asimismo las fórmulas del teísmo moderno - de la tradición cartesiana, por ejemplo-, en las que además encuentra el fundamento último de sus propias certezas subjetivas, pero no por ello traiciona la primacía de la psicología sobre la teodicea. Retoma, en fin, el proyecto secularizador de la ilustración, pero al mismo tiempo rectifica algunos de sus conceptos primordiales; por libertad, sin ir más lejos, no se entiende ya la sujeción racional, en términos de utilidad, a las leyes de un orden natural previamente acotado por la ciencia, sino la plena emancipación de la conciencia como máximo principio vital o, dicho en términos netamente políticos, la soberanía de la inteligencia, en detrimento de la voluntad popular.

El espiritualismo releva en definitiva al empirismo en la legitimación del liberalismo. Su predominio en la universidad se dejará notar a partir de 1845, año en que entra en vigor el célebre "Plan Pidal", inaugurándose la enseñanza de dos disciplinas tan caras para esta nueva orientación ideológica como la Psicología y la Historia de la Filosofía - el término "Ideología", mayormente vinculado al empirismo, desaparecerá asimismo de los planes de estudio en 1847-. En la década siguiente, concretamente en 1858, harán lo propio la Metafísica y la Estética, culminando todo un proceso de modernización de los estudios de filosofía emprendido en la década de los treinta, y allanando de paso el camino a una academia krausista ya notoria por entonces. En cualquier caso, el espiritualismo se verá condicionado por esa ambivalencia que a menudo caracteriza a las filosofías eclécticas; si por una parte favorece la formación interdisciplinar y el diálogo fructífero entre tendencias diversas y hasta opuestas, contribuyendo en definitiva a un notable reverdecimiento del intelecto español, por otra adolece de audacia y creatividad. Y si bien ofrece una mayor coherencia doctrinal que la pergeñada por las tendencias ilustradas de las décadas anteriores, no por ello logra una conjunción sistemática; precisamente por la amplitud y la flexibilidad de sus posibilidades, fueron abundantes y diversas las tendencias que llegó a cobijar, algunas de las cuales convivieron con el krausismo y se resistieron, ya en el último cuarto de siglo, a un positivismo cada vez más influyente. En torno a la década de los cuarenta podemos en cualquier caso ubicar las que podríamos considerar sus dos tendencias principales:

Por un lado, la ecléctica o cousiniana, desarrollada sobre todo en los círculos intelectuales y políticos madrileños, particularmente en el Ateneo Científico y Literario, el cual había sido reabierto en 1835 bajo el auspicio de la Real sociedad Económica de Amigos del País.

Por otro, la representada por la escuela catalana del sentido común, que si bien no se inscribe en la tradición espiritualista en un sentido estricto, vinculándose aún al sensismo tardío, participa indudablemente en la renovación ideológica del liberalismo.

Asimismo, no habremos de olvidar a dos autores de perfil y trayectoria singular que enlazaron ambas tendencias con un pensamiento católico de diverso cuño; si Juan Donoso Cortés tradujo el eclecticismo al lenguaje y los conceptos de la política, afirmándose como uno de los principales teóricos del liberalismo doctrinario para luego evolucionar hacia posturas tradicionalistas, Jaime Balme acomodó los conceptos del sentido común a los criterios de una certeza religiosa madurada en la tradición cerverina.

3.2.2. El eclecticismo y su contrapunto donosiano

El filósofo ecléctico español más representativo fue el gaditano Tomás García Luna, quien en 1842 dictaba una serie de lecciones en el Ateneo madrileño, posteriormente publicada bajo el título *Lecciones de filosofía ecléctica* (Madrid, 1843-1845, 3 vols.). También escribió un *Manual de Historia de la filosofía* (Madrid, 1847), que obviamente trasluce el interés típicamente ecléctico por dicha disciplina. Interés que, al igual que en Francia, alcanzaría una notable proyección en las políticas docentes del liberalismo oficial; si el propio Cousin había presidido el Ministerio de Instrucción Pública, el dramaturgo Antonio Gil de Zárate (1793-1861) - colaborador de Pedro J. Pidal y uno de los principales responsables de la institucionalización de los estudios filosóficos en España-, había publicado el 1 de agosto de 1846 un Programa de Filosofía con un resumen de su historia, cuyo epígrafe final, titulado "Reseña histórica de la filosofía en España", suponía además el primer esbozo de una historia de la filosofía española.

El programa en cuestión quedaría sin efecto pocos años después, toda vez que la enseñanza de la filosofía adoptara un rumbo confesional bajo la creciente presión de los medios católicos; pero entre tanto alentaría otros trabajos similares en los que confluyeron el interés pedagógico por la historia de la filosofía en general y la preocupación historiográfica por la filosofía española en particular, en el marco siempre de un eclecticismo comprometido que busca referencias en el país vecino. Víctor Arnau Lambea elaboraba así una nueva reseña sobre filosofía española como apéndice de un

curso de J.Tissot que previamente había adaptado Isaac Núñez de Arenas bajo el título de Curso completo de filosofía para la enseñanza de ampliación, conforme en un todo al plan y programa oficial de estudios vigentes, y designado para texto por el Consejo de Instrucción Pública (Madrid, Mellado, 1846-1847); y aparecía igualmente una adaptación de un texto de E.Gérúzez realizada por Miguel Suris y Baster llevando por título Curso de filosofía, arreglado para uso de los españoles y estrictamente conforme al programa publicado por el Ministerio de Instrucción Pública de 1 de agosto de 1846(Madrid-Barcelona, 1847). Dentro de esta tendencia ecléctica, cabe destacar además una adaptación de un manual de Servant Beauvois, publicada por José López Uribe bajo el título Manual clásico de filosofía (Madrid, Imp. de Verges, 1838, 2 vols.), adoptado en 1843 como libro de texto; las Lecciones de filosofía extractadas del curso escrito en francés por Mr. Ph. Damiron (Santander, Imp. y Librería de Otero, 1843, 3 vols.) de Celestino Alonso; y la Historia del pensamiento especulativo (Granada, Imp. de Puchol, 1852) de José Moreno Nieto.

Pero el eclecticismo encontró su traducción política más significativa de la mano del extremeño Juan Donoso Cortés (1809-1853). Al menos, sus escritos de juventud exponen de manera contundente las tesis de ese liberalismo doctrinario tan hermanado con dicha ideología espiritualista. Periodista, par lamentario, diplomático y hombre de confianza de la Casa Real, había estudiado Filosofía en Salamanca y Derecho en Sevilla, impartiendo en 1836, en el mismo Ateneo madrileño que entonces presidía, unas Lecciones de derecho político publicadas ese mismo año, que adelantan el espíritu eminentemente conservador de la Constitución de 1845. Contrapone así los principios irreconciliables de la inteligencia y la libertad, decantándose claramente por aquél, dada la irrefrenable tendencia anárquica y disolutiva que a su juicio acompaña a este último. La soberanía de la inteligencia, encarnada en aquellas figuras dotadas de mayor carisma representativo con el rey al frente de todas ellas, debe prevalecer entonces sobre toda fórmula de soberanía popular, con el fin de preservar y promocionar el orden social.

Acontecimientos personales como la muerte de su hermano Pedro y políticos como las conmociones revolucionarias en el país vecino no harán sino canalizar la proyección eminentemente reaccionaria de estos planteamientos, afines al tradicionalismo que por entonces divulgan en Francia Joseph de Maistre, Lammenais y Louis de Bonald. Ese pesimismo antropológico latente en las Lecciones adquirirá después de 1848 una expresión radical, hasta el punto de retrotraerse hasta una explicación teológico-dogmática del mal que condiciona toda reflexión acerca del destino humano y que sobre todo debilita la autonomía de la razón. El Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el

socialismo (1850) - su obra más relevante - traza así una continuidad satánica entre la herejía protestante, el relativismo liberal y el ateísmo socialista, como desenvolvimiento histórico progresivo de una negatividad inscrita en la naturaleza pecaminosa del hombre. La dictadura política, en tanto que garantía contrarrevolucionaria de un orden natural afirmativo inspirado en los principios de la fe católica, se erige entonces en alternativa no sólo legítima, sino también necesaria. El sentido teocéntrico de la historia augura un desenlace dichoso de la humanidad, pero ésta debe atenerse entre tanto al conflicto irremediable entre dos fuerzas irreconciliables. Por eso, la civilización, afirmará Donoso en su célebre Discurso sobre la situación general de Europa, pronunciado el 30 de enero de 1850,

tiene dos fases: una que yo llamaré afirmativa, porque en ella la civilización descansa en afirmaciones; que yo llamaré también de progreso, porque esas afirmaciones en que descansa son verdades, y, finalmente, que yo llamaré católica, porque el catolicismo es el que abarca en toda su plenitud todas esas verdades y todas esas afirmaciones. Al contrario, hay otra faz de la civilización que yo llamaré negativa, porque reposa exclusivamente en negaciones; que yo llamaré decadencia, porque esas negaciones son errores, y que yo llamaré revolucionaria, porque esos errores se convierten al fin en revoluciones que transforman los Estados (1970, II, 458).

3.2.3. La escuela del "sentido común" y su contrapunto balmesiano

Los planteamientos de una filosofía eminentemente introspectiva aunque abierta a una cierta proyección realista - sobre todo en el ámbito práctico-, en clara sintonía con la escuela escocesa del sentido común, ya habían sido tímidamente divulgados antes de los años cuarenta a través de la revista *El Europeo*. Sus responsables no eran otros que Buenaventura Carlos Aribau y Ramón López Soler, miembros destacados de la "Sociedad Filosófica", fundada en Barcelona en 1820.

Ya hemos adelantado que estos planteamientos no son espiritualistas en un sentido estricto, dada la clara deuda de los mismos con el empirismo tardío; el método empleado por Reid, Hamilton y Dougald-Stewart - por citar a los autores más emblemáticos de la mencionada escuela - sigue siendo analítico y por lo tanto muy reacio a las generalizaciones precipitadas, y más aún a las hipótesis metafísicas. Sin embargo, la apelación a una certeza espontánea de la conciencia, anterior a todo conocimiento reflexivo e irreductible a una facultad puramente sensible, marca serias distancias respecto del sensismo típicamente ilustrado. Por otra parte, la recepción en Cataluña de

esta tradición siempre fue cómplice de las nuevas demandas ideológicas del liberalismo; tanto si la tildamos de espiritualista en un sentido amplio como si la identificamos más bien con un sensualismo mitigado, la escuela catalana del sentido común encontró en los criterios de esta misma facultad ese espacio de consenso tan caro para las tendencias filosóficas de la época. Buen ejemplo de ello es el Curso de filosofía elemental (Barcelona, Imp. de don J. María Grau, 1841) del que fuera profesor de Derecho español y mercantil en la Academia de Ciencias naturales, y de Ideología y Lógica en la Universidad de Barcelona, Ramón Martí d'Éixalá (1808-1857). Incluido en 1843 en la lista oficial de libros de texto -al igual, por cierto, que su Manual de la historia de la filosofía, traducido del manual de filosofía experimental de Mr. Amice, con notas y aumentado con un Apéndice de la Filosofía en España (Barcelona, Imp. del Constitucional, 1842)-, evita este curso la pretensión sistemática y las soluciones epistemológicas comprometidas; distante del sensualismo y escéptico ante las cuestiones metafísicas, se decanta por un prudente aunque minucioso análisis de fenómenos - tanto externos como internos-, en orden a efectuar generalizaciones de carácter inductivo.

Discípulo de Martí d'Éixalá fue Xavier Llorens i Barba (1820-1872), profesor de Metafísica en la Universidad de Barcelona desde 1847 y continuador de esta psicología descriptiva, desembocando no obstante en un realismo natural que incorpora ciertas objetividades del mundo exterior soslayadas por su maestro. Sus escritos póstumos, Apuntes de filosofía (1916) y Lecciones de filosofía (3 vols., 1920), perfilan así una metafísica del sentido común en la que tienen cabida los principios de la sustancia, la causalidad, la finalidad y la incondicionalidad.

Coetáneo, aunque menos longevo que ambos, fue Jaime Balmes (1810-1848), sin duda uno de los nombres más significativos dentro de esta corriente de pensamiento que, siguiendo un criterio terminológico amplio, hemos denominado "espiritualismo". Su obra siguió un derrotero distinto al de sus contemporáneos catalanes, pero compartió con ellos la asunción del sentido común como criterio de verdad, no obstante adaptado a las exigencias de la teología católica en el marco de una confrontación con la filosofía moderna que oscila entre el diálogo crítico y la apología. El resultado es una visión realista del mundo que atiende a la fundamentación del conocimiento y busca su proyección en el análisis de los problemas sociales y políticos característicos de su época.

Sería en cualquier caso exagerado hablar de un sistema filosófico balmesiano. Los motivos que se entrecruzan en la obra del "doctor humanus" son abundantes y diversos, pero no llegan a cuajar en un sentido cosmovisional, acaso porque adolecieron de ese impulso de originalidad que a menudo marca la diferencia entre la asimilación

conciliadora y la conciencia de síntesis. A esta limitación pudo contribuir, antes que nada, su misma formación intelectual: tras estudiar una filosofía pobre de métodos y contenidos en el seminario de Vich - su ciudad natal-, se doctoró en Teología y Derecho canónico en la Universidad de Cervera, en donde había recibido una enseñanza más bien ecléctica - en el sentido vulgar del término - que conjuntaba la tradición escolástica con la apertura a las tendencias ilustradas; en medio, todo ello, de un ambiente tolerante y enriquecedor que no obstante vivía momentos de cierta decadencia tras su esplendor dieciochesco. Ordenado sacerdote en 1834 y dedicado a la enseñanza de las matemáticas entre 1836 y 1841, proseguiría entre tanto, de manera autodidacta, su formación filosófica. Distante de todo prejuicio escolar, compaginaría entonces las lecturas de Santo Tomás con las de Descartes, Locke, Condillac, Pascal, Kant y Schelling, entre otros pensadores de la modernidad.

Por otra parte, Balmes nunca dejó de ser un apologeta, aun cuando su obra sobrepasa esta condición; y si bien se desmarca del extremismo tradicionalista, no llega a extraer del factor religioso un partido filosófico lo suficientemente sólido como para vertebrar los diversos motivos de su pensamiento; a lo sumo, marca un serio precedente de la restauración que el tomismo experimentará en la segunda mitad de siglo. En cualquier caso, la apología inhibe la aspiración sistemática - o, mejor dicho, excluye su necesidad, desde el momento en que la realidad encuentra motivos de transparencia en la certeza revelada - e interfiere en la maduración filosófica; incita a la polémica y a la escritura rápida más que a la meditación serena. La reflexión de Balmes tiende en este sentido a la dispersión, extraviándose a veces en discusiones varias, expresadas además en una terminología fluctuante y equívoca, abocada a la imprecisión.

Con todo, la obra balmesiana muestra una coherencia interna notoria, dispuesta en torno a una concepción epistemológica que identifica la verdad con la realidad y apuesta por su natural legibilidad; hasta el punto, incluso, de que la racionalidad filosófica o científica no supone una ruptura sustancial con la inteligencia espontánea, aun cuando la desarrolla y perfecciona. Éste es precisamente el mensaje básico de sus principales escritos teóricos: *El criterio* (1845), *Filosofía fundamental* (1845) y un resumen de esta última titulado *Filosofía elemental* (1847).

El primero de ellos fue escrito a modo de introducción, mediante definiciones sencillas y diáfanas, a una concepción realista de la verdad. En las "Consideraciones preliminares" leemos a propósito lo siguiente:

El pensar bien consiste o en conocer la verdad o en dirigir el entendimiento por

el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas. Cuando las conocemos como son en sí alcanzamos la verdad; de otra suerte caemos en error. [...] Si deseamos pensar bien hemos de procurar conocer la verdad, es decir, la realidad de las cosas. ¿De qué sirve discurrir con sutileza, o con profundidad aparente, si el pensamiento no está conforme con la realidad? Un sencillo labrador, un modesto artesano, que conocen bien los objetos de su profesión, piensan y hablan mejor sobre ellos que un presuntuoso filósofo que en encumbrados conceptos y altisonantes palabras quiere darles lecciones sobre lo que no entiende (1948, III, 553).

Escrito en apenas un mes y medio, *El Criterio* abarca sin embargo varios cientos de páginas, a lo largo de las cuales analiza Balmes las condiciones y los obstáculos del conocimiento, la existencia y la naturaleza de los objetos, los métodos y las facultades del sujeto cognoscente, entre otras cuestiones epistemológicas, además de otras de orden práctico. Bajo todas ellas subyace una convicción elemental sobre la que pivotará la Filosofía fundamental. la pregunta metafísica por una certeza fundante es estéril porque ésta es de suyo tan evidente como "el resplandor de la luz del sol en medio día". La certeza, en tanto que conocimiento de la verdad, es "una calidad aneja a la vida, [...] un resultado espontáneo del desarrollo de las facultades del espíritu". Es, en definitiva, "natural; precede, por consiguiente, a toda filosofía, y es independiente de las opiniones de los hombres". Basándose en ella, "la filosofía está libre de extravagancias y situada en los dominios de la razón" (1948, II, 202). Muchos filósofos - afirma Balmes en este sentido - "se hacen la ilusión de que comienzan por la duda", pero "nada más falso", pues "por lo mismo que piensan, afirman, cuando no otra cosa que su propia duda, por lo mismo que raciocinan, afirman el enlace de las ideas, es decir, de todo el mundo lógico" (1948, II, 16), el cual es connatural al hombre. No es, en fin, la pregunta por la existencia de la certeza, sino por sus condiciones de posibilidad, aquello que debe guiar la investigación filosófica.

Llegado este punto, Balmes describe tres facultades en virtud de las cuales es plausible la adquisición de certeza. La conciencia o sentido íntimo, en primer lugar, capta verdades subjetivas o inmanentes, abrazando "todos los hechos presentes a nuestra alma con presencia inmediata, como puramente subjetivos". La evidencia -ya sea mediata o inmediata - se extiende por el contrario "a todas las verdades objetivas en que se ejercita nuestra razón" y "tiene por objeto lo universal y necesario". El instinto intelectual o sentido común refiere, en fin, a "la natural inclinación al asenso, en los casos que están fuera del dominio de la conciencia y de la evidencia" (1948, II, 203). De hecho,

constituye el fundamento de las mismas, aun a pesar de que el lenguaje ordinario tienda a identificarlo con ellas, desempeñando una función vital objetivadora en orden a satisfacer las necesidades humanas, tanto teóricas como prácticas.

La referencia a la escuela escocesa del sentido común es a este respecto obligada; no en vano hemos aceptado desde el principio un cierto parentesco ideológico entre Balmes y sus principales interlocutores catalanes. Sin embargo, las alusiones del teólogo de Vic a Reid, Hamilton o Dougald-Stewart son muy escasas, resultando quizá más significativo el comentario que dedica al P.Claude Buffier - un predecesor de dicha escuela cuya influencia se había dejado notar en la Universidad de Cervera - en la historia de la filosofía incluida en la Filosofía elemental. Es precisamente la impronta de un realismo escolástico renovado a la luz de la ilustración cerverina, aquello que podría distanciar a la concepción balmesiana del sentido común de las prototípicas fórmulas anglosajonas. Esta distancia se incrementa además cuando tiende a impregnarse de dogmatismo apologético, descubriéndose entonces aquél como un "don precioso que nos ha otorgado el Criador para hacernos razonables aun de raciocinar" (1948, II, 93), y no sólo como un criterio epistemológico escrutado al hilo de una fría pregunta filosófica. La criteriología balmesiana no es, ciertamente, tan neutra como podría parecer; presupone nada menos que la existencia de una verdad objetiva y legible, lo cual exige una justificación más allá de la natural cordura tan presumida por Balmes. El dogma católico cubre esta laguna; el mundo es real y la realidad es legible porque procede de Dios. La inversión de estos términos, la asunción de una teodicea en base a una previa fundamentación de la razón - pero nunca al contrario - desemboca precisamente en la herejía racionalista.

José Manuel Vázquez Romero ha mostrado en este sentido cómo Balmes no sólo critica el idealismo desde una perspectiva filosófica sino también apologética, crítica que obviamente se acentúa cuando enfrenta la amenaza panteísta; si Descartes merece notables elogios por su significación histórica, su duda provisoria o su reflexión sobre el espacio, todo el idealismo desplegado a partir de Kant aparece contaminado de soberbia: a las presuntas contradicciones lógicas que minan la moderna e inmanente comprensión de la substancia subyace la autonomía de una razón natural, cuya inevitable tendencia a la subjetivación del mundo culmina con la divinización del yo; es decir, con el panteísmo, "ateísmo disfrazado" finalmente abocado al materialismo. La ecuación racionalismo-progreso pierde así su encantamiento moderno hasta descubrir su verdadero perfil: el de un círculo vicioso que absorbe a todo aquel filosofismo disidente de la verdad cristiana; el ensimismamiento racionalista transita entonces desde el idealismo al materialismo y viceversa, dibujando entre tanto un marco de filosofías intermedias entre las cuales se

ubica el propio eclecticismo cousiniano, considerado por Balmes un "pseudoespiritualismo" (véase Vázquez Romero, 1997, 31-167).

Estos tintes apoloéticos se aprecian también en la proyección práctica de la criteriología balmesiana. Sería francamente injusto equiparar en este punto a Balmes con su coetáneo Donoso Cortés, pero caben desde luego algunas analogías. Al menos, aquél también condenó agriamente la Reforma protestante en una réplica a la *Histoire générale de la civilisation en Europe* (traducida al español en 1839) del liberal E Guizot, titulada el protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea (1842-1844). En ella atribuye a la Iglesia católica incontables logros (la supresión de la esclavitud, la defensa de la dignidad humana, el sentido del bien común, la moralización de las costumbres, la promoción de la educación...), en unos términos que podrían recordarnos al tradicionalismo donosiano, si bien traslucen al mismo tiempo una importante diferencia respecto del mismo: el tacto histórico, plasmado en un rico análisis de los problemas sociales de su tiempo, frente a la búsqueda vehemente de una justificación intemporal de los conflictos humanos. Dicho de otra forma: la apología del catolicismo en función, no tanto de su evidencia doctrinal, como de su bienhechora proyección social. Adscrito al liberalismo conservador, Balmes alumbrará entonces una ciencia social capacitada para resolver la crisis de legitimidad por la que atraviesa la Iglesia, delimitando sus roles en el nuevo orden burgués.

En cualquier caso, los contrapuntos donosiano y balmesiano pondrán al descubierto las carencias de un espiritualismo finalmente atrapado en los límites de la tradición. El impulso secularizador que acompañó a esta amplia corriente filosófica resultará en definitiva insuficiente para canalizar un pensamiento verdaderamente emancipador. El exceso de consenso conducirá a un realismo que retrae toda proyección utópica; el apego a las tibias certezas del espíritu desembocará asimismo en una subjetividad aséptica y heterónoma.

3.3. El fenómeno del krausismo

3.3.1. Los años de gestación

La segunda mitad del siglo muestra una riqueza filosófica indudablemente mayor que la de la primera. Algunas líneas de pensamiento que entonces sólo habían sido tanteadas alcanzan ahora una expresión madura. La ciencia social, que el viejo liberalismo planteaba de manera tímida y fugaz al hilo de las toscas tesis utilitaristas, encontrará ahora el medio adecuado para una formulación positiva; y algo similar podemos decir del pensamiento

católico o de la autorreflexión hispanista, por poner sólo algunos ejemplos; si el neotomismo, aun a pesar de su fuerte impregnación apologética, resucita a una tradición escolástica moribunda e insuficientemente removida desde el realismo balmesiano, los proyectos historiográficos de Gumersindo Laverde y Menéndez y Pelayo desembrollarán la madeja de filósofos españoles que algunos eclécticos habían puesto sobre la mesa. Las influencias de algunos referentes fundamentales del pensamiento europeo son al mismo tiempo más fecundas: a las indirectas y espúreas referencias de Kant, por ejemplo, sucede un apreciable neokantismo. Aún más, el intelecto español tiende ahora a universalizarse, a ubicarse en proyectos filosóficos que trascienden los límites de toda demarcación nacional, sin dejar por ello de hablar con una voz propia. El fenómeno krausista tiene ante todo esta significación - mucho más profunda, como veremos, de la que pue da traslucir una mera germanofilia-, inseparable de su igualmente novedosa condición sistemática; si la fragmentariedad y el condicionamiento ideológico explícito característicos de las primeras décadas abren paso ahora a un cierto orden cosmovisional, el llamado "racionalismo armónico" o "realismo racional" sostiene toda una concepción organicista del mundo en la que se entrelazan los diversos ámbitos del pensamiento y la acción; supone de hecho la primera y probablemente más sólida sistematización filosófica de todo el siglo. El krausismo tiene también esta connotación, y no en vano será su influencia muy acentuada, perviviendo largamente a través de su máxima objetivación práctica: la Institución Libre de Enseñanza; incluso mediatizará - no sin ambigüedades, bien es cierto - la apertura a proyectos filosóficos ulteriores más acordes con los nuevos tiempos, como el positivista.

Pero el krausismo también irrumpe como fuerza filosófica de una ilustración inacabada. En este sentido, asume el relevo en la legitimación de un liberalismo falto de revulsivos ideológicos y esterilizado por el exceso de moderación. El diálogo secular con la tradición, tan promovido por el historicismo ecléctico, pudo contribuir a la renovación, la tolerancia y la pluralidad, pero no a la emancipación; en realidad, estaba constreñido por los mismos límites de una tradición finalmente entronizada. La historia como progreso o fuerza utópica y no como una sucesión enriquecedora aunque inocua de sistemas de pensamiento, es precisamente uno de los motivos que alientan este nuevo proyecto. Su principal expresión teórica, el Ideal de la humanidad para la vida (Madrid, 1860), refleja al menos esta inquietud. Las casi dos décadas que median entre el célebre viaje de Sanz del Río a Alemania en 1843 y la publicación de esta obra en 1860 transformarán la mentalidad filosófica española.

Julián Sanz del Río (1814-1869), el promotor del krausismo en España, ya se había

interesado en 1841 por el Curso de derecho natural o de filosofía del derecho de Heinrich Ahrens (1808-1874), un discípulo directo de Krause en Gotinga exiliado más tarde en Bruselas. Influido por la lectura de dicha obra - incluida además ese mismo año en la lista oficial de libros de texto - poco después de haberse doctorado en Leyes, había propuesto al Ministerio de Gobernación la introducción de una asignatura de Filosofía del derecho en los Estudios de Leyes que entonces se impartían en la Universidad de Madrid. La memoria correspondiente, titulada "Cátedra extraordinaria de Filosofía del Derecho" y recientemente editada junto con otros inéditos de Sanz del Río (véase Orden Jiménez, 2001), subrayaba la importancia que la fundamentación de esta disciplina había adquirido a lo largo de la historia, alcanzando su plenitud en la tradición idealista iniciada por Kant y culminada por Krause, así como su actual vigencia en la universidad germana. La propuesta, favorablemente acogida por el Rector, el Claustro universitario y la propia Dirección general de Estudios, quedaría no obstante sin resolver; pero redundaría en favor de Sanz del Río, quien ya se había distinguido como "sustituto pro universitate" y juez de exámenes para diversas cátedras de Leyes y Economía política, así como por su afán de promocionar la filosofía española, muy deficiente según él en comparación con la centroeuropea. No en vano publicaba en 1842 en la Revista de la España y del extranjero, mientras se tramitaba su referida solicitud, el artículo "Examen filosófico de la Alemania desde la Revolución Francesa" (1, 203-214 y 249-265), en el que elogiaba los progresos experimentados por la nación alemana desde las campañas napoleónicas, a su juicio superiores a los de Francia o Inglaterra y ejemplares para el caso español.

La nueva política docente auspiciada por Gómez de la Serna tras el decisivo relevo gubernamental de 1843 propiciará en cualquier caso la promoción académica e intelectual de Sanz del Río. Ese mismo año se le encomendará la asignatura de Historia de la filosofía, incluida en los nuevos estudios de Doctorado, habiendo de cursar previamente una estancia formativa de dos años en Alemania, iniciativa que el propio interesado podría haber instigado a tenor de una propuesta que había presentado al Gobierno, en la que recalca la importancia de financiar estancias académicas en el extranjero para ciertos aspirantes a la docencia.

De una manera u otra, el fenómeno krausista se encontraba ya en un estado incipiente. La lectura del curso filosófico-jurídico de Ahrens había alumbrado las claves para una nueva comprensión del presente. La apertura a las diversas tradiciones filosóficas de la modernidad, institucionalizada en la nueva cátedra de Historia de la filosofía, seguía siendo el revulsivo idóneo para superar las secuelas de una ilustración interrumpida, lastrada por el peso de la escolástica - incluso en sus expresiones más

actualizadas - y en definitiva atrofiada. Pero era preciso distinguir unas tradiciones de otras; la misma historia no se escribía igual en Francia y en Alemania de la misma manera que el eclecticismo y el idealismo eran lenguajes diferentes; este último transformaba en tensión fecundante lo que aquél reducía a equilibrio esterilizador. Este despegue del historicismo ecléctico hacia el idealismo krausista se acentuará en el viaje que Sanz del Río emprende a mediados de julio de 1843. Tal y como tenía previsto, se detiene primero en París, en donde mantendrá un decepcionante encuentro con el propio Cousin, del que más adelante dará buena cuenta a José de la Revilla: "Sin que como hombre pretenda yo juzgarlo en lo más mínimo" - afirmará en una carta de mayo de 1844 en Heidelberg - "diré que como filósofo acabó de perder el muy escaso aprecio en que lo tenía. Lamento cada día más la influencia que la filosofía y la ciencia francesa - ciencia de embrollo y de pura apariencia - ejercen entre nosotros hace más de medio siglo".

Muy distinto será su posterior encuentro con Ahrens en Bruselas. En realidad, Sanz del Río no había concretado para entonces el plan de trabajo que habría de desarrollar durante el resto de su viaje, y será precisamente aquél quien le oriente hacia el estudio de la filosofía krausiana en Heidelberg junto con Leonhardi y otros discípulos de Krause que allí residen. Instalado en casa del historiador Weber a partir de octubre, se convertirá en un krausista convencido en cuestión de meses. En la misma carta a Revilla, declaraba en este sentido su deseo de consagrar todas sus fuerzas, a lo largo de su vida, "al estudio, explicación y propagación de dicha doctrina", algo que si bien debe considerar su utilidad y su conveniencia en España, no afecta, dice:

a mi convicción íntima y completa acerca de la verdad de la doctrina de Krause. Y esta convicción no nace de motivos puramente exteriores, como de la comparación de este sistema con los demás que yo tenía conocidos, sino que es producida directa e inmediatamente por la doctrina misma que yo encuentro dentro de mí mismo y que infaliblemente encontrará cualquiera que sin preocupación, con sincera voluntad y con espíritu libre y tranquilo se estudie a sí mismo no desde tal o cual punto de vista aislado, parcial, sino en nuestro ser mismo, uno, idéntico, total (1874, 10).

A esta fuerte convicción habían contribuido sin duda las ventajas prácticas de acomodación en dicha ciudad alemana que le facilitaba el contacto con Ahrens; la simpatía hacia la filosofía krausista que ya había experimentado en España y que reforzará su correspondencia con Santiago Tejada; y la mayor concordancia del talante krausista, frente a otras tendencias idealistas en boga como la hegeliana, con algunos rasgos

característicos de la tradición cultural española (humanismo religioso, misticismo, individualismo ético...), así como con el ideario político de la burguesía liberal progresista (delimitación de la autoridad estatal en favor de las libertades individuales, el de propiedad entre ellos) y las propias necesidades filosóficas del momento (éticas y emocionales más que estrictamente cosmovisionales). En realidad y como en seguida veremos, el organicismo krausista plantea toda una concepción del mundo que relativiza el valor del individuo, elude la mística irracional y otorga al Estado un papel relevante en la construcción del orden social; pero su marcada vocación armmonicista permite una flexibilidad y una apertura conceptuales capaces de integrar aquellos elementos más allá de los límites impuestos por la cerrazón hegeliana, mucho más proclive al estatismo totalitario y al panteísmo impersonal. Estas preferencias se verían además favorecidas por la imagen peyorativa de Hegel que entonces circulaba en Europa, sin perjuicio, en cualquier caso, de que su pensamiento encontrara en el ámbito español cauces divulgativos notables. Concretamente, la Universidad de Sevilla, en donde José Contero Ramírez (1791-1857), Diego Álvarez de los Corrales (1826-1865), Francisco Escudero y Perosso (1828-1874) y Antonio Benítez de Lugo (1848-1897) divulgarán desde la década de los cincuenta su pensamiento jurídico.

Pero volvamos al periplo krausista de Sanz del Río. Ese mismo año de 1844 se vería obligado a interrumpir su estancia en Alemania por motivos familiares derivados del fallecimiento de su tío Fermín. De regreso en España, iniciará su larga y célebre meditación de Illescas, villa toledana en la que residirá durante los próximos años. Hasta 1854 - año en que comienza a divulgar el sistema krausista desde su cátedra de la Universidad Central - concentrará sus esfuerzos en madurar su aprendizaje filosófico y en mantener su prestigio académico, el cual se verá afectado por algunos desencuentros con las autoridades gubernamentales: preocupado por cursar una nueva estancia formativa en dicha nación centroeuropea, rechazaría la asignatura de Ampliación de la filosofía que el nuevo ministro de Gobernación, Pedro José Pidal, le había ofrecido en propiedad en 1845. Denegada dos años después su solicitud para el planeado viaje, emprendería entonces diversos trabajos de traducción con el ánimo de recuperar la confianza perdida. Proyectaría así la edición de una biblioteca de filosofía que incluiría diversas obras alemanas; entre ellas, la parte analítica de las Lecciones sobre el sistema de la filosofía (Göttingen, 1828) - uno de los principales escritos teóricos de Krause-, así como del no menos relevante Ideal de la humanidad (Dresden, 1811), y del Compendio de historia universal de Weber. Sin embargo, los resultados serían francamente frustrantes; si bien este último será reconocido como libro de texto a petición suya, ni la biblioteca ni el Ideal llegarán a publicarse por la carencia de los recursos esperados;

carencia que también motivará la interrupción de una edición de las Lecciones comenzada en 1850. Para colmo, un resumen de las mismas que había presentado con el fin de justificar su comisión en Alemania sería duramente rechazada por su dudosa legibilidad.

Sanz sin embargo insistiría. a partir de estos y otros trabajos, como la traducción de la Historia de la literatura alemana de Gervinus, solicitaría en 1853 un puesto de trabajo en Madrid e incluso la ocupación de la cátedra de Historia de la Filosofía, previo reestablecimiento de la misma en los planes de estudio. Las peticiones darían sus frutos con una brevedad mayor de la espe rada: en enero del año siguiente era nombrado catedrático titular de la nueva asignatura. A partir de este momento, la filosofía krausista adquirirá un creciente protagonismo en las aulas, auspiciada además, durante el "Bienio progresista" (1854-1856), por un liberalismo oficial que ya había encontrado en ella motivos de inspiración ideológica lo suficientemente considerables como para superar las fórmulas individualistas características de la primera mitad de siglo.

Los años inmediatamente posteriores al Bienio serán asimismo muy fructíferos. Sanz del Río presentará su tesis doctoral en Filosofía sobre La cuestión de la falosofia novísima (1856), resumirá los principios del sistema krausista de la ciencia en "Racionalismo armónico. Definición y principios" - un texto fechado en 1857 aunque inédito hasta 1872-, y abriría el curso académico 1857/1858 de la Universidad Central con el correspondiente discurso inaugural, hasta llegar a lo que Vicente Cacho Viu denominara "año cero de la escuela krausistá" (1962, 72): en 1860 el krausismo español no sólo contará ya con un nutrido grupo de adeptos, sino también con sus escritos fundamentales; en ese año veían por fin la luz el Ideal de la humanidad-"libro de horas de varias generaciones españolas", según la conocida expresión de Fernando de los Ríos (1916, 29)-, y el Sistema de la filosofía. Metafísica. Primera parte. Análisis. El año siguiente, Sanz del Río completaba además una versión de la segunda parte o parte sintética de dicho sistema, incluida en el original alemán, aunque no llegaría a publicarse. En cualquier caso, estos tres escritos desarrollan los grandes conceptos del krausismo español; si el primero destapa esa necesidad de pensar la historia en términos de emancipación a la que ya nos hemos referido, los dos restantes trazan una fundamentación metafísica de la misma.

3.3.2. Los escritos fundamentales

El Ideal de la humanidad no es en realidad una adaptación de su homónimo krausiano a las necesidades morales, intelectuales, culturales e históricas del pueblo español, tal y

como han sostenido tradicionalmente krausistas y estudiosos del krausismo, toda vez que el propio Sanz del Río se atribuyera esta originalidad (por ejemplo, en el "Prólogo", p. XI., nota 1). En 1988, Enrique M. Ureña comprobó que dicha obra no era tal adaptación, sino una traducción literal de otros escritos de Krause; concretamente de dos artículos y un tratado incompleto que el pensador alemán había publicado en el *Tagblatt des Menschheitslebens*, una minúscula revista editada por él mismo que apenas logró mantenerse el primer semestre de 1811 y cuyos artículos procedían, en su mayoría, de su propia pluma (véase Ureña, 1988; Ureña et al., 1992, IXXLVII).

Pormenores filológicos a un lado, indagaciones sobre los posibles motivos que pudieron inducir a Sanz del Río al engaño aparte, y que en cualquier caso no afectan a la indiscutible relevancia divulgativa de sus obras, ni a su indudable mérito en la regeneración del intelecto español en un momento histórico delicado, este hallazgo contribuyó decisivamente a alumbrar una nueva y enriquecedora perspectiva del krausismo español, caracterizada por su enfoque universalista. Y no sólo por las consecuencias derivadas de que sus textos más épicos carezcan de la patente española que hasta hace poco se le atribuía; el tratado de Krause "Entfaltung und urbildliche Darstellung der Idee des Menschheitsbundes, vom Standorte des Lebens aus" ("Desarrollo y presentación ideal de la idea de la Alianza de la Humanidad, desde la perspectiva de la vida"), que abarca la casi entera totalidad de lo traducido en el Ideal de la humanidad, es en realidad un escrito sobre la naturaleza y finalidad de la Hermandad masónica - de la que el propio Krause era miembro-, como institución social responsable de "la formación puramente humana del hombre en cuanto hombre, de todos y cada uno de los seres humanos", más allá de la "parcialidad de los fines propios" del resto de "las instituciones existentes en la sociedad humana", y de la consecuente 'formación unilateral' que éstas ofrecen (Ureña et al., 1992, XXI). Dicha hermandad sería entonces el germen institucional de la mencionada Alianza, cuya idea Krause había empezado a madurar en 1808, desplazando a la figura de un Estado mundial que previamente había concebido en otros escritos al hilo de las campañas napoleónicas.

En definitiva, lo traducido por Sanz del Río constituiría, junto con el Ideal de la humanidad/ de Krause - el cual estaba dedicado "especialmente para masones" - y otros escritos suyos, un punto álgido dentro de toda una tradición de pensamiento europeo moderno que Pedro Álvarez Lázaro ha denominado "filosófico-educativo-masónico-universalista" (1989), en la que figurarían autores como Comenius, Goethe, Pestalozzi y Fröbel, además de Krause y sus continuadores. Frente a la tradición "ortodoxa" de la ilustración, que en pleno siglo XIX acusa ya, a la sombra de la razón totalitaria de Hegel,

los primeros síntomas de ese cientismo deshumanizador denunciado un siglo más tarde por los críticos de la Escuela de Frankfurt, aquélla incidiría mayormente en la educación como motor de un humanismo irreductible -a toda objetivación instrumental.

Esta visión alternativa de la modernidad está como es obvio muy presente en el Ideal de la humanidad de Sanz del Río. El hombre, concebido como un organismo universal y perfectible, recorre sucesivamente tres etapas históricas fundamentales, caracterizadas por la unidad, la oposición y la armonía. A lo largo de este recorrido desarrolla de una manera progresiva, conjunta y recíproca los distintos fines que está llamado a realizar: la religión o relación de intimidad entre el hombre y Dios como principio de la vida; la ciencia o comprensión racional de dicho principio como un organismo en cuyas leyes se funda el conocimiento de todos los seres particulares; el arte o representación estética de lo infinito en lo finito; y el derecho o conjunto de condiciones externas necesarias para el cumplimiento del destino humano - el Ideal de la humanidad de Krause comprende además la virtud moral, la educación y la belleza, sustituyendo sus discípulos esta última por la industria-. Fines respectivamente objetivados en las instituciones eclesiásticas, las sociedades para la ciencia y el arte, y el Estado, el cual asume la función de garantizar el desarrollo autónomo y equitativo de las anteriores:

Ciencia, arte, estado, religión, todas estas instituciones fundamentales miran últimamente a la realización de toda la humanidad en la tierra como un hombre interiormente culto, y al complemento igual de este hombre en todas sus partes, órganos y fuerzas. Cada cual de estas instituciones aguarda del complemento del todo el suyo propio. Todas trabajan, con designio o sin él, para la edificación humana en el todo y en las partes (Sanz del Río, 1860, 78).

Ahora bien, precisamente por el grado de madurez que la humanidad está alcanzando en los tiempos actuales, es preciso instituir una nueva sociedad que cultive "la naturaleza total del hombre [...] en la relación proporcionada de todas sus fuerzas y facultades y para el cumplimiento armónico de todos sus fines" (ibíd., 66), pues si bien las anteriores apuntan hacia esta totalidad armónica, no por ello dejan de estar condicionadas por la parcialidad de alguno de estos fines. Incluso el Estado, aun cuando los engloba bajo la idea del derecho, lo hace desde un punto de vista puramente legal o externo, prescindiendo de sus vínculos internos. Falta por tanto una "sociedad total de las sociedades particulares" que actúe como "positivo concierto y comprensión o "nudo común" (ibíd., p. 67) entre las mismas, evitando así la unilateralidad o el abuso de unas sobre las otras; "que se aplique á despertar, á conservar, y á completar lo fundamental humano en el hombre y en cada sociedad de grado en grado, en propiedad y en relación

[...] á la educación armónica total y relativa del individuo y de la humanidad" (ibíd., 80). He aquí precisamente el objeto de la referida `Alianza de la Humanidad" - o "Sociedad fundamental humana", según la traducción de Sanz del Río-, cuya próxima instauración marcará el comienzo de la tercera y definitiva etapa de la historia universal.

¿Cuál es el fundamento de esta teoría de la sociedad y de la historia?

El Sistema de la filosofía no es tampoco una adaptación precisamente original de la parte analítica de las Lecciones sobre el sistema de la filosofía de Krause. En un estudio comparativo de ambos escritos, Rafael V. Orden Jiménez mostró cómo aquel expone de una manera fiel los contenidos de éste, con la excepción de sus capítulos introductorios, que si bien se apartan del original alemán, están en realidad muy influidos por algunos textos del krausista belga G. Tiberghien (véase Orden Jiménez, 1998). En dichos capítulos se cuida el filósofo español de justificar su opción por Krause: frente a la tradición idealista encabezada por Hegel, evita el panteísmo, reconoce la dignidad de los seres finitos sin reducirlos a momentos particulares del Ser infinito y elabora una parte analítica o primera parte de la ciencia; es decir, una crítica de la subjetividad que establece las condiciones de posibilidad de la intuición de Dios o el Ser como principio de la ciencia, previo despliegue deductivo del mismo.

Esta labor crítica comienza en la intuición intelectual del yo, anterior a toda operación lógica e independiente de toda percepción del mundo exterior. Sólo así es posible elucidar una evidencia apodíctica que, si bien no puede trascender la esfera de la subjetividad, proporciona un punto de partida fundamental para la ciencia. La siguiente tarea del análisis consiste entonces en desplegar de manera gradual los contenidos y las propiedades del yo, a saber: un espíritu o conciencia racional, un cuerpo y la unión armónica de ambos, conformando así un organismo antropológico en el que aquellos elementos antagónicos se complementan y se condicionan recíprocamente, primando no obstante el primero en la medida en que asume la autonomía de la vida subjetiva frente al determinismo de las leyes naturales.

Pero este ser orgánico se expresa también bajo las formas simultáneas de la mudanza y la permanencia en el tiempo en virtud de tres facultades principales: el pensamiento, el sentimiento y la voluntad. La primera de ellas atiende a las posibilidades del conocimiento más allá de la finitud inmanente del yo, suscitando entonces la idea de una naturaleza, un espíritu o razón y una humanidad o síntesis de ambas, organismos superiores que sin embargo delatan la necesidad de una razón explicativa última, pues si bien comprenden una infinidad de cuerpos, espíritus e individuos, no por ello dejan de limitarse entre sí. Es

decir, son relativamente infinitos o infinitos en su género, suscitando a su vez la idea de un ser absolutamente infinito, tradicionalmente expresado bajo el término "Dios", dado que "la cuestión y relación del fundamento sólo termina en su fundamento único de todos los seres particulares, como la particularidad y diferencia sólo a la totalidad una se refiere absolutamente, y encierra en ella toda su razón" (Sanz del Río, 1860a, 162).

Ahora bien, nada garantiza que esta totalidad se corresponda con un ser realmente existente. Por el momento sólo sabemos que si la ciencia tiene un principio, debe responder a esta idea y que todo hombre está capacitado para pensarla. En realidad, el planteamiento krausista del principio de razón suficiente, con cuya mediación ha sido suscitada esta idea suprema, se desmarca de toda pretensión demostrativa acerca de su existencia, ya que en tal en tal caso caería en una insalvable contradicción: si Dios es el principio de la ciencia, su existencia no puede ser demostrable, pues en tal caso dependería de otro u otros principios superiores, perdiendo así su condición primaria; al igual que la intuición fundamental del yo, debe ser captado inmediatamente. He aquí la clave de una posible y controvertida formulación de la prueba ontológica: una vez madurada la noción de Dios en la conciencia, basta con dejarse llevar por su evidencia para comprender que dicho ser ha de existir necesariamente. Después de todo, un ascenso analítico a lo largo del cual el yo elucida progresivamente los objetos, las formas o categorías y los modos del conocimiento, resulta redundante la pregunta por la existencia de este fundamento originario. Las evidencias complementarias del sentimiento y la voluntad refuerzan además su comprensión, desvelando de paso las marcadas connotaciones religiosas de la ciencia krausista.

En realidad, la intuición de Dios o del Ser como principio de la ciencia desborda los cauces del pensamiento lógico - sin caer por ello en las arbitrariedades del misticismo o de un teísmo sentimental-, requiriendo el concurso de la facultad global de la intimidad o interioridad. En la cúspide de la parte analítica de la ciencia, Dios no sólo se descubre como una razón suficiente necesariamente existente, sino también como una personalidad orgánica que contiene al mundo distinguiéndose al mismo tiempo de él; es decir, como indisoluble expresión de inmanencia y trascendencia o como armonía entre la identidad y la oposición. De ahí el recurrente término de "panenteísmo", que si bien Krause acuñó tardíamente mostrando una mayor preferencia por otros como "Doctrina de Ser o de Dios" (véase Orden Jiménez, 1998, 99 y ss.), ha sido comúnmente empleado por la tradición historiográfica para referir la teodicea krausista, incidiendo sobre todo en su vocación de síntesis frente a los reduccionismos panteísta y deísta. Lo cierto es que Sanz del Río recurrió a este término en con todas las ocasiones y siempre en escritos menores -

por ejemplo, en su Filosofía de la historia, editada póstumamente por Díaz de Cerio (1977, 9)-, probablemente para evitar que un uso descontextualizado del mismo diera pie a falsas aunque incisivas acusaciones de panteísmo, y por lo tanto de ateísmo; pero no por ello deja el krausista español de ser explícito a la hora de delimitar los márgenes fundamentales del teísmo krausista. Afirma en este sentido:

El juicio: Dios es el mundo, es en tal enunciación enteramente falso; pero cuando se determina Dios es en Dios bajo Dios, mediante Dios el Mundo, es juicio real y verdadero. Igualmente, el juicio: el Mundo es fuera de Dios, es en esta enunciación absoluta juicio falso; pero cuando se determina con esta relación, fuera de Dios como el Ser Supremo, es juicio real (1860, 42ly s.).

El empleo de las preposiciones "en", "bajo" y "mediante" despeja así la sospecha de una relación unilateral, apuntando más bien la idea de unidad sin confusión, de la misma manera que la referencia al carácter supremo traduce la idea de una distinción sin separación. Este planteamiento - comenta a propósito Martín Buezas - "hace que Dios no pueda ser considerado totalmente fuera de las cosas que funda, y que las cosas fundadas puedan ser consideradas totalmente fuera del fundamento-Dios". La palabra "Dios" expresa entonces "la realidad sustante y subsistente, la perfección sin límites, la posesión autónoma de toda realidad. Pero se proyecta después en relación indeclinable a toda otra realidad que tiene en Él su fuente". Sanz del Río no quiere "confundir e identificar la realidad finita con la infinita, pero se opone obstinadamente también a la concepción de estos planos en total independencia sin relación" (1977, 92 y ss.).

El despliegue de esta concepción panenteísta es precisamente el objeto de la parte sintética, igualmente recogida por Krause en sus Lecciones sobre el sistema de la filosofía. El krausista español no llegó a incluir en su versión de esta obra los manuscritos de aquella parte que había redactado, en 1851-1852 primero, en 1861-1862 después, pero circularían entre algunos discípulos, constituyendo en cualquier caso el principal testimonio del krausismo español en lo que respecta a pensamiento metafísico propiamente dicho; o, como reiterará Martín Buezas, a teología sin más, pues la perspectiva krausista del "ser en cuanto tal, de las primeras causas y de los primeros principios", responde "a la consideración teológica del Ser supremo en sí y en sus relaciones con el mundo" (1977, 50): la segunda parte de la ciencia krausista deduce mediante una sucesiva formulación de teoremas los contenidos implícitos en este principio. Discurre así en un sentido inverso al de la parte analítica, cuyos resultados - en última instancia provisionales, dada la condición subjetiva de los mismos - lucen entonces una objetividad definitiva; proporciona una certeza que hasta ahora sólo había

sido tanteada y cuya base es tan firme como la propia realidad, pues ya no es el falible punto de vista del sujeto sino la objetividad misma lo que impregna sus nociones. A fin de cuentas, éstas no hacen sino desgranar la esencia orgánica de la vida. O lo que es igual, esclarecer la presencia de Dios en el mundo.

Toda aquella filosofía práctica condensada en el Ideal de la humanidad queda así encajada en una compleja teología racional. Si el krausismo irrumpe en el panorama filosófico español como demanda de una ilustración inacabada, ésta debe ser ante todo religiosa; si dicha demanda hunde sus raíces en una historicidad emancipadora, ésta debe ser ente todo providencial. Por eso mismo - leemos en el Ideal de la humanidad-, todo destino se cumple "conforme al plan divino del mundo" (1860:36), preparándose el hombre actual "a reconocer el espíritu de Dios en la historia". Esta se descubre entonces "como una bella construcción del arte divino" (ibíd., 1 13), admirable incluso a pesar de su aparente caos e irracionalidad, pues es "la seguridad firmísima de que Dios sabrá cumplir su plan divino en esta tierra, como en el mundo todo, hasta la última plenitud, y que tiene reservados para el porvenir nuevos fines y nuevos medios de obrar y con ellos nuevos frutos para nuestra cooperación libre aunque finita en su plan infinito", lo que "sostiene en el hombre la esperanza de unas edades más llenas y más armónicas de nuestra humanidad" (ibíd., 117).

Sanz del Río recoge así esa racionalización del dogma cristiano de la providencia tan presente en muchas de las concepciones filosófico-históricas de la modernidad, y que Krause expresó acaso de una manera paradigmática. La religión como revelación íntima y constante de Dios se identifica entonces con los contenidos particulares de la religión cristiana, siempre y cuando sean asumidos desde una razón crítica y una conciencia de perfectibilidad reacias a toda imposición dogmática y toda expresión oscurantista. Fruto de este cristianismo racional - comenta el filósofo krausista a propósito - es "el puro humanismo" que sostiene hoy a "la Europa" y "el sentimiento de la dignidad humanó" que anida "en todo hombre, bajo todo cielo, y en todos los estados sociales", así como el "renacimiento actual de la ciencia y el arte" en orden a "un nuevo progreso" (ibíd., 74 y s.).

3.3.3. Los problemas de una Ilustración religiosa

El krausismo español como Ilustración religiosa incluso animó la posibilidad de un catolicismo liberal entonces efervescente en otros contextos europeos, particularmente en Bélgica. Los célebres congresos celebrados con este fin en Malinas en 1863, 1864 y 1867 buscaron la compatibilidad entre el credo católico y la libertad de conciencia, así

como una ecuéñime separación entre la Iglesia y el Estado, algo hacia lo que no pocos discípulos de Sanz del Río fueron sensibles. Probablemente el más representativo en este sentido fuera el franciscano Fernando de Castro (1814-1874), quien ostentará la cátedra de "Historia general" en la Universidad Central tras la exclaustación decretada en 1835-1836. Desde 1850 desempeñará además las funciones de Capellán de Honor de la reina Isabel II, pronunciando en 1861 un crítico discurso - el llamado "Sermón de las barricadas" - en favor de la tesis católico-liberal. Ésta será reiterada con un mayor vigor y una impregnación krausista ya apreciable en 1866, apenas dos años después de la aparición de dos documentos eclesiásticos tan hostiles hacia el liberalismo y el racionalismo como el Syllabus y la encíclica Quanta cura; en su Discurso acerca de los caracteres históricos de la Iglesia española, leído el 7 de enero con motivo de su ingreso en la Real Academia de la Historia, Castro subrayará la vocación universal y el carácter perfectible de la doctrina católica, apelando además a la tradicional independencia de la Iglesia española, con el fin de que ésta acogiera la iniciativa de un Congreso ecuménico. Perfectibilidad, universalismo y humanismo religioso serán, en fin, algunas de las notas fundamentales de su principal obra científica, el Compendio razonado de Historia general cuyos tres volúmenes aparecían por esos mismos años (en 1863, 1866 y 1872, concretamente), y cuya deuda con el Ideal de la humanidad parece obvia.

Pero las expectativas de Castro se verían frustradas toda vez que el Concilio Vaticano I aprobara en 1870 el dogma de la infalibilidad pontificia, cerrando así las puertas a todo diálogo con el liberalismo. Lo cierto es que para entonces ya se había condensado en Europa todo un clima de repliegue eclesial que, en el caso español, afectará directamente a los krausistas. Si en 1865 el Ideal de la humanidad había sido incluido en el Index, poco después tendría lugar la llamada "primera cuestión universitaria": el 22 de enero de 1867 entraba en vigor un decreto firmado por el Ministro de Fomento Manuel Orovio en contra de la libertad de enseñanza, en virtud del cual eran apartados de sus cátedras Sanz del Río y algunos de sus discípulos más emblemáticos como Nicolás Salmerón, Francisco Giner de los Ríos y el propio Castro. Y si bien serán restituidos en 1868 tras el triunfo de la revolución septembrina, haciéndose cargo además este último de la rectoría de la Universidad, no por ello dejará de ser inviable el proyecto de un catolicismo liberal. La Memoria testamentaria que Castro publica en 1874, poco antes de su muerte, refleja un claro pesi mismo a este respecto. Su autor expone ahora sus dudas acerca de la ortodoxia católica, motivadas por las contradicciones que percibe entre las distintas explicaciones de la teología escolástica, así como entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; y también por la ambición y la falsa moralidad de la que el estamento eclesial ha hecho gala a lo largo de la historia - especialmente desde el Renacimiento y la Reforma-, hasta el punto de

frustrar la proyección eminentemente universal del cristianismo.

A decir verdad, los krausistas estaban abocados al conflicto religioso desde un principio. Ya fuera por la intransigencia del catolicismo oficial, por la propia heterodoxia de sus planteamientos o por ambas cosas a la vez, habrían de enfrentar el creciente hostigamiento de un pensamiento neocatólico en pleno proceso de rehabilitación. No en vano su principal precursor, Jaime Balmes, había incluido ya en la 'Historia de la filosofía' de su Filosofía elemental una crítica del Cours de psychologie (París, 1836-1838) de Ahrens que, con el paso del tiempo, resultara ejemplar. La denuncia del supuesto panteísmo al que aboca esta exposición de la parte analítica del sistema krausista de la ciencia encontrará, en la segunda mitad del siglo, numerosos y vehementes continuadores. Con una notabilísima excepción: el dominico Zeferino González (1831-1894), principal restaurador del tomismo y autor de una obra filosófica propia e independiente, que asimila las tendencias modernas y las innovaciones de la ciencia. Sus estudios sobre la filosofía de Santo Tomás (3 vol.), publicados en Manila - ciudad en la que residió entre 1849 y 1867, siendo primero alumno y después profesor en la Universidad de Santo Tomás-, traducidos al alemán en 1885 y reeditados en Madrid en 1886-1887, constituyen su expresión más relevante. El tercer volumen comprende, por ejemplo, un amplio y exhaustivo análisis de problemas gnoseológicos, tradicionalmente abordados desde la psicología bajo el epígrafe 'Ideología', un término que había sido acuñado por Destutt de Tracy, careciendo por tanto de toda raigambre escolástica. El resultado es una teoría acerca de la naturaleza y la validez o verdad de las ideas que por fiel al espíritu del tomismo no deja de ser original, tal y como ha mostrado Gustavo Bueno Sánchez. Reactiva así las posibilidades del entendimiento agente - comúnmente desestimado por su presunto arcaísmo - en el contexto de toda una crítica del idealismo y del ontologismo; formula una novedosa tipología de las ideas, exponiendo el origen respectivo de las mismas; y critica la interpretación balmesiana del tomismo, a su juicio condescendiente hacia el sensualismo (véase Bueno Sánchez, 1990, 3-16).

El acercamiento de fray Zeferino a la filosofía mundana también se advierte en ciertos escritos relacionados con la historia. Una "Historia philosophiae" cierra precisamente su Philosophia elementaria ad usum academiae ac praesertim ecclesiasticae juventutis (Madrid, 1868, 3 vol.) - un manual de filosofía concebido como libro de texto para centros eclesiásticos-, mientras que una década después verá la luz una Historia de la filosofía (Madrid, 1878-1879, 3 vols.), reeditada en 1886 y traducida al francés en 1890-1891. Entre tanto, había publicado una 'Filosofía de la historia' (en La Ciudad de Dios, 1 870), que si bien no ahorra críticas hacia diversas concepciones modernas de la

misma - entre ellas la krausista-, no por ello cae en la reacción intransigente, tal y como harán muchos de sus coetáneos neocatólicos. Sin ir más lejos, su discípulo Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904), quien no sólo rebatirá con vehemencia todo atisbo de racionalismo, sino que también rechazará el catolicismo transigente de su maestro y de condiscípulos más moderados como Alejandro Pidal y Mon (1846-1913).

El futuro catedrático de metafísica en la Universidad madrileña y miembro de la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino estaba así llamado a convertirse a un paradigmático inquisidor del krausismo. No en vano salía al paso del discurso rectoral de Sanz del Río con una Impugnación del discurso... (Granada, 1857) y un "Diálogo sobre el discurso..." (en La razón católica, 1857-1858), a la que seguirían los escritos Krause y sus discípulos convictos de panteísmo (Madrid, 1864) y Lecciones sobre el sistema panteísta del alemán Krause pronunciadas en "La Armonía" (Sociedad literario-católica) (Madrid, 1869), además de diversos artículos publicados en La ciencia cristiana, revista que él mismo había fundado.

Siguiendo el ejemplo de Ortí y Lara, el tradicionalista Francisco J. Caminero y Muñoz (1837-1885) publicaba varias series de artículos en este mismo sentido: "Examen crítico del krausismo" (en Revista de España, 1869-1870) y "Estudios krausistas" (en La defensa de la sociedad 1875-1876, dos series). Asimismo, los carlistas Francisco Navarro Villoslada (1818-1895) y Antonio Aparisi y Guijarro (1815-1872), y los religiosos Miguel Sánchez y José Ortis y Jove se sumarán a esta campaña anti-krausista, cuyos argumentos - de raigambre balmesiana todos ellos - han sido expuestos de una manera exhaustiva por José Manuel Vázquez Romero (véase 1997, 171-269). Cabe resumirlos bajo una triple acusación.

En primer lugar y como ya hemos adelantado, de panteísmo: la metafísica krausista no supera una definición equívoca de sustancia que confunde lo absoluto con lo uno y lo infinito con lo total, anulando así el planteamiento de una causalidad eficiente. En el caso panteísta, ésta quedaría reemplazada por una mera relación de fundamento entendido como razón suficiente, en virtud de la cual lo infinito contiene a lo finito y lo relativo es inherente a lo absoluto; admitiendo, en definitiva, un nexo de continuidad entre Dios y el mundo. El panenteísmo se agotaría así en un panteísmo, en la medida en que imputa al ser divino los conceptos de totalidad y universalidad, erróneamente tomados por los de infinitud y absolutez. A esta supuesta aberración, los pensadores neocatólicos contraponen una concepción trascendente, a la luz de la cual esta confusión quedaría disuelta. Infinitud no equivale entonces a totalidad, pues refiere a algo simple que excluye toda pluralidad; lo absoluto tampoco es universalizable, ya que expresa una perfección

plena; en realidad, los falsos predicados divinos de la totalidad y la universalidad no harían sino referir al conjunto de todos los seres mundanos y a una entidad general o abstracta, respectivamente. Cabe de esta manera la distinción entre la sustancia infinita y absoluta, incausada y necesaria; y las sustancias finitas y relativamente independientes, causadas pero no por ello inherentes a aquélla, dependientes como efecto pero no como mera modificación o accidente.

La atribución al ser divino de lo que en realidad es una abstracción mental - la universalidad - da pie, precisamente, a la acusación de idealismo o confusión entre el orden real y el orden ideal. En realidad - dirán los neocatólicos en este sentido-, los krausistas sitúan en la cúspide de su sistema un puro concepto, una noción de ser simple e indeterminado, a la que dotan artificialmente de existencia real en la medida en que la insuflan los caracteres de la infinitud y la absolutez. El principio krausista de la ciencia se agotaría así en una pura nada; panenteísmo no sólo equivale entonces a panteísmo, sino también a nihilismo ateo.

Error igualmente característico del idealismo es la presunción de que todo conocimiento presupone una previa intuición del objeto en el entendimiento divino, despojando a aquél de inteligibilidad propia. He aquí el resbaladero hacia una tercera acusación, concretamente de ontologismo, aberración filosófica que reconoce la captación directa e inmediata de la esencia divina - a la manera, precisamente, de la intuición krausista del principio de la ciencia- por delante de todo conocimiento discursivo de Dios, como el que formulan ejemplarmente las vías tomistas. Este presunto endiosamiento de la razón humana abre además las puertas a toda una descalificación apologética muy presente en toda la crítica neocatólica del krausismo.

En cualquier caso, la inviabilidad de una ilustración religiosa en España no traería consigo, ni mucho menos, el fin del proyecto krausista. Ni siquiera su ocaso. Para finales de la década de los sesenta, dicho proyecto ya había modificado su rumbo en función, precisamente, de las nuevas circunstancias. Éstas se presentaban un tanto ambiguas; si la proyección metafísico-religiosa de la doctrina estaba en entredicho - no sólo por las serias dificultades que acarreaba su asimilación en un medio impregnado de hostilidad neocatólica, sino también por la inminencia de un positivismo que en otros contextos europeos ya empezaba a proclamar el fin del idealismo-, el Sexenio revolucionario pondría en práctica un liberalismo francamente afín a las tesis krausistas, especialmente en el ámbito científico-educativo. No en vano gozarán los krausistas, desde 1868, de una influyente posición en la Universidad Central, en medio además de un relevo generacional revitalizador; bajo la dirección de Francisco Giner de los Ríos (1839-1915)

y Nicolás Salmerón (1837-1908) y en estrecha complicidad con los krausistas alemanes, perseguirán desde ahora una realización práctica de la ciencia y la educación, según los criterios que el Ideal de la humanidad ya había adelantado. Tras la muerte de Sanz del Río en 1869, el krausismo español inaugura una nueva etapa caracterizada por el acento institucional. El resultado será la fundación, en 1876, de la Institución Libre de Enseñanza.

3.3.4. El giro institucional

Uno de los detonantes de esta nueva orientación fue sin duda el decreto firmado por el entonces Ministro de Fomento, Manuel Ruiz Zorrilla (1833-1895), el 21 de octubre de 1868. Documento emblemático del nuevo gobierno, proclamaba sin cortapisas la libertad de enseñanza, entendida bajo una doble acepción. Por una parte, como libertad de cualquier individuo para fundar centros docentes en orden a "propagar la verdad, cultivar la inteligencia y corregir las costumbres", más allá de su anquilosamiento dogmático "dentro de los límites de los establecimientos públicos". Por otra, como libertad de cátedra o derecho de los profesores a "señalar el libro de texto que se halle más en armonía con sus doctrinas y adoptar el método de enseñanza que crean más conveniente". El Estado asumía de esta manera un papel subsidiario, limitándose a velar por "que se respete el derecho de todos" y absteniéndose, en consecuencia, de intervenir en aquellas labores que "los individuos" - en este caso, los científicos y docentes- "pueden desempeñar con más extensión y eficacia". De ahí que la "supresión de la enseñanza pública" sea "el ideal a que debemos aproximarnos, haciendo posible su realización en un porvenir no lejano", sin caer por ello en precipitaciones contraproducentes: si en el momento presente "se dejara exclusivamente a la acción individual el cuidado de educar al pueblo, se correría el grave riesgo de dejar sólo una enseñanza mezquina e imperfecta, que rebajaría considerablemente el nivel intelectual de España" (Ruiz Zorrilla, 1868, 328-338).

¿Es necesario apuntar la concordancia de estos trazos con los principios básicos de aquella teoría de la sociedad formulada en el Ideal de la humanidad?

El propio Giner ampliaba esta referencia al Curso de derecho natural de Ahrens, los Principios de organización social del krausista francés Alfred Darimon (1819-1902), y también al Congreso de filósofos que los krausistas alemanes habían organizado recientemente en Praga en torno a las posibilidades reales de dicha teoría, en un artículo sobre la Ley de Instrucción Pública que el decreto habría de inspirar. Publicado en el Boletín-Revista de la Universidad de Madrid apenas unos meses después de su aparición,

recordaba la autonomía y complicitad con que deben desarrollarse de los fines de la vida, a la manera de "un cuerpo vivo con interior gradación y jerarquía, [...] cuyas funciones y miembros se enlazan recíprocamente para cooperar acordes a la producción del humano destino" (Giner, 1869, 255).

Pero el desarrollo particular de la sociedad científico-educativa también pasa, según Giner, por la emancipación del Estado o Asociación para el Derecho, institución tradicionalmente hegemónica - más que la Iglesia, sin perjuicio de que ésta también haya alcanzado ya un elevado grado de autonomía-, cuya misión en este punto debe limitarse a garantizar su estatuto jurídico, reservando para aquélla "la confección de las bases permanentes de su vida, el plan de su actividad interior" y "las reglas para la prosecución de un fin, que sólo ella conoce y puede realizar".

Giner, que a lo largo del Sexenio publicará dos obras de contenido filosófico-jurídico (Principios elementales del derecho. Entrega La Ciencia del Derecho; La Filosofía del Derecho; el Concepto del Derecho. Madrid, Victoriano Suárez, 1871; Principios de Derecho Natural. Madrid, Imprenta de la Biblioteca de Instrucción y Recreo, 1873 - esta última en colaboración con Alfredo Calderón-), discierne ya con esquemática claridad los límites, típicamente krausistas, entre el Estado y el resto de la sociedad. Afirma en este sentido:

No es la soberanía política, la soberanía del Estado la única verdadera soberanía. Como él para el Derecho (y no más allá de esto), la Iglesia para la Religión, la Universidad para la Ciencia, cada sociedad particular para el fin que cumple con sus propios esfuerzos, es única autoridad y juez inapelable de sus funciones, se rige y gobierna por sí, no reconociendo criterio superior a que ajustarse en ninguna otra institución humana.

Ahora bien, en igual sintonía con lo expresado en el decreto, reconoce Giner el carácter ideal de este planteamiento, el cual sólo podrá realizarse de una manera gradual, a medida que la sociedad en general - como conjunto armónico de fines racionales institucionalizados - y la esfera científico-educativa en particular - como armonía entre los diversos cuerpos docentes, y entre los distintos tipos y grados de instrucción-, alcance una mayor madurez; si bien propone ya Giner la institución de una "Cámara o asamblea general de Instrucción pública" que asuma la dirección de esta esfera en orden a su completa emancipación en el porvenir, ésta requiere todavía "la organización y gestión administrativas de los establecimientos de Enseñanza" (ibíd., 260).

Pero el optimismo que el Sexenio estaba transmitiendo a los krausistas con iniciativas legales como la de Ruiz Zorrilla no sólo quedaría reflejado por medio de la pluma de Giner. El mismo Boletín-Revista había iniciado su andadura a comienzos de 1869 con la publicación de otros escritos representativos de ese viraje institucional que entonces acometía el krausismo español. Su primer número, fechado el 10 de enero, incluía así un "Prospecto" en el que se subrayaba el carácter orgánico y universal de la ciencia, así como la necesidad de su encauzamiento práctico mediante un común y gradual acuerdo entre los Claustros universitarios de la Península, de Europa y de Ultramar. Esta tesis era reforzada además con dos artículos de Nicolás Salmerón y Fernando de Castro, así como con el discurso que este último había pronunciado en la apertura del curso académico 1868-1869, publicados en este número y en el siguiente (25 de enero).

En "La libertad de enseñanza", Salmerón incidía en la independencia de la ciencia y la Universidad respecto del Estado y la Iglesia, algo que, lejos de implicar hostilidad hacia estas dos instituciones, habría de traducir más bien una organización armónica de la sociedad, de acuerdo con la filosofía del derecho de Krause y Ahrens. Por su parte, Castro asumía en su discurso el triple objetivo de la despolitización de la institución universitaria, su asociación con las restantes de España y Europa en orden a canalizar un proyecto científico universal, y su extensión más allá del régimen académico tradicional (por ejemplo, a la enseñanza para las clases obreras y para la mujer). En su artículo "Concepción fundamental de la segunda enseñanza", recalca además el valor de la educación del hombre en cuanto hombre por delante de toda instrucción o preparación profesional, adelantando así el ideario de la futura Institución Libre de Enseñanza. Su fundación en 1876 traducirá, ciertamente, no pocos de los propósitos abrigados por los krausistas a lo largo de estos años, si bien éstos habrán de limitarse al ámbito de la primera y la segunda enseñanza. Este recorte de expectativas, que a su vez motivará una mayor acentuación del ideal educativo frente al científico, no fue, desde luego, fortuito. Tras él se encontraba el fracaso del Sexenio Revolucionario y la consiguiente restauración canovista, con todas sus consecuencias.

En primer lugar, políticas: una transacción entre liberales y conservadores, patente, sin ir más lejos, en la circular firmada el 26 de febrero de 1875 por el reestablecido ministro Orovio, en contra de esa misma libertad de enseñanza que unos años antes hubiera alentado el viraje institucional del krausismo español. El resultado, de sobra conocido, fue la llamada "segunda cuestión universitaria", en virtud de la cual eran apartados de sus cátedras Giner, Salmerón y también Gumersindo de Azcárate.

En segundo lugar, ideológicas: los recientes acontecimientos políticos no venían sino a

reflejar la crisis del idealismo como ideología liberal, e incluso la amenaza de su misma negación como sistema filosófico a manos de un positivismo ya latente. En medio de este nuevo y desmitificador panorama, difícilmente podrían los krausistas encauzar una sociedad para el desarrollo de un orden científico cimentado sobre principios netamente metafísicos. En este sentido, quizá no fuera casual que los propios krausistas alemanes ya hubieran emprendido, a comienzos de la década, un deslizamiento semejante, desde la inicial primacía de la 'Alianza de la ciencia' hacia una mayor impronta en la 'Alianza de la educación'; sobre la base, bien es cierto, de un fructífero y dilatado diálogo con la pedagogía fröbeliana que se remontaba a la entrevista de Krause con Fröbel en 1823, y al que los krausistas españoles no fueron, por cierto, ajenos; precisamente la involucración de éstos en lo que Enrique M. Ureña ha denominado "krausofröbelismo" (1990), al hilo de una fecunda relación con sus correligionarios alemanes ininterrumpida desde 1843, había permitido abrigar de manera decisiva aquellas expectativas finalmente consumadas en 1876.

Todas estas vicisitudes apuntaban, en definitiva, una crucial ambigüedad. El mismo año en que el krausismo español culmina, de alguna manera, todo un itinerario de casi cuatro décadas, se inicia su descomposición doctrinal. El nuevo marco institucional permitirá a sus interlocutores afrontar con garantías de continuidad las nuevas demandas ideológicas de la sociedad, así como la inminente positivación del saber; pero a costa de rectificar e incluso desarticular toda aquella armazón especulativa en la que se habían formado intelectualmente. Pervivirá entonces el compromiso con la ciencia y la reforma política, el talante humanista y pedagógico; pero atrás se irá quedando el idílico mundo retratado en El ideal de la humanidad.

3.4. La inflexión positiva

3.4.1. Los debates en el Ateneo madrileño

En el Ateneo Científico y Literario de Madrid resonaron los primeros impactos del positivismo en la filosofía y la ciencia españolas. El curso académico 1875-1876 ofrecía, bajo la presidencia de José Moreno Nieto, un debate sobre esta misma cuestión, que rápidamente desplazará a un plano cada vez más secundario las disputas sobre la naturaleza del panenteísmo. Las secciones de Ciencias morales y políticas, y de Ciencias exactas, físicas y naturales, planteaban entonces los siguientes debates: "Si el actual movimiento de las ciencias naturales y filosóficas en sentido positivista, constituye un grave peligro para los grandes principios morales, sociales y religiosos en que descansa la

civilización"; y "si debía y podía considerarse la vida en los seres organizados como transformación de la fuerza universal", respectivamente (Mallo, 1990,158).

Enseguida se distinguieron dos posturas antagónicas. Por un lado, aquella que defiende la legitimidad de la metafísica como un organismo total del saber que entrelaza los principios del ser y del conocer, determinando su respectivas consecuencias prácticas. Hacen causa común krausistas como Azcárate, espiritualistas como Moreno Nieto y hegelianos como Rafael Montoro. Por otro, la que propone una nueva concepción de la filosofía, eminentemente antimetafísica, como síntesis unificadora de las ciencias empíricas. Tal es el criterio de los neokantianos Manuel de la Revilla y José del Perojo, quienes persiguen la superación del idealismo poskantiano a través de una actualización de los genuinos planteamientos de Kant, en orden a determinar "con serena crítica los límites del conocer científico", fijar "las esferas en que se mueven la razón y la experiencia", y señalar "las relaciones que han de existir entre la ciencia y la vida" (Revilla: "Revista crítica", en Revista contemporánea, 1, 1875-76, p. 127. Citado por Núñez Ruiz, 1975, 153).

Frente a toda pretensión racionalista, se limitarían entonces los neokantianos a explorar las posibilidades del método inductivo, el cual encontraría una rica y novedosa proyección teórica en el marco de la concepción evolucionista; junto a médicos positivistas como Simarro, Ustáriz y Cortezo, defienden las tesis de Spencer, no en vano uno de los autores más citados a lo largo de los debates y también uno de los más traducidos durante el último cuarto de siglo.

Las críticas que unos y otros se dirigen no son difíciles de adivinar. De hecho, son formalmente idénticas: si neokantianos y comtianos imputan a la metafísica su carácter acientífico y dogmático, Azcárate, quien dedicará a esta cuestión los artículos "El positivismo en el Ateneo de Madrid" y "El positivismo y la civilización" (Revista contemporánea, 1876, III y IV, respectivamente; reeditados en Estudios filosóficos y políticos. Madrid, Victoriano Suárez, 1877), reprochaba a sus contrincantes el carácter disolutivo de sus afirmaciones, toda vez que descalifican el criterio básico de la ciencia - la intuición racional-; sus tituyen los principios de la acción práctica por un relativismo arbitrario y anárquico; reducen la sociedad a un organismo meramente biológico, sometido a leyes fatales; y devalúan la perfectibilidad humana, asimilándola a los criterios de un evolucionismo biologicista que no se atiene a condicionamiento esencial alguno, con las pobres excepciones del hábito y la herencia. En definitiva, la respuesta a la primera de las dos cuestiones planteadas arrojaba para Azcárate una claridad meridiana:

¿Puede ocultarse a nadie la gravedad del peligro que para la civilización entraña una doctrina cuyo programa se resume en esta frase: guerra a la religión y a la metafísica? Este es, sin duda alguna, el mal mayor y el que los resume y comprende a todos, que puede producir el positivismo moderno (1877, 120).

La positivación del idealismo sería sin embargo inevitable. El creciente afianzamiento de las nuevas ideologías forzará nuevas acepciones a la hora de desarrollar conceptos como los de organismo o devenir. Los resultados serán diversos y hasta contradictorios, pero siempre se podrá distinguir una positivación "desde dentro", atenuada, moderada y circunspecta, orientada hacia un equilibrio entre observación y especulación, de otra más radical y objetiva, comprometida con una verdadera transmutación semántica. He aquí los respectivos talantes de un "krausismo positivo" y un decidido materialismo de supuestos antecedentes hegelianos, que el propio Azcárate calificaba de "positivismo ontológico" o "dogmático", frente al "crítico" defendido por los neokantianos (1877, 11 y ss.). Inspirado en el naturalismo germánico de Vogt, Moleschott, Haeckel y Buchner, cuyas obras serán ampliamente traducidas, tendrá este último una amplia repercusión en los círculos anarquistas y republicanistas radicales. La escasa influencia de Hegel durante las décadas anteriores inhibió, por cierto, una materialización del idealismo en clave dialéctica, pero ello no impidió que cierto pensamiento marxista encontrara, asimismo, ciertos cauces de expresión. Al menos, la inflexión positiva en España no fue ajena a ese hermanamiento entre socialismo y científicismo consignado durante los años de la Segunda Internacional (1889-1914), del que podemos destacar dos hipótesis fundamentales: el análisis de la sociedad en función del método científico-natural con vistas no ya a una racionalización de sus conquistas burguesas, sino de su transformación en un orden socialista; y la inexorabilidad de dicho orden, basado en un determinismo histórico de tipo economicista que se apropia de las tesis evolucionistas, para traducir en términos de emancipación conceptos como el de "selección natural". Algunos interlocutores de este "socialismo positivo" - parafraseando la obra que Ernesto Bark publicará en 1901 (Madrid, Valeriano Díaz) - fueron: Jaime Vera, miembro fundador del PSOE y autor de un Informe de la Agrupación Socialista Madrileña ante la Comisión de Reformas Sociales (1884), considerado el primer texto marxista relevante en España; el referido Bark y otros integrantes del Grupo Germinal - colectivo independiente e ideológicamente plural, bajo el común denominador de la reivindicación demócrata, republicana y socialista-; y un joven Unamuno, cuya interpretación de Hegel en clave spenceriana condicionará su posterior adscripción al socialismo.

Pero a estas tres grandes tendencias habremos de añadir una cuarta, característica del

área catalana. A decir verdad, fue aquí donde la positivación de la ciencia española alcanzó una expresión más acabada. Una sociedad burguesa asentada sobre cimientos más sólidos; un mayor debilitamiento del idealismo, favorecido por la tradición analítica del sentido común; y un cierto precedente sociológico como el balmesiano, predisponían a Cataluña para asimilar el programa positivista. Incluso en su acepción primigenia, en conformidad con los planteamientos metodológicos y sociológicos de Comte - conocidos a través, sobre todo, de las exposiciones de su discípulo E.Littre-; de acuerdo, en definitiva, con su vocación más genuina: la afirmación, promoción y conservación del orden burgués sobre el sustento firme y regular de los hechos empíricos, por delante de toda especulación dialéctica y toda razón crítica. El abogado y economista Pedro Estasén, quien en enero de 1877 dictará en el Ateneo de Barcelona un ciclo de conferencias titulado "El positivismo o sistema de las ciencias experimentales" y publicado ese mismo año en Madrid, y el que fuera miembro de la Sociedad Antropológica de París, Pompeyo Gener, serán los principales representantes de esta tendencia. Ambos aplicarán los criterios del método inductivo al análisis de la sociedad, recogiendo por otra parte las influencias de un evolucionismo naturalista que favorecerá ciertos planteamientos elitistas, autoritarios e incluso racistas.

La inflexión positiva en España contempló en definitiva cuatro tendencias principales: neokantismo, krausismo positivo, materialismo y comtismo.

En las páginas que siguen examinaremos con un poco más de detenimiento las dos primeras. Con ellas cerraremos este rápido seguimiento de algunos itinerarios fundamentales del pensamiento español durante el siglo XIX. La referencia al neokantismo nos permitirá retomar, aun de manera sucinta, aquellas influencias tempranas de Kant que habíamos registrado a propósito de las tesis utilitaristas de Toribio Núñez, así como asomarnos a la llamada polémica de la ciencia española, en la que tanto Revilla como Perojo desempeñaron un papel activo. Una cierta panorámica del krausismo positivo nos revelará, por otra parte, la ambigüedad e incluso inmadurez con que la principal corriente filosófica del tercer cuarto de siglo asimiló los nuevos discursos experimentales; ambigüedad que, como ya hemos adelantado tímidamente, traducirá una positivación de la ciencia insuficiente y a fin de cuentas frustrante. Las contradicciones de la positivación krausista enlazan así con una mentalidad regeneracionista que anuncia ya la gran crisis de fin de siglo.

3.4.2. La positivación neokantiana

La ausencia de referencias a Kant en los dos apartados anteriores no ha sido gratuita.

En realidad, la proyección de su obra en España antes de 1875 fue francamente débil; especialmente durante la primera mitad de siglo: después de aquella elocuente aunque escueta reflexión de Toribio Núñez sobre la complementariedad entre la lógica trascendental y la praxis utilitaria, apenas encontramos algunas noticias y comentarios, o bien de carácter general, o bien limitadas a un aspecto muy específico del vasto universo kantiano, y siempre mediatizadas por traducciones y exposiciones francesas. Un ambicioso proyecto expositivo que Ramón de la Sagra (1798-1871) adelanta en una "Carta al editor", aparecida en 1819 en el periódico madrileño *Crónica científica y literaria*, no llegaría, para empezar, a consumarse. En varios artículos posteriores, este joven admirador de Kant expondrá únicamente la primera parte de dicho proyecto; titulada "Tránsito del empirismo al trascendentalismo, y objeto de la filosofía trascendental", se limita en realidad a contextualizar el idealismo kantiano en el conjunto de la filosofía moderna, el cual culminaría la tradición racionalista iniciada por Descartes, frente al pobre análisis del entendimiento humano llevado a cabo por los empiristas Locke, Condillac o Destutt de Tracy.

Las referencias que podemos constatar durante el período isabelino son sin duda más ricas. En el contexto del interés típicamente ecléctico por la historia de la filosofía son dignas de mención las exposiciones de Balmes, García Luna y Arnau y Lambea, a las que debemos añadir las lecciones sobre la ética de Kant impartidas por Francisco Cárdenas en la Universidad de Sevilla entre 1837 y 1839. Durante los años del krausismo, cabe asimismo destacar la influencia de la distinción kantiana entre lo bello y lo sublime en los *Elementos filosóficos de literatura. Esthética* (Madrid, 1858) del catedrático de la Universidad Central Isaac Núñez de Arenas; el bosquejo biográfico elaborado por el propio Sanz del Río en "Biografías comparadas. Kant-Krause" (en *Revista española de ambos mundos*, 1854); el comentario de Patricio de Azcárate incluido en su *Exposición histórico-crítica de los sistemas modernos* (Madrid, 1861, 4 vols.) - primera "exposición amplia, completa y correcta de la filosofía de Kant en el ámbito de la cultura española", según Juan M. Palacios (1989, 684)-; y otras exposiciones de envergadura igualmente notables como las de Zeferino González en su ya aludida *Historia de la filosofía*, y de Nicolás Salmerón en *La filosofía novísima en Alemania*. Mención aparte merece la *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias* (Madrid, 1865), que José M.^a Rey Heredia (1833-1861) había empezado a escribir en 1855, acusando una clara influencia del planteamiento trascendental de las verdades matemáticas.

La susodicha crisis de la metafísica idealista supondrá en fin una revitalización del

fenomenismo kantiano. De origen cubano, José del Perojo y Figueras (1850-1908) había cursado estudios de filosofía en la Universidad de Heidelberg (1873-1875), en donde fue discípulo de Kuno Fischer, publicando después un Ensayo sobre el movimiento intelectual en Alemania (Madrid, 1875). Comprende esta obra siete trabajos, entre los cuales es obligado destacar: "Kant y los filósofos contemporáneos" y "Objeto de la filosofía en nuestro tiempo. G.Wundt". Si el primero expone la actualidad de Kant en el pensamiento alemán contemporáneo, explícita en autores como Friedrich Albert Lange, Hermann Cohen y Otto Liepmann, el segundo está considerado como el manifiesto del neokantismo en España. A propósito de un discurso pronunciado por Wundt en 1874 en la Universidad de Zurich, Perojo traza las directrices principales de la positividad neokantiana, de orden claramente metodológico como ya hemos adelantado. Buena muestra de ello es el siguiente texto:

Kant dio un objeto a la Filosofía, al reconocer que era necesario que hubiera una ciencia que a su vez explicara la efectividad de las otras ciencias. El objeto de esa ciencia debían ser las mismas ciencias, la Física, las Matemáticas, la Experiencia. Estas ciencias particulares explicaban y estudiaban los objetos que les pertenecían, sin explicar y estudiar la explicación que ellas mismas daban. El objeto de la Filosofía dejó de ser, como antes, una explicación de las cosas, y fue una explicación del conocimiento de las cosas. El objeto de las experiencias eran las cosas; el objeto de la Filosofía tuvo con Kant un verdadero objeto; por eso empezó a ser Ciencia.

Perojo rehúye así esa misma pretensión sistemática que tanto había encumbrado el idealismo de las décadas anteriores. La vuelta a Kant no significa, por tanto,

que se quiera hacer una renovación absoluta del sistema kantiano para que venga a regenerar nuestro pensamiento; sus principales principios vuelven a dominar, y dominarán, en efecto, pero no en tono de sistema, porque los sistemas ya han concluido y porque hoy no podemos encerrarnos exclusivamente en Kant, ni en ningún otro. Nos basta su indicación y su método. La tendencia que existe es la de hacer con él en la filosofía lo que las ciencias naturales con Bacon. Tampoco deseó él otra cosa (pp. 170-174. Citado por J.M.Palacios en 1989, 690).

Los sistemas son en definitiva "muy perjudiciales para el pensamiento" y la filosofía sólo podrá alcanzar "su apogeo cuando no exista ninguno" (p. 197, Citado por...).

Sin embargo, Perojo no fue ajeno a la impronta monista de un evolucionismo muy

presente en todas las tendencias positivas de la época. Aun sin dejar de admitir la imposibilidad de conocer la naturaleza esencial de la unidad de lo real, planteará una especie de monismo crítico, distante tanto de la abstracción idealista como de la positivación materialista. "Así, no hacemos al Monismo idealista o materialista, sino simplemente lo que es, y consideramos al idealismo y al materialismo como formas subjetivas de nuestro entendimiento" (p. 202, Citado por..., 691).

Perojo será en cualquier caso el gran difusor del neokantismo en España. Y no sólo por la publicación de los citados Ensayos. A tal difusión obedeció también la fundación, por iniciativa suya, de la Revista contemporánea, editada quincenalmente en Madrid entre 1875 y 1879, en la que tuvieron cabida positivistas de otras tendencias como Estasén y Gener, además de referentes europeos tan relevantes como Wundt, Spencer, Darwin, Mill y el propio Fischer. La revista dejaría de publicarse por problemas económicos, pero en 1883 vería la luz Obra de Kant. Crítica de la razón pura (Madrid, Gaspar), una traducción de esta magna obra que Perojo había anunciado en la contraportada de los Ensayos, precedida de un texto de Fischer.

Colaborador destacado de la Revista contemporánea había sido también el catedrático de Literatura en la Universidad Central, Manuel de la Revilla (1846-1881). Hijo del que fuera protector de Sanz del Río y educado en el krausismo, no llegó en realidad a definir una postura nítidamente neokantiana, pero sí recalcó en todo momento la proyección crítico-fenoménica de la metodología kantiana, mostrándose asimismo receptivo ante las tesis evolucionistas. Mención aparte merecen, por su significación, dos artículos que publicó en dicha revista en 1876, en el marco de la ya aludida polémica de la ciencia española. La inflexión positiva como fenómeno crítico no podía menos que reavivar todo un debate sobre el presunto retraso de la modernidad en España, debate incubado durante el siglo XVII y buena parte del XVIII, desatado en 1782 con la aparición, en la Encyclopédie Méthodique, de un artículo sobre "España" firmado por Masson de Morvilliers, y remozado a lo largo de la centuria siguiente. Ese enlace con la tradición filosófica europea tan caro para los krausistas, sin ir más lejos, encontraría en esta conciencia de desfase su principal argumento, no en vano refrescado por el propio Azcárate en el contexto de las discusiones ateneístas. Su artículo "El Self-goverment y la monarquía doctrinaria' (Revista de España, 28-111-76, pp. 145-166) responde todavía a aquel proyecto de emancipación científica, cuya frustración tras la segunda cuestión universitaria no haría en realidad sino traducir un fenómeno histórico de más hondo calado: el estrangulamiento de la ciencia española durante los tres últimos siglos a manos del fanatismo religioso y del despotismo político.

Esta valoración no era, obviamente, unánime. La tradición tuvo también sus defensores. Si Cavanilles, Denina y Forner habían salido al paso de las críticas de Morvilliers, un siglo después Gumersindo Laverde Ruiz (1835-1890) y sobre todo su heredero intelectual, Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912), encontrarían en las objeciones de Azcárate un idóneo pretexto para reivindicar la modernidad española y esbozar todo un proyecto historiográfico que, no muchos años después, quedará plasmado en dos obras célebres: *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882) e *Historia de las ideas estéticas en España* (1883-1891).

Laverde se había erigido en auténtico promotor de la historia de la filosofía española tras la publicación en 1856 de un importante artículo que, bajo el título "De la filosofía en España" (*Diario Español* 1 de octubre), planteaba toda una institucionalización de esta disciplina. Iniciativas como la creación de una Academia de Filosofía, la organización de certámenes, la edición de una revista y una biblioteca de filósofos españoles, además de la propia investigación de los mismos, harían justicia a las supuestas tradiciones autóctonas del pensamiento español. Con vistas, además, a una regeneración nacional alternativa a las tendencias europeístas características de la historiografía liberal.

Estos ambiciosos proyectos no llegarán a consumarse, pero encontrarán en el joven Menéndez Pelayo un brillante continuador. Incitado por el propio Laverde, publicará unas "Indicaciones sobre la actualidad intelectual en España en los últimos siglos" (*Revista Europea*, 30-IV-76, pp. 330-339) en las que reprochaba a Azcárate su negativa valoración a este respecto, a su juicio deudora del supuesto desprecio krausista hacia la tradición filosófica nacional. Revisaba entonces en liza, a propósito del discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua que Núñez de Arce acababa de pronunciar bajo el elocuente título "Causa de la precipitada decadencia y total ruina de la literatura nacional bajo los últimos reinados de la casa de Austria" (ya Echegaray, aún imbuido de patriotismo, había apuntado la pobreza de las matemáticas en España en un discurso académico pronunciado diez años antes). En "Revista crítica" (*Revista contemporánea*, 1, 30-V-76), achacaba así al "poder teocrático, implacable, sistemático, tenaz" (1876, 204) desplegado en dicho momento histórico, el declive de nuestra tradición cultural; no tanto en su expresión propiamente literaria como en sus facetas científica y filosófica - de por sí limitada esta última, dada la predisposición del genio hispánico hacia la ensoñación mística, en detrimento de la especulación racional-. Estas vicisitudes convertían a su juicio en "un mito" a "esa decantada filosofía española, con cuya resurrección sueñan hoy eruditos como Laverde Ruiz y Menéndez Pelayo" (1876, 202).

La respuesta no se hizo esperar. Justo dos meses después, el polígrafo santanderino

publicaba "Mr. Masson redivivo" (Revista Europea, 30-VII-76), en donde subrayaba la patente española "de los más ilustres escolásticos después de Santo Tomás", la dignidad del misticismo "no sólo como filosofía, sino como la más alta y sublime de las filosofías existentes" (1876, 224), y la singularidad del "vivismo [...], el lulismo y el suarismo, la gran tríada de los sistemas peninsulares ortodoxos" (1876, 226). El mito a desarticular no sería otro, entonces, que la tan traída Inquisición - "coco de niños y espantajo de bobos" (1876, 216)-, cuya intervención, siempre limitada al terreno del dogma, no habría afectado nunca a la libertad científica.

Una nueva disputa entre estos mismos antagonistas tendría lugar durante los meses siguientes. En "La filosofía española" (Revista contemporánea, 15-VIII-76), Revilla insistía en la inexistencia de una tradición auténticamente creativa en el ámbito de la misma, algo para lo que no bastaban "ingenios de segundo orden" y "modestos expositores o indagadores que nada fundamental enseñan ni descubren" (1876a, 233), ni tampoco nuestros grandes místicos. Una cosa, por tanto, "es que haya filósofos y otra que haya filosofía" (1876a, 235).

En "Mr. Masson, redimuerto" (Revista Europea, 24-IX-76), don Marcelino recapitulaba. Tras una profesión de fe católica "sin mutilaciones ni subterfugios" (1876a, 241) -y sin embargo distante de un neotomismo reacio a toda restauración historiográfica al margen de la eterna ortodoxia tomista, con la ya apuntada excepción de Zeferino González-, elogiaba el papel del Santo Oficio "como fórmula del pensamiento de unidad que rige y gobierna la vida nacional a través de los siglos"; unidad monárquica y religiosa, gracias a la cual habría sido posible el alumbramiento de una tradición autóctona y regeneradora, palpable, no ya en multitud de "sabios modestos y útiles" (1876a, 248), sino también de botánicos, químicos y astrónomos de primer orden, y en "creaciones filosóficas" de toda índole "que forman tradición y escuela e influyen en España y fuera de ella" (1876a, 253). Particularmente el vivismo o "filosofía crítica" (1876a, 259), algunas de cuyas tendencias influirían decisivamente en el método baconiano, el cartesianismo y la escuela del sentido común, y cuyo artífice, Vives, sería comparable e incluso superior a Descartes, Kant o Hegel.

El propio Menéndez y Pelayo recogería las intervenciones del debate en un volumen titulado *Polémicas, indicaciones y proyectos sobre la ciencia española* (Madrid, 1876) - con una carta-prólogo firmada por Laverde-, cuya tercera edición (1887-1888, 3 vols.) incorporará nuevas opiniones expresadas durante los años siguientes. En cualquier caso, el presente episodio de la polémica en cuestión concluiría con un artículo de autoría neokantiana. Ya en 1877, José del Perojo retomaba y reafirmaba algunas observaciones

de Revilla. En "La ciencia española bajo la Inquisición" (Revista contemporánea, 15-IV-77), reconocía el origen remoto y la trayectoria brillante del intelecto hispánico - particularmente durante su período arábico-hebreo-, no obstante frustrado tras la instauración de dicha institución.

Todo el pensamiento moderno desplegado desde Bacon y Descartes hasta Kant desconocería entonces aportaciones españolas originales; de todos los sistemas apuntados por Menéndez Pelayo - afirmaba a propósito - "no existe uno creador de una escuela filosófica, es decir, que haya causado una modificación en el modo de ser general del pensamiento" (1877, 283 y ss.). Ni siquiera el caso de Vives sería excepcional en este sentido, residiendo su verdadera importancia en constituir "un precedente del libre examen", en la línea "de sus amigos Charron y Erasmo" (1877, 286).

3.4.3. La positivación del krausismo

Como ya hemos sugerido, la positivación del krausismo fue tan inevitable como irrealizable -al menos hasta sus últimas consecuencias-, desplegando un amplio abanico de concreciones más o menos ambiguas y en ocasiones hasta un tanto equívocas. Esta ambigüedad podría remitirnos a la propia naturaleza cosmovisional del armonicismo krausista, tan proclive a la reconciliación entre el conocimiento racional y el experimental, algo que el krausismo ortodoxo no llegó en realidad a consumir, al conceder a este último un papel en definitiva secundario a la hora de emprender la fundamentación de la ciencia. En cierto sentido, el krausismo positivo estaba llamado a realizar esta síntesis pendiente, incidiendo mayormente en su vertiente empírica, habida cuenta del nuevo contexto científico. En cualquier caso, este proceso de positivación obedecerá a un proyecto de conciliación más que de inversión conceptual; conciliación que, aun rectificando el exceso idealista de las décadas anteriores y devolviendo a los hechos su peso específico en la constitución de la realidad y la construcción de la ciencia, exigirá un cierto aparato especulativo con el que racionalizar la experiencia. De ahí que dicho proceso nunca llegue a consumarse - salvo contadas excepciones-, quedando más bien detenido en una ambigüedad insuperable. Si los krausistas asimilaron los nuevos discursos experimentales, al mismo tiempo atenuaron sus efectos.

Esta contradicción se palpa en muchas de las traducciones publicadas en estos años de efervescencia positivista. Son a este respecto muy frecuentes las alusiones a la edición de escritos como la Filosofía de la historia en Alemania (Madrid, Ed. la España Moderna, s. f. trad. de Alonso Paniagua) del escocés Robert Flint, en la que se emparenta de una manera directa y explícita a Spencer con el propio Krause; o El Universo social

(Sociología general y descriptiva) (Barcelona, Ed. Barris y Cía, s. f, 3 vols.) y Morfología general de los organismos (Barcelona, Blas Barrera y Cía, 1887) de E.Haeckel, en cuyos prólogos Salvador Sanpere y Miquel - traductor de estos dos escritos - establece análogos parentescos. Pero quizá no se ha sopesado lo suficiente la traducción de cierta obra de un ortodoxo defensor de la metafísica panenteísta como el ya mencionado G.Tiberghien.

El que fuera principal representante del krausismo en Bélgica y autor de una vasta obra ampliamente divulgada en España, había iniciado en la década de los sesenta una particular campaña contra el positivismo que no abandonaría hasta el fin de sus días, en 1901, recogida en un buen número de escritos, todos ellos editados en español. En 1875 aparecían Introducción a la filosofía y preparación a la metafísica. Estudio analítico sobre los objetos fundamentales de la ciencia. Crítica del positivismo (Madrid, Imp. de la Revista de Legislación. Trad. de Vicente Pinó y Vilanova, con un prólogo de Facundo de los Ríos Portilla), y Estudios sobre filosofía - entre ellos "El positivismo y el método de observación" - (Madrid, M.Minuesa. Trad. de A.García Moreno). En 1882, cinco años después de que el profesor belga hubiera sido nombrado "Profesor honorario" de la Institución Libre de Enseñanza, aparecía también Krause y Spencer (Madrid, E Fé. Trad. de H.Giner de los Ríos, precedida de una biografía del autor); y en 1887, "El agnosticismo contemporáneo en sus relaciones con la ciencia y con la religión (Lectura hecha en la Real Academia de Bélgica; Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, pp. 274-278; 195-209). Una nueva edición española de esta memoria, acompañada de otros textos, entre ellos un discurso en favor del organicismo krausista titulado "El nuevo espiritualismo en sus relaciones con la doctrina orgánica del hombre" veía, en fin, la luz en 1912, bajo el título Tesis (Valencia, E Sempere y comp. Trad. y prólogo de H.Giner de los Ríos).

En estas publicaciones, Tiberghien rechaza sin vacilación alguna las tesis transformistas de Lamarck y Darwin; presenta las teorías de Comte como una concatenación de reduccionismos abocada a la contradicción e incapaz de fundamentar la ciencia; subraya las insuficiencias de un uso exclusivo y desmesurado del método experimental; distingue y contrapone escrupulosamente la perfectibilidad krausista y el evolucionismo spenceriano, que si bien no cae en el materialismo frenológico de Comte, no por ello consigue eludir las aporías del discurso positivista; y se desmarca también de la psico-física de Ribot y Wundt.

En definitiva, el positivismo se resume, a juicio del filósofo krausista, en un escepticismo negador de toda certeza científica y vital.

¿Cuáles fueron, en medio de todo, las principales referencias de la positivación krausista?

Curiosamente, las primeras expresiones de ese reajuste entre la razón y la experiencia al que anteriormente nos referíamos podrían ubicarse en un breve ensayo de Nicolás Salmerón y su discípulo Urbano González Serrano, incluido a modo de apéndice en la edición de otra obra de Tiberghien. Concretamente, del Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos (Madrid, Federico Escámez Centeno, 1875, 4 vols., cuya versión original en francés había sido escrita en 1844, cuando el positivismo aún no había iniciado su expansión. Dicho apéndice tiene por objeto "completar la obra de Mr. Tiberghien con algunas consideraciones, siquiera sean sucintas y breves, sobre el carácter general de la filosofía contemporánea", cuya "dirección nueva", difícil aún de apreciar "por la complejidad de su formación", apunta en cualquier caso hacia los dos "ejes principales alrededor de los que giran todas las teorías positivistas modernas" (1875, 353 y ss.), a saber: "La ley de la evolución (tomada del devenir de la filosofía hegeliana), como principio general que rige todos los fenómenos de la vida y la relatividad del conocimiento (cuya afirmación recuerda la genealogía kantiana de las modernas escuelas)" (ibíd., 356). Tras un examen crítico de ambas cuestiones, el apéndice concluye con una tímida aunque elocuente exhortación a los actuales seguidores del positivismo: "Que abandonen exclusivismos escolásticos, y que sigan la senda en parte iniciada por Wundt y otros, inquiriendo un concierto racional entre la ciencia empírica y la filosófica" (ibíd., 376).

En unos pocos años, Salmerón encabezaría "una especie de izquierda krausista" (Núñez Ruiz, 1975, 85), cuyas tendencias disolutivas culminarán en el alumbramiento de la psicología y la sociología como ciencias objetivas e incluso rectoras en el análisis de la realidad, desbancando así a la metafísica y sus objetivaciones prácticas tradicionales - filosofía del derecho y de la historia-. El estudio de los organismos antropológicos pasa ahora necesariamente por un compromiso con los resultados de la observación y una clara desvinculación de todo constreñimiento apriorístico, así como de toda preconcepción teológico-racional, sin renunciar por ello a las posibilidades especulativas del método inductivo.

Esa "construcción histórica entre el empirismo y el idealismo sin desconocer ni anular ninguno de ambos elementos esenciales para la construcción científica", que Salmerón anuncia en su célebre prólogo al estudio de Hermenegildo Giner Filosofía y arte (Madrid, Minuesa de los Ríos, 1878, XIII), arrojará sus frutos; en obras como La psicología contemporánea (1880) y La psicología fisiológica (1886), su discípulo Urbano González Serrano (1848-1904) -a quien Adolfo Posada tildará de "krausopositivista"-, busca una

superación de los tradicionales dualismos metodológicos y antropológicos. Las nuevas concepciones de la ciencia integrarían así la experimentación y la reflexión, más allá de la división entre una psicología analítica y otra racional; se apoyarían en los resultados de la psicofísica y la psicología fisiológica, sin aceptar por ello fórmulas reduccionistas. La distinción entre una naturaleza humana espiritual o anímica y otra corporal o fisiológica se despojaría asimismo de toda connotación exclusivista a medida que dichos datos revelaran su mutua e interior complejidad.

Pero si la psicología se erigía por momentos en ciencia fundamental, toda vez que asumía la disolución de la ontología, análoga misión estaba llamada a desempeñar la sociología en el terreno práctico. El escepticismo antimetafísico no sólo habría de traducir el derrumbamiento de toda certeza suprasensible, sino también de toda concepción idealista del devenir, difícilmente justificable además tras la supuesta conquista de ese orden burgués afirmativo que Comte se propusiera racionalizar con vistas a su estabilización. La sociología ingresaba de esta manera en la enciclopedia positiva del saber. Alentada por el rico acervo de resultados y expectativas que el método inductivo ya arrojaba en el campo de la psicología, encauzaría el análisis de un orden social inmanente, trascendido a lo sumo por las leyes de la evolución natural. El propio González Serrano, con *La sociología científica* (Madrid, E Fé, 1884), y sobre todo Gumersindo de Azcárate, cuyo discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, pronunciado el 7 de mayo de 1891 y publicado ese mismo año en Madrid, versó sobre el Concepto de la sociología, dieron los primeros pasos en este sentido, aunque sin llegar a desprenderse del andamiaje armónico. Este último, concretamente, se había percatado ya de la necesidad de una ciencia social en el pleno sentido del término, pero, si bien llegó a distinguirla de la filosofía de la historia - disciplina eminentemente apriorística y deductiva-, no llegó a desembarazarla de los planteamientos krausistas del organicismo social.

Sus discípulos realizarán esta labor. El más destacado de todos ellos fue sin duda Manuel Sales y Ferré (1843-1910), catedrático de Historia universal en la Universidad de Sevilla y de Sociología, desde 1898, en la Universidad Central. Su obra principal, una *Sociología* generab editada póstumamente en Madrid, en 1912, parte de la observación del hecho social como un fenómeno concreto y singular para luego definir, mediante inducciones, leyes generales ulteriormente determinadas en un sentido evolucionista, según las condiciones naturales (externas e internas) que rigen el desarrollo de todo ser orgánico.

En cualquier caso, Sales y Ferré será un caso inusual dentro de la positivación del

krausismo. Si su amplia obra recoge una trayectoria ideológica más o menos acabada, desde sus orígenes krausistas hasta su culminación netamente sociológica, la de sus contemporáneos quedaría atrapada entre dos aguas. En realidad, el ocaso del idealismo se prolongaría tanto como el renacimiento del positivismo, dejando al intelecto español en una situación de estancamiento y zozobra de la que ya no se recuperará hasta el siglo entrante.

3.5. El problema de la historia del pensamiento español

El curioso caso del pensamiento español durante el siglo XIX exige una atención especial. Todos los indicadores culturales de la centuria hacen pensar que en ella debía fundarse la historia de la filosofía española como disciplina independiente. En 1808 publica Fichte sus Discursos a la nación alemana, fundamento de un nacionalismo filosófico que, alimentado por el romanticismo, se difundirá por todo el continente europeo, impulsando la independencia nacional de numerosos países. En 1830, Grecia se constituye como estado independiente y el mismo año Bélgica se separa de Holanda para erigirse con personalidad nacional propia. En la segunda mitad del XIX el viento huracanado que los alemanes llaman la *Völkerfrühling* ("primavera de los pueblos") va impulsando ese nacionalismo impetuoso que propicia la unidad de Alemania y de Italia y da origen al nuevo Estado Vaticano. En el resto de los países, la vieja estructura político-administrativa del Estado centrada en la "razón de Estado", recibe el impulso regenerador del romántico *Volksgeist*, dando pie a movimientos literarios o filosóficos que alimentan creaciones inspiradas en el "genio de la raza", la "psicología del pueblo" o el "espíritu nacional". Viejas naciones ya constituidas hace siglos como Estados independientes - España, Francia, Inglaterra - se contagian del aire de los nuevos tiempos y fundan disciplinas, historias nacionales de la literatura, del arte, del pensamiento, que alimentan el consiguiente nacionalismo.

En un principio, España no parece ajena a ese aire nuevo que recorre toda Europa y el contagio se hace patente en manifestaciones muy diversas. En el curso del siglo se impone, en el ámbito de la historia, un nuevo modelo historiográfico que son las historias generales de la nación, dentro de cuyo género Modesto Lafuente se va a convertir en paradigma. Al respecto, ha escrito José María Jover: "La historia general no ofrece un relato aséptico de los hechos; el narrador proyecta, sobre las grandes encrucijadas que jalonan la trayectoria de su protagonista, unos criterios valorativos de raíz específicamente nacional, que subrayan la continuidad de un *Volkgeist*, unas veces en posición triunfante y otras ominosamente doblegado. En fin, como ya se indicó, la

historia general no es una obra de eruditos destinada a eruditos, ni un tratado universitario. Es una especie de biblia secularizada, de libro nacional por excelencia, llamado a ocupar un lugar preferente en despachos y bibliotecas de las clases media y alta'.

En esta línea se inspira la Historia General de España (30 vols., 1850-1867), escrito por Lafuente, y renovada después por Antonio Cánovas del Castillo en su Historia General de España (1892). Las reediciones de la primera fueron innumerables y su éxito fue tan grande que no había prácticamente casa de la burguesía española en que no se ostentase en un lugar privilegiado de la biblioteca familiar. El libro se convirtió en carta magna de una España moderna, asentada en el valor de glorias pasadas - Viriato, Numancia, Sagunto - que dio pábulo a la formación de la "conciencia nacional" en varias generaciones de españoles.

Ahora bien, si esto ocurría en el ámbito privilegiado de la historia, el mismo nacionalismo se alimentaba desde otras dimensiones populares de la cultura. A este respecto, no puede olvidarse el importantísimo papel de la novela histórica, de equivalente sustrato romántico, dentro de cuyo ámbito hay que dar lugar de protagonista a los famosos Episodios nacionales, de Benito Pérez Galdós, leídos y releídos también por la misma burguesía a través de sus numerosísimas ediciones. El papel que ejercieron los citados Episodios en el campo de la literatura, va a realizarlo en el de la pintura la llamada "pintura histórica". El fusilamiento de Torrijos, de Gisbert, o Doña Juana la Loca ante el fêretro de su esposo, de Pradilla, constituyen paradigma de lo que otros muchos pintores - Casado, Plasencia, Fortuny, Rosales - van a realizar en el amplio margen de la llamada "pintura de Historia", alimentando un nacionalismo de las clases medias y altas donde la "conciencia nacional" aparecía hipertrofiada; por eso Lafuente Ferrari define este tipo de "cuadros" como "gran machina inspirada en un texto antiguo y elaborado trabajosamente no sólo en su ejecución material, sino en la preparación documentada de la indumentaria y el atrezzo exigido por tan fatigosa reconstrucción".

La cuestión aquí planteada es por qué la expresión de semejante nacionalismo no se traduce de la misma manera en el campo de la filosofía. Sería lógico pensar que esa exaltación de la "conciencia nacional" ejemplificada en el campo de la historia, de la literatura y de la pintura tuviese su paralelo en el ámbito de la filosofía. Y, sin embargo, no fue así.

Sin embargo, en 1876, Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), que parecía el hombre providencial preparado para esa tarea, se encuentra con afirmaciones como la de

Manuel de la Revilla que califica de "mito a esa decantada filosofía española", añadiendo a dicha afirmación esta otra: "En la historia de la filosofía puede suprimirse sin gran menoscabo el capítulo referente a España". El resultado es que el gran polígrafo santanderino se ve envuelto, contra krausistas y escolásticos recalcitrantes, en la conocida "Polémica de la ciencia española", blandiendo su espada desde las posiciones del "católico a machamartillo" que él se sentía ser. Esa línea de inspiración le dicta la Historia de los heterodoxos españoles, escrita desde una postura apologética que frustra el acercamiento a una historia del pensamiento español con criterios científicos de ecuanimidad e imparcialidad. Ello no invalida su extraordinaria aportación bibliográfica desde una erudición inconmensurable, y mucho menos el agudo sentido histórico de que estaba dotado, que luego hicieron fructificar sus discípulos más eminentes. Es sabido que si Ramón Menéndez Pidal (1869-1968) fundó la historia de la literatura española, Bonilla y San Martín (1875-1926) va a fundar la "historia de la filosofía española". Por eso escribe al final de su vida - consciente de sus limitaciones - "si no vencí reyes moros, engendré quienes los vencieron".

Esto lo ve Menéndez Pelayo muy claro cuando ya la muerte le ronda los talones, pero, cuando en 1876 empieza su hercúlea tarea, los tiempos no están todavía maduros para una empresa en la que el rigor científico y la ponderación del juicio son esenciales. El año anterior -1875- acababa de entrar en la escena política la Restauración borbónica, en la figura de Alfonso XII y de la mano de Cánovas del Castillo, que pretende una "continuación de la historia de España", entendiendo ésta como proyección tradicional de las épocas imperiales y rompiendo con los planteamientos revolucionarios del "sexenio" (1868-1874). Sin embargo, los hombres que protagonizaron éste seguían estando ahí, aunque muchos de ellos - Giner, Salmerón, Azcarate, Pi y Margall - desplazados de la escena pública. Por eso, el mismo año 1876 en que Menéndez Pelayo pretende poner las bases de una historia de la filosofía española, se funda la Institución Libre de Enseñanza, un planteamiento radicalmente distinto. El ambiente está demasiado "ideologizado" para una tarea que exigía por su propia naturaleza una ecuanimidad para la que no están los tiempos maduros. Así, el papel que cumplieron las Historias generales, los Episodios nacionales o la "pintura histórica", no se pudo cumplir en el ámbito de la "filosofía española", que quedó sometido -a los vaivenes de una polémica apasionada e infructuosa.

Apasionada e infructuosa a corto plazo, porque a una más larga duración - la que implica la entrada en la historia de otra generación-, la obra de Adolfo Bonilla y San Martín pondrá los fundamentos de una historia del pensamiento español con base científica. Éste es el sentido de su Plan de una Historia de la Filosofía Española (1904-

1905), que desarrolla en el Ateneo de Madrid, principio de dos volúmenes (1908 y 1911, respectivamente) que son el cimiento de la nueva disciplina. Aunque después de esto, Bonilla todavía vivirá quince años más, deja interrumpida una obra tan brillantemente iniciada. Así va a quedar todavía interrumpida hasta 1939, es decir, casi treinta años, momento en que, debido a una iniciativa de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, se retoma el proyecto. Aparecen así los tomos dedicados a la filosofía hispano-musulmana, el pensamiento cristiano del siglo XIII al XV y la filosofía española del siglo XVI; sus autores, Cruz Hernández, los hermanos Carreras Aztau y Marcial Solana, respectivamente, realizan una benemérita labor, extraordinariamente positiva desde el punto de vista de las fuentes, de la documentación y de la aportación bibliográfica, pero castrada por una orientación metodológica que imponían las circunstancias. El hecho es que ese mismo año de 1939 se inicia una etapa política nueva, bajo el mandato del General Francisco Franco, durante el cual se restaura una visión de Menéndez Pelayo realizada bajo la óptica menos favorable del mismo. Un ministro del dictador ordena una nueva "Edición Nacional" de la obra completa del famoso polígrafo. La iniciativa no deja de ser valiosa en sí misma, pero el ambiente político en que se realiza no puede ser menos propicio para una restauración en la que el pensamiento español adquiere pleno sentido de su valor. La "ideologización" extrema había vuelto a apoderarse de los espíritus, y tendrán que pasar todavía muchos años para que una tarea desapasionada, ecuánime y de inspiración científica pueda realizarse. Hoy día el horizonte está despejado y la roturación del terreno que se ha hecho ha dejado el campo abonado para futuras cosechas. Este libro puede ser una muestra de ello.

3.6. Bibliografía

- Abellán, José Luis (1984): Historia crítica del pensamiento español Espasa-Calpe, Madrid, vols. IV y V.
- Albares Albares, Roberto (1996): "Los primeros momentos de la recepción de Kant en España: Toribio Núñez Sesse (1766-1834)", en El Basilisco, n.º 21.
- Álvarez Junco, José (1976): La ideología política del anarquismo español. Siglo XXI, Madrid.
- Álvarez Lázaro, Pedro (1989): "La Institución Libre de Enseñanza y el universalismo masónico europeo", en Revista de Occidente, 101 (octubre), pp. 88-106.
- Anglés, Misericordia (1992): Els criteris de veritat en Jaume Balmes. Ed. Balmes,

Barcelona.

Antón, J. y Caminal, M. (1992): Pensamiento político en la España contemporánea (1800-1950). Teide, Madrid.

Azcárate, Gumersindo de (1877): Estudios filosóficos y políticos. Librería Alejandro de San Martín, Madrid.

Balmes, Jaime (1948): Obras completas. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, Edición a cargo de la Fundación Balmesiana de Barcelona, según la ordenada y anotada por el P. I. Casanovas, S.I. Vols. II y III.

Blanco y Crespo, José M.a (1972a): Antología de obras en español. Introducción de Vicente Llorens. Labor, Barcelona.

(1972b): Obra inglesa. Seix Barral, Barcelona.

Bueno Sánchez, Gustavo (1990a): "El Tratado de Ideología de Fray Zeferino González", El Basilisco, n.º 3.

(1990b): "Gumersindo Laverde y la Historia de la Filosofía Española", El Basilisco, n.º 13, pp. 48-85.

(1992): "Historia de la Historia de la Filosofía Española", El Basilisco, n.º 13.

Cacho Viu, Vicente (1962): La Institución Libre de Enseñanza. Rialp, Madrid.

Castro, Fernando de (1975): Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal. Edición de José Luis Abellán. Biblioteca Pensamiento, Madrid.

Coreth-Neidl-Pfligersdorffer (ed.) (1993): Filosofía cristiana en el pensamiento de los siglos XIX y XX. Encuentro, Madrid, vol. I.

Derozier, Albert (1978): Quintana y el nacimiento del liberalismo en España. Taurus, Madrid.

Díaz, E (1983): La filosofía social del krausismo español. Fernando Torres, Valencia.

Donoso Cortés, Juan (1970): Obras completas. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid (2 vols.). Edición de Carlos Valverde.

- Fernández, Eusebio (1981): *Marxismo y positivismo en el socialismo español*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Forment, Eudaldo (1998): *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*. Encuentro, Madrid.
- García Camarero, Ernesto y Enrique (1970): *La polémica de la ciencia española*. Alianza Editorial, Madrid.
- García Cué, Juan Ramón (1983): *El hegelismo en la Universidad de Sevilla*. Excma. Diputación Provincial de Sevilla.
- Giner de los Ríos, Francisco (1869): "La futura ley de Instrucción Pública", *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, tomo 1, pp. 254, 361-365 y 464-470.
- (1969): *Ensayos*. Selección, edición y prólogo de Juan López Morillas. Alianza Editorial, Madrid.
- Glick, Thomas E (1982): *Darwin en España*. Península, Barcelona.
- Heredia Soriano, Antonio (1982): *Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX. La era isabelina (1833-1868)*. Eds. de la Universidad de Salamanca-Instituto de Ciencias de la Educación, Salamanca.
- (1989): "La época del Romanticismo (1808-1874). Orígenes. Religión. Filosofía. Ciencia", en Menéndez Pidal, R. (dir.): *Historia de España*, XXXV. Espasa-Calpe, Madrid.
- Huertas Vázquez, Eduardo (1996): "El grupo Germinal y el librepensamiento español", en Álvarez Lázaro, P. (ed.): *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*. Universidad Pontificia Comillas (UPCO) Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería (ILKM), Madrid, n.º 11, pp. 265-296.
- Jerez Mir, Rafael (1980): *La introducción de la Sociología en España*. Manuel Sales y Ferré: una experiencia truncada. Ayuso, Madrid.
- Jiménez García, Antonio (1996): *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*. Excma. Diputación Provincial de Badajoz.

- Jiménez Landi, Antonio (1996): La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente. Ministerio de educación y Cultura-Universidad Complutense de Madrid-Universidad de Barcelona- Universidad de Castilla-La Mancha, vols. 1, II y III.
- Lacasta Zabalza, José 1. (1984): Hegel en España. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- López Medina, Emilio (1997): El sistema filosófico de Balmes. Oikos-tau, Barcelona.
- Mallo, Tomás (1990): "La filosofía en el Ateneo de Madrid en el siglo XIX", en Heredia Soriano, A. (ed.): Actas del VI Seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana. Universidad de Salamanca y Diputación provincial de Badajoz, Salamanca.
- Martín Buezas, Fernando (1977): La teología de Sane del Río y del krausismo español. Gredos-Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid.
- (1978): El krausismo español desde dentro. Sane del Río. Autobiografía de intimidad. Tecnos-Colección Semblanzas, Madrid.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1876): "Mr. Masson, redivivo" (Revista europea, 30-VII-76), en García Camarero (1970), 209-230.
- (1876a): "Mr. Masson, redimuerto" (Revista europea, 24-IX-76), en García Camarero (1970), 239-268.
- (1946-1948): Historia de los heterodoxos españoles (8 vols.). Ed. de Enrique Sánchez Reyes, en Edición Nacional de las Obras completas de Menéndez y Pelayo, dirigida por Miguel Artigas, vols. 35-42.
- (1953-1954): La ciencia española. Ed. de Enrique Sánchez Reyes (3 vols.), en Edición nacional de las Obras Completas de Menéndez y Pelayo, dirigida por Rafael Balbín de Lucas (vols. 58-60).
- Núñez Encabo, Manuel (1976): Manuel Sales y Ferré: los orígenes de la sociología en España. Edicusa, Madrid.
- Núñez Ruiz, Diego (1975): La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis. Túcar, Madrid.

- Orden Jiménez, Rafael V. (1998): Sanz del Río: traductor y divulgador de Krause. Universidad de Navarra, Pamplona, Serie de Filosofía-Cuadernos de Anuario Filosófico, n.º 5.
- (2001): Sane del Río en la Universidad Central: los años de formación (1837-1854). Con un anexo documental. Universidad Complutense-Facultad de Filosofía, Madrid.
- Palacios, Juan M. (1989): "La filosofía de Kant en la España del siglo XIX", en Muguerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto (eds.): Kant después de Kant. En el bicentenario de la "Crítica de la razón pura": Tecnos-Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid, pp. 673-707 ("Apéndice").
- Perojo, José del (1977): "La ciencia española bajo la Inquisición" (Revista contemporánea, 15-IV-77), en García Camarero (1970), 269-307.
- Pizán, Manuel (1970): El joven Unamuno (influencia hegeliana y marxista). Ayuso, Madrid.
- Puelles Benítez, Manuel (1999): Educación e ideología en la España contemporánea. Tecnos, Madrid (4.a ed.; 1.a ed. en 1980).
- Quintana, Manuel, J. (1946): Obras completas. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, vol. XIX.
- Revilla, Manuel de la (1876a): "Revista crítica" (Revista contemporánea, 30-V-76), en García Camarero (1970), 201-208.
- (1976b): "La filosofía española" (Revista contemporánea, 15-VIII-76), en García Camarero (1970), 231-238.
- Ribas, Pedro (1990): Aproximación a la historia del marxismo español (1869-1939). Ensayo bibliográfico. Endymion, Madrid.
- Ríos Urruti, E (1916): La Filosofía del Derecho en D. Francisco Giner y su relación con el pensamiento contemporáneo. Madrid.
- Rodríguez Domínguez, Sandalio (1979): Renacimiento universitario salmantino a finales del siglo XVIII. Ideología liberal del Dr. Ramón de Salas y Cortés. Universidad de Salamanca.

- Ruiz Zorrilla, M. (1868): "Decreto de 21 de octubre de 1868 fijando el día 1 de noviembre para la apertura del curso académico de 1868 a 1869 en las universidades y establecimientos públicos de enseñanza y determinando la legislación que ha de regir en esta materia", en *Historia de la Educación en España. Textos y documentos*, vol. II. Secretaría General Técnica, Ministerio de Educación, Madrid, 1979, pp. 328-338.
- Salmerón, Nicolás y González Serrano, Urbano (1875): "Apéndice" a Tiberghine, G.: *Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos*. Madrid, vol. IV.
- Sanz del Río, J. (1860): *Ideal de la humanidad para la vida de Krause*. Imprenta de M.Galiano, Madrid.
- (1860a): *Sistema de la filosofía. Metafísica. Análisis*. Imp. de Manuel Galiano, Madrid.
- (1874): *Cartas inéditas*, publicadas por Manuel de la Revilla. Medina y Navarro, Madrid.
- (1977): *Filosofía de la historia*. Ed. del P.Franco Díaz Cerio, S.J.Centro de Estudios Sorianos-CSIC, Madrid.
- Ureña, E. M. (1988): "El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre su Ideal de la humanidad", en *Pensamiento* 44, pp. 25-47.
- (1990): "Orígenes del krausofróbelismo y masonería", *Historia de la educación. Revista interuniversitaria*, 9, pp. 43-62.
- (1998): "El giro institucional del krausismo en el último tercio del siglo XIX. Un itinerario común a España y Alemania", *El Basilisco*, n.º 24, pp. 85-94.
- (1999): "Giner: la regeneración que pudo ser y no fue", en Ruiz-Manjón, Octavio y Langa, Alicia (eds.): *Los significados del 98. La sociedad española en la génesis del siglo XX*. Universidad Complutense-Biblioteca Nueva, Madrid.
- (2001 a): *Krause (1781-1832)*. Eds. del Orto, Biblioteca Filosófica, Madrid.
- (2001b): "Fundamentos filosófico-políticos y realizaciones educativas de la Institución Libre de Enseñanza", en Álvarez Lázaro (dir.): *Cien años de educación en España. En torno a la creación del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes*. Fundación BBVA-Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid, pp. 223-239.

Ureña, E.M.; Fernández Fernández, José Luis y Seidel, Johaness (1992): El "Ideal de la Humanidad" de Sanz del Río y su original alemán (Textos comparados con una introducción). UPCO, Colección del ILKM, Madrid, n.º 4, 2.a ed. en 1997.

Ureña, E. M. y Vázquez Romero, José Manuel (2002): "El pensamiento y las ideas", en Historia de España Menéndez Pidal, dirigida por José M.a Jover Zamora, t. XXXVI-2, "La época de la Restauración (1875-1902). Cultura y civilización", Espasa-Calpe, pp. 123-176.

Vázquez Romero, José Manuel (1997): Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España. UPCO, Colección del ILKM, Madrid, n.º 14.

4

Educación y cultura entre siglos. La Institución Libre de Enseñanza

EL siglo XIX, como se acaba de ver en el capítulo anterior, no fue ejemplo de pacífica y homogénea convivencia tampoco en el campo del desarrollo y despliegue de las ideas. Ahora, a la distancia de un siglo y superadas las alternativas ideológicas encasilladas entre tradicionalismo y liberalismo, que todavía entretuvieron buena parte de los primeros sesenta años del siglo XX, no parece dudoso afirmar que el krausismo ha sido una fuerza intelectual vigorosa que provocó influencia decisiva en el ámbito educativo, cultural y político español. Influencia que perdura durante las primeras décadas del siglo pasado y hoy podemos analizar con sosiego intelectual, lejanos ya a las interpretaciones ideológicas, tan estériles en sí mismas como perturbadoras para el progreso de la vida intelectual y social. No cabe duda, como se ha visto en el capítulo anterior, que la segunda mitad del siglo XIX tuvo figuras, entre las que sobresale Menéndez y Pelayo, que no sólo no participaron del difuso ambiente krausista, sino que llevaron a cabo una obra de primera magnitud, oponiéndose a sus postulados con gran virulencia, como se verá. No obstante, decantado ya por el tiempo, el ambiente pedagógico y cultural animado por la herencia krausista aparece como uno de los hitos más notables y originales de aquellos años convulsos de fin de siglo, sea cual fuere el juicio de valor que pueda merecer la obra filosófica de Krause.

Con independencia del sesgo crítico que pueda adoptarse, los hombres, instituciones y obras de inspiración krausista son realidades objetivas a las que una historia del pensamiento no puede dejar de atender. En varias direcciones el krausismo estuvo presente en el gozne entre siglos. En primer lugar, en la política, asociado a todo lo que supuso la mentalidad liberal. En especial, no puede olvidarse que el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) nace de la inspiración krauso-institucionista, fundado en 1879 por Pablo Iglesias, asistente asiduo a la Institución. En segundo lugar, la presencia difusa

pero cierta de ideas krausistas alcanza de lleno a numerosos escritores, entre ellos Leopoldo Alas Clarín y Benito Pérez Galdós. Por lo que respecta al primero, perteneciente al grupo krausista de la Universidad de Oviedo, contactó con esta filosofía al trasladarse a Madrid para doctorarse en Derecho. Trabajó amistad entonces con Giner, a quien dedicó su tesis doctoral, con Azcárate, Salmerón y González Serrano. Claramente se puede apreciar el influjo del krausismo, e incluso del krausopositivismo, en *La Regenta*, así como en muchas de sus narraciones: *El Doctor Sutilis*, *La mosca sabia*, *Zurita*, *Dos sabios*, *El gallo de Sócrates*, *El sombrero del señor cura*, etc. En cuanto a Galdós, no sólo porque en *Amigo Manso* el protagonista expone y defiende ideas krausistas, sino y sobre todo, porque su obra cumbre, *Fortuna y Jacinta*, es el más elocuente símbolo literario por cuya mediación se hace evidente la exaltación de los valores naturales (*Fortunata*) frente a las convenciones institucionales (*Jacinta*). En la alternativa, la preferencia por lo "natural" - de la religión a la moral-, de esencia krausista, es perceptible en toda la obra de Galdós y, después de él, en toda la "Generación del 98", en Unamuno de modo especial. Asuntos cuyo estudio desborda el propósito del presente capítulo. En tercer lugar, la influencia krausista se hace más visible y eficaz, con notables y durables consecuencias, a través de la Institución Libre de Enseñanza. La Institución no fue sólo un proyecto pedagógico, puesto que propició la irrupción en la vida nacional de centros, actividades e iniciativas que animaron las inquietudes científicas, culturales y políticas de finales de siglo. Aproximarse a esta tarea - intelectual y educativa - que concierne de lleno a la historia del pensamiento español es el propósito del presente capítulo.

4.1. Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza

La figura de Francisco Giner de los Ríos se encuentra tan esencialmente asociada a la Institución Libre de Enseñanza que es imposible su separación, pues el hombre vació toda su vida en la Institución de la que fue el creador, el padre y el alma, y la Institución no hubiera sido posible (o de ser posible habría sido algo totalmente distinto a lo que fue) sin el concurso de la genial personalidad gineriana. Cuando muera en 1915, transcurridos treinta y nueve años de la vida de la Institución de un total de sesenta, el autor anónimo de la noticia necrológica aparecida en el B.I.L.E nos dirá: "Para hacer la biografía de Giner habría que hacer la historia de la Institución". Y es cierto, pues Giner y la Institución son una y la misma cosa.

4.1.1. Vida y obra de Francisco Giner

Francisco Giner nace en la ciudad de Ronda el 10 de octubre de 1839. La profesión de su padre, funcionario de Hacienda, hace que la familia cambie constantemente de residencia. Tras una estancia en Carmona y en Sevilla, Giner realiza los estudios de primera enseñanza en Cádiz y los de bachillerato en el Instituto de Alicante. En 1852, nuevo traslado familiar a Barcelona, en cuya Universidad ingresa Giner para estudiar jurisprudencia, aunque sólo permanecerá un curso en la capital catalana; sin embargo, tendrá la suerte de recibir la primera iniciación filosófica de manos de Lloréns y Barba, seguidor de la filosofía escocesa del sentido común. Según Cossío, de Lloréns recibió Giner, más que el contenido doctrinal-filosófico, el influjo educador que irradiaba su persona.

Al año siguiente se traslada a Granada, en cuya Universidad permanecerá por espacio de nueve años, el período más largo, hasta que se asiente definitivamente en Madrid. De esta ciudad andaluza, fuertemente tradicionalista, sólo recordará con cariño a Francisco Fernández y González, catedrático de Literatura y de Estética, quien le inicia en la filosofía alemana de Kant, Hegel, Ahrens y Krause: es su primer contacto con el krausismo y con las obras de Sanz del Río. En estas fechas traba amistad con Nicolás Salmerón, estudiante también de la universidad granadina.

A finales de 1863, siendo ya licenciado en Derecho y bachiller en Filosofía y Letras, se traslada a Madrid para completar sus estudios con el doctorado. A la vez trabaja como agregado diplomático en el Ministerio de Estado ordenando y copiando la correspondencia de Felipe II. En seguida se introduce en los círculos culturales más avanzados de la capital: frecuenta el Ateneo y asiste a las sesiones del círculo de Cañizares. Pero la honda huella que marcará toda su vida será el contacto directo con el magisterio de Sanz del Río, verdadero revulsivo para Giner de la modernización cultural española:

La verdadera señal y testimonio de su paso por el mundo del espíritu nacional está en la diferencia - tan pequeña o tan grande, como se la quiera suponer - entre la España intelectual de 1860 acá y la de antes: diferencia cuya raíz fundamental le es precisamente debida. Los diez años del 60 al 70 - si cabe fijar límites tan arbitrarios - son un despertar de la vieja modorra al murmullo del moderno pensamiento europeo y a los problemas y nuevos postulados de su filosofía: todo ello - es cierto - velado en una dolorosa ignorancia y cortedad de alcances. Desde entonces, y a pesar de tantos esfuerzos en contrario, más o menos inteligentes, pero enérgicos, y aun a veces sinceros, no ha sido ya posible contener las aguas de este pobre río, pobre y todo como es, de la atropellada cultura española (Giner,

1914, 231).

Sin Sanz del Río, evidentemente, Giner hubiera sido otra cosa; del austero pensador castellano heredó Giner una filosofía sistemática, una moral laica que desarrollaba hasta límites insospechados la conciencia individual y la convicción de que todos los problemas del momento se reducían al problema educativo: solucionar el tema de la educación era resolver el problema de España. De aquí que el krausismo, el krausopositivismo y el krausoinstitucionismo tuvieran en la pedagogía su más importante y fundamental aliada.

Tras la obtención, en 1866, de la cátedra de Filosofía del derecho y Derecho internacional de la Universidad Central, por su vinculación al krausismo, ya entonces acosado por las fuerzas más tradicionalistas y reaccionarias, se le imponen múltiples impedimentos y su toma de posesión se retrasa. Sólo la intervención de su tío, Antonio de los Ríos Rosas, conseguirá que en julio de 1867 se le nombre catedrático. Sin embargo va a disfrutar muy poco tiempo de la cátedra al encontrarse envuelto en los sucesos de la primera cuestión universitaria. A raíz de ellos son expulsados de la universidad Sanz del Río, Fernando de Castro, Nicolás Salmerón y Francisco Giner en los primeros meses de 1868; el motivo aparente fue la negativa de Salmerón y Castro a firmar un escrito de adhesión a la monarquía, el expediente incoado a Sanz del Río por la inclusión del Ideal de la Humanidad para la vida en el índice de libros prohibidos y la solidaridad de Giner con los anteriores. Pero la causa real estaba en la influencia alcanzada por los krausistas y demás catedráticos demócratas, sembradores de ideas progresistas y modernas en la juventud universitaria de aquellos años.

La revolución de septiembre de 1868, que destrona a Isabel II, repondrá en uno de sus primeros actos a los catedráticos expulsados y, además, les entregará la universidad para que la transformen radicalmente: Fernando de Castro será nombrado rector, Sanz del Río, decano de la Facultad de Filosofía y Letras y Francisco Giner se encargará del Boletín-Revista de la Universidad de Madrid, órgano difusor de las ideas del reformismo krausista en el poder.

Pero tras la experiencia revolucionaria, a los seis años, las aguas vuelven a sus primitivos cauces. La restauración alfonsina trae de nuevo como Ministro de Fomento al causante de las expulsiones de 1868: el marqués de Orovio; en 1875 unas disposiciones ministeriales sobre programas de curso y libros de texto, recortando al máximo la libertad de cátedra conseguida en 1868, levantaron una protesta generalizada del profesorado progresista que acabó con la expulsión de numerosos catedráticos, entre los que se encontraban Salmerón, Azcárate y Giner. Era la segunda cuestión universitaria, que

duraría hasta 1881, en que el nuevo ministro Albareda repondría a todos los catedráticos separados.

Durante este segundo alejamiento forzoso de la universidad, Giner, en colaboración con otros compañeros y correligionarios, funda, en 1876, la Institución Libre de Enseñanza, centro privado de educación donde pone en práctica las ideas reformadoras que la enseñanza oficial no le permitía. Y desde esta fecha hasta 1915, año de su muerte, la trayectoria vital de Giner se confunde con la historia interna de la Institución. Serán casi cuarenta años de una actividad pedagógica incansable.

Giner muere en Madrid el 18 de febrero de 1915, a los setenta y cinco años de edad. Su herencia, lo que nos deja, según Luis de Zulueta, es el ejemplo de una vida consagrada a los más altos ideales: los libros que condensan el esqueleto de su pensamiento, la Institución (su obra más perdurable), la reforma de la educación española y la esperanza de un mañana más digno para todos. O, como le recuerda Castrovido, como sembrador de ideas, de virtudes, de exquisiteces, delicadezas, procedimientos, métodos y -aficiones.

La obra de Giner es muy numerosa, y aunque fundamentalmente está constituida por artículos de revista, a lo largo de los años la fue reuniendo en libros. De ellos destacamos:

- Bases para la teoría de la propiedad (Madrid, 1867).
- Principios de Derecho natural (Madrid, 1874).
- Lecciones sumarias de psicología (Madrid, 1874).
- Estudios jurídicos y políticos (Madrid, 1875).
- Estudios de literatura y arte (Madrid, 1876).
- Estudios filosóficos y religiosos (Madrid, 1876).
- Estudios literarios (Madrid, 1886).
- Estudios sobre educación (Madrid, 1886).
- Educación y enseñanza (Madrid, 1889).
- La persona social (Madrid, 1889).

-Estudios sobre artes industriales (Madrid, 1892).

-Filosofía y sociología (Barcelona, 1904).

-Pedagogía universitaria (Barcelona, 1914).

Tras la muerte de Giner, la editorial La Lectura publicó sus obras completas en 20 volúmenes entre 1916 y 1936.

4.1.2. El antecedente de la Institución: el Colegio Internacional de Salmerón

No son muchas las noticias sobre este establecimiento de enseñanza privada, pero, aun con todo, se puede intentar hacer una breve historia. Si tiene importancia este Colegio Internacional es porque sirvió de precedente inmediato a la Institución Libre de Enseñanza y al Instituto-Escuela. Su creación coincidió con el endurecimiento de la política educativa de los últimos años del reinado de Isabel II, llevada a cabo por el partido moderado bajo la dirección de Manuel de Orovio, una política que habría de culminar en la primera cuestión universitaria. Acorralados los krausistas en la enseñanza universitaria, respondieron al Gobierno con la creación de un colegio privado de primera y segunda enseñanzas donde pusieron en práctica diversos métodos pedagógicos modernos.

La revista *La enseñanza*, en su número de 10 de julio de 1866, daba noticia de la creación del Colegio Internacional de don José Calderón y Llanes y de don Nicolás Salmerón y Alonso. Para tal fin contó Salmerón con la ayuda económica del abogado y periodista cacereño Manuel Gómez Marín, padrino de su mujer. Instalado primero dicho colegio en el número 21 de la Corredera Alta de San Pablo, se trasladó en 1869, siendo ya su único director y propietario Nicolás Salmerón, al número 19 de la calle Ancha de San Bernardo, muy cerca de la vieja Universidad de Noviciado.

Tenía el colegio internado de alumnos y vivienda donde habitaba el matrimonio Salmerón con su numerosa prole, por lo que la vida en él transcurría dentro de un ambiente marcadamente familiar, lo mismo que habría de ocurrir en la Institución Libre de Enseñanza, para la que el Colegio Internacional sirvió de modelo en tantas cosas. Precisamente, un artículo de R.Castrovido, titulado "La casa del Colegio Internacional", pone en relación ambas instituciones privadas y, sin decirlo expresamente, insinúa cuánto le debe la una a la otra, no sólo en lo relativo a la distribución del espacio (amplitud, luminosidad, limpieza, jardín, etc.), sino sobre todo en lo concerniente a la concepción

pedagógica:

En aquel Colegio no se usaban palmetas, ni otras disciplinas que las científicas, ni se injuriaba a los niños llamándoles brutos cuando no se sabían la lección, ni se les obligaba a repetir de memoria la tabla de multiplicar, los ríos de España, las capitales de Europa, la historia de los Reyes Godos y las fábulas de Samaniego. Era un colegio que no hacía odioso al maestro ni cargante el estudio (Castrovido, 1926, 332).

La mayor parte del profesorado de este colegio participará activamente en la Institución desde su fundación: José de Caso, Jacinto Mesía, Eugenio Méndez Caballero, Urbano González Serrano, los hermanos Calderón (Laureano, Salvador y Alfredo), Nicolás Salmerón, Hermenegildo Giner y Augusto González de Linares. En 1874 Salmerón dejó la dirección del colegio, pasando ésta a Francisco de Paula Poveda, que era uno de sus profesores, para desaparecer muy poco tiempo después. Fue tal la importancia del Colegio Internacional que Giner se refirió a él como "movimiento inolvidable en el desenvolvimiento de nuestras instituciones privadas, no obstante lo corto de su vida". Y mucha de esa importancia radica en que habría de servir de modelo, como ya se dijo antes, de la Institución Libre de Enseñanza, según lo reconoce acertadamente un historiador contemporáneo:

No obstante lo corto de su vida, este ensayo del Colegio Internacional tiene importancia en cuanto antecedente inmediato de la Institución. En sus aulas se agruparon los discípulos más jóvenes de Sanz del Río. La agitación política de estos años y su precario estado de salud apenas le permitieron imbuirles su espíritu, de tal manera que la formación krausista de aquellos muchachos la llevaron prácticamente a cabo Salmerón y Giner...

Es, a fin de cuentas, un ambiente idéntico al que, años más tarde, encontraremos en los locales de la Institución: colegio, casa de familia y embrión de universidad, en edificios también de reducidas proporciones. Es interesante anotar este paralelismo, ya que varios futuros profesores de la Institución iniciaron su docencia en el Colegio Internacional. Un tipo de profesor, modesto, sin brillo ni nombre exterior, dedicado por entero a la enseñanza, empieza ya a dibujarse en este primer intento pedagógico de la familia krausista (Cacho Viu, 1962, 187-189).

4.1.3. El origen de la Institución: la Segunda Cuestión Universitaria

Si algo tenían muy claro los krausistas era el tema de la libertad aplicable a todos los ámbitos de la esfera humana, tanto desde el punto de vista individual como social. La servidumbre engendrada por la ausencia de libertad era la culpable para ellos del atraso en que se encontraba la nación española. Para poner remedio a esta situación, las fuerzas progresistas, entre las que se encontraban los krausistas, participaron en la revolución de 1868.

La libertad es para los krausistas un don irrenunciable, algo que tiene su más íntimo fundamento en la conciencia interior del hombre y que está en estrechísima relación con el sentido moral del deber. No es de extrañar, por tanto, que desde esta concepción se defienda la libertad de cátedra y de enseñanza, así como también la libertad del alumno. Salmerón, en un artículo de 1869, en plena efervescencia revolucionaria, fustiga el sistema tradicional de enseñanza oficial en unos términos muy del gusto de la retórica decimonónica:

La servil educación teocrática, que, mutilando nuestro espíritu, nos ha privado por siglos de la fuerza de concebir, hasta hacernos caer en el impío escepticismo de la impotencia del racional discurso para hallar la verdad, ha entronizado especialmente en la sociedad española el imperio de una fe ciega, intolerante e inmóvil por consecuencia, trayendo como en fúnebre cortejo las preocupaciones de secta, la enajenación del propio pensamiento, el miedo a la libre indagación, la desconfianza en la salud del alma, que han oscurecido y nublan todavía la pura divina luz de la conciencia (Salmerón 1869, 7-8).

Para el futuro presidente de la 1 República, la ciencia en nuestro país ha estado sometida y encadenada al poder político, que en los últimos tiempos se ha presentado como enemigo de la cultura y de la dignidad humanas, lo cual explica el atraso de la cultura española. Sin embargo, la nueva era inaugurada con la revolución promete un porvenir halagüeño:

Los frutos de la ciencia y su importancia social están en razón directa de la libertad que ha ido conquistando. No sólo es de rigurosa justicia, bajo el principio inconcluso de derecho, que todo hombre debe ser libre en su vocación, y cada fin libre igualmente en sí, e igual en su relación con los demás, para que ninguno llegue a invadir o sojuzgar los otros, sino también de conveniencia suma, según el consejo de la experiencia: emancipar la enseñanza de todo extraño poder y convertirla en una función social, sin otra ley interna que la libre indagación y profesión de la verdad, ni más ley externa que la que haya de regir a toda sociedad humana, ni

otro reglamento que el de la propia organización de la ciencia como una obra sistemática (ibíd., 57).

Incluso la emblemática universitaria participa de este culto a la libertad: en el testero del Paraninfo de la Universidad Central, en el lugar ocupado antes por el retrato de la reina Isabel II, se graba la leyenda Libertad de la ciencia, y debajo la frase bíblica liberabit vos (la Verdad os hará libres).

Pero la experiencia del sexenio revolucionario no fue por los cauces que aquellos hombres habían imaginado o soñado. Ya había cundido entre ellos el desencanto político cuando tiene lugar el pronunciamiento de Martínez Campos en Sagunto y la restauración de la monarquía borbónica. Todo vuelve a la situación anterior a 1868. En febrero de 1875 se publica un real decreto sobre libros de texto y programas y una circular de Fomento dirigida a los rectores de las universidades del reino para que ejerzan una labor de policía, procurando que no se enseñe nada contrario al dogma católico ni a la sana moral, ni se explique nada que ataque directa o indirectamente a la monarquía constitucional ni al régimen político, casi unánimemente proclamado por el país.

Ambos documentos suponían un atentado a la libertad de cátedra y de enseñanza y el profesorado progresista no tardó en levantar sus protestas ante la autoridad académica correspondiente. Augusto González de Linares, Laureano Calderón y Arana, Francisco Giner, Gumersindo de Azcárate y Nicolás Salmerón comenzaron una cadena que, según transcurrían los días, iba aumentando peligrosamente. Los cinco profesores citados fueron, primero, suspendidos y expedientados; luego, expulsados del cuerpo de catedráticos y dados de baja en el escalafón, para concluir siendo deportados y encarcelados: los dos primeros en el castillo de San Antón, en La Coruña; Giner, en el castillo de Santa Catalina, en Cádiz; Azcárate y Salmerón fueron confinados, respectivamente, en Cáceres y Lugo.

A todas luces se veía una desproporción entre la falta cometida por los profesores (su negativa a cumplir las citadas disposiciones) y el castigo impuesto por el Gobierno, lo cual trajo consigo la solidaridad de una gran parte del profesorado: muchos renunciaron a sus cátedras (entre ellos, Castelar, Montero Ríos, Hermenegildo Giner, Segismundo Moret, Salvador Calderón, Soler y Pérez, etc.) y otros protestaron, aunque no se tomó contra ellos ninguna medida disciplinaria. Parece que el Gobierno se dio cuenta de que había ido demasiado lejos y no quiso sancionar a más gente.

Para la mayoría quedó claro que el quid de la cuestión era político y no académico.

La monarquía restaurada pretendía, con este castigo ejemplar, dar aviso a la oposición liberal y progresista de su firmeza e intransigencia.

4.1.4. Nacimiento de la Institución

Durante el confinamiento en Cádiz, Giner concibe la idea de fundar un centro de enseñanza privada, tomando como modelo la Universidad Libre de Bruselas, donde la libertad no sufra acoso y la ciencia pueda ser enseñada de acuerdo con el nivel de su propia evolución interna y sistemática. En el castillo de Santa Catalina recibe la visita del cónsul inglés en Cádiz, que le propone la creación en Gibraltar de una universidad libre española, propuesta que Giner rechaza. De vuelta a Madrid, ya en libertad, comienza a madurar el proyecto que desde Cádiz había comunicado por carta a su amigo Luis Silvela:

Mi plan para el año próximo es abrir en Madrid dos clases privadas, a ver si puedo vivir de mi trabajo por este camino. Si se realizan algunos ofrecimientos que nos hacen, tal vez organicemos modestamente una pequeña institución de enseñanza superior libre, con una escuela de Derecho. Si no, tendremos paciencia o iremos al extranjero, o tal vez a América (Llanos, 1925, 59).

Tras sucesivas reuniones de Giner con Salmerón, Azcárate, Montero Ríos, Figuerola, González de Linares y Moret, a principios de 1876 elaboran unas bases provisionales para la constitución de la Institución y establecen que el régimen de financiación sea a través de acciones de doscientas cincuenta pesetas cada una. En seguida comienzan a inscribirse socios al saberse los nombres de los patrocinadores de la empresa. Incluso los diarios de la época resaltan, sirviendo de propaganda, el espíritu de una institución que defiende la libertad de pensamiento y que se presenta como el resultado de una iniciativa privada que prescinde de la tutela del Estado:

Separados hoy casi todos los profesores que representaban en la enseñanza oficial el espíritu investigador e independiente de la ciencia, no serán las Universidades del Estado las que puedan llamarse establecimientos dedicados a la enseñanza con el solo fin de propagar la verdad sin preocupaciones ni reservas; la verdad pura, la noción exacta de las ciencias no se aprenderá sino en establecimientos como el que va a crearse, donde los desenvolvimientos de las ideas, las creaciones del espíritu no están sujetas a las trabas y a las ligaduras que disposiciones recientes sujetan al profesor, matando su independencia (El Imparcial, 29 de mayo de 1876).

El 31 de mayo se celebra la primera Junta general de accionistas en la Academia de jurisprudencia y Legislación, en la que se aprueban los Estatutos y se eligen las juntas directiva y facultativa. El paso definitivo ya está dado:

Artículo 1.1. Se constituye una Sociedad cuyo objeto es fundar en Madrid una Institución Libre de Enseñanza, consagrada al cultivo y propagación de la ciencia en sus diversos órdenes (en Jiménez-Landi, 1996, vol. 1, p. 509).

Las distintas actividades del centro quedan perfectamente delimitadas en el artículo 16 de los Estatutos:

La Institución establecerá, según lo permitan las circunstancias y los medios de que pueda disponer:

1. Estudios de cultura general (o de segunda enseñanza) y profesionales, con los efectos académicos que les conceden las leyes del Estado.
2. Estudios superiores científicos.
3. Conferencias y cursos breves de carácter ya científico, ya popular.
4. Una biblioteca y los gabinetes dotados del material correspondiente.
5. Un boletín para publicar sus documentos oficiales y trabajos científicos.
6. Concursos y premios y cuanto contribuya a promover la cultura general y sus propios fines (ibíd., 511).

La elección de los profesores se ha de hacer con sumo cuidado, siendo éste un tema que preocupó a Giner durante toda su vida, pues estaba convencido de que una de las causas del pésimo estado de la enseñanza española radicaba en el sistema de oposiciones. El artículo 18 regulaba las condiciones exigibles a todo futuro profesor:

En el nombramiento de los profesores de la Institución se atenderá en primer término a su vocación, a la severidad y probidad de su conducta y a sus dotes de investigadores y expositores (ibíd., 511).

Pronto la Institución tiene que recortar sus vuelos debido, fundamentalmente, a dificultades económicas. Por ello, a partir de 1881 tiene que desistir de la enseñanza universitaria y reducirse exclusivamente a las enseñanzas primaria y secundaria, donde

habría de alcanzar resonantes éxitos.

El ideario del centro, expresado en el artículo 15 y reproducido junto a la cabecera del Boletín de la Institución Libre de Enseñanza en todos sus números, es claro y tajante:

La Institución Libre de Enseñanza es completamente ajena a todo espíritu e interés de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político; proclamando tan sólo el principio de la libertad e inviolabilidad de la ciencia, y de la consiguiente independencia de su indagación y exposición respecto de cualquier otra autoridad que la de la propia conciencia del profesor, único responsable de sus doctrinas (ibíd., 511).

4.1.5. El primer curso académico

La Institución Libre de Enseñanza inicia su andadura el 29 de septiembre de 1876 con el discurso de su primer presidente, Laureano Figuerola. A ella pertenecen ya como socios gran parte de la España liberal, que vio con buenos ojos la creación de un centro educativo que impartía ideas modernas, más acorde con los gustos y propósitos de la clase burguesa que la enseñanza oficial, anquilosada por culpa de una estructura arcaizante.

El primer local de la Institución estuvo en la calle de Esparteros, número 9. En 1882 se trasladó a la calle de las Infantas, número 42. Finalmente, a partir de 1887, la Institución ocupó un edificio en el número 8 del paseo del Obelisco, a las afueras de Madrid, hasta 1936, en que la Guerra Civil acabó con la experiencia institucionista. En la actualidad ha sido restaurado este edificio y entregado a sus antiguos propietarios (la Fundación Francisco Giner de los Ríos), hoy calle de Martínez Campos, número 14.

Como anteriormente se ha señalado, la Institución comenzó siendo una academia de segunda enseñanza y de enseñanza superior. Todavía no había incluido los estudios primarios, donde la revolución gineriana habría de lograr sus más importantes éxitos pedagógicos. El cuadro de las asignaturas era el siguiente:

Segunda enseñanza:

1. Primer curso de Gramática latina y castellana. Clase diaria.
2. Segundo curso de Gramática latina y castellana. Diaria.

- 3.Elementos de Retórica y Poética. Diaria.
4. Nociones de Geografía. Alterna.
- 5.Nociones de Historia universal. Alterna.
- 6.Historia de España. Alterna.
- 7.Aritmética y Álgebra. Diaria.
- 8.Geometría y trigonometría rectilínea. Diaria.
- 9.Elementos de Física y Química. Diaria.
- 10.Nociones de Historia natural. Alterna.
- 11.Psicología, Lógica y Ética. Diaria.
- 12.Fisiología e Higiene. Alterna.

Año preparatorio para Derecho y Filosofía:

- 1.Historia universal. Diaria.
- 2.Principios generales de Literatura e Historia de la Española. Diaria.
- 3.Literatura latina. Alterna.

Año preparatorio para Derecho y Filosofía:

- 1.Física. Diaria.
- 2.Química. Diaria.
- 3.Mineralogía y Botánica. Alterna.
- 4.Zoología. Alterna.

Escuela de Derecho:

- 1.Primer curso de Derecho romano. Diaria.

- 2.Segundo de Derecho romano. Diaria.
- 3.Derecho civil español común y foral. Diaria.
- 4.Derecho político y administrativo. Diaria.
- 5.Derecho mercantil y penal. Diaria.
- 6.Derecho canónico. Diaria.
- 7.Ampliación de Derecho civil. Diaria.
- 8.Economía política. Alterna.
- 9.Disciplina eclesiástica. Alterna.
- 10.Procedimientos judiciales. Alterna.
- 11.Práctica forense. Alterna.

Doctorado:

- 1.Filosofía del Derecho y Derecho internacional. Alterna.
- 2.Legislación comparada. Alterna.
- 3.Historia eclesiástica. Alterna.

Como se puede observar fácilmente, el cuadro de las asignaturas estaba calcado del modelo de enseñanza oficial. Los estudios de segunda enseñanza estaban incorporados al Instituto San Isidro y los superiores a la Universidad Central. Los que cursaban estas enseñanzas en la Institución tenían luego que examinarse ante tribunales en los centros de los que dependían, de aquí que tanto el método como el plan de las asignaturas no podía diferir mucho de lo enseñado en los centros oficiales. En esto radicó una de las causas del fracaso de los estudios universitarios en la Institución, pues muchos de estos alumnos estaban también matriculados en la Universidad; de hecho, estas clases de la Institución serían tan sólo una preparación complementaria del programa oficial. Pedagógicamente hablando, no tenían razón de ser, y así lo comprendió muy pronto Giner, que en 1881 las suprimió radicalmente. Caso muy distinto era el de los estudios de bachillerato, pues al no constituir una enseñanza tan especializada, podían ser más susceptibles de una nueva

orientación pedagógica compatible con la superación de las pruebas oficiales en el Instituto San Isidro, como se deduce de los datos obtenidos de las memorias del Boletín.

Los alumnos de la Institución nunca fueron muchos, si bien el número de los primeros cursos nunca llegó a igualarse, tal vez por la novedad de la experiencia. Durante el primer curso hubo 255 alumnos, 113 en la segunda enseñanza y en los estudios universitarios y 142 en las enseñanzas complementarias (cursos breves, estudios especiales, lenguas modernas y conferencias). La media de alumnos puede situarse en torno a 165. En el cuadro siguiente se dan todos los datos que se han podido sacar de las memorias del Boletín:

<i>Curso</i>	<i>Alumnos</i>	<i>Curso</i>	<i>Alumnos</i>
1876-77	255	1914-15	121
1878-79	158	1915-16	120
1879-80	234	1919-20	133
1880-81	268	1922-23	87
1891-92	35	1924-25	113
1903-04	118	1925-26	123
1904-05	135	1926-27	158
1905-06	150	1928-29	178
1906-07	154	1929-30	208
1907-08	200	1930-31	234
1908-09	190	1931-32	216
1911-12	190	1933-34	192
1912-13	128	1934-35	190
1913-14	130		

4.2. Institución e institucionismo: ideas, hombres y realizaciones

La historia de la Institución no se circunscribe a los sesenta años de existencia de un centro privado de enseñanza, sino que trasciende y desborda los locales mismos de la Institución para difundirse por toda la geografía nacio nal, moviendo mentalidades y espíritus, creando centros paralelos con objetivos muy concretos, hasta conseguir una verdadera colonización espiritual de España llamada institucionismo. Zulueta fue el primero en percatarse de esta doble perspectiva gineriana:

Pero existen dos Instituciones, aunque las dos no formen más que una. Hay la Institución, establecimiento de enseñanza, y hay la Institución, comunidad espiritual. La primera de que hemos hablado es, en puridad, una escuela, un colegio. La segunda es una realidad social más amplia y más compleja. La forman las familias de los alumnos, los antiguos alumnos ya mayores, un núcleo de profesores liberales que simpatizan con esta corriente de educación, muchas personas de distintas ideas y profesiones, más o menos influidas por ella y que se sienten más o menos estrechamente agrupadas en una dirección común. (Zulueta, 1915, 53-54).

4.2.1. Giner y el ideal del hombre nuevo

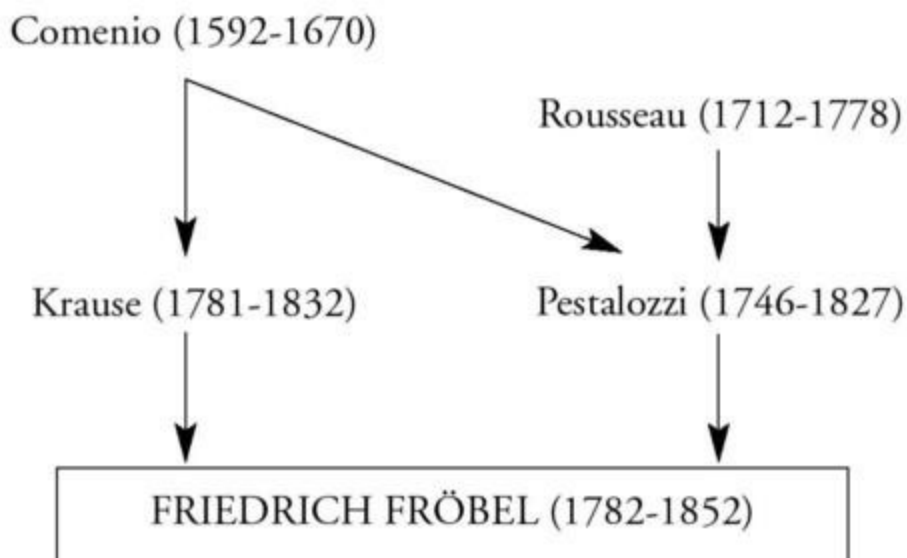
La preocupación máxima de Giner fue en todo momento el ideal de la educación del hombre por el hombre a partir del desarrollo integral de las propias aptitudes y capacidades. Hacer hombres espontáneos y libres que puedan transformar la sociedad desde abajo, ya que desde el poder establecido, como había demostrado la experiencia revolucionaria, no era posible llevar a cabo la transformación radical de la sociedad española. Porque lo que Giner deseaba era la formación de un hombre nuevo, de un hombre interior, en consonancia perfecta con la nueva España que anhelaba. Alguien se ha referido a los fines diametralmente opuestos de Menéndez Pelayo y de Giner. Para el polígrafo santanderino, España, si había de continuar siendo, tenía que ser en mucho lo que fue. Es la concepción imperialista y mesiánica de nuestro destino, cerrada sobre nosotros mismos, que magistralmente definió Ortega con el concepto de tibetanización. Para Giner, por el contrario, España, si había de continuar siendo, tenía que ser en mucho lo que no fue; es decir, la España abierta y tolerante, con vocación europeísta, con conciencia integradora de los elementos diversos y multiformes de nuestra cotidiana realidad. Toda su labor pedagógica irá orientada en este sentido, y de aquí el lugar tan importante que, dentro de su sistema, ocupa la educación, pues esta educación, a escala nacional, será la que saque a España de la ignominia del momento, convencido - como está - de que la consecución de un régimen estable para el país depende del mayor o menor grado de educación del pueblo, esto es, que la democratización depende, implícitamente, de la instrucción.

La Institución Libre de Enseñanza será el centro para poner en práctica este tipo de educación, basado en unos métodos pedagógicos modernos que chocaban tremendamente con el mimetismo de la enseñanza tradicional. Como ha reconocido Aranguren:

En el plano de la educación no se ha hecho nada en la España contemporánea comparable, ni de lejos, con lo que hizo la Institución. Y todo ello inspirado en una concepción de la enseñanza que sigue valiendo hoy, en estos tiempos de des-escolarización, como ideal más o menos utópico, como precedente, en la misma línea - la de la libertad, libertad para los educadores, pero no menos para los educandos - de liberación de planes rígidos, burocracias, textos, barreras, grados y títulos (Aranguren, El País, 30-VI-1976).

Es preciso advertir que la pedagogía moderna no entra en España con la Institución, aunque sí sea ella la que contribuya eficazmente a su consolidación y arraigo. Ya desde las primeras décadas del siglo XIX se habían dado intentos en favor de una educación y enseñanza modernas y europeas; en 1803 y 1806 se crean escuelas pestalozzianas en Tarragona y Madrid, respectivamente, cuya vida será breve. En la segunda década del mismo siglo se experimenta incluso el método lancasteriano, y en la tercera década, con ocasión de la amnistía concedida a la muerte de Fernando VII, regresa del exilio Pablo Montesino, introductor del parvulario. Estos primeros hitos de la modernización del sistema educativo español culminarán en la Institución Libre de Enseñanza.

En los principios pedagógicos aplicados por Giner se observa la influencia de los grandes pedagogos europeos, desde Comenio a Fröbel pasando por Rousseau y Pestalozzi. Estos autores los funde Giner con su concepto de hombre y sociedad, procedente de la filosofía krausista, para constituir su ideario educativo.



El método pedagógico utilizado era fundamentalmente el de Fröbel, discípulo y amigo

de Krause:

Fröbel leyó los escritos de Krause y pronto se declaró discípulo suyo; fue a visitarle en Gotinga en 1828. En esta entrevista Krause hizo conocer a Fröbel la Schola maternigremii, de Comenio, e instó para que dirigiese sus esfuerzos hacia la educación de la primera infancia. Se puede, pues, decir que en la historia de la pedagogía Krause forma el eslabón intermedio que liga Comenio a Fröbel (Guillaume, 1918, p. 155).

4.2.2. Principios de la pedagogía institucionista

La Institución se percató muy pronto de que para influir decisivamente en la formación de los estudiantes tenía que comenzar su tarea en los niveles más bajos de la enseñanza. Pensaban, y con razón, que un adulto sería lo que de niño hubiese aprendido. Por ello en 1878 introducen la enseñanza primaria en la Institución. Es cierto que la Institución fue muchas cosas, pero sobre todo fue una escuela de párvulos bajo los principios de Pestalozzi y Fröbel. Podemos resumir los principios educativos de la Institución en los siguientes puntos.

A) Educación e instrucción

Giner, como todo el pensamiento krausista en general, estaba muy preocupado por la tensión existente en el binomio educación-instrucción. Precisamente en ello radica una de las críticas más fuerte de estos hombres a la enseñanza tradicional española: la concepción del niño como un recipiente vacío al que, desde pequeñito, hay que convertir en un almacén de conocimientos y saberes. La noción de almacén, como la de depósito, su sinónima, más bien hace referencia a algo muerto, inamovible, olvidado, lejos del sentido dispuesto, activo y práctico que ha de tener el niño en el conocimiento de las cosas. Giner está en contra del

sistema memorista, mecánico, dirigido a nuestras facultades inferiores, para las cuales se digna promulgar en solemne revelación académica la verdad, oficialmente averiguada y definida, librándonos de aquel trabajo de buscarla por nosotros mismos, que Lessing reputaba el más característico de seres racionales (Giner, 1886, 97).

No se trata de instruir al niño con una serie de conocimientos acumulativos, sino de ayudar a su propia formación como persona libre por medio de una educación

conveniente y adecuada, de inculcarle formas y criterios para su movilidad en la sociedad en que vive, y sólo subsidiaria y posteriormente, instruirle en los saberes determinados y concretos.

B) Educación activa

Muy relacionado con lo anterior se encuentra la noción de educación activa concebida frente a la pasividad propia de la enseñanza tradicional. Si al niño lo consideramos como receptáculo de conocimientos, está claro que su actitud ante lo que se le dice ha de ser pasiva, receptiva. Frente a la pasividad, Giner defiende la actividad, caballo de batalla de todas las reformas pedagógicas de las llamadas escuelas nuevas y escuelas activas. Para ello hay que motivar al niño por medio del método socrático y, fundamentalmente, a través de la intuición. Porque la intuición desarrolla la espontaneidad y la creatividad del alumno, convirtiéndole de sujeto pasivo en sujeto investigador, porque el método intuitivo

es el que, rompiendo los moldes del espíritu sectario, exige del discípulo que piense y reflexione por sí, en la medida de sus fuerzas, sin economizarlas con imprudente ahorro: que investigue, que arguya, que cuestione, que intente, que dude, que despliegue las alas del espíritu (ibíd., 28).

C) Educación integral

La educación integral responde al más hondo deseo del pensamiento antropológico krausista expuesto como ideal de la humanidad: la formación del hombre armónico que desarrolla en plenitud el espíritu y el cuerpo, la razón, el sentimiento, la voluntad, el carácter, el sentido estético y moral de la vida, el adiestramiento manual, el cultivo de los oficios, etc. Nada puede quedar fuera de la educación del niño, puesto que se intenta lograr una personalidad armoniosamente integrada:

Dirigiendo el desenvolvimiento del alumno en todas relaciones, puede con sinceridad aspirarse a una acción verdaderamente educadora en aquellas esferas donde más apremia la necesidad de redimir nuestro espíritu: desde la génesis del carácter moral tan flaco y enervado en una nación indiferente a su ruina, hasta el cuidado del cuerpo, comprometido, como tal vez en ningún pueblo culto de Europa, por una indiferencia nauseabunda; el desarrollo de la personalidad individual, nunca más necesario que cuando ha llegado a su apogeo la idolatría de la nivelación y de las grandes masas; la severa obediencia a la ley, contra el imperio

del arbitrio, que tienta a cada hora entre nosotros la soberbia de gobernantes y gobernados; el sacrificio ante la vocación, sobre todo cálculo egoísta, único medio de robustecer en el porvenir nuestros enfermizos intereses sociales; el patriotismo sincero, leal, activo, que se avergüenza de perpetuar con sus imprudentes lisonjas males cuyo remedio parece inútil al servil egoísta; el amor al trabajo, cuya ausencia hace de todo español un mendigo del Estado o de la vía pública; el odio a la mentira, uno de nuestros cánceres sociales, cuidadosamente mantenido por una educación corruptora; en fin, el espíritu de equidad y tolerancia, contra el frenesí de exterminio que ciega entre nosotros a todos los partidos, confesiones y escuelas (ibíd., 48-49).

D) Educación en libertad

Anteriormente se ha hecho referencia a la libertad de pensamiento y de cátedra, que se circunscriben al ámbito del profesor. Pues bien, Giner concibe también la libertad desde la esfera del alumno ejercida como un derecho. Es evidente que el principio de la educación activa difícilmente puede entenderse sin el correlato de la libertad por parte del alumno. De aquí también la desaparición en este sistema de imposiciones o métodos coercitivos como el castigo. La libertad del alumno conlleva la responsabilidad de sus propios actos, y al ser responsable se convierte en adulto, aunque tenga siete, diez o quince años.

E) Educación neutra

La neutralidad de la educación era algo que había sido sancionado por el artículo 15 de los estatutos y era el aspecto que tal vez más destacaba frente a la enseñanza confesional que entonces se impartía en España. Como decía Cossío:

No es la Institución, ni puede ser de ningún modo, una escuela de propaganda. Ajena a todo particularismo religioso, filosófico y político, abstiénese en absoluto de perturbar la niñez y la adolescencia, anticipando en ella la hora de las divisiones humanas. Tiempo queda para que venga este reino, y hasta para que sea desolado (Cossío, 1966, 22).

Desde sus mismos inicios, la Institución defendió siempre la secularización de la enseñanza. Frente a la enseñanza confesional y dogmática, Giner mantiene que el niño debe ser educado en un ambiente de tolerancia fuera de la confesionalidad de cualquier religión positiva. Sus ideas sobre este punto están contenidas en el artículo "La enseñanza

confesional y la escuela', de 1882. La tolerancia religiosa, pero no una tolerancia escéptica o indiferente, tiene que ser una condición esencial de la enseñanza. Sólo a partir de la tolerancia podrán ponerse las bases para la convivencia española. La enseñanza laica es la que puede hacer posible el espíritu de tolerancia, por lo que

no sólo debe excluirse la enseñanza confesional o dogmática de las escuelas del Estado, sino aun de las privadas, con una diferencia muy natural, a saber: que de aquéllas ha de alejarlas la ley; de éstas, el buen sentido de sus fundadores y maestros (Giner, 1886, 76).

Pero los defensores de la neutralidad confesional de la escuela han de tener sumo cuidado para no caer en un sectarismo mucho mayor que el que pretenden combatir:

Mucha parte de los defensores de la llamada "escuela laica" no lo son por razones jurídicas, ni por las exigencias de una educación verdaderamente racional, sino por combatir el influjo del sacerdocio católico y fundar una supuesta educación, "educación anticlerical y republicana". Olvidando que exactamente el mismo derecho que tiene la nación a que no se perturbe con preocupaciones intolerantes la conciencia del niño lo puede invocar frente a frente del ultramontanismo como del anti-catolicismo; contra los partidos políticos, contra los religiosos. Unos y otros ponen en peligro la neutralidad de la escuela y convierten la educación en obra exclusiva y sectaria (ibíd., 78).

F) Escuela unificada

Con el sistema de enseñanza cíclica o educación general los institucionistas defendían la no separación entre el período de párvulos, la primera y la segunda enseñanza; había que tomar este conjunto como un bloque indiviso, y no como tres estadios diferentes del proceso educativo. En esto no hacía Giner sino seguir de cerca a Fróbel, para quien el desenvolvimiento del niño era visto como una continuidad ininterrumpida: no son cosas distintas el niño, el muchacho, el adolescente y el adulto.

La escuela unificada defiende la educación como un proceso gradual y total, no como diversas etapas a las que corresponden contenidos distintos:

Parece evidente que las llamadas enseñanzas primaria y secundaria corresponden a un mismo proceso, del que, a lo sumo, constituyen dos grados, bastante difíciles de distinguir, enlazados solidariamente, merced a la identidad de

su fin común, inspirados de un mismo sentido y dirigidos según unos mismos programas, una misma organización y unos mismos métodos. No hay entre ellos otras diferencias que las que en el desarrollo de estos elementos exige la evolución natural del educando y sus facultades, cuya suave continuidad va cada vez pidiendo nuevas condiciones en aquella aplicación. Pues, si tomamos como punto de partida para la segunda enseñanza la crisis normal de la pubertad, lo que precisamente exige esta crisis no es una nueva orientación, ni otros principios, sino - al menos, según lo que parece hoy más admitido - una atenuación en la intensidad del trabajo escolar, exigencia que no basta para formar un tipo de instituciones pedagógicas diferentes del de las primarias (Giner 1924, 16).

G) Coeducación

La coeducación era otra de las novedades institucionistas frente a la enseñanza tradicional; para ésta, la coeducación era algo anti-moral, anti-higiénico y contra natura. Pero Giner, de acuerdo con su herencia krausista, era un celoso partidario de la educación de la mujer y de su elevación social, y esto sólo podía conseguirse a través de la coeducación. A qué tanto escándalo cuando niños y niñas conviven juntos en la familia, en la calle, en los juegos; en función de qué separarlos en la escuela:

La Institución estima que la coeducación es un principio esencial del régimen escolar y que no hay fundamento para prohibir en la escuela la comunidad en que uno y otro sexo viven en la familia y en la sociedad. Sin desconocer los obstáculos que el hábito opone a este sistema, cree, y la experiencia lo viene confirmando, que no hay otro medio de vencerlos sino acometer con prudencia la empresa, dondequiera que existan condiciones racionales de éxito. Juzga la coeducación uno de los resortes fundamentales para la formación del carácter moral, así como de la pureza de costumbres, y el más poderoso para acabar con la actual inferioridad positiva de la mujer, inferioridad que no empezará a desaparecer hasta que aquélla se eduque, en cuanto a la cultura general, no sólo como, sino con el hombre (Cossío, 1966, 23-24).

La escuela mixta ha de comenzar en el parvulario extendiéndose luego desde él a todos los grados superiores de la enseñanza.

H) Familia y educación

La Institución no se presentaba como alternativa a la educación del niño en el seno de

la familia, sino más bien como complemento. Por ello no era partidaria del régimen de internado, sólo defendible en casos extremos. En esto se diferenciaba del Colegio Internacional de Salmerón, donde había educandos internos. No obstante, Giner dio a la Institución el ambiente de una gran familia para que el niño no se sintiera desprotegido e indefenso fuera de su entorno familiar. Así quedaban prefiguradas estas ideas en el Programa de la Institución Libre de Enseñanza para 1934:

La Institución considera indispensable a la eficacia de su obra la activa cooperación de las familias. Excepto en casos anormales, en el hogar debe vivir el niño, y a su seno volver todos los días al terminar la escuela. Esta representa para él lo que la esfera profesional y las complejas relaciones sociales para el hombre; y al igual de éste, no hay motivo para que el niño perturbe, y mucho menos suprima, sino excepcionalmente, la insustituible vida familiar, sagrado e inviolable asilo de las intimidades personales.

Los puntos anteriores no pretenden, desde luego, agotar todos los principios de la pedagogía institucionista, sino señalar tan sólo una serie de ellos que pueden considerarse como esenciales. Para dar una visión más completa habría que tener en cuenta otros aspectos como la existencia de laboratorios y talleres, la realización de trabajos manuales, la práctica de deportes y juegos, las excursiones (dentro y fuera de Madrid), el rechazo total a los exámenes por favorecer el sistema memorístico y crear una falsa competitividad, la supresión de los libros de texto que obligan al alumno a seguir una orientación determinada, el no al aprendizaje memorístico, así como al sistema de premios y castigos, la limitación del número de alumnos por aula para que la labor del profesor sea más efectiva, etc.

La siguiente cita de Cossío, tomada del libro titulado *De su jornada*, ejemplifica de manera clara y concisa todo el proyecto gineriano en los siguientes términos:

Trabajo intelectual sobrio e intenso; juego corporal al aire libre; larga y frecuente intimidad con la naturaleza y con el arte; absoluta protesta, en cuanto a disciplina moral y vigilancia, contra el sistema corruptor de exámenes, de emulación, de premios y castigos, y de espionaje y de toda clase de garantías exteriores; vida de relaciones familiares, de mutuo abandono y confianza entre maestros y alumnos; íntima y constante acción personal de los espíritus, son las aspiraciones ideales y prácticas a que la Institución encomienda su obra (Cossío, 1966, 23).

4.2.3. Los hombres de la Institución

Del mismo modo que los pensadores krausistas fueron agrupados - para su clasificación - en tres generaciones u hornadas, los institucionistas también han sido reunidos en tres promociones distintas por María Dolores Gómez Molleda y por Elías Díaz a quienes seguimos en este apartado.

A) Primera promoción

A ella pertenecen los vinculados a Giner antes de su separación de la cátedra en 1875 o durante la primera etapa de la Institución Libre de Enseñanza. Son Manuel Bartolomé Cossío, Joaquín Costa, Eduardo Soler, Adolfo Buylla, Leopoldo Alas Clarín, Jacinto Messía, Adolfo Posada, Aniceto Sela, Pedro Dorado Montero, Rafael Altamira, José Ontañón, Luis Simarro y Ricardo Rubio.

B) Segunda promoción

Son los nacidos entre 1870 y 1880 y que Giner consideraba como sus hijos; muchos de ellos realizaron la segunda enseñanza en la Institución. Son Julián Besteiro, José Manuel Pedregal, Manuel y Antonio Machado, Juan Uña, Pedro Blanco, Ángel do Rego, Bernaldo de Quirós, Fernando de los Ríos, Álvaro de Albornoz, Navarro Flores, Domingo Barnés, José Castillejo, Luis de Zulueta y Azorín.

C) Tercera promoción

La componen los nacidos entre 1880 y 1890, los nietos de Giner según la denominación de Pijoán. Pertenecen a ella José Pijoán, Manuel Azaña, Juan Ramón Jiménez, Ramón Pérez de Ayala, Julio Camba, José Ortega y Gasset, Gregorio Marañón, Eugenio D'Ors, Américo Castro, Salvador de Madariaga, García Morente, Lorenzo Luzurriaga, Alberto Jiménez Fraud, Luis Jiménez Asúa y Federico de Onís.

Está aquí presente, sin duda, a pesar de diferencias de matiz a veces importantes, la España liberal entendida como antítesis de la España integrista y tradicionalista (Díaz, 1967, 11-12).

Cada promoción contó con una figura representativa que influyó decisivamente en la marcha de la Institución: Manuel Bartolomé Cossío, José Castillejo y Alberto Jiménez Fraud; a ellos se les encomendó la tarea de dirigir algunas de las realizaciones más importantes de la Institución difusa.

Manuel Bartolomé Cossío nació en Haro en 1857 y estudió la carrera de Filosofía y Letras en la Universidad Central durante el Sexenio Revolucionario. Es en esta época cuando conoce a Giner y se convierte en su verdadero hijo espiritual. Cuando se crea la Institución en 1876 ya participa activamente encargándose de las clases de Historia Universal si bien su labor como institucionista irá orientada en una doble vertiente: como pedagogo y como historiador del arte. En cuanto pedagogo, las ideas de Cossío son las mismas que las de Giner, siendo muy difícil establecer lo que pertenece a uno y a otro:

La auténtica personalidad de Cossío, mientras vivió Giner, apareció siempre como eclipsada. El estilo pedagógico de Cossío, a juzgar por las descripciones de quienes fueron sus discípulos, debía de ser la viva imagen del de Giner. Por otra parte, la identificación de pensamiento entre ambos era palmaria, según se comprueba por los artículos y trabajos de Cossío (Gómez Molleda, 1966, 228-229).

Como historiador del arte, Cossío tuvo una importancia muy grande; no sólo fomentó el sentido estético en la Institución, sino que, prácticamente, fue el descubridor del valor de la pintura de El Greco gracias al libro que sobre él publicó en 1908.

Al año de crearse el Museo Pedagógico fue nombrado su director en 1883; desde esta fecha su vida estará dedicada a este centro y a la Institución, de cuya dirección también se encarga en 1915 tras la muerte de Giner.

En 1904 se creó especialmente para él la cátedra de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid ocupándola hasta su jubilación en 1929. Al proclamarse la República, Cossío es nombrado "ciudadano de honor" y hasta propuesto para presidente de la misma. Fallece en Madrid en 1935.

José Castillejo había nacido en 1877 en Ciudad Real, donde su padre ejercía de abogado. Estudia con los agustinos de El Escorial y hace la carrera de Derecho en las universidades de Valladolid, Zaragoza y Madrid; en esta última también estudia Filosofía y Letras. Enseguida entra en contacto con Giner y se introduce en el ambiente institucionista:

Castillejo es la persona que Giner elige para llevar a cabo muchos de sus proyectos educacionales. Castillejo es, así, el hombre clave en la última etapa de la Institución. Si hubiera que citar los sucesivos eslabones en la Institución Libre de Enseñanza, dejando como antecedente a don Julián Sanz del Río, señalaríamos a

Giner, Cossío y Castillejo (Palacios, 1979, 30-31).

Amplía estudios en Francia, Alemania e Inglaterra y, en 1905, gana la cátedra de Derecho romano de la Universidad de Sevilla. En 1907, al crearse la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, se le nombra secretario, cargo en el que permanece hasta 1935.

Al comienzo de la Guerra Civil se exilia en Inglaterra donde comienza a difundir la cultura española. Su última actividad es como profesor de español en la Universidad de Liverpool, falleciendo en Londres en 1945.

Alberto Jiménez Frauc el último de los institucionistas aquí mencionados, había nacido en Málaga en 1883, en cuya ciudad realiza los estudios de primera y segunda enseñanza, y en Granada la licenciatura de Derecho. Nada más llegar a Madrid en 1905 para realizar el doctorado entra en contacto con Giner y empieza a frecuentar la Institución.

Tenía don Francisco Giner una intuición especial, algo así como una especie de adivinación, para ver en seguida y comprender cuáles eran las gentes que podían ayudarle, de un modo o de otro, en su acción educadora o llenar en la vida intelectual de España las muchas lagunas y vacíos que en ella podían advertirse y desgraciadamente abundaban... Muy pronto debió de ver en Alberto Jiménez -y no se equivocó - uno de esos espíritus escogidos de su intimidad a los que buscaba ansiosamente para confiarles en su día algunas de las muchas empresas educativas con que soñaba (Valdeavellano, 1972, 13-14).

Tras finalizar el doctorado, en 1907 y 1908 realiza dos viajes a Inglaterra con el fin de estudiar sus diferentes sistemas educativos. Al crearse en 1910 la Residencia de Estudiantes es nombrado director, permaneciendo al frente de ella hasta 1936 en que, a causa de la Guerra Civil, marcha a Inglaterra. En esta segunda etapa de su vida da clases en Cambridge y Oxford hasta 1954, año en que se jubila. En 1955 es nombrado traductor de la ONU, muriendo en Ginebra en 1964.

4.2.4. Los centros de inspiración institucionista

Al comienzo de este capítulo se ha afirmado que la Institución Libre de Enseñanza no fue sólo la academia privada de la calle del Obelisco; fueron también Institución una serie de centros que habrían de poner en práctica las ideas pedagógicas de Giner tanto desde la

iniciativa privada como desde la estatal: el Museo Pedagógico Nacional (1882); la Corporación de Antiguos Alumnos de la Institución Libre de Enseñanza (1892), cuyo objetivo era el de fomentar los métodos que habían aprendido en la Institución y contribuir a la tarea de mejorar la cultura nacional; las Colonias escolares de verano (1894), donde los niños de la ciudad entraban en contacto con el campo y con la naturaleza, siendo las más importantes la de Miraflores de la Sierra y la de San Vicente de la Barquera; las Asambleas de maestros (1895); las Exposiciones escolares (1895); la Extensión Universitaria, que tenía como fin llevar la cultura superior al pueblo que trabaja y que no tiene tiempo para instruirse, destacando la de Oviedo (1898), pero sin olvidar las de Madrid, Barcelona, Valencia, Zaragoza, Salamanca; el Ministerio de Instrucción Pública (1901), pues hasta esa fecha la enseñanza dependía del de Fomento; el Instituto de Reformas Sociales (1903), bajo la dirección de Azcárate, fundado para preparar la legislación del trabajo en su más amplio sentido así como para favorecer la acción social o gubernativa en beneficio de la mejora y bienestar de las clases trabajadoras; la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (1907); la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias (1908); la Residencia de Estudiantes (1910); el Centro de Estudios Históricos (1910); el Instituto Nacional de Ciencias Físico-Naturales (1910); la Dirección General de Primera Enseñanza (1911); la Fundación Giner de los Ríos (1915) creada para honrar su memoria y perpetuar el cultivo de los principios e ideales ginerianos; la Residencia de Señoritas (1915); el Instituto-Escuela (1918); las Misiones pedagógicas (1931), bajo la presidencia de Cossío, cuyo objetivo era el de difundir la cultura por la España rural; las Universidades populares, etc.

De todas estas creaciones, algunas fueron, prácticamente, una extensión de la Institución Libre de Enseñanza e incluso estuvieron dirigidas por miembros destacados de la misma. Se destacan a continuación las más relevantes.

El Museo pedagógico fue fundado en 1882, para contribuir a la formación de los maestros y dignificar la enseñanza primaria que estaba un tanto abandonada. Fue la primera concreción del ansia de reforma gineriana y la dirección recayó en su discípulo predilecto, Cossío, al que sucedió a su jubilación Domingo Barnés en 1929. Como afirmaba Cossío, en un artículo publicado en el Boletín de la Institución Libre de Enseñanza de 1884 bajo el título de "El Museo pedagógico de Madrid":

Ante todo, el museo debe ayudar a la formación de educadores [...] siendo centro y exposición permanente y viva del estado de nuestras escuelas, cumpliendo luego igual fin con respecto a las del extranjero y haciendo, por último, que el

contraste entre unas y otras aparezca muy claro, excite la atención y arroje la luz que de todo contraste bien establecido resulta.

Pero no sólo se preocupaba el Museo por la formación de los maestros, sino también de las condiciones materiales de la escuela: la amplitud de las clases, su luminosidad, la utilización de un mobiliario adecuado, etc. El Museo pedagógico contribuyó en gran medida a transformar la escuela española, pues, gracias a iniciativa suya, se crearon la cátedra de Pedagogía de la Universidad de Madrid (1904), la Escuela Superior de Magisterio (1907), la Dirección General de Primera Enseñanza (1911) y la Sección de Pedagogía de la Universidad de Madrid (1932), y se reorganizaron las Escuelas Normales del Magisterio (1931) y el Cuerpo de Inspección de Enseñanza Primaria (1932).

La junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas se creó en 1907 con el fin de reformar la enseñanza universitaria a través de su profesorado; por ello su primera misión consistió en enviar jóvenes españoles al extranjero para formarse adecuadamente, lo que hizo que se la conociese como Junta de Pensiones. Ramón y Cajal fue nombrado presidente y José Castillejo, secretario, siendo este último el verdadero artífice de la junta.

En 1910 se crean varias instituciones dependientes de la junta: el Centro de Estudios Históricos, la Residencia de Estudiantes, el Instituto Nacional de Ciencias Físico-Naturales y la Escuela Española de Roma para estudios de Arqueología e Historia (dependiente del Centro de Estudios Históricos).

El Centro de Estudios Históricos tenía como misión realizar investigaciones y estudios en el ámbito de las ciencias históricas y sociales, especialmente en lo relativo a la lengua, literatura y arte españoles, así como en lo concerniente a la lengua y cultura clásicas. Estaba dirigido por Ramón Menéndez Pidal y en él trabajaron, entre otros, Menéndez Pidal y Américo Castro en filología; Asín Palacios en árabe; Sánchez Albornoz y Eduardo de Hinojosa en historia medieval; Gómez Moreno en arqueología; y Elías Tormo en arte. También colaboraron con el Centro Menéndez Pelayo, Rafael Altamira, Joaquín Costa, Julián Ribera y José Ortega y Gasset.

La Residencia de Estudiantes fue concebida como colegio universitario, según modelo inglés, donde los residentes pudieran gozar de un ambiente familiar y de estudio. En ella residían, convivían o la visitaban filósofos, científicos, escritores, artistas o catedráticos. Su director, Alberto Jiménez Fraud, la dotó de una gran actividad cultural y por ella pasaron algunas de las figuras más eminentes de las ciencias, las letras y las artes:

Bergson, Einstein, el arqueólogo Howard Carter, Keynes, Marinetti, madame Curie, Paul Claudel, Le Corbusier, Chesterton, Walter Gropius, etc. Dieron conciertos Maurice Ravel, Wanda Landowska, Manuel de Falla, Joaquín Turina, Igor Strawinsky, Andrés Segovia. Se realizaron exposiciones de Picasso, Juan Gris, Dalí, Benjamín Palencia. Dieron recitales poéticos la mayoría de los miembros de la Generación del 27. En la Residencia vivieron, entre otros, Juan Ramón Jiménez, José Moreno Villa, Federico García Lorca, Salvador Dalí, Luis Buñuel, Severo Ochoa, Grande Covián y Manuel García Pelayo.

El Instituto-Escuela se creó en 1918, dependiente de la Junta para Ampliación de Estudios, a partir de unas bases redactadas por Manuel Bartolomé Cossío, con el objetivo de introducir en la enseñanza oficial los principios pedagógicos de la Institución Libre de Enseñanza. Concebía la enseñanza como un ciclo único, desde el parvulario hasta los 17 años, y una de sus novedades más destacadas afectaba a parte del profesorado que se escogía de entre los estudiantes de licenciatura que aspiraban al magisterio de la segunda enseñanza: con ello se cumplía uno de los propósitos de la pedagogía gineriana, el aprender enseñando. Las clases tenían un número reducido de alumnos, nunca más de treinta, en régimen de coeducación. El plan de estudios era el mismo que el de los institutos, si bien añadía como materias complementarias el griego, los trabajos manuales y los juegos organizados; en los dos últimos cursos, el alumno podía elegir libremente sus materias.

El Instituto-Escuela fue labor personal de Castillejo, lo mismo que la junta para Ampliación de Estudios. El éxito del centro fue tal que los alumnos aumentaban constantemente como se deduce de las Memorias de la Junta para Ampliación de Estudios:

<i>Curso</i>	<i>Alumnos</i>	<i>Curso</i>	<i>Alumnos</i>
1920-21	411	1927-28	1.190
1921-22	523	1928-29	1.157
1924-25	743	1929-30	897
1925-26	857	1932-33	1.694
1926-27	994	1933-34	1.711

Las Misiones Pedagógicas, fundadas en 1931 al advenimiento de la II República, fueron una experiencia única de educación popular inspirada en el pensamiento

pedagógico de Giner y Cossío, dirigidas por este último. Su objetivo fundamental consistía en llevar a cabo una popularización de la cultura en el medio rural para lograr una transformación del país en todos sus órdenes. Los "misioneros" visitaban los pueblos más alejados de los núcleos urbanos importantes llevando cine y gramófono, dando conferencias y charlas, orientando pedagógicamente a los maestros y creando bibliotecas permanentes en las escuelas rurales, representando teatro o enseñando reproducciones de los cuadros más representativos de la pintura española en forma de museo ambulante. A esta tarea misional de llevar cultura a los pueblos más apartados se entregaron con espíritu encomiable gentes como Sánchez Barbudo, María Zambrano, Ramón Gaya, Luis Cernuda, Agapito Marazuela, Alejandro Casona, Rafael Dieste y Carmen Conde, entre otros.

Todavía hoy asombra poderosamente la nómina de personajes que participó en esta serie de realizaciones desde que Sanz del Río importara el krausismo hace ya más de ciento cincuenta años. Una parte muy importante de la cultura española, de la llamada edad de plata, tiene sus orígenes en estos planteamientos e iniciativas.

4.3. La reacción antikrausista y antiinstitucionista

Desde que apareció el krausismo en España a mediados del siglo XIX, se desató una fuerte reacción contra sus doctrinas por parte de los elementos más tradicionalistas y conservadores de la vida cultural y pública. Tal reacción fue creciendo en virulencia y agresividad con el paso de los años hasta culminar en la Guerra Civil y en los primeros días del franquismo contra los institucionistas. El pensamiento conservador había hecho una peligrosa identificación entre krausismo, Institución Libre de Enseñanza, regeneracionismo, Generación del 98, europeísmo, republicanismismo y marxismo. Todos estos "ismos" constituían la anti-España, algo que había que extirpar de raíz, pues la esencia española era firmemente católica, según la afirmación de Menéndez Pelayo en su Historia de los heterodoxos españoles "El genio español es eminentemente católico; la heterodoxia es entre nosotros accidente y ráfaga pasajera'.

Comenzando por los ataques a la filosofía krausista, ésta se vio envuelta en varias polémicas durante la segunda mitad del siglo XIX. Si bien Sanz del Río no participó directamente en ninguna de ellas, en todas sirvió como punto de referencia. Basta recordar la que sostuvieron Federico de Castro y el canónigo Mateos Gago a lo largo de 1866 en Sevilla, con ocasión del discurso que pronunció el primero al inaugurar el año académico universitario y en donde expuso los principios de la filosofía krausista; la entablada entre Álvarez Espino y Adolfo de Castro a causa del discurso del primero en la

Academia Gaditana de Ciencias y Letras de 1877 y en la que el krausista era acusado de falso católico, racionalista y hereje; por último, la mantenida entre Romero de Castilla y el canónigo Fernández Valbuena en Badajoz entre 1879 y 1882, en la que el primero afirmaba la ortodoxia religiosa del krausismo y el segundo la negaba. Late en todas el problema religioso de una sociedad en vías de secularización y de una iglesia católica que se niega a perder sus privilegios tradicionales y, en especial, el de la educación.

4.3.1. Los ataques contra Sanz del Río

Desde que Sanz del Río comenzó a divulgar el krausismo por medio de la cátedra o a través de sus escritos, los representantes del pensamiento tradicional y católico desencadenaron una campaña contra su persona y su doctrina. Hasta su muerte, esta hostilidad apenas si le dejó un momento de reposo. Como afirma López-Morillas:

A partir de 1854, año en que Sanz del Río se reintegra a la enseñanza, la doctrina krausista se ve forzada a vivir en un ambiente de continua controversia. Contra el krausismo se esgrimen las armas del ridículo, de la invectiva, de la intransigencia, y, cuando éstas no bastan, se reclama la intervención del poder público para poner coto a una manera de pensar en cuya rápida propagación se barruntan serios peligros para la religión, el Estado y la sociedad. La oposición más porfiada la ofrece el grupo llamado neo-católico, el cual asume la defensa del catolicismo contra las tendencias secularizantes - cuando no las conceptúa como francamente antieclesiásticas o anticlericales - de la democracia liberal (López-Morillas, 1980, 181).

En realidad fue su traducción al Compendio de la Historia Universal de Weber lo que desencadenó la campaña. Sanz del Río no sólo traducía al historiador alemán, sino que le ampliaba con introducciones generales, suplementos particulares sobre España y diversas notas críticas. Ortí y Lara, desde Granada, y Pedro de la Hoz, como director del diario carlista La Esperanza, critican los añadidos y le acusan de heterodoxo, mote este que, a partir de entonces, se repetirá constantemente en los ataques al krausismo.

Será no obstante el Discurso de 1857, pronunciado por Sanz del Río en la inauguración del curso académico, el texto tomado por sus enemigos para combatir de lleno el pensamiento krausista. De nuevo el periódico carlista La Esperanza, órgano de las ideas más reaccionarias y ultramontanas, ataca las ideas del discurso, junto a las de toda la filosofía moderna, porque suponen un peligro para la religión católica. Por su parte, Ortí y Lara publica una Impugnación del Discurso basada en tres puntos:

1. La oscuridad del lenguaje, uno de los tópicos más extendidos sobre la filosofía krausista en general y sobre Sanz del Río en particular:

Para entender alguna cosa la primera condición que se requiere es la de que ésta sea inteligible; cualidad que falta a nuestro discurso considerado en su totalidad, pero muy particularmente en algunos de los pasajes (Ortí y Lara, 1857, 5-6).

Pero si bien es verdad que en algunas de las obras de Sanz del Río la comprensión puede hacérsenos difícil, esto no ocurre con el discurso, cuyo estilo, desde diversas tendencias, se ha considerado claro e incluso elegante. Por ejemplo, Menéndez Pelayo, nada sospechoso de simpatía hacia el filósofo krausista, nos dice que el discurso

lo hizo con mejor estilo del que acostumbraba, y aun con cierta varonil y austera elocuencia, que no excluye la dulzura cautelosa y persuasiva, un elogio de los resultados de la filosofía y exhortación a los jóvenes a su estudio como única ley, norma y disciplina del espíritu (Menéndez Pelayo, 1965-1967, vol. II, 940).

2. Los errores de la filosofía alemana moderna. Para el impugnador del discurso el idealismo tiene una serie de errores trascendentales que ya Balmes había denunciado. Por ello, la enseñanza que propone el discurso es inmoral e impía, a la vez que soberbia y orgullosa al creer que la razón sola basta para alcanzar la verdad. De aquí que sea necesario tomar medidas ejemplares contra la cátedra de Sanz del Río, foco infeccioso para la juventud española:

En tiempos de perversión de costumbres, como es el actual, los errores en materia de religión se propagan rápidamente, como quiera que el terreno donde cae la semilla está muy abonado para que germine y crezca la venenosa negra planta cuyas flores y frutos dan la muerte [...]. La juventud española que ama la ciencia, que desea cultivarla para dedicarse luego a la enseñanza, acude hoy a Madrid, donde una funesta centralización universitaria ha puesto las condiciones y los medios todos de habilitarse para el profesorado. La cátedra que desempeña el señor Sanz del Río es única en España, de manera que su doctrina es como la fuente en que han de beber los futuros maestros de la juventud española; dentro de diez o doce años... antes, antes si hemos de juzgar por los frutos ya producidos esas doctrinas habrán tomado asiento en universidades e institutos y, ¡ay, Dios!, ¡qué enemigo tan poderoso se prepara contra la fe católica y por lo tanto contra la

ventura de la patria, si el señor Sanz del Río enseña en su cátedra las doctrinas que profesa en su discurso inaugural! (Ortí y Lara, 1857, 24).

Parte de la impugnación de Ortí y Lara va a ir encaminada a poner de manifiesto los errores religiosos de Sanz del Río, tomados de los filósofos protestantes que copia e interpreta, como signo inequívoco de un intento de destruir los fundamentos de la religión católica. No hay que olvidar la peligrosa identificación, muy del gusto de los neos, entre catolicismo y España que aparece siempre en los momentos más intransigentes de nuestra historia.

3. La independencia de la ciencia. Para Ortí y Lara, concebir la ciencia con independencia absoluta de la Iglesia y del Estado es un gravísimo error tomado del Curso de Derecho natural de Ahrens. Lo dicho para la ciencia sirve igual para su institución difusora, la universidad:

La universidad independiente de la Iglesia es lo mismo que la ciencia independiente de la religión, lo mismo que la razón independiente de la fe, lo mismo que el hombre independiente de Dios; todas estas expresiones vienen a ser fórmulas diferentes de una sola cosa, la proclamación de una soberanía que después de muchos años de desastres los pueblos y los individuos debieran mirar con horror, la soberanía de la razón tomada de insensato orgullo (ibíd., 44).

En 1860, al publicar Sanz del Río la *Analítica y el Ideal de la Humanidad* se recrudecen los ataques de Ortí y Lara, en palabras de Jobit, "profesor estrecho y sectario", el cual escribe Krausey sus discípulos convictos de panteísmo (1864) y *Lecciones sobre el sistema de la filosofía panteística del alemán Krause* (1865), con el fin de prevenir los estragos que tal filosofía produce en los ánimos ingenuos:

Pongamos, pues, la segur a la raíz de este árbol maldecido, trasplantado en mala hora a esta clásica tierra de España por la mano de un profesor español, alucinado tristemente fuera de ella hasta el extremo de olvidar las tradiciones católicas de su patria para convertirse en eco misterioso y siniestro del panteísmo germánico (Ortí y Lara, 1865, 2).

Junto a Ortí y Lara, en sus ataques al krausismo, hay que situar por estas fechas al diputado carlista Aparisi y Guijarro, el cual, en una conferencia pronunciada en 1864, llega a decir que "la razón iluminada por la fe se llama Santo Tomás de Aquino; la razón enemiga de la fe se llama Federico Krause" (Aparisi, 1873, 560).

Para defenderse de todas estas acusaciones, Sanz del Río escribe, en 1865, la Carta y cuenta de conducta, que envía a su discípulo Tomás Romero de Castilla. En esta obra se declara católico ortodoxo y se defiende de la acusación de panteísta.

4.3.2. La campaña de los "textos vivos"

Si el pensamiento tradicional no cesaba en su acoso a Sanz del Río por heterodoxo, pronto la Iglesia iba a proporcionar la ocasión para la condena. El 8 de diciembre de 1864, bajo el pontificado de Pío IX, se publican la Encíclica Quanta cura y el Decreto Syllabus. En la Encíclica, el Sumo Pontífice defendía taxativamente la competencia de la Iglesia en el campo doctrinal y calificaba de libertad de perdición todos los liberalismos; por el Syllabus se condenaban 80 proposiciones que incluían el panteísmo, el naturalismo, el socialismo, el comunismo, la masonería, el indiferentismo, el racionalismo y el liberalismo.

La publicación de estos documentos intensificó el ataque de los tradicionalistas desde las Cortes saliendo en defensa de la ortodoxia religiosa y de una enseñanza católica, a la vez que pedía la expulsión de determinados profesores en virtud del artículo 2.º del Concordato de 1851, el cual explicitaba que toda enseñanza debía estar en conformidad con la doctrina católica y daba autoridad a los prelados para que ejerciesen el control. En seguida se oyeron en las Cortes las denuncias contra los profesores heterodoxos, principalmente contra Sanz del Río, a través de los discursos de Aparisi y Guijarro, Cándido Nocedal y José María Clarós. Todos estos hechos hicieron posible que el Ideal de la Humanidad para la vida se incluyera en el índice de libros prohibidos en 1865.

Aun con esos precedentes, el Estado no se atrevía a tomar medidas contra los profesores denunciados, empeñado como estaba en la secularización de la enseñanza. Por ello, Ortí y Lara inicia una campaña de prensa, en el diario tradicionalista El pensamiento español, durante marzo y abril de 1867, con el fin de conseguir la intervención natural y legítima de la Iglesia en la enseñanza oficial. En una serie de artículos con el título genérico de "Las cinco llagas de la enseñanza pública", Ortí y Lara denunciaba la educación inadecuada, la superficialidad de los estudios, los textos muertos, los textos vivos y el monopolio universitario. Por enseñanza inadecuada entendía el autor la que no se ajustaba al principio católico. En cuanto a los textos muertos,

reservamos la denominación para muchos libros dañados adoptados como textos entre nosotros, desde la época infausta en que se establecía la enseñanza oficial

sobre la base de la secularización (El Pensamiento Español, 2-IV-1867).

Por el contrario, con el nombre de textos vivos se refería a

los catedráticos que profesan doctrinas anticatólicas, públicamente manifestadas en escritos que han visto la luz pública, los cuales, si como es mucho de temer, transmiten en la cátedra sus propias ideas, por necesidad han de viciar el entendimiento y aun el corazón de la juventud por medio de una enseñanza heterodoxa (El Pensamiento Español, 5-IV-1867).

De todas las llagas que denunciaba Ortí y Lara, ninguna le parecía tan perniciosa como la de los "textos vivos", pues, según argumentaba, los alumnos escuchan con religiosa atención la palabra cautivadora del maestro e interpretan sus ideas como dogmas de eterna verdad. Por ello es urgente expulsar del recinto universitario a los textos vivos y prohibir la lectura de los textos muertos. Y esto fue lo que el Gobierno hizo finalmente bajo el nombre de Primera Cuestión Universitaria.

4.3.3. La polémica sobre el panenteísmo

En 1875 Ramón de Campoamor escribe un prólogo a las poesías de Manuel de la Revilla, Dudas y tristezas, y en él ataca a la filosofía krausista, cuyos catedráticos, en aquellos días, sufrían la Segunda Cuestión Universitaria. Critica Campoamor la oscuridad del lenguaje krausista y su panteísmo latente:

¿Pero qué es panenteísmo? Es un panteísmo avergonzado de serlo: es cambiar el todo es Dios en todo es en Dios. Es un juego de rompecabezas metafísico; sobre todo, considerado en aquel triángulo esferoideo que representa al Ser supremo unido con el espíritu y la naturaleza, y que según Krause, en el mapa figurativo del sistema, tiene la figura de una lenteja (Campoamor, 1875, p. XIV).

Al paso de ambas críticas saldrá Francisco de P Canalejas, que argüirá: primero, que Sanz del Río no escribía oscura y enigmáticamente, como lo prueban el Discurso de 1857y el Ideal de la Humanidad, y si la Analítica lo era se debía a que, en principio, no fue pensada para la imprenta; segundo, que la filosofía de Krause no es ni panteísta ni dualista, y está dentro de la más pura ortodoxia:

Resulta que no se tienen por panteístas; antes bien, rechazan el dictado; resulta que, huyendo del dualismo buscan en el In Deo sumus del cristianismo la luz y la inspiración para conocer el lazo, el "vínculo" la relación que une a Dios, al hombre

y al mundo, para poder mostrar a la razón, la Providencia y la personalidad del Ser supremo (Canalejas, 1875, 363).

Y en la continuación del artículo, ante nuevos reproches de Campoamor que niega la posibilidad de armonizar la afirmación panteísta con la negación dualista, vuelve Canalejas a defender la esencia cristiana del panenteísmo, a medio camino entre el panteísmo y el dualismo:

Yo creo que la doctrina de Krause (corregida en lo que sea de enmendar, desarrollada con la libertad propia del espíritu) fortalece y vivifica la enseñanza cristiana, que no quiere panteísmos ni dualismos y que quiere que siendo yo, como individuo, distinto esencialmente de Dios y eterno como Dios, no sea ni exista fuera ni lejos de Dios (ibíd., 530).

A medida que avanza la polémica, intervienen otros personajes como José de la Revilla y Rafael Montoro. Revilla, que ya no es krausista, defiende el nombre de Sanz del Río y valora positivamente su labor en pro de la cultura española; Montoro, por el contrario, está más preocupado por salvar del panteísmo germánico a Hegel y por infravalorar a los krausistas.

Varias veces salió en esta polémica el tema de la ininteligibilidad de la filosofía krausista con múltiples referencias a la oscuridad de su lenguaje; pues bien, en este punto se destacó sobre todo el erudito extremeño Vicente Barrantes con su discurso de ingreso en la Academia de la Lengua sobre las deformidades literarias y artísticas de los krausistas en 1876, a los que incluso llega a llamar "Góngoras del filosofismo" y acusa de todos los tópicos que sobre ellos ha ido amontonando el tradicionalismo más reaccionario:

Decir que esa doctrina, tanto en el original como en las copias, es antipática a nuestra inteligencia, parece excusado toda vez que ni se imaginó para nosotros ni entra en ella ningún elemento nacional, castizo, de abolengo español puro, sino que todo es exótico, germánico, nebuloso e inextricable; y de aquí sus formas abigarradas, que en sus libros mal llamados españoles, no tienen otro par que aquel arábigo romanceado de moriscos y judíos, que los tímpanos del castellano clásico desgarraba, por lo cual le llaman los escritores del tiempo algarabía (Barrantes, 1876, 13).

Barrantes sigue muy de cerca a Ortí y Lara que no sólo ataca el lenguaje de Krause,

sino el de toda la filosofía alemana moderna desde su postura de escolástico recalcitrante: "La oscuridad del lenguaje, sello característico del filosofismo germánico, que no parece sino que aspira a hacer ininteligibles aun las cosas más claras y sencillas" (Ortí y Lara, 1865, 10).

4.3.4. Las críticas de Menéndez Pelayo

Capítulo aparte en los ataques al krausismo merece la figura de Menéndez Pelayo, el cual, si en el campo de nuestra historia literaria fijó los rumbos por medio de una erudición seria y constructiva, en el del pensamiento español elevó un monumento perpetuo a la intolerancia y al sectarismo.

La Historia de los heterodoxos españoles (1880-1882), como ha dicho un crítico recientemente, "al tiempo que fundaba la historia de la filosofía española con su poderoso bagaje de erudición, la castraba profundamente con su sectarismo" y la convertía "en un campo de cardos agresivos y serviles".

En esta obra, dentro de la tónica general de desaprobación que el polígrafo montañés hace de todas las heterodoxias, son los krausistas en general y Sanz del Río en particular los que se llevan la peor parte. Y es que Menéndez Pelayo tenía verdadera fobia a los krausistas desde sus años de estudiante, en 1874, cuando Salmerón no le permitió presentarse al examen de Metafísica. El penúltimo capítulo de Heterodoxos está dedicado a exponer la filosofía krausista hasta 1868, y para ello nos habla de Sanz del Río, Canalejas, Salmerón, Castelar y Fernando de Castro.

Todos los tópicos contra el krausismo se encuentran aquí amontonados sobre Sanz del Río: su estrechez mental, su sectarismo, su oscuridad expositiva y su heterodoxia religiosa:

A los ojos como los de Sanz del Río, que sólo aciertan a vivir entre telarañas, todo lo que sea luz y aire libre ha de serles forzosamente antipático (Menéndez Pelayo, 1965-1967, vol. II, 937).

[...1

El espíritu de Sanz del Río no sabía caminar un paso sin andadores [...] ya que, comenzando por encajonar su entendimiento en un dogmatismo cerrado y por jurar in verba magistri, tornábase de hecho incapaz de ver ni de juzgar nada que no fuese aquello, abdicaba de su propio pensar y hasta mataba en sí el germen de la

curiosidad (ibíd., 938).

[...]

Debe olvidar la lengua de su país y todas las demás lenguas y hablar otra peregrina y estrafalaria, en que sea bárbaro todo, las palabras, el estilo, la construcción. Peor que Sanz del Río no cabe en lo humano escribir. El mismo Salmerón le iguala, pero no le supera [...]. No son oscuros porque digan cosas muy profundas, ni porque les falten giros en la lengua, sino porque ellos mismos se embrollan y forman ideas confusas e inexactas de las cosas (ibíd., 950-951).

Otro krausista con el que se ensaña Menéndez Pelayo es Fernando de Castro, catedrático de Historia General de la Universidad Central desde 1852 y Rector de la misma en los primeros momentos de la revolución septembrina. Sacerdote secularizado, esto debió ser lo que más irritara a Menéndez Pelayo que dijo de él estas palabras tan poco cristianas:

Tratándose de un cura renegado, poco importa que fuera más o menos áspero el sendero que eligió para bajar a los infiernos (ibíd., 960).

En realidad, Menéndez Pelayo, representante genuino de un catolicismo ortodoxamente estrecho y castizo (él se confesaba católico a macha martillo), no podía ver con buenos ojos el intento secularizador y europeísta del krausismo, pues esto sería como dejar de ser España, vinculada como estaba su esencia al cristianismo. En el epílogo de *Heterodoxos* está convencido de que somos el pueblo elegido de Dios y en ello radica nuestra grandeza:

España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio [...]; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra. El día en que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los arévacos y de los vectores o de los reyes taifas (ibíd., 1038).

4.3.5. Los ataques contra la Institución Libre de Enseñanza

La Institución Libre de Enseñanza, heredera en gran parte del krausismo, hubo de sufrir también una fuerte descalificación a lo largo de su dilatada historia, ya que su proyecto educativo era diametralmente opuesto al tradicionalista y católico del momento.

A) La reacción católica

Durante el último tercio del siglo XIX y primeras décadas del XX, la Iglesia católica, frente al modelo de la Institución Libre de Enseñanza y ante la influencia que ésta tiene sobre la política liberal en materia educativa, intentará fomentar algunas realizaciones pedagógicas de carácter confesional. De entre éstas, las más importantes se debieron a la iniciativa privada de dos sacerdotes: Andrés Manjón y Pedro Poveda.

Capitán Díaz ha escrito una obra sobre Giner y Manjón donde analiza concomitancias y diferencias entre ambos humanismos pedagógicos. Si es cierto que los dos defienden una educación total e integradora y se empeñan por dignificar la escuela primaria, son más los puntos trascendentales que les separan. Giner defiende la coeducación y Manjón la rechaza; el primero postula una enseñanza laica y el segundo, confesional. No concibe Manjón otro tipo de enseñanza que la católica; enseñanza religiosa sí, pero de la religión verdadera y revelada, porque la educación no ha de ser otra cosa que preparar al individuo para su unión con Dios en la eternidad. Y desde este punto de vista el catecismo se convierte en el primer libro de texto y el único que ha de aprenderse de memoria (artículo 8.º del Reglamento de las Escuelas del Ave María).

Manjón fustiga constantemente la escuela laica y el liberalismo, identificando ambos en la Institución Libre de Enseñanza:

Hay en España una institución racionalista y librepensadora que dicen libre de enseñanza: radica en Madrid y lleva la batuta en materia de enseñanza anticristiana, y prácticamente secunda los planes de la masonería. ¿Y a qué aspira, en qué se ocupa, por qué conspira y labora? Por hacer maestros e influir y manejar los organismos que los hacen e influyen. Así lo enseñan los productos que de ella nacen y los manipuladores de todos los artefactos por ella creados, movidos e inspirados (Manjón, 1956, 297).

Piensa Capitán Díaz que la razón de los ataques de Manjón está exclusivamente en el peligro que supone el liberalismo para la Iglesia Católica; pero no sólo la Iglesia, sino el Estado y la sociedad constituidos sobre aquélla peligraban en sus privilegios seculares por culpa de una enseñanza racionalista y liberal.

En Las escuelas laicas, folleto de 1910, Manjón arremete contra la escuela laica, cúmulo de errores que sólo producirá la ruina universal; la escuela laica es, entre otras muchas cosas, atea, anticristiana, antieducadora, inmoral, sectaria, maestra del suicidio, negadora de la patria y de la naturaleza humana:

Nada de métodos pedagógicos, nada de escuelas prácticas: formar cerebros aptos para la revolución, ésa es la misión de la escuela laica, según Ferrer, Viviani y otros fundadores o factores de la misma. Y los sucesos de julio de 1909 en Barcelona probaron que la institución daba sus frutos, pues mientras por un lado quemaban escuelas, templos y conventos, por otro intentaban estorbar que los soldados fueran a defender a España, comprometida en el norte de África. Como la clave de nuestra historia patria es la religión, al suprimir la clave es de temer que se suprima la patria (Manjón, 1910, 25).

Los voceros de la adulación oficial han elevado la figura del padre Manjón a la categoría de genialidad pero, como precisa Laporta: "Lo de Manjón no deja de ser una variante más o menos ingeniosa de enseñar el catecismo de memoria, y el hecho de que se haga al aire libre o en cerrado, cantando o recitando, no añade nada a sus supuestos fundamentales" (Laporta, 1977, 22).

En cuanto al padre Poveda, situado igualmente enfrente de la secularización escolar, con el proyecto de una Institución Católica de Enseñanza, remedo clerical de la otra Institución (la de Giner), se preocupa por la formación de profesionales católicos para la enseñanza estatal:

Aprestémonos a la lucha formando un profesorado cristiano y competente; llevémosle a la enseñanza oficial; prestémosle aliento y protección; mantengámosle en el espíritu cristiano y en la unión profesional y trabajemos para formar una verdadera pedagogía católica (Poveda, 1964, 104).

Poveda, no obstante, ante la imposibilidad de llevar a cabo su proyecto, comenzará fundando academias para maestros y maestras. Luego, cuando la idea de un instituto femenino haya cristalizado, fundará la Institución Teresiana.

B) La oposición radical del franquismo

Con la Guerra Civil comienza en el bando nacional la persecución contra el institucionismo, una acción que tergiversará su historia y nos lo presentará nada menos que como el culpable de la contienda. 'Apuntes para la historia de una infamia' es el título de un artículo de Pérez Gutiérrez, publicado en El País del 30 de junio de 1976, donde se nos narra toda una serie de calumnias sobre la Institución Libre de Enseñanza a través de dos libros: Los intelectuales y la tragedia española (1937), de Enrique Súñer, y Una poderosa fuerza secreta. La Institución Libre de Enseñanza (1940), de varios

autores entre los que se cuentan Miguel Artigas, Fernando Martín-Sánchez Juliá, Antonio de Gregorio Rocasolano, Miguel Allue Salvador, Miguel Sancho Izquierdo, Benjamín Temprano, Carlos Riba, Domingo Miral, José Talayero, Ángel González Palencia, José Guallart, Romualdo de Toledo, el Marqués de Lozoya, Hernán de Castilla, y dos que ocultan sus nombres bajo los pseudónimos de "Uno que estuvo allí" y "X. Y. Z."

El 10 de diciembre de 1936, en el Boletín Oficial del Estado, que se publicaba en Burgos, sede del gobierno de Franco, aparecía una circular sobre la depuración de la enseñanza, en la que se leía:

Es necesario garantizar a los españoles, que con las armas en la mano y sin regateos de sacrificios y sangre salvan la causa de la civilización, que no se volverá a tolerar, ni menos a proteger y subvencionar a los envenenadores del alma popular, primeros y mayores responsables de todos los crímenes y destrucciones que sobrecogen al mundo y han sembrado el duelo en la mayoría de los hogares honrados de España. No compete a las comisiones depuradoras el aplicar las penas que los Códigos señalan a los autores por inducción, por estar reservada esta facultad a los Tribunales de Justicia, pero sí proponer la separación inexorable de sus funciones magistrales de cuantos directa o indirectamente han contribuido a sostener y propagar los partidos, ideario e instituciones del llamado Frente Popular. Los individuos que integran esas hordas revolucionarias, cuyos desmanes tanto espanto causan, son sencillamente hijos espirituales de catedráticos y profesores que, a través de instituciones como la llamada Libre de Enseñanza, forjaron generaciones incrédulas y anárquicas. Si se quiere hacer fructífera la sangre de nuestros mártires es preciso combatir resueltamente el sistema seguido desde hace más de un siglo de honrar y enaltecer a los inspiradores del mal.

El firmante de la anterior circular era José María Pemán. Pero la ideología del Nuevo Estado iba mucho más allá: no se trataba tan sólo de perseguir hasta la muerte a sus enemigos, sino incluso de borrar sus nombres para que no quedase memoria histórica de ellos. Así se expresa una Orden Ministerial de 20 de abril de 1939:

Una de las preocupaciones a que más urgentemente ha de acudir el nuevo Estado español ha de ser hacer desaparecer de la circulación literaria, de la propaganda oral y escrita y, sobre todo, de los instrumentos pedagógicos los nombres de aquellas personas que más influyeron en la gestación y desarrollo de la nefasta revolución.

Una de las primeras actuaciones que se realizaron bajo este espíritu afectaron al "Grupo escolar Giner de los Ríos", que pasó a denominarse "Grupo escolar Andrés Manjón". Al nuevo Estado le urgía la remodelación de la enseñanza y de la ciencia de acuerdo con los nuevos presupuestos ideológicos; para ello, una serie de decretos irá suprimiendo las instituciones que habían propiciado una intelectualidad defensora de los ideales republicanos: la Institución Libre de Enseñanza, el Museo Pedagógico, el Instituto-Escuela, la Residencia de Estudiantes, la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, las Misiones Pedagógicas. Se incautan sus bienes, que pasarán a un nuevo organismo: el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, creado por Ley de 24 de noviembre de 1939. En los textos de la época, muy del gusto triunfalista del bando vencedor, asombra ver con cuánta palabrería hueca y fatua se pretende arreglar la investigación científica, a la vez que entristece el tono moralista y estrecho de la empresa.

Declarada inútil y perniciosa toda la labor intelectual anterior, se impone a la fuerza una cultura "oficial", tomista, en un intento de continuar con la supuestamente "genuina tradición española"; se recaba el mecenazgo de Menéndez Pelayo y se toma el arbor scientiae de Raimundo Lulio como emblema. Incluso los nombres dados a los Patronatos (Menéndez Pelayo, Alfonso X el Sabio, Saavedra Fajardo) y a los Institutos (Francisco de Vitoria, Jerónimo Zurita, San José de Calasanz, Luis Vives, Francisco Suárez, Jaime Balmes) que forman el organigrama del Consejo, quieren rememorar viejas hazañas: el Consejo de Investigaciones fundado en los tiempos duros de la reconstrucción de España, con voluntad de renovar su gloriosa tradición científica, nos dirá Ibáñez Martín, su primer presidente durante bastantes años. Su actitud no admite dudas:

La España nacional no es una negativa maraña, tejida de antis. Frente a lo difuso y a lo confuso, ofrecemos y pedimos claridad. No caben posiciones centrales, ni líneas medias, entre España y la anti España. Ofrecemos y pedimos sinceridad. Entre la España que crece y la España que blasfema, no admitimos la zona intermedia, dulzona y traidorzuela, petulante y vacía, de unos entes aislados, que no creen y parece que no blasfeman, pero son escépticos rotundos y blasfemos perfumados. Ya hablaron bastante para envenenar las conciencias y demostrar que sabían apagar la fe, encender el desastre y cruzar con premura las fronteras para constituirse en estrategias con prismáticos (Ibáñez Martín, 1947, 132).

El nuevo Estado surgido del pronunciamiento militar cargó las tintas más negras contra la Institución Libre de Enseñanza, en quien quisieron ejemplificar todo lo negativo

de aquella España derrotada y desaparecida tras la guerra civil. Las siguientes palabras de Ángel González Palencia lo expresan sin tapujos:

Desbaratado el tinglado institucionista al dominarse la revolución para cuyo servicio se levantara pacientemente en el transcurso de varios lustros, habrá el Estado español de resolver acerca de las piezas sueltas de aquel tinglado, construidas en su totalidad con dinero de la nación. La casa matriz, la escuela de niños que en la calle de Martínez Campos era el núcleo fundamental de la secta, habría de sufrir la suerte de los bienes de todos aquellos que han servido al Frente Popular y a la revolución marxista. Como en los días gloriosos imperiales, podría arrasarse la edificación, sembrar de sal el solar y poner un cartel que recordase a las generaciones futuras la traición de los dueños de aquella casa para con la patria inmortal (Una poderosa fuerza secreta, 1940, 273).

Hasta aquí tan sólo una pequeña parte de la historia tramada contra el institucionismo. Para completarla sería necesario entrar en los dos libros citados al comienzo de este epígrafe. La posguerra franquista tendió un oscuro velo de silencio sobre todo el legado institucionista que sólo empezaría a recuperarse en la década de los sesenta del siglo XX, una recuperación que todavía está hoy en marcha juntamente con la de los autores del exilio republicano.

4.4. Bibliografía

Aranguren, J. L. (1976): "La Institución, vista desde 1976", El País de 30 de junio de 1976.

Barrantes, V. (1876): Discurso de ingreso en la Real Academia Española. P Núñez, Madrid.

Cacho Viu, V. (1962): La Institución Libre de Enseñanza. Rialp, Madrid.

Campoamor, R. (1875): Prólogo a Dudas y tristezas de Manuel de la Revilla. Medina y Navarro, Madrid.

Canalejas, E de P. (1875): "El panentheísmo", Revista de España, año II, pp. 361-364 y 526-532.

Capitán Díaz, A. (1980): Los humanismos pedagógicos de Francisco Giner y Andrés Manjón. Publicaciones de la Universidad de Granada.

- Castrovido, R. (1926): "La Casa del Colegio Internacional", Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, vol. 50, pp. 331-333.
- Cossío, M. B. (1966): De su jornada. Aguilar, Madrid.
- Díaz, E. (1973): La filosofía social del krausismo español Edicusa, Madrid.
- Giner, E (1886): Estudios sobre educación. M.Minuesa, Madrid.
- (1914): "En el centenario de Sanz del Ría", Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, vol. 38, pp. 225-231.
- (1924): Pedagogía universitaria. La Lectura, Madrid.
- Gómez Molleda, M.a D. (1966): Los reformadores de la España contemporánea. CSIC, Madrid.
- Guillaume, J. (1918): "Don Francisco Giner. Un pedagogo español contemporáneo", Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, vol. 42, pp. 152-157.
- Ibáñez Martín, J. (1947): La investigación en España. Publicaciones Españolas, Madrid.
- Jiménez-Landi, A. (1996): La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente. Ministerio de Educación y Cultura, Univ. Complutense, Univ. de Barcelona, Univ. de Castilla-La Mancha, Madrid, 4 vols.
- Jiménez García, A. (1985): El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza. Cincel, Madrid.
- Laporta, E (1977): Estudio preliminar a Antología pedagógica de Francisco Giner de los Ríos. Santillana, Madrid.
- Llanos, E de (1925): "Cómo nació la Institución Libre de Enseñanza", Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, vol. 49, pp. 50-61.
- López Morillas, J. (1980): El krausismo español. FCE, Madrid.
- (1988): Racionalismo pragmático. El pensamiento de Francisco Giner de los Ríos. Alianza, Madrid.
- Manjón, A. (1910): Las escuelas laicas. Juan Gilj, Barcelona.

- (1956): Hojas circunstanciales. Hojas históricas. Hojas cronológicas del Ave María. Patronato de las Escuelas del Ave María, Granada.
- Menéndez Pelayo, M. (1965-1967): Historia de los heterodoxos españoles. BAC, Madrid, 2 vols.
- Ortí y Lara, J. M. (1857): Impugnación del Discurso de 1857 pronunciado por Julián Sanz del Río. José María Zamora, Granada.
- (1865): Lecciones sobre el sistema de filosofía panteística del alemán Krause. Imprenta de Tejado, Madrid.
- Palacios, L. (1979): José Castillejo. Última etapa de la Institución Libre de Enseñanza. Narcea, Madrid.
- Poveda, P. (1964): Itinerario pedagógico. CSIC, Madrid.
- Salmerón, N. (1869): "La libertad de enseñanza", Boletín-Revista de la Universidad de Madrid, vol. 1, pp. 1-16 y 57-65.
- Valdeavellano, L. G. (1972): Introducción en Jiménez Fraud, A.: La residencia de Estudiantes. Ariel, Barcelona.
- W.AA. (1940): Una poderosa fuerza secreta. La Institución Libre de Enseñanza. Editorial Española, San Sebastián.
- (1977): En el centenario de la Institución Libre de Enseñanza. Tecnos, Madrid.
- Xirau, J. (1969): Manuel B.Cossío y la educación en España. Ariel, Barcelona.
- Zulueta, L. de (1915): "Don Francisco: Lo que nos deja", Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, vol. 39, pp. 48-56.

5

Pensamiento e identidad cultural: la filosofía española durante el siglo XX

5.i. Introducción

Es ya un lugar común de muchos estudios sobre la sociedad y la cultura española señalar su marginación de la Modernidad. Sin negar que en alguna medida eso haya ocurrido, debe, sin embargo, ponderarse el énfasis que se pone al afirmarlo, pues el individualismo hispánico ha servido, incluso, para amortiguar los efectos perniciosos de tal marginación. El lamentable estado de España tras la última Guerra Civil, consumación de otras anteriores crisis colectivas, facilitó las interpretaciones pesimistas o peyorativas del conjunto de la historia y cultura españolas, de modo que acabaron haciendo fortuna entre muchos publicistas. Sin embargo, según se recobra la memoria colectiva y se amplía la nómina de estudios históricos rigurosos, se enfoca mejor todo descubriéndose, por ejemplo, en la España marginada del siglo XIX y primer tercio del XX, bastantes muestras de "conciencia moderna", que sin duda fueron semillas de su renovación posterior. A pesar de ello, todavía hoy, algunos ven rentable sostener los viejos tópicos ideológicos al dar por sentado, con un atrevimiento digno de mejor causa, que la pujanza de la sociedad y cultura españolas en las últimas décadas es fruto de una ruptura drástica consigo misma y de la adopción automática de modelos culturales ajenos, sin percatarse de que allí donde tal cosa ocurre sin más, no suele haber revitalización cultural. Y es que también dificultan la incardinación de España en el mundo con temporáneo quienes, agobiados por antiguos complejos, proceden sin objetividad crítica..., algo que tiene que ver mucho más con negación total o parcial de España que con la comprensión de su integridad histórica.

El repaso de la filosofía española de los últimos cien años ilustra bien lo que se acaba de decir, pues delimita un campo concreto de la cultura española en el que se pueden distinguir fácilmente las realidades de los tópicos. Por lo que a la Modernidad se refiere,

ya se ha mostrado en otros lugares de esta obra que, en el ámbito de los pueblos hispánicos, hubo expresiones importantes no sólo en los siglos XVI o XVII, sino también en los siguientes. No es difícil encontrar en esos siglos estupendos ejemplos de racionalismo o criticismo, atención y cultivo de las ciencias o propuestas ejemplares de reforma social y política. Así, en medio de persecuciones, censuras, inquisiciones, heterodoxias y exilios varios, a los que tampoco fueron ajenas otras sociedades occidentales, en el siglo XVIII hubo una particular y meritoria Ilustración o en el XIX el liberalismo destacó no sólo como movimiento revolucionario, sino también como disposición intelectual y moral. Por lo que se refiere al siglo XX, vamos a comprobar en las páginas siguientes dos cosas: por un lado que, una vez más, deben incluirse en el acervo de lo español ejercicios filosóficos de gran relevancia y actualidad, perfectamente equiparables por su calidad a los que se reconocen en otros países; y por otro, que no se trata de casos extraordinarios, sino de una tradición filosófica continua y profusamente cultivada, con tendencias diversas y momentos diferentes, que llega hasta nuestros días. Por lo demás, el que con frecuencia no haya acompañado el éxito político a muchos "modernos" y "contemporáneos" españoles, no resta mérito a sus esfuerzos, ni impide que sus propuestas formen parte fundamental de la cultura española.

Partiendo de esta convicción, abordaremos el examen de la Filosofía en España durante el siglo XX, destacando que su peripecia se inició, precisamente, con una reanimación de la imagen colectiva de los españoles en un momento de aguda crisis social y política. El esfuerzo que hubo de hacerse para ello fue de tal altura e intensidad que acabó produciendo una reflexión de mayor alcance sobre la evolución de la Modernidad, sobre el hombre y la cultura contemporáneos. Por medio anduvo el diálogo de los filósofos españoles con las corrientes de pensamiento europeo propias del momento, como el neokantismo, el historicismo, el vitalismo, la fenomenología, y más tarde con el existencialismo, el marxismo y el neopositivismo, hasta llegar hoy a aquellas que configuran el presente filosófico, hermenéutica y posmodernidad, por ejemplo.

Aunque en su transcurso por el siglo XX, la filosofía ha mostrado en España momentos de especial brillantez, es preciso reconocer que tuvo dos grandes inconvenientes: el primero, que padeció frecuentes episodios de tono menor y mediocridad, como la depuración académica posterior a la Guerra Civil de 1936 o el decaimiento de los estudios humanísticos en la enseñanza media y universitaria a partir de la década de los setenta. El segundo que, por lo general, no ha sido convenientemente divulgada fuera de su ámbito lingüístico. El primero, aún en su gravedad, no impidió la existencia de la propia tradición filosófica española, ni que, tanto dentro como fuera de

España, se siguiera haciendo buena filosofía en español. El segundo, quizás más pernicioso, influyó en que la filosofía se haya frecuentado en España con cierto retraimiento, bien porque autores de menor rango han pretendido eludir el localismo reduciendo su cultivo al del pensamiento centroeuropeo o, como mucho, al de la Historia de la Filosofía, bien porque, infrautilizando el español en el discurso filosófico, han marginado los diversos registros de este idioma en la formulación de su propio pensamiento. Sin embargo no tendría que ser así, pues una ventaja notable para la filosofía en España es la riqueza y variedad de la cultura que la acoge y la reconocida capacidad semántica, fuerza expresiva y *vis aesthetica* de su idioma vernáculo. Desde siempre los filósofos españoles más destacados, incluso cuando recurrieron a planteamientos tratadísticos o sistemáticos, utilizaron tales ventajas. En el caso de los grandes maestros del siglo XX, como vamos a comprobar en las páginas siguientes, al atreverse a hacerlo no sólo lograron crear un pensamiento vivo, sino, además, sintonizar estrechamente con autores de otros ámbitos lingüísticos y con los modos de filosofar más característicos de ese siglo (vitalismo, existencialismo, fenomenología, negatividad dialéctica, hermenéutica, estética de la fragmentariedad, etc.). Cabe esperar que el diálogo intercultural con el que se está inaugurando el siglo XXI obligue a los filósofos españoles a seguir ese ejemplo; dependerá tanto de los asuntos o temas que aborden, cuanto de su indagación en las posibilidades semánticas y pragmáticas del español. A ello invita, además, la universalidad de esta lengua, la riqueza de matices culturales y antropológicos que concita y el importante uso filosófico que, durante el siglo XX, también se le ha dado en Hispanoamérica. Aunque no se estudie aquí de modo particular la filosofía hispanoamericana, se verá en diversas ocasiones que no deja de estar presente. Sería incompleto referirse a la filosofía española sin mencionar su relación con editoriales y universidades del Nuevo Mundo o con autores como Enrique Rodó, Francisco Romero, Samuel Ramos, Victoria Ocampo, J. Vasconcelos, Leopoldo Zea, Vaz Ferrerira y tantos y tantos otros...

Sentado este punto de partida, abordaremos nuestro estudio de la filosofía española del siglo XX en las páginas siguientes examinando las obras de algunos de los autores más significativos de ésta. A las de quienes fueron "Maestros de Maestros" se les dedicará mayor extensión, y de la biografía de los menos conocidos se ofrecerán más referencias. El orden expositivo será el siguiente:

1. La diversificación del pensamiento burgués y la evaluación de la modernidad. La autocrítica y el deseo de superar una crisis histórica grave indujeron a los mentores más destacados de la cultura española de comienzos del siglo XX no sólo a

aprender de otros países y tratar de converger con ellos, sino también a elegir con cuidado los modelos a imitar. Todo ello exigió un esfuerzo intelectual (moral, heurístico, pedagógico, etc.) importante, cuyas manifestaciones más significativas en el campo de la filosofía fueron, por un lado, la búsqueda de un conocimiento detallado y preciso de los componentes teóricos de la Modernidad (de sus diferentes sistemas o escuelas de pensamiento) y, por otro, la mejora sustancial del criticismo práctico (tanto el ejercido sobre las manifestaciones políticas, sociales, culturales propias, como sobre las ajenas). Semejante esfuerzo, inevitablemente, concluyó denunciando la divergencia de la ideología dominante con el nuevo ideal humano al que se aspiraba, así como la incapacidad de la burguesía de aquel momento para promover las transformaciones que precisaba la sociedad española. En otros términos, y por lo que a las nuevas manifestaciones filosóficas se refiere, durante la primera década del siglo XX, se acabó evaluando la Modernidad desde sus fundamentos metafísicos hasta sus desenlaces revolucionarios. No implicó todo ello, sin embargo, la desaparición del pensamiento burgués, sino una nueva diversificación de su discurso, en virtud de la cual los diversos géneros literarios se hicieron muy permeables a la filosofía. Pero esto ya no fue una inquietud exclusiva del pensamiento español, sino algo común en toda Europa que, por sí mismo, da fe de la incorporación de sus mentores a la más viva actualidad del pensamiento occidental. Dos acontecimientos filosóficos del principio del siglo XX ilustran bien este estado de cosas y por eso los veremos con algún detenimiento: por un lado, la disolución ideológica del krausismo y del regeneracionismo y, por otro, la recepción del vitalismo de Nietzsche.

2. La articulación de la sociedad y cultura españolas según modelos filosóficos contemporáneos. Desde la segunda década del siglo XX fue creciendo el número y la importancia de los intelectuales españoles que consideraban insuficiente para revitalizar España el intenso criticismo que se venía expresando. De ahí que muchos de ellos, paulatinamente, se fueran incorporando a empresas culturales, sociales y políticas de carácter reformista e incluso, aunque en mucha menor medida, revolucionario. Pero este compromiso con la acción, siempre dramático o cuando menos dialéctico en el intelectual, no les impidió una autocrítica constante que se vio reflejada en frecuentes cambios de opinión o pertenencia a grupo político. Late en el fondo de esos cambios y de aquel compromiso una preocupación sostenida por dotar de articulación teórica solvente a la regeneración española, que fue de gran provecho para la filosofía y cuyos ejemplos principales en ese campo son Unamuno, Ortega y Gasset. La aproximación que hagamos a la

obra de estos autores será por lo tanto central en este estudio, aunque no nos impedirá otra más breve a autores de menor renombre, pero cuyas aportaciones a la filosofía española fueron muy importantes, como es el caso de los Manuel García Morente, José Gaos, Eugenio D'Ors, Joaquim Xirau..., representantes de quienes, posteriormente, fueron agrupados en lo que se dio en llamar Escuelas de Madrid y Barcelona.

3. La supervivencia de la Filosofía tras la Guerra Civil. El rico panorama cultural español de los años veinte y treinta quedó cercenado por los sucesos bélicos y revolucionarios del año 1936 y el largo período de dictadura militar y autoritarismo político que sucedió a la Guerra Civil. Por lo que a la filosofía se refiere, se inicia un período difícil pues, por un lado, se exilió la mayoría de los grandes maestros y por otro, durante algunos años tan sólo se permitió divulgar y enseñar oficialmente el pensamiento cristiano, y aun éste con criterios arcaicos y premodernos. Sin embargo, la filosofía española de la época tuvo el mérito de sobrevivir a los exilios exterior e interior, pues quienes estaban en el primero, los "transterrados" acogidos mayoritariamente a la hospitalidad de universidades hispanoamericanas, pudieron continuar su obra en español y desde la cultura hispánica, y los que permanecieron en el segundo fueron ensanchando, con el paso del tiempo, los espacios editoriales y académicos donde expresar su pensamiento y conectar con el exilio exterior y el pensamiento europeo. En este particular no es ajena la evolución y la paulatina recuperación de la actividad filosófica en España a las diferentes etapas económicas y políticas por las que atravesó el conjunto de la sociedad española y el propio régimen franquista. Como exponentes de este período nos acercaremos de un modo general a María Zambrano, a modo de representante de los filósofos del exilio exterior (José Gaos, Ferrater Mora, Eduardo Nicol, Eugenio Imad, Recassens Siches...), y a Xavier Zubiri, como representante de los del exilio interior (Pedro Laín, Gregorio Marañón, Manuel Mindán, Julián Marías, José Luis López Aranguren...).

5.2. La diversificación del pensamiento burgués y la evaluación de la modernidad

Como se acaba de indicar en la introducción de este estudio, la búsqueda de una salida a la crisis española de fines del siglo XIX acentuó la sustitución de los modelos culturales burgueses vigentes durante la Restauración. Éstos venían sufriendo, desde la década de 1880, una paulatina pero profunda revisión, de lo que era buena muestra la rápida sucesión de los modelos literarios posteriores al romanticismo (la sustitución de

éste por el realismo y el naturalismo, o la crítica de éstos en favor del modernismo). Con el segundo viaje a España de Rubén Darío y la derrota en la Guerra Hispano-norteamericana, ambos hechos acaecidos en 1898, tal afán renovador de la estética literaria adquiere nuevas dimensiones ideológicas, sociales y políticas. Quienes eran conscientes de ello, todos procedentes de la burguesía ilustrada, fueron percatándose de las contradicciones que les constreñían, pues la modernidad, que implicaba en su estética muchos más elementos que los literarios, exigía a la burguesía propiciar unas transformaciones culturales y sociales que, con frecuencia, iban en detrimento de su hegemonía política y social. Ante este panorama, es comprensible que algunos escritores acudieran a modelos revolucionarios de cambio estético y social, con lo que se intensificaba el criticismo, pero también se abría una crisis en el pensamiento liberal, muy perniciosa para la estabilidad social y política.

5.2.1. La disolución ideológica del krausismo y del regeneracionismo

En el terreno filosófico, la desorientación en España del pensamiento liberal y burgués al iniciarse el siglo XX se observa, por ejemplo, en la disolución progresiva del krausismo y del regeneracionismo. Ambos han sido corrientes de pensamiento influyentes y muy relacionadas entre sí durante la segunda mitad del siglo XIX, pero en la primera década del XX empiezan a dar muestras evidentes de esclerosis, por más que se adscriban a ambas muchos proyectos sociales, culturales, pedagógicos o políticos del momento. El krausismo, por ejemplo, no presenta ya una veta teórica influyente como había hecho cincuenta años antes, insiste en los planteamientos idealistas y espiritualistas de Julián Sanz del Río, Francisco Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón, Gumersindo de Azcárate etc., pero su discurso es insuficiente para expresar e interpretar convincentemente la conciencia crítica del hombre contemporáneo, los cambios culturales y la aparición de la sociedad de masas; sus propuestas más importantes son ahora de orden pragmático, sobre todo en el campo de la pedagogía, pero no están necesariamente vinculadas a la arquitectura metafísica y moral del krausismo. A pesar de su laicidad, de su republicanismo explícito o larvado y de su influencia creciente en la política cultural y educativa del Estado, los krausistas representan a comienzos de siglo una actitud filosófica conservadora que no encontrará continuidad ni renovación para su discurso teórico. Bastantes intelectuales importantes del momento, muchos de ellos formados por profesores krausistas, les expresarán a éstos respeto o simpatía y apoyo a sus empresas culturales, pero muy pocos asumirán, por ejemplo, el sistematismo idealista de su legado filosófico. El krausismo, "sarampión germánico de ínfima clase" lo llegará a calificar Pío Baroja, acabará diseminado en muchos y benéficos productos culturales,

actitudes y estilos de vida de la burguesía ilustrada española, pero no ofrecerá en el siglo XX un modelo potente de articulación filosófica del mundo, ni siquiera de España.

Por su parte, el regeneracionismo, en bastantes casos, desembocó en propuestas autoritarias y revolucionarias o de un positivismo simplista, con frecuencia contradictorias entre sí y, desde luego, abiertamente contrarias a al origen liberal de sus inquietudes sociales. En sus iniciadores no parece prevista ninguna de las formas de violencia o autoritarismo posterior (fascismo, comunismo y sus diversas variantes), pero sin duda formulaban una severa crítica a liberalismo burgués que no redundó en la reforma de éste (en el "neoliberalismo" propugnado por Joaquín Costa o en el reformismo social y educativo de Luis Morote), sino en una heteróclita oferta ideológica que incluyó, contradictoriamente, opciones autoritarias. Véase por ejemplo la apelación de Macías Picavea, republicano federal, al "hombre excepcional" o la del propio Joaquín Costa, diputado krausista de Unión Republicana y teórico de la "soberanía popular", al "cirujano de hierro", o la de Joaquín Sánchez Toca, defensor de la política frente al imperialismo económico, al "Hércules salvador". Todas ellas se adujeron, más adelante, para justificar la dictadura de Primo de Rivera o el régimen franquista. El recurso frecuente de algunos regeneracionistas a un cierto pragmatismo tecnocrático y malthusiano (Lucas Mallada, Julio Senador Gómez, César Silió) favoreció la disolución teórica de sus ideales morales o patrióticos, pues convertidos éstos en mitología positivista, acabaron siendo excusas retóricas para todos los que posteriormente reclamaron para sí la misión de regenerar España. Éstos se encontraban en todos los tonos del espectro político, desde la extrema izquierda a la extrema derecha. Sin duda alguna el regeneracionismo facilitó la "agónica" mirada a la Modernidad de otros intelectuales españoles, como evidencia con claridad el famoso debate entre Ortega y Unamuno sobre la propia función regeneradora: europeizar España o españolizar Europa, por los intelectuales eminentes que participaron en algún grado de la aspiración regeneracionista, caso del Dr. Jaime Vera, de Ortega y Gasset o Azorín, lo hicieron desde posiciones políticas o planteamientos intelectuales mucho más sutiles que los mentores del regeneracionismo. Aunque el influjo de éstos fue grande en los estudios sociales y económicos del siglo XX (Pascual Carrión, Juan Díez del Moral, Antonio Flores de Lemus...), su obra aparece hoy excesivamente constreñida por la urgencia del momento histórico (es el caso de pesimismo extremo de Damián Isern) y por la digestión precipitada de corrientes de pensamiento moderno tales como la psicofísica, el sociologismo, el positivismo científicista o el historicismo.

5.2.2. La recepción del vitalismo de Nietzsche

Como se ha indicado ya, la apertura de la burguesía ilustrada española a nuevas expresiones ideológicas venía siendo efectiva desde los años ochenta del siglo XIX y se acentuó con el colapso colonial. Constituía una reacción ante la esclerosis que se percibía en el sistema sociopolítico de la Restauración y en gran medida estuvo protagonizada por universitarios que fueron enviados a completar su formación a diversas universidades europeas, sobre todo alemanas. Debe elogiarse en este particular el esfuerzo que hizo la Institución Libre de Enseñanza o, ya en el siglo XX, la Junta para la Ampliación de Estudios. Aunque no del todo ajeno a este camino de renovación ideológica en la burguesía, hubo también otro en ella, menos académico y más mundano, que fue el de los literatos y críticos literarios, los cuales frecuentaron con asiduidad y fruición la producción europea del momento. Interesa mucho a la Historia del pensamiento español explorar este camino, pues quienes lo siguieron se fijaron mucho en la filosofía, devolviéndole a ésta una dimensión práctica y una vigencia histórica que en gran medida había perdido. Ni siquiera el reproche de que ese recurso literario a la filosofía pecó en ocasiones de diletante oscurece su mérito. Los mismos que dialogaban literariamente con Dostoievski, Walter Scott o Ibsen, descubrían a Schopenhauer, Proudhon o Kierkegaard y acababan incluyendo a éstos en ese diálogo. Una buena muestra la encontramos en la sorprendente rapidez e intensidad con que se recibió en España el pensamiento de E Nietzsche.

Las primeras noticias de éste se dieron en Barcelona hacia 1893 en artículos de Pompeyo Gener, Maragall y otros, destacando los de la revista *L'Avenc*. Poco después se extendieron aquellas noticias a Madrid, en este caso por medio de *El heraldo de Madrid* o *La España Moderna*, y aunque las valoraciones que mereció el pensamiento del filósofo alemán fueron muy negativas en articulistas como Salvador Canals o Eduardo Sanz y Escartín, para 1901 ya se había formado un núcleo de autores jóvenes abiertamente nietzscheano, destacando entre ellos tres grandes de la Generación del 98: Maeztu, Azorín y Baroja.

El conocimiento de Nietzsche, en la mayoría de quienes, por entonces, presumían de él, era imperfecto, utilizándose por lo general como un alegato modernista más en las polémicas literarias; sin embargo los autores mencionados, aunque cada uno en diferente medida, captaron bien que la ruptura nietzscheana con la cultura burguesa decimonónica formaba parte de una crítica más amplia a la cultura occidental y a las malformaciones de la modernidad. Para los catalanes, prevalecía sobre todo el Nietzsche aristocrático, para los madrileños, el anarquista, pero entre unos y otros se fue dibujando cada vez con más fuerza la inquietante acepción vitalista del nihilismo que ofrece el filósofo alemán y eso

acabó siendo en las obras de aquéllos un asunto mucho más importante que la renovación literaria o que la propia decadencia de España. El libro de Gonzalo Sobejano Nietzsche en España (1967) nos da buena noticia de aquellos acontecimientos; algunos de ellos ponen de manifiesto con gran claridad la intensidad subversiva que tuvo la sustitución de ideales entre la burguesía española; es el caso de las presentaciones de Nietzsche que hicieron Francisco Giner de los Ríos, Leopoldo Alas y Pío Baroja, o las incógnitas con que se revistió la primera traducción al español de Así habló Zaratustra.

Leopoldo Alas y Giner de los Ríos mostraron ante Nietzsche la actitud propia del erudito o del jurisconsulto, ilustrado y liberal, que articula su visión del mundo con conceptos de raigambre hegeliana y que apuesta por la seguridad del Estado burgués, a pesar de las deficiencias que éste pueda mostrar. Por tanto, en un primer momento, elogiaron la culta originalidad, el ingenio e incluso la sutileza de determinados planteamientos nietzscheanos, aunque su conjunto les resultara inquietante y desazonador para el derecho o la moral. Finalmente, como eximios hijos del siglo XIX que eran, acabaron desestimándolo de modo tajante e incluso desacreditándolo por irracionalista.

Por el contrario, la posición de Baroja, joven exponente del nuevo siglo, comienza siendo hipercrítica con el pensamiento de Nietzsche, justamente por el desconcierto que le produce su crítica a la Modernidad, pero a medida que advierte la fuerza expresiva que la desazón tiene para la filosofía, la capacidad crítica de la estética o las diversas acepciones de lo racional que son posibles en el discurso filosófico, cambia su postura. Por eso nos llama poderosamente la atención en Baroja cómo, en los dos años largos que median entre el 15 de febrero de 1899 ("Nietzsche y su filosofía", Revista Nueva) y el 1 de noviembre de 1901 ("Nietzsche íntimo", El Imparcial), el filósofo alemán pase de ser "un pobre diablo, de talento megalómano y soñador", "un titiritero de ideas", "un detritus de la obra de Schopenhauer" o "un carnívoro voluptuoso errando libremente" cuyas ideas no echarán raíces en España, a ser un filósofo "que hay que saber leerle entre líneas" y cuyo "desprecio de las nociones morales, el intento de destruirlas nace de su absoluta moralidad". Tan drástico cambio de opinión se debió al poderoso influjo que tuvieron en Baroja las explicaciones detalladas del pensamiento de Nietzsche que le ofreció Paul Schmitz. Era éste un amigo suizo que, además de mostrarle la ironía y sutileza del estilo nietzscheano, le explicó la dimensión exacta de su nihilismo y la crítica moral inscrita en él. En seguida captó Baroja la adecuación profunda de todo ello con la crítica moral que, por su parte, estaba dirigiendo a la sociedad española surgida de la Restauración. Nietzsche se convierte de ese modo en el revulsivo filosófico del regeneracionismo

barojiano, en la autenticación revolucionaria de su ethos burgués.

La primera traducción de una obra de Nietzsche al Español fue la de *Así hablaba Zaratustra*, acompañada también en el año de 1900 por la de *La caída de los ídolos* y *El nacimiento de la Tragedia*. Gonzalo Sobejano, en la obra citada antes, intenta descubrir quién es su traductor, escondido bajo el seudónimo "Juan Fernández" y en concreto aclarar si, debajo de éste, está nada menos que Miguel de Unamuno. La crítica textual y el examen de los conceptos filosóficos que maneja Sobejano son muy interesantes, pues más que solventar definitivamente la cuestión (finalmente, se inclina porque el traductor sea el filósofo krausista y profesor José de Caso y Blanco), muestra cómo los representantes de la tradición filosófica burguesa del XIX español se enfrentan a una nueva y escandalosa oferta ideológica: por un lado hay ilustrados burgueses que bien pudieran ser traductores de Nietzsche, pues cultivan un nuevo estilo de pensamiento existencial, radicalmente reformista y crítico con el idealismo, que les acerca formalmente al irracionalismo nietzscheano, caso de Unamuno; sin embargo parece improbable que éste sea el traductor de Nietzsche, dado el distinto significado existencial de sus respectivos criticismos e irracionalismos y el fuerte compromiso intelectual del español con lo que traduce. Por otro lado, hay posibles traductores, igualmente ilustrados y burgueses, que proviniendo de la sistematicidad del krausismo, recogen y hasta admiran la obra de Nietzsche, pues la traducen, pero les inquieta tanto que no se atreven a aparecer públicamente vinculados a ella, ni siquiera como traductores (José Caso y Blanco); fieles, finalmente, a su talante liberal publican su traducción... bajo seudónimo. Es decir, el estudio de Sobejano pone de manifiesto la intensa vida intelectual del momento, así como las tensiones ideológicas de la burguesía ilustrada, sobre todo cuando sus mentores se encuentran con un criticismo y una reflexión moral de nuevo cuño, que descalifica sin ambages el concepto vigente de modernidad. En este punto es significativo que la apertura inicial más clara de la cultura española a Nietzsche estuviera protagonizada por literatos más que por "filósofos", pues hay en ellos un talante contemporáneo, ese sincretismo literario y filosófico que pronto se generalizará a toda la filosofía española, aunque Nietzsche no siempre ande por medio.

5.3. La articulación de la sociedad y la cultura españolas según modelos filosóficos contemporáneos

Las expresiones más conocidas de la filosofía española del siglo XX aparecen a medida que se contrasta el criticismo que inaugura esa centuria con la situación general de Europa; se explicitan entonces nuevos fundamentos para la modernización social,

cultural y política de España. De mano de escritores consagrados provenientes de la Generación del 98 y de nuevos ensayistas entre los que destaca la que se llamó Generación de 1914 (Azaña, Ayala, Ortega y Gasset...), se advierte no sólo una presencia más intensa de la filosofía en la vida española, sino unas propuestas de renovación social mejor articuladas, definitivamente unidas a modelos teóricos contemporáneos. Entre los casos que se podrían aducir, destacan figuras como Unamuno, Ortega y Gasset y las Escuelas de Madrid y Barcelona.

5.3.1. Miguel de Unamuno y jugo (1864-1936)

El primer filósofo español en el que el criticismo y el pesimismo que eclosionan en torno a 1898 se trascienden en una expresión filosófica contemporánea es Miguel de Unamuno. Desde antes, incluso, de esa fecha viene madurando en él una reflexión distinta de las de los filósofos españoles del momento (krausistas, regeneracionistas, positivistas, teósofos, clérigos mejor o peor acoderados en la escolástica, etc.) e incluso, como veremos luego, que la de sus maestros en la modernidad (Kant, Hegel, Spencer, James...). Por otra parte, aun siendo Unamuno el de más edad entre los escritores del 98, sostendrá una gran cercanía al talante estético y a las preocupaciones morales y metafísicas del resto de escritores de esa Generación. Cultivará, con mucha más intensidad que sus compañeros, el ensayo filosófico propiamente dicho, pero como ellos acudirá con frecuencia a la novela, la poesía, el teatro y el periodismo para expresar su pensamiento.

La sustitución de ideales o valores burgueses se produce en Unamuno de modo asistemático y particularmente intenso. No cabe duda de que influyeron en esa sustitución sus contactos con círculos anarquistas y socialistas, pero debe relacionarse sobre todo con su carácter, con su peripecia espiritual, familiar, profesional, política y filosófica; ello hace que, aunque su figura intelectual sea muy atractiva, su influjo posterior no haya respondido a un sistema filosófico preciso, ni haya cuajado en una "escuela unamuniana" de pensamiento, sino en despertar en muchos escritores españoles e hispanoamericanos, y no sólo entre filósofos, poderosos centros de interés antropológicos, una fuerte conciencia de su peso histórico y una particular sensibilidad estética.

El itinerario filosófico de Unamuno tiene, además del recorrido biográfico aludido, una secuencia teórica clara, con sus correspondientes principio, desarrollo y conclusión bibliográficos; pero para comprender bien su peso histórico más que su anécdota historiográfica, en especial lo que aporta a la filosofía española, no es necesario abordarlo

en ese orden precisamente. Por eso comenzaremos el repaso de aquel itinerario por el examen del hombre, en cuanto persona, pues tal es el factor que universaliza y trasciende en Unamuno el interés regeneracionista por el "problema de España" que le llega de su entorno más inmediato. Al hacerlo así, nuestro estudio del pensamiento unamuniano se adentrará, según un cierto orden o concatenación pedagógica, en temas cada vez más decididamente filosóficos, al menos en el sentido tradicional del término "filosofía": el problema del conocimiento, el de la conciencia, el de la metafísica y el carácter existencial del len guaje. Una vez recorrido ese itinerario, la imagen de conjunto que se obtiene es la de un Unamuno pionero de muchos planteamientos filosóficos actuales, paradógico, agónico e individualista, pero en modo alguno incoherente o desesperanzado.

A) La intrahistoria del hombre y su persona

Se puede advertir con claridad en la lectura de obras como *En torno al casticismo* (1895-1902) o *El porvenir de España* (1911) que la indagación unamuniana en el fenómeno humano, según se ha indicado ya, es inseparable de la clarificación teórica del Regeneracionismo. A Unamuno no le parece posible abordar con seriedad un proyecto regenerador de la vida colectiva tan sólo mediante recetas racionalistas o cientificistas, que prescindan de toda consideración antropológica o reduzcan ésta a planteamientos simplistas: España, que no es una abstracción historiográfica de fenómenos políticos, sucesos, fechas, batallas o dinastías, ni está constituida fundamentalmente por el Estado o los hombres públicos que la han gobernado, únicamente puede ser regenerada por los componentes básicos de su existencia, los españoles; éstos a su vez no pueden hacerlo fuera del entorno físico, social, cultural e histórico en el que existe la propia España. La regeneración de ambos, España y los españoles, está mutuamente imbricada y no podrá consistir sólo en aplicar medidas económicas o administrativas que imiten modelos ajenos, la mera europeización de las costumbres, sino en un nuevo aliento vital de la conciencia colectiva y del devenir histórico común. Ahora bien, si la conciencia colectiva de los españoles o su devenir común se cifra únicamente en el aprendizaje doctrinario y alienante de tópicos históricos o en la supeditación a una fórmula política, la participación de los españoles en su propia historia y el vigor de su regeneración será escaso. En cambio, para que ésta arraigue y perdure, propone Unamuno que la participación de los españoles en la Historia de España comience por los componentes más primarios de su existencia, es decir, incluya el conocimiento de los mejores elementos de lo que denomina "intrahistorid" o tradición, aquello que los padres entregan como valioso a los hijos (la identidad individual y colectiva, el trabajo cotidiano, los oficios, los ideales, las empresas comunes, la lengua y literatura, el arte, los valores morales, la religiosidad, los

usos y costumbres familiares, la vida municipal, el urbanismo y la arquitectura, las leyendas, el folclore, el "paisaje y el paisanaje"). En la tradición se encuentran, en opinión de Unamuno, los valores que proporcionan a un país "identidad" y "continuidad"; y en la historia humana, en la de Europa y América sobre todo, parece que España, por haber heredado mucho, ha tenido ambas cosas. Por eso, a pesar de su decadencia decimonónica y a despecho de críticos pesimistas, España posee una intrahistoria llena de civilización, de momentos ejemplares, de emociones y sentimientos nobles, cuyo conocimiento y cultivo sigue ofreciendo oportunidades para regenerar el conjunto de su historia. Es preciso señalar que al referirse a España, Unamuno no puede soslayar ni su pluralidad ni sus estrechos vínculos con Portugal, por lo que, finalmente, acabará refiriendo su reflexión al conjunto de los pueblos ibéricos.

Bajo un punto de vista moral, la intrahistoria de la que nos habla Unamuno sería, por tanto, esa "existencia" popular y antigua de los españoles que, debidamente seleccionada y cultivada, les permitiría labrarse hoy una personalidad poderosa, ejercer la autocrítica, relacionarse con los demás, aprender de ellos, abordar con humildad las reformas necesarias y reconocerse como partícipes activos en empresas comunes. Trasladados a la vida pública, los mejores elementos de esa intrahistoria no sólo fortalecerían la personalidad de los pueblos de la Península Ibérica, sino que los reintegrarían al centro de la cultura europea con la pujanza de antaño, pero soslayando las malformaciones de la Modernidad (hispanizar Europa). Ahora bien, para aprender de la intrahistoria e indagar con honestidad en la tradición, son necesarias alimentación, sanidad, educación y libertad, objetivos inmediatos de cualquier política reformista. No es de extrañar pues que, desde estos postulados, el Unamuno de principios del siglo xx, en obras como Paisajes (1902), Amor y Pedagogía (1902), De mi País. Descripciones, relatos y artículos de costumbres (1903), Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra (1905), Por tierras de Portugal y España (1911), se nos presente como un escritor poliédrico y a veces contradictorio: mantiene cierta comunión con el regeneracionismo de los krausistas, escribe en publicaciones anarquistas, alimenta una gran inquietud religiosa, se compromete políticamente durante un tiempo con el socialismo, es partidario de la República, aboga decididamente por el iberismo y se interesa vivamente por los asuntos pedagógicos.

La reflexión unamuniana sobre España y los españoles, aunque particular, tiene un correlato antropológico más universal que encontramos sobre todo en la obra titulada Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos (1913): como le sucede al español, el hombre no es una abstracción, sino "de carne y hueso"; su condición más

propia no consiste tanto en la de "ser pensante" (tal cosa es una abstracción de la filosofía racionalista), sino en sos tenerse según principios de "unidad" y "continuidad", pues su idiosincrasia (física, psíquica, social, cultural, política, religiosa, etc.), sus "coordenadas espacio-temporales", por ser indisociables de él mismo, nos lo muestran como una existencia que insiste en su conciencia de existir, más que como esencia que consista en un ente. Veámoslo con mayor detalle.

Esas coordenadas espacio-temporales y esa idiosincrasia del ser humano a las que acabamos de aludir, albergan la intrahistoria de su existencia. Como en el caso de los españoles, es preciso, de un modo u otro conocerlas, pues el conocimiento de las mismas es lo que las constituye y hace viable la condición humana, su personalización, la regeneración constante que evite su muerte. Tal labor de indagación y conocimiento (material, física o científica, pero fundamentalmente moral, social, lingüística, estética, histórica y filosófica) no sólo requiere del pensamiento, sino también del sentimiento y ha tendido siempre a buscar concepciones unitarias de la realidad, del mundo y de la vida, pues le urge a ello la propia unidad corporal de quien la emprende y la continuidad en donde le sitúa su memoria..., el afán proyectivo con el que se enfrenta al futuro. En estos dos principios (de unidad y de continuidad o propósito) late un deseo inconsciente de inmortalidad que embarga la vida y el conocimiento humanos. Durante la Época Moderna, tal deseo de inmortalidad, por ser refractario a toda constatación empírica, ha sido considerado por algunos como irracional, en el sentido de que no puede ser aprehendido por la razón. A Unamuno no le importa aceptarlo, más aún, admite que en la medida que tal deseo se escapa a toda evidencia es un sentimiento trágico, pero entiende que el hombre vivo, incluso el decidido a apurar la razón científica de la Modernidad, quiera o no, acaba embargado por él.

En esta acepción del hombre, Unamuno tiene presentes a autores muy importantes de la tradición religiosa y filosófica europea como S. Pablo, S. Agustín, Pascal o Rousseau, pero a quien está especialmente cercano es al filósofo danés Søren Kierkegaard, cuya obra ha traducido al español y del que se considera una suerte de hermano espiritual. Tal sintonía con el origen del existencialismo contemporáneo hace ya de Unamuno un filósofo universal que defiende con originalidad literaria y gran intensidad teórica la individualidad de la persona en el mundo contemporáneo, en obras como *La ideocracia y la fe* (1900), *Niebla* (1907), *La agonía del cristianismo* (1925), *Nada menos que todo un hombre* (1925), *El otro* (1932), *San Manuel Bueno, mártir* (1934). Podemos concluir que esa defensa unamuniana de la persona tiene los siguientes elementos fundamentales:

-Los principios de unidad y continuidad que articulan la vida humana hacen de cada

individuo algo irrepetible y singular que persiste en la medida en que es capaz de adecuar sus propósitos a su memoria.

-La memoria no reside únicamente en el sostenimiento de la unidad orgánica y fisiológica, sino fundamentalmente en la continuidad de la conciencia.

-No es posible ser persona, sujeto vivo que aspira a la libertad, sin la fidelidad a la conciencia propia, a querer ser uno mismo y no otro; por eso algunos equivocan con frecuencia educación o regeneración con alienación (ser otro).

-La búsqueda del saber, de la virtud, del bien político o del amor, sobre todo si es a través de la religiosidad, constituyen una lucha (algo "agónico"), por cuanto son actividades que han de hacerse conforme a uno mismo, pero a la vez exigen alteridad, un entregarse al otro o a una fe, lo que no deja de ser paradójico e irracional: trágico.

B) La voluntad: por el sentimiento al conocimiento

Es fácil percatarse, según se comprende el concepto unamuniano de persona, de la estrecha dependencia que dicho concepto tiene de una acepción volitiva del conocimiento, según la cual éste sería una respuesta selectiva a las necesidades humanas o, si se prefiere, un ejercicio depurado de la voluntad de vivir. En efecto, sostiene Unamuno que aquello que no sea predeterminado por la voluntad jamás será conocido. La voluntad, sin embargo, es un fenómeno complejo que se presenta en dos grandes tipos de actividades humanas. Por un lado, en las que tienden a conservar la propia unidad orgánica del individuo (el instinto de supervivencia o conservación que le llevan a alimentarse y protegerse) y por otro en las destinadas a su perpetuación (el instinto de reproducción que le empuja, en último término, al conocimiento intelectual, la cooperación con los demás y la constatación de la conciencia). El primer tipo de actividades induce al conocimiento empírico, sensible y competitivo. El segundo, al amor, al deseo del bien y de la verdad, a la fe e incluso al ansia de inmortalidad, y se encamina al misticismo.

En la mejor tradición cristiana, pero también con notables influencias del filósofo alemán Arthur Schopenhauer, establece Unamuno una cierta gradación en el ejercicio del conocimiento, según la cual no sólo se distingue bien cada uno de sus estadios, sino el tipo de individuo que los ejerce. Así, el conocimiento sensible es de menor rango que el racional, éste que el místico y a ambos tres corresponden, respectivamente, a individuos

"somáticos", "intelectuales o psíquicos" y "espirituales o pneumáticos".

No se entienda sin embargo que Unamuno con semejante clasificación trata de minusvalorar el cuerpo o el conocimiento sensible; más bien vindica su importancia al destacar el origen instintivo del conocimiento intelectual. Manifiesta, en este particular, una comprensión evolucionista y lamarckiana del genotipo humano, cuyos caracteres más espirituales ve indisolublemente unidos y condicionados por las exigencias tróficas del organismo ("el hambre es el origen del conocimiento", llega a decir).

De igual modo, con su distinción entre tipos de conocimiento, intenta Unamuno poner de manifiesto las implicaciones somáticas del misticismo, pues repara en que el tipo de conocimiento que éste depara, por buscar la identificación del sujeto cognoscente y el objeto conocido, coincide con el amor. Ahora bien, el amor no es sino es la expresión más propia del instinto de perpetuación o, si se prefiere, del ansia de inmortalidad y aparece estrechamente vinculado a lo corpóreo, ya sea por su relación con la sexualidad y la reproducción de la especie, ya por su disposición a trascender la muerte. Por eso, como se ha visto antes, el conocimiento que proporcionan amor y misticismo, la fe en definitiva, pertenece al reino de lo irracional y de lo trágico, aunque no por ello será inútil o irrelevante.

Unamuno, de modo cambiante a lo largo de sus obras, va atribuyendo unas u otras funciones a la fe y al conocimiento místico; de entre todas ellas siempre permanece una, la de procurar al hombre cierta tensión espiritual: capacitarle estéticamente para valorar la belleza de lo misterioso, proporcionarle una justificación existencial para su esperanza o para su deseo inconsciente de inmortalidad, articular la vida moral y el orden social en torno a alguna posibilidad de progreso, ofrecerle la oportunidad de medir sus ideales particulares con otro superior, inalcanzable o fantástico pero hermoso, la divinidad... No considera Unamuno que sea lo más importante para la filosofía empeñarse en saber si ese ideal divino existe por sí mismo o si, más bien, se trata de una creación subjetiva humana; al fin y al cabo la realidad sensible que da lugar al conocimiento también es una creación del sujeto ("del hambre" nada menos, del instinto de conservación) y no se prescinde de ella. Por eso la figura de Dios, aunque forme parte de un mundo irreal, creado por la fantasía y búsqueda humana del amor por el instinto de perpetuación, es importante para la vida y la cultura.

No obstante, puesto en semejante tesitura irracionalista, Unamuno reconoce que el hombre, por mostrarse así, actúa de modo ciertamente extraño: ya en su aspecto zoológico, como animal sometido a las leyes de la evolución y empujado por

determinadas anomalías somáticas, aparece como un primate que evoluciona hacia la acción inteligente, separándose en ello de los demás primates. Pero además, en cuanto ser inteligente también actúa de modo extraño, puesto que prima en su conocimiento un atavismo instintivo que le lleva a usar la razón no sólo para entender los objetos materiales y sociales, sino para buscar el conocimiento de lo que tan sólo puede ser pensado; se adentra entonces en el mundo de las ideas, apurando la lógica, de modo dialéctico y aceptando, incluso, respuestas místicas o convencionalismos sociales a preguntas irresolubles. Aunque éstas por sí mismas le impiden culminar con seguridad racional la tarea de la razón, le permiten seguir queriendo conocer con la ciega voluntad de un instinto.

Admite, por tanto, Unamuno, que en lo referido al hombre estamos ante un ser de existencia paradójica. Cuanto más se distancia por la acción inteligente de su origen zoológico, más le parece ser fiel a sí mismo, pero si profundiza en esa rebelión, acaba echando mano de su propio atavismo irracional (volitivo y sentimental) y da la impresión de que busca un paraíso perdido al que no logra retornar. Su recurso a la fe y al amor (instinto erótico) es una respuesta a la angustia de estar perdido, un modo de existir en ella que, en cuanto tal, destruye su idiosincrasia racional (instinto thanático). No le queda a Unamuno más salida que concluir que el hombre es tanto un animal de sentimientos como de raciocinio y que, coincidiendo con el pragmatismo de William James, la verdad le viene dada por la utilidad que tiene para vivir y ser feliz aquello que siente y cree.

C) La vida, ¿sueño o conciencia?

Como se puede deducir de lo visto hasta ahora, la reflexión de Unamuno sobre el conocimiento, a pesar de sus planteamientos aporéticos o de reacciones anticartesianas como la que representa la "nivola" Niebla (1907), es en el fondo refractaria al escepticismo, pues semejante disposición de ánimo privaría a su obra del ímpetu vital que pretende para ella y que le caracteriza a él mismo como personaje histórico. Por el contrario, y no sin una doble deuda con el idealismo clásico y el vitalismo, Unamuno afirma la estrecha relación del irracionalismo poético o místico con la realidad. Para explicarlo aduce una teoría de la conciencia, según la cual ésta es, en sus manifestaciones más propias y desarrolladas, voluntad de introspección, sentimiento y pensamiento reflexivo, pero también, por aporético o dialéctico que resulte, el ámbito propio de lo real. Es decir, Unamuno no concluirá escépticamente una teoría del conocimiento porque las aporías de ésta le sirven para comprender el fenómeno real por excelencia, la conciencia.

Lo primero que nos advierte al respecto es que, a semejanza de la vida, la conciencia,

en un sentido elementalísimo, es posible advertirla en los mismos componentes primarios de la naturaleza o del instinto. El propio amor por el otro que, en el ejercicio humano del conocer y del sobrevivir, da paso al pensamiento poético o místico, lleva a descubrir vida y conciencia en todos los fenómenos del universo, incluso en los que se tienen por inanimados. Ahora bien, en semejante escenario hilozoísta o panvitalista, la reflexividad lingüística del hombre no sería otra cosa que la conciencia resultante de las conciencias menos desarrolladas que subsisten en la suya, tal como pone de manifiesto el propio sostenimiento que las células y microorganismos tienen de sus funciones orgánicas.

Pero en esta reflexión, Unamuno llega todavía más lejos: la conciencia, en particular la humana, no sólo subsiste ejerciendo su capacidad introspectiva, sino también mediante su ideación del mundo. Es decir, a la conciencia le cumple no sólo ser reflexiva, sino también creadora, porque ella es quien, en su reflexión, atribuye formas y significados: el alumbramiento de los fenómenos, su explicación o su orden como objetos, su formalización en un discurso significativo de ideas, la realidad en suma, es algo que crea la conciencia.

Ahora bien, si por un lado es la conciencia quien determina libremente el mundo, por otro se descubre parte de éste y sometida a sus leyes. Cabe hacerse entonces todas las preguntas clásicas del idealismo moderno: ¿qué conciencia o subjetividad es la que crea el mundo?, ¿cuál es el estatuto propio de la ciencia?, ¿es la subjetividad humana el último eslabón evolutivo de la vida?, ¿es la vida un sueño calderoniano de la conciencia? Unamuno se internará por el territorio de estas preguntas ayudándose de la filosofía contemporánea pero con una decidida actitud vitalista, es decir, evitando la supeditación de su discurso a los formalismos escolástico y racionalista, pero huyendo también de todo maniqueísmo positivista. Por tanto, sus respuestas recordarán sobre todo los componentes románticos del pensamiento de Kant, Fichte, Schelling o Hegel y se acercarán mucho más ampliamente al de Schopenhauer o Bergson. Ese mayor vitalismo unamuniano se observa, por ejemplo, en la expresividad y voluntad literaria con que plantea las cuestiones metafísicas. Como veremos luego más detenidamente, utiliza para esto último, a modo de experimentación de discurso o de catarsis pública del mismo, neologismos y palabras a las que altera su significación usual, y formatos literarios (teatro, novela o poesía) poco habituales en filosofía; incluso, dentro de éstos, echa mano con intención filosófica de situaciones humorísticas o personajes que actúan de modo grotesco o que sostienen planteamientos absurdos y escandalizadores, como ocurre en *Amor y pedagogía* (1902), *Niebla* (1907), *La tía Tula* (1921) y *El Hermano Juan o el mundo es un teatro* (1934).

Sin embargo, la actitud vitalista de Unamuno se manifiesta con particular fuerza cuando su pensamiento discurre por el territorio de la teología o, si se quiere, cuando aborda el sentido de la totalidad de la conciencia. Advirtamos ya de antemano que en ello llega a sostener una posición agnóstica clara, pero que a diferencia de Nietzsche, tan cercano a Unamuno en algunos planteamientos y actitudes, lo hará impregnado de un característico horror vacui o rechazo de la nada que no se produce en el filósofo alemán.

También en este terreno aparece el Unamuno paradójico que ya conocemos: por un lado, nunca abandona el universo idealista y vitalista en el que ha situado la conciencia, en cuyo caso la figura de Dios no corresponde a la de un ser personal, ni providente, ni creador, ni salvador... sería el todo, el conjunto de la vida, una voluntad o fuerza apetitiva que, empezando por la más mínima expresión de energía o materia y acabando en el espíritu, va revistiéndose de modo progresivo con distintas formas de conciencia (conocimiento) o, si se prefiere, conformándose en la concurrencia de todas las conciencias del universo (conciencia suprema). De acuerdo con esto, las formas particulares de vida y conciencia nacerían en el seno infinito del todo y la muerte no sería tal, sino una transformación de la vida dentro de ese todo. Sostendría Unamuno, de ese modo, una posición claramente panenteísta.

Por otro lado, Unamuno recurre con frecuencia en su teología a una concepción personalizada de Dios, al caer en la cuenta de que cualquier esfuerzo por concretar el significado del todo, por hacer de la idea de éste un conocimiento vivo o existencial para el hombre de carne y hueso, tarde o temprano, acaba siendo un ejercicio de personalización: el todo personalizado es Dios. Tal personalización está propiciada por el amor que rige en la conciencia de quien accede a las formas místicas y poéticas del discurso filosófico, pues tal amor, donde el filósofo o el teólogo encuentra su identificación más plena con el objeto de su interés, es una actitud personal. En ella ese Dios o todo personalizado alcanza sus mayores cotas de significatividad y existencialidad.

Ya hemos visto antes cómo la figura de Dios aparece en Unamuno garantizando el progreso de la vida, la razón, la moralidad, pero sobre todo como garante de la inmortalidad. De todas las funciones que atribuye a Dios, esta última es, sin duda alguna, la que mejor encaja en el existencialismo y en la antropología unamunianas pues, manteniéndose en ella todas las influencias filosóficas que ya conocemos (desde Kant a Bergson), le permite también acudir, acompañado de Kierkegaard, a la representación personalizada de Dios que tiene más cerca, a la más significativa y existencial para él y para el público al que se dirige, la del Dios redentor y soteriológico del cristianismo. No le interesa, sin embargo, debatir sobre su dogmática, sino intentar comprender el alcance

que tiene en su vida y en la de la sociedad en donde vive, la promesa de inmortalidad y salvación del Dios cristiano. El Unamuno que encontramos entonces no deja de ser un agnóstico que por fidelidad a su propia existencialidad religiosa quiere creer sin conseguirlo. Por eso la receptividad de Unamuno hacia el cristianismo que encontramos en *Adentro* (1900), *Mi religión y otros ensayos* (1910), *El Cristo de Velázquez* (1920) o *La Agonía del Cristianismo* (1925) es mayor hacia la tradición paulino-agustiniana que hacia otras, y sin inclinarse ni formal ni materialmente a ninguna tendencia teológica, sus opiniones, con frecuencia, resultan heterodoxas para el catolicismo y cercanas, en cambio, al protestantismo (imposibilidad de explicar racionalmente la fe, carácter agónico de la religiosidad, defensa del "libre examen" de las Escrituras, minusvaloración del culto o las prácticas formalistas de la religión, etc.), al menos a la variante liberal de éste (Ritschl, Baur, Schleiermacher...), y a la teología modernista (Renan). Si en uno de sus últimos escritos de tema religioso (*San Manuel Bueno, Mártir*) es indudable el íntimo agnosticismo, incluso el ateísmo, del protagonista, paradójicamente un clérigo observante, bueno y ejemplar, en el epitafio escrito en la lápida que cubre los restos de su autor, se pueden leer hoy en día estos versos: "Méteme Padre Eterno en tu pecho/ misterioso hogar/ dormiré allí pues vengo deshecho/ del duro bregar".

D) Hacia una metafísica existencialista

Llegados a este punto es preciso concretar con mayor exactitud la vocación metafísica del pensamiento de Unamuno y la praxis estética que en ella anima. La reflexión paradójica e irracionalista que contiene dicho pensamiento, puede dificultarlo, pero no lo impide, pues, al margen de la asistematicidad o heterodoxia que se le quiera atribuir o de los neologismos que la recorren, posee una coherencia expresiva clara. Como ya se ha dicho, el resultado es una reflexión metafísica absolutamente contemporánea, cercana al existencialismo y digna de ser incluida entre las más sobresalientes del siglo XX.

En marzo de 1897, un fuerte estado de ánimo depresivo destapó en Unamuno una crisis intelectual y moral que venía fraguándose desde hacía algún tiempo. En medio de una situación personal difícil, con graves problemas económicos, familiares, laborales, políticos y de salud, Unamuno decide rearmar su espíritu. Para ello opta por suspender los compromisos políticos e ideológicos que venía sosteniendo (socialismo y anarquismo) y dar prioridad a asuntos que a partir de entonces considera más importantes: acercarse al auténtico latido de la vida, comprender el valor de los instintos, temores y esperanzas humanos y, sobre todo, indagar en el sentido del Universo y en la incógnita de Dios. La

tarea filosófica que Unamuno se propone conllevar, es inevitable, un estricto programa metafísico, para cuya confección no le parecen ya suficientes las heteróclitas alusiones a Kant, Hegel, James, Wundt, Ribot o Spencer, que tanto han influido en él hasta entonces. Aunque por un momento lo intenta, en seguida ve que tampoco le sirve la vuelta automática a la fe juvenil, insostenible mezcla de superstición, religiosidad tradicional y escolástica, por lo que decide elaborar un pensamiento metafísico que aborde sus cuestiones específicas y reexamine la tradición filosófica, desde la biografía, la lengua y la cultura propias. Inmediatamente se percata Unamuno de que, para hacer todo eso posible, su discurso filosófico o teológico debe abandonar cualquier pretensión ontologista y dogmática. Tal renuncia, que implica ese déficit consciente de sistematicidad, racionalismo y positivismo en su pensamiento que ya conocemos, llega a parecer a muchos contradictorio en un filósofo "moderno", republicano y de izquierdas, por lo que será tildado de "irracionalista", incluso por algunos de reaccionario. Pero eso es algo que Unamuno en *Diario íntimo* (1925) o *Nicodemo el Fariseo* (1898), para salir de su crisis, estaba dispuesto a asumir.

Ya se ha advertido que el término 'irracionalista' lo utiliza Unamuno en su sentido objetivo (como algo que no puede ser aprehendido por la razón) y no subjetivo (alguien que carece de razón u obra en su contra); si a ello se añade que el uso de la paradoja expresa una concepción dual e inacabada de la dialéctica (pues todo aparece en oposición a algo, o de modos distintos y contrapuestos, no siendo posible resolver o reconciliar en un *tertium* objetivo los términos de su contradicción, sino tan sólo como apuesta o riesgo del sujeto que lo percibe), nos encontramos con un pensamiento que pretende justificarse en la autenticidad, belleza y libertad de su propia experiencia, más que en su arquitectura teórica o en sus resultados. No es que se renuncie a la lógica en el uso del pensamiento metafísico, ni siquiera a que éste llegue a conclusiones, sino a que sea eso lo que agote su función o determine sus posibilidades últimas. Nuevamente nos encontramos con un autor de la Generación del 98 que convive e incluso se adelanta a planteamientos metafísicos no ontologistas que serán importantes en la filosofía del siglo XX (existencialidad de todo discurso verdaderamente filosófico, prevalencia de la vida sobre el raciocinio, negatividad del pensamiento dialéctico, condición estética de la metafísica, conciencia trágica del pensar...) y que, además, resuelve todo ello en una praxis literaria de la filosofía que, exceptuado el caso de Nietzsche, era poco habitual por entonces.

El compromiso existencial del pensamiento induce a Unamuno a tomar los modelos de su metafísica de la propia literatura española. Por ejemplo, en su ensayo *Sobre la Filosofía española* (1904), *D. Quijote de la Mancha* de Cervantes, *La vida es sueño* de

Calderón y Las moradas de Santa Teresa son tres obras paradigmáticas. Entre las tres se nos sugiere un sujeto, una reflexión y un discurso metafísico particularmente iluminadores de la Modernidad, capaces de escandalizar y confundir al racionalismo y al positivismo. En el primer modelo se sirve Unamuno de un loco que busca la fama o un sucedáneo de inmortalidad, para indagar en el sentido antropológico y en el misterio de la locura y de la fe: esta última, se nos explica en Vida de D. Quijote y Sancho (1905), existe en la aventura quijotesca como empeño en el vivir y perdurar, hasta el punto de que por ello el hombre es capaz de asumir todo tipo de sacrificios y comportamientos absurdos.

En el segundo, la fe existe, además, como sueño metafísico que el hombre, al modo de Segismundo, no abandona pues sólo desde él puede crear o suponer, la segura realidad del mundo. Tal seguridad llega a expresarse mediante la duda metódica en la que Dios entra en escena como un genio engañador. Toda la certeza del "yo pienso" que sigue a esa duda no puede ocultar que ha partido de la sospecha de un engaño, de la posibilidad de un sueño que es imposible desechar del todo. En la práctica, es decir, en la propia experiencia intelectual del método cartesiano, el sujeto existe aunque sea como engaño de Dios, y Dios existe porque es una idea innata en ese sujeto-sueño-engaño del que tan seguro se está. ¿Qué nos impide aceptar, entonces, que la realidad es sueño si tal posibilidad existe y el propio racionalismo de Descartes ha precisado de ella para su raciocinio? Más aún, si aceptamos que ambos, Dios y hombre, son sueño o engaño, aunque lo sean "realmente", nada impedirá que siga el ejercicio intelectual de Descartes (que argüirá con su método la seguridad y la certeza del sueño) y en cambio, se posibilitará la indagación de Unamuno en el misterio de tan segura ensoñación. El estatuto literario u onírico que el Hombre y Dios exhiben, sea en la obra de Unamuno, Calderón o Descartes, convierte su realidad en algo trágico y angustioso, pues se identifican como existentes que necesitan la realidad del otro, engañadores y engañados en su respectiva y mutua creación (Niebla, 1907).

En el tercero de los paradigmas filosóficos de la literatura española antes aludidos (Las Moradas de Santa Teresa), Unamuno cifra la metafísica necesaria a la Modernidad, en la conveniencia de la teología, incluso para los agnósticos, a través de la mística (algo en lo que, curiosamente, coincidirá con Baroja). En Sobre la filosofía española (1904), se enfrenta Unamuno a los que denomina "Hidalgos de la razón" (escolásticos, racionalistas, científicistas o positivistas), ponderando el misticismo no como un camino de acceso a lo sobrehumano o extrahumano (de lo que no tiene constancia), sino como un camino para acceder al interior del hombre y sacar a la luz lo que lleva dentro, en particular su intuición o sentimiento metafísico de Dios. Ciertamente que con ello se acentúa el carácter

preponderantemente antropológico de su pensamiento, pero vincula a éste la metafísica, teología ya, de tal modo que se hacen inseparables la una del otro; el hombre se personaliza en la medida en que, para vivir humanamente, accede a su intimidad, donde reside llena de misterio su necesidad de trascender lo sensible, de superar el espacio y el tiempo, su hambre de plenitud, su búsqueda de Dios.

Ya hemos visto con cierto detalle esta reflexión unamuniana al hablar de la "conciencia total". Toda ella, tal vez, no sea sino un sueño, pero ¿cómo vivir sin expresarlo, compartirlo, criticarlo, depurarlo? La Modernidad se extravía con frecuencia, tanto en la negación de la interioridad humana como en su manipulación. Ante ese peligro, la filosofía debe sostener a ésta como un reclamo moral de libertad, y para ello no hay más remedio que mantener abierta la expresión y el debate metafísico-teológico. Puestos a ello, la mística o la poesía, como también hemos visto antes, son el vehículo más apropiado, o al menos el tipo de conocimiento con el que los que hablan en español han aportado y pueden aportar más al conjunto de la conciencia humana.

E) En el principio era el Verbo

Seguramente el que Unamuno sea en origen un filólogo o un literato que acaba escribiendo filosofía propicia la particular relevancia que el lenguaje tiene en su pensamiento: corrigiendo la conocida sentencia de Goethe ("En el principio era la acción"), coincidirá con el Evangelio de S.Juan cuando afirma que "En el principio era el Verbo". La palabra, el lenguaje, es para Unamuno algo más que un vehículo del pensamiento, es su existencia. Identifica a ambos, lenguaje y pensamiento, de tal modo que llega a afirmar que el lenguaje es la sangre del espíritu. En otros términos, el lenguaje no puede concebirse como un mero instrumento o artificio comunicativo, como un logos abstracto que se rige por una mecánica formal de signos primarios y leyes de relación y transformación de esos signos. A la semántica y a la sintaxis les acompaña siempre una pragmática cuya virtud fundamental es la de vivificar el hecho comunicativo imbuyéndolo de sentimientos y de utilidad. El lenguaje, por tanto, no consiste sólo en la articulación gramatical del raciocinio lógico, sino en el desarrollo de la capacidad expresiva del hombre en su conjunto. Las dimensiones antropológicas de este planteamiento hacen fácil comprender por qué, entonces, Unamuno identifica el desarrollo del lenguaje con el desarrollo de la filosofía.

Unamuno es de los primeros que advierten en la Filosofía española una particular capacidad expresiva, en la que el uso del lenguaje es sumamente sutil, o al menos revela condiciones existenciales del hombre con mucha más profundidad de la que se le ha

venido concediendo. Supone ello que, para Unamuno, a pesar de la intensa comunidad cultural europea, cada país tiene su propio modo de hacer filosofía. El de España no será de inferior calidad; por el contrario, esa intensidad expresiva o particular capacidad para intuir los estados del alma humana es algo tan importante para la búsqueda filosófica de la verdad o del saber como determinar las formas universales y necesarias del entendimiento o la Razón. Quizás por ello se explica que el desarrollo racionalista y moderno de la escolástica salmanticense acabara emigrando fuera de España y permanecieran en ella, en cambio, el senequismo y la mística o figuras como Gracián y Calderón, pues lo más propio del modo hispánico de hacer filosofía siempre residió "en la grandiosidad del acento y el tono".

Se acepten o no estas tesis de Unamuno, es evidente que pretenden vindicar la importancia filosófica del lenguaje. Así, vemos en sus escritos una inveterada renuencia a utilizar los términos importantes de su discurso, sin una precisión previa del alcance que les concede a éstos. De ahí sus frecuentes neologismos y recursos al léxico popular. Cuando procede de ese modo, se advierte inmediatamente su afán por hacer filosofía en español y por preservar en la praxis de la filosofía dos cualidades expresivas: la significatividad (recurso al rigor semántico; por ejemplo: "Demagogia" como "educación del pueblo", "Agonía" como lucha, "Nivola" como "novela", etc.), y la expresividad (recurso a la intuición de la pragmática; por ejemplo, la utilización de los verbos "mejer" y "remejer" o el seguimiento de reglas ortográficas particulares, sin someterse a la disciplina académica de la lengua: "leyendario" por "legendario", "cospirar" por "conspirar", etc.).

La preocupación unamuniana por el lenguaje filosófico se extiende también a los componentes literarios de éste, puesto que para expresar el mundo interior del hombre, y el artificio literario es un recurso del lenguaje de primera importancia. Hay que destacar en este particular el uso frecuente por Unamuno de metáforas, símbolos y paradojas, o que exprese su pensamiento filosófico no ya por medio del ensayo, cuyo contenido sin dejar de ser teórico, depende fundamentalmente de un discurso teórico, sino también por medio del teatro y la novela, cuyo contenido, sin dejar de ser teórico, depende más del transcurso teórico de la acción. Acude también con frecuencia a la poesía como suprema expresión literaria de la mística, de ahí que acabe confesando a Ortega y Gasset, en *Plenitud de plenitudes y sólo plenitud* (1904), que más que filósofo desea ser un poeta.

5.3.2. José Ortega y Gasset (1883-1955)

La articulación de la sociedad y cultura española según modelos filosóficos contemporáneos tiene otro de sus grandes exponentes en la obra de José Ortega y Gasset. Aunque ésta difiere de modo importante de la de Unamuno, coincide con ella en su preocupación por regenerar la vida española, en evaluar la Modernidad y el mundo contemporáneo y en dotar a su pensamiento de expresividad estética. Por eso, a la vez que mantiene una estrecha relación crítica con Unamuno y otros de la Generación del 98 (Valle Inclán, Baroja, Machado, Azorín...), se abre a corrientes europeas de pensamiento que, tal vez por cultivarse de modo preferente en los círculos académicos de la filosofía, la mayor parte de éstos desconoce o no frecuenta (neokantismo y fenomenología, sobre todo). Sin embargo, a fin de soslayar en esa apertura a la filosofía europea los peligros del academicismo y del intelectualismo, procederá Ortega con un decidido talante literario y divulgador que le llevará a acudir de modo preferente al ensayo filosófico y al periodismo.

No es fácil ordenar didácticamente una obra como la de Ortega según el sistema de pensamiento al que aspira, pues éste aparece en permanente construcción, llama a la praxis filosófica más que al resumen de ésta y las interferencias de su progresión biográfica (histórica) son inevitables y fundamentales para comprenderla. Trataremos pues, como hacen algunos de sus más conspicuos estudiosos, de resumir los elementos teóricos más importantes que, a nuestro juicio, contiene, respetando de algún modo la sucesión biográfica con que fueron apareciendo. Según ello, los elementos y el orden con el que examinaremos la obra orteguiana serán los siguientes: la lectura fenomenológica de la cultura española, la evaluación perspectivista del mundo moderno y contemporáneo, el rescate de la metafísica y el sistema raciovitalista.

A) La lectura fenomenológica de la cultura española

La obra de Ortega aparece en el panorama cultural español condicionada por la urgencia reformista que el regeneracionismo y la crisis de Cuba han suscitado a principios del siglo XX. Sus primeras apariciones en la vida pública entre 1908 y 1910 son propuestas explícitas de salvación de España que, como en el caso de Unamuno, abogan por medidas reformadoras de mayor alcance teórico que las de los regeneracionistas clásicos, no sólo porque evitan los recetarios del cienticismo positivista, sino porque desde su inicio constituyen un examen de la Modernidad y una reflexión "contemporánea" sobre Europa, el mundo y el hombre. La "salvación" de España, más que una tarea política, será una operación pedagógica y moral que lleva a quien la experimenta, sea una idea, una persona o el conjunto social, a su consumación, al

desarrollo completo de sus posibilidades en la historia (a la utilidad de su fórmula, al cumplimiento de su proyecto, a la moralidad de su conducta, a la satisfacción de sus necesidades, al perfeccionamiento de sus recursos, a la comprensión de su ser histórico, etc.). La "salvación" de algo tiene, por tanto, un significado metafísico de conatus o persistencia en el ser y en la vida, no se puede abandonar so pena de que ese algo deje de existir.

Esta idea de salvación, que animará ya la primera contribución política de Ortega a la articulación contemporánea de España, la "Liga para la educación política española" (1913), la encontramos mucho más detallada en obras como *Las meditaciones del Quijote* (1914), *España Invertebrada* (1921), *Misión de la Universidad* (1930), *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931). La más significativa de todas desde el punto de vista filosófico es, sin duda, *Las meditaciones del Quijote*. En ella no sólo se expresa el convencimiento de que regenerar es educar, sino la coincidencia que hay entre educación y salvación. Ambas constituyen un ejercicio filosófico y amoroso, pues la filosofía es la "ciencia general del amor" y su contribución a la regeneración de España, como ha ocurrido en otros países, pasa por pacificar la vida social de ésta, demasiado tiempo instalada en el rencor y el odio.

La propuesta regeneracionista y "salvadora" de Ortega introduce, además, un análisis antropológico y cultural de España y de Europa, según el cual la primera forma parte del conjunto de pueblos mediterráneos que, a diferencia de la inveterada tendencia centroeuropea, germánica sobre todo, a la abstracción, a la racionalidad ideal y al universalismo formal, son más proclives a la concreción histórica, a descubrir y valorar la vitalidad que anima en lo particular. Cada tipo tiene sus ventajas y sus inconvenientes, de modo que una adecuada combinación de ambos reforzará la vigencia y el porvenir de la común cultura europea. En el caso de España, su idiosincrasia mediterránea se ha exacerbado hasta tales extremos de tribalismo e individualismo que ha resultado autodestructiva, por lo que se hace necesario equilibrarla con fuertes dosis de racionalidad germánica. Tal europeización de España, reflejo claro de la fuerte impresión que causó en el joven Ortega la cultura alemana, es opuesta, al menos en un primer momento, a la hispanización de Europa que proponía Unamuno. No es, sin embargo, una minusvaloración de lo español, sino un acto de amor hacia ello, pues se busca perfeccionarlo encauzando su natural vitalidad, genialidad, expresividad, paisaje y paisanaje, etc., hacia comportamientos políticos, ideales morales, valoraciones estéticas, comprensiones históricas y metafísicas de carácter universal, algunas de las cuales ya están vigentes en el resto de Europa. Tal ejercicio no pretende concluir en una tesis más

o menos brillante de filósofo, sino, a causa de su condición pedagógica y moral, arraigar en los dirigentes sociales y políticos de España. Son ellos los que han de difundir una conciencia colectiva más tolerante y reconciliada, sostén fundamental de las reformas que precisa el país.

Para ejemplificar su propuesta regeneradora, y en medio de la polémica con Unamuno, Ortega acudirá también al mito cervantino, pero poniendo como ejemplo al propio Cervantes que, a diferencia de D. Quijote, ensimismado en bellas y cómicas ensoñaciones, o de Sancho, incapaz de trascender el mundo inmediato, utiliza su inventiva y su genio creador para propiciar un análisis moralizador de la vida humana en la que los dos personajes son necesarios. La reflexión cervantina, donde el idealismo se combina sabia y amorosamente con el realismo, es de gran altura moral y, aunque se encarna en figuras, paisajes y circunstancias españolas, deviene en un mensaje universal.

Las meditaciones el Quijote, por su clara amenidad, parecen más elementales de lo que son, pues el buen lector de filosofía pronto descubre en ellas una honda elaboración teórica. Para ello, Ortega echa mano, desde su iniciático paseo por los alrededores de El Escorial, de la fenomenología, el método propiciado por Edmund Husserl para "ir a las cosas mismas": para salvar a España, para educar a los españoles, hay que ir a ella misma, lo cual exige aclarar previamente no sólo qué es eso que llamamos España y cuanto en ella se contiene, sino qué es todo aquello que como España misma o Europa tenemos por real.

La fenomenología no es la única clave que nos sirve para comprender Las meditaciones del Quijote, pero es la principal. Como influjo filosófico contribuyó mucho a liberar a Ortega de los corsés formalistas sobre la concepción de la realidad y del sujeto, en donde le introdujo la formación neokantiana que había adquirido en su juventud; pero como también la fenomenología conservaba dosis importantes de formalismo idealista, su cita con ella sólo fue un paso más en la trayectoria del pensamiento orteguiano hacia su "salvación" raciovitalista. De momento anotemos que la actitud fenomenológica que ponen de manifiesto Las meditaciones del Quijote es algo que, de una u otra forma, siempre estará presente en el conjunto del pensamiento orteguiano y que, entre otros, se reconoce en los siguientes elementos:

- En el propio proceder metodológico que presentan, pues son una introspección en el fenómeno de España (en su paisaje, en sus personajes, en su devenir histórico) que, poniendo entre paréntesis los tópicos, pretende alcanzar la autenticidad de la vivencia que hay en dicho fenómeno.

- En la caracterización que ofrecen del "yo" y la "circunstancia", mutuamente dependientes ("Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo").
- En el rico sistema o estructura de "relaciones" que desvelan entre el yo intencional y viviente y el mundo y aun entre las cosas mismas, pues tales relaciones, y no sólo las categorías lógicas de los conceptos, son las que determinan los objetos y la realidad misma (conocer la verdad es descubrir lo oculto en los fenómenos, `Alétheia").

B) La evaluación perspectivista del mundo moderno y contemporáneo

El sesgo fenomenológico en la comprensión de la cultura española se mantendrá siempre en la obra de Ortega con más fuerza que los resabios de su neo kantismo primerizo. Sin embargo, ni uno ni otro fueron los únicos influjos presentes en ella. Encontramos también una particular digestión del historicismo y del vitalismo, que se desliza sutilmente en toda su obra, sobre todo cuando examina la desembocadura de la modernidad en el siglo XX. Tal examen, elemento fundamental de la producción orteguiana, es una constante, por ejemplo, en la colección de ensayos que forma *El espectador* (1916-1934), en el Ortega entusiasta que aparece en torno a 1923 (*Revista de occidente*, *El tema de nuestro tiempo*, *La rebelión de las masas...*) o en el que, maduro filosóficamente, sobrevuela las distintas marginaciones políticas (*En torno a Galileo*, 1933; *Meditación de la técnica*, 1933; *Una interpretación de la Historia universal*, 1949; *El hombre y la gente*, 1950) o en el Ortega postrero que, poco antes de morir, refugia su pensamiento en foros europeos posteriores a la Segunda Guerra Mundial (universidades de Múnich, Glasgow, Marburgo, foros de Darmstadt, Ginebra, Venecia, etc.).

El elemento teórico que mejor pone de manifiesto los préstamos vitalistas e historicistas de Ortega en su examen del mundo contemporáneo es el "perspectivismo". Conviene adentrarse en él anotando que su formulación se ve fuertemente incentivada por el estallido de la Primera Guerra Mundial, al percatarse Ortega de que tal conflicto expresa de modo extremo una crisis general de la cultura europea, en especial de los modelos modernos de verdad y valor. En España, la polémica entre germanófilos y aliadófilos ayudaba a encarar los problemas domésticos desde perspectivas internacionales, pero tan sólo sacaba a la luz pública lo externo de aquella crisis. Ortega, decidido a ir más al fondo de las cosas, denunciará que todas las partes en conflicto, Europa en su conjunto, vienen padeciendo un extravío de sí mismas que les empuja a la parcialidad y al suicidio colectivo: buena parte de quienes administran la Modernidad

desde el siglo XIX lo vienen haciendo con torpeza, pervirtiendo su proyecto antropocéntrico de tal forma que, finalmente, han facilitado que los propios enemigos de la Modernidad la subviertan desde uno de sus identificadores más importantes, la búsqueda científica de la objetividad. Ésta se ha convertido en un exceso naturalista, según el cual la única patente de conocimiento es el objetivismo naturalista que maneja la ciencia físico-matemática. Semejante acepción del conocimiento, en vez de servir para hacer del hombre el objeto y la medida de su propio saber, se ha alzado contra el sujeto cognoscente, ha parcelado la universalidad de su inquietud en especialismos y ha recaído en nuevas formas del viejo realismo dogmático que la Modernidad había abandonado. Ni siquiera la potente reacción del idealismo alemán pudo evitar que, en la práctica, la vida política, social y cultural europea, identificara la realidad con el objeto científico, económico, político, militar; éste, de modo sutil pero implacable, ha acabado por determinar toda verdad y valor, e incluso que el sujeto sólo sea valioso y verdadero si se identifica de ese modo, científicamente, como hipóstasis del objeto. Partiendo de ahí no hizo falta mucho para que los más influyentes movimientos sociales y políticos nacidos en el siglo XIX (desde el liberalismo librecambista burgués al positivismo social, desde el neocolonialismo militarista a los movimientos revolucionarios de carácter obrero), acabaran identificando al hombre con un instrumento del Estado o con un conjunto de bases y sales o con una determinada capacidad de producción y consumo o con una máquina o con un recurso del poder o con un arma.

La reacción más inmediata a tal exceso positivista, lo que siguió al sacrificio del individuo que comporta, fue el relativismo político, moral y metafísico que se viene instalando paulatinamente en las sociedades industriales y de masas. Las manifestaciones de ese relativismo se advierten en la creciente aceptación general que, de modo tácito o explícito, tienen las conductas oportunistas, demagógicas o utilitarias en el pragmatismo de corto vuelo que inunda tanto la vida pública como la vida privada. Como tal, el relativismo es también una reacción excesiva al objetivismo. De ambos extremos, del exceso objetivista y del exceso relativista, nace un abandono del espíritu noble y un decaimiento intelectual, el naufragio del individuo en la mediocridad del "hombre masa", prototipo contemporáneo de sujeto alienado.

Como alternativa, Ortega propone sendas concepciones de la verdad y del valor que, enhebradas en la propia tradición filosófica europea, pueden alumbrar en "nuestro tiempo" una nueva conciencia o modo de estar en el mundo. Concibe su alternativa como un repensar la vida humana en términos distintos de los que se emplean para conocer científicamente los fenómenos naturales: la verdad del conocimiento consistirá

en comprender la perspectiva con la que el yo configura el mundo y los valores morales el conjunto de actitudes que aseguran el ejercicio y desarrollo de su vida.

Por lo que a la verdad como perspectiva se refiere, Ortega no se refugia en un subjetivismo de nuevo cuño, pues en tal caso reeditaría el relativismo que pretende evitar, sino que procura ofrecer una visión antropocéntrica del conocimiento: cada individuo tiene su punto de vista que debe poder crear y expresar, pero ése no es sino un momento de la verdad; mayores y más auténticos son los que resultan de su interacción permanente con los demás momentos particulares de la verdad, incluido con el punto de vista "objetivo" de la ciencia moderna, por lo que es preciso arbitrar cauces efectivos de intercomunicación cultural humana. La verdad sólo puede residir ahí y ahí es donde hay que ir a buscarla. En esa búsqueda de la verdad, la Filosofía, el saber en su conjunto, se ejercita como "perspectivismo" o búsqueda de las perspectivas que constituyen la verdad, y su método tiene mucho más que ver con la comprensión histórica del hombre que con la explicación de su naturaleza, es más una contemplación estética que una deducción analítica. No es que Ortega desprecie el uso lógico y científico de la razón, sino que cifra la penetración rigurosa en el proceso antropológico de la verdad en un más amplio registro las funciones vitales de aquélla. La comprensividad del perspectivismo sería la tarea que corresponde a las "ciencias del espíritu" e incluye una forma propia de hermenéutica histórica que él denomina "historiología" (que podría resumirse como aquella función del historiador consistente en captar el valor y la proyección teórica de los datos historiográficos).

En el perspectivismo se evidencia claramente el influjo de los historicistas, pero, como en éstos, su propósito declarado no es sólo descriptivo, dar con la genealogía del conocimiento, sino vitalista, dar con su génesis, captar la propia vivencia cognoscitiva, pues tan sólo como vida es posible la cultura. Por eso la perspectiva no se entiende como "punto de vista", sino como intuición de lo auténticamente real; la vida, no el objeto. Lo que en la perspectiva capta el sujeto no es una representación del objeto sino los caracteres, notas o condiciones de su posibilidad histórica, su experiencia más pura. En la perspectiva, sujeto y objeto se implican mutua e irremediabilmente, haciendo de tal implicación mutua una categoría universal y necesaria de lo real. Incluso en la reflexión sobre el propio hombre, objeto fundamental del conocimiento, la "objetividad" de lo humano posee una gran versatilidad, pues se presenta siempre como confluencia de perspectivas. Se concluye de ello que el ser humano, más que poseer un substrato inalterable, testimonia una sucesión de perspectivas; más que naturaleza, tiene historia.

Aunque el perspectivismo muestre unos contenidos gnoseológicos y metafísicos

importantes, no lo son menos los de carácter moral y sociológico. Sin duda es en *La rebelión de las masas* (1923) donde mejor se pone esto de manifiesto. En este libro, por ejemplo, encontramos quizás la más seria autocrítica de la burguesía que aparece en España antes de la Guerra Civil. Así, su denuncia de los peligros que la proliferación del "hombre masa" representa para la vitalidad de la cultura es un reproche a aquellos sectores escasamente perspectivistas de la burguesía que nunca se preocuparon de adquirir una "especial cualificación" (formación, cultura, valores, empeño personal, etc.) para dirigir y administrar la sociedad moderna. Tampoco quiere decir Ortega con ello que se reconozca al proletariado una condición mejor, pues, por lo general, su postración material se lo impide; incluso advierte que sus dirigentes, cuando alcanzan parcelas de poder, imitan las peores actitudes de la burguesía, acceden con gusto a ser "hombre masa" y pierden, en su mayor parte, aquella "cualificación" moral del revolucionario que, con indudable nobleza, decide asumir sus responsabilidades personales y sociales. Por tanto, la salida al decaimiento general de la vida que el "hombre masa" impone a la sociedad contemporánea no pasa para Ortega por aventuras revolucionarias, ni por el superhombre nietzscheano, ni por el misticismo o mitología del héroe salvador y populista, ni por el autoritarismo fascista, sino, con evidente talante burgués y "perspectivismo" histórico, por alumbrar nuevas "generaciones", por seleccionar para el conjunto de la sociedad, mediante una adecuada educación de todas las clases sociales, dirigentes capaces, ilustrados, con sentido y conciencia histórica, empeñados colectivamente en lograr una movilidad social efectiva, un ejercicio liberal de la política y una interacción constante entre las masas y la minoría dirigente.

C) El rescate de la metafísica

El perspectivismo orteguiano nunca fue la conclusión de una crítica intelectual de la cultura, sino la primera expresión de la madurez filosófica de su autor. Ésta se alcanza definitivamente en los años treinta, en torno a una serie de cuestiones de índole metafísica que se acercan, e incluso en ocasiones se adelantan, a lo que sostienen algunos autores importantes de la filosofía europea del momento (Heidegger, Husserl, Cassirer, Scheller, Jaspers, Bergson...), empeñados en sostener el discurso de la metafísica frente a los envites del positivismo y del materialismo.

A pesar de la crisis de la Segunda República, la Guerra Civil y la dictadura franquista, Ortega logra articular durante esa época un rico pensamiento que, en opinión de Alain Guy, enseñó a los españoles a pensar rigurosamente. En publicaciones, cursos universitarios, introducciones de libros o ciclos de conferencias que nos han llegado bajo

títulos como *¿Qué es Filosofía?* (1929), *En torno a Galileo* (1932), *¿Qué es conocimiento?* (1932), *Unas lecciones de Metafísica* (1933), *Ideas y creencias* (1936-1940), *La idea de principio en Leibniz* (1946), encontramos una madurez y densidad metafísica en el pensamiento orteguiano de que merecen destacarse, al menos, estos tres componentes: la dialéctica realismo-idealismo, la radical realidad de la vida y el drama e historicidad del yo.

La particular visión orteguiana de la dialéctica entre el realismo y el idealismo subyace en su lectura perspectivista de la cultura europea: la Historia de la Filosofía, sobre todo la moderna, presenta esas dos tendencias generales del racionalismo occidental. En la realista, profundamente arraigada en la ciencia desde los griegos hasta hoy, el mundo es un conjunto de esencias, de cosas que existen en sí mismas, independientes de la conciencia o sujeto que se percató de ellas. El sujeto mismo es una cosa entre las cosas del mundo y el saber, en último extremo, lo que pretende y cree alcanzar es la objetividad o el estatuto ontológico de las cosas y del propio mundo. La dificultad de semejante propósito empieza cuando hay que justificar el método que supuestamente nos lleva a ello (*¿deducción lógica, experimentación, una combinación de ambas?*). A partir de ahí, no tiene fácil el sujeto acceder a las cosas, salir de su propio territorio.

El idealismo, profundamente arraigado en el pensamiento moral, político y religioso europeo de todas las épocas, advierte por su parte que todo lo que se pueda demostrar como real es, en último término, una conclusión ideal de la acción, conciencia o pensamiento de un sujeto (fenómeno sensorial, conceptos, ideas de razón, etc.). Por tanto, el idealista pondrá la realidad en ese contenido ideal del conocimiento y además, si es un idealista moderno, estimará que su saber, más que necesitar una teoría científica sobre lo que puedan ser las cosas o el mundo, precisará una teoría del propio sujeto que conoce y crea el mundo, sea éste un sujeto individual (Descartes), uno trascendental (Kant) o un Espíritu Absoluto (Fichte, Hegel, etc.). Ahora bien, si complicado resultaba indagar en el mundo "real", no menos complicado resulta hacerlo en el sujeto o en el mundo "ideal".

Enfrentado a este dilema, considerará Ortega que el rechazo del ejercicio intelectualista, ingenuo y dogmático del realismo es legítimo, pero que la reacción idealista que reduce las cosas a representaciones del sujeto no es menos intelectualista y nos conduce a una abstracción extrema en la comprensión del mundo que tampoco explica totalmente la experiencia del saber e, incluso, predispone al escepticismo. Apoyándose en ello, se nos advierte que no parece posible la conciencia sin que ésta sea "conciencia de algo" que se encuentra dado, pues su propia estructura es intencional, un

"ser para".

Es preciso, por tanto, sin caer en el dogmatismo ingenuo de los realistas, reconocer la necesidad del objeto. Ahora bien, si la conciencia necesita el objeto, no puede fundamentar en sí misma sus propias representaciones o concebirse, al modo del racionalismo moderno, como una "sustancia", "res" o cosa "en sí", sino como una "intencionalidad" o relación o dialéctica entre el yo y "lo otro" del yo. El yo pensante y la cosa, por tanto, se implican mutuamente, y aunque el lenguaje les pueda representar de modo independiente, se necesitan ambos para que acontezca el pensamiento y el propio lenguaje. Por eso, a la hora de comprender y expresar la vitalidad que late en el conocimiento, el intelectualismo abstracto y formal de realistas e idealistas, ha evidenciado graves inconvenientes. Si pensamos de modo concreto, si "vamos a las cosas mismas", advertiremos que todo conocimiento de la realidad lo es de la experiencia cognoscitiva, y viceversa, es algo vivo que no admite la amputación de su reciprocidad.

Llevados por las aporías e inconvenientes del realismo y del idealismo, en la Modernidad algunos han concluido la esterilidad de la metafísica e, incluso, de la filosofía, pero a la ciencia y a la moral contemporáneas les es difícil eludirla, ya que, tarde o temprano y bajo diversas formulaciones, deben acudir a ella para completar el edificio del saber y justificar el modo de estar en el mundo de quienes lo construyen. A los ojos de Ortega aparece entonces la Filosofía como un saber ligado a la ciencia pero autónomo de ella y previo, pues en su crítica de lo que presuponemos o creemos saber se determina lo que verdaderamente hay, lo que por suscitar la conciencia se hace objeto de la ciencia. En otros términos, la metafísica, el núcleo de la filosofía, trata sobre lo que nos es dado de modo incondicional o como evidencia primaria en la vida. Su ejercicio se rige por dos principios: un examen exclusivamente racional del mundo ("autonomía") y una finalidad universal del mismo, pues nada escapa a la necesidad y a la posibilidad de ser examinado por la razón, ni siquiera ella misma o la propia totalidad del universo ("pantonomía").

De lo que se acaba de exponer puede deducirse fácilmente un segundo componente de la metafísica orteguiana: La vida es la realidad radical de la que se ocupa la filosofía; pero para no dar a esta afirmación un contenido realista, Ortega se ve obligado a ofrecernos una prolija descripción fenomenológica de la vida, cercana en algunos aspectos a la filosofía de la existencia. Hay quienes han advertido en esa descripción un exceso retórico, un cierto abuso literario, pero tal reproche también se podría hacer a toda la filosofía contemporánea que intenta vindicar la metafísica, ya que, al no supeditarse al racionalismo, necesita de todos los recursos semánticos del lenguaje para

expresar la sutileza y versatilidad de sus mensajes. Algunos elementos representativos de la descripción orteguiana de la vida podrían ser los siguientes:

- La vida no es un "fundamento" biológico, ni psicológico, ni siquiera metafísico de la realidad, al menos no es posible describir así el encuentro que la filosofía tiene con ella. Digamos que al discurso de la metafísica no le queda más remedio que intentar iluminar la vida humana; pero la vida, en abstracto, no es un fundamento ideal u ontológico del discurso filosófico (por ejemplo, no la describe Ortega como "cosa en sí" o unidad ontológica de la diversidad del mundo ni mucho menos, como hipóstasis racionalista de la sustancia. Tampoco se refiere a ella como sustrato o flujo de carácter orgánico o bioquímico, ni como acción más o menos consciente del psiquismo).
- La vida es el presupuesto dado en la conciencia, en donde ésta aparece y a lo que se refiere todo lo que acontece (fenómenos, objetos, ideas, sentimientos, imágenes, situaciones...). La conciencia no es una evidencia primaria, en cambio la vida sí, es evidente en su propio ejercicio aunque no se tenga conciencia de ella.
- Siendo difícil determinar la vida con un concepto positivista (una fórmula o una definición exacta), debemos acudir necesariamente a una descripción fenomenológica de su experiencia y ejercicio, al complicado relato de su aparición en la conciencia del sujeto. Dirá entonces Ortega que la vida es "una realidad extraña", el "acontecimiento" primario de todo lo que acontece, el lugar ("topos") en donde radica la propia conciencia de vivir. Por lo mismo, sólo es posible comprenderla como algo radical, es decir, dando cuenta de la instalación del cognoscente en sí mismo y en el mundo. La ciencia puede describir lo externo de esa instalación, pero lo primario o "radical" de la misma aparece siempre como fruto de una reflexión o introspección en la propia conciencia.
- La descripción fenomenológica de la experiencia de la vida permite a Ortega referirse a ella como "quehacer", "vivirse", "existir para sí mismo", "concienciarse", "encontrarse", etc., y precisar una serie de categorías de la vida a la que nos volveremos a referir luego.
- A medida que se describe la vida, vemos que se trata de un acontecimiento individual, comunicable pero intransferible, por la que el yo se descubre a sí mismo "viviendo su vida". Es ésta, por tanto, algo distinto de él que debe asumir en circunstancias y condiciones que nunca eligió y buscando al otro, de modo diverso

y dramático.

Esta descripción de la realidad radical de la vida lleva a Ortega a percibir de modo particularmente intenso la historicidad y el drama del Yo. La aproximación de Ortega a la filosofía de la existencia se estrecha tanto en este particular que llega incluso a compartir algunos puntos de vista con el existencialismo: el que la vida se muestre como algo individual e intransferible o la insistencia en la necesidad que el hombre tiene de vivirla libremente en un paisaje que nunca eligió son sin duda modos existenciales de situar al hombre en la Historia. Y es que el pensamiento de Ortega, no sin algún desasosiego, acaba centrándose en la soledad del yo frente a su propia vida.

La historicidad y el dramatismo del Yo tiene mucho que ver en Ortega con aquella necesidad de "salvar" las circunstancias (llevarlas a su máxima utilidad, significación y sentido) que articulaba su compromiso regenerador o reformista. Ya sabemos que tal ocupación representa un ejercicio vitalista del pensamiento filosófico tan importante como la pregunta por el ser o la esencia de las cosas. Sin embargo esta última no se puede eludir pues, a pesar de todo, representa una actitud teórica ante el mundo, un "reparar en las cosas", que acaba siendo imprescindible en la comprensión de la circunstancia propia que busca el filósofo. Para que el "reparar en las cosas" recupere su función "salvadora" y no se pierda en las aporías de realistas e idealistas que hemos visto antes, Ortega nos propone que se ejercite como la consumación de una actitud pragmática previa, en la que todo ser humano vive y que se identifica como "contar con las cosas". Normalmente este "contar con las cosas" consiste en plegarse a su inmediatez o en utilizarlas, pero quien pretenda "salvarlas" debe además esforzarse en comprender adecuadamente el valor de su utilidad y su significado social e histórico. La salvación de las circunstancias o las cosas, reparar en ellas, aparece entonces como un complejo discernimiento e interpretación de las capas o niveles de significado que se dan en los fenómenos. Semejante empeño, por el que la filosofía procede al análisis fenomenológico, no es ya un desvelamiento de cuanto recubre la cosa, sino también de lo que expresa el yo, algo que siempre aparece como una agregación dotada de estructura histórica, cuyos contenidos vienen impuestos, en gran medida, por la "tradición" o las "generaciones" o "el sistema de creencias" con el que nos abrimos al mundo.

Semejante escenario, donde el Yo vive y evoluciona, no es un escenario cómodo, pues "reparar" en las cosas o circunstancias no es una función automática del pensamiento, sino el resultado de la resistencia del Yo a la inmediatez de las cosas: a medida que éstas han estado ahí y han sido una facilidad útil para vivir, su ser distinto del yo era una evidencia que se imponía al sujeto; la vida entonces consistía en contar con

las cosas tal como aparecían, o en un cómodo "estar en lo otro", "alterarse". Pero cuando ese estar ahí de las cosas no muestra fácilmente su utilidad y su valor inmediato no se percibe bien, se vuelve difícil para el yo aceptar que, a pesar de todo, ha de contar con ellas o ver con claridad el modo de hacerlo. El hombre necesita entonces "saber a qué atenerse" con respecto a las cosas y saber qué hay de auténtico en su inmediatez. El valor del mundo va apareciendo entonces como consecuencia de su áspero "ensimismarse" del sujeto que llamamos filosofía; quien la ejercita no especula por el supuesto placer ocioso de hacerlo, sino por la necesidad de orientar adecuadamente su vida, según un proyecto autónomo de relación con las cosas o vocación. Pero el "ensimismarse" desvela la propia indigencia. El Yo que se descubre en ello ni siquiera consiste en sus propias facultades físicas y espirituales, ni en los momentos o aspectos particulares de una vida; subyace en su propia conciencia, pero no se confunde con ella; por extraño que parezca, su esencia reside en ese proyecto que alberga de sí mismo y que, aunque nunca llegue a término, siempre animará en su biografía.

Relacionándolo con lo anterior, Ortega explica también de modo dramático la precaria relación del hombre con la temporalidad. La finitud de su tiempo aparece ante él a modo de un período tasado o de un escenario prefijado en donde debe representar su vida. En él comprueba que el peso del pasado y la llamada del futuro a ganar su libertad son inevitables, por lo que se descubre como una marioneta dirigida por unos extraños hilos que tanto le dan movimiento como se lo restringen, como un indigente obligado a encarnar de modo dramático sus posibilidades históricas.

D) Hacia un sistema raciovitalista

Aunque las condiciones históricas en las que Ortega desarrolló su obra no favorecieron la exposición sistemática de ésta, no cabe duda que su densidad metafísica es propia de un pensamiento que busca una adecuada articulación teórica de sus componentes. Así, es fácil comprobar cómo, a pesar de las limitaciones que para ello imponen el periodismo y el ensayo, los géneros literarios más utilizados por Ortega, la claridad expositiva de su raciocinio, el rigor con el que emplea el vocabulario filosófico, la erudición y sobre todo el tipo de comprensión histórica que manifiesta responden a una voluntad expresa de sistematicidad. La comprensión de lo sistemático en el pensamiento de Ortega y de cómo eso responde a una visión raciovitalista del mundo lo podemos encontrar en obras o cursos publicados como *Historia como sistema* (1935), *Origen y epílogo de la filosofía* (1943), *La idea de principio en Leibniz* (1947), *Prólogo a la "Historia de la Filosofía" de Bréhier* (1946), *Ideas y creencias* (1940), *La razón histórica*

(1940) y Una interpretación de la Historia universal, en torno a Toynbee (1949).

La vocación sistemática del pensamiento de Ortega tiene mucho de germánica, aunque se enriquece con un talante propio de pensador mediterráneo. Podremos sintetizarla aquí de un modo útil si distinguimos en ella sus aspectos metodológicos de sus aspectos históricos.

Los metodológicos tienen que ver con la acepción antiidealista de lo racional que ya conocemos: la razón es algo vinculado a la vida en su conjunto, no sólo al pensamiento formal, y por tanto se ha de expresar mediante un proceder narrativo que pretenda la comprensión de todas sus manifestaciones históricas y no sólo la atribución a éstas de caracteres o categorías lógicas; ahora bien, en cuanto que necesita ser comunicable de modo universal, ese saber ha de fundarse en principios evidentes para la razón, no en arbitrariedades.

Llega pues Ortega a una formulación vitalista de la razón o racional de la vida, cuya doble condición vital y racional sólo es posible expresar si el filósofo procede al examen, valoración e interpretación críticas de acontecimientos históricos (historiología), pues todos los contenidos de la razón lo son de un sujeto, se producen en el espacio y en el tiempo: son históricos. La sistematicidad de este proceder la tenemos explícita en esa forma orteguiana de abordar el mundo que consiste en examinarlo siempre como la circunstancia de un Yo. Como tal, nunca estará acabada, será abierta y refractaria a toda consumación prematura o abstracta, significará que se presta una doble atención "a lo que hay" y "a lo que se hace" (las cosas y a la vida que las cosas implican); significará también que se quiere compaginar con "autenticidad" la búsqueda de la verdad teórica y práctica. Desde un punto de vista metodológico, el raciovitalismo orteguiano coincidirá, en última instancia, con ese fenomenológico "saber a qué atenerse" con las cosas que ya hemos examinado.

La sistematicidad raciovitalista a la que aspira Ortega posee también aspectos históricos muy importantes: hace un momento se ha mencionado que cuando el examen racional descubre que su auténtico objeto es la vida, se encuentra con la Historia. Pero no quiere decir que se encuentre con una colección de documentos o datos pretéritos, sino con una génesis de la situación actual del ser vivo ("res gestae"), con una génesis del Yo y sus circunstancias que necesita esclarecerse para proceder a la mutua "salvación" de ambos. Tal esclarecimiento alumbra el "logos" de la historia, la "razón histórica" que, como tal exige una narración de la vida que tenga "ratio", orden o carácter discursivo. Es comprensible, entonces, que Ortega haga de la Filosofía de la Historia un componente

necesario del sistema raciovitalista: la razón histórica no consistirá en aplicar a la interpretación de la historia un esquema lógico y dialéctico extraído del análisis formal de la razón, no consistirá en encorsetar la experiencia histórica en fórmulas positivas de pensamiento previas incluso a la propia historia (a lo que invita la lectura de Hegel e incluso la de Marx), sino en deducir de aquélla, a posteriori, la "ratio" que rige cada uno de sus momentos y en describir la sucesión dialéctica de éstos hasta el presente. En este particular, el pensamiento de Ortega no estaría demasiado lejos de visiones genéticas de la Historia que, como las de Nietzsche o Heidegger, articulan los diferentes estadios de su movimiento con el concepto alemán de "generación" (Verwindung) más que con el de "superación" (Aufhebung). La dialéctica que Ortega descubre en la Historia y a cuya descripción y valoración racional procede es la del continuo "vivir y revivir" de la vida. Su formalidad se limita a la que es estrictamente necesaria para que el lenguaje que la describe sea también intercomunicable con todos, lo que precisa también de un esfuerzo pedagógico, poético y amoroso.

Acorde con esos aspectos metodológicos e históricos del raciovitalismo, la creatividad o "poiesis" del lenguaje orteguiano (tanto en sus escritos, como en su oratoria, como en la práctica docente, según podemos leer en sus obras y lo que testimonian aún cuantos fueron sus discípulos o asistieron a sus conferencias y cursos), fue particularmente afortunada, valga como ejemplo el esfuerzo que hizo para formalizar de una manera expresiva y "auténtica" la racionalidad de la vida. Las categorías de dicha formalización traspasan los límites de la mera abstracción y se internan en la descripción poética de lo que de universal y necesario hay en el vivir. Nos encontramos en ellas con un esfuerzo por sistematizar la experiencia filosófica de la vida que se concreta en expresiones tales como "vivirse", "estar ocupados", "imprevisión de un destino", "anticipación", "proyecto", "libertad", "circunstancialidad", "temporalidad", "perspectiva", todo aquello que vimos al ocuparnos de la condición metafísica del pensamiento orteguiano, en particular de la historicidad y el drama del yo. En suma, el discurso de Ortega intenta mostrar cómo en la intensa hibridación que hay entre la vida y la razón, ambos elementos son solidarios entre sí y con su conjunto. Las partes y el todo de la razón vital componen un sistema, al que el discurso de la metafísica tiene un acceso comprensivo no aprehensivo y que, como el cómputo de categorías de la vida que describe, sigue abierto, nunca se da por terminado.

5.3.3. Las Escuelas de Madrid y Barcelona

Las obras de Unamuno y Ortega dejaron una huella importante en el panorama

cultural español que se acusó incluso en Portugal e Hispanoamérica (por ejemplo, no se puede entender al uruguayo Enrique Rodó sin la influencia de Unamuno, y Ortega es fundamental en filósofos hispanoamericanos de la talla de Francisco Romero, Victoria Ocampo, Arturo Alday, Santiago Ramos, Rosario Rexach, Oscar Gaete, etc.), pero no actuaron ni en solitario ni ex nihilo. Acompañando su esfuerzo encontramos las obras de otros autores que, en frecuente diálogo con aquéllas, tuvieron carácter propio y un puesto singular en el intento de articular la cultura y sociedad española según modelos teóricos contemporáneos. Deben incluirse en este grupo las aportaciones de autores como Manuel García Morente, José Gaos, Francisco Ayala, Joaquim Xirau, Eugenio D'Ors, Xavier Zubiri, Tomás y Joaquim Carreras Artau y otros muchos. Para hacer posible una visión del conjunto de todos ellos que no desvirtúe sus diferencias, pero que destaque el papel común que jugaron en la filosofía española del siglo XX, podemos agruparlos en lo que bastantes estudiosos han denominado Escuela de Madrid"y Escuela de Barcelona': Aunque la relación entre ambas fue estrecha e incluso hay quien, como Joaquim Xirau, ha sido incluido en ambas, podemos decir que la primera presenta identificadores teóricos bastante definidos y homogéneos, sin duda por la poderosa influencia del raciovitalismo de Ortega en ella, mientras que la segunda, a excepción quizás del grupo que circuló en torno al mencionado Joaquim Xirau, identifica su ideario de un modo más impreciso, como un cierto estilo de filosofar o tradición formal común (Nicol, 1961). Sin querer entrar en polémica sobre la entidad de ambas escuelas, es preciso destacar, en cualquier caso, la importancia de los autores que figuraron en ambas y su proyección en la filosofía española del siglo XX.

A) La Escuela de Madrid

El desempeño desde 1910 de la Cátedra de Metafísica de la Universidad Central brindó la oportunidad a Ortega de entrar en contacto con un grupo de profesores, y de alumnos que luego serían profesores, de singular valía intelectual: Manuel García Morente, Julián Besteiro, Juan Zaragüeta, José Gaos, Xavier Zubiri, etc. El clima académico que logró crear este grupo fue muy rico y la influencia que Ortega ejerció sobre él, decisiva, sobre todo a partir de la publicación de *Las meditaciones del Quijote* en 1914, convirtiéndose la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en uno de los principales focos europeos de cultura humanística y pensamiento filosófico. Además, en ese grupo se fraguó un equipo pedagógico decisivo, pues su método de trabajo y su dedicación logró que, pasado el tiempo, la República autorizara en ella una reforma de los planes de estudio y usos docentes que, por ejemplar, fue adoptada en otras universidades. Los estrechos vínculos que aquellos profesores mantenían con los

diferentes sectores de la vida social y cultural de la época dieron a la Filosofía una presencia y una dimensión histórica que nunca había tenido hasta entonces en España. Era muy fluido el contacto con el mundo científico, literario, musical, pictórico..., con El Ateneo, con la Residencia de Estudiantes, con la burguesía ilustrada, con los sectores más cultivados del catolicismo, los círculos políticos y parlamentarios, etc. De ese caldo de cultivo surgieron alumnos tan aventajados como María Zambrano, Fernando Vela, Francisco Ayala o Luis Recaséns Siches, en el campo de la Filosofía del Derecho; Lorenzo Luzuriaga, en el de la Pedagogía; o los "siete magníficos" que terminaron sus estudios de Filosofía, en medio de graves tensiones y presagios, en junio de 1936: Francisco Álvarez, Emilio Benavent, Manuel Granell, Julián Marías, Manuel Mindán, Leopoldo Eulogio Palacios y Antonio Rodríguez Huéscar. La Guerra Civil, uno de cuyos escenarios más sangrientos fue precisamente las aulas recién estrenadas de aquella Facultad, acabó con la Escuela de Madrid, pero sus frutos intelectuales se repartieron con la disgregación de sus componentes y fecundaron profusamente la cultura española e hispanoamericana.

Según los propios testimonios de Julián Marías, Manuel Granell, Manuel Mindán y otros, a modo de ideario general de La Escuela de Madrid, no se puede aducir un conjunto de filosofemas o conclusiones doctrinales, sino una comunidad de propósitos en el filosofar y una aceptación inicial del método y estilo orteguianos. Ateniéndonos exclusivamente a un interés didáctico, podemos precisar ese ideario en los siguientes identificadores:

- La participación efectiva en la empresa reformadora de Ortega, es decir, en su empeño por vivificar, desde la propia renovación del discurso filosófico, el panorama cultural y social de España, del mundo que le toca en suerte al filósofo.
- La constitución de un discurso filosófico contemporáneo que, estando "a la altura de los tiempos", se abra al mundo industrial y de masas, dialogue con la cultura europea y examine la deriva de la Modernidad. - La adopción de un método de pensamiento cercano al raciovitalismo, cuyo objetivo sea comprender la realidad radical del yo y el mundo y donde el uso de la razón, por tanto, no quede desvinculado de su historicidad.
- El pensar en español, "salvando" con ello, mutuamente, el yo que piensa y la circunstancia lingüística del filósofo.
- Acudir a la metafísica como algo necesario para pensar la existencia, es decir,

fundamentar en la antropología filosófica el cultivo de la teología, la ontología, la gnoseología o la lógica, y no al revés.

-Revivir desde estos presupuestos la historia de la filosofía, como filosofía de la historia o historiología.

Una vez estudiada la obra de Ortega, se examinará brevemente, como representantes de la Escuela de Madrid, la obra de dos figuras destacadas de la misma: Manuel García Morente y José Gaos.

Manuel García Morente (1886-1942)

Educado en el ambiente laico e ilustrado de la Institución Libre de Enseñanza, en París y en Marburgo, pronto destacará por la solidez intelectual y el rigor que imprime a su labor como traductor, escritor y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, de la que llegará a ser Decano. Desempeñó además el puesto de subsecretario del Ministerio de Instrucción Pública durante la última etapa de la Monarquía (1930). El trauma de la Guerra afectó muy profundamente a su situación personal y familiar y le indujo a un acercamiento al cristianismo que llegó incluso a su ordenación como sacerdote católico.

Desde sus inicios, el discurso filosófico de Morente responde a dos influencias fundamentales que, a pesar de su distancia mutua, intentará cohonestar a lo largo de toda su obra, la del neokantismo y la del vitalismo; su formación francesa (Lévy-Bruhl, Rauh, Boutroux y Bergson) y alemana (Cohen, Natorp, Cassirer) le induce a ello. Es fácil comprender, por tanto, que su encuentro con Ortega fuera inevitable, pues los propósitos y la arquitectura intelectual de ambos tienen muchos elementos comunes. A causa de la influencia neokantiana, Morente reivindica el valor de lo racional y de la propia razón, como instrumento capaz de aprehender rigurosamente el mundo. Partiendo, por tanto, de este tipo de análisis gnoseológico (sobre los fundamentos del conocimiento), concluirá una visión formalista y trascendental de lo real, en la que esto, aunque venga determinado por el conjunto de objetos del entendimiento, no queda reducido a la cosa material (cosismo), ni a la actividad psíquica de la conciencia que lo descubre (antropomorfismo). La realidad es una construcción ideal de la razón llena de implicaciones históricas y morales que la Filosofía debe esclarecer con rigor crítico (La estética de Kant, 1912, y La Filosofía de Kant, 1917).

El influjo de Bergson (La filosofía de Henri Bergson, 1917) y posteriormente los de

Scheler, Husserl, Dilthey y Ortega depurarán mucho este primer impulso neokantiano de Morente, ayudándole en su esfuerzo por evitar que el interés epistemológico de la filosofía moderna derive, en la práctica política del saber o en su función socio-cultural, hacia el cienticismo y el matematismo. No trata con ello tan sólo de precisar el alcance metafísico de su teoría del conocimiento, sino de defender el interés moral que le es imprescindible para ser auténticamente racional. La filosofía, por tanto, se alzarán también en Morente como una ponderación vitalista del racionalismo, en la que incluirá una revisión crítica de los principales discursos filosóficos que han hecho uso destacado de él (realismo, idealismo, escolástica...). Finalmente, las propuestas más importantes de Morente son espiritualistas y axiológicas: El carácter intuitivo del conocimiento humano, la estrecha implicación entre el espíritu y la materia, la importancia de la estética para la moral y la apertura última del saber al misterio del hombre y el cosmos (Lecciones preliminares de Filosofía, 1938).

El pensamiento de García Morente se articuló de un modo muy preciso y sistemático al entrar en contacto con el método fenomenológico; sirviéndose de él llegó a ofrecer un cultivo existencial de la ontología muy sugerente. Según éste, el conocimiento de lo que las cosas son tiene sentido si hace progresar la existencia que lo sustenta. Se necesita entonces revisar la noción de progreso o, lo que es lo mismo, repensar la cultura contemporánea, sus aspectos morales sobre todo. La revisión cualitativa de los objetivos e ideales de la Modernidad exige del pensamiento contemporáneo evitar el materialismo (Ensayos sobre el progreso, 1932).

José Gaos (1900-1969)

La figura y la obra de José Gaos son un buen exponente de la proyección hispanoamericana que tuvo la Escuela de Madrid en su doble faceta de difusora del orteguismo y de vivero de filósofos. Además, por su condición de exiliado, el pensamiento de Gaos es una contribución sustantiva de la filosofía española al acervo de la filosofía hispanoamericana y a la universalidad de la filosofía en español. Asturiano de origen, se forma filosóficamente en las universidades de Valencia y Madrid. Ejerció durante un tiempo la docencia en la de Zaragoza, aunque será en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid donde su labor empieza a tener mayor relevancia, pues además de ser uno de los puntales de su prestigioso claustro, hubo de asumir, no sin dolorosos costes personales, el Rectorado de la Universidad Central en los trágicos días de la Guerra Civil. Al término de ésta, se exilia en México, donde vivirá una segunda y definitiva etapa de su vida como profesor de la Universidad Autónoma y como maestro

de numerosos filósofos mexicanos.

Durante toda su vida Gaos unió a su actividad como profesor la de traductor, autor y compilador crítico del pensamiento contemporáneo, lo que, tal vez, origina que su obra sea particularmente refractaria a cualquier clasificación. No obstante está claro que, desde sus primeros pasos fenomenológicos y raciovitalistas (La crítica del psicologismo en Husserl, 1933), asienta su pensamiento en zonas de la filosofía contemporánea lindantes con el neokantismo, el existencialismo, la axiología, el marxismo, el historicismo y el vitalismo. La diversidad de estos componentes pone de manifiesto un cierto eclecticismo intelectual en el pensamiento de Gaos que, sin embargo, no deviene nunca en un ejercicio diletante, sino en un riguroso diálogo crítico con el conjunto de la Historia de la Filosofía (Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía, 1947).

Tanto si se ocupa de la Filosofía Griega, como si lo hace del pensamiento de Maimónides, Kant, Husserl, Heidegger, Groethuysen, N.Hartmann, Bergson u Ortega, la preocupación fundamental de Gaos es comprender desde su propia fenomenidad el ejercicio filosófico. Para ello procede como si se tratara de una "confesión" ante la Historia de la Filosofía, cuyo método, especulativo y desvelador de la génesis semántica de los términos del filosofar, asume sin complejos la "subjetividad" o "momentaneidad" de ese ejercicio: las propuestas filosóficas sobre la Filosofía son subjetivamente válidas en tanto que se articulan, más que como elementos de un proceso histórico, como experiencias indeclinables del sujeto decidido a vivir su tiempo (Introducción a Ser y Tiempo de Heidegger, 1951, Confesiones profesionales, 1958).

En esta reivindicación del filosofar, más que de la tradición filosófica, reconoce el propio Gaos un doble reflejo kantiano y nietzscheano: por un lado, induce al filósofo a ver en su propia especulación crítica, metafísica y moral (en el fenómeno de la Filosofía), un fundamento antropológico de la ciencia mucho más riguroso que el cientificismo o el dogma positivista ("neokantismo"). Por otro lado, el carácter personal del filosofar, la fuerza subjetiva de su momento, invita a no cerrar nunca sus expectativas ni las posibilidades de su discurso; la fenomenidad de la filosofía es demasiado humana como para encorsetar al hombre en lo que ha llegado a conseguir o para quebrar sus aspiraciones de superación o su esperanza ("renietzschismo"; Discurso de Filosofía, 1954, De la Filosofía, 1962).

No cabe duda de que en medio del eclecticismo y evolución del pensamiento de Gaos se va fraguando una antropología filosófica de características contemporáneas (fenomenológicas y existencialistas), que se ha denominado "personismo", cuyos

principales ejes teóricos son una valoración teórica de la corporeidad humana, una humanización del tiempo (Dos exclusivas del hombre: La mano y el tiempo, 1944) y un peculiar escepticismo que propicia en su pensamiento alguna expectativa de trascendencia. Estos enfoques antropológicos del filosofar, aunque no se sustentan en un sistema o arquitectura ontológica cerrada, recuperan en clave existencialista muchas de las preocupaciones tradicionales de la metafísica (la sustancia, los universales, las categorías, los conceptos, el ser, el ente, la existencia, la finitud, el fenómeno, etc.). El interés de Gaos por la existencialidad del hecho filosófico le ha llevado a una reflexión sostenida sobre la Historia de la Filosofía, con el fin de no hacer de ésta una abstracción que oculte la fenomenidad de la propia filosofía (Orígenes de la Filosofía y de su Historia, 1960). En la mejor tradición de Dilthey y Ortega, el estudio histórico del pensamiento es ejercido como "historiología", como una ocasión para el propio análisis fenomenológico de la filosofía (Introducción a la fenomenología, 1960).

En especial se ha interesado Gaos por reconocer las manifestaciones occidentales pero no europeas de la filosofía, principalmente de las de Hispanoamérica, apenas tenidas en cuenta por la historiografía filosófica contemporánea (El encuentro de oriente y occidente, 1948). En la "Filosofía hispanoamericana" Gaos incluye siempre los autores españoles que, "transterrados" al nuevo mundo por causa de la emigración o el exilio, forman parte inseparable de ella (Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y América Española, 1957). Son muy importantes en este sentido sus estudios sobre J. Vasconcelos, E. Nicol, García Bacca, A. Reyes, S. Ramos..., y sobre todo sus recensiones críticas e históricas (El pensamiento hispanoamericano, 1944, En torno a la filosofía mexicana, 1952, Filosofía mexicana de nuestros días, 1954). Gaos enfoca siempre estos asuntos desde un punto de vista explícitamente comprensivo, que le lleva a resaltar el peculiar modo de estar en el mundo que, como consecuencia de la inculturación hispánica, ha llegado a ser común en Hispanoamérica, así como la especial sintonía de las culturas precolombinas con ciertos elementos antropológicos del filosofar. Sin embargo, no se queda en una indicación de las peculiaridades que constituirían una tradición filosófica propiamente dicha, ni se limita a constatar sus diferencias con otras posibles, sino que, en un ejercicio intelectual parejo al de la "salvación" orteguiana de las circunstancias, lo hace desde una clara convicción de que esta tradición pertenece y está llamada a enriquecer el ejercicio de la filosofía. En este sentido, el pensamiento hispanoamericano presenta las mismas direcciones que el europeo, se nutre de sus elementos griegos y cristianos, se integra decididamente en la modernidad y participa en la génesis de la cultura contemporánea. En el siglo XX, además, está en disposición de enriquecer a la filosofía con planteamientos antropológicos y axiológicos propios o con un

universo simbólico y expresivo sumamente rico, procedente de su mestizaje. Desde este punto de vista, la obra de Gaos es fundamental para entender que, quizás, la filosofía española y la filosofía hispanoamericana tienen especial capacidad para ser universales, están llamadas a ser "filosofía en español" (Pensamiento de Lengua Española, 1947).

B) La Escuela de Barcelona

De perfiles ideológicos más imprecisos que la de Madrid, la Escuela de Barcelona presenta también figuras importantes en la articulación de la vida cultural española según modelos filosóficos contemporáneos. Algunos de sus principales divulgadores, por ejemplo Eduardo Nicol, cuando la caracterizan ponen de manifiesto un cierto interés por conformar una tradición filosófica catalana que entronque con precedentes que se remontan, cuanto menos al siglo XVIII (Joaquín Llaró o Jaime Balmes, por ejemplo) y que se refuerzan de modo definitivo a partir de la obra de Xavier Llorens i Barba. Otros como José Ferrater Mora, sin embargo, ateniéndose a elementos menos voluntaristas, identifican la Escuela de Barcelona con una clara actitud "teorética" en el filosofar, preocupada por evitar tanto los excesos del intelectualismo abstracto como la disolución del pensamiento en ensayismo de estilo brillante o, peor aún, en verbalismo. De este modo podrían integrarse en ella tanto la axiología de Joaquim Xirau, de inspiración orteguiana, como el espiritualismo modernista y antivitalista de Eugenio D'Ors. Hoy día la adscripción a la escuela de Barcelona sigue vigente pero se refiere más a los círculos filosóficos de la Ciudad Condal y a los filósofos que hacen Filosofía en lengua catalana que a unos identificadores teóricos muy precisos o a un ideario concreto. Se integrarían en lo que configura la Escuela hasta los años cuarenta, además de los ya citados, el propio Eduardo Nicol, Eugenio D'Ors, José Ferrater Mora, Ramón Turró, Jaume Serra Hunter, Joaquim y Tomás Carreras Artau, entre otros. Dentro de estas circunstancias y adaptándonos a las exigencias de este estudio, examinaremos brevemente la obra de dos: Joaquim Xirau y Eugenio D'Ors.

Joaquim Xirau Palau (1895-1946)

Este filósofo ampurdanés se inició en la filosofía en la Universidad de Barcelona bajo el magisterio de Jaume Serra Hunter; trasladado a Madrid, recibió el influjo poderoso de la Institución Libre de Enseñanza (Manuel Bartolomé Cossío) y sobre todo de Ortega y García Morente. Profesó en las Universidades de Salamanca, Zaragoza, Barcelona, a cuya reforma de los estudios de Filosofía y Pedagogía se dedicó de modo ejemplar, y Cambridge. Más tarde, tras la Guerra Civil y ya en el exilio, se estableció en México,

donde desarrolló una labor intelectual y un magisterio ampliamente reconocidos.

Conocida su formación no es de extrañar que el interés primero de su pensamiento fuera superar el corsé intelectualista en el filosofar. Para ello establecerá lazos importantes con el raciovitalismo de Ortega y la fenomenología de Husserl y, sobre todo, Max Scheler. Paulatinamente, sin embargo, abrirá un camino propio en el que irán ganando peso el espiritualismo y la axiología.

El impulso filosófico de Xirau es una reacción contra la perversión que han llegado a sufrir en el siglo XX los valores morales de la modernidad. Ante el hecho innegable de que en nombre de ésta se siguen manteniendo sistemas políticos y sociales o modelos de relación humana basados en la pura fuerza, se propone una tarea educativa que ataque en su raíz semejante perversión. A exponer las bases teóricas de esa tarea dedica su actividad filosófica (*El sentido de la verdad*, 1927). Lo primero que emprende es un saneamiento de la metafísica que destierre no sólo los enfoques de la ontología clásica que considera erróneos sino, sobre todo, las actitudes intelectuales y morales que impiden el auténtico desarrollo moral de la modernidad: el formalismo intelectualista, el relativismo y el subjetivismo desorientan el pensamiento moral y la acción pedagógica y producen, como reacción mostrenca pero inevitable, el naturalismo. La exaltación de la fuerza y el poder bruto no son sino muestras de ese naturalismo que va ganando terreno social, cultural y político (*Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, 1929).

Enfrentado a la moderna escisión entre la comprensión del ser y el deber ser, es decir, entre lo que se es y los valores que se predicán, Xirau tratará de solventarla con una "metafísica u orden del amor" en la que, procediendo al modo fenomenológico, describe la progresión en la práctica del ideal amoroso del hombre a través de las acepciones el mismo que nos han legado las distintas culturas y religiones, en especial el cristianismo. La finalidad de dicha descripción es mostrar cómo, desde el orden del amor que en ella se concita, es posible una fundamentación ontológica de los valores. Según ésta, el amor se revela no sólo como el fundamento de la vida, sino del ser. El amor, fenomenológicamente, tiende a la "renovación del ser" y a la "reciprocidad", se constituye como un vivir para trascenderse, es movimiento, riesgo o entrega, una "intentio" que lleva al hombre a proyectarse más allá de su subjetividad y que objetiva los valores que su práctica implica (*Amor y mundo*, 1940, *Lo fugaz y lo eterno*, 1942).

En el repaso histórico y fenomenológico del amor que nos ofrece Xirau encontramos elementos teóricos muy sugerentes como su visión del tiempo, del símbolo y del derecho, que a la vez que muestran la influencia de grandes autores contemporáneos,

Ortega, Bergson o Scheler, por ejemplo, corrigen las tesis de éstos siempre desde la perspectiva axiológica que articula la tarea pedagógica (Notas sobre la fenomenología filosófica de Husserl, 1924). Así, el tiempo se constituye para Xirau no sólo como duración del impulso vital, sino como intensidad moral o "dimensión" del ser en la vivencia del hombre (Time and its dimensions, 1946). De igual modo, la comprensión de la vida humana (o lo que para Ortega sería un modo de "salvar" al yo y su circunstancia), exige para el maestro catalán una comprensión y cultivo adecuado del símbolo, pues sin ello no parece posible resistir el influjo objetivista del logicismo, ni su reacción naturalista, ni comprender la profundidad del valor moral, ni acceder al fondo metafísico y poético de la ciencia (Poderío, magia e intelecto, 1945).

Como se ha dicho, la intención pedagógica de Xirau es un objetivo y una constante en su obra y a ello se debió el que muchos de sus artículos filosóficos los publicara en la prestigiosa Revista de Pedagogía. No sólo puso de manifiesto esa preocupación en sus escritos, sino en las importantes mejoras académicas y docentes que promocionó en sus épocas barcelonesa y mexicana. En todo ello dio muestras de una gran solidez humanística en la que no sólo era patente la influencia de la Institución Libre de Enseñanza y del krausismo, sino de autores como Raimundo Lulio, Juan Luis Vives o Fichte (Fichte, 1931, Vida y obra de Ramon Llull, 1947, El Pensamiento de Juan Luis Vives, 1944). El nervio fundamental de la pedagogía de Xirau es la aplicación de su metafísica del amor a una práctica docente que haga descubrir al educando la importancia de los valores morales y al educador, la necesidad de la libertad. El ideal educativo que se pone en práctica de ese modo será un ponderado punto de encuentro entre ambos, donde se evitan en igual medida el anarquismo pedagógico y el autoritarismo estéril (Filosofía y Educación, 1930). La reflexión y las empresas pedagógicas de Xirau fueron un buen exponente de las mejores aspiraciones políticas del republicanismo y del socialismo español de su época, con los que se sintió muy identificado (Manuel B. Cossío y la educación en España, 1945).

Eugenio D'Ors (1882-1954)

Al igual que ocurre a Xavier Zubiri con la Escuela de Madrid, incluir a Eugenio D'Ors en la de Barcelona presenta algunas complicaciones dada la creatividad intelectual de este filósofo y la singularidad de su obra. Ahora bien, por lo mismo, algunos le han considerado el máximo exponente de esa última Escuela. En el caso de D'Ors influyen además los avatares de una trayectoria política que le llevó a transitar, siempre de un modo muy personal, por diferentes adscripciones políticas, desde el catalanismo hasta el

franquismo. Para que esto no nos desenfoque la figura de D'Ors hay que tener en cuenta siempre la fuerte impronta del debate modernista de su pensamiento. Como ocurre en muchos autores, sobre todo mediterráneos (Marinetti, Croce, Céline, Eliade, Pla, por ejemplo), la estética de su obra condiciona el paso por la política pero no al revés. De todos modos a la influencia decisiva de D'Ors en los años posteriores a la Guerra Civil se debe la recuperación íntegra del Museo el Prado, la conservación urbanística de su entorno o la pervivencia de artistas y de pintores (El "Grupo de los once", por ejemplo) que habían combatido contra el régimen franquista.

Su formación inicial como jurista en Barcelona pronto derivó a las humanidades, siendo uno de los fundadores del "Noucentisme", movimiento cultural catalán que pretendía abrir a nuevas preocupaciones clasicistas y ambiciones estéticas más universales, los atavismos románticos, naturalistas y localistas que, heredados de la "Renaixença", perduraban en el modernismo barcelonés. Tras completar estudios en París, Bruselas, Heidelberg, Ginebra, Múnich y Madrid, se dedica al periodismo, siendo su seudónimo "Xenius" el reclamo intelectual más importante del periódico La veu de Catalunya, donde inició la publicación de una serie de artículos denominada Glosari. A esta colección de artículos y ensayos dedicó prácticamente toda su vida, los inició en catalán (Glosari, 1906-1910), pero desde poco antes de su traslado definitivo a Madrid los redactó en español (Nuevo Glosario, 1920-1943, y Novísimo Glosario, 1946). Fue secretario del "Institut d'Estudis Catalans", ejerció la docencia y ocupó cargos relevantes en los servicios de instrucción pública de la Mancomunitat Catalana. Su labor como publicista, profesor y conferenciante de prestigio fue muy grande y le llevó a Madrid, Valencia, París e Hispanoamérica. Durante el franquismo desempeñó la Cátedra de Ciencia de la cultura, creada ex profeso para él en la Universidad de Madrid, fundó el Instituto de España y fue Director General de Bellas Artes.

Como se ha indicado, la trayectoria intelectual de D'Ors arranca con la formación del "Noucentisme". Entre otras cosas aporta a este movimiento una crítica cultural y un discurso teórico original, que identificará con la práctica del "seny" (sentido común). Rige en éste una particular acepción del conocimiento, opuesta tanto al intuicionismo ("fenomenología") como a la analítica racional abstracta ("logística"), en donde se considera que el sentido común es el órgano por excelencia de captación de la realidad.

Ya en la empresa noucentista, D'Ors muestra una fascinación por la estética que se mantendrá a lo largo de toda su obra y que le lleva a cuidar en extremo la funcionalidad de su estilo literario (llama la atención en la obra orsiana la constante búsqueda o creación de términos exclusivos de ella, tales como "ángel", "eón", "reforma kepleriana",

"epifanía", etc.). Ahora bien, ese mismo respeto por la estética le hace ser particularmente crítico con el esteticismo, pues considera que la riqueza y amenidad del estilo debe reflejar una analítica, una erudición y unos registros teóricos rigurosos, ajenos al "diletantismo" (Teoría de los estilos, 1941, Estilos de pensar, 1945). Todo esto le induce a una búsqueda incesante de lo bello que se encierra en cualquier estilo y modalidad del arte y a una revalorización del clasicismo. Semejante interés llevará con frecuencia los artículos de sus diferentes Glosarios y en general sus escritos a terrenos propios de la filosofía del arte (Poussin y el Greco, 1922, Lo barroco, 1939, Tres horas en el Museo del Prado, 1943, Cézanne, Picasso, Teoría de los estilos y espejo de arquitectura, 1947...), de la filosofía de la historia (La concepción cíclica del universo, 1918, La civilización en la historia, 1943) y la metafísica (Grandeza y servidumbre de la inteligencia, 1919).

Es significativa en el pensamiento orsiano su distancia del raciovitalismo de Ortega y en general de la fenomenología, el historicismo y el vitalismo. Su obra será un alegato mediterráneo, catalán y clasicista a favor de lo que deno mina "helioaquía" o lucha por la luz solar: el racionalismo heredado de Grecia sigue vigente y debe restaurar la intelegibilidad del mundo y de la historia (Flos Sophorum. Ejemplario de vida de los grandes sabios, 1914). Para ello, la filosofía ha de cultivarse con una cierta sistemática que lleve el pensamiento desde su propia crítica y reforma ("dialéctica") a la física o investigación de la naturaleza del Cosmos ("patética") y de ésta a la creación intelectual ("poética"). Este cultivo clásico de la filosofía no da cuartel al irracionalismo y, como si fuera una "colonización de Pan a través del Logos", abarca toda la realidad.

El conocimiento es dialéctico en el sentido socrático, procediendo mediante un diálogo irónico y universal que busca la incorporación de lo distinto a un destino común, sin quedarse en la comprensión de concepciones del mundo o en la "salvación" de vivencias diferentes. Tal destino sería el punto de encuentro de los diferentes puntos de vista particulares pero nunca vendría dictado por el utilitarismo, el pragmatismo y positivismo, sobre todo en su variante materialista. Por el contrario, la unificación dialéctica de lo múltiple le corresponde al espíritu, pues la unidad es el espíritu. Por lo mismo se le puede caracterizar como la verdad frente a la apariencia, lo eterno frente a lo contingente, el orden de lo real (Sobre la doctrina de la inteligencia: Introducción a la Filosofía, 1921, La concepción cíclica del universo, 1918).

Ahora bien, ese orden no deviene, como hace el racionalismo clásico, por un despliegue mecánico de la sustancia que es insostenible desde la física (la Teoría de la relatividad no corrobora el principio de identidad de lo que despliega) y desde la lógica (ni

el principio de contradicción ni el de razón suficiente son avales para afirmar la mecánica del despliegue). Por el contrario, la racionalidad de lo real, su "orden", responde al modelo matemático de "función exigida" y "participación" que expresa la física de partículas: la diversidad no se ordena en torno a un centro (circularmente), sino en torno a centros (elípticamente), mostrando un proceso de síntesis, participación y jerarquía. En ese proceso la finalidad de lo real no es de tipo ontológico, sino sintáctico. El orden del mundo no es una agregación de entes, sino una sintaxis y el discurso de la filosofía también.

Esta original reconstitución de la metafísica es denominada por D'Ors "reforma kepleriana" de la filosofía y tiene dos principales consecuencias: por un lado, quiebra la deriva del mecanicismo racionalista hacia la abstracción metahistórica del idealismo, hacia el naturalismo, el positivismo y el materialismo, pues todo ello sólo puede concluir en la disolución del pensamiento y la cultura (Hambre y sed de verdad, 1922). Por otro lado, actualiza la filosofía clásica griega, pues la búsqueda racional del "eidos" que en ella tuvo lugar sirve como precedente ejemplar de la dialéctica del pensamiento que incluye la "reforma kepleriana" de la filosofía. En efecto, en el ejercicio de racionalidad metafísica que hicieron los griegos hay un deseo de no entraparse en el mundo sensible. En él se nos muestra de modo muy expresivo el momento o componente "patético" del ejercicio filosófico, tanto por las limitaciones que la sensibilidad impone al raciocinio del filósofo, como por las insuficiencias que cualquier visión materialista del mundo hace padecer a la filosofía (Las aporías de Zenón de Elea y la teoría del espacio-tiempo, 1913, El pecado en el mundo físico, 1940, El secreto de la Filosofía, 1947).

El modo de proceder sugerente y creativo que muestra D'Ors ejercita ese otro componente de su sistema filosófico que ha denominado "poética" del pensamiento. En ella se pone en práctica un modelo de vida teórico en donde el hombre no sólo es un ser que piensa o que trabaja, sino también que juega (La filosofía del hombre que trabaja y la filosofía del hombre que juega, 1914). El juego sirve para descubrir dimensión axiológica de la vida y para que el hombre ejerza sus facultades individuales y sociales constituyendo su identidad personal. Por lo que tiene de creatividad y esfuerzo para trascender las meras funciones corporales, por la libertad con que se debe introducir el individuo en él o por el impulso placentero que hay en su ejercicio, el juego, además de personalizador, es algo que acaba poniendo al hombre en contacto con valores trascendentes y religiosos ("religio est libertas"). El origen antropológico de esta tendencia humana la pone D'Ors en una suerte de vocación personalizadora o "daimon" socrático que denomina "ángel" y que representaría en último término las tendencias más íntimas

del psiquismo humano o "superconsciente" (Introducción a la vida angélica. Cartas a una Soledad, 1939).

Según el concepto y la práctica de la "poética", la historia no puede ser para D'Ors algo arbitrario ni predeterminado, sino algo en progreso configurativo y sintáctico que, por fuerza, tiene significado. Por tanto es posible elaborar una filosofía de la historia como "ciencia de la cultura" que explique cómo el progreso y el significado históricos no son de orden mecánico, no despliegan un Absoluto ontológico según leyes lógicas, sino de orden funcional o significativo. Los elementos que activan la progresión y la sintaxis de la historia son dos: por un lado, lo que D'Ors denomina "eones", ideas dialécticas constantes en el tiempo, "ideas con biografía" tales como el orden y el desorden, la autoridad y la anarquía, la dispersión y el imperio, el lenguaje y el silencio, lo viril y lo femenino, etc. (Lo barroco, 1936). El otro elemento que activa el movimiento y la sintaxis de la historia es los "agentes históricos", grupos minoritarios que, por sus conocimientos y organización inteligente, son capaces de producir cambios y transformaciones seduciendo a las mayorías (asociaciones culturales, órdenes monásticas, sociedades secretas, minorías organizadas, gremios, cenáculos políticos, etc.).

Lo que de universal y suprahistórico hay en la historia se va revelando en sucesivas "epifanías" o manifestaciones históricas, hechos o sucesos que van consolidando un lento progreso en el descifrado del significado universal de la historia. Los pueblos, las culturas, las naciones, las religiones, los movimientos ideológicos, políticos, estéticos, etc., aparecen formando parte de ese progreso (Las ideas y las formas. Estudios sobre morfología de la cultura, 1928). El historiador y el filósofo de la historia son los notarios que dan fe de las epifanías de lo universal, explican su sintaxis y avisan de la caducidad de cualquier lectura particularista de los mismos (La ciencia de la cultura, edición póstuma de escritos, 1963).

5.4. La supervivencia de la filosofía española tras la Guerra Civil

Las Escuelas de Madrid y Barcelona alcanzan su máximo esplendor en la segunda y tercera década del siglo XX. Puede decirse que constituyen la expresión filosófica de esa Edad de Plata o segunda Edad de Oro a la que llega la cultura española por aquellos años y que tantos epítomes presenta en todas las áreas del arte, la ciencia o la literatura. La Guerra Civil de 1936 supuso para ese momento de esplendor una ruptura traumática, manifestada no tanto en el cese de la creación cultural, en algunos casos incluso se incentiva, cuanto en la desaparición de algunos de sus mentores y en la dislocación de

sus redes de difusión e intercomunicación. En el caso de la filosofía, a causa de sus naturales implicaciones con lo ideológico, la crisis fue particularmente dañina: se quebraron las amistades más acendradas, se deshicieron proyectos comunes y colaboraciones, desaparecieron editoriales, revistas, foros universitarios, se desposeyó a muchos profesores de sus cátedras, se volvieron a planes de estudios ideológicos y arcaicos tanto en la enseñanza media como en la universitaria, etc. Sobre todas estas desgracias, la que más incidencia tuvo en el devenir de la filosofía española fue el exilio, pues obligó no sólo a quienes lo padecieron, sino al propio discurso filosófico a una revisión de su estar en el mundo, de su modo de generar conciencia cultural. Sus mejores exponentes, al ver muy comprometida su participación en los cauces académicos y oficiales, hubieron de sobrevivir buscando nuevos recintos para hacerlo, fueran éstos sociales y políticos o simplemente académicos e ideológicos. Entre los primeros deben contarse a todos aquellos que se emigraron fuera de España (E.Imaz, E.Nicol, J.Ferrater Mora, J.D.García Bacca, María Zambrano, E.Granell, etc.). Entre los segundos debe incluirse a quienes, aprovechando los resquicios administrativos y políticos del régimen franquista y en muchos casos no sin graves censuras y dificultades, lograron expresar su propio pensamiento. En ambos casos la filosofía española hubo de sobrevivir al drama e ir recuperándose en un largo y nostálgico "exilio exterior" o en un lento y exasperante "exilio interior". Entre ambos puede decirse que, salvo las excepciones, siempre hubo comunicación y estima, la reconciliación entre quienes habían estado enfrentados y no eran mediocres se produjo con relativa rapidez y, en cualquier caso, nunca se rompió la conciencia de formar parte de una misma comunidad intelectual por encima de las diferencias doctrinales o ideológicas (hasta el punto de que, en el plano especulativo, el exilio interior y el exterior se implicaron mutuamente, pues el interior fue una actitud que no dejó de estar presente en quienes padecieron físicamente el exilio exterior, y éste acabó sobreviniendo a bastantes que resistieron en el exilio interior. En ambos casos se descubrió que el exilio es una condición propia del espíritu filosófico). En ella encontramos obras que sostienen por sí mismas y casi hasta nuestros días los merecimientos que la filosofía española adquirió en la cultura occidental durante el primer tercio del siglo XX.

Como exponentes de las dos formas de exilio mencionadas, examinemos, dentro de las limitaciones de un estudio que sólo desea ser sintético, dos obras importantes: la de María Zambrano, en representación del denominado "exilio exterior", y la de Xavier Zubiri, en representación del "exilio interior".

5.4.1. El exilio exterior: María Zambrano (1907-1991)

La obra de María Zambrano es, junto a la de José Gaos, la que integra de modo más intenso la experiencia del exilio en el propio pensamiento filosófico. Es así porque al albur del peregrinaje físico que por diferentes países hubo de sostener su autora (México, Cuba, Puerto Rico, Estados Unidos, Francia, Suiza e Italia), su filosofar, aunque introspectivo, consiste en cierto modo en exiliarse del punto de partida filosófico. Con particular sensibilidad femenina se procurará entonces "guías" que le orienten en la búsqueda de lo que la esperanza promete a la propia conciencia filosófica. Empeñándose en lo humano pero obligada a "trascender su sueño inicial", echará mano de la literatura (Cervantes, Galdós, Unamuno...), en particular de la poesía mística, logrando una sorprendente indagación metafísica en el conjunto de la cultura y de la idiosincrasia españolas (España, sueño y verdad, 1965, El sueño creador, 1965).

Nacida en Vélez (Málaga) el recuerdo y la atracción por lo andaluz le acompañarán el resto de sus días. Sus progenitores, maestros ambos, y en particular su padre, influirán notablemente en sus inquietudes y orientaciones intelectuales, religiosas y políticas (Blas Zambrano, maestro y posteriormente profesor de Escuela Normal, fue un destacado pedagogo y militante socialista, que procuró a su hija una formación esmerada y le puso en contacto con escritores amigos suyos como Unamuno o Antonio Machado). Trasladada su familia a Segovia, su formación universitaria la adquirirá en Madrid donde recibe la poderosa influencia de Ortega, llegando a ser, incluso, profesora auxiliar de éste en la Cátedra de Metafísica. Como ya se ha indicado al referirnos a la "Escuela de Madrid", formó parte de ésta y participó activamente en la estimulante vida cultural de su época. Apoyó decididamente la causa republicana y, tras la Guerra Civil, en unas difíciles circunstancias familiares, partió con su madre y su hermana para un largo exilio en el que destacó como profesora y ensayista en Michoacán, La Habana y Puerto Rico. Diversas vicisitudes de su vida le llevaron también a residir durante largos períodos en París, Nueva York, Ginebra y Roma.

A lo largo de su exilio siempre mantuvo vivo su compromiso intelectual con España, orientado a superar el drama de la Guerra Civil. Su obra, influida en este particular tanto por Unamuno como por Ortega, procuró facilitar, desde un humanismo religioso y convicciones democráticas, la reconciliación de los españoles con su propia historia (Persona y democracia, 1959, Los intelectuales en el drama de España, 1975).

En sus últimos años regresó del exilio, cumpliendo un deseo que siempre le persiguió, en medio del reconocimiento general de su obra y su persona. En 1981 y 1988, respectivamente, fue galardonada con el "Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades" y "Premio Cervantes de Literatura". Muchos de sus escritos se ha

publicado con carácter póstumo.

Desde su formación orteguiana, Zambrano emprende un cierto examen fenomenológico del conocimiento, entendido éste como saber radical o "saber del alma" y en donde la explicación del mundo es inseparable de la existencialidad de quien la ofrece (Hacia un saber sobre el alma, 1950). Enfocado así, el saber es una experiencia insegura que no invita precisamente al dogmatismo, manifiesta incluso un cierto fondo psicoanalítico, a veces psicótico, en el ser humano y está lleno de sinuosidades antropológicas o percepciones íntimas cuya hermenéutica Zambrano aborda decididamente: la nada, la angustia, el miedo, la violencia, la temporalidad, la palabra, la incertidumbre, las apariencias, la máscara, la esperanza, la pasión... Como una nueva y peculiar Antígona, mística y estoica, asume que el sabio, a pesar de su peregrinaje intelectual, de su constante huida hacia lo otro, permanece encerrado en el claustro de su condición humana (El pensamiento vivo de Séneca, 1944, La tumba de Antígona, 1967).

Sin embargo, la humilde expresión de esa impotencia es fecunda, una "nada creadora" perceptible en el propio "Viacrucis de la palabra" que el hombre ha de recorrer para lograrlo (Claros del Bosque, 1977). El saber aflora entonces como experiencia, a veces fenomenológica y a veces metafísica, pero siempre poética y religiosa en el claroscuro de la conciencia, en la penumbra del sueño-vigilia que da forma racional al mundo y, acto seguido, sintiéndose inseguro con ello, lo somete a crítica (De la Aurora, 1989). Y es que, para Zambrano, el racionalismo o el positivismo modernos, en especial las conclusiones de la psicología experimental, no dicen todo a cerca del saber. Éste reside, fundamentalmente, en el "subconsciente histórico" del que parte la conciencia. Se accede a él progresivamente, a medida que, asumiendo los propios límites de su conocimiento y "descendiendo a sus propios infiernos", el ser humano articula de modo poético su aspiración a lo trascendente (Filosofía y Poesía, 1939, Un descenso a los infiernos, 1995).

Con objeto de facilitar ese objetivo, Zambrano recupera antiguos caminos del pensamiento en Europa, sobre todo en España (S. Agustín, Maimónides, Gracián, Molinos, S. Juan de la Cruz...) y nos recuerda que existen géneros literarios que en realidad son magníficas descripciones del saber, caminos de éste particularmente sugerentes para la Modernidad, tales como confesiones, iluminaciones, guías... El interés de Zambrano por esos caminos (propio de una peregrina exiliada que, como D. Quijote, abandonaba recurrentemente su hogar en busca de otra vida), reside en que son formas de conocimiento que no violentan la voluntad ni la historia del cognoscente o cuyo idealismo no concluye en un dominio o aprehensión de lo conocido, sino en una

comunidad intuitiva y amorosa con ello (La Confesión, género literario, 1943).

El ejercicio filosófico de la "Confesión" o el de la "Guía", por los cuales se recorre el camino del "saber del alma", no es confundido nunca por Zambrano con una preceptiva, muy al contrario es tenido por intuitivo y creador. En él se conciertan filosofía y poesía, sendos momentos crítico y creativo del pensamiento, de tal modo que la reforma racional de la vida sólo es posible como apuesta arriesgada o apasionamiento del alma. Tras el "nau fragio positivista" de la modernidad, que incluso es visto por Zambrano como un fracaso del "imperio racionalista" de la tradición occidental (La agonía de Europa, 1945), se reconoce al ejercicio explicativo del pensamiento una cierta función instrumental entre el hombre y el mundo o "razón mediadora", cuya la máxima expresión será siempre un ejercicio creativo o "razón poética". En el desarrollo teórico que Zambrano nos ofrece de esa razón, encontramos una valoración de la comunicación, una concepción de la palabra y una apelación a la vida estética, que presentan evidentes cercanías al vitalismo filosófico contemporáneo, desde Nietzsche a Bergson (Filosofía y Poesía, 1939).

Ahora bien, la condición estética de la vida y del discurso filosófico es, en último término, una peregrinación religiosa del pensamiento en la que éste no puede dejar de plantearse el valor de "lo sagrado" y, como consumación de ello, el valor de "lo divino". Lo "sagrado" aparece en el universo intelectual de Zambrano como una suerte de "arjé" primordial del "Logos" o como el centro que atrae y da significado al empeñamiento del hombre en la nada que supone su insistente búsqueda del saber. Lo "divino", por su parte, sería la forma histórica que tiene el ser humano de expresar ese centro rector de su vida, una suerte de liberación religiosa de la razón poética que, por medio del sacrificio oblativo de la fe, por medio de su exilio, pretende asegurar el triunfo de la esperanza sobre la inseguridad del saber (Los bienaventurados, 1990).

Dentro de este cuadro teórico, que representa la relación existencial entre filosofía y religión, el cristianismo sería la comprensión de lo divino más propia de la cultura occidental, la más activa en su génesis histórica. En el caso de la mística española, además, el discurso cristiano alcanzaría expresiones de gran riqueza metafísica, puesto que acierta a desvelar, como ninguna otra expresión literaria lo ha hecho, el trasfondo antropológico relativo a lo "sagrado" y a lo "divino" que, según se acaba de explicar, hay en la búsqueda del saber (El hombre y lo divino, 1955).

En este punto de su obra, Zambrano se ve obligada a explicar la atracción que lo "sagrado" tiene para el hombre. Cifra esa atracción en la esperanza que, como núcleo de lo sagrado, anima al hombre tanto a emprender la aventura del saber cuanto a articularla

en acepciones, expresas o larvadas, de divinidad. La esperanza es vista entonces como la "nada creadora" que permite al ser humano pacificar su estar en el mundo. Dicho de otro modo, la esperanza sería "el vacío activo de un ser insuficiente para sí mismo, de un ser sin entera y cumplida unidad". Es tan fuerte la llamada de esta "unidad" que el hombre hace de ella algo "sagrado", pues se emplea en su búsqueda de tal modo que en ello radica la vida racional que le es propia y exclusiva; ahora bien, si lo que busca el hombre en sí mismo es "unidad", buscará algo "divino" que está dentro de él. Por eso, en una clara alusión a S. Agustín, sentenciará Zambrano que el hombre es "el ser que padece su propia trascendencia" (El sueño creador, 1965, Notas de un método, 1989).

No es menor en Zambrano, como en la mayoría de los discípulos de Ortega, el cuidado literario del discurso filosófico; aprendiendo de su maestro, elige los términos fundamentales de sus escritos según una exégesis semántica precisa, emplea la erudición con oportunidad y rigor y pone el estilo al servicio de la expresividad del pensamiento con decisión y amenidad. Por otro lado, al leer sus obras se percibe un "tempo" narrativo en ellas de gran atractivo incluso para el lector no avezado en la filosofía. Sin embargo, aun siendo esto importante, más lo es en Zambrano el discurso sobre la propia "palabra" (palabra "presentida", "naciente", "despierta", "perdida"...) que nutre su razón poética (El sueño creador, 1965) y que logra mantener en su desarrollo varios niveles de significado: el inmediatamente literario, el histórico, el metafísico e incluso el biográfico de la propia escritora. De ese modo, dependiendo del interés o del grado de erudición del lector, se nos ofrece un pensamiento que es en muchas ocasiones "metafilosófico", es decir, que su poesía, al menos, siempre quiere ser Filosofía.

5.4.2. El exilio interior: Xavier Zubiri y Apalategui (1898-1983)

Aunque en su momento hemos incluido a Zubiri en la Escuela de Madrid, tal cosa presenta alguna dificultad, pues de alguna manera Zubiri es un heterodoxo. Su particular "heterodoxia" nace de que en algunos momentos de su obra no se percibe con suficiente claridad alguno de los identificadores que antes atribuimos a ese grupo; por ejemplo, la participación en la empresa reformadora de la sociedad y cultura emprendida por Ortega e incluso la utilización de un método de pensamiento vinculado al raciovitalismo o la fenomenología. Por eso incluimos ahora a Zubiri entre los filósofos que llevaron su pensamiento al exilio de sus propios orígenes, algo que tras la Guerra Civil se reforzó con su alejamiento voluntario de la Universidad (no debe entenderse esto como que hubo ruptura alguna de Zubiri con sus compañeros de la Escuela de Madrid; por el contrario, siempre mantuvo contacto con ellos y cultivó con fuerza y originalidad algunos

identificadores del grupo). Tal exilio en el interior de la propia España dotó a su pensamiento de un raro rigor y hermetismo. De él dice Alain Guy (1985) que "perteneciente a la tradición de los especulativos puros y dotado de una inmensa cultura científica, teológica y filosófica, fue un hombre de primerísimo rango, cuya aportación merece ser comparada con la de los más grandes maestros de la filosofía mundial".

De todos modos, aunque la obra de Zubiri no pretenda explícitamente articular la sociedad y cultura españolas según modelos filosóficos contemporáneos, crea una reflexión metafísica y antropológica de tal rigor que ella sola, por sí misma, serviría para hacer del idioma español y por tanto de su cultura un recinto filosófico. Al optar su discurso por la precisión terminológica, algunos de sus escritos resultan densos y de árida lectura, pero esa aridez es articulación conceptual de la lengua y quien le presta atención descubre en ella, más que un esqueleto que vertebra, un ánima que anima.

De origen donostiarra aunque afincado desde muy joven en Madrid, Zubiri, discípulo de Ortega y Zaragüeta en la Universidad Central, completa una vasta formación humanística y científica (filosofía, teología, física, biología molecular, matemáticas, lenguas clásicas y orientales...) en diversas universidades y centros de estudios superiores de Francia, Alemania, Italia y Bélgica. Su peripecia biográfica le lleva a ordenarse sacerdote y posteriormente a secularizarse y matrimoniar con la historiadora Carmen Castro. Entre quienes influyen en su obra destacan, además de los maestros mencionados y en diversas disciplinas, Rey Pastor, Benveniste, Bataillon, Zermelo, Louis de Broglie, Erwin Schrödinger, Goldschmidt, Werner Jaeger, Heidegger y Husserl. Fue profesor en la Universidad de Madrid y en el Instituto Católico de París, y tras la Guerra Civil en la Universidad de Barcelona; finalmente, optando por el significativo exilio interior ya mencionado, se dedicó a la investigación y a impartir cursos privados.

El pensamiento de Zubiri, más que por el descubrimiento de un sistema ideal o por la búsqueda de un método con el que se pueda acceder ordenadamente a él, se caracteriza por la obsesión de aprehender conceptualmente la realidad desde la diversidad de accesos que el ser humano tiene para ello. La cuestión del método que se haya de utilizar para lograrlo o del sistema que se deba concluir será siempre secundaria. No quiere decir que ambos sean asuntos menores de los que el filósofo pueda prescindir, sino que tan sólo se echará mano de ellos para denunciar su insuficiencia en la aprehensión de la realidad que se pretende o bien para aprovecharse de sus hallazgos hasta donde sea posible. Y es que el pensamiento zubiriano reconoce dos niveles o tipos de filosofía, íntimamente relacionados e interdependientes pero distintos, identificados como "filosofía primera" y "filosofía segunda". La conexión e interdependencia entre ambos es la cuestión

metodológica, que Zubiri aborda en el propio ejercicio de las filosofías primera y segunda. La que denomina "filosofía primera" responde al propósito fundamental de su pensamiento: aprehender lo que constituye formalmente la realidad, o dicho de otro modo, dar con la razón (ratio) previa a todo concepto, en particular al de ser. La "filosofía segunda" trata del sujeto establecido en esa realidad y, por tanto, de las vías o instrumentos que tiene para explicitar su arraigo en ella.

Son elementos destacados de la filosofía primera el interés zubiriano por ir "a las cosas mismas" soslayando los inconvenientes idealistas que aparecen en el método fenomenológico. Al igual que a Brentano y sobre todo que a Husserl, le resultan insuficientes los grandes tópicos con los que la filosofía moderna aborda la comprensión de la objetividad: el idealismo, el realismo y el cientificismo positivista, en especial, dentro de éste, el psicologismo. Su insuficiencia estriba, bien en la excesiva carga de subjetividad que presentan, bien en la pretenciosidad de su mecanicismo insuficientemente demostrado. Pero lo que la fenomenología ofrece, sin embargo, tampoco consume su pretensión inicial, porque renuncia a la aprehensión o explicación de las cosas, limitándose a describir su aparición en una conciencia o "yo pensante", algo que es una pura "esencia" fenomenológica pero no la "sustancia" o realidad de la cosa (Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio, 1923). Mientras la filosofía pretenda quedarse tan sólo en esa descripción fenomenológica de la realidad o reduzca ésta a la conciencia existencial de su vitalidad o utilidad (caso de Heidegger y en parte de Ortega), no le quedará más remedio que admitir, de modo más o menos consciente, formas larvadas de irracionalismo que son contrarias a su propia aspiración primera.

Las tesis zubirianas, por tanto, se dirigen más lejos de donde se ha propuesto llegar la fenomenología y llevan el raciovitalismo a formulaciones más precisas que las de Ortega. Por resumir de algún modo su reflexión fijémonos en esta secuencia de planteamientos que encontramos en *Sobre la esencia* (1962):

- La filosofía ha de pretender la ultimidad del objeto, su realidad.
- La realidad aparece fenomenológicamente como algo previo al ser, no es un tipo de ser.
- El ser es una "actualidad respectiva" o "momento de actualidad de lo real en esa respectividad que constituye transcendentemente el mundo".
- La trascendentalidad es una dimensión de lo real y no algo propio del

entendimiento. No podemos explicarla como algo inmanente, al modo de los idealistas.

-La realidad posee dos momentos trascendentales: es "de suyo" (1.º) y fundamenta el ser y el mundo (2.º).

Como elementos destacados de la atención zubiriana a la filosofía primera encontramos nociones metafísicas fundamentales que en este estudio sólo pueden ser mencionadas. Además de las ya referidas como esencia, sustancia, realidad o trascendental, Zubiri se aplicará decididamente a explicar las de constitución, constitutivo, formalización, hábito, individuo, inteligencia, real, realidad, sustantividad, sustantivo, tal, talidad y trascendentales. Todas ellas conducen, en último término, al tema de Dios y de la inevitable "religación" humana con él. El asunto es recurrente en toda su obra, pero donde más se explicita es en *Naturaleza, Historia, Dios* (1944) y en la ya póstuma *El hombre y Dios* (1984). Nuevamente en estas obras utiliza planteamientos provenientes de la escolástica, el racionalismo, la dialéctica idealista, la fenomenología o el existencialismo, pero siempre de modo instrumental y diferenciándose de sus conclusiones. Zubiri expone una teología o particular teodicea fenomenológica, en la que la experiencia religiosa humana queda enmarcada en las condiciones históricas propias de una existencia o de "un ser tal", pero la divinidad se aborda como explicación de la realidad previa donde se apoya la propia existencia humana y su relación con las cosas. En consecuencia, Zubiri no plantea la "realidad" de Dios sólo como un asunto de fe, sino de existencialidad humana o modo de estar el hombre en la realidad. Por un lado, el hombre "consiste" en una "religación" inevitable con la realidad que le sustenta de modo trascendental y le trasciende; por otro, lo hace de maneras muy distintas y personales, incluso divinizándose a sí mismo mediante una "deligación" ateísta de lo que le trasciende.

Mediante la filosofía segunda, Zubiri construye el correlato antropológico que la filosofía primera necesita. Sin una gnoseología, por ejemplo, que explique las vías que tiene el hombre para aprehender la realidad en donde está instalado es imposible el propio discurso de la filosofía primera. De este modo, por medio de la reflexión antropológica, el pensamiento de Zubiri se abre a la mundanidad sin perder nunca la perspectiva de su radical interés metafísico. Además, como se hace desde la "respectividad" de la conciencia, denominará a ese ejercicio filosofía "trasmundana" o "intermundana". Su formulación la encontramos repartida en numerosos artículos y prólogos y en los comentarios de Zubiri a autores como Aristóteles, Kant, Comte, Bergson y Husserl (*Cinco lecciones de Filosofía*, 1963). Pero donde lo expone de un modo más completo es

en sus últimas obras (Inteligencia sentiente, 1980, Inteligencia y logos 1982 e Inteligencia y razón, 1983), en las que tomando pie de la pregunta kantiana sobre qué podemos conocer, explica su modo de entender la estrecha relación que existe en el conocimiento humano entre la inteligencia, sensibilidad, la trascendencia y razón. En general se nos traslada en ellas una visión muy particular del conocimiento. Este aparece como un entramado de órganos y facultades dispuestos para la intelección metasensible, pero en donde la sensibilidad no sólo es una primera síntesis que desencadena el conocimiento, sino que está presente y actúa en todas las demás (entendimiento y razón). Todo el compuesto humano es el que procede a la intelección, y la síntesis que en ella se produce, más que abstracta y trascendental, es actualizadora, pues se aprehende de modo "sentiente". Quiere decir con ello que el particular modo humano de sentir está destinado a conformar la intelección, es ya intelección. Ahora bien, la intelección no es una hipóstasis "intelectualista" de la realidad, no es la razón del idealismo, sino algo antropológicamente más rico que tiene que ver con una aprehensión luminosa de un Logos superior y trascendente.

Aunque los condicionantes de este estudio impongan una visión general y simplificadora del pensamiento zubiriano, no se debe dejar de subrayar que con él se lleva a la metafísica a un realismo de nuevo cuño, al que Zubiri se refiere a menudo como "objetivismo" o "sustantividad", particularmente crítico con el realismo clásico. Como tal es una clara ruptura del esquema intelectual que, desde Parménides, escinde intelección de sensibilidad, pero también es una reacción contra los excesos idealistas con los que la Modernidad se ha opuesto al empirismo: lo sustantivo es la realidad, no la conciencia que accede a su aprehensión, es decir, la conciencia no hace consistir la realidad mediante un idealista y reflexivo "darse cuenta". Por el contrario, la conciencia es tan sólo un correlato de la realidad, por cuanto ésta se da siempre como "impresión de realidad" en una conciencia. Pero como esta capacidad "sentiente" de la conciencia capta la formalidad de las cualidades sensibles, la realidad no resulta de una mera reflexión o toma de conciencia, sino del conjunto intelectual y "sentiente" que se revela al conocimiento. La capacidad de hiperformalización que tiene la intelección humana supera tanto al empirismo como a la mera abstracción intelectualista. Por eso, Zubiri procede a una explicación exhaustiva del papel que juegan en todo ello componentes de lo humano tales como la "corporeidad", la "personidad" o el "hábito". La técnica y el arte, por ejemplo, dan buen testimonio de ello.

5.5. Conclusión: la filosofía escrita en español

Debería clausurarse este estudio con un examen detallado de la novísima filosofía española en la que forman muchos nombres importantes. Sin embargo, se entenderá que, dada la finalidad sintética de estudio y la necesidad de una mayor perspectiva histórica que evite agravios u omisiones involuntarias, sólo se proceda a una breve consideración final sobre aquélla.

La heurística de la crisis y de la regeneración nacional, que convulsionó en los comienzos de siglo el pensamiento español, fue reforzando cada vez más sus referencias a la filosofía europea contemporánea. A medida que los grandes maestros daban profundidad a su obra, o los discípulos maduraban la suya y a medida que ambos se dispersaban por el mundo, las ocasiones para el pensamiento de los filósofos españoles fueron siendo más universales, aunque no menos españolas. La propia Guerra Civil, si bien fue consecuencia directa de antiguos problemas irresueltos de España, adquirió unos perfiles sociales, políticos y geoestratégicos cuyo análisis o valoración favorecieron esa tendencia. Puede decirse que ya en el último tercio del siglo, incluso antes, la regeneración era un asunto "supuesto" y hasta cierto punto residual de la filosofía en España. Desde los años sesenta hasta hoy las editoriales o las revistas más destacadas que se ocupan de la filosofía aluden cada vez menos a los aspectos nacionales de la cultura y se preocupan más de participar con voz propia en el diálogo filosófico universal. Sea esto debido a que el ciclo histórico de la decadencia se ha ido remontando o diluyendo en el inconsciente colectivo, sea debido al deslizamiento de las filosofías de la existencia hacia la hermenéutica, sea porque han cambiado los esquemas axiológicos con los que se valora el vigor de la cultura, sea porque el conjunto del pensamiento filosófico ha sucumbido en gran medida ante el sociologismo, el caso es que "España como problema", al menos como problema filosófico, dejó de tener actualidad hace años. En su lugar, y a lo sumo, se abrió paso en ciertos sectores intelectuales la vindicación política, cultural y social de los pueblos hispanoamericanos, aunque no necesariamente de sus raíces hispánicas.

Lo que sí ha permanecido hasta hoy del impulso filosófico del primer tercio del siglo XX es la propia conciencia de aquel esplendor y con ella cierto interés por defender la filosofía española estudiando a fondo las obras de sus grandes maestros y recuperando las de autores olvidados. Además de esa preocupación, los centros de interés que, recurrentemente, atraen la atención de los actuales filósofos españoles son, sobre todo, los referidos a la axiología, la estética, la hermenéutica, es decir, la antropología filosófica, con sus variantes psicológicas, sociológicas y morales. De igual modo encontramos un interés importante por la lógica y la epistemología y mucho más

frecuente, generalizado casi, por la historia de la filosofía y la divulgación filosófica. Sólo desde estos intereses fundamentales o con la cobertura de la fenomenología, la dialéctica y la filosofía de la historia, los filósofos españoles actuales penetran en los terrenos de la metafísica y la gnoseología. Sin duda, las orientaciones de la filosofía occidental en las últimas décadas, en particular algunas del llamado pensamiento posmoderno, tienen bastante que ver con todo ello (L.Sáez Rueda, 2001). Desde un punto de vista pragmático, se puede observar que la mayoría de los filósofos españoles actuales están empeñados en la evaluación racional de las sociedades tecnológicas, del poder político y económico, de la aculturación de las sociedades de masas, de la pobreza, el hambre y la guerra, de las mitologías religiosas o nacionalistas, del terrorismo, de las implicaciones morales o teoréticas de la medicina, la bioquímica, la psicología, la física fundamental, etc. Quienes se internan en tan vasto territorio universalizan de tal modo su pensamiento que la especificidad de la Filosofía española queda circunscrita, tal como se explicó en la introducción de estas páginas, a la gran capacidad de expresión y hermenéutica que la cultura hispánica y el idioma español ofrecen al discurso filosófico.

Ahora bien, si no es posible singularizar ningún asunto filosófico actual como específicamente español, deberá hablarse, más que de filosofía española, de la filosofía que se hace en España, y en tanto que ésta participa de una comunidad lingüística particularmente viva, con una fuerte tradición cultural y expresiva, habrá de hablarse de "filosofía escrita en español".

5.6. Bibliografía

Como las obras de los diferentes autores examinados en las páginas de este estudio ya han sido convenientemente citadas en el propio texto, omitimos repetir aquí su citación; en cambio, se ofrecen referencias de monografías que pueden ilustrar adecuadamente lo tratado y satisfacer el interés o la curiosidad del lector sobre ello.

Abellán, J. L. (1960): Ortega y Gasset en la Filosofía Española. Tecnos, Madrid.

(1989): El pensamiento español contemporáneo y la idea de América Latina (vol. 1, El pensamiento en España desde 1930. Vol. II, El pensamiento en el exilio). Anthropos, Barcelona.

(1967): Filosofía española en América, 1936-1966 Guadarrama, Madrid.

(1991): La escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía. Asamblea de Madrid, Madrid.

- Araquistain, L. (1968): El pensamiento español contemporáneo. Prólogo de Luis Jiménez de Asúa. Losada, Buenos Aires.
- Aranguren, J. L. (1981): La Filosofía de Eugenio D'Ors. Espasa, Madrid.
- Blanco, M. y Ortega, M. (1997): María Zambrano. Eds. del Orto, Madrid.
- Chamizo Domínguez, L. (1990): Ortega y la cultura española. Cincel, Madrid.
- Díaz, E. (1983): El pensamiento español en la era de Franco (1939-1975). Tecnos, Madrid.
- (1980): Hombres y documentos de la Filosofía española. Instituto Superior de Filosofía "Luis Vives", Madrid.
- Fernández de la Mora, G. (1987): Filósofos españoles del siglo XX. Planeta, Barcelona.
- Goragorri, P. (1985): La Filosofía española en el siglo XX. • Unamuno, Ortega, Zubiri. Alianza, Madrid.
- Gracia, J. (1998): Filosofía hispánica: Concepto, origen y joco historiográfico. Universidad de Navarra.
- (2000): Hispanic/Latino identity: A philosophical perspective. Malden, Massachusetts.
- Gray, R. (1994): José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad. Espasa, Madrid.
- Guy, A. (1985): Historia de la filosofía española. Anthropos, Barcelona.
- Hóllhuber, I. (1967): Geschichte der Philosophie in spanischen Kulturbereich. Reinhardt Verlag, München.
- Jiménez Moreno, L. (1991): La práctica del saber en filósofos españoles. Gracián, Unamuno, Ortega, D'Ors, Tierno Galván. Anthropos, Barcelona.
- Johnson, R. (1997): Filosofía y novela en España (1900-1934). Ediciones libertarias, Madrid.
- Laín Entralgo, P. (1975): La generación del 98. Espasa, Madrid.
- Lasaga Nedina, J. (1997): Ortega y Gasset. Eds. del Orto, Madrid.

- López-Quintas, A. (1970): Filosofía española contemporánea. BAC, Madrid.
- Mandado Gutiérrez, R. E. (1997): Baroja. Eds. del Orto, Madrid.
- Marías, J. (1973): Filosofía española actual (Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri). Espasa, Madrid.
- Marichal, J. (1995): El secreto de España. Taurus, Madrid.
- Martínez Arancón, A. (1986): Historia de la filosofía española. Ediciones libertarias, Madrid.
- Martínez Marzoa, J. (1974): La Filosofía actual en España. Zona abierta, Madrid.
- Martino, G. de (1996): Las filosofías: las mujeres protagonistas en la Historia del pensamiento (Apéndice, Pensadoras españolas, de Alicia H. Puteo). Cátedra, Madrid.
- Nicol, E. (1961): El problema de la filosofía hispánica. FCE, Madrid.
- Ocaña García, M. (1997): D'Ors. Eds. del Orto, Madrid.
- Ortega Muñoz, J. E. (1994): Introducción al pensamiento de María Zambrano. FCE, México.
- Padilla Novoa, M. (1994): Unamuno. Eds. del Orto, Madrid.
- Pintor Ramos, A. (1994): Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri. Universidad Pontificia, Salamanca.
- (1996): Zubiri. Eds. del Orto, Madrid.
- Rodríguez de Lecea, T. (2001): En torno a José Gaos. Institució Alfons el Magnànim, Valencia.
- Rius, M. (1991): La Filosofía d'Fugeni D'Ors. Curial, Barcelona.
- Sáez Rueda, L. (2001): Movimientos filosóficos actuales. Trotta, Madrid.
- Sánchez Vázquez, A. (1997): Filosofía y circunstancias. Anthropos, Barcelona.

Savater, E (1972): La filosofía tachada. Taurus, Madrid.

Sobejano, G. (1967): Nietzsche en España. Taurus, Madrid.

Zea, L. (2000): José Gaos, el transterrado. Asociación cultural y de amistad hispanomexicana, Madrid.

6

Panorama actual del pensamiento filosófico español

Apurando las analogías, este capítulo no ofrece una síntesis, sino un panorama, en el sentido especular del concepto, del pensamiento filosófico español actual. Es evidente el compromiso y los riesgos que supone querer hacer historia cuando todavía la crónica de actualidad no ha sido sometida a las exigencias de la diacronía reposada y crítica. Si los juicios en este campo son siempre contingentes, una cierta distancia temporal parece necesaria para que ideas y modos de pensar se sitúen en perspectiva desde la que pueda ser apreciada con menor impropiedad su sentido y valor. Ello aconsejaría terminar una "historia del pensamiento filosófico español" allí donde la presencia y la actualidad, en consecuencia la subjetividad - tanto de quien habla como de quien se habla - puedan intervenir como factores ateóricos perturbadores en el propio comentario. Pero al lector, sobre todo al no especializado, no deben sustraérsele algunos indicadores para el seguimiento de la marcha del pensamiento filosófico actual. Sin embargo, el empeño lleva en sí mismo implícito el malentendido, por bien que se pretendan hacer las cosas, como es nuestro sincero propósito. Malentendido inevitable porque es esencial a la exigencia de apreciar desde los supuestos de la pura contemporaneidad, sin la validación por la confrontación comunicativa que sólo el paso del tiempo puede, y sólo en parte, garantizar.

Situados en la pura contemporaneidad, aparece como obvio un primer supuesto hermenéutico: la dificultad de diferenciar, con cierta garantía, información de conocimiento, cualidad de cantidad, notoriedad de popularidad, divulgación de investigación. En fin, que nos vemos en la maraña de discernir si lo mejor propagado será lo más justamente pensado, si lo popular será lo más durable, si lo bien expuesto coincide con lo bien hecho, si oportuno es sinónimo de esencial, si lo tenido por original no será más que coyuntural. La propia contemporaneidad introduce en la dialéctica perturbadora del ser y del figurar, puesto que publicar muchos libros no autoriza sin más

un mayor aprecio intelectual. Y porque sean más conocidas, no por eso algunas ideas responden a una mayor precisión y exigencia reflexiva.

A tales limitaciones, derivadas del propio concepto de contemporáneo, se añaden otras que podemos llamar de coyuntura, nada despreciables. Es la exigencia de situar cada obra en su contexto y de acuerdo a sus propósitos. Una es, en efecto, la pretensión de la investigación de base o fundamental, dirigida a especialistas en una determinada área del saber; otra, la de un autor que tiene como fin y objetivo de su trabajo al mundo y ámbitos académicos, intelectuales y universitarios; otra es la de quien se propone divulgar con seriedad ideas y sugerencias intelectualmente bien pensadas, dirigidas a lectores no especializados pero inquietos por el vaivén de las ideas. Y no faltan quienes expresamente se proponen vulnerar cualquier exigencia metodológica o doctrinal para reinterpretar ideas y formas de pensamiento según su modo singular de ver las cosas.

Una última prevención debe ser reconocida de antemano. Es la que se deriva del concepto mismo de crónica de actualidad. Quien en ella aparece, se sentirá seguramente insatisfecho por no haber sido suficientemente valorado y atendido. Y quien, por motivos de muy diverso tipo no aparezca citado, se sentirá decepcionado o injustamente tratado y seguramente con razón, puesto que no descartamos nuestros olvidos y desconocimiento al tener que atender a lo que se está haciendo día a día.

Teniendo en cuenta las anteriores contingencias, se ofrece el siguiente panorama, con el explícito y adelantado reconocimiento de que a partir de otros supuestos, tan legítimos con los nuestros, quizá se hubiesen incluido a muchos aquí no citados, habiendo dejado sin mención a nombres y obras aquí evocados. Así lo reconocemos sin ambigüedad y con la mejor de las voluntades. Advirtamos, sin embargo, que la prolija enumeración es consecuencia de una cautela: la de no identificar cualidad con publicidad, lo que lleva a recordar obras y autores que puedan no ser tan conocidos o divulgados, pero que consideramos valiosos por alguno de sus trabajos.

6.i. La actualidad filosófica española

Una valoración general del pensamiento filosófico español en la actualidad, debe admitir que la heterogeneidad de su panorama ofrece el vigor, la variedad y riqueza que guardan gran analogía con el resto de Europa. Ciertamente que no se han producido en España obras tan notables como en otros países europeos. Continuando en nuestros días una tradición secular, el pensamiento español ha sido siempre más fragmentario y expositivo que dedicado a investigaciones de fondo; más de ensayo que de tratado. Así ha sido y

seguramente seguirá siendo, mientras las condiciones sociales, culturales, académicas e incluso económicas y ambientales sean no homologables con las de otros países europeos.

Durante el siglo XX, sin excluir sus últimos cincuenta años, el progreso en la cantidad y cualidad de la producción filosófica ha sido notabilísimo, debido a una más amplia comunicación con el pensamiento europeo y norteamericano y a una progresiva mejoría en las condiciones políticas, académicas y culturales de España. En cuanto a información, crítica y controversia con los modos de pensar no españoles, arriesgando un juicio quizá no compartido por muchos, nuestros pensadores de la primera mitad del siglo, incluidos Unamuno y Ortega, con sus incuestionables méritos y a partir de su privilegiada genialidad, conocían peor y discutían con menor amplitud modos de pensar distintos a los suyos. En nuestros días, la filosofía española está más plenamente integrada y es homologable a la del resto del mundo. Los hombres que florecieron en las primeras décadas del siglo fueron, sin duda, formidables pensadores eruditos, pero con una formación e información histórica y sistemática menos amplia e incluso menos profunda de la que hoy es perceptible en el panorama filosófico. Lo cual no merma en nada sus méritos y originalidad creadora, pero también su singularidad en relación con el panorama europeo. La amplísima información de Ortega se limitó a un ambiente alemán muy específico, ajeno al estudio detenido y minucioso de las grandes filosofías clásicas y europeas anteriores, que hoy entre nosotros se conocen y discuten con indudable información y comentario crítico. Y aunque lo creativo merezca todos los encomios, no cabe duda de que, en el campo del saber, la información y el conocimiento son exigencias de la calidad. De esta actualizada integración intelectual se derivan varias consecuencias.

En primer lugar, el buen nivel de calidad de los estudios universitarios de filosofía y de humanidades en general. Con limitaciones innegables, lo cierto es que la mayoría de las facultades de Filosofía y su profesorado imparten hoy en España una enseñanza de calidad muy apreciada por cuantos se aproximan a ellas, sean o no españoles, reconocida incluso por las evaluaciones del propio alumnado. El nivel de las tesis de Doctorado en la mayoría de las universidades no es inferior al francés o alemán y, sin duda, superior al de la mayoría de las universidades inglesas. Basta para ello comparar, como hemos hecho, las mejores tesis de algunas universidades españolas con sus análogas en los países citados. Desde el panorama filosófico universitario, no es sostenible una opinión tan generalizada como poco informada, según la cual nada se hace bien en la universidad. Por su propia naturaleza, la Universidad y los universitarios, con mayor exigencia los filósofos, deben ser los primeros críticos de sí mismos, pero eso no puede inducir la

opinión errónea que atribuye de modo indiscriminado falta de calidad a la investigación y a la docencia universitaria.

En segundo lugar, la producción en el campo del pensamiento ha adquirido no sólo la amplitud sino también la solidez reflexiva que es apreciable en innumerables libros y publicaciones especializadas. Si hace cincuenta años eran más las traducciones, hoy los libros publicados por autores españoles, en el terreno poco acotado del llamado "pensamiento filosófico", superan la bibliografía traducida. Inabarcables por los propósitos de esta síntesis, son muy abundantes trabajos de gran valor especulativo que año tras año han ido enriqueciendo el panorama del pensamiento filosófico, a partir de investigaciones rigurosas. Sin embargo, la situación de la producción bibliográfica en España no deja de acusar una paradoja derivada de las propias políticas científicas y universitarias.

Las políticas científicas, desconociendo la naturaleza misma de la investigación en el campo de las humanidades, han minusvalorado sistemáticamente su trascendencia y encuadre dentro del sistema institucional del Estado. Las universidades, por su parte, desatendiendo su propia función investigadora y muy pendientes de los asuntos de gestión, cada vez con menos miramientos imponen empeños docentes y académicos que cumplidos en plenitud no permiten, sin grandes esfuerzos, que se pueda al tiempo investigar y publicar con más asiduidad y mayores garantías de rigor. Todo esto cuando el progreso y la amplitud del campo de la filosofía y del pensamiento va resultando inabarcable, de tal modo que exige, con el detenimiento y el reposo investigador, condiciones que permitan pensar y culminar trabajos exigentes y con la conveniente amplitud, puesto que la originalidad, la creación e innovación, también en el campo del pensamiento, requieren la previa y contemporánea tarea de investigación. Mientras esta situación se mantenga o vaya empeorando, como sucede en muchas universidades - ejemplo de especial gravedad es la Complutense de Madrid - será difícil que se produzca un cambio notorio en la naturaleza de la producción filosófica escrita, que seguirá manifestando su carácter más fraccionario e incompleto en relación con la europea y norteamericana. A ello se debe que, en general, en nuestro medio no faltan conocimientos, incluso superiores a los usuales en Europa, pero se escribe menos y con más premura. A pesar de las circunstancias, con la abundante producción especializada, son hoy muy numerosos los excelentes escritores que con seriedad reflexiva intervienen en la creación y divulgación de ideas y al tiempo están adscritos profesionalmente a la actividad universitaria. Pero tanto el trabajo escrito especializado, como la actividad divulgadora adecuadamente informada, en lo que Ortega fue ejemplo inigualable, no

resultan en absoluto fáciles para el sobrecargado con tareas docentes.

Con tales advertencias, se expone a continuación, no una síntesis, sino, como venimos diciendo, un panorama trenzado a partir de algunas líneas u orientaciones básicas, si bien de uno u otro modo, las modalidades de pensamiento suelen cruzarse entre sí, lo que hace impropia cualquier división o clasificación.

6.2. Heterogeneidad en las orientaciones metafísicas

Tomada la metafísica en una de sus acepciones más generalizadas, podemos situar bajo sus propósitos los modos de pensar que tienden a ofrecer una comprensión conceptualmente sistematizada de los fundamentos o principios de la realidad entendida como totalidad, así como de la estructura de los entes en su modo de existir. Por eso ella ha adquirido formas históricas de teología racional, ontología, gnoseología, cosmología, etc. Su modalidad tradicional más antigua y quizá más amplia y fecunda es la vinculada a la filosofía aristotélico-tomista, que no excluyó al platonismo, perpetuada en la llamada "filosofía escolástica" y en los sucesivos "aristotelismos" y "platonismos". Ahora bien, nuestra actualidad ofrece también modalidades metafísicas que han integrado las diversas y muy diferenciadas formas de pensamiento moderno y contemporáneo, de Descartes a Hume, de Kant a Marx, de Espinosa a Hegel, de Husserl a Heidegger, etc. En España no han sido pocas las orientaciones de estas líneas metafísicas, unas más integradoras que otras, diferenciadas entre sí por notorias peculiaridades.

Con predominio de los métodos y temáticas escolásticas clásicas, el "neoescolasticismo" ha estado representado por pensadores muy bien formados e informados, con solidez conceptual y expositiva, influidos tanto por el pensamiento tomista como por el suareciano. Son de señalar las figuras más lejanas en el tiempo de Santiago Ramírez, Guillermo Fraile, Juan Zaragüeta, J. R. Gironella, Hellín, J.M.a Alejandro, Ángel González Álvarez, Leonardo Polo, Jesús García López y Francisco Canals. Con agilidad temática y una orientación de realismo social en relación con los problemas del bien común y de la filosofía de la religión es destacable la figura de José Todolí Duque. En la inspiración del agustinismo se sitúan obras bien matizadas como las de Adolfo Muñoz Alonso, Enrique Rivera de Ventosa y Saturnino Álvarez Turienzo. Manuel Mindán Manero, explícitamente anclado en el realismo del personalismo cristiano, es autor no sólo de una obra notable, sino generoso maestro e inspirador de iniciativas en el campo del pensamiento. La obra de Octavio Fullat se dirige no sólo a comprender las dimensiones espirituales de la persona sino también a esclarecer sus estructuras psíquico/corporales. Partiendo de la reflexión estética y de la hermenéutica

del lenguaje y del arte, el objetivo de fondo de la obra amplia de Alfonso López Quintás es trenzar las categorías de una "metafísica de lo suprasensible". Ramiro Flórez, con inspiración originalmente agustiniana, integra las orientaciones modernas y contemporáneas, en especial a Hegel, hacia una metafísica que reconoce las dimensiones espirituales del ser humano.

Con amplitud considerable de relaciones temáticas, Eudaldo Forment, en no pocas y sólidas obras, ha sabido traer a luz los aportes de indudable e importante actualidad implícitos en la metafísica aristotélico-tomista. La obra metafísica de José María Artola asocia a la solidez de la filosofía aristotélico-tomista, las sugerencias e intuiciones procedentes de las filosofías modernas y contemporáneas. Una línea "neoescolástica", crítica con el escolasticismo, muy sugerente si bien poco conocida, la representa el santiagués Ángel Amor Ruibal, muerto en 1930, una de las figuras más renovadoras del pensamiento escolástico con su concepción de la realidad como sistema activo y dinámico de relaciones. En su continuidad pueden situarse estudios muy notables como los de Carlos Baliñas y los de José Luis Barreiro, autores a su vez de otros trabajos muy apreciables ajenos y distantes ya del propio contexto de Amor Ruibal: Baliñas en una línea hermenéutica en relación con el valor cognitivo del simbolismo jónico; Barreiro con más insistencia en el pensamiento social de pensadores gallegos.

La metafísica aristotélica se ve enriquecida en gran manera por la convergencia crítica con filosofías modernas y contemporáneas, en autores inscritos en el realismo tanto ontológico como gnoseológico, que no pueden ya ser adscritos a corrientes determinadas. Tal es el caso de Sergio Rábade, que reintegra en la textura básica del realismo aristotélico las interpretaciones del conocimiento de Descartes, Hume, Kant, Husserl y Ortega, a los que dedicó una obra muy apreciable y de alcance considerable. Desde su cátedra de la Complutense ha impulsado toda una generación de metafísicos, entre los que sobre sale Juan Manuel Navarro Cordón, quien con sutileza crítica y exigente precisión se aproxima a las filosofías de Kant y Hegel y, contando también con la filosofía de Heidegger, replantea con originalidad los grandes problemas de la metafísica occidental, a los que dedicó no pocos trabajos. Motivado inicialmente por Hegel, Ramón Vall es autor de una reflexión metafísica elaborada al hilo de la aproximación e interpretación de los grandes problemas y textos de la filosofía (Hegel, Enciclopedia).

Sobrepasando preocupaciones históricas, en la considerable obra de Pedro Cerezo Galán confluyen motivaciones ontológicas asociadas a Hegel y Heidegger con el impulso reflexivo derivado de Machado, Ortega y Unamuno. Jacobo Muñoz, inicialmente a partir del marxismo y con la influencia de Manuel Sacristán, ha trabajado en temas de filosofía

social, con notables y plurales incursiones en el campo de la metafísica y de la teoría evolucionista del conocimiento, replanteando el realismo clásico desde los retos de la semántica contemporánea. La obra de Tomás Calvo Martínez tiene su móvil principal en los grandes problemas sugeridos por la filosofía griega, particularmente por la obra platónica y aristotélica, objeto de reinterpretación y comentario crítico, que se completan con la atención a las líneas hermenéutica y analítica contemporáneas. Motivado por Kant, Husserl y Heidegger, las preocupaciones por una metafísica de la subjetividad subyacen a los trabajos de Ramón Rodríguez García, inscrito explícitamente en las derivaciones y ampliaciones hermenéuticas de la fenomenología. Jaime de Salas Ortueta se sitúa en el arco tendido entre Leibniz y Ortega, con una orientación que asocia metafísica y teoría del conocimiento, a lo que ha dedicado no pocos trabajos. Félix Duque es autor de una considerable obra de orientación metafísica, amplia y plural en los asuntos, que van desde la aproximación a las grandes corrientes de la filosofía, sobre todo el idealismo, hasta los que plantea el lenguaje, la técnica y la cultura actual. Motivada de modo especial por las grandes filosofías del idealismo alemán, se desarrolla la obra de José Luis Villacañas. Cirilo Flórez toma como contrapartida reflexiva las filosofías modernas y contemporáneas, atendiendo también a grandes textos del Renacimiento español. Mariano Álvarez Gómez integra una renovada aproximación al realismo aristotélico-tomista con las formas actuales del pensamiento metafísico.

Con una presencia de categorías aristotélicas, la obra compleja de Víctor Gómez-Pin tiende a establecer vínculos entre la reflexión filosófica y la conceptualización matemática y científica. La obra de Felipe Martínez Marzoa, también muy pendiente de Heidegger y otras filosofías contemporáneas, atiende a la filosofía antigua. En Manuel Cruz se conjuga teoría de la acción y filosofía de la cultura y de la historia, en lograda conjunción con las filosofías contemporáneas. Relacionando metafísica y crítica de las ideologías, puede situarse Antonio López Molina, autor del capítulo dedicado a E Suárez en la presente obra, y Atilano Domínguez con la atención dirigida a Espinosa. Con diferencias de fondo notables, en José L. Arce y Raúl Gabás confluyen metafísica y reflexión crítica. En proximidad y tomando como estímulo las grandes filosofías del idealismo alemán, especialmente a Hegel, motivada por la seriedad de una analítica crítica rigurosa se han ido configurando las obras de Antonio Pérez Quintana y Arsenio Ginzo. Y con la inicial influencia de la filosofía griega, también matizada por la preocupación didáctica, la de Serafín Vegas. Con atención al pensamiento de Foucault y el ambiente gramatológico y hermenéutico como estímulo, se está desarrollando la obra de Ángel Gabilondo. Modesto Bercino ha orientado la reflexión a partir del impulso del pensamiento de Heidegger en torno a la técnica. Los trabajos de Quintín Racionero, a partir de la filosofía griega,

alcanzan a Leibniz y al pensamiento contemporáneo. Hegel y Schleiermacher sirven de referencia y motivo a las elaboradas obras de Ignacio Izuzquiza. José Luis Pardo prosigue una reflexión ilustrada por categorías psicológicas y siguiendo formas de la exterioridad, con la atención en formas de pensamiento contemporáneas. La inicial inspiración agustiniana es el móvil de la obra de José Villabos, luego ampliada a otros problemas. Por su parte José Luis López desarrolla una obra que se inscribe entre la metafísica y la problemática sociopolítica. J.V.Arregui sitúa sus objetivos entre la metafísica, los problemas éticos y la problemática de la filosofía de la acción.

En una orientación marcada originalmente por el realismo metafísico aristotélico-tomista, se sitúa la figura original de Antonio Millán Puelles quien, también influido por Husserl, es autor de una amplísima obra que va desde la interpretación de la estructura de la subjetividad hasta la preocupación por el realismo de conceptos y entidades no empíricos. En toda la trayectoria intelectual de Millán es perceptible la distinción de raíz agustiniana, hecha explícita por San Anselmo y Santo Tomás (De Veritate), entre verdad y verdadero: la verdad es necesaria y absoluta, objetivo de la búsqueda intelectual; en los seres puede darse lo verdadero, siempre contingente y relativo a la verdad. Con matices muy diferenciados, el clima intelectual de Millán Puelles ha motivado, a través de la fenomenología husserliana, obras con estilo propio y entidad destacable como las de Miguel García Baró (Introducción a la teoría de la verdad), Rafael Alvira, Ángel Luis González García, Ignacio Falgueras, Tomás Melendo, Rogelio Rovira, Juan José García Norro y Juan Arana, quien amplía los asuntos hasta problemas tales como la relación entre "mecánica y espíritu". Próximo a muchas de las sugerencias de fondo de Millán Puelles, la amplia obra de Alejandro Llano Cifuentes representa una exigente conjunción de metafísica, ética, lógica y gnoseología, de las más notables en el panorama filosófico actual (El enigma de la representación). Las obras de Jesús Arellano y Patricio Peñalver Simó se han desarrollado en el contexto de las preocupaciones por la metafísica de la subjetividad. Armando Segura se inscribe en una amplia metafísica con retorno a grandes temas de la filosofía tomista.

La considerable obra de Eugenio Trías recorre una singladura de temáticas complejas, muy marcadas inicialmente por la reflexión estética, atendiendo tanto a las dimensiones y condiciones subjetivas de la creación, cuanto a la objetividad del arte entendida como obra. Con ello la preocupación de Trías parece encaminada más a explorar el mundo de la conciencia y sus vivencias, en proximidad a la fenomenología, que a radicarse en el sentido natural de cosas y fenómenos. Se inscribe así en una orientación que podría aproximarse a una metafísica del espíritu, entendido éste en sentido próximo al de Hegel,

a partir de las categorías de límite y posibilidad (La edad del espíritu). La amplitud de la obra de Trías la hace acreedora a un estudio monográfico, aquí inabordable. La ya voluminosa obra de Ignacio Gómez de Liaño representa la lograda conjunción de reflexión estética y una fenomenología unificadora del sujeto y el objeto - al interpretar el yo como supernexo de objetos - que conduce a una ontología vertebrada por las categorías de determinación e indeterminación, con la mirada puesta, tanto en las culturas y filosofías orientales, como en un proyecto de filosofía práctica (Iluminaciones filosóficas). Aunque menos conocido en España por su trabajo en Puerto Rico y Estados Unidos, Marcelino de Cisneros, con obras de muy estimable entidad, representa una metafísica igualmente motivada por lo suprasensible (En el umbral de lo transfinito).

Si por otras razones puede resultar cuestionable la adscripción metafísica de Gustavo Bueno, son muchos los motivos para considerar su obra como una de las más representativas de la ontología. Una secuencia de trabajos y libros, a partir de 1951, jalona la originalidad de una obra, inabarcable aquí en su versátil temática, toda ella marcada por el explícito rechazo del historicismo, del psicologismo o del subjetivismo, para encarar la reflexión con aquello que sustenta a las cosas en su misma y esencial realidad empírica. De su interpretación de la filosofía presocrática, a los ensayos sobre el materialismo y el cierre categorial, hasta las concepciones antropológicas, el pensamiento de Bueno quiere a la postre responder a la exigencia de ir "a las cosas mismas" y dar cuenta de lo que son, prescindiendo de prejuicios antropológicos. Lo que no deja de solicitar el concurso de las ciencias positivas. En 1970 con *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* responde al opúsculo de Manuel Sacristán *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, del año anterior. Alberto Hidalgo, Vidal Peña y Julián Velarde inicialmente en proximidad a algunas tesis de Bueno, han seguido orientaciones metafísicas propias y no coincidentes.

Una ontología muy marcada por las categorías derivadas de la analítica de la materia, si bien con preocupaciones sociales y políticas, es la que sustenta una obra tan significativa como la de Manuel Sacristán, de gran influencia en el arco intelectual que recubre la crítica cultural y política de buena parte de los años sesenta y setenta. La herencia del materialismo marxista, también en las connotaciones de Althusser, está presente en la obra significativa de Gabriel Albiac y en su interpretación de la filosofía de Spinoza (*La sinagoga vacía*), a su vez ampliada a la filosofía griega y al pensamiento de Pascal, con un sostenido fondo de reflexión política. El clima de una metafísica igualmente marcada por el materialismo subyace a los trabajos de José Luis Rodríguez, de Carlos Fernández Liria y, en la herencia de Manuel Sacristán, a los de Montserrat

Galcerán. Francisco José Martínez Martínez tiende a la integración de problemas del pensamiento contemporáneo con tesis fundamentales marxistas. La obra de julio Quesada, con el trasfondo inicial de Nietzsche, continúa la actitud de un pensamiento crítico con la ontología del fundamento. Conjugando metafísica, teoría del conocimiento y reflexión social, son de señalar las obras significativas como las de José Luis Blasco y Sergio Sevilla. También las de Vicente Sanfélix, J.B.Llinares y Neus Campillo.

Dentro de una metafísica de integración en la que las filosofías modernas y contemporáneas tienen un gran papel se pueden situar igualmente obras apreciables como las de Ángel Álvarez Gómez, Francisco Pérez, Eugenio Fernández, Enrique Rúspoli, María del Carmen Paredes, Jorge Pérez de Tudela, Ismael Martínez Liébana, Mariano Rodríguez, Salvador Mas, María José Callejo, Felipe Ledesma, Mariano Crespo..., todos autores de trabajos muy atendibles cuya tipificación individualizada se hace inaccesible en este panorama.

6.3. Unidad y diversidad en las orientaciones de la filosofía práctica

Entendiendo por práctico todo aquello que "es posible mediante la libertad" (Kant), quizá una de las características del pensamiento contemporáneo sea la preocupación por la ética, esto es, por un pensamiento vinculado a los usos de la libertad, sea en relación con el sentido y la orientación de la propia existencia humana, sea por los problemas más específicamente asociados a las conductas y prácticas de vida. El pensamiento filosófico, en toda su historia, es indisociable de lo ético puesto que, en el fondo, no hay filosofía que no vaya encaminada a procurar que el ser humano sea cada vez más dueño de sí y de su mundo. Desde el primer capítulo de esta obra, se ha visto que Séneca es fundador y acompañante de modos de pensar esencialmente éticos como los que reaparecen en el Renacimiento, en el Barroco, en la Ilustración y recubren las preocupaciones del siglo XIX. No menos en obras de Ortega, Unamuno, Zubiri, Morente, etc. para alcanzar a nuestra proximidad temporal.

La conocida como ética de raíz aristotélico-tomista, asimilada a la escolástica, tuvo en España una tradición de indudable valor y modernidad desde el Renacimiento, de lo que son ejemplos, entre muchos, Vitoria y Suárez. Esa tradición es retomada, con apreciable clarividencia respecto a los problemas del bien común y su dimensión cosmopolita, por José Todolí Duque, ya citado. Leopoldo Eulogio Palacios ha legado una obra construida con coherencia que, dentro de una concepción cristiana del mundo, parte del reconocimiento de la prudencia como virtud y como práctica personal y social, se detiene en la fenomenología del gesto y del rostro, para culminar en los problemas de la lógica y

de las teorías del conocimiento. La obra de J.M.Díez Alegría aproximó, no sin sorpresa para muchos, las problemáticas religiosas, éticas y sociales a los grandes principios de la ética aristotélica-tomista y suareciana. Augusto Hortal Alonso, a la excelente documentación, clásica y actualizada, añade en su obra la pertinencia en el planteamiento de los problemas morales (Ética). Juan Miguel Palacios, a partir de Kant, con notable y sutil precisión, lleva adelante una reflexión en la que aparecen como indisociables la verdad y la moralidad (El idealismo trascendental). Jesús Cordero Pando, con raíces en el humanismo de Vitoria, pero también atento a las dimensiones inconscientes de la conducta y sus implicaciones prácticas, es autor de una reflexión marcada por la coherencia (Ética y Sociedad). Gilberto Gutiérrez, con fidelidad a la actualidad, sustrae el problema de la ética de los contextos individualizados, para traer a primer plano la moderna teoría de la elección racional, indisociable de contextos compartidos e interpersonales (Ética y decisión racional). En sentido no coincidente, los problemas éticos en contextos comunicativos y pluriculturales constituyen el fondo de los trabajos de Graciano González, inicialmente motivado por E.Lévinas, para ampliar la reflexión al campo de los derechos humanos. Muy presente en el pensamiento ético actual, las sugerencias de Lévinas subyacen a trabajos últimos de Gabriel Bello Reguera y también a los de Alberto Sucasas. Estrechando la relación entre filosofía práctica y sociedad, particularmente por lo que se refiere a los problemas de la familia y de las conductas juveniles, se desarrolla la obra de Luis Méndez Francisco.

Enrique López Castellón se ha aproximado a los grandes sistemas y problemas morales. Manuel Fernández del Riesgo asocia reflexión moral con los problemas de la religión y la antropología de la finitud. José Montoya, con el aristotelismo como referencia primera, es autor de una obra que alcanza los asuntos más notables de la actualidad. La obra de Manuel Sánchez Cuesta viene motivada tanto por la ética griega como por las orientaciones personalistas contemporáneas. Entre el realismo neotomista y la solicitud existencialista de Kierkegaard, se sitúa la obra de Rafael Larrañeta. Manuel Cobo Suero aproxima los principios generales éticos a códigos deontológicos concretos. La ética ecológica ha sido el objeto de la obra de Nicolás Sosa. José María Gómez Heras, también con inquietudes hermenéuticas, continúa la preocupación por las éticas aplicadas, también la ecológica.

La interpretación personalista del derecho tiene, en las figuras ya no tan próximas de Luis Recaséns Siches y de Luis Legaz Lacambra, dos notabilísimos representantes, aunque no coincidentes. José Iturmendi Morales, a partir de la reflexión sobre la historia y sustentada por una noción metafísica de persona, lleva a cabo una considerable obra en

torno a los derechos humanos que conjuga los problemas conceptuales con los de su aplicación, atendiendo a las concreciones jurídicas, a la par que promueve investigaciones heterogéneas sobre su problemática actual, en las que también se inscriben María José Falcón, Pablo Lucas Verdú, Ángel Sánchez de la Torre, José Miguel Serrano, Consuelo Martínez-Sicluna entre otros. Con motivaciones personalistas originarias de Maritain y Mounier, el problema de los derechos humanos impulsó gran parte de la obra de Gregorio Peces Barba, más dedicada en la actualidad a la doctrina política. Entre filosofía, derecho y reflexión sobre la vida cotidiana, se sitúa la obra de Ignacio Sánchez Cámara. Relacionando filosofía, antropología, sociología, se desarrolla la significativa y documentada obra, de fondo ético y religioso, de Carlos Valverde. Originalmente motivado por el existencialismo, Juan Luis Pintos se inscribe en la sociología y la reflexión ética.

La orientación y preocupaciones para una filosofía práctica motivan el fondo de la obra de considerable amplitud y conceptualmente muy clara, de Fernando Savater, quizá uno de los pensadores más originales e influyentes en los ámbitos intelectuales, sociales, culturales y de opinión pública. Inicialmente motivado por Nietzsche y Ciorán, sus escritos adquieren una perceptible y progresiva preocupación por la defensa de las categorías y valores personales, recapitulados en torno al ejercicio y desarrollo de la libertad, tanto en su dimensión individual cuanto como práctica histórica en su concreción social y política. Debido a ello, la obra de Savater sobrepasa la dimensión puramente ética para inscribirse en el pensamiento social, político y educativo..., con indudables y decididos criterios encaminados a las exigencias de respeto y salvaguarda de los derechos humanos en su integridad. Con José Antonio Marina se adscribe por méritos propios en la tradición de los filósofos escritores, tales como Ortega, Unamuno y D'Ors.

La obra de José Antonio Marina, a los méritos literarios, añade la claridad y precisión en los conceptos, en proximidad a Gracián. Lejano a todo moralismo, el fondo de su obra está esencialmente motivado por el diseño de un proyecto de filosofía práctica a partir de una actualización de las derivaciones aplicadas de la fenomenología. Explora con agudeza e ingenio las funciones y capacidades subjetivas, de las psíquicas a las propiamente intelectivas, entre ellas la imaginación, deduciendo las virtualidades educativas. No son ajenas a la singladura de su pensamiento las concreciones que conciernen a las formas de vida y de conducta, dentro de la situación que debe afrontar el ser humano en la sociedad actual, ni tampoco pasa por alto la reflexión motivada por las categorías de lo suprasensible, asociado a la sensibilidad y a la experiencia de la fe religiosa.

Las bases biológicas de la ética y su complejidad antropológica suscitan la significativa obra de Camilo José Cela Conde. Diego Gracia, desde la experiencia médica, aproximándose a Zubiri, lleva a cabo una amplia reflexión sobre las temáticas propias de la bioética, seguido de Luis Montiel, entre otros. Con orientación de ética política se reconoce la obra Arturo Juncosa. También a partir de la reflexión social, José Miguel Marinas amplía las temáticas hasta las relaciones entre ética y mercado, ética y manipulación comunicativa. El contexto sociológico es igualmente apreciable en Joaquín Bandera.

No susceptible de clasificación es la considerable obra de Carlos Díaz, si bien a toda ella subyace la motivación y el impulso de un apreciable "suprahumanismo" moral y espiritual, indisociable de una ontología que no coincide con la del ser-en-el-mundo. Con Husserl al fondo, e inspirado siempre por el personalismo de Mounier, la heterogeneidad de sus escritos, incluso los referidos a Hegel y a la experiencia religiosa (Preguntarse por Dios es razonable) obedecen al proyecto de hacer explícitas todas las dimensiones del ser humano, también las no empíricas, su dignidad existencial y su esencia trascendente, para solicitar como consecuencia sistemas educativos, políticos, económicos, etc. que promuevan, respeten y puedan colmar tales exigencias. Entre ontología, ética y hermenéutica se desarrolla la obra de Jesús Conill, en la que los problemas de la comunicación y el sentido de la acción no se disocian de la atención a Aristóteles, Nietzsche, Zubiri y Apel. En los intersticios entre metafísica, ética, hermenéutica y política, motivado por Hegel, puede situarse la obra de Gabriel Amengual Coll. Recuperando inspiraciones aristotélicas, Carlos Thiebaut continúa la reflexión ética al hilo de los problemas de ciudadanía y del comunitarismo contemporáneo. La filosofía crítica de Habermas y sus aplicaciones y concreciones subyacen a gran parte de la obra ético-política de Agapito Maestre. Margarita Boladeras, con referencias iniciales a Habermas, amplía las temáticas hasta la bioética y la filosofía social, en colaboración con Neus Campillo. A la diversidad de la obra de Manuel Reyes Mate subyace una perceptible preocupación de filosofía práctica. La obra amplia de Carlos García Gual sobrepasa los puntos de vista filológicos para ofrecer una visión de los grandes temas y problemas éticos a partir del humanismo ateniense y helenístico.

En esta trayectoria hacia nuestros días, la figura de José Luis Aranguren aparece con significación propia, no sólo por su obra, objeto ya de estudios y tesis, sino por su visión renovadora de la Ética como disciplina, por su mentalidad creativa frente a las actitudes repetitivas y por su voluntad de hacer operativa la reflexión ética y moral. Su actitud y su obra escrita marcan un hito de partida que será fecundo en el ámbito del pensamiento

español, tanto en el filosófico como en el político y sociológico. La amplitud de la reflexión de Aranguren recubre prácticamente todos los campos de la filosofía y de la vida social, política y cultural. Su magisterio encuentra en la figura y obra de Javier Muguerza uno de sus más notables continuadores; inicialmente estudioso de la vinculación filosofía/ciencia, a partir de la vertiente ética de las filosofías analíticas, amplía su significativa obra hasta la reflexión sobre la razón práctica en su integridad y sus implicaciones en el mundo de la vida social y política.

El vigor del pensamiento ético se continúa con decisión en un grupo pensadoras. Victoria Camps se orienta hacia los problemas de la aplicación de los principios éticos, a su concreción en la vida cotidiana y en la práctica ciudadana, aproximando reflexión y conducta, sin pasar por alto los problemas estrictamente políticos. Adela Cortina, bajo el impulso inicial del pensamiento kantiano, en una obra de alcance muy notable, se adentra en los problemas de la acción comunicativa y de la "ética del discurso", y conduce la reflexión hacia el ámbito del ejercicio de la responsabilidad, en sus derivaciones deontológicas y profesionales. En una ampliación situada entre ética y política, se inscribe también la obra de Amelia Valcárcel, no ajena tampoco a las cuestiones relacionadas con los problemas del género y el multiculturalismo. Ampliando o derivando las temáticas en sentido práctico, la obra de Celia Amorós Puente se contextualiza en un marco amplio de problemas, motivado primero por Kierkegaard y Sartre, continuado con fecundidad y agudeza en la reflexión sobre feminismo, para alcanzar vertientes sociales y políticas (Feminismo y Filosofía). Con preocupación por el hedonismo y el utilitarismo se desarrolla también la obra de Esperanza Guisán. Inicialmente estimulada por la problemática religiosa, la obra de Javier Sádaba está fundamentalmente impulsada por motivaciones igualmente asociadas a la filosofía práctica, centrada en la reflexión sobre los problemas actuales de la convivencia y en asuntos sociales y políticos. Enrique Bonete se orienta hacia la deontología de la información.

Daniel Innerarity se aproxima a la problemática política y a una cierta filosofía de la cultura. Con adscripción más explícita al pensamiento político en su problemática democrática se sitúan las obras de Fernando Quesada y la de Antonio García Santesmases, si bien no coincidentes entre sí. Elías Díaz, además de historiador del krausismo, escribe sobre diversos temas de filosofía política. José María González plantea igualmente con agudeza los problemas de la vinculación entre ética y poder político. Domingo Blanco Fernández atiende con amplitud a la problemática política (Principios de Filosofía Política). José María Bermudo se orienta tanto por motivaciones políticas como por la filosofía de la historia. Ángeles Perona, a su vez, a partir de

Popper, sitúa la reflexión en la encrucijada de la política actual (Entre el liberalismo y la socialdemocracia). Yolanda Ruano plantea los problemas de la racionalidad actual a partir de Max Weber (Racionalidad y conciencia trágica). Roberto R. Aramayo se sitúa entre las motivaciones ético políticas que subyacen también a la obra de Eduardo Bello Reguera y a Concha Roldán. La obra del malogrado Manuel Benavides Lucas, con Ortega al fondo, ofrece una sugerente interpretación del fenómeno humano, a la par que sintetiza una completa filosofía de la historia (Filosofía de la Historia, Síntesis).

6.4. Orientaciones antropológicas, psicológicas y estéticas

Con un perímetro de difícil trazado, la antropología, en la ambigüedad del concepto, ha tenido en el ambiente intelectual español una perceptible inclinación hacia los fenómenos culturales. Obras ya clásicas en este ámbito son las de Caro Baroja, que ha legado una obra tan rica en información como aguda en reflexión. Carmelo Lisón Tolosana es igualmente impulsor de importantes iniciativas y trabajos en esta dirección, que aquí no es dado recoger.

Pero la que puede ser llamada "antropología filosófica" o reflexiva, ofrece una serie de obras de significación heterogénea, no exentas de valor y originalidad. La figura de Pedro Laín Entralgo representó un modelo de reflexión filosófica llevada a cabo al hilo de los conocimientos médicos y antropológicos. Preocupado por la filosofía, la literatura y la historia, Pedro Laín ha sido uno de los intelectuales más ejemplares por su trayectoria creativa y sugerente. Su amplísima obra se ramifica desde la convicción fundamental, según la cual el hombre es un proyecto indisociable de las formas de comunicación, de la esperanza respecto a sí mismo, abierto a los valores morales y a Dios, fin supremo previsible desde la propia estructura antropológica.

De casi imposible ubicación es la considerable obra de Julián Marías que, como la de Laín, han sido y seguirán siendo objeto de estudios específicos y detallados. La herencia orteguiana es retomada creativamente por Marías, no sólo por la proximidad reflexiva a asuntos y contingencias de actualidad, sino por el desarrollo más amplio y sistemático de los grandes problemas ontológicos y antropológicos, sin pasar por alto que la condición humana manifiesta su identidad e igualdad en la diversidad masculina y femenina. También su filosofía está hondamente marcada por la esperanza, sin dejar de reconocer el peso y las contingencias de la temporalidad.

La obra significativa de Luis Cencillo, motivada también por una solicitud esperanzada, oscila entre ontología, psicología y ética, en el propósito de ofrecer una

visión de la estructura del ser humano como realidad dinámica, que no puede dejar de contar con su inconsciente, para alcanzar la comprensión de los problemas de comportamiento. A partir de Kant y de Feuerbach, la obra de Manuel Cabada Castro va poniendo de manifiesto los aspectos más antropológicos de esas grandes filosofías, a la par que se amplía a otras temáticas que alcanzan a Schopenhauer y sus vinculaciones estéticas, entre otros, con Wagner. Con una mentalidad situada entre fenomenología y cultura, José Lorite Mena desarrolla una obra muy documentada encaminada a la comprensión del fenómeno humano, con marcada integración en las filosofías y antropologías contemporáneas. A partir de una concepción del simbolismo próxima a Jung y con metodología centrada en la analítica cultural, Andrés Ortiz Osés asocia antropología e interpretación hermenéutica, en lo que es seguido por Patxi Lanceros. José Rubio Carracedo es igualmente autor de una obra críticamente atenta a todas las tendencias antropológicas contemporáneas, del estructuralismo a la hermenéutica. Motivado por preocupaciones más antropológicas que históricas se desarrolla la obra de Manuel Suances, con atención específica al irracionalismo y al existencialismo, propósito que comparte Alicia Villar, también estudiosa de Pascal (El irracionalismo, I y II). Jacinto Choza ha impulsado igualmente una antropología marcada por los valores morales. Juan de Sahagún Lucas estrecha la relación antropología/religión. En torno a los métodos en antropología, se sitúan los escritos de Jesús Muga.

La psicología se desarrolla en España a partir de los años cincuenta, por la voluntad fundacional de José Germain, Mariano Yela, José Luis Pinillos, Miguel Siguán, entre los primeros, siguiendo el clima generalizado en el mundo que la orientó por métodos más científicos que reflexivos y fenomenológicos, dando pie a facultades de Psicología que, desde 1968, han preferido reconocerse asociadas a las áreas científico-sociales. Sin embargo, no han faltado "psicólogos/filósofos". Entre ellos es muy destacable el ya fallecido Rof Carballo, con una obra en la que se conjuga psicología, psiquiatría, psicoanálisis y, no menos hermenéutica filosófica. Mariano Yela, catedrático en la Universidad Complutense, con inicial preocupación por el análisis factorial, evoluciona hacia el interés por las cuestiones interdisciplinarias con referencia a problemas de filosofía, antropología, neurociencia e inteligencia artificial. José Luis Pinillos, maestro en la Facultad de Filosofía de la Complutense, es autor de una obra amplísima en la que no se pasan por alto, con las categorías estrictamente psicológicas, el estudio de los fenómenos del entendimiento y de la conciencia. En la misma dirección, la obra de Heliodoro Carpintero se completa con el estudio del desarrollo de la propia psicología durante el siglo XX y los aspectos de documentación y bibliometría, tan necesarios para el trabajo de investigación. En una orientación más marcada por los conocimientos

neurológicos y cerebrales, la obra de Emilio García García representa una novedosa y documentada reflexión que replantea las cuestiones clásicas de la epistemología desde las ciencias cognitivas, particularmente a partir de la neuropsicología. Es también muy destacada la obra de Juan Mayor sobre psicolingüística. Pedro Chacón se orienta hacia los fundamentos mismos de la psicología como ciencia, en el sentido de una "filosofía de la psicología", a la que se adscribe también Ignacio Morera. Juan Bautista Fuentes y Antonio Robles replantean la concepción de la psicología a partir de tesis materialistas próximas a las de Gustavo Bueno.

La reflexión en el ámbito estético, a pesar de que el pensamiento español se ha desarrollado asociado a la literatura, no goza de una tradición temporal consolidada. Las figuras señeras de Ortega y Eugenio D'Ors han marcado, sin embargo, una línea que no deja de estar presente en el pensamiento posterior. La figura de José María Valverde representa no sólo una obra sino una actitud que se propuso vincular estética y ética, de tal modo que su estimable reflexión sobre el arte y los movimientos estéticos, se conjugó con la actitud espiritual y moral, para él reconocible como esencia de la creatividad artística. Su magisterio perdura en muchos, discípulos directos o lectores de su obra. Uno de sus más representativos continuadores es Xavier Rubert de Ventos, centrado en el análisis de la sensibilidad y en las utopías de la sensualidad. Rafael Argullol es autor de una considerable obra y actividad intelectual motivada por una reflexión que obedece a categorías esencialmente estéticas, en relación con la concepción del mundo y de la vida, en contacto con los fenómenos de actualidad.

Con notable influencia en los ámbitos artísticos y de la crítica de arte, la obra de Simón Merchán representa un hito de notable significación. Y vinculando estética y experiencias de la vida cotidiana se sitúa la obra de José Jiménez. Con documentación muy actual se viene desarrollando la obra de Francisco Jarauta, situada entre reflexión estética, ética y teoría de la cultura. Marcada igualmente por el pensamiento contemporáneo aparece la obra plural e inscrita en la actualidad de Juan Miguel Morey. Motivado inicialmente por Heidegger, José Luis Molinuevo continúa bajo la inspiración de Ortega una reiterada aproximación a los problemas del arte. De notable sutileza es la reflexión de Marisa Amigo. Ana María Leyra ha explorado la relación entre estética y tendencias gramatológicas. Román de la Calle se orienta hacia los fenómenos y manifestaciones artísticos actuales. Eduardo Subirats se sitúa dentro de una actitud - entre ética y estética - próxima a una amplia filosofía de la cultura. Igualmente deben mencionarse Miguel Cereceda, Lluís Álvarez, José García Leal, Ana Lucas, motivada por W.Benjamin, Chantal Maillard.

6.5. La diversificación de la fenomenología

Con influencia directa en las orientaciones metafísicas (Millán Puelles, R. Rodríguez, M.García Baró, ya citados), la fenomenología de Husserl ha tenido explícitos cultivadores con presencia en el campo del pensamiento filosófico. En esto tampoco el ambiente español ha sido diferente, toda vez que la fenomenología es, quizá, la orientación filosófica más conocida, divulgada e influyente en todo el siglo XX. Presente ya en García Morente, a través de Scheler influirá en la gran obra de Joaquín Xirau, exiliado en México, y en su proyecto de renovación metafísica, a partir del reconocimiento de la plenitud espiritual del ser. José María Rubert y Candau no es ajeno a su influencia en su interpretación de la filosofía (La realidad de la Filosofía). Fernando Montero Moliner, desde su cátedra en Valencia, con su obra y actividad ha supuesto un impulso muy notable en el campo del pensamiento fenomenológico, a partir de una orientación metafísica que oscila entre la raíz griega (Parménides) y las orientaciones próximas a la derivación ontológica de las corrientes analíticas. José San Martín Sala, en una ya amplia obra, aproxima la que pudiera llamarse "estructura del mundo fenomenológico", al estudio de la antropología y a la interpretación de la cultura. Diego Sánchez Meca, a raíz de filosofías y temáticas distintas, explora las posibilidades metafísicas del método fenomenológico, lo que también lleva a cabo Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, también con referencias en el campo de la estética. En César Moreno la fenomenología está presente con marcada orientación hacia los problemas de la alteridad y de la intersubjetividad (Fenomenología y filosofía existencial, Síntesis). Antonio Pintor Ramos es autor de una obra considerable, motivada por la vertiente antropológica de la fenomenología (El Humanismo de Max Scheler).

De difícil adscripción, Emilio Lledó, con atención original a los problemas del lenguaje, amplía la reflexión a la hermenéutica de Gadamer y a los asuntos relacionados con la interpretación de la historia. Empeñado en el trabajo intelectual y universitario, ha sido maestro de muchos y autor de trabajos muy destacados sobre problemas diversos de la filosofía, entre los que sobresalen los dedicados a la cultura y al pensamiento griegos, en especial a Platón. J.M.Almarza y A.Domingo Moratalla atienden a la obra de Gadamer, que Luis E.Santiago Gervós confronta con las tesis deconstruccionistas.

Las sugerencias fenomenológicas, en sus derivaciones hermenéuticas, están presentes en la obra, también ilustrada por la gramatología, de Patricio Peñalver Gómez, con notable atención a las corrientes actuales de pensamiento, entre ellas a Lévinas. Por su parte Mariano Peñalver Simó se aproxima a la fenomenología e introduce en España el estudio de la obra primera de P Ricoeur (La búsqueda del sentido en la filosofía de

P.Ricoeur), proseguido por Manuel Maceiras, confrontando los puntos de vista de la hermenéutica con otras visiones del lenguaje (Metamorfosis del lenguaje, Síntesis). Marcelino Agís, al hilo de las orientaciones hermenéuticas de P Ricoeur, atiende de modo especial al lenguaje metafórico y también a la hermenéutica de M.Eliade (Del símbolo a la metáfora).

El pensamiento filosófico en su extensión hacia la problemática religiosa tiene notables representantes en la actualidad. Entre ellos sobresale como maestro indiscutible en el ámbito de la filosofía, la figura y obra de José Gómez Caffarena, impulsor de innumerables iniciativas encaminadas al encuentro y diálogo entre Fe y Razón. Su obra, ya objeto de estudios monográficos y de tesis doctorales, es una de las más representativas en la filosofía contemporánea, a partir de la rigurosa aproximación a las problemáticas kantianas, renovadas y reactualizadas por una reflexión a la que no escapan tanto la documentación como la problemática de actualidad (Metafísica fundamental). La influencia de Caffarena se amplía, en espíritu y mentalidad, a muchos otros autores, dedicados a aspectos diversos del fenómeno y de la experiencia religiosa. Manuel Fraijó retorna el problema del sentido de la historia en contextos hermenéuticos de la cultura cristiana occidental. José María Mardones atiende de modo especial a la sociología de la religión y Alfredo Fierro a la psicología de la religión, también motivado por la problemática del "cristianismo y socialismo", a la que también se aproximó Manuel Reyes Mate, también autor de trabajos muy notables sobre las tradiciones judías en occidente. José A.Gimbernát, motivado por Bloch, replantea la secuencia religión, expectativa y esperanza. A.Álvarez Bolado aproxima religión y problemas sociales. La problemática de la crítica freudiana de la religión es objeto de atención por Carlos Gómez Sánchez.

Andrés Torres Queiruga, a partir de la analítica antropológica, propone una reflexión muy sugerente y documentada sobre la experiencia religiosa, a la par que esclarece la constitución moderna de la razón religiosa. Con motivaciones religiosas muy razonadas, la obra de Juan Martín Velasco se adscribe con claridad a la "fenomenología de la religión", en el contexto contemporáneo. Arsenio Ginzo, Manuel Cabada, Javier Sádaba, Miguel García Baró, Carlos Díaz, Carlos Valverde y Jesús Avelino González no son ajenos a la reflexión sobre la experiencia religiosa. Lluís Duch analiza la experiencia religiosa en la cultura contemporánea e Isidro María Sans dirige su atención hacia los problemas del diálogo religioso.

6.6. Filosofía de la ciencia, lógica y filosofía analítica

Es en la década de los años cincuenta cuando se desarrolla en España el neopositivismo lógico. A ello contribuyó, en primer lugar, la fundación en 1952 de la revista *Theoria* por Miguel Sánchez Mazas y Carlos París, que se ocupaba de cuestiones de epistemología, fundamentación de las ciencias y lógica matemática. También se deben mencionar otras revistas como *Aporía*, creada por Raimundo Drudis Baldrich y Luis Jiménez Moreno en 1964, autores ambos en su primer número de sendos artículos sobre Wittgenstein y Nietzsche; *Teorema* (1971) fundada por Manuel Garrido en Valencia, con especial incidencia en la lógica matemática, la filosofía de la ciencia y de la técnica, así como en el pensamiento dialéctico; *El Basilisco* (1978), fundada por Gustavo Bueno en Oviedo, revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura. Vinculados a estas revistas se realizaron una serie de encuentros científicos de gran repercusión como los Simposios de Lógica y Filosofía de la Ciencia, organizados por M.Garrido, y los Congresos de Teoría y Metodología de las Ciencias celebrados en Oviedo bajo el patrocinio de G.Bueno. En este ambiente es de señalar la vinculación inicial de la lógica y de la filosofía de la ciencia con las corrientes de la filosofía analítica, en la que se buscaron el modelo de lenguaje y los elementos metodológicos adecuados para establecer los sistemas conceptuales de la ciencia. En todo este campo es de destacar la figura y obra de Manuel Garrido, con notables continuadores, tanto en el campo de la lógica como en sus vinculaciones con las filosofías del lenguaje.

Aunque su obra se desarrolla en gran parte en Estados Unidos, la figura de Ferrater Mora, inabarcable en este compendio, debe ocupar un lugar de privilegio, tanto por sus trabajos en este campo, como por su labor en la Historia de la Filosofía. Igualmente Juan García Bacca, también desde el exilio, es autor de una obra de considerable amplitud, elaborada a partir de una profunda reflexión marcada inicialmente por la ciencia y la antropología, para culminar en la estética. Enrique Tierno Galván, fundador en 1954 del Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca que da cabida a todos los nuevos planteamientos; director más tarde de la colección "Estructura y Función" de la editorial Tecnos donde se traducen las obras maestras de la filosofía analítica; traductor él mismo del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1957) de Wittgenstein y autor de XII tesis sobre el funcionalismo europeo (1955). Carlos París, preocupado fundamentalmente por la filosofía de la ciencia y de la técnica desde una reflexión antropológica, autor de *Física y filosofía* (1952), *Ciencia, conocimiento y ser* (1957), *Mundo técnico y existencia auténtica* (1959), *Hombre y naturaleza* (1970), *Filosofía, ciencia, sociedad* (1972), *El rapto de la cultura* (1978), *Crítica de la civilización nuclear* (1985), *Ciencia, tecnología y transformación social* (1992), *El animal cultural* (1994). Roberto Saumells se ha ocupado de filosofía de la ciencia en *La dialéctica del*

espacio (1952), La ciencia y el ideal metódico (1957), Fundamentos de matemáticas y de física (1961), La geometría euclídea como teoría del conocimiento (1970).

Javier Muguerza, interesado sobre todo por la filosofía del lenguaje, escribe Introducción a la concepción analítica de la filosofía (1974) La razón sin esperanza (1977) Desde la perplejidad (1990) Miguel Sánchez Mazas, que se ocupa de lógica matemática, es autor de Teoría algebraica de la lógica modal clásica (1955), Formalización de la lógica según la perspectiva de la comprensión (Fundamentos matemáticos de la lógica formal (1963), Cálculo de las normas (1973) Vicente Muñoz Delgado, interesado igualmente por la lógica simbólica, publica De la axiomática a los sistemas formales (1961), Lógica Matemática y Lógica Filosófica (1962) Lecciones de Lógica (1972-1974); además ha dedicado numerosos y excelentes estudios a la historia de la lógica. Jesús Mosterín escribe Lógica de primer orden (1970) Teoría axiomática de conjuntos (1971), Racionalidad y acción humana (1978) Conceptos y teorías de las ciencias (1984) Los lógicos (2000). Víctor Sánchez de Zavala, preocupado por la filosofía del lenguaje, es autor de Hacia una epistemología del lenguaje (1972), Indagaciones praxiológicas (1973), Estudios de gramática generativa (1976), Funcionalismo estructural y generativismo (1982), Ensayos de la palabra y el pensamiento (1994), Hacia la pragmática (psicológica) (1997). José Hierro se ha ocupado también de filosofía del lenguaje: Problemas del análisis del lenguaje moral (197), La teoría de las ideas innatas en Chomsky (1976), Principios de filosofía del lenguaje (1980), Significado y verdad: ensayos de semántica filosófica (1990). Miguel Ángel Quintanilla, desde el campo de la lógica y de la filosofía de la ciencia y de la técnica, ha escrito Ideología y ciencia (1976), Aplicaciones del álgebra de Boole al análisis de teorías (1981), Fundamentos de lógica y teoría de la ciencia (1981), La utopía racional (1989), Tecnología, un enfoque filosófico (1989); dirigió, además, el célebre Diccionario de filosofía contemporánea (1976), donde colaboró la generación de los llamados "filósofos jóvenes". Javier de Lorenzo se ha ocupado especialmente sobre filosofía de la matemática, destacando sus obras Introducción al estilo matemático, El método axiomático y sus creencias, La matemática y el problema de su historia, Iniciación a la teoría intuitiva de conjuntos. José Sanmartín, desde el ámbito de la filosofía de la ciencia, ha orientado su preocupación hacia la filosofía de la biología, preferentemente, con una reflexión muy interesante sobre sus implicaciones éticas y sociales; destacan sus obras: Una introducción constructiva a la teoría de modelos (1977), Filosofía de la ciencia (1983), La sociedad naturalizada. Genética y conducta (1986), Genes ejecutivos y ejecutivos genéticos (1986), Los nuevos redentores. Reflexiones sobre la ingeniería genética. La sociobiología y el mundo feliz que nos prometen (1987). Javier Echeverría,

interesado por los problemas de la filosofía de la ciencia, ha publicado Límites de la conciencia y el matema (1983, en colaboración con V.Gómez Pin), Introducción a la metodología de la ciencia (1989), Telépolis (1994), Filosofía de la ciencia (1995), Los señores del aire: telépolis y el tercer entorno (1997), Un mundo virtual (2000). Ulises Moulines, aunque venezolano, estudió en Barcelona, marchando luego a Alemania y consolidando una notable influencia en el desarrollo de la filosofía de la ciencia en nuestro país con Exploraciones metacientíficas: estructura, contenido y desarrollo de la ciencia (1982), Pluralidad y recursión (1991); ha coordinado el volumen La ciencia: Estructura y desarrollo (1993). Con J.A.Díez publica Fundamentos de Filosofía de la Ciencia (1997). En la vinculación lógica/ filosofía del lenguaje son de señalar las obras de Alfonso García Suárez y de Luis M.Valdés. García-Carpintero es también autor de una amplia y notable obra, de la que destacamos su libro Las palabras, las ideas y las cosas (1996).

Javier Ordóñez ha dedicado su amplia obra a problemas que conciernen de lleno a la historia y sentido de las ciencias. Ana Rioja es autora de significativos trabajos que abarcan temáticas relativas a la lógica y a la vinculación ciencia/filosofía. Ordóñez y Rioja son autores de la obra de esta colección Teorías del Universo, en tres volúmenes (Síntesis). Por su parte, María del Carmen Mataix orienta la reflexión hacia los problemas del espacio y del tiempo, así como a otros asuntos relacionados con las concepciones cosmológicas modernas y contemporáneas (El tiempo cosmológico, Síntesis), que también merecen la atención de José Luis González Recio. Antonio Fernández Rañada, a partir de las ciencias físicas, amplía su temática hasta el problema del papel de la ciencia en relación con la comprensión de la realidad, tanto en su origen como en su estructura y desarrollo (Los científicos y Dios). A la obra de A.Pérez de la Borda subyace la preocupación por las implicaciones filosóficas de la ciencia. Carlos Castrodeza establece relaciones entre conocimientos biológicos y filosofía. Ramón Queraltó plantea la interpretación de la sociedad y de la cultura tecnológica; lo que Javier Bustamante explora, atendiendo sobre todo al ámbito cibernético.

La lógica de raíz aristotélica y su rica tradición, tanto antigua como medieval, es motivo de obras muy considerables, entre las que sobresalen la del ya citado Leopoldo Eulogio Palacios, y actualmente las de José Miguel Grambra y Ángel D'Ors. En general, la investigación y temáticas lógicas en la actualidad van también asociados a la propia matemática, como en José Fernández Prida y en Camino Cañón. Con más amplitud la lógica se vincula también a la problemática del lenguaje científico y al establecimiento de los sistemas conceptuales de la ciencia, así como a los procesos de formalización. En esta

tradición se inscribe la obra del prematuramente desaparecido Alfredo Deaño. En el mismo empeño están Juan José Acero, E. Bustos, Antonio Benítez, Andrés Ribadulla, Rafael Beneyto, Eloy Rada, L. Vega Reñón, Carmen García Trevijano, Jaime Sarabia, Daniel Quesada, Carmen López Rincón, M.ª J. Frápoli. Pascual Martínez Freire, en una extensa obra, asocia la reflexión sobre el sentido de la ciencia y los métodos de la lógica. Pablo Domínguez ha estudiado con exigente propiedad las implicaciones gnoseológicas, metafísicas y antropológicas de la relación entre la "indeterminación" y la "verdad", sobre todo en la escuela de Lvóv-Varsovia. Eulalia Pérez Sedeño conjuga el interés por la lógica con la reflexión sobre la ciencia y los problemas de la relación filosofía/género. Cristina Corredor se aproxima con agudeza crítica a las teorías del significado del siglo XX.

Capítulo aparte merecen los historiadores de la ciencia, entre los que se encuentran Francisco Vera con *Historia de la Matemática en España* (1933, 4 vols.), *Los historiadores de la Matemática española* (1935), *Esquema y carácter general de la Ciencia española en el siglo XVII* (1935), *Historia de la Ciencia* (1937), *Evolución del pensamiento científico* (1945), *Historia de la cultura científica* (1956-1969, 5 vols.). Julio Rey Pastor, célebre matemático, dedicó algunos estudios a los orígenes y a la evolución de la matemática, con especial incidencia en los matemáticos españoles: *Historia de las Matemáticas en España* (1913), *Los matemáticos españoles del siglo XVI* (1934). Pedro Laín Entralgo se ha preocupado, sobre todo, por la historia de la medicina en obras como *Medicina e Historia* (1941), *Estudios de Historia de la Medicina y de Antropología* (1943), *Grandes médicos* (1961), *La medicina hipocrática* (1970), *Historia de la Medicina* (1978); también ha publicado estudios sobre Bichat, Harvey, C. Bernard, Ramón y Cajal, y ha dirigido *Historia Universal de la Medicina* (1972-1975, 7 vols.). Luis S. Granjel, asimismo, ha cultivado con notable éxito la historia de la medicina, incluida la española. Juan Vernet es autor de una *Historia de la ciencia española* (1975), y de otras obras como *Astrología y astronomía en el Renacimiento* (1974), *La ciencia en Al-Andalus* (1986). El más prestigioso historiador de la ciencia en nuestro país actualmente es José María López Piñero, quien ha constituido en Valencia un notable equipo investigador; entre sus valiosos trabajos merecen recordarse la dirección del *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España* (1982, 2 vols.), *Panorama histórico de la ciencia moderna* (1951, en colaboración con P. Laín), *La introducción de la ciencia moderna en España* (1969), *La ciencia en la historia hispánica* (1982), *Ciencia y enfermedad en el siglo XIX* (1985).

6.7. Historia de la Filosofía y del pensamiento español

El campo de la historia de la filosofía constituye, sin lugar a dudas, el grupo más numeroso y activo de cuantos profesionalmente se dedican a la filosofía en nuestro país. Por ello nos parece acertado el juicio del célebre hispanista Alain Guy, recientemente fallecido, cuando dice que "un vieil atavisme incline depuis longtemps les penseurs hispaniques vers l'histoire de la philosophie" (Guy: 1995, 12).

No siendo posible, obviamente, dar cuenta y razón detalladas de todos los nombres con sus numerosas obras, se ofrecerá una apretada síntesis con las líneas y aportaciones más sugerentes. Empezando por las historias generales de la filosofía, hay que mencionar la redactada por el dominico Guillermo Fraile en tres tomos correspondientes al pensamiento antiguo, medieval y al humanismo e Ilustración, que ha sido concluida por Teófilo Urdanoz en otros tres tomos que abarcan los siglos XVIII, XIX y XX, con un tratamiento historiográfico tradicional y escolástico. En un ámbito totalmente distinto se sitúa la de E Martínez Marzoa (1973), de marcada influencia heideggeriana, así como la coordinada por José M.a Bermudo bajo el título de Los filósofos y sus filosofías (1983). Debe recordarse la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, el proyecto más ambicioso de filosofía en lengua española, iniciado bajo el impulso de Manuel Reyes Mate, coordinado por el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (México) y el Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), que en 35 volúmenes ofrecerá una suma de filosofía amplia y plural, dando cobijo también a los distintos períodos de la historia de la filosofía: Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro (coordinado por L.Robles, 1992), Del Renacimiento a la Ilustración I (E. de Olaso, 1994), Historia de la filosofía antigua (C.García Gual, 1997), Filosofías no occidentales (M.Cruz Hernández, 1999), Del Renacimiento a la Ilustración II (J. Echeverría, 2000), El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX (A.A.Roig, 2000), La filosofía del siglo XIX (J.L.Villacañas, 2001) y Filosofía medieval (E Bertelloni, 2002).

Ferrater Mora es autor del Diccionario de Filosofía, de gran autoridad en los medios filosóficos. Oswaldo Market dedicó notables trabajos a los problemas de la historicidad de la filosofía (La historicidad del saber filosófico, 1957), y a la constitución de la historiografía filosófica (La dinámica del saber, 1960). La obra de recopilación de Luis Martínez Gómez en la revista Pensamiento ha supuesto un trabajo bibliográfico sumamente apreciable.

Conscientes de que no podremos ser absolutamente completos, en los estudios sobre historia de la filosofía deben citarse algunos autores de notables monografías y estudios.

Carlos Mínguez es autor de trabajos considerables sobre la ciencia helenística y moderna. Miguel Ángel Granada lleva adelante una obra muy significativa en relación con autores y asuntos del Renacimiento. La extensa dedicación a Hegel de José María Ripalda se amplía hasta la reflexión sobre la posmodernidad.

En filosofía antigua cabe mencionar los nombres de J.Gaos, J.D.García Bacca, E.Elorduy, E.Lledó, G.Bueno, Tomás Calvo Martínez, J.A.García Junceda, C.García Gual, E Montero Moliner, E de P.Samaranch, P.García Castillo, R.Yepes Stork, Teresa Oñate y Serafín Vegas. Es singular la interpretación de los presocráticos de Antonio Escohotado, autor de una obra plural. Antonio Alegre Gorri, además de su personal dedicación, lleva a cabo una amplia tarea de promoción del interés por la filosofía antigua.

En el período medieval son destacables los trabajos de los malogrados J.A.García Junceda, gran impulsor del medievalismo (la cultura cristiana, universales) y de Teodoro de Andrés, quizá el mejor especialista español en Guillermo de Ockham. Entre otros, también deben recordarse: A.Arias Muñoz, E.Rivera de Ventosa, J.Villalobos, L.Robles, E.Forment, R.Ramón Guerrero, César Raña y A.Martínez Lorca. A.Uña Juárez, al estudio general de la Edad Media, añade específicamente el del siglo XIV.

En filosofía moderna destacan S.Rábade, V Peña, J.M.Navarro, G.Albiac, A.Domínguez, J.M.a Gómez Heras, Jaime de Salas, Ángel Álvarez Gómez, Pedro Ribas, Manuel Suancez, Alicia Villar, Jacinto Rivera de Rosales, Moisés González, Atilano Domínguez y Juan Cruz.

En torno al pensamiento contemporáneo tenemos excelentes estudios y monografías de E.Imaz, J.D.García Bacca, J.Ferrater Mora, M.García Morente, E.Colomer, C.Flórez, M.Álvarez, A.Pintor Ramos, S.Sevilla, J.Muñoz, Lourdes Flamarique, E Duque, R.Rodríguez, J.L.Villacañas, M.Carmen Paredes, Antonio Pérez, M.Maceiras, Arsenio Ginzo, Anabel Rábade, Cristina Lafont, Javier Bengoa, Jesús Ríos Vicente, Sergio Vences, José Luis Prades Celma, V.Sanfélix, Remedios Ávila Crespo, Cristina Peretti, Virginia López Domínguez, Luis Arenas, Yolanda Ruano, Pedro Francés, Blanca Rodríguez López, Gemma Muñoz-Alonso, José Luis Cañas. Isidoro Reguera es autor de diversos trabajos sobre filosofías y filósofos, entre otros los dedicados a la figura y obra Wittgenstein. Es de señalar el papel de Andrés Sánchez Pascual, tanto por su obra como por la labor de traducción y difusión de los escritos de Nietzsche, entre cuyos primeros estudiosos se encuentra Luis Jiménez Moreno.

La filosofía española

Como José Luis Abellán advierte, es a comienzos del siglo XX cuando la historia de la filosofía española empezó a recuperar su pasado con el proyecto de Adolfo Bonilla y San Martín de elaboración de una monumental historia de la que nos dejó dos tomos: desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII (1908) y la filosofía judía de los siglos VIII al XII (1911). La obra fue continuada por los hermanos Tomás y Joaquín Carreras Artau que se encargaron de la filosofía cristiana de los siglos XIII al XV (1939 y 1943, 2 vols.); Marcial Solana, quien compuso el período renacentista (1941, 3 vols.) y Miguel Cruz Hernández, que redactó el capítulo de la filosofía hispano-musulmana (1957, 2 vols.). En el siglo XVI quedó cortada esta historia hasta que José Luis Abellán emprendiera, bajo un nuevo modelo metodológico (el de la historia de las ideas), la confección de su *Historia crítica del pensamiento español* (1979-1991, 7 vols.). En medio se había publicado la *Historia de la Filosofía española* (1971-1972, 2 vols.) del padre G. Fraile, de corte tradicional y escolástico. Al profesor Abellán se debe, en gran parte, un nuevo impulso en los estudios sobre pensamiento español desde la cátedra de la Universidad Complutense. Con orientaciones diferentes, en la misma Complutense, un numeroso grupo trabaja sobre diversos temas de filosofía española: A. Jiménez García estudia el krausismo, la Ilustración, el pensamiento del exilio y la historiografía filosófica; A. Fernández Sanz, dedicado especialmente a Olavide, Jovellanos y el pensamiento ilustrado; M. Ocaña, estudioso del molinismo y del pensamiento renacentista; R. Mandado particularmente dedicado al siglo XIX y al pensamiento contemporáneo; A. Maestre Sánchez que extiende el arco desde Séneca al pensamiento medieval español; Luis Jiménez Moreno, después de Nietzsche, dedica su última obra al pensamiento español, especialmente a Gracián y al Barroco; Manuel Maceiras al humanismo del siglo XVI.

En la Universidad Autónoma de Madrid se encuentra otro núcleo importante de estudiosos del pensamiento español, aglutinado en torno a Diego Núñez e integrado por José Luis Mora, Pedro Ribas y Fernando Hermida, que trabaja sobre los siglos XIX y XX. El Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, con sede en la Universidad Pontificia Comillas, dirigido por P. Álvarez Lázaro y Enrique M. Ureña, lleva varios años dedicado al estudio de Krause y el krausismo, habiendo aportado notables descubrimientos en torno a la figura de Sanz del Río; además de los nombres mencionados pertenecen a este grupo J. M. Vázquez-Romero, J. L. Fernández, E. Querol y Rafael V. Orden.

Desde la Universidad de Granada Pedro Cerezo ha cultivado el pensamiento español con especial empeño y es autor de excelentes monografías sobre Antonio Machado,

Unamuno y Ortega; junto a él, J.F.García Casanova ha trabajado la influencia de Hegel en España. La Universidad de Salamanca, desde el foro del Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana (dirigido primero por Antonio Heredia y en la actualidad por Roberto Albares y Ricardo Piñero), que con una periodicidad bienal se viene reuniendo desde 1978, habiendo publicado 11 volúmenes de actas, ha logrado consolidar uno de los grupos más fecundos en el estudio de la filosofía española. Debe mencionarse también la Asociación de Hispanismo Filosófico que, desde 1988, viene fomentando el estudio del pensamiento español con la celebración de encuentros internacionales (se han realizado 5) y la publicación de las actas correspondientes. Elías Díaz, además de historiador del krausismo, ha dedicado también trabajos al panorama intelectual durante el franquismo (Pensamiento español en la era de Franco :1939-1975). Jorge Ayala se ha dedicado de modo especial a Gracián y su contexto. Antonio Feraz se centra sobre todo en el pensamiento de Zubiri.

La historia del pensamiento islámico tiene en Miguel Cruz Hernández su iniciador en este siglo. Joaquín Lomba enriquece su estudio con notables trabajos monográficos sobre asuntos y pensadores islámicos. Más en proximidad, Rafael Ramón Guerrero, entre otros, continúa con asiduidad su estudio y divulgación, a lo que contribuyen también de forma muy apreciable Emilio Tornero y José Puig. Y la historia de las ideas tiene una notable secuencia de historiadores que encabeza José María Maravall, y que completan Antonio Elorza, Dalmacio Negro y Carmen Iglesias.

Mención especial merece la obra ingente de Raimundo Panikkar, especialmente dedicada a las culturas, saberes y filosofías llamadas orientales, que actualmente se enriquecen con sus trabajos sobre multiculturalismo. Figura magistral a la que se remiten todos los estudiosos de esa área cultural, su obra es ya objeto de estudios monográficos y tesis de investigación. Entre los continuadores de la tradición abierta por Panikkar se inscriben trabajos muy documentados y elaborados de Monica Cavallé, dedicados sobre todo al Vedanta; también los de Abraham Vélez, centrados en el pensamiento en la India, y los de Carlos Segovia. Ignacio Gómez de Liaño, ya citado, no es tampoco ajeno al estudio del pensamiento oriental.

Pero quedaría incompleto este panorama si no se mencionase a otros que, de forma más sectorial, trabajan de forma rigurosa sobre temas, autores y corrientes de nuestra historia filosófica. Por ejemplo, Serafin Vegas y su estudio sobre el pensamiento castellano-manchego; Amable Baliñas, José Luis Barreiro y Marcial Gondar Portasany dedican estudios a autores y problemas del pensamiento gallego; Jorge Ayala al pensamiento aragonés, G.Bueno Sánchez a la filosofía asturiana. S.Trías Mercant se

dedica al pensamiento de Raimundo Lulio, con estudios sobre el pensamiento mallorquín. J. E. Ortega Muñoz fomenta el estudio de la figura y obra de María Zambrano. Maximiliano Fartos y Lorenzo Velázquez estudian la filosofía castellano-leonesa y Juan López el krausismo andaluz. Todos éstos y muchos más han venido a enriquecer nuestro pasado filosófico, que no es tan enteco e insignificante como con frecuencia se quiere hacer ver.

No son pocas ni de menor importancia las colecciones de filosofía en diversas editoriales (Síntesis, Del Orto, Trotta, Taurus, Tecnos, Akal, Ariel, Eunsas, Espasa, Alianza, etc.). En proximidad a este libro, Manuel Maceiras ha promovido la edición y publicación de dos amplias colecciones de Filosofía: una de Historia de la Filosofía, con 54 títulos (Ed. Cincel-Kapelutz), codirigida con C. Díaz y M. Padilla; otra es la que incluye esta obra (Ed. Síntesis), que alcanzará los setenta títulos, en dos series, codirigida con R. Rodríguez y J. M. Navarro. Luis Jiménez Moreno dirige otra colección de filosofía en la editorial Del Orto. Igualmente son de notable calidad publicaciones periódicas, además de las ya citadas, entre otras, las siguientes: Revista de Filosofía, Pensamiento, Isegoría, Revista de Occidente, Estudios filosóficos, Daimon-Revista de Filosofía, Convivium, Espíritu, Er-Revista de Filosofía, Investigaciones Fenomenológicas, Endoxa, Ágora, Moralia, Miscelánea Comillas, Thémata, Laguna, Contrastes, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Theoría, Teorema, Revista de Hispanismo Filosófico.

En la conciencia de no haber podido ser completos, lo cierto es que el panorama del pensamiento filosófico actual goza de entidad y calidad muy considerables, que justifican su homologación con lo que es usual en los ambientes europeos, bien es cierto que teniendo en cuenta las observaciones que se hacían al inicio de este capítulo.

6.8. Bibliografía

- Abellán, J. L. (1978): Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa. Prólogo de Vicente Llorens. Espasa-Calpe, Madrid.
- Bolado, G. (2001): Transición y recepción. La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX. Sociedad Menéndez Pelayo, Centro Asociado de la UNED en Cantabria, Santander.
- Díaz, E. (1974): Pensamiento español 1939-1973. Edicusa, Madrid.
- Díaz Díaz, G. (1980-1998): Hombres y documentos de la filosofía española. Consejo

Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Estebáñez Calderón, D. (1980): "Pensamiento español contemporáneo. Iniciación bibliográfica (1955-1978)". Los Ensayistas [The University of Georgia], n.o, 8-9.

Guy, A. (1985): Historia de la filosofía española. Trad. de Ana Sánchez. Anthropos, Barcelona.

(1993): "La philosophie espagnole depuis 1975". En R.Klibansky y D. Pears (eds.): La Philosophie en Europe. UNESCO-Gallimard, París.

(1995). La philosophie espagnole. PUF, París.

Índice

1 La visión del mundo y de la vida en espíritu barroco	17
1.1. Siglo de Oro, literatura del Barroco	19
1.2. Peculiaridades de la "Modernidad española"	24
1.2.1. Modo de saber de los españoles	24
1.2.2. Estilo y pensamiento	26
1.3. Saber práctico, "saber vivir"	29
1.3.1. Séneca, estoicismo y cristianismo	33
1.3.2. Preocupación por acertar: el desengaño	37
1.4. La novela picaresca: denuncia social y religiosa	39
1.5. El tema del hombre: personalidad, libertad y dignidad	42
1.6. El tiempo, la vida, la muerte. Pesimismo, nihilismo	53
1.7. Filosofía social y política en España	61
1.7.1. El tacitismo español	63
1.7.2. Diego Saavedra Fajardo (1584-1648)	65
1.7.3. Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645)	71
1.7.4. Baltasar Gracián (1601-1658)	75
1.7.5. Miguel de Cervantes (1547-1616)	78
1.8. Crisis de la modernidad: racionalidad	82
1.9. Bibliografía	84
1.9.2. Textos fuente	85
2 Tradición y modernidad ilustrada	86
2.1. El alborear de la razón ilustrada y su devenir	88
2.2. Influencia europea y raíces propias	92
2.3. La polémica de la ciencia española y la pugna de antiguos y modernos en el contexto del "proble	99
2.4. Razón y religión	111
2.5. Pragmatismo y utopismo	120
2.6. Las filosofías de la Ilustración y el desarrollo del sensismo en	130

España. La antifilosofía	130
2.7. La Ilustración española. ¿Ilustración insuficiente o Ilustración posible?	138
2.8. Bibliografía	139
3 Itinerarios del pensamiento español en el siglo XIX	141
3.1.2. La reactivación de una Ilustración interrumpida	146
3.1.3. Sensismo y utilitarismo,	149
3.2. Del empirismo al espiritualismo	154
3.2.2. El eclecticismo y su contrapunto donosiano	158
3.2.3. La escuela del "sentido común"y su contrapunto balmesiano	160
3.3. El fenómeno del krausismo	165
3.3.2. Los escritos fundamentales	170
3.3.3. Los problemas de una Ilustración religiosa	176
3.3.4. El giro institucional	181
3.4. La inflexión positiva	183
3.4.2. La positivación neokantiana	187
3.4.3. La positivación del krausismo	192
3.5. El problema de la historia del pensamiento español	196
3.6. Bibliografía	200
4 Educación y cultura entre siglos. La Institución Libre de Enseñanza	206
4.1. Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza	209
4.1.1. Vida y obra de Francisco Giner	209
4.1.2. El antecedente de la Institución: el Colegio Internacional de Salmerón	213
4.1.3. El origen de la Institución: la Segunda Cuestión Universitaria	214
4.1.4. Nacimiento de la Institución	217