

Boletín de estudios
de filosofía y cultura
Manuel Mindán

Boletín de estudios
de filosofía y cultura
Manuel Mindán

VI

2011

VI Boletín de estudios de filosofía y cultura
Manuel Mindán

Fundación Mindán Manero

Plaza D. Manuel Mindán, 3
Tel. 978 846 950 – 978 886 141
Fax 978 886 061

DIRECTOR

Joaquín Mindán Navarro

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Rafael LorenzoAlquézar
Francisco de A. Navarro Serred

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jorge M. Ayala Martínez (*Universidad de Zaragoza*)
Miguel Candel Sanmartín (*Universitat de Barcelona*)
Joaquín Lomba Fuentes (*Universidad de Zaragoza*)
Javier Muguerza Carpintier (*Universidad Nacional de Educación a Distancia*)
Juan Manuel Navarro Cordón (*Universidad Complutense de Madrid*)
Rafael Ramón Guerrero (*Universidad Complutense de Madrid*)
Pedro Roche Arnas (*Universidad de Alcalá*)
Javier San Martín Sala (*Universidad Nacional de Educación a Distancia*)

- © DE LA EDICIÓN: Fundación Mindán Manero
- © DEL TEXTO: Los autores correspondientes
- © DE LAS ILUSTRACIONES: David Casademunt

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, fotoquímico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo escrito del editor.

DISEÑO PORTADA

Laura Mindán Sanz

MAQUETACIÓN E IMPRESIÓN

I. G. Santa Eulàlia. Santa Eulàlia de Ronçana (Barcelona)
D. L. SE-2067-2005 European Union
ISSN: 1699-5244
Junio 2011

Sumario

Presentación	7
---------------------------	----------

I. Pensamiento español contemporáneo: La Escuela de Madrid

La relación de Ortega con la fenomenología como la caja de los truenos de las interpretaciones	11
Javier San Martín	

La España que (no) pudo ser	37
Antonio García Santesmases	

<i>Cuerpo vivido. Una presentación</i>	49
Agustín Serrano de Haro	

Presentación y actualidad de José Gaos	55
Jesús M. Díaz Álvarez	

María Zambrano: el ritmo del silencio y la respiración de la creación	67
Lucía Parente	

Reinventar el siglo XIX: contrapunteo entre Antonio Machado y Walter Benjamin	83
Jorge Brioso	

Antonio Rodríguez Huéscar: el momento «Escolar» de una filosofía	107
José Lasaga Medina	

El pensamiento de Ortega en la mirada de Antonio Rodríguez Huéscar ...	121
José Emilio Esteban Enguita	

Notas sobre la polémica recepción de Ortega en la España nacional-católica (1939-1961)	129
Dr. Gerardo Bolado Ochoa	

II. Colaboraciones

Derechos humanos. Una historia inacabada	177
Agustín González Gallego	

Laín Entralgo y la curación platónica por la palabra	187
Nemrod Carrasco	

Parménides o la identidad imposible	195
Luis Andrés Bredlow	
La Valencia de Laín Entralgo	209
Francisco Roger Garzón	
Las enciclopedias medievales del mundo occidental	219
Noemí Barrera Gómez	
III. Beca Manuel Mindán	
El sufismo: realidad espiritual del Islam	233
Sergio Trallero Moreno	
IV. Obra gráfica	
David Casademunt	255

Presentación

Los días 29 y 30 de junio y 1 de julio del pasado año se celebró en Calanda el curso “Pensamiento español contemporáneo: La escuela de Madrid”, organizado por la Universidad de Verano de Teruel y la Fundación *Mindán Manero*. Pronunciaron conferencias y presentaron comunicaciones destacadas personalidades del mundo de la filosofía y de la cultura, no solo en el ámbito nacional, sino también en el internacional.

El director del curso fue Rafael Lorenzo Alquézar, profesor titular de la Universidad de Zaragoza, y actuó como secretario Joaquín Mindán Navarro, catedrático de Enseñanza Secundaria y patrono de la Fundación.

En el acto inaugural, el profesor Mindán presentó el *V Boletín de filosofía y cultura Manuel Mindán*, que recoge las conferencias y comunicaciones pronunciadas en el curso “Pensamiento español contemporáneo: La fenomenología en España”, celebrado en Calanda los días 1, 2 y 3 de julio de 2009, así como diferentes colaboraciones de destacados especialistas en materia filosófica.

En la segunda jornada del curso, Lorenzo y Mindán presentaron a los profesores y a los matriculados en el curso el Archivo “Manuel Mindán”. El primero expuso, en líneas generales, la gran variedad de documentos que contiene y la necesidad de llevar a cabo la organización, catalogación y digitalización de los mismos. Mindán, por su parte, presentó algunos de los documentos más representativos que figuran en el archivo.

Este *VI Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* que el lector tiene en sus manos recoge las ponencias y comunicaciones pronunciadas a lo largo de los tres días que duró el curso, así como diferentes colaboraciones de profesores implicados en nuestra tarea de difusión cultural.

También recoge este boletín un excelente trabajo de Sergio Trallero Moreno, a quien se le concedió la *I Beca Manuel Mindán* para estudios de máster o postgrado, convocada por la Fundación *Mindán Manero*.

Las ilustraciones que acompañan al texto son obra del polifacético artista barcelonés David Casademunt. De él ofrecemos en el IV apartado un breve currículum biográfico y profesional.

Los patronos de la Fundación Mindán Manero queremos hacer hincapié en el empeño que nos anima a seguir trabajando en pro de la cultura,

como siempre hizo su fundador, Manuel Mindán, en la convicción de que esta es la base del desarrollo intelectual. Y creemos, con don Manuel, que el saber hace libres a las personas. Y la libertad, como dice Cervantes por boca de don Quijote “es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos.”

Fundación Mindán Manero

I.
Pensamiento español contemporáneo:
La Escuela de Madrid

La relación de Ortega con la fenomenología como la caja de los truenos de las interpretaciones

Javier San Martín

UNED

El presente texto es un resumen, en algunas partes ampliado, de la introducción y primer capítulo de mi libro, que pronto espero esté listo para ser publicado, *La fenomenología de Ortega*. El libro procede de un curso de doctorado en Nápoles, que di en mayo del año 2007 y que a lo largo de estos últimos años he ido ampliando y puliendo, estando ya a punto de ser concluido. La razón del título de esta comunicación es que en esta ampliación he ido viendo los escollos y dificultades que el tema tenía. Y por eso quiero empezar con el relato, en primer lugar, de la razón de esa metáfora, que cuando la escuché me pareció muy acertada, por lo que la he adoptado para esta exposición. En segundo lugar trataré de desentrañar todos los ángulos que hacen difícil el tema, no tanto por las razones implicadas en la metáfora, sino por razones sustanciales prácticamente inevitables y que van más allá de las razones que operan en esa metáfora.

1. Razones de una metáfora: dificultad del tema

La relación de Ortega con la fenomenología no es una cuestión resuelta, por más que en España se ha ido haciendo un hueco poco a poco, promocionada, en parte, desde el seno de la Sociedad Española de Fenomenología, y teniendo también a nuestro favor el meritorio trabajo de Philip Silver¹, las investigaciones de Nelson Orringer² y las de Pedro Cerezo³. Para el afianzamiento de esta línea de interpretación fue decisiva la publicación, en 1979, de las *Investigaciones psicológicas*, en cuyo prólogo Paulino

1 El libro de Philip W. Silver se titula *Fenomenología y Razón Vital*. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset. Alianza Editorial, Madrid 1978.

2 Ver *Ortega y sus fuentes germánicas*, Editorial Gredos, Madrid 1979. Ambos libros se cruzan tal como dice Orringer en la pág. 45 nota.

3 *La voluntad de aventura*, Editorial Ariel, 1984. Este libro debe ser considerado como una referencia a partir de la cual la investigación de Ortega tiene que ser revisada.

Garagorri, editor de la edición de las viejas *Obras completas*, advierte de la importancia de la fenomenología para entender a Ortega.

Las investigaciones citadas anteriormente partían de una convicción, a saber, que la relación de Ortega con la fenomenología no era una cuestión resuelta con las manifestaciones que Ortega había hecho a partir de 1929, centradas sobre todo en el «Prólogo para alemanes», de 1934, y en el libro *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, todos ellos escritos póstumos que fueron ratificando la idea de superación de la fenomenología que Ortega estaba transmitiendo en sus cursos, y que es la que sus discípulos, sobre todo Antonio Rodríguez Huéscar y Julián Marías (e incluso el filósofo moral José Luis L. Aranguren), transmitieron con reiteración por habérsela oído al maestro justo cuando todos ellos frecuentaron sus clases después de haber ingresado en la Facultad de Filosofía en el curso 1931/1932⁴.

Ese convencimiento, que tanto Julián Marías como Antonio Rodríguez Huéscar trataron de un modo u otro de fundamentar, determinó, por un lado, que Ortega fuera descolocado del movimiento fenomenológico y, por tanto, que cuantos estudiaron o se encuadraron en este movimiento no leyeran a Ortega como nuestra aportación a esa filosofía, por situarlo en otro lugar. Incluso en la preparación para pruebas de profesor de secundaria, Ortega y Gasset siempre estuvo *situado antes* de la fenomenología, con lo que se perdía todo aquello que en su filosofía venía reformulado por su adscripción a la fenomenología a partir de 1912, que es cuando, según nos dice Ortega, estudió fenomenología en serio o, como después de la publicación del tomo VII de las nuevas *Obras completas*, podemos determinar con más precisión, en la primera mitad de 1913⁵.

Esa idea, de la superación de la fenomenología, expuesta reiteradamente por Ortega a partir de finales de 1929, partía de una noción de fenomenología extendida por todo el mundo, que tomaba como definición fija de la misma, bien la fenomenología descriptiva eidética procedente de las *Investigaciones lógicas*, bien *la visión heideggeriana*, centrada en algunas interpretaciones sesgadas del único tomo de las *Ideas* publicado en vida de Husserl, ignorando sistemáticamente toda la inmensa problemática que se daba en el desarrollo de la fenomenología, y que ya estaba anunciada en la fenomenología de un Aron Gurwitsch o un Dorion Cairns, de un Merleau-Ponty o de Enzo Paci, o en los

4 Indico esto porque, como nos dice Gaos en sus *Confesiones profesionales*, el acceso a los cursos de Ortega no era inmediato, sino que había que pasar una especie de filtro, que lo ejercía García Morente.

5 Ver la presentación que el autor hizo el tomo VII de esas *Obras completas*, en «Ortega inédito», *Revista de Estudios Orteguianos* 14/15, 2007, pp. 13-21.

textos juveniles de Eugen Fink, que tanto influyeron, primero, en el mismo Merleau-Ponty⁶, y luego, por ejemplo, en Derrida.

La visión heideggeriana se consolidó especialmente en Italia, donde la influencia de Heidegger y Gadamer pudieron arrasar o en parte neutralizar las tempranas y prometedoras interpretaciones provenientes de Antonio Banfi, Enzo Paci y sus discípulos, terminando las de éstos por ser minoritarias⁷. Más de una vez, en seminarios internacionales, he participado en discusiones con el profesor Mario Ruggenini. Él expresaba, en cierta medida, la comprensión heideggeriana de la fenomenología, totalmente ajena, al parecer, a los textos desde los que había que volver a leer las *Ideas* y que estaban radicalmente alejados de esa interpretación heideggeriana. En España tuvimos la oportunidad de salir a estudiar a Husserl sin el prejuicio de las interpretaciones heideggeriana o gadameriana, que en los sesenta no tenían prácticamente ninguna influencia, y por eso varios, entonces jóvenes, pudimos hacernos, ya por los años 70, con lo que ahora se llama el NUEVO HUSSERL⁸. Quizás la relación de Ortega con la fenomenología pueda y deba ser reconsiderada a fondo desde esa idea del “nuevo” Husserl.

Este es el lugar desde el que yo hablé en su momento y ahora escribo, y desde ese lugar hemos reconsiderado esa relación de Ortega con la fenomenología, hasta el punto de tomar tal relación como el punto de partida para entender a Ortega, a diferencia de la situación anterior, en la cual se comprendía a Ortega desde su superación de la fenomenología. Podemos decir que

6 M^a Luz Pintos Peñaranda, «Husserl und Merleau-Ponty. Schlüssel einer engen Beziehung», en *Phänomenologie in Spanien*, hrsg. von Javier San Martín, Würzburg, Koenigshausen & Neumann, 2005, pp. 111-125, especialmente 117 ss.

7 Sobre la situación de la fenomenología en Italia, me he pronunciado en algunas notas de mi artículo «La nuova visione della fenomenologia» (en prensa), especialmente las notas 7 a 10. Este artículo es el texto ampliado de una conferencia que en noviembre del año 2004 pronuncié en Salerno sobre el nuevo Husserl.

8 Sobre el “nuevo” Husserl, ver *The new Husserl: a critical reader*, edited by Donn Welton, Indiana University Press, Bloomington, 2003. En la citada conferencia expliqué en qué medida el “nuevo” Husserl no hacía sino poner al día lo que desde la tradición de pensamiento mencionada muchos habíamos descubierto ya hacía más de treinta años. Conviene añadir que este nuevo Husserl era perfectamente conocido en Italia por la influencia de Banfi y Paci. Varios discípulos de este, como Piana, Sancipriano y Zecchi, fueron a Alemania a estudiar manuscritos de Husserl, lo que también desde otra tradición, había hecho la profesora Angela Ales Bello. Esto no obstante, creo que se puede decir que esa corriente ha podido quedar relativamente oscurecida por la más predominante de la influencia heideggeriana, al menos hasta finales y principios de este siglo, en el que el estudio de la vertiente práctica de la fenomenología husserliana está adquiriendo en Italia un fuerte impulso, como lo demuestran las numerosas traducciones de los textos básicos husserlianos al respecto.

en este tema estamos ante un evidente cambio de paradigma en la interpretación. Por eso conviene anotar el cambio radical del lugar de la interpretación y las consecuencias que tiene, porque implica que quienes se cierran a la reconsideración de la fenomenología de Husserl desde el paradigma del “nuevo Husserl”, tampoco podrán entender en toda su significación la posición de Ortega en relación con la fenomenología, además de suponerles eso un obstáculo para percibir el alcance de los conceptos de Ortega, que desde este nuevo paradigma adquieren plena consistencia *sistemática*.

Es cierto que por lo general, en España, quienes no están en la órbita de los trabajos de la Sociedad Española de Fenomenología siguen aferrados a una visión de la fenomenología centrada en las *Investigaciones lógicas*, o a una visión heideggeriana, entre otras cosas, porque, dada la dificultad de la fenomenología, de ambos modos tienen un asidero claro para moverse en ella. Con eso no necesitan aproximarse a lo que las nuevas publicaciones, de Husserl o sobre él, han ido revelando. Así siguen también aferrados a una interpretación canónica de Ortega que lo pone en un lugar ajeno a la fenomenología, pero, en mi opinión, de ese modo pierden una perspectiva sobre Ortega posiblemente irreemplazable.

Porque ese es el problema, que al no entenderlo en el marco de la fenomenología, hay que entenderlo, bien en el marco de una filosofía prefenomenológica de la vida, con lo que debe ser estudiado como una aplicación de la filosofía de Nietzsche, o en el mejor de los casos de Dilthey, bien como una nueva filosofía no alumbrada o columbrada antes por nadie, como un Adán que ha emergido en el panorama mundial y que el resto de los mortales no toman en cuenta. Esta postura podría adivinarse en algunas expresiones de Julián Marías, que aún en 1982 hablaba de la filosofía de Ortega como de «esa gran construcción intelectual en la cual ha realizado un punto de inflexión, un cambio de ruta, el comienzo de una nueva etapa, la filosofía de Occidente»⁹, tomándose, así, demasiado en serio alguna afirmación orteguiana de ese tenor.

Pero antes de seguir estudiando de dónde proceden las dificultades, quiero dar razón de la metáfora del título.

La relación de Ortega con la fenomenología es uno de los temas más delicados a los que el estudioso del filósofo madrileño se puede enfrentar. Como

9 Ver Julián Marías, *Acerca de Ortega*, Editorial Espasa Calpe, p. 249. No difiere esa manifestación de la que, el 19 de octubre de 1955, con motivo de la muerte de Ortega, escribió en el diario *ABC*: las obras de Ortega «representan la aportación más honda y original a la filosofía que se ha hecho en cualquier país dentro de nuestro siglo».

ya hemos dicho, si se siguen las manifestaciones de Ortega hasta 1929, llegaremos a la conclusión de que ése era el lugar desde el que hacía filosofía. De hacer caso a los cursos que desde ese momento impartió y a lo que escribí por entonces, y que es lo que ha pasado a la opinión filosóficamente informada, Ortega se habría distanciado de la fenomenología prácticamente de modo inmediato, ya «en el momento mismo de recibirla», como dice magníficamente en *La idea de principio en Leibniz* (IX, 119). Parecía tan evidente esa posición que ese problema no apareció en el espacio público hasta mitades de los setenta, y no en España, sino en los EE UU. Pero una vez levantada la liebre de un tema que el historiador norteamericano John T. Graham llamó en 1994 «can of worms», que podríamos traducir caja de los truenos¹⁰, el tema ya no puede ser ignorado, «ni fácilmente cerrado con una solución simple, clara y que sea generalmente aceptada». Sólo cabría esperar «convencer de que era un fenomenólogo *en parte*». El trabajo reconocido como el primero que destaparía ese tema sería el de Peter Silver a finales de esa década, demostrando «que Ortega era un fenomenólogo (en un nuevo modo realista)» (Graham, 1994: 188). En sentido estricto es de justicia atribuir a Oliver W. Holmes el mérito de haber puesto a la crítica norteamericana sobre la pista de esa relación, aunque no estoy en situación de decidir si Silver conoció el trabajo de Holmes, pues éste no aparece en la bibliografía de aquel. Si la tesis de Silver es que Ortega es un verdadero fenomenólogo, aunque sea en un sentido realista, en opinión de Graham, eso es verdad aun en un sentido más allá, y de modo diferente, de lo que «propuso Silver en su fecunda tesis» (ib). Por nuestra parte trataremos de explorar esa tesis a fondo.

El sentido de la frase de Graham, de señalar la retorcida dificultad del tema, proviene de que el replanteamiento de esa cuestión obliga a reconsiderar las autointerpretaciones de Ortega sobre sus primeros veinte años de profesión filosófica, y ese punto no deja de ser muy sensible. Sobre la metáfora de Graham, la doctora D'Olhaberriague me mandó un texto muy claro y muy pertinente para entender el sentido de la metáfora; en él, ante la cuestión del significado de la metáfora “caja de gusanos”, se responde lo siguiente: «Abrir metafóricamente la caja de los gusanos [la caja de los cebos de pesca] es examinar una situación complicada, cuya investigación probablemente llevará preocupación

10 He dudado en la traducción de “can of worms”, que podría ser también “caja de Pandora”, pero en la expresión inglesa no hay referencia a ningún mito. Después de varias sugerencias, por las que agradezco a Concepción D'Olhaberriague y a su amiga Carmen Ramos, Lutgarda González me sugirió la que he asumido –también la doctora D'Olhaberriague la había manejado (me ha sugerido también pensar en “abrir el odre de los vientos”)– que creo que es la que mejor encaja, de acuerdo a lo que se explica después en el texto.

o escándalo, y que habría sido preferible dejar como estaba»¹¹. Un poco más adelante se comentan unas frases que aparecen en una novela, en la que se dice que se vació una caja de gusanos¹², y a ello se comenta: «Los pescadores me dijeron que lo más desagradable de abrir la caja de gusanos es que, siendo cebos vivos, se escapan reptando y es difícil volverlos a recoger. Por tanto, ahí puede muy bien haber una asociación con la idea de la caja de Pandora, como sospechaba usted. Es fácil suponer cómo un pescador con caña –más probablemente un amigo no pescador, o un pariente del pescador– que abriría una caja que contenía una masa que se retorció, la vería como algo que era preferible haber dejado cerrado y sin examinar».

Creo que con esta advertencia se entiende perfectamente la metáfora, que puede venir, por un lado, de lo poco agradable que es, para muchos, mirar el contenido de la caja de los cebos vivos de un pescador y, por otro, de lo que ocurre cuando se abre la caja y se la deja abierta –mucho más si se la vacía, como se hace en la novela–, y los cebos, que están vivos, se escapan. Por eso se entenderá el reproche que Graham lanza a los dos autores que comenta, que tanto Silver como Nel Rodríguez Rial «han desautorizado la “*intención*” de Ortega al hacerle aparecer como negando lo que explícitamente había proclamado en relación con la fenomenología» (ob. cit. 193). Y en la nota 3, que cita en más de una ocasión, pregunta de un modo escasamente cortés: «Piensa [N. Rodríguez Rial] por tanto que Ortega no sabía lo que él (o Husserl al menos) estaba haciendo, o está mintiendo a su público sobre ello» (ob. cit. 385).

Es evidente que Graham debería haber hecho la misma pregunta a Pedro Cerezo y a Ciriaco Morón Arroyo, porque también ellos, como yo mismo, somos de la opinión de que hay una inexactitud entre lo que en 1934 o 1947 dice Ortega sobre su filosofía en los años 1913/1929 y lo que en esos años decía explícitamente. Como veremos a lo largo de este trabajo está fuera de

11 Tomado del foro *World Wide Words* de Michael Quinion, 1996–2010 (<http://www.worldwidewords.org/qa/qa-can1.htm>): «To open a metaphorical can of worms is to examine some complicated state of affairs, the investigation of which is likely to cause trouble or scandal and which you would much prefer was left alone», y sigue, «Fishermen have told me that the most annoying aspect of opening a can of worms is that, being live bait, they crawl out and are difficult to put back. So there may well be an association with the idea of Pandora’s Box, as you suspect. It’s easy to see how an angler –more probably a non-fishing friend or relative of an angler– who opened a can containing a wriggling mass of worms would see it as something that was best left closed and unexamined.

12 Se trata de la novela *Diane of the Green Van*, de Leona Dalrymple, de 1914. Se dice sobre la “can of worms”: “There are times, alas, when even fish are perverse! Thoroughly out of patience, Diane presently unjointed her rod, emptied the can of worms upon the bank, and returned to camp.”. En la edición de 2008 Accessible Publishing Systems, pág. 143.

toda duda que en Ortega hay evidentes reinterpretaciones. Decir que constatar esto sería acusarle de mentir a su público, es una imputación en todo caso impertinente. En cuanto a Husserl, considerar que desde el principio dominaba toda su filosofía y el alcance de sus conceptos, que de ese modo serían prácticamente transparentes, es no haber entrado para nada en esa filosofía, porque Husserl sabía de las sombras de su pensamiento (como lo dirían Eugen Fink y luego, basado en éste, Merleau-Ponty) en relación con los “conceptos operativos” (Fink), o los conceptos y su sombra (Merleau-Ponty). Se entenderá con esto muy bien la sensibilidad que este tema suscita y, por tanto, de dónde viene su endiablada dificultad, que obliga a ser tan prudente a un profesor norteamericano, que ha dedicado una buena parte de su vida intelectual a presentar la totalidad de la obra filosófica de Ortega¹³.

2. Planos del problema

Tenemos por tanto varios planos del problema que queremos tratar que deben ser tenidos en cuenta y siempre mantenidos bien diferenciados.

1. En primer lugar, tenemos una serie de textos de Ortega que permiten inferir, sin duda alguna, una entusiasta aceptación de la fenomenología. Es muy importante determinar hasta qué año podría llegar ese entusiasmo.

2. Tenemos, en segundo lugar, un rechazo insistente de la misma que es aceptado por sus discípulos más directos e influyentes, hasta desvincular a Ortega de la fenomenología primeramente aceptada de modo entusiasta.

3. Hay un problema en la interpretación de la fenomenología aceptada y rechazada.

4. Una serie de datos sobre la formación de Ortega que pone de relieve el sentido de la aceptación de la fenomenología y que vienen, en consecuencia, a matizar también su rechazo.

5. Algún dato muy importante sobre la visita de Ortega a Alemania, en 1934, que le obligó a cambiar o redefinir la objeción que estaba haciendo a la fenomenología.

6. La nueva percepción que Ortega tiene del Husserl de *La crisis de las ciencias europeas*, aunque él la atribuye a Fink, pero confesando que en ese caso su filosofía y la fenomenología estarían en el mismo plano, de manera que

13 Como se sabe Graham ha publicado tres extensos libros sobre Ortega, el primero, el que estamos comentando, *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset* (University of Missouri Press 1994). El segundo, *Theory of History in Ortega y Gasset* “The Dawn of Historical Reason”, (University of Missouri Press 1997); el tercero *The Social Thought of Ortega y Gasset* (University of Missouri Press, 2001). Los tres tienen el mismo diseño y formato.

la fenomenología sería una *filosofía de la razón histórica*. Que Ortega atribuya *La crisis* a Fink, no tiene importancia en sí, lo único que esa atribución nos indicaría es que en ese momento, 1941, Ortega podría estar en un situación que le incapacita para dar su brazo a torcer, reconociendo que había juzgado la fenomenología de manera errónea, lo que, por otro lado, tampoco era ninguna anomalía teniendo en cuenta la escasa base textual de que se disponía.

Todos estos aspectos son de lo que se trata en el ensayo del que procede esta contribución, en el que se trataría ante todo de pasar de lo que inicialmente podría haber sido concebido como un estudio de la presencia de la fenomenología EN Ortega, a otro que sería la “fenomenología DE Ortega”. Porque el estudio de la “fenomenología en Ortega”, con todos los avatares de los que acabo de hablar y que constituirán el núcleo del trabajo aludido, llevan a concluir que no se debe hablar de la fenomenología EN Ortega, como si fuera ésta una influencia más de las muchas que actúan en él, sino de que la fenomenología es LA FILOSOFÍA DE Ortega, de manera que hay que ver su filosofía como una importante aportación a la fenomenología, a la que ha contribuido, como veremos, con importantes conceptos o, al menos, con la clarificación de algún problema sustancial. Justamente olvidar o no tener en cuenta esta situación, que ha aflorado en el último cuarto del siglo pasado, impide evaluar la contribución de Ortega al pensamiento, más allá de los juicios “venerativos”¹⁴ que pudieron emitir sus discípulos más directos. Las notas de trabajo de Ortega sobre la fenomenología, publicadas en 2002, nos aportan alguna interesante novedad, por ejemplo, cuando dice Ortega que el término fenomenología significa para él «por completo cosa distinta que en Husserl» (REO 4, 12)¹⁵, pero el problema está en saber cuándo dice Ortega eso, presumiblemente cuando en *La idea de principio en Leibniz* escribe que él se había propuesto aportar sistema a la fenomenología.

Para concluir este apartado aún subrayar un punto. La comprensión de la filosofía de Ortega como fenomenología ni elimina otras influencias ni compete

14 Llamamos “hermenéutica venerativa” a la que procede de algunos discípulos directos de Ortega, que asumen las manifestaciones de éste de modo, por lo general, no crítico sin evaluar el contexto o intertextualidad de esas manifestaciones que entonces no se conocían. El adjetivo “generativo” procede de Pedro Cerezo, pero en la actualidad empieza a tomarse esa valoración con alguna reticencia.

15 El conjunto de las notas publicadas por Ignacio Sánchez Cámara e Isabel Ferreiro es muy interesante pero las notas son de difícil datación (*Revista de Estudios Orteguitanos* [en adelante REO] 4, pág. 8). Es de suponer que la inmensa mayoría proceden de la época de *La Idea de principio en Leibniz*, y sólo alguna, al menos la última y más larga (ib. pág. 20 sigs.), de la época del estudio de las *Investigaciones lógicas*; luego, las dos primeras también de una primera época. El resto probablemente son ya tardías.

con ellas. A lo largo de mi investigación sobre Ortega he llegado a la convicción de que muchas veces su pensamiento, difícil de atrapar, se escabulle. Es muy posible que eso se deba a su propio modo de hacer filosofía y de afrontar su tarea profesional, entre la prensa diaria y las urgencias de cada día, que a veces le impedirían demorarse en asuntos que hubieran requerido mayor elaboración. Además, es imperioso tener en cuenta dos aspectos, por un lado algo que recientemente señalaba Jaime de Salas, y a lo que ya había aludido Gaos y que a la postre es muy importante de cara a comprender a Ortega, a saber, que éste toma plena conciencia de la arquitectónica de su filosofía en 1929, en lo que él mismo llamaría pronto su «segunda navegación»; y por otro, que ese nuevo periodo de su vida profesional coincide justo con el periodo en el que menos publica y, por tanto, en el que las publicaciones de ese momento menos influencia tienen, en gran medida por los avatares políticos que le tocó vivir y sufrir. Este periodo es también en el que ejerce una fuerte crítica a la fenomenología, que se transmite a través de los discípulos directos que he mencionado. Por tanto, el Ortega que más influye es un Ortega que aún no ha llegado a la plenitud de su filosofía ordenada de manera sistemática.

Esta situación anómala de su biografía es decisiva a la hora de evaluar cómo ha pasado Ortega al canon filosófico, que se ha basado más en ese primer periodo que en el segundo, con la única excepción, tomada de sus escasas publicaciones, de la crítica que realiza a la fenomenología y que se hace pública sólo y únicamente en su escrito «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia», de 1941¹⁶. Si se observa de las nuevas *Obras completas* el índice de los tomos V y VI, que cierran la serie de lo publicado en vida por Ortega y que van de 1932 hasta la muerte de nuestro filósofo en 1955, se verá que en el tomo V el nombre de Husserl sólo aparece una vez y, además, en un texto de 1928 recogido después en la recopilación de 1932 *Esperando un Goethe desde dentro*. En cuanto al tomo VI, Husserl aparece, varias veces, en el texto crítico mencionado de 1941, y luego tres veces más citado junto a otros filósofos sin ningún matiz crítico. Eso significa que el paso al canon filosófico de la

16 El filósofo argentino Francisco Romero, en su excelente contribución a la revista *La Torre*, alude a una circunstancia muy interesante a este respecto. Ortega comenta en 1924 (III, 715) que ya puede escribir de filosofía «filosóficamente» porque habría por entonces preparado el terreno hablando de filosofía literariamente. Pero diez años después se queja de que se consideren sus escritos meramente literarios (ver VI, 249). Y concluye F. Romero, Ortega «se había visto impelido a aderezar literariamente la filosofía para suscitar hacia ella un interés inexistente hasta entonces; creado ese interés [...] se encuentra con que aquel designio o ardid suyo de vestir de ropaje literario la filosofía ha dado lugar a una imagen de él que tiene por falsa, a una apreciación de sus escritos como “meramente literarios”», «Ortega y la circunstancia española», *La Torre*, 1956, pág. 361 sig.

crítica orteguiana de la fenomenología procede del texto mencionado así como de la tradición oral de sus cursos, y sobre todo de los discípulos que lo rodearon en los años treinta. Esos discípulos, o en su caso colegas, son, principalmente y por este orden, Xavier Zubiri, José Gaos, Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar. Especial relevancia debió de tener la crítica que Marías expone en su *Historia de la filosofía* y que trasluce el entonces inédito «Prólogo para alemanes».

La dificultad del tema, en todo caso, proviene de los diversos ingredientes que intervienen en el asunto. Por orden podríamos citarlos, primero, la peculiar situación de la filosofía de Ortega, a la que ya he aludido, y que implica una relativa indefinición en cuanto a su perfil último. Siendo aparentemente una filosofía diáfana, resulta en realidad una filosofía, como dice el filósofo, llena de alusiones, elisiones y hasta secretos, que sólo los máximamente familiarizados con ella podrían captar. Además, nunca se debe perder de vista lo mencionado sobre la anomalía de su transmisión: en vida de Ortega se transmite e influye masivamente la parte de esa filosofía anterior a tener éste una visión cabal y plena de su obra, lo correspondiente a la primera navegación, mientras que los textos de la segunda navegación, en los que su obra aparece configurada –creo que se puede decir– sistemáticamente, sólo se fueron conociendo de modo póstumo. De ahí provendría en parte el enojoso y repetido tema del carácter filosófico de Ortega, o de si en definitiva tenía o no sistema¹⁷.

Segundo, el otro término de la relación, la fenomenología, es una denominación muy amplia y también compleja, que podría operar como un término casi análogo, por más que tenga un indiscutible analogado principal, que es Husserl. Cuando hablamos de la fenomenología de Ortega, el que entra en la consideración es casi en exclusiva Husserl; pero resulta que, si la filosofía de Ortega es compleja, debido en parte a que lo publicado durante su vida no incluía las obras que podían haber organizado su filosofía como un sistema, el caso de Husserl es aún mucho más complejo, mas ahora por razón doble, primero, porque esa filosofía es en sí misma un laberinto; y, segundo, porque de la misma se publicó muy poco, menos de una décima parte de la obra, hasta el punto, además, de que lo publicado pudo haber inducido a errores de comprensión, o al menos haber distorsionado profundamente el sentido real de la fenomenología. En estas condiciones el tema es complicado, porque se multi-

17 No es de extrañar la diversidad de las apreciaciones existentes respecto a Ortega y que Tabernero recoge en su texto «Actitudes ante Ortega», *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española: (teoría, docencia, investigación)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, págs. 253-264. Las opiniones negativas que expone provienen fundamentalmente de ámbitos religiosos, aunque también vienen algunas de autores de la izquierda.

plican las perspectivas posibles. La principal dificultad pudo provenir de la necesidad que tuvo Husserl de utilizar un lenguaje procedente de una filosofía moderna para expresar algo que estaba más allá de la Modernidad. Un ejemplo de esto es la definición de su filosofía con las palabras ‘trascendental’ e ‘idealismo’. La primera será tomada en sentido kantiano, cuando el de Husserl es profundamente distinto. El segundo, aún peor, en el sentido peyorativo del siglo XIX, lo que tuvo grandes consecuencias de todo tipo. Por eso, cuando Husserl toma conciencia de la distorsión que esa palabra conllevaba, confesará que ya no la utiliza. Los años 20 son años en que Husserl profundiza en su método para liberarlo de toda adherencia que le pudiera venir de una utilización de palabras contaminadas, sobre todo en lo que concierne a su método de la epojé y a la palabra trascendental. En cuanto a la primera, la distinguirá de la reducción, hasta el punto de decir que una vez practicada la reducción, la epojé quedará superada. En cuanto a la segunda, el yo trascendental no es otro que el yo que somos cada uno, pero visto como punto de partida de la experiencia y acción, distinto del yo que hace fenomenología y que descubre en el yo empírico ese sentido trascendental de la vida. Pero nada de esto llegó al público porque quedó encerrado en los miles de hojas manuscritas de las que primero Landgrebe y luego Fink dieron sólo algún adelanto, con gran repercusión en filósofos como Merleau-Ponty.

Tercero, la cosa es aún más compleja, porque Ortega tiene sobre su filosofía y sobre su relación con la fenomenología vistas diferentes según la época. En efecto, el cambio fundamental podríamos detectarlo en la consideración de la posición de la fecha de 1900, fecha de aparición del primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, que de ser tomada como el punto de partida de la superación de la Modernidad, por tanto, de superación del idealismo, a tomarla, incluyendo a Husserl como el máximo representante, como la culminación del idealismo. Por tanto, el paso de considerar a Husserl representante de una nueva época de la filosofía como superación de la Modernidad, a considerarlo la terminación de la misma. Como veremos, en el escrito sobre Scheler aún está Husserl en la primera consideración, pues hay una referencia explícita a la posición de partida de la fecha de 1900, mientras que después de mitades de 1929 esa posición cambiará radicalmente.

Y cuarto, por no seguir, hay que considerar a fondo la visión de Ortega sobre lo que se ha dado en llamar “el último Husserl”, la última etapa de la fenomenología husserliana, de la que Ortega toma nota cuando conoce la primera parte de *La crisis*; Ortega es consciente de que esos textos no parecen encajar con la idea que él se había hecho y, desde 1929, estaba enseñado sobre la fenomenología.

3. Explicitación de los puntos básicos

Tratemos de dar un aspecto un poco más formal a estos cuatro elementos. Los puntos que, formulados como titulares, habría que considerar, podrían ser los siguientes:

1) La filosofía publicada de Ortega. 2) La filosofía publicada de Husserl. 3) Las publicaciones póstumas de Ortega. 4) Las publicaciones póstumas de Husserl. 5) La visión de Ortega de la fenomenología, que puede tener un 5a) antes de 1929; y un 5b) después de 1929. 6) La visión de Ortega sobre el Husserl primero. 7) La visión de Ortega sobre el Husserl último.

Cuando se ignoran estos puntos, no se entra en el núcleo más problemático del tema. Si uno parte, por ejemplo, de un Husserl convencional (el Husserl del punto 2), el que podría haber percibido Ortega y al que se refieren las manifestaciones de Ortega (punto 5b), evidentemente no nos aclara mucho, porque no podrá entender realmente el punto 7, que, como veremos, nos obliga a reconsiderar a fondo el punto 5b.

Todo esto nos lleva a dar la razón al profesor americano, al hacernos cargo de la multiplicidad de lugares de los que pueden venir factores de disenso, porque estos pueden aparecer en la interpretación de cualquiera de los puntos, desde el 1 hasta el significado del 7. Por tanto, compararlos no puede dejar de ser un verdadero *puzzle*, en el que las piezas más difíciles de encajar podrían ser dos afirmaciones de Ortega, la primera, su proyecto de «integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático* que, como es sabido, no posee» (IX, 1119), referido esto, en ese momento, 1947, a lo que se proponía en 1925; pero siendo ese su objetivo, tres líneas después, y en una «conclusión paradójica»¹⁸, como anotaba el investigador norteamericano Robert O'Connor ya en 1979 –por tanto, antes de que Silver publicara su libro–, que «De esta manera abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla» (ib.); por tanto, allá por 1912, como dice en el «Prólogo para alemanes», que «al estudiar yo en serio la fenomenología –en 1912– me pareció que cometía ésta en orden microscópico los mismos descuidos que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo» (IX, 119).

Todas estas afirmaciones son posteriores a 1929, pero de todos modos ofrecen dos autointerpretaciones que podrían excluirse mutuamente; ambas,

18 Robert O'Connor, «Ortega's Reformulation of Husserlian Phenomenology», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 40, 1979, n. 1, pág. 54.

en cualquier caso, afectan a toda la trayectoria intelectual de Ortega. Con este panorama se comprenderá que la metáfora de Graham no anda en nada desca-minada. Silver se hace eco de esta dificultad¹⁹, tal como lo resume Graham: si abandonó la fenomenología en 1912 o 1913, ¿es que volvió a ella en 1925? Pero teniendo en cuenta los datos que iremos viendo, no parece razonable decir que la abandonó. Entonces hay que interpretar esta aparente contradicción. Silver termina diciendo que, según los datos del mismo Ortega en el mismo sitio: «Ortega *no* quiere decir, por lo tanto, que renuncie a la fenomenología, sino simplemente que abandonó una forma particular de la misma» (ob. cit., pág. 25).

Graham resolverá la contradicción distinguiendo la fenomenología como método y como sistema, si es que eso es posible, aunque para dar consistencia a su tesis se remite a Heidegger (ob. cit., 217), y termina dando por válidas las afirmaciones de Ortega después de 1929 de que ya en 1912 había descubierto la imposibilidad de la existencia de la “conciencia-de”, olvidándose, claro está, de todas las veces que Ortega habla de la conciencia, y del hecho de que en ningún momento aparece esa crítica ni de modo explícito ni implícito. Así, ante la contradicción a que he aludido (ver nota 5) entre Morón Arroyo y Marías, no opta por ninguno.

Vamos a explicar, aunque sea brevemente, los puntos que de este elenco nos parecen imprescindibles.

1) *La filosofía publicada de Ortega*

El primer punto a tener en cuenta es que, como ya hemos referido anteriormente, por lo que a nuestro problema concierne hay que diferenciar con toda precisión la filosofía publicada de Ortega de su filosofía no publicada en vida. La filosofía publicada de Ortega se corresponde fundamentalmente con lo que con Ortega podemos llamar la primera navegación, una forma de escribir circunstancial y bastante literaria, en la cual no asoma explícitamente el sistema, ni tampoco la inspiración de base de Ortega. Por esta forma Ortega no aparece en sentido estricto como fenomenólogo husserliano, por más que el texto «Sobre el concepto de sensación», de 1913, hiciera una apuesta por la fenomenología. Pero ya no es fácil deducir mucho más a tenor de los textos.

19 Ver de Silver, *Fenomenología y Razón Vital*, pág. 24. A continuación expone la contradicción entre Marías, quien, haciéndose eco de las manifestaciones de Ortega, asume que éste en 1913 habría superado la noción de conciencia, y Morón Arroyo, que defiende que en esa época Ortega creía en la conciencia con la fe del carbonero, fe, por cierto, que Ortega atribuye a Dilthey. A lo largo de este trabajo veremos quién tiene razón.

Luego, la publicación de «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia», donde Ortega resume sus acerbas críticas a la fenomenología, críticas asumidas también por Julián Marías en su *Historia de la filosofía*, que sale ya en 1941, y en la que se reproduce la crítica orteguiana a la fenomenología que se inicia en 1929. Por tanto la obra publicada de Ortega, primero, no aclara en qué medida Ortega sigue la fenomenología husserliana y, segundo, prima el rechazo de Ortega de esta fenomenología, principalmente por su texto de 1941 y la simultánea obra de Marías.

En general se puede decir que la obra publicada de Ortega, incluido el texto «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia» es tomada como punto de partida de los análisis de La Escuela de Madrid, que se constituye en el principal amplificador de la superación orteguiana de la fenomenología, que la llevan, por ejemplo, por parte de Marías, hasta 1914, ya que interpreta el «Ensayo de estética a manera de prólogo» como la primera superación de la fenomenología. Por supuesto, también Antonio Rodríguez Huéscar difundiría esa visión de superación husserliana porque identifica a Husserl con el idealismo, cuya superación constituye todo el sentido de la filosofía de Ortega. Evidentemente también entrará Gaos en esa nómina, ya que el sujeto trascendental husserliano, *velis nolis*, terminará siendo un sujeto ideal, por tanto ajeno a la vida ordinaria humana.

2) *La filosofía publicada de Husserl*

Si la obra publicada de Ortega no nos ilustra mucho sobre el movimiento de las ideas orteguianas en relación con la fenomenología, la situación de la fenomenología husserliana es mucho más grave, porque de ella apareció menos de una décima parte de lo que el fundador de la fenomenología había escrito. Y de ello, sólo cuatro obras básicas, de las cuales, sólo las dos primeras sentaron el paradigma de lo que iba a ser esa filosofía. De esas dos obras, las *Investigaciones lógicas*, de 1900 y 1901; y las *Ideas* de 1913, muestran una tendencia que podría ser opuesta e interpretable. La acogida que se hace de las *Ideas* de 1913 por parte de los discípulos de Husserl de Gotinga, en el sentido de interpretarlas como un idealismo trascendental, siguiendo al mismo Husserl, marca una tendencia desastrosa sobre esa filosofía, que llevará a que casi todos los discípulos más interesantes se vean obligados a desmarcarse de esa interpretación aparentemente opuesta a la de las *Investigaciones lógicas*. En efecto, mientras en esta obra se postula la fortaleza transubjetiva de los objetos ideales, que no pueden ser reducidos a las operaciones psicológicas, en las *Ideas*, profundizando, o desarrollando el sentido del segundo tomo de las mis-

mas *Investigaciones*, todo es reconducido al sujeto trascendental, de manera que se podría pensar en una subjetivización de aquellos contenidos, aunque sea bajo la forma de un idealismo trascendental. La esencia o naturaleza de ese sujeto trascendental, así como el método de llegar a él, temas de la segunda sección de las *Ideas* de 1913, no dejó nunca de ser problema para Husserl, y punto de partida del canon con que la fenomenología del Husserl madura fue recibida. En la Escuela de Madrid el reflejo mejor de esa comprensión lo podemos ver en Gaos, que no duda en problematizar el estatuto de ese sujeto trascendental, y por más que protestara de que *muchos intérpretes no distinguieran la fenomenología trascendental* (de las *Ideas*) de la fenomenología eidética (de las *Investigaciones lógicas*) terminará por convertirlo en un sujeto ideal, profundamente ajeno, por tanto, a la vida radical que somos cada uno de nosotros. A tenor de lo publicado por Husserl esa interpretación de Gaos podría resultar plausible.

3) *Las publicaciones póstumas de Ortega*

En las dos ediciones de las *Obras completas* de Ortega, la obra póstuma alcanza un 40 % de su obra. Pero de entre esas obras póstumas hay algunas que nos dan una visión muy importante de la posición de Ortega en relación con la fenomenología, sobre todo su curso de 1915/16, luego su ampliación en Argentina, y después ya el curso de *Qué es filosofía*. Igualmente, la publicación del curso entero que daría lugar a *El tema de nuestro tiempo*, mantiene a Ortega en la senda de la fenomenología, por cuanto ese curso reproduce la distribución de los sistemas filosóficos y etapas de la filosofía que había hecho casi una década antes en la conferencia programática «Sensación, construcción, intuición». Desde la perspectiva que nos concierne, la publicación póstuma por Paulino Garagorri del tomo correspondiente de las lecciones sobre el *Sistema de psicología*, que él tituló *Investigaciones psicológicas*, en el que recupera la conferencia citada, no recogida en las anteriores *Obras completas*, tiene una importancia decisiva para determinar la posición de Ortega ante la fenomenología antes de mitades de 1929. El hecho de que un autor, por ejemplo, como Orringer, muy abierto a la interpretación, primero, neokantiana de Ortega y, luego, propia de la Escuela de Madrid, que asume la temprana crítica de la fenomenología, tuviera que replantearse su interpretación por esa publicación, es un claro indicio de su importancia. Sin centrarme en el texto de Orringer, quiero citar unas líneas de ese artículo, en las que se asume bien lo que esta obra supone, aunque luego dedique el artículo a relativizar su revisión:

En verdad, hasta Garagorri confiesa en 1982, a propósito de dos ensayos de 1913, que «su relación con Husserl es un dato capital para el estudio del pensamiento de Ortega» (XII, 334). En el caso de las *Investigaciones psicológicas*, Cerezo, el único que hasta ahora ha podido estudiarlas, arguye que en ellas Ortega se sirve de la fenomenología de Husserl para «desembarazarse del neokantismo» marburgués (p. 203). De donde se desprende que, una vez liberado de su célebre «prisión kantiana», Ortega se queda en Husserl.²⁰

Hay que tener en cuenta que hasta 1982 no se tenía conocimiento del curso de 1915, mientras que para los discípulos de La Escuela de Madrid, que hacían caso de las afirmaciones de su maestro, Ortega habría abandonado a Husserl ya en 1912. Por supuesto, el «Ensayo de estética a manera de prólogo» era tomado como la primera superación de la fenomenología. Hasta el propio Garagorri tiene que advertir, a tenor de este curso, que el tema debe ser reconsiderado. Es evidente que la influencia de Husserl es mayor de lo que los discípulos de La Escuela de Madrid podían estar diciendo. Por supuesto, en la actualidad, la conexión de la conferencia citada, de junio de 1913, con el curso de *El tema de nuestro tiempo*, da una visión de hasta qué punto la historia del pensamiento diseñada en esa conferencia, profundizada en las lecciones del 15, se mantiene en el curso de principios de los años 20. Lo fundamental de esa visión de la historia del pensamiento es la distribución de las tres grandes épocas de la conceptualización del conocimiento o, más en general, de la comprensión de la conciencia mediante las tres metáforas, la de la cera, la del continente y contenido, y la de los *dii consentes*. Ésta última se corresponde con la época del predominio de la experiencia y la intuición. No cambia este esquema Ortega hasta mitades de 1929. Incluso la publicación de *Qué es filosofía*, hecha antes de los textos del curso de 1915 debería haber llevado a reconsiderar la unívoca interpretación de Ortega de después de 1929 y la correspondiente de La Escuela de Madrid, puesto que en ese texto el camino que sigue la filosofía es el camino de la fenomenología, incluso exigiendo para su comienzo la práctica que en la fenomenología se llama la epojé, que no es sino el *desasimient*o –traducción perfecta de la *Enthaltung* husserliana– de todas las creencias, porque ese es el único modo de instalarse el filósofo como espectador.

La publicación, por otro lado, del resto de los textos póstumos, el curso sobre *Qué es conocimiento*, así como el resto de los cursos de esta época, las conferencias sobre la aurora de la razón histórica y sobre todo el «Prólogo

20 Nelson Orringer, «Ortega, psicólogo y la superación de sus maestros», *Azafea*, 1, 1985, pág. 187.

para alemanes», no hicieron sino corroborar la visión que Ortega dio en el texto «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia», y lo que se sabía por los textos de La Escuela de Madrid. Por tanto, las publicaciones póstumas, por un lado, rectifican lo publicado por Ortega en 1941, y por otro lado ratifican los desarrollos expuestos por La Escuela de Madrid, que coincidía con las afirmaciones orteguianas sobre la etapa de su filosofía desde 1913 a 1929.

4) *Las publicaciones póstumas de Husserl*

Si las publicaciones póstumas de Ortega han obligado a revisar o al menos interpretar sus afirmaciones, las inmensas publicaciones póstumas de Husserl²¹ han obligado a alterar totalmente la interpretación de la fenomenología porque las interpretaciones usuales de las *Ideas* quedan totalmente desbordadas, fundamentalmente en dos direcciones, primero, en la reconsideración del sujeto trascendental, que de ser interpretado por lo común como un sujeto ideal abstracto, pasa a ser el sujeto concreto que somos cada uno de nosotros, constituido, además, en su primera capa, por la carnalidad animal que somos y que nos enraza en el mundo de la vida. Y en otra dirección, en lo que concierne a la función práctica de la fenomenología, que no es sino la reconstrucción del sujeto racional teórico –un sujeto capaz de hacer ciencia dentro de una normatividad sin la que la ciencia desaparece–, y un sujeto racional práctico que debe mirar al mundo social para lograr sus metas de plenitud porque sólo desde la plenitud de los demás se puede conseguir la propia. Esta reflexión práctica de la fenomenología está vinculada a la experiencia de la Primera Guerra mundial que representa el fracaso de los ideales de emancipación que constituyen a Europa, por tanto totalmente vinculada a una consideración histórica. Todo esto es lo que constituye lo que en los últimos diez años se ha dado en llamar el “nuevo Husserl”²².

21 Para hacerse una idea de esta situación, hay que considerar que de los ya más de 50 tomos (42 tomos en *Husserliana* y 8 en *Materialien*) de las obras de Husserl que hasta la actualidad han aparecido, fueron publicados en su vida los siguientes, y no totalmente: la *Filosofía de la aritmética*; los dos tomos de las *Investigaciones lógicas*; un tomo de las *Ideas*; las *Meditaciones cartesianas* (en francés); una parte de las *Lecciones sobre el tiempo interno de la conciencia*; la *Lógica formal y trascendental*, una parte mínima de *La crisis* y unos artículos sobre lógica más el de *Logos*, «La filosofía como ciencia rigurosa», en total aproximadamente lo correspondiente a siete libros.

22 Me he esforzado por presentar lo que este “nuevo” Husserl representa en español en mi artículo “Manifiesto por el sujeto trascendental”, en *La cuestión del sujeto: el debate en torno a un paradigma de la modernidad*, Eduardo Álvarez (coord.), Cuaderno Gris. Época III, 8 (2007): 63-88. Asequible en la red, <http://hdl.handle.net/10486/2663>. También en el artículo en italiano «La nuova visione della fenomenologia», en la *Rivista di storia della filosofia*

5) La visión de Ortega de la fenomenología

Para comprender la complejidad del tema es imprescindible constatar qué decía Ortega sobre Husserl, y qué dice después. La diferencia es tan grande que no puede pasar desapercibida. Si no se toman en cuenta esos datos, no se percibe la problemática encerrada en esta compleja relación. Voy a exponer todos los pasajes en que Ortega cita a Husserl antes de 1929, sea en escritos publicados, sea en escritos póstumos. Lo interesante es que, en este caso, no hay diferencia entre lo publicado y lo póstumo de cada periodo.

5a. Antes de la segunda mitad de 1929

La primera vez que Ortega menciona en letra impresa a Husserl es en los textos en los que comenta el concepto de sensación, en junio de 1913. Se trata de la presentación oficial del método, tal como él lo entiende con la lectura que había hecho de las *Investigaciones lógicas* y, en el mes anterior, de las *Ideas*, que acababan de salir. En ese mismo mes Ortega participa en el IV Congreso de la Asociación para el Progreso de las Ciencias, donde dio la conferencia inaugural en la Sección de “Ciencias históricas, filosóficas o filológicas”, con la conferencia «Sensación, construcción, intuición», en la que atribuye a Husserl el método de la intuición. El texto aparece en el tomo I de las Actas. En él se resume muy bien el esquema de lo que será filosofía orteguiana, que ni sigue modelo antiguo, cifrado en la metáfora de la cera que se deja imprimir por la realidad; ni el modelo moderno, resumido en las *cogitaciones* o representaciones, que nos llevarían por deducción a la existencia de lo real, sino que se suma al nuevo modelo o «principio de la intuición» (I, 652), que da a las cosas tal como son todo su derecho. Este esquema triádico de la historia seguirá hasta el final de la obra de Ortega. Sólo variará la interpretación del lugar de Husserl, de estar en el tercer lugar o en el segundo. Aquí está obviamente en el lado de la intuición. En el apartado IV del texto «Sobre el concepto de sensación» se afirma que «la fenomenología goza de un abolengo envidiable que le presta dignidad histórica sin arrebatarle novedad», porque todo idealismo clásico ha partido del principio fenomenológico, porque «Los objetos son, antes que reales o ideales, objetos, es decir, presencias inmediatas ante la conciencia» (I, 634). Esta frase es la decisiva, porque en la interpretación de la adscripción de Husserl a ese abolengo se decidirá todo. Lo que de la frase se deduce es que el idealismo decidiría que esa presencia hace que los objetos reales sean sólo esa presencia ideal. Deberíamos habernos centrado hasta la saciedad en interpretar este número IV para conocer a fondo el pensamiento de Ortega que aquí está emergiendo.

Hasta 1922 no vuelve a salir el nombre de Husserl, y lo hace en el «Prólogo a Historia de la filosofía, de Kart Vorländer», donde se habla de Husserl como «El más grande filósofo actual» (III, 400), y traduciendo el artículo de *Logos*, «La filosofía como ciencia rigurosa» (Hua. XXV, p. 59), menciona el carácter de la ciencia de falta de profundidad porque todo logro científico debe gozar de evidencia, debe ser “*einsichtig*”, evidente, y por eso “no es profunda”. Las siguientes citas provienen ambas del artículo «Introducción a una estimativa», en el que cita dos veces a Husserl, una para decir que las ideas de Brentano triunfan, no cuando las escribió, en el siglo XIX, sino por mediación de Husserl, Meinong, Marty, etc. (III, 535 n.). La siguiente para indicar que la distinción entre una cosa y su valor, que es una cualidad de las cosas es una distinción que «se debe principalmente a Husserl» (III, 542 n.). No hace falta decir que Ortega no manifiesta ninguna crítica sobre estos temas, sino que los asume íntegramente. Más aún, aquí la obra póstuma ha venido en nuestra ayuda, pues este texto, publicado en 1923, es una reelaboración del más técnico y también con referencias a Husserl publicado en el tomo VII. En 1926, las fechas son importantes, escribía Ortega en *La Nación* un texto recogido actualmente en las nuevas *Obras completas*, (IV, 15 ss. y 861), en el que dice de Husserl «el mayor filósofo viviente» (IV, 17). Es interesante subrayar que aquí alude Ortega a la misma cita que hemos visto de 1922 comentando la falta de profundidad de la ciencia porque su objetivo es «traer todo a superficie, a la pura área de la evidencia». El tono de Ortega: «me ha complacido mucho ver que Husserl...», indica que la lectura le es reciente, al menos no de cuando salió ese texto, en 1911.

Dando un salto nada desdeñable, hay que decir que la última vez que Ortega citará en una publicación el nombre de Husserl será refiriéndose a esta idea de la filosofía como saber de superficie, porque tiene que traer las cosas de las profundidades a la superficie, y lo hará para distanciarse de Heidegger que prefiere quedarse en las profundidades, tal como se verá en el comentario al Coloquio de Darmstadt en 1952, donde dirá que «La filosofía no es sólo un viaje a lo profundo. Es un viaje de ida y vuelta, y es, por tanto, también traer lo profundo a la superficie y hacerlo claro, patente, perogrullada.» (VI, 803), y aquí se refiere al mismo pasaje de Husserl.

Muy importante es la cita en el «Prólogo a Psicología de Francisco Brentano», de 1926, incorporado, éste texto sí, al tomo VI de las viejas *Obras completas*. Lo importante de este texto, además de la fecha, es que atribuye a Brentano el haber transformado la superficie de la historia, por supuesto desde debajo de ella, por su «destino tácito y como subrepticio». Y después de relatar en breves pinceladas su azarosa vida, toma nota de que estaba convencido de

que «pesaba sobre él la sublime misión de restaurar la verdadera filosofía echada a perder por Kant y sus descendientes» (IV, 47). Y termina diciendo que «la filosofía actual de tipo más riguroso y científico procede de Brentano, al través de su grandes discípulos», entre estos se ha citado a Husserl, Meinong, Stumpf, Ehrenfels, etcétera. Por tanto, Husserl está, en 1926, al otro lado de Kant, en la estela de la restauración brentaniana de la filosofía.

Aún nos queda una importante cita que aparece en el texto que escribió Ortega con motivo de la muerte de Max Scheler acaecida el 19 de mayo de 1928. Este texto es especialmente importante, por la fecha y por la contundencia con que expone lo que representa Husserl con la innovación de la fenomenología en el mundo, lo que sucede en 1900. Pues frente a un positivismo que había vaciado el mundo de su sentido, ya que para el positivismo no había ser sino sólo hechos, cambios, pues cada cosa deja de ser lo que es y pasa a ser otra. Esa actitud del positivista compensada con la tendencia a llenar el mundo de máquinas. Frente a estos positivistas, que exigían saber qué sentido tiene esa actividad frenética técnica, ya que la propia ciencia en ese contexto sería un hecho inexplicable, porque está sometida a una normatividad, a una estabilidad. Así estas personas encontraban el sentido en la cultura, y éstas fueron las filosofías restauradas de entorno a 1900, sin embargo la cultura representa en el mundo sólo un rincón. Cultura es aquí «ciencia, ética, arte, etcétera» (V, 218), es decir, la cultura superior. Pues bien, ante esa situación la «“fenomenología” de Husserl» supone una «gigantesca innovación» (ib.), porque «de pronto el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas [...] Cada una de estas cosas comenzó tranquila y resueltamente a ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una “esencia”, a consistir en algo fijo o, como yo digo, a tener una “consistencia”» (ib.).

Ya no hay más citas de Husserl publicadas antes de 1929. Veamos ahora las citas en textos póstumos, también antes de 1929. En el tomo VII, de las nuevas *Obras completas*, que incluye obras de 1902 a 1925 hay numerosas citas de Husserl, unas más importantes que otras, pero todas en la línea de las que hemos encontrado en los textos publicados. La primera cita proviene de una fecha en que Ortega es aún neokantiano, de 1910, en el texto que debió de presentar (ver VII, 869) para la memoria de la cátedra de Metafísica. En él cita la fenomenología de la significación de Husserl, aunque sin más trascendencia (VII 189 n.). También cita, un poco más adelante, el hecho de que la fenomenología trate de fijar los «contenidos de significación ideal», y acusa a Federico de Castro, catedrático de Metafísica de Sevilla –lo que subraya el carácter escolar del texto– «falta acaso de preocupación fenomenológica»

(VII, 195 n.). La siguiente cita es ya de 1912, de las importantes conferencias que impartió en el Ateneo de Madrid en diciembre de 1912, conferencias en las que ataca duramente al positivismo, defendiéndose de que su ataque no se refiere a lo que hacen los científicos sino a la filosofía de éstos, y «esta [la posición que defiende Ortega] es la postura en que frente a él [al positivismo] se colocan los maestros más exactos e innovadores de la nueva filosofía» (VII, 257), y cita las *Investigaciones lógicas*, que entre los publicados «ejerce más honda, más estricta más técnica influencia sobre el presente y pienso que la ejercerá sobre el próximo porvenir de nuestra ciencia» (ib.), comparable a la *Lógica* de Hegel o la *Crítica de la razón pura* de Kant. A continuación utiliza la refutación del psicologismo que expone Husserl para diferenciar el juicio como acto del contenido del juicio, que no está en ninguna parte, por lo que no puede ser un hecho. Aquel contenido es algo ideal. La exposición de Ortega es muy certera. Sin que pueda entrar aquí en el tema, aún no ha abandonado Ortega algunos puntos decisivos del neokantismo, por lo que aún no está entregado totalmente a la fenomenología, pero ya la está usando alguno de sus puntos decisivos.

Las páginas dedicadas a la abstracción, del previsto diccionario de términos, de 1913, están tomada también de las *Investigaciones lógicas*, (VII 343 ss). Ortega toma y asume la refutación que de Locke hace Husserl, «de quien tomamos esta exposición y crítica del Locke», lo mismo que hará en el texto siguiente sobre lo Abstracto, también ahí dirá que Husserl «ha contribuido a poner formalmente en claro el valor objetivo de ambos términos y a su trabajo admirable nos referimos en todo lo que sigue» (VII, 350).

Las siguientes citas provienen todas de las lecciones de 1915/1916, *Sistema de la psicología* (la titulada por Garagorri *Investigaciones psicológicas*), que es la obra más fenomenológica de Ortega. Husserl está presente en prácticamente toda la obra (VII 486, VII 493, VII 504, VII 517, VII 522, VII 526, VII 532 ss). Es interesante, por otro lado, el reconocimiento que hace Ortega a Anton Marty, en quien ya se encontrarían las distinciones de Husserl nada menos que en 1884 (VII, 533). Sobre el reconocimiento que en este texto se hace de Husserl no es necesario pronunciarse aquí por ser de sobra conocido. Sólo quiero indicar que el esquema es el mismo que en «Sobre el concepto de sensación», sólo que ahora ha introducido una variable para las diversas épocas de la filosofía: el lugar en que se sitúa el sentido o la realidad virtual, que es el sentido, tal como se hace en la lección VI.

En las conferencias que dio en Buenos Aires en el verano de 1916, en las que utiliza materiales de recién citadas, solo aparece dos veces Husserl, una para el principio de la filosofía (VII, 606), y otra más significativa sobre la

importancia de la noción de “conciencia-de”, momento en que dice Ortega que esta idea «de la conciencia como acto intencional, como acto de referencia a objetos, sugerida según indiqué por Brentano e impuesta triunfalmente a la ciencia más reciente por Husserl, está llamada a volver de arriba a abajo toda la psicología y de rechazo toda la filosofía contemporánea» (VII, 646).

Para terminar las citas del tomo VII, están las del discurso preparado por Ortega para su ingreso en la Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, que Ortega preparó nada menos que antes del 23 de abril de 1918, que es cuando consta la recepción del discurso en la Academia, un discurso que nunca fue leído y que, algo recortado en la parte crítica, daría lugar el texto sobre la estimativa que ya hemos citado. Lo más interesante para nosotros es la afirmación de Husserl: “De los estudios clásicos sobre esta cuestión publicados por Husserl en sus *Logische Untersuchungen* (1901) puede decirse que ha partido toda reforma actual de la filosofía” (VII, 716, n.). Es interesante también la de la página siguiente en que alude a la discrepancia de Anton Marty.

Y con esto hemos terminado todas las citas de Husserl anteriores a la primera mitad de 1929. Digo la primera mitad, porque en el curso *Qué es filosofía* no aparece citado Husserl pero el camino de la filosofía que se explicita en esas lecciones es plenamente husserliano, hasta el punto de exigir para el comienzo de la filosofía un desasimiento (*Enthaltung*) de las creencias más firmemente arraigadas, como es la creencia en la realidad del mundo que nos soporta, exigencia en la que tenemos que ver la reproducción de la epojé husserliana.

5b) La opinión sobre Husserl después de 1929.

No voy a dedicar a este tema más que una pequeña reflexión porque es sumamente conocido que, a partir de la segunda mitad de 1929, Ortega cambia radicalmente sus expresiones sobre Husserl, tanto en los textos publicados en su vida, por más que estos fueran muy escasos, como en los textos póstumos, sobre todo en los cursos dados a partir de esas fechas. En el borrador del libro del que procede en gran medida esta contribución, trato las diversas manifestaciones y objeciones de Ortega que arrancan de ese año. Lo fundamental consistirá en situar a Husserl como el desarrollo máximo del idealismo, es decir, al otro lado del siglo XX, cambiando el sentido de la fecha de 1900. Las críticas son varias, por un lado la acusación sobre el poder de la reflexión, que según Ortega tomaría la conciencia como un objeto, lo que nunca es posible, porque la conciencia siempre está detrás. Segundo, la conciencia parece que de repente se ha convertido en sólo conciencia refleja, hasta el punto de que hay que mandar ese concepto al lazareto, es decir, hay que eliminarla del lenguaje fi-

losófico. Sin embargo, eso no impide que la vida sea sabida, es decir, tenemos noticia de nosotros mismos, lo que solemos indicar cuando decimos que somos conscientes de nuestra vida, sin embargo Ortega insistirá en que hay que superar el concepto de conciencia. Es cierto que en ese tema coincidirá con Heidegger, o que tomará la idea de Heidegger, o como dice Orringer, de George Misch²³. Por fin se centrará en la crítica a la epojé husserliana, que por supuesto considera que es lo mismo que la reducción. La objeción fundamental es que por la epojé y la reducción se inventa una conciencia que es pura mirada, y a ella, a esa pura mirada, reduce Husserl todo. En varios textos hace Ortega esa crítica, que pasará *expressis verbis* a sus discípulos y al argumentario filosófico, tomando literalmente lo que Ortega decía en sus clases. Los más destacados en la tarea de difusión de esas opiniones, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, son sobre todo Julián Marías y Antonio Rodríguez, pasando a través de ellos a la opinión pública antes de que se fueran conociendo los textos póstumos que abundaban en esas tesis. Sólo la publicación del *Sistema de psicología* (como se sabe, con el título *Investigaciones fenomenológicas*) obligó también en España a revisar esa tesis, en la línea de lo que en EE.UU. se estaba haciendo desde mitades de los setenta, primero por parte de Oliver W. Holmes, y luego por parte de Philip Silver. Evidentemente, todo lo que Ortega dice a partir de 1929 no tiene ningún parangón con lo que hemos visto antes de esa fecha. Y no vale decir que hay que interpretar todo lo que dice Ortega, tendremos que buscar otras explicaciones.

6) *La visión de Ortega sobre el Husserl primero*

El único texto crítico con Husserl que Ortega publica después de 1929 es el de 1941, «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia». En todo el volumen V de las nuevas *Obras completas* sólo sale una vez el nombre de Husserl y el de fenomenología. Ese tomo se corresponde con el período (1932-1940), en el que Ortega desarrolla las críticas más duras a Husserl en sus cursos e inéditos. De publicaciones de esa época, sólo hay una referencia positiva a Husserl, al comentar en *Historia como sistema* el caso de los conceptos ocasionales (VI, 67). Como se sabe, ese texto se publicó en inglés en 1936. Pues bien, la crítica de esos años, como lo he dicho ya, se hace pública a través fundamentalmente de la *Historia de la filosofía* de Julián Marías.

Como he dicho, sólo hay un texto publicado en vida de Ortega en el que sea crítico con Husserl, el mencionado «Apuntes». La importancia del texto

23 En «La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: La influencia de Georg Misch», *Revista de Estudios Ortegaianos* 3, 2001, 147-166.

para nuestro tema me aconseja centrarme en él para terminar esta contribución. Lo más interesante es que, por la estructura del texto, se ve que detrás de su redacción está la gran crisis de las ciencias pero en el mismo sentido en que, en los primeros párrafos publicados de *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl, se describe esa crisis como una auténtica crisis de la humanidad. Por la biografía de Zubiri sabemos que ese texto, al que el filósofo vasco tuvo acceso en su estancia en Roma²⁴, fue decisivo para él, para reorientar su filosofía, tanto que constituye el motivo que inspira su última lección en la cátedra de Barcelona, y por tanto el primer capítulo de su libro *Historia Naturaleza Dios*, titulado «Nuestra situación intelectual», donde empieza por la confusión que reina en las ciencias que, a pesar de sus éxitos, ha llevado a la pérdida de vida intelectual, al convertirse las ciencias en una mera técnica.

Ortega alude a que al final de escribir su artículo, tiene conocimiento del texto de Husserl. Pero la referencia tal vez sea un poco forzada, incluso podría ser un recurso retórico. En efecto, parece que los «Apuntes» están escritos para comentar la mención husserliana de esa misma crisis de la razón pero tal como aparece en *La lógica formal y trascendental*, de 1929. Pero el desarrollo del primer apartado del artículo, titulado «Crisis del intelectual y crisis de la inteligencia» suena más a un diálogo con los párrafos de *La crisis* que con el escueto texto de *La lógica*. Porque de lo que se trata es de que la crisis de la fe en la razón que muestran las ciencias es anuncio de una crisis mucho más profunda que hace que el humano esté perdido, sin orientación.

Independientemente de la estructura del texto, que parece estar escrito en función de esos párrafos de *La crisis*, Ortega opera con la idea de un Husserl incapaz de mirar fuera del interés del conocer por el conocer, y por tanto, incapaz de mirar la historia, por lo que así, al final, en nota al Anejo, añade, por tanto, en doble Anejo, «Al tiempo de corregir estas pruebas me entero, por un azar, de que en 1935... de que se ha publicado el comienzo en ... 1936». (VI, 29, n.). Pues bien, propongamos a vuela pluma algunas consideraciones sobre la estructura del texto. Empieza reconociendo que Husserl, en *La lógica* (1929) se refiere a un hecho histórico, lo que desbarataría su idea de la fenomenología como *puro* ver ahistórico. Ahí, en el primer apartado, se anuncia que esa alusión de Husserl no es radical (VI, 7 y n. 2), indicando que lo

24 Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006, pág. 352, y nota 14, pág. 761, donde se dice que «El artículo [...] está enteramente subrayado por Zubiri». Un poco más adelante se dice: «El libro de Husserl le interesará tanto a Zubiri que escribirá un largo y meditado comentario sobre el mismo y se lo enviará a su autor». Ob. cit., pág. 353.

explicará más adelante. Y a esa explicación está dedicado el Anejo (VI, 24 ss.), en el que considera la fenomenología como ingenua por «dejar fuera de su cuerpo doctrinal los motivos que llevan a ella» (VI, 24). Y, al final, acusará a Husserl de no tomarse en serio lo que dice en *La lógica* que la razón es función de la humanidad: «La función universal que la humanidad se ha creado para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria» (*Lógica formal y trascendental*, pág. 4). Pero en esa afirmación laten más las últimas páginas de esa primera parte de *La crisis*, en las que se asegura que el filósofo es funcionario de la humanidad. Sea lo que fuere, el argumento de Ortega es que la humanidad, la vida, el carácter funcional de la razón no aparecen para nada en *La lógica*. Y es que Husserl no podía, porque «El orbe de absoluta realidad, que es para Husserl lo que llama “vivencias puras” no tiene nada que ver [...] con la vida: es, en rigor, lo contrario a la vida. La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo “razón vital”» (VI, 28). Esta parece ser la razón del texto, que la fenomenología “flota en el vacío”, porque Husserl no ha llegado a las bases o raíces preteóricas. La fenomenología genética anunciada no es viable, o al menos se puede exponer “cuál es la limitación esencial de la fenomenología genética”, como dice en nota. Y ahí resuelve el tema del texto de la primera parte de *La crisis*, que en mi opinión es el texto que está detrás de este orteguiano, diciendo que es de Fink y no de Husserl, y que en todo caso ahí, en ese texto, se salta a la razón histórica, de lo que él ya había hablado antes en el texto de *Historia como sistema*. Dejo aquí las consideraciones sobre este episodio de Ortega, poco feliz, aunque, por otro lado, no oscurece el valor enorme de su contribución.

Lo que nos indica son dos cosas muy importantes, primero, la percepción que Ortega tiene en ese momento sobre el primer Husserl, un Husserl que pone la realidad en las puras vivencias, y la razón del conocer sólo en el conocer, al hacer a la conciencia como pura mirada la realidad fundamental, una conciencia que nada tiene que ver con la vida. Y la diferente vista sobre el segundo Husserl, independientemente de que él, en una finta peligrosa, se lo se lo atribuya a Fink. No se debe pasar por alto este matiz: Ortega percibe una gran diferencia entre el Husserl que él concebía, el llamado primer Husserl y el de *La crisis*, que coincide con él, por más que Ortega los vea incompatibles.

Naturalmente, esto obliga a pensar si su visión del primer Husserl no tendría que ser revisada. Él se ha librado de esa revisión atribuyendo el texto de *La crisis* a Fink, lo que nosotros no podemos hacer. En ese caso, la fenomenología del segundo Husserl coincide con la filosofía de Ortega. Lo que quiere decir que la relación de Ortega con la fenomenología debe ser totalmente reconsiderada, que es el tema de este trabajo.



Luna. Acero corten y acero inoxidable

La España que (no) pudo ser

Antonio García Santesmases

Catedrático de Filosofía Política de la UNED

El objetivo de esta ponencia es doble: en primer lugar analizar como va reaccionando Ortega ante los acontecimientos políticos más relevantes del siglo veinte. En segundo estudiar cómo fue percibido Ortega en vida y cómo ha sido leído posteriormente a la luz de las distintas interpretaciones acerca del significado del siglo veinte. Todo ello nos podrá dar alguna luz acerca de lo acaecido con la Escuela de Madrid tras nuestra guerra civil.

1. Ortega y la restauración

El joven Ortega piensa que España es el problema y Europa la solución. Estamos ante el joven que ha estudiado filosofía en Alemania y considera que es imprescindible dotar a España de disciplina, de ciencia, de entrega, de esfuerzo.

Para este joven Ortega sus dos santos laicos son Pablo Iglesias y Francisco Giner de los Ríos. Su antagonista intelectual Miguel de Unamuno. Su adversario político el régimen de la restauración. Ortega vive con claridad los límites del sistema y denuncia con fuerza (hoy algunos de sus comentaristas dicen que con excesiva vehemencia y notoria injusticia) lo que considera una gran fantasmagoría. Percibe una España aletargada, sin vida, sin pulso, a la que hay que remover, movilizar, poner al día. Canovas pretendía continuar la historia de España pero esa historia es una historia de decadencia, de caída, de muerte; una historia que demanda lanzar un grito de vida y establecer una nueva política.

Esa nueva política requiere una fuerza que sea capaz de movilizar los mejores esfuerzos de la nación. El partido socialista es el único partido que conecta con los avatares de la vida europea, con las tendencias que se mueven en el continente, pero está lastrado para realizar la tarea que España requiere por ser un partido obrero.

El partido socialista, para Ortega, no puede ni debe circunscribir su tarea a la defensa de los intereses de los trabajadores; debe trascender las fronteras de clase y realizar una tarea nacional.

Si el partido socialista no es capaz de realizar esa tarea por ser fiel a un estricto obrerismo y los partidos del sistema (el partido conservador y el parti-

do liberal) están inscritos dentro de la fantasmagoría no cabe sino pensar en los que están fuera del sistema. Fuera del sistema están los partidos republicanos pero Ortega tardará mucho en dar su apoyo al cambio de régimen. Incluso advertirá en *Vieja y Nueva Política* que monarquía y república son solo grandes vocablos que nada dicen. Al no poder operar dentro del sistema durante años trata de movilizar las conciencias a través de una Liga para la educación política, a través de la creación de una opinión pública que sea consciente de que los intelectuales y los trabajadores, las fuerzas favorables a salir del letargo y poner España al día tienen que unirse, tienen que ir creando complicidades, tienen que remover las conciencias y sacudir los espíritus.

El gran problema viene cuando Ortega se da cuenta de que su gran esperanza se ha tornado problema. Europa es la modernización, la ciencia, la técnica, la disciplina intelectual, la civilización. Pero esa Europa ha estallado en un conflicto bélico y Ortega vive desgarrado cuando le instan a elegir entre los contendientes. ¿Cómo elegir entre la alta cultura alemana (que tanto admira) y el sistema político británico que acabará siendo su referente político?

El desgarramiento de Europa y la alegre indiferencia española, hacen que Ortega se subleve y observe con enorme preocupación las posibilidades del futuro. Preocupación que todavía se incrementa más cuando Ortega asiste a la revolución de octubre que para muchos marca el final del siglo diecinueve (del largo siglo diecinueve) y el inicio del corto siglo veinte. No está Ortega entre los que consideran que ese fue el acontecimiento decisivo del siglo veinte pero no cabe duda que le marcó profundamente.

En Ortega el proyecto de creación de una nueva política siempre va unido al esfuerzo por dar vida a la nación. Pasamos con ello al segundo gran momento de nuestro recorrido.

2. Ortega y la vertebración de la nación

Si el Ortega juvenil veía como santos laicos a Giner de los Rios y a Pablo Iglesias, el Ortega posterior a 1917, es decir posterior a la revolución de octubre y a la huelga general del año 17 en España va asistiendo con gran preocupación a lo que llama la primacía de los particularismos y a la incapacidad de encontrar un sentido unitario a la nación. Ello se ve con claridad en *ESPAÑA INVERTEBRADA*. Ortega percibe que existe una gran preocupación en España por la aparición de grupos secesionistas que no quieren seguir siendo partes de un todo sino que quieren formar todos aparte. Ortega se da cuenta de la gran preocupación que suscita esta apuesta disgregadora pero también percibe que detrás de esa voluntad de separación, de diferenciación, de ruptura, hay un anhelo de realización de un proyecto propio porque la nación no es

capaz de suscitar el entusiasmo necesario entre sus miembros, entre sus colectivos sociales, ideológicos o territoriales.

Ahí nace el grito orteguiano, la advertencia: no son los nacionalistas vascos o catalanes los únicos que miran por sus intereses particulares. En España desde la Corona hasta la Iglesia, desde el ejército hasta los sindicatos, todos tienen una perspectiva particular porque son incapaces de pensar en el conjunto de la nación. Y lo son porque no hay nación. Hay un pasado glorioso pero lejano. Posteriormente una gran decadencia desde 1570 hasta llegar a la debacle del 98, a la pérdida de la última colonia y a la constatación de nuestra irrelevancia en el mundo. No se trata de continuar simplemente la historia de España; hay que tener un programa para el porvenir. La nación requiere una voluntad de afirmación, un plebiscito cotidiano, un proyecto sugestivo de vida en común.

¿Quién puede encarnar esa voluntad de entendimiento, de convivencia, de complicidad? No puede hacerlo el régimen de la Restauración hasta el punto que cuando se produce la Dictadura de Primo de Rivera Ortega no añora para nada a la vieja política. Incluso polemiza con Romanones afirmando que no es el momento de llorar por un régimen muerto sino que es imprescindible imaginar nuevas posibilidades. A diferencia de Unamuno tardará mucho Ortega en posicionarse abiertamente en contra de la dictadura.

Estamos en un momento en que Ortega comienza a plasmar una de sus tesis más equívocas: el régimen de la Restauración ha muerto porque responde al viejo liberalismo. La pregunta, sin embargo, es ¿donde debe mirar el nuevo liberalismo?; ¿debe dirigir su atención al encuentro con la democracia, con los movimientos de masas?; ¿debe por el contrario templarse con la experiencia del nuevo autoritarismo?

3. Liberalismo y democracia. La teoría de la minoría selecta

Sabemos que ese Ortega crítico acerbo de la Restauración, renuente a aceptar con dolor la muerte de ese régimen político y a secundar por tanto a Romanones, es el mismo que años después se pronunciará a favor del final de la monarquía y se movilizará a favor de la instauración de la república. Pero antes de que se produzca el cambio de régimen Ortega ha publicado su obra quizás más leída, más comentada y más interpretada (en ocasiones malinterpretada aunque no es clara la interpretación correcta)

LA REBELION DE LAS MASAS aparece en 1930 y la República se instaaura en 1931. Pocas obras reflejan mejor lo que iba a pasar en Europa después de la segunda guerra mundial y peor lo que iba a ocurrir en España durante los años treinta. Si recalamos en muchos de los conceptos con los que

va a trabajar la teoría política y la teoría sociológica para explicar la sociedad de consumo, la sociedad industrial, la sociedad de masas, de los años cincuenta y sesenta, observaremos que estaban intuidos en las páginas escritas por Ortega veinte o treinta años antes.

El intento por darle a la técnica un cometido más allá de su competencia; los cambios producidos por el acceso de las masas al bienestar; el carácter elitista de las democracias posteriores a la segunda guerra mundial responden a las apreciaciones de Ortega. Pero había que esperar. No estábamos todavía en la época dorada de los años del Estado del bienestar sino en los polarizados años treinta en los cuales las apreciaciones de Ortega quedan superadas por los acontecimientos. Ortega se va decantando hacia un liberalismo conservador que tendrá su gran momento después de la segunda guerra mundial, que pudo haber sido también hegemónico en España si nuestro país hubiera seguido el camino de la democracia tras la victoria de los aliados. En nuestro país ese liberalismo tuvo que esperar su momento hasta que se produjo la transición democrática.

Ese liberalismo conservador no encuentra arraigo en España en los años de la Segunda República. Es por ello una lastima que en esta nueva edición de las obras completas se haya optado por incluir el prólogo para franceses y el epílogo para ingleses de la *Rebelión de las Masas* en 1930. Son dos textos escritos en plena guerra civil y no se entienden sin comprender el drama que está viviendo Ortega. En seguida lo veremos. Pero antes hay que dar cuenta de la vivencia de Ortega durante los años de la república.

4. La segunda república y la necesidad de un partido nacional

La llegada de la Segunda República va a marcar un cambio decisivo en la ideología y en la práctica del liberalismo español. Cuando hoy se acostumbra a enaltecer el régimen de la Restauración se hace porque los cambios producidos durante los agitados años treinta marcan una ruptura con lo acaecido hasta entonces. España estaba acostumbrada al turno político entre conservadores y liberales. Un turno político que establecía un régimen del que estaban excluidos los nacionalismos periféricos, el movimiento obrero y los intelectuales. Son estos sectores los que trata de integrar el régimen republicano con todas las dificultades que conocemos.

La gran figura que emerge en estos momentos es la de Manuel Azaña. Es Azaña la gran cabeza de la República que trata de resolver el problema catalán, de afrontar la reforma agraria y de organizar el Estado laico.

Frente a esta apuesta del republicanismo la oposición no vendrá del viejo conservadurismo ni de los nostálgicos de la monarquía. La fuerza decisiva

va para hacer frente a la República laica viene del catolicismo político. No había sido hasta entonces el catolicismo organizado una fuerza política partidaria porque no necesitaba realizar esta tarea dada la alianza entre el trono y el altar. Al producirse los cambios promovidos por el gobierno de la república el catolicismo decide movilizar a sus bases sociales y mostrar, en la calle y en las urnas, que España no ha dejado de ser católica.

Son muchos los que consideran hoy que el gran error de Azaña fue no comprender la gran capacidad de reacción del mundo católico y haber minusvalorado su arraigo en la sociedad. El hecho es que Azaña llegó a pensar que él era la derecha de la república y eso no cabe duda que fue un craso error. El gran drama español es que no se consolidó una derecha republicana, una derecha liberal conservadora. Frente al republicanismo laico se constituyó un catolicismo militante antirrepublicano.

Ortega advierte en seguida la situación. Su propuesta es constituir un partido nacional en el que se puedan integrar las partes. La monarquía ha muerto. Todos deben someterse al designio de la nación, superando los particularismos. Unos (los republicanos catalanes) lo deben hacer conllevando la situación (aunque su propósito último sea constituir un todo aparte); otros mostrando en la práctica que la organización laica del Estado no debe implicar ningún agrio sentimiento antirreligioso. Lo esencial es que el liberalismo se divide. Unos optan por profundizar en el republicanismo con los únicos aliados fiables que son los socialistas (es el caso de Azaña y de izquierda republicana); otros se van refugiando en un liberalismo conservador a la espera de que la república rectifique (es el caso de Ortega)

La polarización social, política e ideológica va en aumento y España no es una excepción en el siglo de los extremos cuando el liberalismo parece estar condenada a ser una ideología periclitada. Muchos jóvenes (como recordó en su día Pedro Laín Entralgo) optan por Berlín o por Moscú. Por el nazismo o por el comunismo. La república española se ve envuelta en un mundo convulso donde los sucesos en Alemania y en Austria, la respuesta del movimiento obrero en octubre del 34 en Asturias, las vacilaciones de la Ceda, y la conspiración militar van creando un clima propicio al estallido bélico.

Se va profundizando el abismo entre las dos Españas. Ortega que había defendido una nación que superara como un todo a las partes se encuentra con un todo que salta en pedazos y donde es inexorable optar por uno de los bandos.

5. La guerra civil y la imposible tercera España

Conviene detenernos en este punto. Han ido apareciendo biografías como la de Javier Zamora que dan cuenta de lo ocurrido durante la guerra y tenemos

incluso el testimonio del hijo de Ortega sobre la evolución de la familia durante los años 36-39.

Tenemos también escritos de Ortega. Pocos pero muy significativos. De hecho algunos de sus colegas universitarios como Severino Aznar le reprochan su silencio ante los acontecimientos. Le imputan que no cabe no pronunciarse cuando los jóvenes mueren en el campo de batalla. Sobresalen tres escritos. Uno es el artículo sobrecogedor que Ortega escribe cuando muere Unamuno. Unamuno ha muerto dice Ortega del mal de España. Ustedes pensarán que esto es una frase y ello es lógico porque –les dice a sus lectores argentinos– ustedes no han vivido el drama al que estamos sometidos los españoles.

Un drama que le hace a Ortega hablar con las estatuas. Tener largos paseos solitarios en París a la espera de noticias apostando por un liberalismo que sea templado por la experiencia del totalitarismo. De ahí su interés cada vez mayor en la política británica y en la posibilidad de un acercamiento entre la política británica y la política italiana.

Son los momentos en los que sobresale el Ortega admirador del modelo británico. El Ortega que ya había vivido la crisis de 1914 cuando le resultaba desgarrador tener que elegir entre la cultura alemana y el régimen político británico. Cuando, a pesar de su admiración por la cultura alemana, decide apostar por el liberalismo individualista. En 1937-38 se vuelve a la monarquía británica y percibe el gran sentido de continuidad de las instituciones en medio del conflicto creado por la renuncia al trono del monarca. En esos momentos de convulsión Ortega admira el sentido de continuidad de unas instituciones que resisten el vendaval de aquellos tiempos convulsos.

Es el Ortega que lanza el mensaje, que en su día recogerá Díez del Corral, de la conveniencia de estudiar a los liberales doctrinarios.

Es bien interesante que sea a Gran Bretaña a donde dirige Ortega su mirada y sea también a sus intelectuales a los que lanza los mayores reproches. Son ellos los que “firman manifiestos sin conocer los hechos, poseídos por una pavorosa ignorancia”.

Esta perspectiva plantea el problema de cuál hubiera sido el destino de Ortega si como liberal hubiera recalado en tierras británicas. No era muy distinta su posición a la que estaba instrumentando el gobierno de su majestad en relación a la guerra civil española. Y tampoco a la que estaba defendiendo el mismo W. Churchill.

Conviene detenernos en este punto. Ortega ve que algunos de sus discípulos derivan hacia el fascismo español. Otros sufren una conversión religiosa y se convierten en defensores de la catolicidad de la nación española. Los hay por último que deciden defender a la república.

Entre los jóvenes falangistas del grupo de Burgos sobresalen Laín Entralgo, Tovar, Ridruejo. Los escritos en plena guerra civil de Laín y trabajos posteriores como *Los valores morales del nacional-sindicalismo* reflejan ese influjo. García Morente toma una posición beligerante a favor del movimiento militar y escribe acerca de la necesidad de vertebrar la nación española en torno a los valores del catolicismo. Por último tanto Gaos como María Zambrano apoyan decididamente la causa de la república.

Ortega está en París. Ortega se mantiene en un silencio expectante. Ortega no atiende el posicionamiento tajante que le piden y sigue pensando en un liberalismo templado por la experiencia del totalitarismo. Al estallar la segunda guerra mundial todas estas hipótesis se vienen abajo ya que fragua un acuerdo entre las democracias liberales y el comunismo soviético para derrotar al nazismo alemán y al fascismo italiano.

Es posible que un Ortega británico hubiera reaccionado como I. Berlin y hubiera encontrado en Churchill y en Rossevelt sus referentes o es posible también que un Ortega francés hubiera reaccionado como Aron y hubiera visto en C. De Gaulle la fuerza de la nación frente a la invasión. Todo eso es posible pero es contrafáctico. Este es el drama del liberalismo español que tiene que ver con el drama terrible de la España contemporánea.

6. Ortega y el final de la segunda Guerra Mundial. Meditación sobre Europa

Los grandes liberales europeos (B. Russell; K. Popper; I. Berlin; R. Aron; N. Bobbio) asumen el antifascismo como un elemento esencial de la cultura democrática. De ahí todos los debates acerca de la resistencia y el papel del liberalismo en la lucha antifascista. De ahí también la relevancia del patriotismo constitucional de Habermas para distanciarse críticamente del nacionalismo alemán y no volver a repetir la atrocidad del totalitarismo. De ahí el imperativo de no olvidar Auschwitz.

El drama del liberalismo español se visualiza en la conferencia de Ortega sobre Europa pronunciada en la universidad de Berlín en 1949. Es una conferencia decisiva para entender los límites del liberalismo español. Para comprender ese drama hay que recordar, sin embargo, lo acaecido en los años anteriores. Ortega vive en Argentina del 39 al 42 y en Lisboa a partir del 42 hasta el 45. Es entonces cuando regresa a España.

Regresa a una España en la que se plantea la difícil viabilidad del régimen franquista después de la derrota en la segunda guerra mundial de los aliados de Franco. Es el momento en que hasta Serrano Suñer se dirige a Franco para proponerle su retirada y la formación de un gobierno de personalidades

como Cambó, Marañón y Ortega. Franco opta por otra estrategia: esperar a que escampe ya que antes o después los vencedores de la segunda guerra mundial están abocados a una nueva confrontación en la que necesitarán nuevos aliados. Entre los cuales puede estar España.

Desgraciadamente así fue. Franco sobrevive gracias a la Guerra Fría.

Los intentos de buscar una salida a la dictadura mediante el artilugio de Serrano Suñer o mediante los intentos desde 1944 promovidos por D. Juan de Borbón a los que se suman democristianos como Gil Robles o socialistas como Indalecio Prieto fracasan.

Si se hubiera dado en aquel momento la transición a la democracia la historia de España hubiera sido muy diferente y muy diferente también el papel de Ortega en ella. En esos diez años de vida Ortega se encuentra solo. Las nuevas familias del régimen se nutren de católicos y de falangistas. Para los primeros Ortega es uno de los causantes de la degeneración de la nación por su laicismo liberal. Nunca le perdonarán la proclamación del carácter acatólico de su comportamiento. Para los falangistas el recuerdo de un Ortega que saludó en su día con simpatía a José Antonio Primo de Rivera les llena de admiración, de respeto y de agradecimiento. Pero no es ese precisamente el pasado que quiere recordar Ortega.

Ortega lo dice en Berlin con toda claridad en 1949: quiere pasar página. Pasar página afirmando que Alemania se encuentra llena de vitalidad, de juventud, de fuerza y que no tiene nada de que arrepentirse porque en la guerra entre la derrota y la victoria apenas hay diferencias. Cuando el lector actual lee este párrafo se queda sobrecogido. La conferencia no fue publicada en vida de Ortega y el resumen publicado no incluye esta afirmación tan rotunda.

Ortega, tras afirmar que en momentos de guerra, las armas de la inteligencia callan, llega a decir que no es comprensible entender lo ocurrido sin partir del retroceso de las ciencias morales y del silencio de los intelectuales. Nos imaginamos que si Russell o Aron, si Berlin o Bobbio, le hubieran oído no saldrían de su asombro. Decir que los intelectuales habían estado callados cuando no habían parado de hablar o que era lo mismo la derrota (de Hitler) que la victoria (de los aliados) les hubiera llenado de estupor, de consternación o de ira.

Y, sin embargo, la frase está ahí. Ortega no habla de una Europa construida a partir de los valores de la democracia tras la experiencia del nazismo; incluso si alguna palabra considera Ortega prostituida tras Yalta es la palabra democracia.

¿Por qué no se ha estudiado esta conferencia de Ortega?; ¿por qué se ha pasado por alto?; ¿por qué nunca se hace referencia a esta reflexión acerca de la derrota y de la victoria?

Creo que tiene que ver con el final de Ortega.

7. La muerte de Ortega y la recepción por las generaciones posteriores

Enjuiciar críticamente esta equiparación que establece Ortega entre la derrota y la victoria hubiera sido posible en una España que hubiera recuperado la democracia en 1947. Pero al no ocurrir tal ventura, al perpetuarse la dictadura de Franco, la muerte de Ortega es leída desde otra perspectiva muy distinta. No se trata de plantear si el liberalismo de Ortega es equiparable al liberalismo antifascista europeo porque ello sería posible si España –la España de 1955– hubiera sido homologable a las democracias liberales posteriores a la segunda guerra mundial.

En aquella España de Franco la inquina del mundo católico contra Ortega le perseguirá hasta en su lecho de muerte intentando mostrar que al final el filósofo acatólico había bajado la cabeza y había aceptado morir dentro de la santa madre iglesia. Son impresionantes en este punto los recuerdos de José Ortega Spottorno acerca de lo ocurrido con su padre aquellos días.

Ante tal manipulación y ante el intento de incluir sus obras en el Índice de libros prohibidos los discípulos de Ortega tratan como sea de salvarle. Aranguren, Marías, Laín Entralgo, salen en defensa de la obra de Ortega y desde el exilio Indalecio Prieto se hace cargo de lo ocurrido hablando de un muerto profanado. Es una batalla tremenda que cierra una época.

Ha explicado Aranguren que al llegar a la cátedra esos debates entre los católicos reaccionarios y los defensores del pensamiento de Ortega no tenían impacto en las nuevas generaciones que le piden que les introduzca en las grandes líneas de la filosofía contemporánea. Ortega va quedando atrás y es sustituido por el estudio del neopositivismo, del marxismo, y del estructuralismo.

Ortega sigue siendo analizado y comentado por sus discípulos fieles como Antonio Rodríguez Huéscar y Paulino Garagorri y encuentra una mayor acogida en las facultades de Ciencias políticas en profesores como José Antonio Maravall y Luis Díez del Corral pero desaparece prácticamente de las Facultades de Filosofía. Parecía que su destino estuviera condenado a la irrelevancia en el futuro inmediato y, sin embargo, ha ocurrido todo lo contrario.

8. Ortega y la monarquía parlamentaria de 1978

En aquella efervescencia del marxismo estudiantil de final de los años sesenta, en aquel resurgir del cristianismo de izquierda de la oposición al franquismo y en aquella apuesta por los valores antiautoritarios de la generación del 68 parecía que Ortega no tendría un lugar relevante tras la caída de la dictadura.

No fue así porque el marxismo crítico al igual que el cristianismo profético o la contracultura no han sido los elementos centrales del sistema político-

cultural construido desde aquel 20 de noviembre del 75 en que muere Franco. Han tenido importancia en la cultura política de la izquierda pero no en el conjunto del sistema.

La transición consiste en transformar el sistema político español para hacerlo homologable a las democracias liberales europeas. España –la España que salía de cuarenta años de dictadura– era el problema y Europa –la Europa democrática– era la solución. El proyecto del joven Ortega vuelve a aparecer como el mejor resumen del consenso de las fuerzas políticas. Hay unanimidad en la necesidad de incorporarse a las instituciones europeas.

En segundo lugar la transición se efectúa mediante un pacto en el que las fuerzas de izquierda tienen que aceptar las condiciones impuestas por los reformistas del régimen. Al producirse el triunfo de la reforma política no cabe plantear una alternativa entre Monarquía o República. La opción se da entre dictadura o democracia. En este contexto la cultura política del republicanismo laico es abandonada. Manuel Azaña es el gran olvidado durante la transición a la democracia. Ortega emerge, por el contrario, como el referente de una modernización sin aristas, como el portavoz de una europeización que nos acerque a la moral de la ciencia.

La europeización y la modernización van unidas a una organización del Estado que tiene más que ver con la *Redención de las provincias* que con el pacto azañista por lograr una unión ente el liberalismo español y el nacionalismo catalán. Frente a la complicidad que pedía Azaña se va imponiendo la conllevancia orteguiana. Lo hemos visto en el debate reciente sobre la reforma del estatuto catalán. De nuevo las dos grandes figuras han vuelto a aparecer en el debate público.

En cuarto lugar las dos grandes fuerzas políticas han ido haciendo uso de los conceptos orteguianos. En momentos de crisis del marxismo la concepción socialista de representar un partido de clase va siendo abandonada por la idea de constituir un partido que sustituya a la débil burguesía liberal española. Son los años ochenta y todo el lenguaje político se llena de términos orteguianos favorables a la vertebración de la nación, a la necesidad de articular un proyecto sugestivo de vida en común, a la importancia de contar con una clase política a la altura de los tiempos, a la imperiosa exigencia de poner el país en marcha con una nueva vitalidad.

En el campo de la derecha conservadora es cierto que son Cánovas, Maura y Gil Robles los referentes político-ideológicos. También lo son Pablo Iglesias, Indalecio Prieto, Julián Besteiro y Fernando de los Ríos en el caso de los socialistas pero Ortega opera de nuevo como el referente del consenso

mínimo en el que todos confluyen: modernización, europeización, cultura científica, sentido de la nación.

Es la época en que Ortega va a ser más citado que leído, donde se sacan sus conceptos de aquí y de allá, sin encontrar la conexión que tienen entre sí.

Creo, por ello, que este gran éxito del Ortega de la transición ha ido en contra del conocimiento profundo de lo que el gran pensador vivió y de la vigencia de su legado.

Conclusión: balance de un proyecto y vigencia de un pensamiento

Pocos autores nos muestran mejor los avatares del siglo veinte. La gran esperanza cuando todavía estamos en el largo siglo diecinueve; la conmoción cuando se produce el estallido de la primera guerra mundial y la Europa que era la solución de nuestros problemas se ha convertido ella misma en un gran problema; la esperanza de nuevo, no exenta de preocupación, en los felices años veinte, donde se sueña en ser capaz de vertebrar a la nación y de crear una minoría a la altura de los tiempos; la polarización del siglo de los extremos en los años treinta cuando parece que el liberalismo está a punto de desaparecer; la reconstrucción y reafirmación posterior del liberalismo tras la segunda guerra mundial cuando aparece como una de las ideologías decisivas en la Europa de posguerra.

Esa evolución que ayudaría a entender a autores como Aron o como Berlin es la que hay que matizar en Ortega. Ortega no vive una guerra mundial en la que pueda apoyar a De Gaulle como Aron, o a Churchill como Berlin. Ortega se ve inmerso en una guerra civil donde se decanta por la solución, a su juicio, menos mala, a la espera de que se recompongan las cosas tras la experiencia de ese liberalismo templado por el autoritarismo.

Ortega podría haber dicho “decíamos ayer” si todo hubiera acabado en 1945 pero fue él el que murió diez años después y el dictador el que sobrevivió hasta 1975. Cuando parecía que había desaparecido para siempre volvió, sin embargo, a aparecer porque sus categorías servían para explicar muy bien el mundo de la reforma posterior a 1975.

En esta España de la monarquía parlamentaria leer a Ortega es entender mejor lo que pudimos ser; es comprender por qué somos lo que somos y es imaginar siempre la otra España posible, la España de aquellos miembros de su generación que fueron olvidados en la transición.

Mucho se ha especulado sobre la relación entre Ortega y Azaña. Diremos, para terminar, que sin comprenderla, sin profundizar en ella, sin intentar percibir las luces y las sombras de ambos intelectuales no seremos capaces de explicar los avatares del liberalismo en el siglo veinte.



1x1 m. Celulosa y acrílico

Cuerpo vivido. Una presentación

Agustín Serrano de Haro

Instituto de Filosofía, CSIC

En las jornadas de filosofía española que como una prometedora tradición volvieron a celebrarse en Calanda en el arranque del verano de 2010, y que tuvieron de nuevo un llamativo éxito de público y alcanzaron otra vez verdadero interés teórico, yo me limité a presentar el magnífico ensayo fenomenológico de José Gaos acerca de la caricia. La sesión que compartí con Jesús Díaz Álvarez estaba dedicada, en efecto, al pensador trasterrado, y aproveché la muy reciente publicación del libro *Cuerpo vivido* (Madrid, Encuentro, 2010), en el que el estudio de Gaos ocupa un lugar central, para reconstruir ante el auditorio el penetrante y poco conocido análisis gaosiano. El carácter básicamente expositivo de mi intervención desaconsejaba ahora la publicación de mis palabras, pero, no queriendo faltar a la cita con el boletín de la Fundación Manuel Mindán, no me ha parecido inadecuado recoger aquí justamente la introducción que redacté para el libro *Cuerpo vivido*; libro que tan clara y peculiar relación guarda con la filosofía en lengua española. Me he limitado, pues, a introducir una mínimas mejoras de estilo. Agradezco a Joaquín Mindán y a Manuel Oriol las facilidades ofrecidas.

* * *

Los ensayos filosóficos reunidos en este volumen comparten una serie de características que enseguida saltan a la vista. Todos ellos proceden de pensadores españoles o nacidos españoles, todos versan sobre el cuerpo humano y, salvo el último de ellos, se trata de escritos compuestos a lo largo del siglo XX, y en esta misma medida surgidos o en el ámbito directo o en la estela de la gran renovación filosófica auspiciada por Ortega. Pero la unidad del todo es todavía mayor de lo que estas notas comunes determinan.

De hecho, la razón de que las conferencias de Ortega en 1925 “Vitalidad, alma, espíritu” presidan estas contribuciones españolas al análisis filosófico del cuerpo no es sólo un reconocimiento genérico de gratitud tutelar hacia el pensador madrileño –lo cual, a estas alturas de la historia, parecería ya una obviedad prescindible–. El notable ensayo orteguiano posee más bien un claro valor programático en relación con una tarea intelectual que entonces era pionera y que hoy conserva indudable relevancia y apasionante interés. Pues estas

páginas de “topografía de nuestra intimidad” destacaban con toda lucidez cómo el cuerpo humano es “el único objeto del universo” al que tenemos acceso por dos vías heterogéneas, en parte contrapuestas, en parte entrecruzadas: “Lo conocemos, en efecto, por fuera, como el árbol, el cisne y la estrella; pero, además, cada cual percibe su cuerpo desde dentro, tiene de él un aspecto o vista interior”. El análisis “dual” esbozado por Ortega de un fenómeno tan común como es el andar –el ver que alguien se mueve en el espacio; el moverme yo a mí mismo sin verme– puede muy bien considerarse por ello como el primer acercamiento conscientemente fenomenológico en nuestra lengua a la problemática del cuerpo vivido. Y los otros cuatro escritos del volumen no encajan nada mal como aportaciones originales al análisis de mi “intracuerpo”: del cuerpo tal como yo lo vivo y conozco desde dentro, tal como en primera persona lo gozo, sufro, siento, y que es a la vez, para mí y para los otros, un cuerpo humano. La peculiar propuesta terminológica de Ortega, “el intracuerpo”, no tuvo demasiado éxito: todo lo contrario que el asunto mismo que ella quería designar.

Ahora bien, aunque el análisis fenomenológico del cuerpo haya resultado de importancia capital para la filosofía del siglo pasado y tenga visos de seguir siéndolo en el siglo presente, los ensayos aquí reunidos responden asimismo a una fuerte vocación descriptiva que les confiere un interés especial para cualquier lector. Cada uno de ellos se detiene sobre un aspecto preciso de nuestra corporalidad, reparando cognoscitivamente en “algo” de o en el cuerpo que nos es familiar a todos casi desde siempre. Realidades cotidianas en las que vivimos, como la posibilidad de andar o de acariciar, o con las que convivimos, como el rostro individualizador o el dolor que dispara la atención, son objeto de un examen minucioso, y por ello inusual, en el que acaso sorprenda la abundancia de matices que los pensadores son capaces de encontrar en fenómenos tan repetidos y de apariencia tan elemental. Claro que esta oscilación entre lo consabido de todos y lo descubierto y redescubierto por la reflexión ha formado parte siempre de las peculiaridades de la mirada filosófica.

Justamente en este espíritu, el texto que sigue al de Ortega, el estudio de José Gaos a propósito del acto de acariciar y del fenómeno de la caricia merece, a mi entender, sin exageración, el calificativo de memorable. Por la finura del examen, que verdaderamente corresponde a la de su objeto, por la progresión continua del análisis, que partiendo de los rasgos más inmediatos del fenómeno alcanza el terreno de la antropología filosófica, se trata de una auténtica joya de la descripción fenomenológica, y lo único inexplicable es quizá que no sea tan conocido y celebrado como debiera. En 1945, años antes de que Merleau-Ponty introdujera la categoría de carne en el centro de su

pensamiento, Gaos acertaba a tematizar cómo “la *caricia* está hecha para la *carne*” y la carne para una caricia que, al tocar, acoge, y que revela así la presencia del espíritu. El discípulo trasterrado de Ortega apunta incluso la posibilidad de una “*tercera y nueva filosofía*” que, en fidelidad a dato tan cotidiano pero significativo, se aparte por igual del naturalismo y del espiritualismo. Nuestra edición de este pequeño clásico ha conservado, por supuesto, la curiosa variedad tipográfica a que se aficionó su autor, el incansable traductor de filosofía alemana, y sólo ha suprimido la separación capitular entre las dos conferencias originales de las que el texto procede.

Del año siguiente, 1946, data el iluminador ensayo de Joaquín Xirau “*Presència del cos*”, aparecido también en el México del exilio. El pensador catalán ofrece en él una atractiva profundización en la diferencia entre el cuerpo físico “de los atlas anatómicos” y el cuerpo que es mi “más íntima, personal e intransferible propiedad”: *Körper y Leib* de tantos textos husserlianos, cuerpo e intracuerpo. Con abundancia de ejemplos y referencias se exploran asimismo las dimensiones cardinales que caracterizan al segundo: resistencia –“el prototipo de toda resistencia”–; instrumento –“el único órgano del alma”–; presencia –“el cuerpo entero es la expresión mía”–. Dado que el bello escrito de Xirau únicamente llegó a ver la luz de forma póstuma –pues el gran intelectual falleció trágicamente esa misma primavera del 46, atropellado frente a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México–, cabe conjeturar que esta precisa cuestión y estas breves páginas habrían tenido seguramente magnífica continuidad en los años siguientes. “Presencia del cuerpo” se traduce aquí por vez primera al castellano, en elegante versión de Marta Jorba Grau.

Los tres primeros autores están asimismo ligados, como es patente, por estrechos vínculos biográficos, intelectuales e históricos. En la madurez de sus vidas Gaos y Xirau se habían de hecho reencontrado en las aulas acogedoras de la UNAM, ya que en su primera juventud y en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid ambos alumnos de Ortega ya debieron, por lo visto, de coincidir brevemente; al caserón de la calle de San Bernardo había llegado Xirau desde Barcelona hacia 1918 con la intención de doctorarse en Filosofía –cosa que hizo en 1921–, y por allí apareció también Gaos a lo largo del curso 1920-21 desde Valencia, con la intención de completar, con o sin permiso paterno, su licenciatura en filosofía. Pero la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid permite también extender el vínculo histórico hasta el cuarto pensador sobre el cuerpo que toma la palabra en el libro. Leopoldo-Eulogio Palacios perteneció, en efecto, a la única promoción universitaria que cursó íntegra la licenciatura en filosofía según el famoso “plan Morente”. Al completar sus estudios en los

cinco precisos años lectivos de la República, fue alumno ya no sólo de Ortega sino también, a partir de 1933, del propio Gaos, cuyos legendarios cursos de explicación de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, epígrafe por epígrafe, determinaron su dedicación intelectual a la lógica. Palacios dejó clara constancia escrita de esta circunstancia¹, mientras que por el epistolario de Gaos hemos podido saber que también el pensador trasterrado recordaba con aprecio, al cabo de las décadas, a su antiguo alumno².

La aguda mirada de Palacios sobre el rostro humano empieza por destacar su condición de “exclusiva del hombre” —como diría más bien Gaos—, a diferencia de la cara que sí compartimos con otros vivientes animales. Con paso decidido se adentra Palacios en los enigmas de cómo la individuación única del rostro, del semblante, hace posible la vida en sociedad y la vida de la razón, a la vez que ella misma nunca se nos hace accesible a un conocimiento intuitivo; el rostro individualizador no se ofrece a la experiencia perceptiva de su dueño, sino a la de sus prójimos, quienes al verlo dejan también a la vista lo que de sí mismos nunca verán: “El rostro, máxima insignia de nuestra identidad, es un documento público que pertenece a todos, menos al que lo lleva”. Con redoblada penetración explora entonces la segunda parte del escrito las distintas formas en que los seres humanos han podido desactivar esta exhibición *ad extra* de su verdad personal. El antifaz, la máscara, la efigie, por no mencionar el “descaro” de quien mira como si no tuviera cara, operan una anulación meramente temporal o virtual del rostro. Pero sólo un último y muy especial modo, a saber, el “punto de vista transcendental”, que es capaz de reconocer como ilusoria la individuación encarnada, puede alcanzar la anulación íntima del anhelo hecho carne, del yo hecho rostro; anulación plena y pacífica, que no destrucción. Quizá ningún otro escrito de Leopoldo-Eulogio Palacios muestre con tanta hondura y belleza el universo especulativo en que su autor se debatió en la madurez de sus días, su singular empeño por pensar la fe cristiana a la luz de la filosofía de Kant y con ayuda de la metafísica de Schopenhauer; mas aquí todo empieza y todo se dilucida en torno al rostro.

El quinto autor es el único que vive en el siglo en curso y por ello puede él representar, si es que algo, la posibilidad de nuevas descripciones filosóficas a propósito del cuerpo y en referencia a fenómenos familiares de la experiencia. Las relaciones entre la atención y el dolor, o, más precisamente, entre el

1 Cf. *El juicio y el ingenio y otros ensayos*, Madrid, Prensa Española, 1967, pp. 150, 185-186.

2 “Palacios, alumno de algún curso mío, fina persona”, en: *Obras Completas XIX: Epistolario y Papeles privados*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 411 (Carta a Juan David García Bacca de 21 de agosto de 1957).

factor atencional en la diversidad de sus modos y el dolor del cuerpo se persiguen en el ensayo no al servicio de una posible escala objetiva de los padecimientos –ese empeño de la práctica terapéutica de las últimas décadas–, sino al servicio de una fenomenología detallada del dolor físico. La diferenciación de formas específicas de sentir dolor en razón de su distinto impacto atencional responde, pues, al esfuerzo por iluminar la estructura subjetiva de esa vivencia casi universal, y sin la que casi no habría cuerpo, que es el padecer dolor, el dolerse. Mas por razones obvias no debo yo comentar este último texto.

Por sobre la dispersión de los cinco ensayos en el tiempo y hasta en el espacio histórico, y más allá de cierta diversidad en la precisa inspiración fenomenológica de cada uno de ellos, y aun en la inspiración teórica general, es el cuerpo que cada uno decimos nuestro y que intransferiblemente lo es, el centro de estos análisis y seguramente, en efecto, el motivo fundamental de interés para el lector. *Tua res agitur*, cabe decir aquí con propiedad incomparable.

Los cinco estudios se han dispuesto en orden cronológico de aparición, y a continuación de estas palabras consta la procedencia precisa de cada uno de ellos. Es para mí un deber muy grato hacer público mi cordial agradecimiento a Ángeles Gaos y a Ramón Xirau, a Antonio Ziri3n Quijano, a Jos3 Lasaga y a Francesc Pereña, por su generosa colaboraci3n en diversos aspectos preparatorios de este *Cuerpo vivido*. Sin el aliento, el asesoramiento y la amistad de Juan Miguel Palacios este libro nunca habr3a traspasado las vagas fronteras de las posibilidades et3reas, muy lejos de los cuerpos que podr3n ahora pasar sus p3ginas.

Procedencia de los textos

– El origen de “Vitalidad, alma, esp3ritu” se remonta a dos conferencias dictadas por Ortega en la Residencia de Se3oritas los d3as 1 y 19 de mayo de 1925, revisadas y publicadas luego en *El Sol* en sucesivas entregas entre el 24 de mayo y el 12 de julio del mismo a3o. M3s adelante, al incorporarse el texto a *El Espectador V* (1926), se le a3adi3 el apartado “Para una caracterolog3a”, que hab3a aparecido en *Revista de Occidente* en noviembre de 1926. Se ha seguido la edici3n de *OO. CC.* Tomo II (1916), *Revista de Occidente/Taurus*, Madrid 2004, pp. 566-592.

– “La caricia” es el t3tulo de los cap3tulos segundo y tercero de la obra *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, aparecida en M3xico en 1945 en edici3n de la Universidad de Nuevo Le3n (Monterrey). El libro proced3a a su vez de las conferencias que el fil3sofo trasterrado hab3a dictado en la misma Universidad de Nuevo Le3n el a3o anterior.

– “Presencia del cuerpo” es la traducción al castellano del ensayo “Presència del cos”, que salió póstumamente a la luz en México en *La Nostra Revista* 4 (abril 1946), México D.F., pp. 121-125. La traducción de Marta Jorba Grau se ha realizado sobre la edición de *Obras Completas* III, vol. 2 –edición de Ramón Xirau–, Anthropos/Fundación Caja Madrid, Barcelona 2000, pp. 328-335.

– “El rostro y su anulación” vio la luz en la revista *Atlántida* III (1965), pp. 439-455. Una traducción francesa, debida al escritor belga Paul Werrie, apareció luego en la revista *La Table Ronde*, n° 218 (marzo de 1966), pp. 44-68. Esta misma traducción, retocada, se publicó más tarde en Alemania como parte de un libro colectivo en homenaje a Arthur Hübscher: *Schopenhauer-Jahrbuch* 53 (1972), pp. 316-331. La presente edición es su versión definitiva, que el autor, a su muerte, dejó preparada para la publicación.

– “Atención y dolor. Análisis fenomenológico” aparece por vez primera en este volumen.

Presentación y actualidad de José Gaos*

Jesús M. Díaz Álvarez

UNED, Madrid

Todo filósofo quisiera ser la condición de posibilidad de sus colegas, o sea, la condición de imposibilidad de ellos.

La razón práctica es mucho más la facultad de reconocer la realidad, con sus ambigüedades, que la de aconsejar conductas, sobre todo en casos ambiguos.

José Gaos

Introducción

En sus magníficas *Confesiones profesionales*, obra que debería ser de obligada lectura para nuestros graduados en filosofía, José Gaos traza a la altura de 1953 su itinerario filosófico-vital. Son muchas las reflexiones de interés que allí se hacen, pero permítaseme en los inicios de este ensayo reparar en un texto que nos servirá para ir centrando las cosas: “Es probable que todos ustedes sepan que soy reconocido, y siempre me he reconocido yo mismo, como discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido, y no sólo íntimamente, sino también más o menos públicamente, por su discípulo más fiel y predilecto, aunque desde hace algún tiempo no puedo menos de pensar que en tal puesto o condición me reemplazó Julián Marías, y que aunque éste no me hubiera reemplazado, la divergencia de la posición tomada en la guerra civil, con todas sus consecuencias, haya hecho su efecto en el ánimo de Ortega, si no en el mío. Mas sabido es que ni la omnipotencia divina puede hacer que lo que fue no haya sido”¹.

* Quiero agradecer muy sinceramente a Joaquín Mindán y Rafael Lorenzo el enorme trabajo y esfuerzo invertido en la organización del curso que da pie a los textos reunidos en este volumen. También es preciso dar las gracias, como siempre, a Gema R. Trigo por la atenta lectura del original, sin olvidar, desde luego, a Antonio García Santesmases y a mis compañeros del Proyecto de Investigación *La escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos* (FFI2009-11707). Confío en que sus pertinentes críticas a la versión oral de lo que ahora se presenta hayan contribuido a mejorar su calidad. Por último, sólo me resta indicar que esta investigación se enmarca dentro del desarrollo del mencionado Proyecto de Investigación.

1 J. Gaos, *Obras Completas. XVII-Confesiones Profesionales. Aforística*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982, p. 75.

Creo que para quien sepa leer entre líneas este fragmento, que no olvida el tono melancólico, ilustra más que muchas monografías especializadas la desgraciada historia de la filosofía española del siglo XX. En efecto, por un lado vemos como el transterrado Gaos establece el eje de su filiación filosófica en el magisterio de Ortega. Nunca, a pesar de la divergencia política, renegará de él ni dejará de sentirse orgulloso de su maestro, pero el desencuentro entre ambos, su separación física y distanciamiento personal, es el mejor símbolo de la quiebra que la guerra civil supuso en la cultura y la filosofía españolas. Y es que Gaos fue el primer y más granado producto de esa pionera y sublime facultad de filosofía de Madrid nucleada entorno a Ortega y, por tanto, cabe decir sin exageración, el primer discípulo de lo que después dio en llamarse “Escuela de Madrid”.

Alumno también filial de García Morente y Zubiri, los otros dos grandes nombres de aquella inolvidable facultad, Gaos representaba el inicio de la continuidad, el primer gran eslabón de una tradición incipiente que no pudo llegar a ser. Como con mucha perspicacia ha dicho Alejandro Rossi, “Fue Gaos un alumno cuidado y atendido, un verdadero experimento pedagógico que habría de colocarlo, según la expresión grata a su principal maestro, a la ‘altura de los tiempos’”². Pero tal “experimento pedagógico”, Gaos y lo que él representaba, tuvo que abandonar el país en 1938, simbolizando la quiebra de las posibilidades e ilusiones de una plural, original y verdadera escuela de filosofía hecha en español. Lo que vino después fue una generación sin maestros y, en lo que al propio pensador asturiano respecta, su práctica desaparición de la memoria filosófica de nuestro país. Recuperar tal memoria es hoy una labor ineludible de la filosofía hecha en español. Y no por un puro afán erudito o arqueológico, sino porque la obra de Gaos, igual que la de Zambrano, Marías, Rodríguez Huéscar y otros miembros de aquella facultad madrileña, representan ensayos importantes a la hora de reflexionar sobre el presente, sobre quienes somos y lo que nos pasa, ensayos que además pueden ponerse en estricta correlación con la mejor filosofía del siglo XX.

Mi cometido en las páginas siguientes es insinuar esa contemporaneidad y fecundidad de las ideas de José Gaos. Y lo haré en dos apartados. En el primero de ellos, “algunas notas sobre la filosofía de José Gaos”, llevaré a cabo una esquemática presentación de su *Filosofía de la Filosofía*. En el segundo, mucho más breve, y que es más bien una conclusión o corolario del anterior, intentaré sacar la que me parece es la principal y actualísima lección que Gaos

2 A. Rossi, “Nota editorial”, en J. Gaos, *La filosofía de la filosofía* (Antología preparada por Alejandro Rossi), Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 9.

nos quiso transmitir con su reflexión. Lo he titulado “La filosofía de la melancólica serenidad frente a la soberbia filosófica. Por un debilitamiento del pensar”. Pero antes permítaseme que dedique algo de tiempo a recorrer algunos de los mojonos mas destacados de su no muy conocida biografía.

Notas biográfico-intelectuales³

José Gaos y González Pola nació el 26 de diciembre de 1900 en Gijón. Hijo de una numerosísima familia –su madre llevo a tener 14 hijos, de la que terminaron sobreviviendo 9–, se crió sin embargo no con sus padres, sino con sus abuelos maternos en la comunidad que lo vio nacer, Asturias. Le gustaba decir medio en broma que tenía mentalidad de “nieto único”. Allí comienza sus estudios y cursa el bachillerato en el colegio de Santo Domingo, regentado por dominicos. De esta época cabe señalar dos cosas. La primera es el encuentro con el libro que despertaría su vocación filosófica, el *Curso de Filosofía Elemental* del neoescolástico español Jaume Balmes. La segunda, el carácter integrista de sus abuelos, lo que les situaba en palabras del propio filósofo en “la extrema derecha del carlismo”. Esta apreciación biográfica no deja de tener importancia porque Gaos vinculará en parte su agnosticismo en materia religiosa, que en algún momento se coronó de una fuerte propensión a “sinrazonar” la fe, es decir, a tratar de mostrar racionalmente el sinsentido de las creencias religiosas, así como su propia filiación política posterior al Partido Socialista, con el ambiente carca y religiosamente opresor de aquel período.

En 1915 se traslada a Valencia para vivir con sus padres y continuar sus estudios. El ambiente en su nuevo hogar es profundamente distinto. Su padre, hombre de convicciones liberales, notario de profesión y con afición a la filosofía del derecho, disponía de una buena biblioteca de filosofía en la que el joven José pudo leer, entre otros, a los clásicos, a los krausistas españoles, a los positivistas como Taine y, sobre todo, a Shopenhauer y Nietzsche. En 1917

3 Una de las muchas cosas que todavía esta por hacer es una biografía intelectual de Gaos. En relación a este asunto algunos textos interesantes son: T. Rodríguez de Lecea, “Introducción”; T. Rodríguez de Lecea (entrevistadora) “Fernando Salmerón discípulo de Gaos”; M. Mindán, “El magisterio de José Gaos en España”; L. Zea, “José Gaos”; J. Abellán, “Los Gaos. Una saga familiar eminente”, y, sobre todo, el conmovedor testimonio de su hija Ángeles “A mi padre”. Todos estos escritos se encuentran en el estupendo volumen editado por Teresa Rodríguez de Lecea *En torno a José Gaos*, Alfons el Magnànim, Valencia, 2001. También son de gran interés los prólogos que aparecen en la edición de las *Obras Completas* y el artículo de Alejandro Rossi “Una imagen de José Gaos”, en J. Gaos, *Filosofía de la filosofía* (Antología y presentación de Alejandro Rossi), Crítica, Barcelona, 1989, pp. 10-17.

termina el bachillerato y empieza en Valencia los estudios de filosofía que continuará en Madrid, donde llega en septiembre de 1921. En aquella ilustre facultad dominada por Ortega, García Morente era el verdadero iniciador y “discriminador” de los alumnos que después iban a seguir los cursos del autor de *Meditaciones del Quijote*. En las *Confesiones profesionales*, Gaos da jugosas descripciones del funcionamiento de la institución y de los personajes ilustres y menos ilustres que por allí pululaban. Enseguida empatiza con Morente, que se da cuenta de su gran capacidad, y lo toma bajo su protección. Le ofrece las primeras traducciones para la Colección Universal Calpe que dirigía y le ayuda no sólo académicamente, sino también vitalmente cuando su padre, una vez obtenida en 1923 la licenciatura en filosofía, le dice que ya no le sufraga la continuación de sus estudios. En fin, gracias a los auspicios de Morente, y con el total apoyo de Ortega y Zubiri, con quien también había trabado una gran amistad, proseguirá sus estudios, doctorándose en 1928 con una tesis cuyo tema había sido acordado previamente con sus tres maestros. El trabajo versó sobre un asunto de moda en la filosofía del momento, *La crítica del psicologismo en Husserl*, y obtuvo el premio extraordinario. Con el doctorado bajo el brazo aprueba ese mismo año las oposiciones de catedrático de instituto, ejerciendo en el Instituto de Segunda Enseñanza de León. Permanece allí hasta 1930, fecha en la que saca la cátedra de *Introducción a la filosofía* de la Universidad de Zaragoza⁴. En 1931, con los vientos renovadores y las ilusiones de la república recorriendo España, ingresa en el Partido Socialista y, a petición de Ortega, en la Agrupación al Servicio de la República. Su incorporación al Partido Socialista se debió en lo ideológico, no al marxismo, que Gaos conocía bien y al que nunca se sintió vinculado, sino al espíritu liberal-humanista que impregnaba la organización y que estaba eminentemente representado por Fernando de los Ríos, su padrino de ingreso en la Agrupación de Zaragoza. Más allá del ámbito de las ideas, Gaos siempre consideró que “el partido se destacaba entre los demás españoles como el más serio de todos; por la grave educación cívica que había dado a la mayoría de los obreros y los campesinos españoles fuera de la zona levantina dominada por el sindicalismo; por la conducta austera de sus dirigentes y sensata de sus masas”⁵. Esta vinculación al Partido Socialista le llevó a ser candidato a las Cortes Constituyentes republicanas por la Agrupa-

4 Será en Zaragoza donde entable relación con a uno de sus discípulos más queridos, el Padre Mindán, con el que a pesar de sus discrepancias políticas, con la guerra civil y la durísima posguerra de por medio, mantendrá una profunda amistad hasta el final de su vida. Lo cual dice mucho de ambos hombres, dado el duro tiempo que les tocó vivir.

5 J. Gaos, *Obras Completas. XVII-Confesiones Profesionales. Aforística*, p. 102.

ción de Zaragoza, aunque no salió elegido, y más tarde, ya en plena guerra civil, a aceptar el rectorado de la Universidad de Madrid.

Pero volvamos nuevamente a 1931 y a la Universidad de Zaragoza. Allí permanece Gaos dos años, hasta 1933, que es cuando su antiguo protector, Manuel García Morente, una vez más de conformidad con Ortega y Zubiri, le llama a Madrid para ocupar una plaza que pronto se consolidará en una cátedra de *Introducción a la filosofía*. Con este nombramiento se cerraba el círculo. El alumno excepcionalmente dotado se reunía de nuevo con sus maestros, pero aupado ya a la categoría de profesor. Además, su cátedra cumple ahora la función antes asignada a la de Morente. Forma y filtra los alumnos más capaces, los que seguirán más tarde los cursos con Ortega, Zubiri y el propio Morente. Es en este período en el que se produce la verdadera intimidad y amistad con Ortega. Es en esta época en la que se vuelve su mejor, más fiel y querido discípulo, el de sus excursiones casi diarias a Galapagar en las que el filósofo madrileño lo utiliza, en palabras del propio Gaos, como el “oyente perfecto”. Es también la época del descubrimiento y estudio de Heidegger de la mano de Zubiri, de sus colaboraciones en *Revista de Occidente* y de sus planes para ir a estudiar a Alemania con el genio telúrico de la Selva Negra. Pero como ya indiqué al principio, todo eso se perdió irremisiblemente para el propio Gaos y para la filosofía española con el estallido de la guerra civil. Llevado por su compromiso moral y político acepta, ya lo indiqué, en plena contienda, el rectorado de la Universidad. Tuvo que resultarle muy dura aquella situación, entre otras cosas porque sus queridos maestros, Zubiri, Morente, Ortega, habían optado, también en conciencia, por abandonar a la república⁶. En 1938, y ante la segura pérdida de la guerra, se exilia en México. Pronto es consciente que la dictadura franquista está ahí para quedarse, así que adquiere la nacionalidad mexicana en 1941. Desde ese momento, México, el buen México del presidente Lázaro Cárdenas, que tan generosamente acogió a los exiliados españoles, será su “patria de destino”. Y tras unos años muy duros, con múltiples pluriempleos y noches en vela traduciendo para poder sacar adelante a su mujer y sus dos hijas, se convirtió con el tiempo en el principal referente filosófico mexicano y uno de los más importantes de Hispanoamérica. Miembro del Colegio de México (antigua La Casa de España en México) y catedrático de la prestigiosa Universidad Nacional Autónoma de México, murió en la tierra que lo acogió y él hizo suya en 1969⁷. Le falló su enfermo corazón cuando acababa

6 Para una sentida crítica a sus maestros, cf. J. Gaos, *Ibidem*, p. 104.

7 En 1966 Gaos abandonó por motivos de conciencia su cátedra en la UNAM. Renunció para solidarizarse con el Rector de la institución, el Dr. Ignacio Chávez, que se vio forzado a dimitir

de firmar el acta del examen de doctorado de uno de sus alumnos. Su amplia obra, desgraciadamente poco conocida entre nosotros, está recogida en XIX gruesos volúmenes, algunos de los cuales está todavía en curso de publicación. Por propia decisión, nunca volvió a España.

Algunas notas sobre la filosofía de José Gaos⁸

En su magistral pieza *Discurso de filosofía* del año 54, José Gaos insiste en una idea que permanece constante, aunque con matices, a lo largo de prácticamente toda su vida. Tal idea es que la filosofía se compone de dos partes diferenciadas. Una, a la que puede rotularse con el nombre de “fenomenológica”, aunque no es el único que le da, versa sobre los fenómenos inmanentes de este mundo o, expresado de otra manera, trata sobre cualquier objeto o sistema de objetos perteneciente a este mundo, es decir, de objetos de los que podemos tener una experiencia real o posible. Tales objetos, teniendo en cuenta el sentido amplio que el filósofo le asigna a la palabra, podrían ir desde los pertenecientes al ámbito de la lógica o las matemáticas, o aquellos que tiene que ver con la propia exploración de la conciencia, hasta los relativos a la realidad social o política.

La otra parte de la filosofía de la que habla Gaos es la que se conoce con el viejo y noble nombre de metafísica. Ésta se habría esforzado tradicionalmente por ofrecer a los humanos un *conocimiento científico*, y subrayo la palabra, de objetos de los que por propia definición no tenemos experiencia en este mundo ya que, al decir del filósofo asturiano, pertenecen supuestamente a otro: el alma sustancial, espiritual e inmortal, los seres celestiales o infernales y, sobre todo, el mismísimo Dios⁹. Pues bien, no hace falta recordar la prudente dedicatoria de Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* a los ilustres doctores de la facultad de *teología* de la Sorbona, para darse cuenta de que nuestra tradición ha identificado prácticamente la filosofía misma o lo más granado de ella con la metafísica. Y es que bien mirado no sólo se ha ocupado ésta de los

ante las protestas estudiantiles de ese mismo año. Gaos continuó trabajando en el Colegio de México hasta su fallecimiento en la fecha arriba indicada.

8 Para una breve presentación canónica de la filosofía de Gaos, cf. A. Zirión, “José Gaos (1900-1969)”, en M. Garrido, N. R. Orringer, L. M. Valdés, M. M. Valdés (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 535-544. Del mismo autor, que es también el actual editor de las *Obras Completas*, se leerá con provecho: “José Gaos y la ‘Única Filosofía’”, en T. Rodríguez de Lecea (ed.), *op. cit.*, pp. 141-156.

9 Sobre estas dos ideas, cf. J. Gaos, “Discurso de filosofía”, en J. Gaos, *Filosofía de la filosofía* (Antología preparada por Alejandro Rossi), Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 200.

objetos más ilustres de los que hablar cabe, caso del alma, sino que al ser, en última instancia, una reflexión racional sobre Dios, entendido como ser supremo y primer principio, la metafísica terminaba por conformar la clave de bóveda de un discurso cierto sobre la totalidad de lo que hay. En este sentido, no es exagerado decir que en nuestra tradición la metafísica ha culminado en teología.

Ahora bien, si en opinión de Gaos, es posible hacer un discurso más o menos científico, es decir, de corte relativamente universal o universalizable, con lo que sería la parte fenomenológica de la filosofía, resulta sin embargo imposible esperar otro tanto de la metafísica. Asumiendo tal tesis, la carga de profundidad que Gaos está dejando caer consiste, ni más ni menos, que en afirmar que el supuesto discurso científico sobre la totalidad de lo real que es la metafísica, epítome por excelencia como ya dije, de la propia filosofía desde Grecia, ha quebrado, se ha vuelto imposible, pertenece, en definitiva, a una época que no es la nuestra. Y la mejor prueba de ello es la historicidad, entendida ahora también como caducidad, de unos supuestos sistemas filosóficos que nos vienen prometiendo desde hace más de dos mil años que a partir de cada uno de ellos la filosofía va a entrar, ahora sí definitivamente, por el seguro camino de la ciencia. En suma, es la historia de la filosofía misma la que plantea el problema de la verdad del discurso filosófico.

Expresado de otra forma, la impugnación más clara de la pseudo-cientificidad de la metafísica es la pluralidad de sistemas incompatibles que se dicen descripciones absolutamente evidentes de los primeros principios de lo real a los que no cabría más remedio que asentir. Y ello porque parece que a lo que hay que asentir es, más bien, a la discrepancia, a la historicidad de una verdad que erróneamente se creía *Una* más allá de todo tiempo y lugar. Gaos reconoce en múltiples textos, pero con abundancia de ejemplos y anécdotas en sus *Confesiones profesionales*, que esa pluralidad e historicidad de lo tenido por verdad en la metafísica fue el desencadenante de su vocación filosófica y el enigma fundamental que ha perseguido y lo ha perseguido durante toda su vida. Sus largos años de dedicación a la historia de la filosofía están también detrás de este asunto. Y su respuesta a ese enigma vendrá en la forma de una *Filosofía de la Filosofía*. Una reflexión sobre la propia esencia del discurso filosófico y de quien lo practica. Desgranaré a continuación muy a vuela pluma, y esperemos que sin hacerle demasiada traición, algunas de las ideas Gaosianas acerca de esa *Filosofía de la Filosofía*.

Tenemos, pues, que la metafísica ha quebrado, que hay una diseminación de discursos supuestamente científicos sobre la totalidad de lo real que no coinciden entre sí. A la vista de estos hechos inapelables la pregunta lógica es:

¿por qué ha fracasado la metafísica? La inteligente respuesta de Gaos es que ese hecho ha acontecido porque este discurso ha pretendido hacer ciencia en un sentido fuerte con unos objetos que son propios de la fe religiosa. Pero como en su día mostraron Kant y antes que él Pascal, tal propósito es un sinsentido. No puede haber ciencia real de la inmortalidad del alma o de Dios. La metafísica es un extraño híbrido de razón y fe que estructuralmente no se sostiene. En unos de sus brillantes aforismos nos dice el filósofo asturiano: “la religión es un proceder religiosamente con objetos religiosos. La ciencia, un proceder científicamente con objetos científicos. La astrología, la alquimia, la aritmética pitagórica, la cábala, la magia, un proceder seudocientíficamente con objetos científicos. La metafísica, un proceder seudocientíficamente con objetos religiosos”¹⁰.

Sabemos ya, según el dictamen de Gaos, por qué la metafísica no funciona, pero todavía tenemos que contestar a una pregunta esencial: ¿por qué los humanos no han tenido suficiente con la religión, con la fe religiosa para dar sentido y explicación a la existencia? ¿Por qué se han empeñado en demostrar científicamente la inmortalidad del alma o la existencia de Dios? ¿Por qué han pretendido generar un discurso científico imposible sobre la totalidad de lo real? ¿Por qué han insistido una y otra vez hasta tiempos muy recientes en la creación de sistemas metafísicos? En definitiva, ¿por qué empezaron a filosofar? La contestación de Gaos es desconcertante y genial. Por *soberbia*. La filosofía, y más en concreto, la metafísica en tanto que corazón de aquella, es producto de la desmesura humana, de la satánica idea consistente en pensar que podemos huir de la contingencia, la historia, el tiempo, en suma, del individuo que cada uno de nosotros somos, mediante la construcción de un sistema que logra una total transparencia sobre los principios que presiden todo lo que hay, incluso sobre el mismo Dios. Y es que en el fondo, tal soberbia se dispara por la angustia que nos genera el asumir nuestra inalienable individualidad y, de la mano de ella, nuestra radical soledad. En íntima relación con esta huida, Gaos unirá muy heideggerianamente, pero también con claros ecos Ortegaianos y nietzscheanos asimilados de modo muy particular, unirá, digo, metafísica, racionalidad en un sentido fuerte, universalidad y verdad con una voluntad expresa de poder, con un intento de domino sobre mi mismo, el mundo y los otros.

10 J. Gaos, “12% (Aforística publicada)”, en J. Gaos, *Completas. XVII-Confesiones Profesionales. Aforística*, p. 157.

Aunque son un poco extensos, no me resisto a citar dos fragmentos que recogen de modo punzante la idea anterior. Recordando un día mis primeras lecturas adolescentes de filosofía, dice Gaos, “se me ha destacado con toda nitidez en la memoria una impresión de *dominación* sobre TODO... Es la impresión propia, según la reduje a conceptos más tarde, de la ciencia o disciplina de los *principios*. Todo lo comprendí plenamente cuando leí en Aristóteles que el filósofo es el que sabe de todas las cosas, no porque sepa de cada una de ellas en particular, sino porque es *dueño* de los principios que las *dominan*, y que este saber es realmente un saber de *dominación*, pues el sabedor o dueño de los principios incumbe mandar a los demás y no el ser mandado por ellos: lo que se me confirmó decisivamente cuando caí en la cuenta de la etimología de la palabra principio o de la que por ella se traduce, *arché*, que son palabras de las familias en que figuran *arconte* y *príncipe*”¹¹. El otro texto reza del siguiente modo: “Pero mucho más importante me parece una última huida del horror de la soledad, de la individualidad: la que, tengo ya la vieja convicción, que hay en la atribución de la universalidad a la verdad. Los conceptos de ‘verdad histórica’, ‘verdad personal’, asustan o irritan a la inmensa mayoría, no sólo del vulgo culto, sino de la minoría de los filósofos distinguidos. Una verdad que no sea universalmente válida, o verdad igualmente para todos, no puede ser una verdad. Pero si se indagan las razones de esta manera de pensar, tan generalizada y tan evidente, al parecer se descubre que no son sólo razones propiamente tales, razones lógicas, sino también, y quizá más a fondo y decisivamente, motivos alógicos: una verdad que sólo lo sea para mí, que sólo pueda conocer yo, que sólo me obligue a mí, me *se-grega* de la *grey*; me *estrecha* exclusivamente contra mí mismo, conmigo mismo; me *angustia* con un tener que responder a la obligación que me impone con una responsabilidad absolutamente singular, que no puedo descargar sobre nadie, que no puedo compartir con nadie... No, horror. Venga la verdad universal, que no es de nadie porque es de todos; en la que el *regarismo* humano, convirtiendo a los individuos en rebaño, en masa lógica, los salva de la soledad individual”¹².

En resumen, para Gaos, la metafísica es un acto de soberbia humillado, refutado por la pluralidad de continuas perspectivas filosóficas que rompen la pretensión de una única y universal verdad que se corresponde con una única y cerrada realidad. En consecuencia, los grandes y desmesurados sistemas filosóficos, construidos para huir de la angustia provocada por la soledad radical

11 J. Gaos, *Ibidem*, pp. 117-8.

12 J. Gaos, *Ibidem*, pp. 122-3.

que somos y así dominar la contingencia de lo que hay, no terminan por ser más que “confesiones personales”; visiones o perspectivas de sentido destiladas por la intimidad de cada pensador; relatos de vida más o menos coherentes que muestran, hasta donde es posible, la individualidad de cada uno de ellos. Y termino de decir, “hasta donde es posible”, porque Gaos entenderá que la raíz última de tal individualidad, su *daimon* profundo, es estricta e irremisiblemente singular e incommunicable¹³. Pero si esa radical individuación en que nos sumerge nuestra vida es, según el filósofo asturiano, el cañamazo último que nos constituye y filtra para nosotros el sentido del mundo, es lógico que tal sentido no sea universal, sino que se desparrame en multitud de perspectivas, idealmente tantas como seres humanos existen. Por eso la tarea metafísica estaba condenada al fracaso.

Esta idea de la filosofía como “confesión personal” es una de las tesis esenciales de la *Filosofía de la Filosofía* de nuestro autor. Pero ¿significa esto que no tiene ya sentido seguir hablando de verdad, que dado que no existe una verdad universal para todo tiempo y lugar no nos queda más remedio que nadar desesperados en el abismático mar de la arbitrariedad y relatividad más absoluta? La mayoría de los intérpretes del ilustre transterrado se inclinan, de una manera u otra, por este parecer. Entienden al genial filósofo como un escéptico cuyo pensamiento termina por generar tantas paradojas que acaba colapsándose y condenándonos prácticamente a la incompreensión o el silencio. Si toda filosofía es confesión personal de una mónada últimamente encerrada en sí, parece que no hay mucha escapatoria¹⁴. Yo creo, sin embargo, que puede hacerse una hermenéutica más caritativa de esta tesis radical que le acercaría a algunos de los mejores pensadores de nuestra época, más en concreto, a los postmetafísicos de estirpe pragmática y hermenéutica. Insinuando esta posición concluiré el ensayo¹⁵.

13 Cf. a este respecto la última lección, “autobiografía y autocrítica del curso”, de su *opus mágnum De la filosofía*: J. Gaos, *Obras Completas XII. De la filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, pp. 416-429.

14 Esta es incluso la interpretación más común en algunos de sus más destacados discípulos. Cf., entre otros, A. Rossi, “Una imagen de José Gaos”, en J. Gaos, *Filosofía de la filosofía* (Antología y presentación de Alejandro Rossi), Crítica, Barcelona, 1989, pp. 11- 17. Y L. Villoro, “Prólogo”, en J. Gaos, *Obras Completas XII. De la filosofía*, pp. V-XXVIII.

15 En dos trabajos posteriores aún no publicados he concretado la propuesta de actualización del pensamiento de Gaos sólo aquí bosquejada. En ellos hago una lectura de la Filosofía de la filosofía vinculandola al pensamiento débil de Richard Rorty y Gianni Vattimo. Sé, desde luego, que esta es sólo una posibilidad entre varias. También intuyo que a muchos les parecerá extemporánea. Sin embargo, creo que ciertos paralelismos están ahí y merece la pena explorarlos.

La filosofía de la melancólica serenidad frente a la soberbia filosófica. Por un debilitamiento del pensar

¿Por qué rechazo pues la interpretación del Gaos escéptico cuyo pensamiento se colapsa a sí mismo en paradojas irresolubles y en incomunicación? En primer lugar es preciso volver a reparar en las dos partes en que el filósofo hispano dividió la filosofía y que ya comentamos al inicio de la sección anterior. En efecto, con respecto a la llamada filosofía fenomenológica no existe en principio un problema mayor de comunicabilidad o científicidad. No habría en ella, en primera instancia, un problema con la verdad en el sentido tradicional.

Pero ¿qué ocurre con la metafísica, con aquel discurso que trata probablemente de las cosas que más nos importan, pues afectan de modo directo al sentido que le damos al mundo y a nuestra vida? ¿Nos condena Gaos al más absoluto escepticismo, al relativismo, a la arbitrariedad más grosera? Ya he dicho que creo que no. En mi opinión lo que cabalmente hace el filósofo con su crítica al discurso metafísico es asumir la fragilidad y limitación del conocimiento humano. Nuestra contingencia. Hoy ya no es posible, como diría su maestro Ortega, y con él muchos de los mejores pensadores de las centurias pasada y presente, aceptar que tenemos acceso al punto de vista de Dios. Somos humanos, no dioses, y no podemos, y sobre todo no debemos, imbuirnos de los atributos que no son propiamente nuestros. Se trata, pues, de asumir, de una vez por todas, nuestra humanidad. Como dice bellamente Gaos en un magnífico aforismo: “El hombre es el único ente descontento con su suerte ontológica, el único ente que quisiera ser otro. Por eso tiende a *su* aniquilación, es decir, como *hombre*, hasta por la vía de la identificación con Dios”¹⁶. Además, la soberbia de la metafísica, la soberbia de identificarse con Dios pretendiendo haber dado de una vez por todas con las claves de lo real, con la verdad universal y necesaria en acto, no sólo cancela nuestra humanidad, sino que destapa la peor voluntad de poder con respecto al mundo y los otros. El propio Gaos así lo reconoció en los fragmentos anteriormente citados sobre la soberbia como origen de la filosofía. Y en su *Discurso filosofía* del 54 es, si cabe, más claro al respecto, oponiendo la pluralidad del mundo, la diversidad de puntos de vista, a la violencia ejercida en nombre de un supuesto Primer Principio unificador¹⁷.

Por otro lado, aunque es verdad que Gaos proclama el carácter último e incomunicable de la perspectiva individual, no dice en ningún momento que

16 J. Gaos, *Completas. XVII-Confesiones Profesionales. Aforística*, p. 163.

17 J. Gaos, “Discurso de filosofía”, op. cit., p. 219.

no sea posible hablar o intentar transmitir, aunque sea precariamente, el punto de vista propio. Es posible y necesario hacerlo y, en consecuencia, es posible que el otro y yo aprendamos mutuamente en un diálogo o intercambio de argumentos. El “enriquecimiento mutuo” y tentativo, expresión que le gusta emplear para describir ese intercambio de pareceres, es algo que defenderá sin fisuras. Pero hablar en esos términos del diálogo con el otro es una cosa y otra muy distinta sostener que es factible hacer entender al que no soy yo mi punto de vista de modo absoluto. Eso significaría algo así como que el otro y yo somos en algún sentido intercambiables; que no somos dos individuos en el radical sentido de la palabra; en definitiva, que no somos humanos, sino una especie de sujeto trascendental universal y común en todos sus extremos. Pero ese tipo de fantasma es justamente el que impugna Gaos. Además, ¿quién está seguro de haberse comprendido a sí mismo, de tener claridad completa sobre su yo? Al final, se trata para el filósofo transterrado, por lo tanto, no de renunciar a la verdad en general, sino de deflactarla, de personalizarla, de historizarla. Si así lo hiciéramos, cree que sería posible emprender una conversación verdaderamente humana. Enredados en ella podríamos rebajar el grado de violencia y contemplar el espectáculo del mundo y la pluralidad que le es propia sin angustia, con una, y es expresión suya, “indulgente y melancólica serenidad filosófica que no necesita ser engreimiento en la *soberbia*”. A la filosofía de la soberbia “cabe oponer una ‘filosofía’ de la *melancólica serenidad*”¹⁸. Una filosofía que ante la diversidad del mundo trata de volver “a los hombres más juiciosos y más aptos de lo que han sido hasta aquí”. Esta noble utopía moral, y no la defensa de la relatividad más crasa y arbitraria, es la que en mi opinión alienta detrás del pensamiento de Gaos, detrás de su Filosofía de la filosofía. ¿Y cómo no reconocer en ella no sólo el aliento, sino el cuerpo vivo de algunos de los mejores filósofos del siglo?

18 J. Gaos, *Ibidem*, p. 219.

María Zambrano: el ritmo del silencio y la respiración de la creación

Lucía Parente

Proyectos de Investigación Fundamental: *La "Escuela de Madrid" y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos* (Referencia: FFI2009-11707)

Voz que emerge del silencio sin romperlo, voz suspendida sobre el abismo, sustentada por la música, abrazada por ella... existen palabras que nunca se han dicho y muchas inscripciones que se perdonan porque no encuentran voz. ¿Se pierden realmente? No, van a acabar en otros astros dónde encontrarán el sonido, la vibración, ya que la música es astral, va más allá de la palabra y al mismo tiempo la precede... ¿Será una voz de mujer a custodiar el secreto? Yo creo que cuando se llega a ciertas alturas y a ciertas profundidades, la voz no es ni de mujer ni de hombre.

(M. Zambrano, *Las palabras del regreso*¹)

María Zambrano (1904-1991) representa una voz original del pensamiento femenino del Novecientos y de la *hispanidad*, voz que se ha hecho notar a causa de su largo exilio (1939-1984), en varias partes de Europa y de América: París, Habana, Nueva York y Roma. Gran personalidad de relieve; ella ha hecho tesoro de la reflexión filosófica de su maestro Ortega y del pensamiento de Unamuno y Zubiri sin comprometer el *íntimo sentir poético* que se presenta en sus ensayos, ricos de meditación metafísica y conocimiento literario.

María Zambrano es la pensadora de las laceraciones de la modernidad y, al mismo tiempo, es la testigo de la relevancia de lo Sacro en la formación del pensamiento occidental en el que confluyen la vida interior, el drama de la decisión, el amor por la vida y la indagación del misterio del universo. Pero, la dirección que quisiera dar a estas reflexiones no es la de reconstruir un panora-

¹ M. Zambrano, *Le parole del ritorno*, (título original: *Las palabras del regreso*, Amarú Ediciones, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga 1995), tr. it. y a cargo de E. Laurenzi, CittàAperta, Troina 2003, pp. 235-236.

ma filosófico, que se presenta muy rico y variado. Se prefiere, sin embargo, individualizar el espíritu que alimenta su pensamiento con el fin de establecer la consistencia dialógica de una presencia filosófica que siempre ha estado activa, aunque no sea exclusiva, durante todo el Novecientos.

Sin duda María Zambrano explica en sus obras (también como mujer) algo más de una sugestión nostálgica o de un lánguido suspiro poético. Su fuerza interior la envuelve en un vórtice de escritura que nos revela toda su profunda y ansiosa fe en su justo empeño de filosofía, y su escritura representa su testimonio más vital, con toda la complejidad y la asistematicidad que vive en su subjetivismo. Pero, el deseo está aquí de pararse sobre dos reflexiones importantes de su pensamiento: el silencio (que permite la escucha interior del propio sí) y la visión de la vida (que permite al ser humano de vivir en un espacio auténtico al modo propio de ser persona).

La exacta colocación filosófica del significado y de la teoría de un concepto extremadamente delicado, como el de la esfera interior en el interior del recorrido filosófico del Novecientos, es una cuestión extremadamente insidiosa y que encierra los núcleos temáticos que quieren considerar.

La pregunta sobre la esfera interior permanece como un tema que no tiene fin y que ontológicamente está destinado a ser el lugar de la realización con el Otro. En este sentido, el saber del alma (o sea, el saber del hombre de sí hacia el que tiende el camino del pensamiento de Zambrano), nunca puede llegar a ser colmado o eliminado por algún intento de reduccionismo materialista, ni de positivismo racionalista, ni siquiera del intento de “pereza” del espiritualismo enrocado en posiciones dogmáticas. La pensadora tiende a no definir este espacio vital único para el ser humano, con un nombre que pueda ofrecer una respuesta o una solución, sino que busca las huellas de muchas de las cuestiones existenciales abiertas en las que están implicados la identidad humana, el estatuto de la persona, la libertad, la relación interpersonal, el conocimiento y la relación con la verdad.

Naturalmente, no se desea simplificar esta esfera, enviándola a una especie de irracionalismo oscuro o a un determinismo liso: no es adecuada atribuir a esta temática una expresión como “simplemente misteriosa”, porque se piensa (al menos se espera) que la esfera interior, o “aquel fragmento de cosmos en el hombre”, el alma, o como se quiera llamar, pueda comprender (unida a la materia corpórea) incluso la instancia espiritual en sus recíprocas conexiones, por herméticas o hipotéticas que sean, considerando que todo esto constituye la complejidad y la riqueza que se pueda experimentar en una existencia humana. Es una esfera que, de todas maneras se considera, se ofrece a la experiencia como un evento, algo que nos sucede, nos sorprende, nos conmueve, y

que se capta, porque es acogido por la psiche. Sucesivamente, y probablemente de un modo parcial, nos lleva a la conciencia en un improvisado *claro de bosque*, y ha sido articulado, interpretado, pensado por la mente crítica, que –y este es el punto más complejo y delicado– puede aceptar, comprender, abrazar (en una especie de circularidad) incluso las razones del sentimiento, de la sensibilidad y de su volver la mirada al infinito, como ha hecho María Zambrano en toda su existencia.

Entonces viene espontáneo preguntarse: ¿quizá, si este anhelo del ser a pulsar, respirar sintiéndose alma y cuerpo no podría ser el equilibrio posible por existir en el mundo, en una relación empática steiniana con el otro y con el cosmos?

Naturalmente, esta interrogación podría servir para aclararnos el sentido de una experiencia y de una pertenencia: cierto es una exigencia de expresión del propio *ser-en-el-mundo* que es descrita con la levedad de la palabra poética de *Das Leben, es ist gut* de Goethe:

Enseguida ahora te diriges a tu íntimo,
en él el centro encontrarás
de que nunca el aristócrata dudará.
De ninguna regla sentirás nostalgia
ya que tu autónoma conciencia
será el sol de tu día acostumbrado.

Ten pues fe en tus sentidos,
nunca te enseñarán nada falso
si tu intelecto te tendrá despierto.
Alegre observa, y con mirada siempre nueva,
y vaga, flexible y seguro,
por los prados llenos de los regalos del mundo.

...

Y como ya antiguamente en el silencio
una obra de amor a su deseo
el filósofo, el poeta ha concebido,
de este modo conseguirás el regalo más bonito:
porque reconocer las almas nobles
es la más deseable de las tareas.²

2 “Sofort nun wende dich nach innen, / El Das Zentrum findest du da drinnen / Woran Kein Edler zweifeln mag. / Wist Keine Regel da vermessen, / Denn das selbstständige Gewissen / Ist Sonne deinem Sittentag. // Den Sinnen hast du dann zu trauen, / Kein Falsches lassen sie dich schauen /

Al igual que en estos versos de Goethe, María Zambrano –*el ángel del límite*, como la define Jesús Moreno Sanz³– no busca el polvillo (el polvo cósmico) de las pequeñas verdades científicas. La filósofa busca la luz interior “con mirada siempre nueva”; propone profundizar en los terrenos olvidados del sí; ilumina los fragmentos de interioridad que se revelan en las reflexiones personales, grandes como cuerpos celestes en el espacio sideral e ignífugos como cometas. Así, el momento de la oscura penumbra y el horizonte semicerrado del exilio son el tiempo y el lugar en los que su más grande secreto se abre como una flor nocturna o ve como el búho que ve claro solo dentro de un halo de tinieblas, de las descripciones proustianas. Es en esta penumbra existencial que la filósofa siente vivir aquella “mirada remota” que le consiente aceptar la “soledad pura”, la soledad natural de la condición humana, que no se siente “irritable a causa del ansia de independencia, ni por el dolor de encontrarse sola”⁴.

La pensadora andaluza traduce de este modo el lenguaje interior de sí misma en una delicadísima filigrana de simbólicas evocaciones que ponen en relieve la preciosa e indispensable atención al ser humano, al hombre que ella misma define a menudo con el término *criatura del universo* (porque entre todas es la más “heterodoxa”). En efecto, “su atención –escribe Carmen Revilla Guzmán– no se dirige, pues, a la historia y sus aconteceres, sino a un «antes» radical y primigenio que es el tiempo que corresponde a la vida”⁵. Esto es el conocimiento que la filósofa, más que buscar, invoca en el silencio; y ella lo invoca con la misma laboriosa concentración que evoca la imagen de “La merlettaia”, pintada por Jan Vermeer: la laboriosa y silente “merlettaia” que participa en el sentido oculto del mundo a pesar de la humilde actividad cotidiana.

Wenn dein Verstand dich wach erhält. / Mit frischem Blick bemerke freudig, / Und wandle, sicher wie geschmeidig, / Durch Auen reichbegabter Welt. // ... Und wie von Alters her, im stillen, / Ein Liebewerk, nach eigenem Willen, / Der Philosoph, der Dichter schuf; / So wirst du schönste Gunst erzielen: / Denn edlen Seelen vorzufühlen / Ist wünschenswertester Beruf”, cfr. J. W. Goethe, *Lascito*, en *Cento poesie scelte da Siegfried Unseld* (título original: *Das Leben, es ist gut*, Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig 1997), tr. it. de G. Baioni, G. Cusatelli, intr. de L. Forte, Einaudi, Torino 1999, pp. 300 e 303; tr. española en el texto de José Ángel Vázquez Pérez.

3 J. Moreno Sanz, *El ángel del límite y el confín intermedio*, Endymion, Madrid 1998.

4 M. Zambrano, *Lo sguardo remoto*, en *Chiari di bosco*, (título original: *Claros del bosque*, Fundación María Zambrano, Málaga 1977), tr. it. di C. Ferrucci, Mondadori, Milano 2004, pp. 136-137.

5 C. Revilla Guzmán, *Entre el alba y la aurora. Sobre la filosofía de María Zambrano*, Icaria editorial, Barcelona 2005, p. 98.

“La idea de la infinidad, de una familiaridad con el silencio, usual, indisoluble e infrangible; la idea de una existencia fijamente, felizmente cotidiana, sencillamente simple; la idea de una soledad totalmente sola, y todo el resto mudo; ésta es la idea”⁶. Estas palabras de Ungaretti son recogidas en lo esencial como si, escuchando el silencio, él contemplara la celeberrima pintura con todos los matices “interiores”. Al mismo modo, la filósofa andaluza medita, padece... en una sola palabra: *siente*. Sus evocaciones, sus pensamientos delicados que ponen luz en la búsqueda de la propia *vocación* (meta diferida en el tiempo que antes de todo se “padece”⁷) a partir de las contingencias históricas y de las circunstancias personales.

Sin embargo, se pregunta: ¿cuál es la condición favorable para que el hombre pueda vivir siguiendo la *lógica del sentir*⁸? ¿Y cuál es el lugar o el espacio vivido que puede generar este *sentir originario*?

La dirección del sentido fundamental para conducir una vida plenamente humana, que la pensadora nos ofrece en el *ethos* y en el *pathos* de sus reflexiones, se dirige a la comprensión de aquel *sentir originario* del que penden el ritmo y la dirección de la existencia en continua relación dialógica con “el eterno tormento de las cosas”⁹ que la atraviesa, porque “el sentir originario

6 “L’idea dell’infinità, d’una familiarità con il silenzio, solita, indissolubile e infrangibile; l’idea d’un’esistenza immutabilmente, felicemente quotidiana, semplicemente semplice; l’idea d’una solitudine tutta sola, e tutto il resto muto; questa è l’idea”, cfr. G. Ungaretti, *Jan Vermeer [1967]*, en *Vita d’un uomo*, a cura de M. Diacono, L. Rebay, Mondadori, Milano 1993, p. 592.

7 La desnuda existencia –en la interpretación de Vincenzo Vitiello– “no se da nunca como tal en forma o figura histórica. Esta se ofrece, se padece, como la pasión originaria, la mera pasividad del existir que está en condición de cada actuación de hacer y padecer”, cfr. Id., *Per una introduzione al pensiero di María Zambrano: il Sacro e la storia*, en M. Zambrano, *L’uomo e il divino*, tr. it. de G. Ferraro, Edizioni Lavoro, Roma 2001, p. XXXV. Para profundizar, cfr. N. Bombaci, *Patire la trascendenza. L’uomo nel pensiero di María Zambrano*, ed. Studium, Roma 2007, en part. pp. 121-218; A. A. Rodrigo, *María Zambrano. El dios de su alma*, Ed. Comares, Granada 2007, en part. pp. 127-141.

8 Es una lógica “que coincide con un doble acercamiento a la tradición filosófica: a la aproximación a autores como Platón, Plotino, el pitagorismo, unida a la relectura de la orientación racionalista que considera llegada a su culminación y, en este sentido, obliga a una recuperación crítica” (cfr. C. Revilla (Ed), *Claves de la razón poética*, Editorial Trotta, Madrid 1998, p. 19). Asimismo, es un *sentir iluminante* que conduce al hombre a un “saber de la quietud”, como lo describe José Ángel Valente, gran amigo de Zambrano, en el 1964: data su primer encuentro (cfr. A. Amorós, *Zambrano Valente: la palabra, lugar de encuentro*, en *María Zambrano. Papeles para una poética del ser*, Litoral, vol. 2, Caracas 1983, en part. p. 65).

9 “The everlasting universe of things / Flows through the mind, and rolls its rapid waves, / Now dark -now glittering- now reflecting gloom / Now lending splendor, where from secret springs / The source of human thought its tribute brings / Of waters-with a sound but half its own, / Such as a feeble brook will oft assume / In the wild woods, among the mountains lone, / Where waterfalls

consiste en sentirse; sentirse directamente o sentirse aludido en todo sentir, infierno de la memoria y de la conciencia”¹⁰. Este “sentir irreducible de la criatura llamada hombre”¹¹, según Zambrano, esto se advierte en silencio “que hace callar el ruido de la *psiche* y el continuo hablar de aquel personaje que llevamos dentro y que la exterioridad ha venido formando a su imagen y semejanza”¹². Es el silencio que “revela el corazón de su ser”¹³, que ofrece al ser humano la capacidad de conquistar su propio recorrido evolutivo, permaneciendo en contacto constante con el sentido más profundo de la propia interioridad, y gracias a estas presuposiciones, para construir incluso el propio proyecto existencial y social. Es en el *ritmo del silencio* y en la musicalidad de la palabra, en las que deriva, que se puede (re)encontrar el fundamento invisible que radica en el corazón de las criaturas: o sea, el soplo de un instante¹⁴ colmado de significado vital en la experiencia humana sin confín donde todas las criaturas pueden encontrar la consonancia vital en un ritmo armonizado del *ser en el mundo*.

Tal voz *abismal* es la misma voz que María Zambrano siente como “voz que emerge del silencio sin romperlo, voz suspendida sobre el abismo, sustentada por la música, abrazada por ella...”¹⁵; es un *fondo insobornable* o “espacio interior, alma, conciencia, campo inmediato de nuestro vivir, no es en verdad a imagen del espacio inerte, en el que los hechos de conciencia se escriben y se asocian como si vinieran de fuera. Al contrario, se ha dicho metafóricamente, cuando este espacio se llamaba alma o corazón, que es profundo, grande, amplio, inmenso, oscuro, luminoso”¹⁶; sin embargo, es un centro vital de que surgen otros centros vitales y, quizás, si este centro vital está ligado a la imagen de la *navigatio vitae* como metáfora misma de la precariedad de la

around it leap forever, /Where woods and winds contend, and a vast river / Over its rocks ceaselessly bursts and raves”, cfr. P. B. Shelley, *Mont Blanc*, en *Opere*, a cargo de F. Rognoni, Torino 1995, pp. 56-57.

10 M. Zambrano, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid 1989, p. 90.

11 M. Zambrano, *Chiari di bosco*, op. cit., p. 137.

12 Ibid.

13 Ibid, p. 79.

14 “Este es el instante: un tiempo que se ha anulado, en la que se ha anulado su transcurso, su paso lo podemos medir sólo externamente y cuando ya ha transcurrido a través de su esencia. El instante no podría aparecer si no fuera la manifestación de lo divino; cualquier cosa que anula la inmediatez y hace brotar de su vacío una realidad diferente de la cualidad”, cfr. M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid 1991, p. 35 (1ª ed. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 1955; tr. it. *L'uomo e il divino*, op. cit.).

15 M. Zambrano, *Le parole del ritorno*, op. cit., p. 235.

16 M. Zambrano, *Chiari di bosco*, op. cit., p. 74.

experiencia individual y colectiva, que se encuentra de frente a una inmensidad marina, que a veces “muge” –como explica Nietzsche– otras veces “es como seda y oro y soñador de la bondad”¹⁷.

Es fácil caer en la exaltación retórica o en la evocación a efecto de una condición de vida para escuchar en silencio que resulta impensable e inimaginable tal vez para todos los habitantes del hodierno mundo “avanzado” y en “crisis”. Las mismas obras del hombre ingenioso han cancelado casi cualquier silencio y la oscuridad que en muchos momentos lo acompañan. Difícil solo imaginar que hasta hace ciento ochenta años, al inicio de las innovaciones, con la puesta de sol y terminado el crepúsculo entraba en las casas la oscuridad profunda (a veces débilmente y non en todo sitio) interrumpida de antorchas y de otros medios rústico mientras la oscuridad absorbía todos los ruidos de la vida diurna. Este escenario ha sido cambiado radicalmente en el paso de cuatro o cinco generaciones y en otras zonas hasta en menor tiempo. En particular la ausencia de ruido es hoy para nosotros casi imposible y hasta incomprensible. De estas circunstancias (consolidadas y generalizadas) deriva la sensación que el silencio represente una realidad extraña a nuestro mundo y que pueda ser sólo objeto de reconstrucción histórica a través de obras que han tratado explícitamente el tema con descripciones de lugares interiores y paisajísticos. Mientras en cambio nosotros podríamos advertir hoy, como Zambrano ayer, un sentido de vértigo hacia esta condición existencial, a la que la *razón poética* –o *razón vivificante*–, como dice Carmen López Sáenz¹⁸ puede mejor llegar.

El silencio queda la condición favorable (si no única) para intensificar el sentimiento de la existencia, para que el hombre pueda vivir siguiendo la lógica del sentir y disolviendo el temor de ser absorbido por las cosas confusas del mundo o tragados por el remolino sin fin de la interioridad. El *pathos* zambraniano se dirige a la escucha silenciosa de aquella musicalidad interior, de aquel particular y único temblor rítmico, lento y continuo del sentimiento de sí. Quizá, quién sabe, a atraer el pensamiento de la filósofa hacia la mirada y el universo del propio sí, podría tener que ver cualquier oscura reminiscencia ancestral, cualquier arquetipo de la vuelta a los orígenes o cualquier universal fantástico viquiano. En todo caso, ella reflexiona en el silencio, medita, escri-

17 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 124, en *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cargo de G. Colli, M. Montinari, Milano 1964, vol. V/2, p. 129 (título original *Die fröhliche Wissenschaft*, Aphor, 124, en *Kritische Gesamtausgabe, Werke*, a cargo de G. Colli, M. Montinari, Berlín 1967, vol. V/2, p. 158).

18 C. López Sáenz, *Razones estéticas. Zambrano y Merleau-Ponty*, en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, vol. V, Fundación Mindán Manero, Barcelona 2010, pp. 205-231.

be, creando la síntesis teórica que Giacomo Leopardi define como “ultra filosofía”, o sea una filosofía en la que el camino está rodeado por la poesía.

“Quien no tiene o nunca ha tenido imaginación, sentimiento, capacidad de heroísmo, de entusiasmo, de ilusiones vivas y grandes, de fuertes y varias pasiones –escribe Leopardi– quien no conoce el inmenso sistema de la belleza, quien no lee o no siente o nunca ha leído o sentido a los poetas, no puede ser un gran, verdadero y perfecto filósofo, es más, será un filósofo mediado, de corta vista, débil y de escasa penetración... no porque el corazón y la fantasía digan a menudo más reales que la fría razón... sino porque la misma fría razón necesita conocer todas estas cosas, si quiere penetrar en el sistema de la naturaleza, y desarrollarlo... la razón necesita la imaginación y las ilusiones que ella misma destruye”¹⁹.

El pensamiento es ciertamente importante en un filósofo, pero lo que más cuenta es el sentimiento que él tiene de aquel pensamiento, la vida íntima en la que palpita, el tono, el color que toma para la “ingenua virtud” junto con un estilo y un modo de hacer la vida.

Siempre es de gran interés (y fascinación) relevar que la filosofía y la poesía (juntas a querer *saber*, preguntan qué es el mundo y el *porqué de las cosas*, con el sentido del tiempo del infinito conectado a él. En efecto, “lo que esta unidad exige –escribe Emilio Prados– si quiere ir más allá de la diferencia entre Filosofía y Poesía, es mucho más radical; si quiere reunir los trozos esparcidos, las miradas fugaces cuya unidad quizás componga la mirada definitiva... hacia un nuevo saber que recorra los senderos más allá del límite secular de lo filosófico y lo poético y que sea capaz de dar sentido a una nueva esperanza de vida total; de unidad y de vida. Que el crepúsculo, dorado de tristeza respirable, se transforme una vez más en serena alborada para el hombre”²⁰. Evitar, pues, fragmentaciones del saber, aunque se busque la visión

19 “Chi non ha o non ha mai avuto immaginazione, sentimento, capacità di entusiasmo, di eroismo, d’illusioni vive e grandi, di forti e varie passioni, chi non conosce l’immenso sistema del bello, chi non legge o non sente, o non ha mai letto o sentito i poeti, non può assolutamente essere un grande, vero e perfetto filosofo, anzi non sarà mai se non un filosofo dimezzato, di corta vista, di colpo d’occhio assai debole, di penetrazione scarsa... non già perché il cuore e la fantasia dicano sovente più vero della fredda ragione... ma perché la stessa freddissima ragione ha bisogno di conoscere tutte queste cose, se vuol penetrare nel sistema della natura, e svilupparlo... La ragione ha bisogno dell’immaginazione e delle illusioni ch’ella distrugge”, cfr. G. Leopardi, *Zibaldone* [1833-1839, 4 ottobre 1821], prefacio de E. Trevi, edición dirigida de L. Felici, GTE Newton, Roma 2005, pp. 398-399.

20 E. Rosales, *Hacia el sentir iluminante de María Zambrano*, en M. Zambrano y Ortega y Gasset, *Andalucía. Sueño y realidad*, Biblioteca de la cultura andaluza, Granada 1984, p. 14. Para profundizar, cfr. A. Domínguez Rey, *Lingüística y Fenomenología (Fundamento Poético del Lenguaje)*, Editorial Verbum, Madrid 2009.

unitaria indispensable para el ser humano para su comprensión y que Zambrano en 1944 manifiesta explícitamente en un artículo²¹, publicado en *Hacia un saber sobre el alma*, donde se lee que “más allá de la Poesía y la Filosofía está la unidad última de la Religión. En el sistema aparece tanto como la poesía la expresión religiosa, aunque de modo muy diferente: Religión, Poesía y Filosofía han de ser miradas de nuevo por una mirada unitaria en que los rencores, crecidos como el proliferar de la ortiga, estén ausentes; sólo ante una mirada así la Filosofía podrá justificarse”²², porque está en grado de sintetizar fe y razón mística y búsqueda reflexiva en lo vivido cotidianamente, como está en el deseo de María Zambrano. En efecto, es la *razón-poética* zambraniana, “que es, a la par, metafísica y religiosa”²³, es el testimonio directo del redescubrimiento de “ese fragmento de cosmos en el hombre al que se le ha dado el nombre del alma”²⁴. Es un deseo-necesidad que empuja a la pensadora a explorar ese débil pulsar de los pensamientos, la silenciosa armonía que sigue el lento flujo de un instante de vida, ese espacio infinito que se pierde donde el ojo de la razón no puede llegar fácilmente. Todo esto que ella puede sentir es la música interior, como sonido que viene de lejos que incluso la pura razón no puede coger, porque es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es “sentir lo que no se puede decir y se condena al silencio y por tanto resuena”²⁵; podríamos decir metafóricamente que el sentir es como un invisible ultravioleta hacia la que se mueve cada vez que busca atravesar aquel “territorio inédito” del ser humano hacia extremos e inexplorados confines de la experiencia, sin olvidar el “misterioso nexo” que la une a la realidad y que le caracteriza su modo de ser, su propia vocación. Ella escribe que se siente “encadenada a las «razones de amor» a las que se refiere Ortega en su libro auroral... *Meditaciones del Quijote*”, en el que el *logos del Manzanares* le abre el camino (en una relectura órfico-pitagórica²⁶ y empedoclea) hacia el camino que traza el recorrido de la

21 El texto pertenece a *El hijo pródigo*, en *Poema e sistema*, México, vol. 5, n. 18, septiembre 1944, pp. 137-139 (luego recogido en *Hacia un saber sobre el alma* (1950), Alianza, Madrid 1987); tr. it. de E. Nobili en *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 37-42.

22 M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., p. 47 (en *Verso un sapere dell'anima*, op. cit., p. 41).

23 M. Zambrano, *El sueño creador* (1965), Mondadori, Madrid 1989, p. 77.

24 M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, op. cit., p. 15.

25 R. Prezzo, *Il cominciamento*, en M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, op. cit., p. XIV.

26 “El camino que he seguido, y que no sin razón puede ser definido como un camino órfico-pitagórico, no debe ser definido como un camino en algún modo atribuido a Ortega. Y sin embargo fue él mismo, con su concisión del *logos del Manzanares*, a poder abrirme la posibilidad de aventurarme por un camino como este, donde he encontrado la razón poética”,

razón-poética: “quizás la única razón que estaría en grado de hacer recuperar la respiración a la filosofía y de salvarla –al mismo tiempo de una circunstancia– de las tergiversaciones y de las trampas de las que está prisionera”²⁷.

María Zambrano tiene sin duda una sensibilidad filosófica compleja y atenta a la vida, en la que la tensión se da la vuelta hacia las *entrañas*, o sea a la dimensión profunda del ser, para llegar *al ser y a estar presente* en el hacerse más receptivo del pensamiento. En efecto, “en el devenir de la biografía intelectual zambrana –escribe Carmen Revilla– la «nostalgia de la tierra» inicia lo que ha dado en llamarse la «lógica del sentir» y ésta, a su vez, conduce a las «entrañas», obliga a reparar en ellas y en su condición de «sede del padecer». Porque los sentimientos «constituyen el alma» que es, frente a la conciencia que distancia, el vínculo con lo que hay: cuidarse de esta vinculación es asunto de la piedad, del saber «tratar con lo otro» al que la autora prestará una reiterada atención”²⁸. Quizá, es la misma atención fenomenológica que Paul Celan encierra en versos reveladores, cuando escribe que “la atención es la oración espontánea del alma”. Pues, ¿como no reconocer, sea en los filósofos, en los poetas, que en los místicos, los trazados que (aunque enigmáticos) parecen abrirse a la circularidad que conecta la razón y el sentimiento, la filosofía y la poesía, el hombre y la naturaleza, la existencia y el ser? Esta atención del *alma*, este atenerse a la *vocación*, este esperar silencioso buscando que la palabra aflore y que pueda *mostrar* la existencia auténtica, hace que se coja el tesoro llevado en la ola del inconsciente (si se desea comprenderla en clave jungiana) o trazar la sombra de lo que intuye (si se piensa en clave filosófico-poética) como, por ejemplo, recordando algunos versos significativos de Alda Merini:

cfr. M. Zambrano, *Dell'aurora*, (título original: *De la aurora*, Ediciones Turner, Madrid 1986), tr. it. de E. Laurenzi, Marietti, Genova-Milano 2004, p. 145. Zambrano en cualquier modo apunta haber sido siempre fiel discípula a su maestro, Ortega, pero no su secuaz, como especifica en una entrevista realizada por Pilar Truena en 1998, entonces la pregunta de Truena: “María, ¿usted siempre se ha declarado una fiel discípula, aun no siendo orteguiana, no?”, Zambrano afirma: “No, orteguiana no, porque si así fuera no sería discípula. ¿Esto lo entiende muy bien, no? Sería una secuaz, no discípula, lo contrario de ser discípula” (cfr. la entrevista sobre *Per amore del mondo*, en Revista on-line “Diotima”, n. 3, 2005). Con claridad expositiva, ya había escrito que “la filosofía de la razón vital, de Ortega ofrece un punto de partida que es el nuestro; mas, como quizá perciba el lector advertido, es justamente eso, un punto de partida, ya que la mejor fidelidad al maestro es seguir pensando”, cfr. M. Zambrano, *Filosofía y educación: la realidad*, en *Filosofía y educación. Manuscritos*, Edición de Á. Casado y J. Sánchez-Gey, Editorial Ágora, Málaga 2007, p. 154. Además para una profundización, cfr. A. Bundgard, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico místico de María Zambrano*, Editorial Trotta, Madrid 2000, en part. pp. 58-66; Id., *María Zambrano, discípula relativamente infiel de Ortega y Gasset*, ivi, pp. 67-74.

27 M. Zambrano, *Dell'aurora*, op. cit., p. 144.

28 C. Revilla (editora), *Claves de la razón poética*, op. cit., p. 19.

Los poetas trabajan por la noche
cuando el tiempo no apremia sobre de ellos,
cuando calla el ruido de la muchedumbre
y acaba el linchamiento de las horas.

Los poetas trabajan en la oscuridad
como halcones nocturnos o ruiseñores
de dulce canto
y temen ofender a Dios.

Pero los poetas, en su silencio
hacen bien más ruido
de una dorada cúpula de estrellas.²⁹

Esta es una poesía que, rompiendo el velo del silencio repetidamente, deja entrever un mundo sumergido, una Atlantis en busca de la luz. Y para el hombre es necesario mantener una relación vital con este mundo sumergido, con este “lugar propio” o con “el concretarse de un modo de visión –como escribe Zambrano misma–, de un privilegiado modo de ver las cosas que aparecen transportadas en un ambiente desde la simple atmósfera con sus variaciones. Es un lugar donde es posible el modo de ver las cosas y los seres desde la confusión, desde la ambigüedad, desde las variaciones que muestra la acción corrosiva del tiempo. Un lugar de unidad, en el que las cosas y los seres humanos se recogen sin ser prisioneros; en comunicación sin ser encadenados, ni sujetos a alguna otra forma de continuidad natural o forzada; donde cada cosa parece estar en sí misma, en un cierto vacío (*hueco*) que preserva la esencia y la distingue y la hace comunicar, al mismo tiempo, con todas las demás. Esto es vivir, vivir realmente”³⁰.

Escuchando este sentir zambraniano que palpita en las venas de la existencia humana, incluso la atmósfera de algunas ciudades como Segovia (que en ella suscita una fascinación única), puede orientarnos el corazón y la cabeza

29 “I poeti lavorano di notte / quando il tempo non urge su di loro, / quando tace il rumore della folla / e termina il linciaggio delle ore. // I poeti lavorano nel buio / come falchi notturni od usignoli / dal dolcissimo canto / e temono di offendere Iddio. // Ma i poeti, nel loro silenzio / fanno ben più rumore / di una dorata cupola di stelle”, cfr. A Merini, Testamento (1947-1988), a cargo de G. Raboni, Crocetti editore, Milano 2002, p. 67.

30 M. Zambrano, *Un lugar de la palabra: Segovia*, publicado originalmente en “Papeles de Son Armandas”, n. 98, Madrid/Palma de Mallorca 1964, en *España, sueño y verdad*, Edhasa, Barcelona 2002, p. 242; ahora en *Il luogo della parola*, en *Spagna. Pensiero, poesia e una città*, tr. it. de F. Tentori (en el texto con alguna modificación), Città Aperta, Troina 2004, p. 46.

al lugar originario. Asimismo, cada ciudad tiene “figura, faz, fisionomía”, o sea, constituye “un espacio cualitativo” y por tanto lo que se acerca en la vida histórica al modo de ser de la persona.

“La ciudad –ella escribe– su especial alquimia, su fuerza transmutadora. Es por esto la ciudad que no solamente es historia, sino también lugar de algo que la genera, de algo que si bien forma parte de la historia, lo hace de un modo especial, metahistórico, como diría don Miguel de Unamuno”³¹.

Se entiende bien que, para María Zambrano, Segovia representa este “lugar privilegiado” en el que cada uno de los hombres vive en su unicidad silenciosa y donde advierte *la respiración* de cada ser y “siente el respiro de la creación”³², unido al latido sonoro de su corazón. En tal modo, Segovia se refleja como icono del *Lugar* ejemplarmente adecuado al hombre, que concede una modalidad de *visión* privilegiada (en la que cada cosa se representa nítida a la mirada) y una *respiración* libre, además de una posibilidad de sentir la respiración de cada una de las criaturas que busca siempre, como ya ha sido indicado por Scheler, una “posición en el cosmos” caracterizando lo sublime de lo natural.

“Cuando el espacio se propone felizmente al ser vivo, según su condición, este junto a la respiración le consiente la visión. Cuando infelizmente lo deja perdido, abandonado, incapaz de visionar, lo deja en el desierto. Que la respiración y la visión se den conjuntamente –exhorta Zambrano– y no como simple posibilidad sino en un acto, es ya un alto y puro cielo... Cuando la vida germina siempre hacia lo alto, busca las alturas”³³. Pero, no solamente un lugar físico, como la ciudad de Segovia, puede despertar nuestra atención a la vida, puede ser el espacio vivido que puede generar el sentir originario, también un

31 M. Zambrano, *Il luogo della parola*, op. cit., p. 44.

32 Ibid, p. 46. Segovia, como el Abruzzo, ejemplo de la tierra donde vivo, desde la primera difusión del Cristianismo, ha sido llenado por muchos centros y lugares solitarios, llenos de ermitaños, en soledad, por la ardua oración, por el trabajo manual, por la propia sustentación, de la austeridad harta, dura. Estas formas de vida ascética y estos movimientos anacoreticos, originarios de Egipto, se extendieron en los primeros siglos del Cristianismo en Mediano Oriente y también florecieron en nuestro Occidente. La huella de una espiritualidad tan auténtica y fuerte hoy la encontramos representada en las ermitas, lugares remotos y secretos, aislados, lejanos de la vida cotidiana, celada por rocas y bosques, inaccesibles y difíciles de alcanzar, perdidos en el silencio ensordecedor de paisajes incontaminados. Hay en estos cofres, la perfecta síntesis entre el elemento arquitectónico, la belleza paisajística y el atractivo místico que siguen emanando. En Occidente la montaña solitaria y el silencio de los bosques representan lo que fue el desierto para los ascetas orientales. Personas que vivieron fuera del espacio y del tiempo, pero paradójicamente así cercanos a las masas populares de hacer percibir a las mismas el tamaño del misterio de Dios.

33 M. Zambrano, *Chiari del bosco*, op. cit., p. 148.

lugar del arte figurado puede reintegrar el ser humano en su unidad primordial, en el “lugar de unidad, en el que en su interior cosas y seres están recogidos sin ser prisioneros”³⁴, para retomar la expresión querida por Zambrano, antes citada. En efecto, la *luz sombría* de la pintura³⁵ representa el espacio como una cavidad “como un entrañas diamantinas”³⁶ que acoge la presencia humana, ofreciéndole la oportunidad de advertir la respiración de la creación al unísono con su respiración, casi en una visión pánica con el cosmos, que nos recuerdan los versos de Hesse:

Una casa por la noche entre árbol y mata,
una ventana de tenue resplandor
y en una habitación imperceptible
un flautista estaba allí y modulaba.

Fue una popular melodía,
benigna flotó en la noche
como si fuera la patria cada país,
como si se fuera cumplido cada camino.

En su respiración se hizo claro
todo el secreto sentido de la vida,
y de buen grado se encomendó el corazón
y cada tiempo fue un presente.³⁷

¿Como no sentir, en la profundidad de nuestros corazones, vibrar el mismo eco vital y sonoro de estos versos de Hesse? Pero también sentir la misma desesperada religiosidad en los versos fulgurantes de Emily Dickinson, en su alternarse entre gracia y angustia³⁸; o en el “Infinito en la palma de la

34 M. Zambrano, *Il luogo della parola*, op. cit., p. 46.

35 María Zambrano se refiere a la concepción del espacio en el pintor contemporáneo Juan Soriano y también cita Pablillo de Velázquez en *Algunos lugares de la pintura*, Acanto, Espasa Calpe, Madrid 1989; tr. it. parcial en *Luoghi della pittura*, Medusa, Milano 2002.

36 Ibid, p. 253 (también en *Verdad y ser en la pintura* de Armando Barrios, pp. 251-262, ya publicado en “Orígenes”, 1951, n. 27, pp. 51-56).

37 “Ein Haus bei Nacht durch Strauch und Baum / Ein Fenster leise schimmern liess, / Und dort im unsichtbaren Raum / Ein Flötenspieler stand und blies. // Es war ein Lied so altbekannt, / Es floss so götig in die Nacht, / Als wäre Heimat jedes Land, / Als wäre jeder Weg vollbracht. // Es war der Welt geheimer Sinn / In seinem Atem offenbart, / Und willig gab das Herz sech hin / Und alle Zeit ward Gegenwart”, cfr. H. Hesse, *Flötenspiel*, en *Poesie*, a cargo de M. Specchio, Guanda, Parma 1993, p. 96; tr. esp. de José A. Vázquez Pérez.

38 “Hay una soledad del espacio, / una del mar, / una de la muerte, pero estas / serán compañía / frente al punto más profundo / aquel aislamiento polar de un alma / admitida en presencia de sí

mano”³⁹ del poético furor de William Blake, donde aflora (y se rompe en el *Infinito/Finito* de una intimidad admitida la presencia de sí misma) un alma que se interroga con la misma apasionada, total fidelidad de María Zambrano a las propias voces interiores, a los propios silencios, a la misma integridad en la búsqueda de la verdad o de la esencia vital.

Todas estas llamadas filosóficas, poéticas o *auténticamente vital* nos hacen llegar como un *haz de luz* que se desencadena de los variados escritos de María Zambrano y consienten acercarse a la reflexión más densa de cuestiones de vida insoluble, aunque siempre inagotables fuentes de pensamiento, imaginación y resonancia emotiva. En efecto, en cualquier palabra de la pensadora, como también en cada verso goethiano, reflexionada con rigor filosófico discurren la elegancia del *ritmo silencioso* del ánimo sensible que, raptado por tanta belleza, no puede hacer de menos que escuchar la simbiosis del lugar interior con el lugar exterior tan significativo a la *respiración de la creación*, como una fuente que transparente y cristalina, surge de la montaña para hacernos probar las fuertes sensaciones de la fascinación en el corazón y en la mente y redescubrir la dimensión profunda de la interioridad que exalta el hombre, justo en un tiempo en el que todo viene aplanado y materializado.

Hoy la aproximación a la *razón poética* zambraniana no quiere ser una disminución de la tensión del pensamiento filosófico, es más, abre el camino a aquella forma de *ensismamiento* orteguiano indispensable a la *acción* individual en lo social concreto: camino que, sea como sea, nosotros –peregrinos del infinito– viviremos siempre como “un encanto” de magnífica memoria goethiana.

misma / Finida Infinitud”, tr. esp. de José A. Vázquez Pérez. (En original: “There is a solitude of space / A solitude of sea / A solitude of death, but these / Society shall be / Compared with that profounder site / That polar privacy / A soul admitted to itself / Finite Infinity”), cfr. E. Dickinson, *There is a solitude of space* [n. 1695], en *Tutte le poesie*, a cargo de M. Bulgheroni, Mondadori, Milano 1997, pp. 1580-1581

39 “Ver un mundo en un grano de arena, / Y el cielo en una flor salvaje, / tener el infinito en la palma de la mano / Y la eternidad en una hora”, tr. esp. de José A. Vázquez Pérez. (En original: “To see a World in a grain of sand, / And a Heaven in a wild flore, / Hold Infinity in the palm of your hand, / And Eternity in an hour”), cfr. W. Blake, *Auguries of Innocence*, en W. Blake, G. Bataille, A. Laserra, G. Ungaretti, *Selected Poems*, a cargo de A. Laserra, tr. de G. Bataille, G. Ungaretti, Einaudi 1996.

Nacido para ver,
llamado a mirar,
leal a la torre,
el mundo me gusta.
Diviso lejano,
veo cerca,
la luna y las estrellas,
el bosque y el corzo.
Y en todo veo
el eterno resplandor,
y cómo me ha gustado,
también yo me gusto.
Oh felices ojos míos,
aquellos que vosotros habéis visto,
sea como sea,
ha sido un encanto.⁴⁰

40 “Zum Sehen geboren, / Zum Schauen bestellt, / Dem Turme geschworen / Gefällt mir die Welt. / Ich blik in die Ferne, / Ich seh in der Näh, / Den Mond und die Sterne, / Den Wald und das Reh. / So seh ich in allen / Die ewige Zier / Und wie mir’s gefallen / Gefall ich auch mir. / Ihr glücklichen Augen, / Was je ihr gesehn, / Es sei wie es wolle, / Es war doch so schön!”, cfr. J. W. Goethe, *Cento poesie scelte da Siegfried Unseld*, op. cit., pp. 296., tr. esp. de José A. Vázquez Pérez.



1x1 m. Celulosa y acrílico

Reinventar el siglo XIX¹: contrapunteo entre Antonio Machado y Walter Benjamin²

Jorge Brioso

Carleton College

A la memoria de Salvador Redonet Cook

En el año 1940, durante el mes de septiembre, un judío alemán llamado Walter Benjamin, había cruzado los Pirineos con la intención de huir a los EUA desde España. Al ser detenido por unos oficiales franquistas Benjamin que llevaba consigo varios de sus manuscritos decide suicidarse en el pueblo catalán fronterizo de Portbou. En enero de 1939, Antonio Machado con 64 años llega en un tren a Francia, iba con su madre, ella tiene 88 años. Muere en un pequeño pueblo costero al Sur de Francia llamado Collioure el 22 de febrero de 1939 a las 3 y 30 de la tarde³. Su madre, por su parte, muere unos días más tarde. Dos de los escritores y pensadores europeos más importantes del siglo XX encuentran la muerte mientras huyen en direcciones opuestas de un horror siniestramente similar. Estos dos destinos que casi se cruzan al tratar de salvarse justificarían, de por sí, el contrapunteo que este texto propone. Sin embargo, en este texto no me concentraré en los paralelos de sus respectivas biografías literarias sino, en las mucho más asombrosas simetrías de sus obras⁴.

1 En este trabajo recupero algunos fragmentos de un artículo anterior *Antonio Machado y la tradición apócrifa* aparecido en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Universidad Complutense de Madrid. Vol 24 (2007). Estos fragmentos han sido modificados para que se adecuen al argumento que defiendo en este artículo.

2 Este artículo forma parte del proyecto de investigación. “‘La Escuela de Madrid’ y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos” Proyecto de Investigación No: FI2009-11707.

3 Para una descripción completa de los últimos días de Machado ver Ian Gibson *Ligero de equipaje*.

4 Gutiérrez-Girardot, uno de los pocos críticos que ha señalado el paralelo que existen entre Machado y Benjamin, afirma: “Semejante observación [El corazón del poeta, tan rico en sonoridades, es casi un insulto a la afonía cordial de la masa, esclavizada por el trabajo mecánico] –que sin mayor reparo hubiera firmado Walter Benjamin– da pie a Meneses a afirmar que tras el fin de la lírica [. . .] es preciso formular una nueva poesía” (86). José Ángel Valente, por su parte, enfatiza más el contraste, la diferencia, sostenida, por supuesto, por ciertas preocupaciones comunes y ciertos paralelos en sus respectivas biografías, entre ambos pensadores. Dice Valente en *Sus palabras de la tribu*: “[. . .] a nivel peninsular la tensión de los años de la Europa sangrienta, donde a la estetización de lo político característica del fascismo se responde desde la ideología opuesta,

Es a partir de los paralelos temáticos y formales que existen entre las obras de estos dos grandes pensadores-escritores del siglo XX que trataré de pensar los problemas-preguntas que constituyen el eje de mi reflexión. ¿Cómo leer una historia apócrifa, una tradición secreta y espuria, una historia cuyo origen se encuentra fuera de los hechos reconocidos, en la ambigua zona de lo posible y lo contingente? ¿Cómo leer una historia no lineal, una historia que no respeta las genealogías establecidas, el calmo tránsito de padres a hijos, y nos cuenta una zaga de hijos de nadie, una historia fraterna, que vive el tiempo en varias direcciones siempre burlándose de la concepción lineal de la historia? ¿Cómo pensar la dialéctica inherente a la memoria entre la pérdida y la búsqueda, entre el recuerdo y el olvido? ¿Cómo recordar lo que está fuera de la memoria? ¿Cómo se puede definir la tradición a partir de lo apócrifo?

¿Cómo, desde un siglo XIX apócrifo, conciliar las múltiples sonoridades del corazón del poeta con la afonía cordial de la masa? ¿Cómo inventar una nueva noción de la objetividad que se coloque más allá de la cosificación de la obra de arte, de la pérdida del aura de la misma, de la indistinción entre los objetos bellos y los objetos-mercancía? ¿Cómo recuperar el aura de la obra de arte, la huella de lo humano olvidada en la cosa?

Mi trabajo se dividirá en cinco partes. En la primera estudio la noción de pasado apócrifo, y de la reinención del siglo XIX, en algunos textos teóricos de Antonio Machado. En la segunda estudio el concepto de historia material del siglo XIX que propuso Walter Benjamin en sus textos sobre Baudelaire y en su *Libro de los pasajes*. En esta parte también estudiaré la relación que existe entre esta forma de entender la tradición y la propuesta de una diferente relación con la obra de arte en la era de la reproducción mecánica. En la tercera parte estudiaré como Machado se aproxima también a la relación entre arte y cultura de masas a través de la invención ficticia de una máquina de trovar. En la cuarta parte estudio las contradicciones de la noción de un arte no aurático en la obra de Benjamin y en la quinta parte trataré de encontrarle una solución a estas mismas contradicciones en la poesía y en la obra filosófica de Antonio Machado.

I

En una carta fechada el 17 de julio de 1912, Machado le escribía a Ortega y Gasset “que el lírico español no ha nacido aún”. Sin embargo, continúa

en el momento en el que el estalinismo empuja a ésta a formas aberrantes, con la politización del arte, según señaló bien Walter Benjamin, ese judío alemán muerto también al lado de los Pirineos, cuando huía de los nazis, en viaje geográficamente inverso al de Machado, y la frontera de España no se había abierto” (84).

Machado, ningún momento tan propicio como el actual para esto. Y a continuación lista ocho condiciones que se deben tener en cuenta para crear la lírica moderna en España. Machado a través de estos ocho principios propone una serie de problemas que constituyen, en mi opinión, los ejes de su poética: ¿Qué significa crear una tradición poética? ¿Dónde encontrar esta tradición? ¿Cómo inventarla? ¿Cómo acceder a ese “hoy que contiene el ayer” y a la vez separarse de todo tradicionalismo? ¿Cómo sacar una tradición de la tierra y de la raza, y a la vez rehuir del populismo y el folklorismo? ¿Cómo encontrar una solución a “la discordancia entre la acción y sus postulados ideales y [...] [a la] gran pugna entre la elementalidad y la cultura” (*JM*, Tomo 1, 272)? ¿Qué relación hay entre esas dos formas del pasado que coexisten en los poemas de Machado entre ese tiempo, agua, que fluye y que promete un sentido mejor, y el tiempo que se estanca, que nos muestra la “*facies hippocratica*” de la historia a través de una naturaleza muerta, de un paisaje petrificado? ¿Qué diferencia hay entre la tradición y la vida, entre el pasado muerto y el pasado apócrifo⁵? Y, por último, ¿cómo crear una nueva forma de objetividad? ¿Cómo poderle hablar a las piedras y a los hombres?

La creación de una lírica moderna va a suponer, también, un cambio de énfasis: “Los poetas han hecho muchos poemas y publicado muchos libros de poesía; pero no han intentado hacer un libro de poetas [...]. Un cancionero del siglo XIX sin utilizar ninguna poesía auténtica” (*P y P*, Tomo 2, 1267). Vidas imaginarias de poetas y poemas apócrifos, todo situado en el siglo XIX. Abel Martín y Juan de Mairena, los dos grandes heterónimos de Machado, también son poetas-filósofos del siglo XIX.

Nuevos problemas, nuevas preguntas: ¿Cómo imaginar a poetas decimonónicos que pudieron y debieron ser y sin embargo no existieron? ¿Cómo inventar de nuevo el siglo XIX? ¿Cómo descubrir la originalidad, la novedad, en la tradición, en el pasado?

Ortega y Gasset, en un pequeño ensayo aparecido en *El espectador* “Nada moderno y muy siglo XX,” habla también de la necesidad de enfrentarse al siglo XIX: “Hablando con rigor, el siglo XIII, y todos los demás pretéritos sólo existen para nosotros dentro del siglo XIX, según él los vio y al través de su genio. Este es, pues, el verdadero enemigo” (165).

Toda nuestra relación con el pasado esta mediada por el siglo XIX. Reinventar al siglo XIX va a querer decir imaginar una diferente relación con

5 Para la noción de pasado apócrifo en Antonio Machado ver Cerezo Galán, *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado* y “Lo apócrifo machadiano”; Gutiérrez-Girardot, *Poesía y Prosa en Antonio Machado*; Lane Kauffmann “Género y praxis en Juan de Mairena” y Muñoz Millanes “El otro irreductible de Juan de Mairena”.

todo nuestro pasado. Recordar y olvidar desde un arte y una poética diferente. Es en el discurso que preparaba, y que nunca llegó a leer ni a publicar, Machado en 1931, cuando lo hicieron miembro de la Academia de la Lengua, donde propone lo que será el problema central de su poética: ¿cómo escribir desde el XIX; pero desde un siglo XIX posible, inventado, apócrifo?

El problema de la lírica moderna lo asocia Machado, en este discurso inédito, al desfallecimiento del espíritu romántico:

Cuando seguimos con alguna curiosidad el movimiento literario moderno, pudiéramos señalar la eclosión de múltiples escuelas aparentemente arbitrarias y absurdas, pero que todas ellas tuvieron un denominador común: guerra al sentimiento, guerra a la razón, es decir a las dos formas de comunicación humana.

El lenguaje ha perdido su función universal. Se ha producido una escisión entre el mundo interior del poeta y la realidad. El universo y el hombre ya no hablan el mismo lenguaje. El lenguaje que se había formado a través de la razón y el sentimiento, entendidos como las dos principales forma de comunicación, de diálogo y polémica con el mundo, ya no sirve para expresar el mundo interior. El lado oscuro del romanticismo se deja ver en su desfallecimiento; su excesivo subjetivismo y su militancia contra el objeto terminan en el solipsismo de la lírica moderna. Los sentimientos y las ideas se han eclipsado. El lenguaje liberado de sus lazos cordiales y racionales ya no tiene nada que comunicar. El poema, parafraseando a Paul Valéry, se ha convertido en una vacilación, demasiado prolongada, entre el sonido y el sentido. El vértigo anónimo de las imágenes modernas no puede ser resumido dentro de ninguna forma de inteligibilidad. Su objetividad es refractaria a cualquier forma de recuperación de sentido, a cualquier contemplación. Al ocaso del mundo íntimo le es concomitante el desencantamiento del mundo externo. Las imágenes empiezan a funcionar como cosas. Y las cosas liberadas de esos lazos analógicos, cordiales, que les imponían un orden, una armonía, un concierto, vuelven al alma del poeta pero como objetos alienados, extraños, refractarios a cualquier forma de inteligibilidad. Los objetos pierden sus sentidos, sus vínculos, su carácter orgánico, pero adquieren un valor. Los objetos se han convertido en juguetes mecánicos, en mercancías. Lo contrario a la analogía no es, como pensaban los románticos, la ironía sino el precio. La pérdida del aura de la obra de arte, de su carácter mágico, es contemporánea de la economía mercantil.

La única manera de recuperar la aureola perdida de la obra de arte es crear una diferente relación con el tiempo perdido, con el pasado, lo cual quiere decir, según ya aprendimos de Ortega, con el siglo XIX. Para Proust, ese otro gran epígono del siglo XIX: “el poema o la novela [. . .] surge del recuer-

do, no de la fantasía creadora, porque su tema es el pasado que se acumula en la memoria, un pasado destinado a perderse si no se rememora, por su incapacidad de convertirse en porvenir” (*P y P*, Tomo 3, 1787).

Convertir el pasado en porvenir, salvar al siglo que pudo ser y no al que fue, esos van a ser los retos que asumirá la poesía de Machado: “El mañana, señores, bien pudiera ser un retorno [. . .]” (*P y P*, Tomo 3, 1796) y, en la siguiente página, “Si la poesía renace se hablará de una restauración de una vuelta a la antigua” (1797). Volver a inventar lo humano, los valores cordiales, el diálogo. Pero sólo se descubre, se revela, la certeza cordial, si se acepta, como hace su apócrifo Mairena, el viaje a través de la negatividad que impuso sobre las cosas y el mundo el siglo XIX. Si se acepta la duda radical que le impuso el siglo XIX a la existencia de los otros. No se puede regresar a una certeza ingenua en los valores humanos. Hay que volver a vivir el siglo XIX, y redescubrir a partir de la irrealidad del prójimo y de la duda poética, los nuevos valores cordiales. Sólo así se puede hacer una crítica del presente, de la deshumanización del arte y de la desacralización del mundo.

El último reto que debe enfrentar el poeta moderno, y para esto también necesita encontrar una clave en el siglo XIX, es la democratización de la cultura, el acceso de la masa a los antiguos espacios sagrados de lo artístico y cultural. El poeta moderno enfrenta un último dilema: ¿cómo construir un espacio común entre el sonoro y solitario corazón del poeta y la afonía cordial de la masa?

II

En una carta fechada el 31 de mayo de 1935 Walter Benjamin definía, al igual que Machado, su proyecto histórico-filosófico como una protohistoria, una historia de los orígenes, del siglo XIX⁶. Los paralelos no terminan aquí. Tanto Benjamin como Machado intentan redefinir el concepto de la obra de arte a partir del impacto que tuvieron las masas, la muchedumbre, en la concepción de la cultura y del espacio social. Ambos, también, pensaron las consecuencias que la tecnología iba a tener sobre la noción de obra, de autor y de público. Los dos autores, además, proponen una solución utópica al conflicto que crea la masificación, tanto en su producción como en su recepción, de la obra de arte. Los múltiples paralelos entre ambos pensadores no nos deben llamar a engaño. A la pregunta común que subyace en sus respectivas obras,

6 Esta preocupación va a marcar muchos de los textos que Benjamin va a producir a partir de 1927, cuando comienza a trabajar en *El libro de los pasajes*.

¿es posible producir un concepto de obra de arte totalmente secular?, responde, cada uno, desde una posición política y estética diferente.

Hacer una historia de los orígenes del siglo XIX quería decir para Benjamin, en primer lugar, hacer una historia material-cultural de lo que hoy conocemos como el siglo XIX. Entender, y este es otro de los sentidos de esta frase, cómo en el siglo XIX se pueden localizar muchos de los usos y las instituciones de la modernidad. Cómo los objetos del siglo XIX, y es importante subrayar que se trata de una historia material, una historia de los objetos, de las mercancías, se colocaban en el origen del siglo XX.

La frase puede ser entendida, también, como una pregunta: ¿cómo hacer una historia de los orígenes? El origen, según lo define Benjamin en su *Origen del drama barroco alemán*, es una categoría histórica y no lógica, por lo tanto, el acceso al origen no nos entrega el fundamento o el sentido de algo, sino un accidente significativo en su devenir. Como categoría histórica, el origen, nada tiene que ver con el concepto de génesis: acceder al origen de un fenómeno va a suponer una diferente manera de contar el relato de la historia, quebrar cualquier ilusión de continuidad entre el pasado y el presente. El origen es un “remolino” en “la corriente del devenir”, un movimiento que interrumpe, disloca, el flujo de la historia. El acceso al origen no es inmediato; supone un proceso de restauración y reestablecimiento, de contradicción de la lógica factual que le imponen los acontecimientos a la historia. Además, su condición de hecho reconstruido le otorga un carácter incompleto e imperfecto.

Muchas de estas ideas son recuperadas en su *El libro de los Pasajes* al que dedicó los últimos trece años de su vida, y que quedó inconcluso con su muerte. Con este proyecto, Benjamin intentaba llevar a cabo su sueño de hacer una verdadera historia material de la cultura. Dejar que fueran los objetos más cotidianos y corrientes, las mercancías y baratijas del siglo XIX, las que dejarán ver, expusieran (esta nueva forma de historia sigue la técnica del *montage*, del *collage* y rehuye cualquier forma de relato lineal) la historia de la cultura.

La principal premisa historiográfica de Benjamin era que para poder producir un contacto entre el pasado y el presente hay que destruir todas las formas de continuidad establecidas por la tradición. Disolver las mitologías del siglo XIX, despertar de su ensueño. Este nuevo proyecto histórico-filosófico es descrito por Benjamin como una dialéctica de la imagen, de la mirada⁷.

La relación entre el pasado y el presente tiene la forma de una imagen, de un flash, de una constelación transitoria. Esta imagen detiene el *continuum*

7 La expresión ‘dialéctica de la mirada’ es de Susan Buck-Morss.

de la historia, interrumpe su devenir. La relación entre el pasado y el presente no es una relación de progresión sino que tiene la forma de una imagen que surge cuando la continuidad de la historia se interrumpe. Cada imagen lleva su propia marca histórica, una peculiar forma de inteligibilidad que funciona sólo dentro de una época determinada. Al ser arrancada de este contexto histórico, la imagen se convierte en una cifra, en un enigma, pero es desde este enrarecimiento de su inteligibilidad que se puede recuperar su verdadero carácter histórico, su verdad.

Las cosas, en este nuevo modelo historiográfico, son salvadas de una peculiar forma de transmisión que concibe la herencia histórica como una preservación cuasi-religiosa del pasado, que intenta recuperar los sentidos originales perdidos. Las nuevas formas de transmisión salvan a las cosas a través de mostrar las fisuras que les son inherentes, el carácter accidental y aleatorio de su origen:

¿De qué son salvados los fenómenos? No sólo, y no tanto, del descrédito y del desprecio en que han caído, cuanto de la catástrofe a que los aboca muy frecuentemente la exposición que hace de ellos un determinado tipo de tradición, «honrándolos como herencia».—Quedan salvados mostrando en ellos la discontinuidad—. Hay una tradición que es catástrofe⁸. ([n9, 4] 475)

Y en un fragmento anterior dice: “Hay que investigar la relación entre la tradición y las técnicas reprográficas” ([n6a, 3] 471)

A esta preocupación responden dos de sus textos más importantes de los años 30 “Pequeña historia de la fotografía” (1931) y “La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica”⁹ (cuya primera versión es de 1935). En ambos textos, Benjamin trata de producir una nueva concepción de la obra de arte, a través de una reflexión sobre las consecuencias históricas y políticas de la tecnología, que se coloque más allá de la esfera de lo cultural, de lo sagrado. Benjamin percibe una estetización de lo político en el fascismo y piensa que al radicalizar el proceso de secularización que ha sufrido la obra de arte en la modernidad podrá producir nuevos conceptos estéticos de los cuales el nazismo no se podrá apropiar. La reproducción mecánica, asociada en este texto con el surgimiento de la fotografía y el cine en el siglo XIX, constituye una

8 En su estudio “Specters of Walter Benjamin: Mourning, Labor, and Violence in Jacques Derrida” incluido en su libro *The Letter of Violence* Idelber Avelar afirma: “In its Benjaminian sense, *past* is a noun that should be understood as the name of a pending struggle, as an ineluctable claim of the unresolved, as something to be redeemed” (84)

9 Para la interpretación de estos ensayos me apoyo en *Walter Benjamin's Other History. On Stones, Animals, Human Beings and Angels* de Beatrice Hanssen, en especial su capítulo “The Aesthetics of Transience”, y *Words of Light* de Eduardo Cadava.

manera de transmitir el objeto fuera de la tradición. La reproducción libera a la obra de su carácter sagrado, único e irrepetible. La reproducción mecánica¹⁰ trasmite a la obra no en su singularidad sino a un nivel serial y masivo.

La autenticidad de la obra de arte está vinculada a su carácter aurático. El aura para Benjamin designa: “la aparición irrepetible de una lejanía por cercana que ésta pueda hallarse”. Al perder la obra de arte su autenticidad, asociada a su aquí y ahora, a su carácter único e irrepetible, y su autoridad, vinculada a su carácter cuasi-sagrado, intangible, simbólico-trascendente, es separada del lugar que ocupaba en la tradición: “la técnica de la reproducción, según puede formularse en general, desgaja al tiempo lo reproducido respecto al ámbito de la tradición” (14). La reproducción parece responder a una lógica contraria a la de la tradición, mientras la tradición trata de garantizar la singularidad y la permanencia de la obra de arte, la reproducción afirma su reproductividad, su carácter de copia, e incluso de simulacro, y su carácter transitorio. La idea de un legado supone la transmisión de bienes culturales que se consideran auténticos, asociados a un determinado creador, incluso si este creador es anónimo, a un determinado período histórico, a una determinada cultura, y este patrimonio se vincula a un valor, una autoridad, un prestigio cultural.

La serialidad, la pérdida de su carácter único e irrepetible, de la obra de arte, y su mayor accesibilidad, cercanía, parecen favorecer su recepción masiva. La reproducción mecánica devalúa el carácter cultural de la obra de arte en favor de su valor expositivo. Este valor expositivo le da a la obra de arte una mayor tangibilidad, una mayor cercanía a las masas. La obra de arte, al perder su aura y su autenticidad, no va a tener otro valor de uso que su valor de cambio. En otras palabras, la obra se convierte en mercancía¹¹.

La reflexión de Benjamin deja, en mi opinión, varios problemas sin resolver. El carácter utópico de esta propuesta benjaminiana, la destrucción del aura del objeto bello, es más que evidente. El artista que quizás haya llevado más lejos el intento de destruir el ‘aura’ de la obra de arte, entendida como una lejanía sacralizante que hace de la obra de arte algo intocable e invaluable, fue

10 Es importante subrayar que para Benjamin la reproducción mecánica tiene un carácter estructural y no histórico. Lo que aporta la modernidad es una mayor intensidad y extensión a este mecanismo y, a partir del surgimiento de la fotografía, su incorporación en el propio proceso creativo de la obra de arte.

11 Giorgio Agamben, en claro diálogo con los textos de Benjamin que analizamos en este artículo, afirma: “Baudelaire no se limitó a reproducir en la obra de arte la escisión entre valor de uso y valor de cambio, sino que se propuso crear una mercancía en la que forma de valor se identificase totalmente con el valor de uso, una mercancía, por decirlo así, *absoluta*”(87)

Marcel Duchamp. Sin embargo, sus *ready-made* son tan objetos de veneración como cualquier obra de arte en el sentido tradicional. Los *ready-made* de Duchamp, al igual que cualquier obra de Rafael o Leonardo, se pueden ver pero no tocar. En el caso de artistas como Joseph Beuys, que pretende crear un arte efímero, antropológico, en el cual el público participe, se involucre, toque la obra, e incluso sea co-creador de la misma; el aura que ha perdido la obra se transmite a la figura del artista. El artista se ha convertido en mago, en chamán, el arte ha recuperado en su totalidad, su función ritual. ¿Se puede pensar a la obra de arte como un objeto entre los otros objetos, como una mercancía más y a la vez dar cuenta de su singularidad, si es que existe? ¿Es sólo arte lo que una cultura determina consagrar como arte, y, por lo tanto, todo puede ser la obra de arte y, a su vez nada, intrínsecamente, lo es?

III

El gran dilema del arte moderno es cómo democratizar el arte sin que este proceso de masificación le haga perder su capacidad crítica¹². Este problema va a ser tema de reflexión constata en los escritos de Machado de los años treinta:

Juan de Mairena se preguntó alguna vez si la difusión de la cultura había de ser necesariamente degradación y, a última hora, una disipación de la cultura; es decir, si el célebre principio de Carnot tendría una aplicación exacta a la energía humana que produce la cultura. El afirmarlo le parecía temerario. De todos modos –pensaba él–, nada parece que debía aconsejarnos la defensa de la cultura como privilegio de casta, considerada como un depósito de energía cerrado, y olvidar que, a fin de cuentas, lo propio de toda energía es difundirse y que, en el peor caso, la entropía o nirvana cultural tendríamos que aceptarlo por inevitable. En el peor caso –añadía Mairena–, porque cabe pensar, de acuerdo con la más acentuada apariencia, que lo espiritual es lo esencialmente irreversible, lo que al propagarse ni se degrada ni se disipa, sino que se acrecienta. Digo esto para que no os acongojéis demasiado porque las masas, los pobres desheredados de la cultura tengan la usuraria ambición de educarse y la insolencia de procurar los medios para conseguirlo (*JM*, Tomo 2, 161-162).

Y en el discurso que escribió por su ingreso a la Academia de la Lengua agrega: “Por lo demás, la defensa de la cultura como privilegio de clase, impli-

12 Ya vimos como para Benjamin el propio proceso de masificación, de reproducción mecánica, empieza a ser asociado con un nuevo potencial crítico de la obra de arte.

ca, a mi juicio, la defensa inconsciente de lo ruinoso y lo muerto y, más que de valores actuales, defensa de prestigios caducados” (*P y P*, Tomo 3, 1793).

Sin embargo, el rostro anónimo, despersonalizado de la masa, sigue constituyendo para Machado, a través de su apócrifo Mairena, una amenaza. Hay que descubrir al hombre en la multitud, tanto al hombre individual, como al genérico, al histórico, como al trascendental. Hay que imaginarle un rostro a la multitud. Hay que reinventar lo humano:

El propio concepto de élite, o minoría selecta¹³, es, también, un abuso de la estadística. La idea de que la cultura tiene un valor que se degrada, se despilfarras, según se amplifique su uso, reduce la cultura a otra forma de mercancía. Una visión desde dentro, cordial de la cultura, demuestra una única verdad: no se pueden sumar los valores cualitativos. Pero, ¿es posible establecer una relación cualitativa con las multitudes? ¿Es posible encontrar un punto de encuentro entre las infinitas melodías del corazón individual y la afónica solidaridad que brindan las masas? ¿Es posible construir, en suma, alguna forma de comunión con las multitudes que no caiga en la inevitable homogeneización que el concepto de masa conlleva?

A este problema responde Mairena, a través de un apócrifo de segundo grado, Jorge Meneses, con la invención de la máquina de trovar: “Sostenía Mairena que sus *Coplas mecánicas* no eran realmente suyas, sino de la *Máquina de trovar*, que Mairena había imaginado un poeta, el cual, a su vez, había inventado un aparato, cuyas eran las coplas que daba a la estampa” (*P y P*, Tomo 2, 708-709).

La tecnología, al igual que en Benjamin, adquiere en este texto un sentido redentor. Esta máquina logrará hacer, al fin, una poesía para las masas. Esta máquina sintetiza dos de los grandes sueños de la poesía moderna, perpetuados a través del decir de Rimbaud: el yo es otro, la poesía será hecha por todos:

Meneses: Me refiero al poeta lírico. El sentimiento individual, mejor diré: el polo individual del sentimiento, que está en el corazón de cada hombre, empieza a no interesar, y cada día interesa menos. La lírica moderna, desde el declive romántico hasta nuestros días es acaso un lujo, un tanto abusivo, del poeta manchesteriano, del individualismo burgués basado en la propiedad privada. El poeta exhibe su corazón, con la jactancia del burgués enriquecido que ostenta sus palacios, sus coches, sus caballos y sus queridas. El corazón del poeta, tan rico en sonoridades, es casi un insulto a la afonía cordial de la masa,

13 El diálogo crítico que establece Machado en estas reflexiones con *La rebelión de las masas* de José Ortega y Gasset es más que evidente

esclavizada por el trabajo mecánico. La poesía se engendra siempre en la zona central de nuestra psique, que es la del sentimiento; no hay lírica que no sea sentimental. Pero el sentimiento ha de tener tanto de individual como de genérico, porque aunque no existe un corazón en general, que sienta por todos, sino que cada hombre lleva el suyo y siente con él, todo sentimiento se orienta hacia valores universales, o que pretenden serlo. Cuando el sentimiento acorta su radio y no trasciende del yo aislado, acotado, vedado al prójimo, acaba por empobrecerse y, al fin, canta de falsete. Tal es el sentimiento burgués, que a mí me parece fracasado; tal es el fin de la sentimentalidad romántica. En suma, no hay sentimiento sin simpatía, el mero *pathos* no ejerce función cordial alguna, ni tampoco estética. Un corazón solitario [. . .] no es un corazón [. . .] porque nadie siente si no es capaz de sentir con otros [. . .] ¿por qué no con todos? (*P* y *P*, Tomo 2, 711)

En la modernidad la individualidad, la subjetividad, se ha reducido a lo privado, y lo privado a una forma de propiedad, a una mercancía. A la destrucción del polo individual, burgués del sentimiento, de la lírica, corresponde un redescubrimiento de su dimensión impropia, impersonal, cordial. El poeta debe renunciar a lo privado para descubrir lo verdaderamente íntimo, que es lo de todos. Su *pathos* se debe transformar en un *ethos*.

La máquina de trovar¹⁴ registra de una manera objetiva el estado emotivo, sentimental, de un grupo humano. La máquina acepta el vaciamiento del mundo interior y lo consolida. Pero este vaciamiento no conlleva, necesariamente, una recaída en lo homogéneo, en una objetividad abstracta y vacía. La máquina de trovar inventa una nueva forma de lo humano, de la sentimentalidad, de la lírica: lo adyacente, lo ajeno, lo heterogéneo como espacios desde los cuales se funda la objetividad, la solidaridad, la simpatía, la comunidad¹⁵.

La máquina de trovar es, como ya dijimos, un apócrifo de segundo grado. Un poeta real (Antonio Machado), se inventa a un poeta posible (Juan de Mairena) que, a su vez, crea a otro poeta virtual (Jorge Meneses) quien inventa una máquina que es la supuesta autora de su poemario *Coplas mecánicas*, el cual, por supuesto, es un libro inexistente. La máquina de trovar es una de las tantas utopías que se ha inventado el arte moderno para resolver el problema de la irrupción de las multitudes en el espacio social y cultural. La utopía de Machado tiene, sin embargo, una singularidad: al nacer ya tenía la forma de una parodia.

14 Los únicos estudios que conozco dedicados a este tema en la obra de Antonio Machado son: "Antonio Machado y la máquina de trovar" de Manuel Durán y *La lira mecánica* de Edward Baker

15 Estos son algunos de los rasgos con los que define Agamben lo que será la comunidad del futuro en su libro *La comunidad que viene*.

IV

En una carta escrita a Scholem en 1936, Benjamin explica por qué no ha divulgado aún su trabajo “La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica”: “Mantengo [este trabajo] muy en secreto, ya que sus ideas son incomparablemente más idóneas para el robo que la mayoría de las mías” (59). Esta afirmación es ilustrativa, del tono impersonal, panfletario, propagandístico que Benjamin le dio a este texto. Tono, por cierto, afín con el cambio que él supone ha producido la tecnología y sus técnicas reproductivas sobre la naturaleza del arte. Sin embargo, la reticencia que muestra Benjamin a que sus ideas sean plagiadas, copiadas, reproducidas de un modo mecánico y anónimo, muestra cómo en su propia producción intelectual todavía está vigente una noción de autoridad, de propiedad, de singularidad de la obra artística que sigue respondiendo a las características que él asociaba con lo aurático. Parece que la aureola, el carácter sagrado que rodea a la obra de arte, no es tan fácil de disipar.

Para indagar, con mayor profundidad, en la naturaleza de la cercanía que le brindan las nuevas tecnologías a la obra de arte, es necesario volver sobre el valor expositivo que empieza a ser dominante, según Benjamin, en el arte moderno. En su primera etapa la fotografía trató de recuperar el carácter mágico de las imágenes a través de su poder de revelar lo minúsculo. El retrato, y en particular el rostro, fue el lugar privilegiado de esta resacralización del mundo. El primero en romper con este carácter aurático de la fotografía fue Atget. Esta ruptura con el carácter aurático de la obra de arte está vinculado a su abandono a las cosas. Atget liberó al objeto de su aureola. Le quitó la envoltura al objeto, lo desnudó. Lo despojó de su valor simbólico e incluso de su función y sentido social, de su uso. La cosa totalmente deshumanizada, liberada de la red simbólico-social que le asignaba un sentido y una función, va a adquirir una cercanía de un carácter bastante singular¹⁶. La fotografía de Atget acerca a los objetos pero produce un extrañamiento entre el hombre y su entorno. La destrucción de la noción de lejanía, provoca una atomización, una fragmentación de lo que se considera familiar, próximo, cercano¹⁷. Lo próximo, lo

16 Dice Agamben en su libro *La comunidad que viene*: “No coseidad (espiritualidad) significa: perderse en las cosas, perderse hasta no poder concebir más que cosas. Y sólo entonces, en la experiencia de la irremediable coseidad del mundo, toparse con un límite, tocarlo. (Éste es el sentido de la palabra: exposición)” (71-72).

17 Eduardo Cadava en su libro *Words of Light: Theses on the Photography of History* afirma: “The ‘passionate inclination of today’s masses to reduce or overcome distance—a passion linked to their desire for images—reveals an aporia. As Samuel Weber explains, ‘to bring something ‘closer’

familiar, lo cercano se sostenían sobre ese horizonte que constituía un límite trascendente y que anunciaba un más allá.

El aura constituye, entonces, tanto la lejanía simbólico-ritual que se asociaba, tradicionalmente, con la obra de arte, como el horizonte, el espacio propio, lo que puede ser contemplado, abarcado por la mirada:

¿Qué es el aura propiamente hablando? Una trama particular de espacio y tiempo: la aparición irrepetible de una lejanía por cercana que ésta pueda hallarse. Ir siguiendo, mientras se descansa, durante una tarde de verano, en el horizonte, una cadena de montañas, o una rama que cruza proyectando su sombra sobre el que reposa: eso significa respirar el aura de aquellas montañas, de esa rama. (16)

Aura es la apariencia de una lejanía, que constituye el límite, el horizonte de lo que nosotros consideramos como lo conocido. El aura vive en los límites, en los contornos, de las cosas que nuestro ojo puede abarcar. Es el más allá de lo que consideramos visible y aprensible cuando contemplamos el mundo. La quiebra del aura conlleva la atomización del espacio que solíamos reconocer como propio: los límites entre las cosas, sus contornos, se disipan. Por eso, el arte antiaurático no puede ser objeto de contemplación o juicio. Liberar al objeto de su aura, va a querer decir, por lo tanto, liberarlo de sus límites, de sus sentidos reconocibles; devolverlo como un *detritus* verbal, como ruina, como desperdicio. Acercar al objeto como copia, o mejor, como simulacro. Quitarle la envoltura a cada objeto, quitarle su piel, exponerlo a una total exterioridad.

El shock interrumpe el espacio de contemplación, la red analógica, que le aseguraba a la obra de arte una autoridad, un sentido, un valor trascendente: “No puedo más pensar lo que quiero pensar [protesta George Duhamel]. Mis pensamientos han sido reemplazados por imágenes cinematográficas”. Quedan, sin embargo, muchas preguntas sin responder: ¿en qué medida puede la nueva distancia, que crea la obra de arte entre el hombre y su entorno, entre el hombre y las cosas, ser inmune a un nuevo efecto de ritualización, de sacralización?, ¿puede ser igualada la autonomía de la obra de arte, su forma material, su independencia de otras esferas de discurso, a su supuesto carácter

presupposes a point or points of reference that are sufficiently fixed, sufficiently self-identical, to allow the distinction between closeness and farness, proximity and distance. Where, however, what is 'brought closer' is itself already a reproduction -and as such, separated from itself- the closer it comes, the more distant it is” (xxvi).

mágico, sagrado¹⁸?, ¿cómo entender, entonces, el proceso redentor que Benjamin asocia con estos cambios de la noción de lo artístico?, ¿es posible una redención del mundo desde su irremediable carácter profano?

La oposición entre shock y visión analógica del mundo no es privativa del cine. Es en la propia obra de Baudelaire, el gran héroe moderno de la poesía, donde, por primera vez, el shock y la analogía (las correspondencias) se van a disputar el protagonismo en el espacio del poema. Benjamin dedica, en el penúltimo año de su vida, dos grandes trabajos a este tema “Central Park” y “Sobre algunos motivos en Baudelaire”. Dice Benjamin:

Si las condiciones de recepción de poemas líricos se han vuelto en verdad desfavorables, no resulta difícil imaginarse que la poesía lírica raramente conserva todavía el contacto con la experiencia de los lectores. Esto podría deberse a que la experiencia propia de éstos se ha modificado en su estructura... Alcanzada esta situación, se interroga a la filosofía, y entonces se encuentra uno con un hecho peculiar. Desde los finales del siglo pasado, ésta ha realizado una serie de intentos por apodarse de la experiencia «verdadera», en contraposición a esa experiencia que se sedimenta en la existencia, normalizada desnaturalizada, de las masas ya civilizadas. Unos tanteos que suelen encuadrarse bajo el concepto de filosofía de la vida. (208)

Es Henri Bergson el ejemplo más notable de esta modalidad de pensamiento. La memoria para Bergson es un refugio contra la historia: una huida y una salida de la experiencia inhóspita de la época de la gran industria. En Proust, la memoria pura bergsoniana, ya no va a estar ligada a la voluntad, se vuelve involuntaria. Sólo cuando no prestamos atención, parece decirnos Proust, el pasado vuelve; pero transformado. El encuentro con nuestro pasado tiene la forma del azar, nuestra relación con él es contingente, oblicua. El pasado es ese lado del tiempo que nunca ha sido realmente nuestro. Para Proust hay una relación muy estrecha, entre la huella y la no vivencia, entre lo que queda, o lo que regresa, y lo irremediablemente perdido, lo que nunca nos perteneció.

La oposición entre conciencia y recuerdo se hace mucho más antagonista en Freud. Sólo puede ser sujeto de la memoria involuntaria, del inconsciente, lo que no ha sido vivido explícita y conscientemente. La conciencia se protege, ante todo, del shock. El shock, sea entendido como la experiencia enajenada que se vive en el medio de una multitud o el trabajo que realiza el obrero

18 En esta última pregunta vocalizo alguna de las reservas que Theodor Adorno le expresó a Walter Benjamin con respecto a su idea de la pérdida del carácter aurático de la obra de arte y el valor emancipador que Benjamin asociaba con este proceso. Para este propósito ver las cartas que le escribió Adorno a Benjamin el 18 de marzo de 1936, 4 de junio de 1936 y 29 de febrero de 1940.

ante una máquina, o la apuesta que realiza un jugador, destruye los lazos orgánicos que ligaban el pasado al presente, la causa al efecto, le impone un carácter discontinuo a la experiencia. Hace imposible la incorporación de la vivencia a una tradición, a una historia individual.

El shock y la memoria involuntaria van a tener, entonces, una relación dialéctica. Por un lado, ambos se oponen a la conciencia, a la experiencia en el sentido tradicional; por otro, representan dos maneras totalmente antagónicas de entender el ejercicio artístico. La poesía va a hablar tanto de lo que no nos ha pasado (la memoria involuntaria) como de lo que no nos puede pasar (el shock¹⁹).

La conciencia poética implicará, entonces para Baudelaire, el carácter esencialmente inexperienciable del estímulo externo, su carácter radicalmente impermeable a la experiencia. Estos estímulos externos, el shock, parecen compartir con la memoria involuntaria su carácter refractario a la vivencia y a la conciencia, la imposibilidad de ser apropiados, de ser incorporados como un elemento que le pertenece a la historia del sujeto.

A estas dos antípodas de la vivencia corresponden dos formas diferentes de temporalidad. El tiempo de la memoria involuntaria es el tiempo recobrado. Tiempo de la reminiscencia. Un tiempo anterior a cualquier historia subjetiva, a cualquier vivencia. Y es de ese pasado anterior, de ese pasado prehistórico, de donde vienen las correspondencias. Las correspondencias son lo pasado de moda y también lo inmemorial; lo que siempre se ha escapado a la memoria voluntaria. No hay correspondencias simultáneas como las que más tarde cultivaron los simbolistas. Lo pasado murmura en las correspondencias. Las correspondencias vienen de un mundo irreparablemente perdido. Para Benjamin hay una estrecha relación entre la '*vie antérieure*' y las correspondencias. Las correspondencias vienen de un mundo antiguo, de una naturaleza caída, en el cual se han refugiado muchos de los elementos culturales que se asociaban con la definición tradicional de lo artístico, del aura. En la memoria involuntaria, las experiencias son vividas como similaridades. Las experiencias no se construyen con una lógica causal sino con una lógica analógica. El reino de las experiencias es el reino de las correspondencias.

19 Dice Giorgio Agamben en su libro *Infancia e historia*: “[...] la poesía moderna –de Baudelaire en adelante– no se funda en una nueva experiencia, sino en una carencia de experiencia sin precedentes. De allí la desventura con que Baudelaire puede situar el shock en el centro de su trabajo artístico. La experiencia en efecto esta orientada ante todo a la protección de las sorpresas que se produzca un shock implica siempre un fallo de la experiencia. Obtener experiencia de algo significa: quitarle su novedad, neutralizar su potencia de shock. De allí la fascinación que ejerce sobre Baudelaire la mercancía y el maquillaje –es decir, lo inexperimentable por excelencia” (54-55).

La lógica moderna, la lógica de lo nuevo, a la cual corresponde una forma diferente de temporalidad: la de un presente que nunca puede ser actualizado, que nunca puede convertirse en presencia, que sólo se vive como ruptura, como interrupción; conlleva la destrucción del universo analógico, que parece estar fundamentado en la memoria, en la rememoración. A esta experiencia, la trituración del aura en la vivencia del shock, la denominó Baudelaire lo moderno.

En “Central Park,” por su propio carácter fragmentario, se hacen más visibles muchas de las dificultades que hemos visto tiene la concepción de la obra de arte en la modernidad para Benjamin. Cómo conciliar, por ejemplo, el momento analógico de la obra de arte con su carácter destructivo, disruptivo, alegórico.

Es importante señalar que la concepción de la obra de arte en Benjamin siempre se da a partir de la relación dialéctica entre dos conceptos. Uno de ellos, que representa lo que podemos llamar el momento analógico de la obra de arte y que Benjamin denominará en diferentes momentos de su obra como el símbolo, lo bello, el aura. Y el otro, que está vinculado a la interrupción, a la cesura del significado y que en sucesivos momentos nombrará como la alegoría, lo inexpresivo, el shock. Por supuesto, que hay diferencias importantes entre estos conceptos pero todos responden a una misma lógica dialéctica.

¿Es posible afirmar que la destrucción del aura de la obra de arte, de su valor analógico, reduce a ésta a un objeto entre los otros, a una pura y simple mercancía?: “La mercancía ocupó el lugar de la forma alegórica de intuición” (“Central Park”, 296).

¿Cómo se da la correspondencia entre lo más antiguo y lo más moderno, entre la memoria involuntaria y el shock? “La correspondencia entre antigüedad y modernidad es la única y solitaria concepción constructiva de la historia en Baudelaire” (286). Y, por último, ¿es posible imaginar un concepto de aura más allá del universo analógico?

Para encontrar respuesta a muchas de estas interrogantes tenemos que regresar a Machado.

V

Se ha insistido, bastante, en el carácter simbólico²⁰ de ciertos motivos en la poesía de Machado: la fuente, las tardes, los ríos, el mar, las galerías del

20 Ver Carlos Bousoño, *Teoría de la expresión poética*; Cerezo Galán, *Palabra en el tiempo*; y Ricardo Gullón *Poética para Antonio Machado*.

alma, los sueños, los cipreses, los caminos, los espejos, los ojos; y es cierto que el poeta, muchas veces, utiliza estos elementos para aludir al paso del tiempo, a la ilusión del yo, al drama de la existencia, etc. No se le ha prestado suficiente atención, sin embargo, a la singular estructura temporal en que se enmarcan estos ‘símbolos’. La tensión temporal que regula el funcionamiento de los mismos en los poemas de Machado, y la naturaleza dialéctica que le es inherente:

Fue una clara tarde, triste y soñolienta
tarde de verano. La hiedra asomaba
al muro del parque, negra y polvorienta...

La fuente sonaba. (*P* y *P*,²¹ Tomo II, VI 431)

Los supuestos símbolos de Machado se articulan a través de un eje temporal: un tiempo que fluye contra un paisaje petrificado, estancado. El tiempo fluye hecho agua, recuerdo o canción contra un paisaje desolado: hecho ruina, polvo, muerte. La naturaleza de la oposición temporal no siempre está respaldada por una carga semántica. Muchas veces, ambos tiempos, representan dos formas del pasar, de la fugacidad de la vida; sólo distinguibles porque uno de ellos representa la muerte que abriga la naturaleza a través de un paisaje congelado, y el otro, a través del agua que huye, que se escapa. Otras, las más de las veces, la lucha se da entre un tiempo muerto y un tiempo que viene de un pasado anterior, de una memoria ensoñada que fluye y transforma el polvo del pasado en promesa de porvenir, la opacidad de la imagen en una futura revelación:

El limonero lánguido suspende
una pálida rama polvorienta,
sobre el encanto de la fuente limpia,
y allá en el fondo sueñan
los frutos de oro [. . .] (VII, 452)

21 Todos los poemas citados, salvo en caso que se indique lo contrario, provienen del tomo II de *Poesía y Prosa* editado por Orestes Macrí. Por lo tanto, sólo me limitaré a citar el número del poema y la página. La propia numeración, al menos en esta edición, indica el libro al cual los poemas pertenecen: del I al XCVI, *Soledades, Galería y otros poemas*; del XCVI al CLII, *Campos de Castilla*; la sección “Proverbios y Cantares” que está incluida dentro de *Campos de Castilla* tiene su propia numeración. *Nuevas Canciones*, por su propio carácter de antología, tiene una estructura más compleja. Sus poemas van del CLIII al CLXXVI pero incluye su propia sección de “Proverbios y Cantares” que tienen su propia numeración y su “De un cancionero apócrifo” donde aparecen sus dos apócrifos Juan de Mairena y Abel Martín y que incluye largos textos en prosa.

Hay varios poemas de Machado, tanto en *Soledades* como en *Campos de Castilla*, donde se llega a una verdadera saturación semántica de imágenes que apuntan a ese tiempo o naturaleza muerta:

Es una tarde mustia y desabrida
de un otoño sin frutos, en la tierra
estéril y raída
[. . .]

Por un camino en la árida llanura
entre álamos marchitos,

[. . .]

Lejos se ven sombríos estepares

[. . .]

y ruinas de viejos encinares
coronando los agrios serrijones.

[. . .]

Tras la tierra esquelética y sequiza

[. . .]

hay un sueño de lirio en lontananza. (CVI, 505-506)

La naturaleza se ha hecho historia, la historia, paisaje. La alegoría²² transforma el viejo *topoi* literario de la transitoriedad y la fugacidad del tiempo, en un nuevo concepto: el de historia natural.²³ La naturaleza y la historia se

22 El propio Benjamin propone en su *El origen del drama barroco* una tensión dialéctica entre símbolo y alegoría, muy pertinente en mi opinión para el estudio de estos poemas de Machado. “Mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la decadencia, el rostro transformado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría *lafacies hippocratica* de la historia se ofrece a los ojos del observador como paisaje primordial petrificado. Todo lo que la historia desde el principio tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido, se plasma en un rostro; o, mejor dicho: en una calavera. Y, si bien es cierto que ésta carece de toda libertad simbólica de expresión, de toda armonía formal clásica, de todo rasgo humano, sin embargo, en esta figura suya[. . .] se expresa plenamente y como enigma, no sólo la condición de la existencia humana en general, sino también la historicidad biográfica de un individuo. Tal es el núcleo de su visión alegórica, de la exposición barroca y secular de la historia en cuanto historia de los padecimientos del mundo, el cual sólo es significativo en sus fases de decadencia. A mayor significación, mayor sujeción a la muerte pues la muerte es la que excava más profundamente la abrupta línea de demarcación entre la *physis* y la significación” (159). La noción de alegoría en Benjamin no sólo se limita al estudio del barroco sino que va a ser central en sus ensayos sobre Baudelaire, sobre todo los fragmentos que le dedica en sus *Arcades Project* y en “Central Park”.

23 Los mejores estudios sobre el concepto de historia natural en Walter Benjamin son los de Susan Buck-Morss y de Beatrice Hanssen citados en la bibliografía.

igualan en su decadencia, en su carácter pasajero y transitorio. Esta indistinción viene a borrar, también, la frontera que separaba a la necesidad de la libertad, al espíritu de la naturaleza, a la *physis* de la significación. Todos los actos van a estar marcados por una radical historicidad, que incluye su propia caducidad. Los lazos cordiales, las correspondencias entre las cosas, se han secado, se han muerto. Este universo ya no habla mejor que el hombre. Sin embargo, es desde este paisaje arruinado donde brota, donde se promete e insinúa, un sentido mejor, una forma de redención y reinención de nuevos lazos cordiales, una nueva forma de sentimentalidad. La palabra poética parece necesitar la tensión temporal que se establece entre el momento de revelación y el momento de opacidad y decadencia de la imagen.

Al articularse dentro de este eje temporal los ‘símbolos’ funcionan como una estructura a partir de la cual Machado piensa la tradición, su relación con el pasado. Ya desde estos muy tempranos poemas de *Soledades* y *Campos de Castilla*, Machado va ir trabajando su noción de lo apócrifo que, como ya hemos visto, está vinculada a una peculiar relación con la tradición, con el pasado, con la historia, con el siglo XIX. La quiebra del universo analógico muestra la cara de una naturaleza muerta, una naturaleza ahogada en el río de la historia. Sólo cuando se ha secado el manantial del cual surgían las evocaciones analógicas se puede reinventar el pasado y la tradición. Los símbolos de la poesía tienen la forma de esos daguerrotipos viejos que hablan desde un mundo que ha perdido su capacidad de crear nuevos vínculos entre las palabras y las cosas. Dice Machado en el discurso inédito, ya citado en este trabajo, de su aceptación a la Academia de la Lengua: “No despreciemos a los poetas siglo XIX, desde los románticos hasta los simbolistas, porque no hay nada en ellos de trivial. Ciertamente que, al alejarse de nosotros pierden, a nuestros ojos, su tercera dimensión, nos parecen como estampas descoloridas del pasado” (*P y P*, Tomo 3, 1783).

Y en un poema de *Soledades*:

¡Tocados de otros días,
mustios encajes y marchitas sedas,
salterios arrumbados,
rincones de las salas polvorientas;
daguerrotipos turbios,
cartas que amarillean;
libracos no leídos
que guardan grises florecillas secas;
romanticismos muertos,

cursilerías viejas,
cosas de ayer que sois el alma, y cantos
y cuentos de abuela! (LXXI, 478-479)

Este pasado no sólo es nostalgia de otro tiempo, ahora muerto y petrificado, sino que es toda una tradición: el romanticismo del siglo XIX. Ha muerto una sensibilidad, una forma de alma, ha muerto la poesía lírica:

La lírica fallece, se ha dicho, porque nuestro mundo interior se ha empobrecido. Y se dice con alguna verdad, aunque no siempre sabiendo lo que se dice. Porque no olvidemos que nuestro mundo interior, la intimidad de la conciencia individual es, en parte, invención moderna, laboriosa creación del siglo XIX. Los griegos no conocieron el mundo interior, aunque en su umbral pusieron la famosa sentencia delfica; los hombres del Renacimiento tampoco. No por eso dejaron de ser humanos y profundos. Lo que en verdad declina es una lírica magnífica e insuperable, mejor diré incapaz de superarse a sí misma: la del hombre romántico (*P y P*, Tomo 3, 1784).

Pero es sólo desde ese mundo agotado, consumido por su propia fugacidad, por la destrucción de los vínculos analógicos, donde se puede inventar una nueva relación con el pasado, con la historia, con el poema. La reinención del carácter sagrado del mundo necesita que el poema se abra hacia el otro, de que la ética se haga una estética:

El mañana, señores, bien pudiera ser un retorno –nada enteramente nuevo bajo el sol– a la objetividad, y a la fraternidad, por el otro. [. . .] Ya no es el mundo mi representación [. . .]. Se tornó a creer en lo *otro* y en el *otro*, en la esencial heterogeneidad del ser. El yo egolátrico de ayer aparece hoy más humilde ante las cosas. Ellas están ahí y nadie ha probado que las engendre yo cuando las veo, enfrente mía hay ojos que me miran y que, probablemente, me ven, y no serían ojos si no me viesan (*P y P*, Tomo 3, 1796).

Hay que encontrar una nueva forma de objetividad, un nuevo puente entre el macrocosmos y el microcosmos. El movimiento que se da en la poesía de Machado del espejo al ojo va a responder a un modelo de comunión que entiende el amor como la aceptación del otro en su radical otredad. Dice Machado en la sección titulada “Proverbios y Cantares” incluida en sus *Nuevas Canciones*:

I

El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas;
es ojo porque te ve.

III

Todo narcisismo
es un vicio feo,
y ya viejo vicio. (*P y P*, 626)

Y más tarde:

XXXVI

No es el yo fundamental
eso que busca el poeta,
sino el tú esencial

XXXIX

Busca en tu prójimo espejo; (*P y P*, 633)
[...]

Una doctrina de la comunidad, de lo objetivo, no analógica sino ética. Se acepta la heterogeneidad del mundo, y es a partir de esa heterogeneidad que se funda una nueva ética y una nueva estética. Para reinventar los lazos cordiales que unen los objetos, las palabras y los hombres, se necesita descentrar al sujeto y a la vez expandirlo: el yo tiene que buscar al tú fundamental. En “De un cancionero apócrifo” se dice: “[. . .] el objeto erótico [. . .] lejos de fundirse con él, es siempre lo otro, lo inconfundible con el amante, lo impenetrable (aquí empieza para Abel Martín la sospecha en la real heterogeneidad de la sustancia)” (*P y P*, Tomo 2, 678), y, un poco más tarde se afirma: “*El espejo de amor se quebraría* [. . .]. Quiere decir Abel Martín que el amante renunciaría a cuanto es espejo en el amor [. . .] (amaría en la amada lo que no puede reflejar su propia imagen)” (*P y P*, Tomo 2, 680).

Debido a que en el mundo moderno la quiebra del universo analógico es irreversible: el universo y el hombre ya no hablan el mismo idioma, hay que buscar en la tradición, una tradición apócrifa, inventada, creada, el lugar para recuperar, que en este caso va a querer decir rememorar, y también, por supuesto, reescribir, reinventar, un nuevo sentido para la obra de arte; asentado, esta vez, no en la analogía, en su carácter aurático, sino en la esencial heterogeneidad del ser.

Coincido con Paul de Man cuando afirma: “The worst mystification is to believe that one can move from representation to allegory, or vice versa, as one moves from the old to the new, from father to son, from history to modernity” (186). La alegoría es ante todo un tropo que habla sobre nuestra

relación con el pasado, con la historia. El tipo de relación que un texto alegórico tiene con la tradición impide cualquier tipo de acercamiento genético a la misma. El texto alegórico incorpora a su antecedente como un momento constitutivo de su propio desarrollo. Sin embargo, me parece que el modelo de Paul de Man reduce el concepto de alegoría al convertirlo en un dilema estrictamente retórico: la mutua ceguera, la incompatibilidad expresiva y lógica, que se da entre el momento analógico de la obra de arte y su momento inexpressivo, no representacional. La única manera que tiene un texto en la modernidad de transmitirse no es a través de una cita ciega, cita a ciegas, que repite su modelo: “without final understanding, the way Celan repeats quotations from Hölderlin that assert their own incomprehensibility” (de Man 186). Como he tratado de demostrar en mi lectura de Machado, la alegoría coloca la carga simbólica del poema dentro de una peculiar noción de la temporalidad y de la historia que supone un diálogo crítico con la tradición y con el pasado. La cesura, el *lapsus*, que se da entre ambos momentos del poema tiene un carácter histórico, supone una antitética relación con el pasado y con su potencial legado. La alegoría en Machado niega el espejismo, el solipsismo, sobre el que se había constituido el mundo analógico romántico. Pero al negar al pasado que fue, la alegoría salva al pasado apócrifo, al que pudo ser. Sólo se le puede restituir el alma al mundo, se pueden reinventar los valores cordiales, si se vuelve a vivir en el siglo XIX: “no olvidemos que nuestro mundo interior, la intimidad de la conciencia individual es, en parte, invención moderna, laboriosa creación del siglo XIX” (*P y P*, Tomo 3, “Proyecto de un discurso” 1784).

Machado, a través de sus heterónimos Abel Martín y Juan de Mairena, es el gran poeta español del siglo XIX, el único gran romántico.

A través de nuestra lectura de Machado podemos ahora regresar a Benjamin y tratar de responder algunas de las interrogantes que quedaron sin resolver. A un Benjamin que en 1929 en su texto “Imagen de Proust” afirmaba:

Lo más importante para el autor que recuerda no es lo que ha vivido, sino el proceso mismo en que su recuerdo se teje, ese largo trabajo de Penélope que es el de recordar. ¿O sería mejor hablar aquí del difícil trabajo de Penélope que es el olvido? ¿No se halla la *mémoire involontaire* de Proust más cerca del olvido que de lo que se suele denominar recuerdo? ¿Y esta obra compuesta de recuerdo espontáneo, en la que el recuerdo equivale a a la trama y el olvido a la urdimbre, no es lo contrario del trabajo de Penélope mucho antes que su prosecución? Pues aquí el día deshace lo que tejió la noche (317-8).

Y una páginas después dirá: «[...] se quedaba tumbado en su cama: nostalgia por el mundo desfigurado en estado de semejanza” (240).

Redescubrir el estado de semejanza en las cosas conlleva una distorsión, una separación de los objetos de sus sentidos y estados habituales. Hacer

que las cosas entren en ese doble tejido de la memoria y el olvido y allí encuentren la analogía con el mundo, el lenguaje y los hombres. La analogía, la mutua reflexión entre las cosas y el hombre, entre el micro y el macrocosmos, no es más, en el mundo moderno, el estado natural de las cosas. En el mundo moderno el universo sólo habla como el hombre, o incluso mejor que él, en momentos en que las cosas se deforman dentro de un estado onírico o reencuentran en la memoria involuntaria, ese tejido de memoria y olvido, el estado arcaico que les daba su naturaleza analógica.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*. Trad. José Luis Villacañas y Claudio La Rocca. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Trad. Tomas Segovia. Valencia: Pre-Textos, 1995.
- *Infancia e historia*. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Idalgo Editora, 2001.
- Avelar, Idelber. *The Letter of Violence: Essays on Narrative, Ethics and Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Benjamin, Walter. *El libro de los pasajes*. Trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal, 2005.
- *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes. Madrid: Taurus, 1990.
- *Obras*. Libro I/Vol. 2. Trad. Alfredo Brotón Muñoz. Madrid: Abada Editores, 2008
- *Obras*. Libro II/Vol. 1. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada Editores, 2007
- Bousoño, Carlos. *Teoría de la expresión poética*. Madrid: Gredos, 1952.
- Cadava, Eduardo. *Words of Light: Theses on the Photography of History*. Princeton, Princeton University Press, 1997.
- Cerezo Galán, Pedro. *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*. Madrid: Gredos, 1975.
- “Lo apócrifo machadiano: ‘un ensayo de esfuerzos fragmentarios’”. *Antonio Machado hoy (1939-1989)*. Ed. Paul Aubert. Madrid: Casa de Velázquez, 1994. 183-244.
- De Man, Paul. *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Durán, Manuel. “Antonio Machado y la Máquina de Trovar”. *Estudios sobre Antonio Machado*. Ed. José Ángeles. Barcelona: Ariel, 1977. 183-194.

- Gutiérrez-Girardot. *Poesía y Prosa en Antonio Machado*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969.
- Hansenn, Beatrice. *Walter Benjamin's Other History: On Stones, Animals, Human Beings and Angels*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Machado, Antonio. *Juan de Mairena*. 2 Vols. Ed Antonio Fernández Ferrer. Madrid: Cátedra, 1986.
- *Poesía y Prosa*. 4 Vols. Ed. Orestes Macrí. Madrid: Espasa Calpe, 1989.
- Muñoz Millanes, José. “El otro irreductible de Juan de Mairena”. *Cuadernos Hispanoamericanos* 594 (Diciembre 1999): 71-89.
- Ortega y Gasset, José. “Nada moderno y muy siglo XX”. *Obras completas*. Tomo II(1916). Madrid: Santillana Ediciones Generales S.L y Fundación Ortega y Gasset, 2004. 165-68
- Paz, Octavio. *El arco y la lira. Obras Completas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Valente, José Ángel. *Las palabras de la tribu*. Barcelona: Tusquets, 1994.

Antonio Rodríguez Huéscar: El momento “Escolar” de la filosofía¹

José Lasaga Medina

Catedrático de Enseñanza Secundaria. Investigador del Instituto Ortega y Gasset de Madrid.

Cuando se oye regatear a las gentes responsables la gloria de sus héroes, y sobre todo, de los héroes del pensamiento, por elevadas que parezcan las razones de la desestimación, en el fondo de ellas aparece, como la hez de un vaso, el resentimiento.

Gregorio Marañón

1

He escrito presentaciones e introducciones sobre la trayectoria personal y la obra de Antonio Rodríguez Huéscar en otras ocasiones². Existe además un excelente estudio general sobre nuestro autor, *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*³, de Juan Padilla Moreno. A la hora de volver sobre el filósofo orteguiano se me ocurre que reflexionar sobre la manera en que él mismo asumió su condición de filósofo “escolar” o “discipular” es un enfoque lo bastante adecuado porque ofrece un acceso privilegiado al “personaje”⁴ que fue Antonio; y segundo porque es el suyo un gesto inusual,

1 El presente trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación del Mº de Investigación y Ciencia, *La “Escuela de Madrid” y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos*, Referencia FF 12009-11707.

2 La última en el estudio introductorio a *Del amor platónico a la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, con una bibliografía y una cronología.

3 Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

4 Uso el término “personaje” en el sentido preciso que tiene en la teoría de la vocación de Ortega, según el cual todos tenemos junto al yo-viviente que actúa y se desenvuelve en la circunstancia, un yo-aspiración que consiste en que “tenemos que llegar a ser” y que en cada cual actúa como la exigencia de que nuestra vida sea una cosa muy determinada. Véase, por ejemplo, *Pidiendo un Goethe desde dentro*: “Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan o dificultan más o menos esa realización. La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aún con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto” (OC, Madrid, Taurus & Fundación José Ortega y Gasset, 2006, V, 124-125)

casi heroico –de heroísmo intelectual–: *nadie*, creo, se ha propuesto en España, en la segunda mitad del siglo XX, llevar a cabo una obra de investigación ambiciosa y compleja, reconociendo, *de entrada*, que lo hace asumiendo una condición discipular, es decir, reconociendo que acepta como “verdadera” una filosofía y su horizonte intelectual como el adecuado al trabajo de investigación y transmisión. Hacerlo en un tiempo dominado por el culto a *lo nuevo* es insólito. El mito moderno del artista⁵ se amplió conforme fue la modernidad quemando etapas a cualquier modo de producción ideológica y estalló con Baudelaire y las vanguardias históricas, abonando el terreno para que la publicidad, convirtiera, después de la Segunda Guerra Mundial, la originalidad y la novedad en un bien de consumo masivo.

En un país que ha hecho del adanismo⁶ uno de sus hábitos vitales más frecuentes, el gesto de Huéscar de declararse simplemente discípulo de Ortega y dedicar su propio tiempo, esfuerzo y obra a esclarecer la filosofía de su maestro –o como Padilla dice, a *apropiársela*⁷– supone, irónicamente, un acto de originalidad. Aunque, todo hay que decirlo, su insistencia en su condición discipular no estuvo exenta de un toque de “coquetería” pues hay en su obra, por lo demás escasa, más pensar propio y genuino de lo que a él le gustaba pregonar.

A estas consideraciones hay que añadir un matiz esencial sin el cual no entendemos el gesto de Huéscar y la dificultad que entrañó.

Cuando se declara discípulo de Ortega lo hace afirmando en el maestro la condición de filósofo en sentido estricto, autor de un pensamiento original en el orden de la filosofía primera –llámesele ontología o metafísica, que es la

5 Véase, de entre la ingente bibliografía que se podría citar, *La leyenda del artista* de Ernst Kris y Otto Kurz, Madrid, Cátedra, 1982.

6 En *Meditaciones del Quijote* Ortega se queja del “carácter fronterizo” de nuestra cultura y de la peculiar inseguridad que esto le confiere: “Nuestros grandes hombres se caracterizan por una psicología de adanes” (I, 786). Esto resulta especialmente relevante en el campo de la filosofía. De ahí que afirme: “Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración” (OC, I, 790). El hecho de que Ortega quisiera remediar esta tendencia mediante la fundación de instituciones que facilitaran el trabajo y la colaboración entre los miembros de las distintas generaciones, por ejemplo, la Revista y editorial de Occidente, explica que Huéscar se muestre muy sensible al problema de la transmisión o recepción de la obra orteguiana, discípulo que reflexiona sobre la circunstancias de serlo en un ambiente adverso.

7 Describiendo la trayectoria de Huéscar, observa que “la asimilación de las filosofías ajenas”... “adquiere unos caracteres peculiares y dignos de estudio. Y dentro de esta asimilación de filosofías, destacará muy especialmente la de la filosofía de Ortega, donde los frutos lograrán una calidad y dimensión admirables, y a la que, por su especial carácter, prefiero llamar *apropiación*”. Op. cit., p. 40.

fórmula que él prefiriere—. Esta toma de posición en la interpretación y valoración de la obra de su maestro como filosofía ante todo y luego lo que se quiera –literaria, ensayística o política– chocó en la postguerra con el monopolio que quiso ejercer la iglesia católica en la producción filosófica y en su enseñanza en los centros educativos del país, especialmente en los superiores, acaparando, de acuerdo con las autoridades académicas, las cátedras y otros puestos de la alta cultura filosófica. Apenas se dejó respirar a lo que no fuera católico o falangista⁸. En esta situación se inscribe la decisión de Huéscar de estudiar y defender el legado orteguiano desde el interior, aunque a raíz de la muerte de Ortega, en octubre de 1955, aceptará marchar a la Universidad de Puerto Rico, donde le habían ofrecido una cátedra de filosofía. Con la distancia que da el tiempo transcurrido es fácil advertir que el nacional-catolicismo comprendió acertadamente que el “adversario” a neutralizar era precisamente Ortega, y Ortega *qua* filósofo: no el autor de “El error Berenguer” –que en todo caso habría de molestar a los monárquicos– sino el autor de *El tema de nuestro tiempo* o *Historia como sistema*. Lo patético de esta historia es que todo lo que tenían para ofrecer a los jóvenes era Jaime Balmes o Menéndez Pelayo⁹. Y sin embargo, tuvieron éxito en neutralizar la presencia de Ortega a raíz de su vuelta a España en 1946, cuando aún podía haber ejercido una influencia benéfica. Todas las iniciativas de, o entorno a, Ortega fueron saludadas con una enérgica hostilidad por parte de los periódicos e intelectuales del régimen, con la excepción del grupo de los llamados “falangistas liberales” de la revista *Esco-*

8 A este momento histórico pertenece el rechazo de la tesis doctoral sobre el Padre Gratry, con Zubiri de director y ponente, que presentó Julián Marías en la Universidad Complutense de Madrid el curso 1941-42 y que fue suspendida por el tribunal, hecho sin precedentes y contrario a la ley porque lo dispuesto es que en caso de que no se pueda aprobar, sea retirada o “no presentada”. (Cf. las *Memorias I* de Julián Marías, Madrid, Alianza Ed., 1988, pp 321 y ss.). También el intento de apartar al padre Mindán de su responsabilidad como secretario en el Instituto de Filosofía “Luis Vives”. (Cf. además de las memorias del P. Mindán, la entrevista con Sharon Calderón, *El Basilisco*, 2ª época, nº 27, pp 79-84. Y en otro orden, el ataque de Calvo Serer a *España como problema* de Pedro Laín por encontrar el libro excesivamente orteguiano. Cf. la biografía de Pedro Laín de Diego Gracia, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Madrid, Tria Castela, 2010, la sección “Excluyentes y comprensivos”, pp 319 y ss.

9 Véase un análisis eficaz de los ataques contra Ortega y los orteguianos en Antonio Martín Puerta, *Ortega y Unamuno en la España de Franco. (El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta)*, Madrid, Encuentro, 2009. A pesar de ser comprensivo en exceso con el punto de vista de la Iglesia católica, no puede evitar transmitir la sensación de ridículo y falsedad intelectual que exuda toda aquella “polémica”, pero que dificultó gravemente los primeros años de vida intelectual pública de Antonio Rodríguez. Para la revisión del tópico desde la izquierda, el lugar fundacional es la caricatura del filósofo en *Tiempo de silencio* de Luis Martín Santos.

rial¹⁰. Un ejemplo: las conferencias del curso *Una interpretación de la historia universal* fueron tratadas por la prensa como conferencias para diversión de “marquesas y toreros”. La leyenda de un Ortega señorito, que luego recogería la izquierda con idéntico espíritu de rechazo, fue puesta en circulación por la prensa franquista¹¹. Otra leyenda que se puso en marcha por las mismas fechas fue la de un Ortega más literato que filósofo y, si filósofo, sin sistema; un periodista, un diletante que pasaba por allí y se atrevió a insultar a las masas. Y lo que produce un cierto sonrojo retrospectivo es que la polémica contra Ortega se acabó el día en que Roma decidió, proyectado ya el concilio Vaticano II, que todo aquel antiliberalismo –nada siglo XX– tenía que terminarse porque estaba en marcha un cambio radical de orientación¹². En España al menos, la intelectualidad católica pasaba del siglo XIII –o si prefiere, del XVI– al XX por un puente articulado con materiales marxistas.

2

Nació Antonio Rodríguez Huéscar en un pueblo de la Mancha en 1912. Probó un año la carrera de arquitectura, donde no halló lo que buscaba. Ello le condujo al curso siguiente, 1931-1932, a matricularse en la recientemente reformada Facultad de Filosofía y Letras, de acuerdo con la gestión de su decano Manuel García Morente y de la inspiración de José Ortega y Gasset. Eso, y tenerle de profesor decidieron su destino profesional y seguramente vital. Perteneció a la misma promoción que Julián Marías, Manuel Granell, Paulino Garagorri o Soledad Ortega, que eran un poco más jóvenes. Fue la última promoción de estudiantes que salieron de aquella excepcional facultad, que por primera vez en la historia de la ciencia española, ofrecía a los estudiantes una institución a la altura de los tiempos, parangonable con cualquiera de los grandes centros europeos. La razón de por qué fue la última es fácil de dar con

10 Véase Santos Juliá, *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004, especialmente cap. VIII y IX, pp 317-408.

11 “En *Informaciones*, órgano del gobierno, podía leerse que su audiencia estaba compuesta únicamente por ‘marquesas, toreros y otros intelectuales’ y que ‘el mayor milagro de don José ha sido poner de moda la filosofía y hacer que las marquesas hablen de la nueva interpretación de la historia a la hora del té, y que los toreros lean a Dilthey’”. Mercedes Martín Luengo, *José Ortega y Gasset, Madrid*, Rueda, 1996, p. 160.

12 Martín Puerta escribe: “así vino a producirse un dilatado periodo de discreción sobre el asunto [de la polémica del P. Ramírez contra los orteguianos], al que tampoco fue ajeno la nueva línea que empezaba a adquirir la Iglesia tras el anuncio de futura convocatoria de un Concilio, comunicación hecha por Juan XXIII el 25 de enero de 1959...” Op., cit., p. 205.

sólo reparar en la fecha en que la promoción de Huéscar se licenció: junio de 1936¹³.

Frente a la circunstancia adversa que hemos descrito en el párrafo anterior tuvo Huéscar que decidir asumirse “orteguiano”, no traicionar un destino que había comenzado a tomar forma un día de 1931 cuando entró en la clase donde profesaba Ortega: “Mi primer contacto personal con Ortega tuvo lugar en un aula del pabellón Valdecilla, en el viejo caserón de San Bernardo y en el curso de 1931-32”¹⁴. El encuentro resultó decisivo en su orientación posterior. Por un lado, sirvió para confirmar la inquietud que le había conducido a la facultad de filosofía: “Desde que comencé a oír la palabra de Ortega me di cuenta de que me hallaba en presencia de algo definitivamente importante, a saber: de la filosofía misma, *en vivo*, y en una de sus versiones más plenas” (SO, 50). Y como se deduce de lo que acabo de transcribir, la vocación general para la filosofía encarnó bajo la forma del magisterio del filósofo de la razón vital. De ahí las graves palabras con que Huéscar reconoce el alcance de destino en el sentido más preciso del término –lo que no se elige, lo que le envía a uno el dios... o la circunstancia– que tuvo para él aquel azar: “Llegué a encontrar, al fin, después de años de desorientación, algo a lo que valía la pena poner la vida (...) y espero que no se entiendan mis palabras (...) sino como expresión de una profunda convicción (...) la convicción de que Ortega representaba la verdad de nuestra hora y de que en él estaba la clave de nuestro destino” (SO, 57).

Como ya se ha dicho, en junio de 1936 se licencia en Filosofía y al mes siguiente aprueba el curso-oposición a cátedras de instituto que las autoridades educativas habían convocado. Pero estalla la guerra, es movilizado, herido en el frente y su casa bombardeada. Pierde todos los apuntes y notas de lectura de la carrera, cosa de la que se dolerá mientras viva. Terminada la guerra, no le es reconocido por las autoridades franquistas el nombramiento de catedrático. Se ha casado muy joven y desde el 1942 tiene una hija que mantener. Su pasado de orteguiano no le favorece precisamente. Decide retirarse a Tomelloso donde encuentra empleo enseñando humanidades en un colegio privado. Volverá a Madrid cinco años después a enseñar filosofía en el colegio *Estudio*, resto del naufragio de la Institución Libre de Enseñanza que la autoridad tolera

13 *La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía* de J. L. Abellán y T. Mallo sigue siendo a mi juicio, el mejor estudio sobre aquellos años de la Facultad de Filosofía y Letras. (Madrid, Asamblea de Madrid, 1991)

14 *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos & Diputación de Ciudad Real, 1994, p. 49. Citaremos en lo sucesivo este libro por las iniciales SO a continuación del texto.

a Jimena Menéndez Pidal. Ortega abre casa en España en 1946. Prueba la liberalidad del régimen al crear un Instituto de Humanidades en el que se imparten cursos del alta cultura entre 1948 y 1950. Ortega y algunos de sus discípulos, los filólogos, historiadores, y otros académicos que se atreven a desafiar la mirada paralizadora –algo más que simbólicamente– de los poderes nacional-católicos intervienen en los mismos. El tercer curso no se celebra. Ortega sabe que un contacto genuino con la juventud es imposible en el ambiente viciado que el poder público crea en torno al filósofo. Huéscar asiste a todo esto en una discreta segunda fila pero siempre muy cerca del maestro.

La condición de republicano liberal no católico practicante le cierra a Huéscar muchas puertas que estuvieron abiertas o al menos entreabiertas para otros de pensamiento liberal y afinidad orteguiana, católicos veraces, como Pedro Laín, José L. Aranguren o Julián Marías¹⁵. La impresión que saca uno al mirar hacia la quincena que termina con la muerte de Ortega (1940-55) es que en el mundo del pensamiento se podía no ser falangista pero no se toleraba fácilmente a los que no eran católicos. Prueba de ello es que la defensa de Ortega en las polémicas que tuvieron lugar en el clima que hemos descrito al principio, sólo se podía argumentar reconociendo que Ortega ya estaba cristianizado, es decir, que su filosofía era compatible con el catolicismo. Julián Marías rechazaba las acusaciones del P. Ramírez arguyendo que “fuere cual fuere la actitud personal de Ortega –resume Bonete Perales– la ‘cristianización’ de su pensamiento se había realizado en vida suya y ante sus ojos”¹⁶. Debemos entender que fue Marías quien había cristianizado a Ortega, esfuerzo hermenéutico en el que participaron, entre otros, Maravall, Laín y Aranguren, quien en su librito *La ética de Ortega* (1953) la defiende bajo el argumento central de que no es incompatible con el dogma católico. Julián resume así la suerte que corrió la herencia orteguiana:

“La cultura liberal quedó, en quienes permanecieron en España, como hibernada, reducida a tertulias y reuniones de amigos, sin posibilidad de participar en condiciones no ya de igualdad sino ni siquiera subalternas en el debate público, afirmando el liberalismo como conducta personal, como gesto, al modo en que lo escribía Marañón...”¹⁷.

Huéscar no participó en esta operación de cristianización de Ortega que terminó por desdibujar su mejor perfil luminosamente liberal, ilustrado y secular y preparar así el malentendido –acaso interesado– que iba a vivirse en los sesenta y los setenta cuando la filosofía española dejara de ser católica. En

15 Los dos primeros fueron además falangistas.

16 “Una polémica sobre Ortega (1958-1959) y la defensa de Aranguren”, p. 94

17 Op. cit., p. 407.

aquel momento, Huéscar tuvo que guardar silencio pero preparó una defensa que, a la postre, se ha revelado como la más eficaz y duradera. La cuestión de la “cristianidad” de la filosofía de Ortega estuvo siempre fuera de una discusión filosófica seria. El orden de las verdades de fe y de las verdades de razón ha quedado al menos en Europa perfectamente separado desde hace algunos siglos. La cuestión relevante era si Ortega tenía una filosofía o era un literato que hace ensayos. Y ahí es donde Huéscar, primero con su tesis doctoral, *Perspectiva y verdad*¹⁸ y luego con el pequeño pero decisivo libro *La innovación metafísica de Ortega*¹⁹ terció en la polémica demostrando que hay en Ortega una filosofía y por tanto un sistema que no se parece a otros sistemas filosóficos porque genera su sistematicidad dentro del juego de determinaciones categoriales que operan sobre la realidad desde el modelo de razón que funda como razón vital, histórica y perspectivista.

Pero el peligro no era solo el ejemplo de Ortega cuyo vitalismo y descreimiento podían pervertir a la piadosa juventud. El problema eran las ideas que los orteguianos que no habían partido al exilio podían propalar incluso optando a las cátedras de filosofía, que hasta habrían podido ganar en un concurso transparente merced a la superior formación que habían recibido en sus estudios. Es curioso que dos profesores tan diferentes en tantas cosas coincidieran en presentir el orteguismo como una amenaza. En el homenaje que, muerto Ortega, quien se había negado a aceptar uno a petición de Laín en 1953, le tributó su antigua Universidad Central, González Álvarez después de predecir que el fin de la modernidad era inminente y que la filosofía europea se disponía a disfrutar de “un futuro prometedor en el retorno a la metafísica”, alertaba “de que una escolástica orteguiana destruiría lo mejor de Ortega, privaría a España de la incitación al futuro y la agostarí en un pretérito superado”²⁰. Volver a Tomás de Aquino en cambio era ganar el futuro. Y curiosamente también a Aranguren le parecía que el orteguismo constituía una amenaza para la juventud que debía enfrentarse a los “problemas actuales” para lo que Unamuno y Ortega ya no servían. Pero argumentaba que había un peligro respecto de Ortega: “Aunque no tiene ya nada que decirles” a los jóvenes, es el caso que “en torno a él se ha constituido una *escuela*. Y toda escuela, si no es sometida a revisionismo, termina por caer en la escolástica”²¹. La verdad es

18 Madrid Revista de Occidente, 1966. Reeditada en Madrid, Alianza, 1985.

19 Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1982. Reedición en Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

20 “El pensamiento de Ortega y el futuro de la filosofía”, *Acto en memoria del catedrático don José Ortega y Gasset*, Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1955, p. 28.

21 OC, “Unamuno y nosotros”, OC, Madrid, Trotta, 1996, VI, 457-458.

que en España no estaban más que Marías, Huéscar y Garagorri y ninguno de los tres llegó a aproximarse ni remotamente a un puesto docente en una facultad de filosofía. El único que profesó en la universidad franquista fue Garagorri y como profesor no numerario en la Facultad de Ciencias Políticas.

Huéscar nunca se llamó a engaño. Cuando ya en los años sesenta no era posible sostener el rechazo de Ortega sobre la base de su a-catolicidad, se mantenía la atmósfera de aislamiento, aunque ahora, a los diez años de la muerte de su maestro, era posible no callarse y denunciar

“lo incongruente, lo internamente falso e insostenible de la posición en que se declara aceptar y reconocer la genialidad de Ortega, pero a la vez se procura nulificar o denigrar la labor de sus más próximos discípulos acusándoles de beatería o de apologeticismo” (SO, 141).

Y seguía afirmando que lo que apenas si oculta semejante planteamiento es “un meditado acto de guerra contra la herencia intelectual de Ortega”. Y concluía: “Si se pretende reconocer el alto rango filosófico de Ortega, hay que aceptar, como inexorable consecuencia, el hecho de su descendencia intelectual. No hay filosofía, si lo es de verdad, que se agote en su creador, que no promueva una continuación discipular, la cual incluye, muy primariamente, la larga, a veces pesada, labor expositiva, exegetica e interpretativa” (SO, pp 141-142)²².

3

Entre 1945, año de su vuelta a Madrid, y 1956, Huéscar se ganó la vida dando clases de bachillerato. Después de la muerte de Ortega en octubre de 1955 decide irse a la Universidad de Puerto Rico donde pudo desarrollar una vida académica fértil aunque no amplia pues cuando tuvo la posibilidad de jubilarse se volvió a España y reingresó en el cuerpo de profesores de instituto, cosa que pudo hacer al reconocer el Estado la legalidad de la oposición que había ganado en 1936.

22 No fue Huéscar el único en hacerse eco de la malquerencia en que se encontraba el orteguiano. Garagorri salió al paso de unas declaraciones de Aranguren. En “Sobre una nueva escolástica” (*Relecciones y disputaciones orteguianas*, Madrid, Taurus, 1965, pp 107 y ss), hace notar al crítico que la obra de Ortega, primero está incompleta, es muy compleja la filosofía que la subyace y que ello exige estudios que la presenten y esclarezcan. En suma que reivindica la tarea “escolar” de trabajar en un corpus textual original, inédito en cierta medida y que posee un valor intrínseco semejante al de las demás filosofías del tiempo. Años después la polémica se reproducirá cuando Aranguren vuelva a la carga con un artículo, “Diálogo con Ortega” (*El País*, 11-10-1985) en el que establece dos orteguismos, uno “malo” u ortodoxo y otro “bueno” o heterodoxo, al que responde Rodríguez Huéscar con “¿Diálogo con Ortega?” (*El País*, 16-11-1985) argumentando que se trata “de ir estableciendo, precisamente, las condiciones que hagan posible una auténtica heterodoxia orteguiana, a saber: la posesión plena de la *doxa*”.

A partir de los sesenta el clima político comenzó a suavizarse. Habían llegado los tecnócratas al poder y el cambio se trasladó al ámbito intelectual. Ortega había dejado de ser objeto de crítica. Incluso se le comenzó a citar bajo la forma de “clásico prematuro” en atinada expresión de Huéscar: “...lo que al parecer se quiere –escribía haciéndose eco de los homenajes que se le dedicaban a Ortega en el primer decenio de su muerte– es un Ortega inocuo, un Ortega decorativo y sin consecuencias –ni filosóficas, ni políticas, ni de otra índole–, un comodín para citar, como se cita al ‘clásico’ definitivamente lejano, definitivamente pasado, definitivamente muerto.” (SO, 137). Gerardo Bolado confirmó años después la sospecha que acabamos de leer: el nacional catolicismo tuvo éxito en su empeño de neutralizar a Ortega como filósofo, quedando reducido a adorno cultural más o menos sofisticado: “Ninguno de estos profesores de posguerra había llegado a experimentar a Ortega, y sus ‘dioses fueron otros’ ”²³.

Aislado y sin contacto alguno con la filosofía oficial Huéscar siguió adelante con su proyecto filosófico de presentar y demostrar más allá de toda duda razonable que la obra de Ortega, compleja en sus formas y oscura –a pesar de la proverbial claridad de la prosa orteguiana– en sus alcances metafísicos, contenía una filosofía de plena actualidad con proyección de futuro²⁴, lo que ha resultado probado por el paso del tiempo cuando no sólo seguimos ocupándonos de Ortega sino que el planteamiento que de su recepción hizo Huéscar se ha revelado como el más acertado y fecundo.

4

Es curioso observar, y Huéscar fue consciente de ello, que el momento en que se atenuó la hostilidad del nacional-catolicismo hacia Ortega coincidió

23 “La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega”, en *Ortega en circunstancia*, J. San Martín y J. Lasaga eds., Madrid, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset, 2005, p. 24. La frase entrecuillada es de Emilio Lledó.

24 “El pensamiento orteguiano, encierra, tras su tersa claridad, elegancia y facilidad expositiva, una enorme complejidad actual, y mayor aún potencial, por corresponder al estadio o nivel más avanzado del desarrollo histórico de la filosofía: justamente el del descubrimiento pleno y efectivo de la *historicidad* intrínseca y constitutiva del pensar mismo (...) es decir, el descubrimiento de la ‘razón histórica’...” (SO, 236). Cuando Huéscar escribió esto (1984) aún no habían estallado las modas hermenéuticas o la salida pragmatista de la filosofía anglosajona o la evolución historicista del post-estructuralismo o del “pensamiento débil” italiano, cuyo común denominador es, precisamente el reconocimiento de la constitutiva historicidad de todo lo humano. Quiero decir que las filosofías de los Gadamer, Ricoeur, Vattimo, Derrida o Rorty, que han triunfado en los años 90 no enseñan cosas muy distintas, en punto a la cuestión de la “radical historicidad” de lo humano que es donde Huéscar sitúa, como hemos visto, la “originalidad” de Ortega.

prácticamente con el momento en que la universidad española comenzó a sintonizar con las corrientes filosóficas de moda en Occidente, el marxismo y la filosofía analítica, ambas incompatibles con la orientación fenomenológica, hermenéutica e historicista que serían las señas de identidad de una “escuela” orteguiana. Huéscar vio que “las filosofías más en boga desde los sesenta pretenden haber superado todo ese vigoroso movimiento –por supuesto sin haberlo asimilado ni apenas conocido–, para entregarse a toda suerte de menesteres ancilares de diverso signo y corto aliento (aunque, eso sí, con grandes pujos de rigor y de minuciosa precisión y exactitud en tareas subalternas)²⁵, principalmente a servidumbres pseudocientíficas²⁶, y a veces también ‘políticas’, de escasa originalidad y con implicaciones precisamente metafísicas de un tosco anacronismo²⁷” (SO, 198-199).

Huéscar conocía muy bien la historia de la filosofía²⁸ y estaba convencido de que la “escuela orteguiana” habría tenido una oportunidad de competir con las otras escuelas “nacionales” en filosofías que se habían ido constituyendo a lo largo de la modernidad. Si Francia no puede hacer filosofía sin tener a Descartes en la “cocina” ni los ingleses a Hume ni los alemanes a Kant o Leibniz, en el siglo XX pareció que podía ocurrir otro tanto con Ortega²⁹. Esta fue la apuesta teórica y vital de Huéscar. Pero la circunstancia no acompañó. No pudo trabajar, en consecuencia, en un ambiente adecuado a su propósito, a saber, mostrar que “Ortega es, no sólo un gran metafísico, sino

25 Se refiere a la filosofía analítica de la escuela de Oxford, de inspiración wittgensteiniana.

26 Alusión al fisicalismo del Círculo de Viena y al desarrollo que tendrían en los países anglosajones la lógica y la filosofía de la ciencia que prenderían con fuerza en algunos departamentos de filosofía españoles, por ejemplo, en el de la Autónoma de Madrid o en el de Valencia.

27 Obviamente se refiere a la recuperación del pensamiento marxista que conoció en un par de décadas todas las estrategias posibles para seguir siendo marxista, desde un Marx humanista y kantiano de acuerdo con los manuscritos de juventud, hasta el más rigurosamente científico al estilo estructuralista. Para Huéscar el materialismo histórico era una antigualla decimonónica que ignoraba los más complejos y acertados análisis de la historia que cabía hacer gracias al instrumento conceptual que Ortega había puesto a punto partiendo de la radical historicidad del ser humano y no de una supuesta “economicidad” del mismo.

28 Véase la colección de prólogos a sus ediciones de clásicos en la editorial Aguilar en *Del amor platónico a la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009. El trabajo de edición para la editorial Aguilar fue su primera actividad intelectual y la ocasión para sus primeras publicaciones.

29 Francisco Romero confirma desde la perspectiva argentina esta misma impresión, reconociendo primero que hasta Ortega había habido “filósofos españoles pero no una filosofía española”; sólo que “lo que ha ocurrido en España es que no pudo crearse ni menos consolidarse una tradición filosófica nacional” “Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual”, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 28.

el filósofo en quien la metafísica alcanza históricamente su nivel más avanzado” (SO, p. 199).

Habrá quien se sonría al leer la afirmación anterior, pero es hoy más fácil mantenerla que en 1965. El giro que dio la filosofía hacia 1990, coincidiendo, quizá no por azar, con la caída del Muro de Berlín, ha supuesto la recuperación de la riqueza metafísica que dormía olvidada en los libros de Ortega y los orteguianos. Las tres generaciones de profesores³⁰ implicados en el rechazo (o quizá olvido) orteguiano le han reconocido como filósofo sin más. Huéscar bregó prácticamente solo aquel combate y ello ha permitido que *nosotros* no tengamos que partir de cero en nuestras lecturas de filosofía española. Pero es menester reconocer que Huéscar tuvo que pagar un precio no sólo biográfico de soledad y aislamiento, sino intelectual.

Su lectura de Ortega puede estar excesivamente centrada en la exposición de las ideas orteguianas, en la génesis que el propio autor establece para su filosofía y en su necesaria defensa de los ataques que recibía, lo que le impidió adoptar una cierta distancia crítica y padecer un punto ciego para los defectos del maestro. Por ejemplo, siguió muy de cerca la opinión del propio Ortega acerca de haber “superado la fenomenología en el momento de recibirla” y aunque sus argumentos³¹ son muy elaborados hay en Ortega también un aprendizaje y una dependencia de sus lecturas, como por ejemplo, en el caso de Heidegger. Aunque lo anteriormente dicho no le quitaría la razón en lo esencial, a saber, que es la obra de Ortega una producción dotada de verdadera “innovación” filosófica. Huéscar vivió dentro de la filosofía orteguiana como cuenta su maestro con gracia que vivieron los neokantianos a Kant: como en una ciudadela amurallada y en un perpetuo y sobresaltado alerta, dando el ¡quién vive! a cualquiera que se acercara por las inmediateces de la obra³². Y esa tensión se le nota a Huéscar hasta en el estilo de su escritura, donde no hallamos una sola concesión a lo que no sea descripción exacta de la idea, presentación de unos filosofemas con otros en urdimbre articuladora de secuencia lógica, junto con el empleo de varios niveles de comillas, subrayados y otros énfasis, destinados a precisar una exposición, siempre al servicio del tex-

30 De acuerdo con la terminología de Bolado, hablamos de la generación del 36, la de posguerra y la de la transición. No es menester documentar el reconocimiento de Ortega bajo la especie de filósofo en estos últimos años porque es notorio.

31 Véase en *La innovación...*, “La crítica del idealismo en su forma histórica última o fenomenológica”, pp 97-115.

32 “Se vivía dentro de la filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpetuo: ¡Quién vive! Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los psicologistas...” (*Prólogo para alemanes*, IX, 136).

to original³³. Finalmente uno de los precios más altos que debió pagar Huéscar por la asunción de la condición discipular que venimos comentando es la escasez de su obra y la prioridad que dio a los textos expositivos sobre Ortega respecto de otros en los que habría desarrollado su propia línea de pensamiento, en el marco de la filosofía heredada pero moviéndose por territorios no explorados. Mencionemos la obra póstuma en la que trabajaba cuando le sorprendió la muerte, *Ethos y logos*, en donde lleva a cabo un análisis de lo real desde la tesis de una mutualidad esencial entre las lógicas de la acción y las del pensamiento teórico, partiendo de algunas de las más novedosas ideas de Ortega sobre la vida como una urdimbre de sentido que se articula en un ir y venir desde el acto a su sentido, buscado en el momento dialéctico del “ensimismamiento” para luego volver a la acción. También prestó atención –y se trata de un interés que le venía desde joven, cuando escribió una novela, *Vida con una diosa* (1948), que quedó finalista del premio Nadal– a la vertiente narrativa que es consustancial a la razón histórica en cuanto que razón *a posteriori* que da cuenta de lo vivido en una reconstrucción del sentido que no puede por menos que contar una historia si quiere comprender lo real. Uno de los cursos impartidos en Puerto Rico se titula “Ficción y realidad” y explora la relación que hay entre la novela y la vida, en la medida en que, como dejó dicho Ortega, nos comportamos en nuestra vida como novelistas de nosotros mismos. Es un hecho que una de las actividades más universales a las que se entrega el hombre en cualquier nivel de civilización es precisamente a inventar ficciones. En el caso de la ficción moderna de la novela, el arte de narrar se aproxima asintóticamente a la entraña de la razón moderna que aspira, desde que descubre su autonomía, a inventar mundos en los que poderse instalar, sea en la realidad material mediante la técnica, sea en “mundos virtuales” mediante la obra de arte. Huéscar lo vio claro: “la ficción novelesca (...) no puede interesarnos sólo en tanto en cuanto se parece a la realidad, sino en tanto en cuanto es realidad, o, para hablar con más precisión, en tanto en cuanto nos pone en contacto con una realidad auténtica”. Y un poco después nos explica la razón

33 Un ejemplo: “Pero (...) esta constelación íntima [nuestro corazón] funciona en cada momento de acuerdo con el *proyecto o programa* de vida que es cada hombre –proyecto, por otra parte, condicionado también por ella–, es decir, según lo que la realización de dicho proyecto en ese momento exija. Esto es lo que propiamente podemos llamar *situación* y lo que nos permite hablar ya de la perspectiva espacial como de una estructura *pragmática*... Así pues, el ‘modelado’ u organización de la ‘perspectiva visual’, la ‘selección en que ella consiste y que la atención opera, viene ya dirigido desde dentro del sujeto, se origina en el ‘fondo personal’ de éste y en función de sus intereses y preferencias afectivas”. *Perspectiva y verdad*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp 101-102.

de su aserto: “La novela es una técnica de penetración en zonas de la realidad más o menos arcanas y a trasmano, y cuando no es esto, es que se trata de una falsa novela, de una mala novela”³⁴.

5

En definitiva, Huéscar se instaló en el mundo de la filosofía asumiendo la condición discipular de Ortega en lo que podríamos describir como el peor de los momentos posibles. Y ha terminado por ocupar un lugar que no comparte con nadie. No se exilió, por las razones que fueren, de índole privada sin duda, porque nada tenía que ver con el régimen de los vencedores. No ofició, por razones de autenticidad personal, de católico, como sí pudieron hacer otros discípulos de Ortega porque su fe les instalaba afortunadamente en la circunstancia católica de la posguerra. No accedió a la universidad. No se integró en ningún circuito cultural relevante ni en ninguna “familia” fuera del régimen o contra el régimen. Se mantuvo fiel a la memoria del maestro³⁵. Probablemente la gran satisfacción que tuvo fue la de ser reconocido por sus pares. En una carta sin fecha de 1969, Gaos acusa recibo del libro *Perspectiva y verdad* (1966) en los siguientes términos:

“De *Perspectiva y verdad* le diré ahora una sola cosa de las muchas que me ha hecho pensar, pero que resume éstas en un juicio de valor. La satisfacción que habría sentido nuestro común maestro al encontrar respondido en tal forma (...) aquella pregunta suya de si nos damos sus discípulos cuenta de todo lo que había entrañado en su razón vital”³⁶.

El juicio de Gaos tiene tanto más valor por cuanto él mismo, que como sabemos los que hemos leído sus *Confesiones profesionales* se sentía hasta el

34 “Problemática de la novela”, pp 253 y 255, en *Con Ortega y otros escritos*, Madrid, Taurus, 1964. El interés de Huéscar por estas cuestiones que bien podríamos llamar de “metafísica de la novela” no le abandonó. En los últimos años mantuvo una interesante correspondencia con Ferrater Mora que, escaldado de las pretensiones científicas de la filosofía, había buscado refugio en las cálidas aguas de la novela. Véase “Correspondencia José Ferrater Mora – Antonio Rodríguez Huéscar” *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nºs 16 y 17, Madrid, 1993. Edición de José Lasaga Medina. En su ya citado libro, Padilla dedica un apartado al estudio de “La problemática de la novela”, op. cit., pp 284-312. Asimismo, Helio Carpintero, “A. R. Huéscar: Filosofía y literatura”, *Revista de Occidente*, nº 216, Madrid, 1999.

35 A quien le había oído explicar en clase que “El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención. Por eso la facultad primordial es la fantasía, como ya decía Goethe, ignoro si dándose plenamente cuenta de ello” (IX, 137)). Pero también lo siguiente: “Lo que pasa es que al hacer algo por capricho se elude precisamente lo que hay que hacer por necesidad, y el que no es lo que necesariamente tiene que ser, aniquila su propia sustancia” (V, 94).

36 Carta inédita. Citada por cortesía de las herederas de Antonio Rodríguez Huéscar”.

fondo discípulo de Ortega, respondió negativamente y en contra de la tesis sostenida por Huéscar, a la cuestión que en última instancia decide la posteridad y la recepción de Ortega: si tuvo o no sistema, si fue o no un filósofo genuino e innovador³⁷.

En cualquier caso, Gaos acertó con su elogio y suponemos que debió agradar a Huéscar. Termino con una evocación de eso que pudo haber sido y no fue y que habría dado más plenitud y un brillo mundano a la vida profesional de Antonio Rodríguez Huéscar:

“Piénsese solamente en lo que podría haber representado esa continuidad en la universidad española: imagínese, si se puede, una universidad en la que hubieran podido enseñar normalmente, ocupando el rango y la autoridad intelectual que les correspondía el propio Ortega (...) y junto a él, todos esos maestros del exilio exterior e interior de su discipulado, y también otros que, aunque no propiamente orteguianos, también hubieran contribuido a integrar un clima filosófico dentro de España en el que el diálogo, la crítica e incluso la polémica, normales con el orteguismo, hubieran sido posibles: hombres como Xirau, Ferrater, García Bacca, etc.” (SO, 197).

Yo y algunos más pensamos todavía en lo que pudo haber sido una universidad como *esa*. Y aunque es una verdad elemental de razón que ni el buen Dios puede hacer que lo que fue no haya sido, nada dicen los doctos teólogos acerca de aprender de los errores pasados y agradecer, aunque sea retrospectivamente, a ciertos discípulos honrados su arrojo y su sacrificio.

37 Gaos se refiere a una famosa nota a pie en *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932) en que Ortega se confronta por primera vez con Heidegger, reclamando su originalidad y la independencia de determinados conceptos que están en *Ser y tiempo*, pero que también estaban en, por ejemplo, *Meditaciones del Quijote*. Después de argumentar en este sentido, añade Ortega: “me limito a hacer, de una vez para siempre, estas advertencias, ya que en ocasiones me encuentro sorprendido con que ni siquiera los más próximos tienen una noción remota de lo que yo he pensado y escrito. Distráido por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos” (OC, V, 128). En más de una ocasión Gaos respondió a esta reclamación que el primero obligado a sacar las consecuencias de lo implicado en el proyecto de una “razón vital” era él mismo. Véase “Salvación de Ortega”, en OC, México, UNAM, 1992, IX, 124-125 y “Obras inéditas de Ortega: ¿*Qué es filosofía?*”, OC, X, p. 383.

El pensamiento de Ortega en la mirada de Antonio Rodríguez Huéscar*

José Emilio Esteban Enguita

Universidad Autónoma de Madrid

Quiero comenzar esta exposición sobre la interpretación que hace Antonio Rodríguez Huéscar del pensamiento de Ortega citándole: “*La perspectiva filosófica de Ortega consiste en ser una perspectiva y saber que lo es*”¹. Las palabras de Huéscar nos introducen de una forma directa en el núcleo de dicha interpretación, a saber: el carácter central del concepto de perspectiva y de perspectivismo en la filosofía de Ortega. Sobre este punto de partida que nos ofrece Huéscar, se pueden apuntar tres consideraciones no exentas de problemas, tanto de su interpretación del pensamiento de Ortega como de la manera en que también sitúa el perspectivismo en el corazón de su posición filosófica.

En primer lugar, el carácter aparentemente aporético de la asunción del perspectivismo y, a su vez, la defensa irrenunciable de la verdad, de un concepto de verdad que no rechaza o posterga su *intentio* metafísica. Quizá la paradoja se debilite, incluso se disuelva, si se coloca el perspectivismo de Ortega pasado por el tamiz de la lectura de Huéscar en un punto equidistante entre los perspectivismos de Leibniz y de Nietzsche. Ni un extremo ni el otro: un punto medio problemático que asume el carácter transcendente y objetivo de la verdad desde la limitación de un perspectivismo que renuncia tanto a la teodicea de Leibniz (Dios como la perspectiva que integra, componiéndolas, las infinitas perspectivas que forman el mundo) como al denominado ficcionalismo de Nietzsche, quien no acepta en absoluto un concepto metafísico de verdad.

En segundo lugar, el significado metafísico tanto del concepto de perspectiva como del perspectivismo. Ambos conceptos no constituyen un aspecto más entre otros del pensamiento de Ortega, ni se reducen a lo que se puede considerar la gnoseología o la teoría del conocimiento, sino que su dimensión

* Este trabajo se enmarca dentro de mi investigación en el Proyecto *La “Escuela de Madrid” y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos* (FFI2009-11707).

¹ A. Rodríguez Huéscar, “Una cala filosófica en la obra de Ortega”, en *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos/Biblioteca de Autores y Temas Manchegos, 1994, p.231.

determinante es metafísica: si la vida humana, mi vida, es la realidad radical, la perspectiva es un rasgo esencial de dicha realidad. Huéscar lo dice así:

He dicho que la idea orteguiana de “perspectiva” es muy compleja, y creo que se puede dar desde ahora la razón de esa complejidad, a saber: que dicha idea en Ortega es inseparable de la de la vida humana, cuya estructura elemental (yo-circunstancia) traduce (...). El hombre es, en efecto, inseparable de su circunstancia: yo y circunstancia se necesitan, existen solo como funciones mutuas y complementarias de la realidad radical única que es la vida humana. Ahora bien, la estructura de esa realidad dúplice resulta ser, en uno de sus aspectos fundamentales, la de una perspectiva. Al describir la perspectiva describimos, pues, estructuras elementales de la realidad radical, y siendo esta la realidad compleja por excelencia –ya que en principio lo complica todo– es forzoso que tal complicación se proyecte sobre el concepto de perspectiva –y por consiguiente, sobre el de “verdad”, tan íntimamente vinculado a éste–.²

En tercer lugar, Huéscar propone al concepto de perspectiva como la tercera gran metáfora –en lugar de los Dióscuros o *dii consentes*, que es la señalada por Ortega– que dialéctica e históricamente acoge la pretensión de superar el idealismo, cuya metáfora es la de “continente-contenido”, el cual, a su vez, superó al realismo con su tropo característico (“sello-cera”). Ambos, el realismo y el idealismo, son las figuras paradigmáticas con las que Ortega y también Huéscar interpretan la historia de la filosofía.

Siendo éste el punto de partida o, mejor, el punto de vista desde el que afrontar la filosofía de Ortega, Huéscar señala tres ideas para llevar a cabo una caracterización general de la perspectiva filosófica de su maestro: crisis, libertad y salvación. La filosofía de Ortega es “*una filosofía de y para la crisis*”, una filosofía “*de y para la libertad*” y una filosofía “*de y para la salvación*”. Y estas tres ideas determinantes del pensamiento de Ortega pueden reunirse bajo el horizonte marcado por la *Lebensphilosophie*, pues las tres “*podrían quedar absorbidas en un enunciado, que sería: Una filosofía de y para la vida*”³.

2 A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 99-100.

3 A. Rodríguez Huéscar, “Una cala filosófica en la obra de Ortega”, en *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos/Biblioteca de Autores y Temas Manchegos, 1994, p. 238.

Crisis. De ella y de Ortega nos dice Huéscar lo que sigue:

La verdad es que en las décadas que van de 1900 a 1968, aproximadamente, lo problematizado por todas esas filosofías de nueva inspiración metafísica era nada más y nada menos que el ser del hombre, su sentido histórico, el sentido o sinsentido de su vida, que se tornaba opaca en la procela de la crisis –es también la época de proliferación de filosofías y literaturas del “absurdo”, de floración de los irracionalismos–, y que de los hombres que encarnaron aquel temple filosófico (...), de aquellos hombres, repito, no se podrá decir sin mendacidad o sin supina ignorancia de lo que representaron, que no respondieron con su actitud a una profunda exigencia de su tiempo. La reacción de Ortega ante aquella situación fue, sin embargo, más compleja, y, a la vez, más serena –y por ello más eficaz–: supo evitar los despeñamientos irracionalistas, o los retrocesos a un inviable “ontologismo”, de aquellas filosofías, y encontró la clave para “salvar” –intelectualmente hablando– los fueros de la vida y de la historia sin renunciar por ello a la razón. Por eso nadie como él ha precisado los verdaderos términos de esa “superación”, cuya necesidad era sentida, o presentida, por todos, pero cuya efectiva realización sólo en él se consuma suficientemente, alcanzando con ello un nuevo nivel metafísico, es decir, una nueva ruta viable para la filosofía, si por filosofía seguimos entendiendo el intento radical de encontrar el sentido del mundo y de la vida “dando razón” de ellos.⁴

Se puede considerar la crisis como un rasgo que acompaña a la modernidad desde su aparición, que cobra toda su fuerza en la llamada “modernidad tardía” o época contemporánea (siglos XIX y XX), y que también se encuentra en el corazón de nuestro tiempo, seguramente una época de transición. Pero, ¿cómo se le aparece la crisis a Ortega, especialmente la crisis de la primera mitad del XX, según interpreta Huéscar? En primer lugar, hay que señalar que es una crisis general que afecta a todas las instancias y dimensiones del hombre europeo y occidental, de modo parecido al diagnóstico realizado por Husserl en su obra *La crisis de las ciencias europeas* y en su célebre conferencia impartida en Viena, en 1935, y publicada con el título *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*. En segundo lugar, y también como Husserl, es fundamentalmente una crisis de la filosofía, cuyo contenido nuclear es lo significado por la expresión “crisis de la razón”. Aunque también podemos referirnos a

4 A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, pp. 21-22.

Adorno en relación con este asunto, a su temprano texto *La actualidad de la filosofía* (1931), en el que se pregunta por el lugar y la posibilidad de la filosofía después del desplome de la filosofía idealista y del mundo burgués que la sostenía, considerando, como Huéscar, a la fenomenología de Husserl como el canto del cisne de dicha filosofía, un epígono, ilustre, sí, pero epígono al fin y al cabo. Como muy bien sabemos, la crisis del idealismo es el tema de nuestro tiempo para Ortega y su discípulo.

De acuerdo con esta concepción específica de la crisis (crisis de la filosofía o de la razón), Huéscar señala el carácter distintivo y prometedor desde el punto de vista filosófico de la propuesta orteguiana en tanto en cuanto se presenta como una propuesta superadora y genuinamente filosófica, es decir, metafísica: ni cae del lado del “irracionalismo” ni cae del lado de los “nuevos ontologismos”, ni cae del lado, añadiría, yendo más allá del texto citado más arriba, de propuestas rehabilitadoras o fundacionalistas de la filosofía como la de Husserl. Y no cae del lado de los “irracionalismos” (entiéndase lo que se entienda por esto) porque la “filosofía de y para la vida” de Ortega tiene como límite y horizonte insuperable los conceptos normativos de razón y de verdad, mostrando de este modo una distancia insuperable con un filósofo como Nietzsche. Ni del lado de los “nuevos ontologismos”, como el de Heidegger de *Ser y tiempo*, quien, en su analítica existencial, entendida como propedéutica para “repetir” de nuevo, sacándola del olvido y de la pereza del pensar, la pregunta por el sentido del ser, termina por diluir en la abstracción la facticidad radical del *Dasein*, o, en términos orteguianos, de la vida humana. Ni tampoco, por último, la filosofía fundacionalista contenida en la fenomenología trascendental de Husserl, que incurriría, estando en esto Ortega de acuerdo con Heidegger, en las insuficiencias contenidas en los términos «racionalismo» e “intelectualismo”. ¿De qué lado cae, entonces, la posición de Ortega? Si la crisis es radical, la tentativa superadora también lo ha de ser, ha de ir a la raíz de las cosas mismas, y éste es el cometido y el sentido histórico de la filosofía, no pudiendo estar en ningún caso una posible solución a la crisis en la renuncia a dicho cometido, como la que lleva a cabo todo lo contenido bajo las etiquetas de “analiticismos lingüísticos”, de “empiriologicismos”, de “estructuralismos”, etc. Para Ortega, según Huéscar, y para el mismo Huéscar, la superación de la crisis ha de ser *metafísica*. Y aquí topamos, inevitablemente, con el “problema de la metafísica”. Entre otras cosas, por la deriva del propio Ortega, cuyos planteamientos de los últimos años pueden considerarse próximos o afines a esos pensamientos calificados de “postmetafísicos” y “postmodernos”. Y, por añadidura, por el carácter ubicuo, polimorfo y proteico de la metafísica, que

parece que resucita una y otra vez en las posiciones de muchos de aquellos que la declaran “muerta” o “superada”. No puedo abundar más, ahora, en esta capital y decisiva cuestión, tan sólo aventar dos preguntas que comprometen no sólo al pensamiento de Ortega y Huéscar, sino al de todos los que se llaman “filósofos”, signifique lo que signifique hoy día esa seña de identidad: ¿por qué la tentativa de superación de la “crisis de la razón” ha de ser metafísica, y no sin más filosófica? ¿No es posible, acaso, una filosofía o un modo de quehacer filosófico que no sea metafísico?

Libertad. Una filosofía de y para la libertad es la de Ortega, y para Huéscar esto significa lo que sigue:

En Sobre la razón histórica, Ortega nos recuerda, a propósito del carácter “deportivo”, de la “teoría” o “filosofía” –su lado “jovial”–, que Platón (y en ello le sigue Aristóteles) “define formalmente” la filosofía como “la ciencia de los espíritus libres”, y que ése es el “estado de espíritu” –es decir, el temple– con que hay que tratar las ideas y la teoría. Este mismo tema resurge en el Leibniz, donde nos repite que ese temple filosófico (...) es el de la “libertad de espíritu”. Se trata, una vez más, del “lado jovial” de la filosofía (...). Este es un primer sentido de la relación “filosofía-libertad”: para el juego serio que es la filosofía se requiere, pues, ese temple “alciónico” de la plena libertad de espíritu. (...). Un segundo sentido lo encontramos en la concepción esencial de la filosofía como anábasis, regreso, “retirada” y, a la vez, “descenso” o “bajada”. Porque ese movimiento –esencial, repito– de la filosofía tiene el sentido de un “regresar” siempre a los orígenes, de un “descender” por debajo de las opiniones y principios ya establecidos a otros propios y más firmes o radicales...⁵

En su conexión constitutiva con la filosofía, “libertad” ha de entenderse aquí en dos sentidos. El primero, quizá, el más evidente: no hay filosofía sin “libertad de espíritu”, es decir, sin ese peculiar *ethos* del filósofo que, al menos, como *petitio principii*, rechaza el espíritu dogmático, perezoso o, simplemente, acomodaticio y oportunista. El filósofo, si algo es, es o debe ser un “espíritu libre”, un “libertino” en el sentido de librepensador. Términos utilizados como el de “jovialidad” o “alcionismo” nos remiten, no por casualidad, a la figura del espíritu libre y a la ciencia jovial de Nietzsche, que es fácil de entrelazar entre estas líneas, además de Platón, Leibniz y otros. Sin la asunción de la libertad del pensamiento y del valor que dicha libertad exige, no parece que se puedan

5 A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, pp. 251-252.

dar las condiciones para que crezca esa planta llamada filosofía. El segundo es más fundamental, pues señala el carácter autónomo y radical de la filosofía: radical porque, en definitiva, esa libertad consiste, según Huéscar, en un movimiento descendente, en un ir más abajo, en un poner en cuestión creencias, opiniones, principios o prejuicios dominantes. La filosofía, como crítica, es una actividad que opera en los trasfondos, en el subsuelo, y el filósofo, como la figura del topo en el Prólogo de *Aurora* de Nietzsche, tiene la obligación de horadar la superficie, es decir, poner en cuestión todo lo hasta ahora aceptado, asumiendo, en palabras de Huéscar, que “*la filosofía es así un estar comenzando de nuevo*”⁶. Y no sólo radical, también autónomo, porque la filosofía ha de estar libre de toda servidumbre. De toda, sí, menos de una para Ortega y su discípulo, si la filosofía logra ser auténtica: la servidumbre, mejor dicho, el servicio a la vida a través de la verdad.

Salvación. De tal aspecto de la filosofía de Ortega, Huéscar apunta lo siguiente:

*La “salvación” aparece ya, liminarmente, en el primer libro de Ortega –las Meditaciones del Quijote– en la famosa fórmula que él mismo ha llamado también “el primer principio de mi filosofía, que condensa en volumen todo mi pensamiento: Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. De esta frase se suele citar sólo la primera proposición, sin advertir que tan esencial como ella es la segunda. Descubrir que la realidad primaria o radical es esa infrangible unidad dual –valga la paradoja– de yo y mi circunstancia no es un descubrimiento completo –es más, no es un descubrimiento posible– si simultáneamente no se descubre, como primer atributo de esa realidad, la interna necesidad de salvación que la constituye, y que será el rasgo que más esencialmente la diferencia de la tradicional concepción del ser, que se caracteriza por su suficiencia y sustancialidad (...). Pero, teniendo en cuenta que yo no soy nada sin mi circunstancia concreta –ni, viceversa, ésta es nada sin mí–, es evidente que esa salvación de la vida tendrá que ser estricta y esencialmente solidaria: si no salvo mi circunstancia, no puedo salvarme yo.*⁷

La caracterización de la filosofía de Ortega por parte de Huéscar como una filosofía de la salvación muestra un aspecto de la misma no usual y muy poco conocido. Quizá sea tan pertinente como relevante reflexionar sobre el rasgo sotérico o soteriológico de la perspectiva filosófica del maestro, así como

6 *Ibidem.*

7 A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, pp. 255-256.

su más que probable carácter novedoso o, al menos, en consonancia con algunos planteamientos críticos del proyecto moderno; incluso, yendo más lejos, a pesar de correr el riesgo de la exageración simplificadora, de cierta constante, modulada de manera distinta, en los diferentes momentos históricos del pensamiento filosófico occidental. Me refiero al hecho de que cuando la característica sotérica de una filosofía o de un filósofo ocupa un lugar destacado dentro de ella o en su pensamiento, la salvación siempre se ha referido principalmente al alma, al “yo”, a la “persona”, a mi “singular interioridad”, a mi “individualidad”. Desde la gnosis hasta el subjetivismo moderno, pasando naturalmente por el cristianismo, la salvación no se ha dirigido al “mundo”, sino que ha tenido al alma como único y privativo objeto, entendida, naturalmente, en un sentido lato que contiene el significado de palabras como las anteriormente entrecomilladas. No así en cambio Ortega, como agudamente señala Huéscar, pues en su caso la salvación se refiere de forma privilegiada y prioritaria a la “circunstancia”, al “mundo”, en definitiva, a la “vida”, que trasciende en todo momento y de una manera determinante mi yo, que no puede ser en ningún caso sino como lo otro o, mejor dicho, entregándose a lo otro, la circunstancia, que le acompaña como el sentir a la vida. Cierto es que esa salvación de la circunstancia se inscribe para Ortega y Huéscar bajo una férrea perspectiva metafísica, en la medida en que para ambos hay que ubicar cada cosa, cada realidad concreta, en su conexión universal y en el plano jerárquico que le corresponde dentro de un conjunto ilimitado, si no infinito, de relaciones. No es necesario compartir esta perspectiva metafísica (universal) en la que se enraíza la salvación del mundo para enfatizar y valorar el modo con que la filosofía de Ortega, como sotérica, pretende precisamente salvar la circunstancia (mundo) en su peculiar modo de hacer suyo el lema fenomenológico de ir a las cosas mismas. No sólo no es pensable nuestro yo sin el mundo-circunstancia que le es correlativo, sino que la salvación de mi yo pasa primero y de un modo ineludible por salvar el mundo en que se encuentra.

Crisis, libertad, salvación y vida son, para Huéscar, las piezas fundamentales que juegan el juego filosófico de Ortega. Y Ortega es, de principio a final y por encima de cualquier otra consideración, un filósofo a quien hay que tomar en serio. La perspectiva metafísica es aquel punto de vista privilegiado desde el que hay que articular cualquier interpretación del maestro, porque para Huéscar tal es la instancia que, como motivo decisivo, articula su pensamiento y conduce el despliegue de toda su obra. Y en esto, la lectura que hace de Ortega es tan inflexible como coherente. Respecto a esta última valoración y como punto y final, citemos las palabras de un buen conocedor del trabajo de Antonio Rodríguez Huéscar:

En cualquier caso, la vida está hecha de oportunidades aprovechadas junto a otras perdidas. Huéscar decidió perder algunas de las mundanas cuando eligió para su vida el lema “contra lo que se puede hacer y decir en nombre de lo que hay que hacer y decir”. Y lo que había que, primero, pensar y luego decir era la metafísica de la razón vital o histórica. Porque en su condición de filósofo auténtico, dando al término el sentido que tiene en el pensamiento orteguiano, era consciente de la razón que asistía a Hegel cuando escribió esto que Huéscar gustaba citar: “Tan extraño como un pueblo para quien se hubieran hecho inservibles su derecho político, sus inclinaciones y sus hábitos, es el espectáculo de un pueblo que ha perdido su metafísica.”⁸

8 José Lasaga Medina, “Introducción”, en A. Rodríguez Huéscar, *Del amor platónico a la libertad [Textos para un desarrollo histórico de la filosofía]*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 34-35.

Notas sobre la polémica recepción de Ortega en la España nacional-católica (1939-1961)*

Dr. Gerardo Bolado Ochoa

Universidad de Cantabria

1. Creación y recepción filosófica en Ortega y Gasset

La vinculación profunda de la obra filosófica de Ortega con el desarrollo de la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XX –Neokantismo y Filosofía de la existencia, Historismo y Vitalismo, Fenomenología y Ontología hermenéutica–, sin olvidar las influencias de sus lecturas francesas, no significa que su labor filosófica consistiera en un mero recibir y exponer filosofías ajenas. Desde la más íntima concepción orteguiana de la recepción y de la difusión cultural, que se hace explícita en algunos escritos del viejo Ortega, su obra filosófica no puede ser interpretada como una mera recepción o exposición del pensamiento alemán del período, sino como el resultado de su propia elaboración y adaptación hispánica, como escritor y como filósofo, de la problemática del mismo.

En efecto, en el escrito de 1937, estando exilado en París, “*Miseria y esplendor de la traducción*”, Ortega hace una contraposición entre el escritor¹ y el traductor, en correspondencia con la paradójica condición del lenguaje: un ser anacrónico que, sin embargo, hace posible la comunicación y la creación literaria y filosófica. El lenguaje es aquí la lengua, es decir el sistema de signos que contiene y detiene la significatividad. La creación cultural de nuevas teorías científicas, sociales, jurídico-políticas, estético artísticas, desborda de continuo la significatividad del lenguaje. Dinamizar el lenguaje, llenarlo de vida, es el milagro propio del escritor, que, por eso mismo, es el hombre de estilo. Ortega concibe aquí el estilo como “una transgresión de la norma lingüística, que, con todo, no pierde significatividad”.

* «Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación Fundamental LA «ESCUELA DE MADRID» Y LA BÚSQUEDA DE UNA FILOSOFÍA PRIMERA A LA ALTURA DE LOS TIEMPOS, referencia FFI2009-11707, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.»

¹ No en el sentido del literato, “*écrivain*”, sino del pensador que hace una literatura de ideas “*écrivain*”, por utilizar una terminología francesa, que encontramos en “Ortega y la literatura” (Aranguren: 1992).

El escritor tiene estilo, es el creador auténtico de escritura, y queda como tal contrapuesto al traductor, que carece de estilo, y se limita a practicar un género ínfimo de escritura, consistente en recrear en otra lengua la escritura original del autor traducido. La recreación de una escritura en otra lengua, piensa Ortega, se puede hacer de dos maneras: o reduciendo el lenguaje del autor traducido hasta adecuarlo al lenguaje del lector, o dilatando el lenguaje del lector hasta llevarlo al lenguaje del autor. Ortega considera preferible esta segunda opción, ya que, a su juicio, es la más apreciada por el lector. Pone como ejemplo de esta segunda vía, a la manera de proceder de la traductora de sus obras al alemán, la Sra. Elena Weil.

Para Ortega, la buena traducción es casi un milagro, porque cada lengua tiene su propia visión del mundo y su propia sigética. Caben muchas traducciones de una misma obra, que, en realidad, son introducciones a la misma. En sentido estricto, sólo se puede traducir la terminología, es decir un ordenamiento de palabras fijas para conceptos definidos, que es lo contrario al pensamiento vivo.

Ortega se experimentó a sí mismo desde la juventud como un escritor, nunca como un traductor, o recreador de estilos ajenos, y como tal parece haber perseguido siempre su nuevo radicalismo.

En su escrito de 1947, estando exiliado en Lisboa, *La idea de principio en Leibniz*, y dentro del epígrafe “Breve paréntesis sobre los escolasticismos”, el Ortega viejo concibe la recepción como algo esencialmente académico y sucursalista, contrapuesto por completo a la filosofía, que es creación, pensamiento vivo vinculado a problemas reales. Hasta el punto de que, desde esa concepción, la recepción de filosofía es algo imposible, lo único que se podría recibir de una filosofía es su lenguaje. La recepción no puede llevar consigo los problemas vitales, que son el origen de la creación filosófica, por lo que se limita a recibir una terminología, un pensamiento petrificado. Así que, no se puede recibir filosofía, sino únicamente terminología escolástica.

En efecto, la recepción filosófica es un proceso de traducción, comentario, y exposición de terminología filosófica, una cuestión de interpretación de un lenguaje filosófico ajeno, que ha perdido de vista los problemas que le dieron sentido. El comentario y la exposición se orienta a clarificar los términos del autor recibido. En cambio la creación filosófica parte de problemas reales, e intenta escribir las ideas que les dan solución. La recepción pierde la vitalidad, el suelo de problemas, que da sentido a las ideas. Ortega distingue distintos grados de escolasticismo: desde el grado mínimo, que representó la Escuela el Neokantiana, que sólo se había saltado una generación dentro de un

mismo contexto cultural, hasta el grado máximo del escolasticismo, que representa la escolástica aristotélico-tomista, y, pero aún, sus neos.

Ortega reduce la recepción a un tipo muy estrecho de la misma, a la recepción académica, escolar, en la que sólo hay traducción y exégesis terminológica. Por lo cual, la recepción aparece como algo tragicómico, y contrapuesto a la filosofía, como algo esterilizante que imposibilita la creación filosófica.

Ciertamente, no es lo mismo pensar algo de la propia obra, que haberlo hecho efectivo en ella; pero me parece dudoso que un filósofo defienda en su vejez unas concepciones, que no se correspondan de alguna manera con su propia obra. Así que, en este texto, se pone de manifiesto, a mi juicio, que el Ortega buscador de un nuevo radicalismo filosófico para la cultura española, no pudo percibirse nunca a sí mismo como un receptor de filosofía alemana o francesa, puesto que consideraba imposible semejante labor. Desde su vuelta de Alemania, Ortega se experimentó a sí mismo como un filósofo, que hace filosofía española para españoles, aunque utilizara con frecuencia fuentes alemanas y francesas, en el desarrollo de su problemática filosófica.

Esta apreciación, por otra parte, puede contrastarse repasando la obra de Ortega, y comprobando que, en sus escritos filosóficos significativos, no hay una labor de traductor, ni de comentarista, ni de expositor de filosofías ajenas, sino, más bien, la exposición de un pensamiento filosófico que considera propio y de cuidadas formas literarias y metafóricas. La actividad filosófica, tal como la entiende y la practica Ortega, tiene un sentido práctico. La filosofía constituye, a su juicio, la verdadera fuente de la actividad intelectual: “El sistema de las acciones, escribe Ortega, está encajado en el sistema de las ideas y por estas orientado”. La hiperestesia intelectual de la España culta del período, explica que Ortega esté dominado hasta los años treinta por el problema intelectual de España, y considere insuficiente la práctica de la filosofía académica, para no hablar de las esterilizantes terminologías de las filosofías escolásticas.

Por esto, desde 1913 hasta 1933, Ortega fue intelectual y filósofo, y tuvo que hacer compatible su cátedra de filosofía y los problemas específicamente filosóficos, con la tribuna pública y las distintas manifestaciones del problema intelectual de España, que domina todo ese período. Es un error, sin embargo, confundir el problema intelectual de Ortega hasta la Guerra Civil, que no es otro, sino el problema de España, con su problema filosófico, es decir la superación del idealismo mediante el establecimiento y la determinación de un nuevo radicalismo filosófico, y de su correspondiente modo de pensar.

En la España de los intelectuales, Ortega quiso enraizar de manera efectiva a la cultura española en la vida individual e histórica, y dotar ésta de un modo de pensar contemporáneo, que fuera la fuente de la renovación de aquella. Para hacer efectivo un objetivo semejante, procuró afianzarse en una singular posición de autoridad sociopolítica, académica, y cultural, lo que consiguió en una medida y con un éxito sin precedentes. En efecto, el pilar básico, desde el que comenzó a establecer y mantuvo su influencia social, fueron los medios de comunicación de la época: en un primer momento, desde su casa solariega, *El Imparcial*; después, desde el órgano heredero de la *Liga...*, la revista *España*; por último, y merced a la figura providencial de Urgoiti, mediante una serie de periódicos, desde los que su grupo de intelectuales pudo difundir sus posiciones renovadoras en la opinión pública española, sobre todo *El Sol* entre 1917 y 1931, y, al perder el control de éste, primero *Crisol*, y, finalmente, *Luz*. Además, la revista unipersonal *El Espectador*, de la que publicó 8 volúmenes entre 1916 y 1932, difundió su manera más esencial e íntima de mirar. Por otra parte, la cátedra de Metafísica de la Universidad Central, que había conseguido en 1910, le convirtió en el sucesor de Nicolás Salmeron, del krauso-institucionismo, y le permitió cimentar su influencia académica. En fin, la fundación de la *Revista de Occidente* en 1923, que dirigió su amigo Francisco Vela, y, poco después, de la Editorial Revista de Occidente, que alcanzaron prestigio internacional, le permitieron difundir en España lo mejor de la cultura europea del momento.

Ortega practicó una filosofía creativa de cuidadas formas literarias, nunca una filosofía académica, arquitectónica y conceptual. En sus lecciones y conferencias, en sus artículos y ensayos, reformuló e hizo hablar en español los principales problemas y soluciones de la vida filosófica continental contemporánea, incluida la suya propia. De esta manera, convirtió un erial, la cátedra de metafísica Salmerón, en el núcleo de una de las facultades de filosofía más brillantes de Europa. En aquellos años, coincidieron en la facultad, además de Ortega, García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos, Lorenzo Luzuriaga, María Zambrano, Luis Recasens Siches en Derecho, donde se licenció José Antonio Maravall, y Luis Díez del Corral. En el curso 35-36, se licenciaron Manuel Granell, Julián Marías, Eulogio Palacios, y Antonio Rodríguez Huéscar. En 1935, con motivo del 25 aniversario de su cátedra en la Universidad Central de Madrid, recibió el merecido homenaje de estos discípulos y amigos. La obra de Ortega gozaba ya entonces de reconocimiento internacional.

Sin embargo, la derrota de la inteligencia en la Segunda República, el desastre de la Guerra Civil, y la consecuente entronización del franquismo en España, dieron como resultado el exilio de Ortega, no sólo de su nación, sino

también de su obra, en la que había conseguido reconciliar la cultura española con la filosofía continental de la primera mitad del siglo XX.

En efecto, en el verano de 1933, tras el fracaso de la intervención política de su grupo de intelectuales en la Segunda República, y perdida su posición de influencia en el diario *Luz*, Ortega enmudeció, y no volvió a intervenir ni como publicista, ni como político. Su testamento político, a juicio de Gonzalo Redondo, fueron sus dos últimos artículos en *El Sol*, publicados con motivo del triunfo electoral de las derechas. Ortega pidió un compromiso claro con la República, previno contra el radicalismo y la cofrontación partidista, e insistió en la necesidad de efectuar una política de orientación nacional, que afronte la construcción del destino común.

El proyecto del grupo intelectual de Ortega fracasa ante unas fuerzas políticas cegadas por la oligarquía y por las masas, e incapaces de controlar el radicalismo y el ejercicio irracional de la violencia. La inteligencia fracasada dejó un escenario republicano de confrontación entre dos bloques políticos ciegos, y pasó a formar parte de lo que Cacho Viu ha llamado “la tercera España”. Tal vez era demasiado pronto para que la inteligencia comprendiera los mecanismos de las democracias de masas, y su correspondiente cultura.

Si Ortega había perdido en la Segunda República el pilar básico de su influencia socio-política, su posición en la prensa, la Guerra Civil y el franquismo acabaron de privarle de los pilares, que cimentaron su influencia académica y cultural, es decir, su cátedra de metafísica, y la *Revista de Occidente* y su editorial. La guerra y su desenlace socio-político convirtieron a Ortega y Gasset en un exilado de su nación y de su propia obra, que pasó a ser víctima de la tópica del desprecio y la desconsideración de los partidarios de la España republicana en el exilio, de la hermenéutica inquisitorial y condenatoria de la Iglesia y de los intelectuales tradicionalistas que administraban la institución cultural y educativa en la España franquista, pero también de una obra administrada, a fin de ser convertida en una vía de apertura del pensamiento español en el período franquista desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta la entrada de España en la ONU.

2. Ortega, un exiliado de su propia obra

Sabemos por Terencio Mauro, el gramático latino del siglo II d. C., que “*Pro captu lectoris habent sua fata libelli*”. Pero quedar exilado en vida de la propia obra, es uno de los destinos más trágicos para un autor, con decisivas consecuencias también, obviamente, para el destino de la obra en sí misma.

Queda exilado de su obra aquel autor que vive en vida la alienación de su obra, es decir, aquel autor que mientras vive y sigue escribiendo deja de ser

el punto de referencia fundamental en la interpretación de su obra. Semejante situación puede darse en sistemas totalitarios, que disponen de alguna institución habilitada para imponer la cultura establecida. En lo que a nuestra historia toca, el ejemplo es la España tradicional y su Inquisición, que fue emulada de alguna manera en la España franquista. Se exilia de su obra, por ejemplo, a aquel autor, cuyos escritos se ponen en un índice de libros prohibidos. Una autoridad ajena a la del autor pone en marcha una exégesis inquisitorial, en la que se apodera de su obra, dictando su sentido y su calificación, con el fin de destinarla al fuego y al olvido. Introducir en el Índice de libros prohibidos las obras de aquellos autores, cuyo pensamiento entra en conflicto con la teología católica y su filosofía perenne, ha sido una estrategia general de la Iglesia católica española contra todos los autores modernizantes, con los resultados apetecidos por lo general hasta el siglo XIX.

Todas las intervenciones más o menos estratégicas de los agentes de la institución cultural nacional católica contra Ortega y su obra, y toda la reacción defensiva del orteguismo católico, tienen su origen en esa conocida circunstancia: Ortega está exilado en Portugal, —no reside en Madrid, no administra su obra, ni su cátedra—, y, sin embargo, las sucesivas ediciones de sus Obras Completas en la Editorial Revista de Occidente tienen una presencia sensacional en la España de Franco. Que, por otra parte, y para mayor exasperación de los agentes enfrentados con ellas, permanecen siempre incompletas: las incompletas Obras Completas de Ortega y Gasset están vivas en una España, de la que aquel está exilado. La obra de Ortega se va a convertir en un campo de batalla entre el orteguismo católico, en especial los discípulos, que la identificaban con el destino del pensamiento español, y los agentes del Nacional-catolicismo que la querían desacreditar y erradicar.

En la España franquista, la reacción nacional-católica contra la obra de Ortega formó parte de la persecución general durante los años cuarenta y cincuenta de los grandes intelectuales, que habían protagonizado las tres primeras décadas del siglo XX. Así, lograron que Miguel de Unamuno fuera declarado autor herético, y colocar en el Índice de Libros Prohibidos sus obras más carismáticas, *El sentimiento trágico de la vida* (1942) y *La Agonía del cristianismo* (1957), como habían logrado a finales del siglo XIX poner en el Índice el libro sobre las corrientes intelectuales en Alemania del neokantiano José del Perojo.

Estas campañas de la cultura oficial nacional-católica contra la figura, la obra y la herencia intelectual de Ortega y Gasset se desencadenaron de manera más o menos organizada, reaccionando contra la presencia de su figura y de su obra en España. Yo voy a establecer los siguientes hitos: a. El fin de la

Guerra Civil y la primera edición de las Obras Completas de Ortega en la España franquista; b. El intento de proyectar su actividad intelectual en España mediante conferencias y cursos privados: La conferencia sobre la *Idea del Teatro* en el Ateneo y el proyecto del Instituto de Humanidades; c. El curso homenaje de sus discípulos en 1953, con motivo de su jubilación de la cátedra; d. La muerte de Ortega en 1955; e. La publicación del *Ortega póstumo*.

Los protagonistas de estas campañas eran representantes de la cultura establecida más o menos comprometidos con el Régimen: algunos obispos, destacados filósofos y teólogos de distintas órdenes religiosas, como los jesuitas, los dominicos, los franciscanos, los mercedarios, etc., y también algunos sacerdotes seculares y periodistas. En esta férrea oposición, participaron también los intelectuales² vinculados al *Opus Dei*, Rafael Calvo Serer, Vicente Marrero, y el monárquico Gonzalo Fernández de la Mora³, que se posicionaron desde el Departamento de Cultura Moderna del CSIC, desde la revista del consejo *Arbor*, desde la revista *Atlántida*, y tuvieron a su disposición la Editorial Rialp, vinculada entonces al *OPUS*. La cúpula de la institución filosófica del momento, en el Instituto Luis Vives del CSIC y su Revista de Filosofía, contemporizó en este rechazo institucional generalizado con un silencio calculado en torno a la figura y la obra de Ortega, tras el cual latía el menosprecio de su obra desde posiciones neoescolásticas.

Me limito, como se ve, a los ataques contra la figura y la obra de Ortega, perpetrados desde libros y artículos significativos, que conozco, y dejo fuera la labor mediática de difusión de sus conclusiones desde la prensa diaria española, o desde otros medios de la propaganda nacional-católica. La figura y la obra de Ortega fueron vistas por los anticuerpos de la institución cultural y educativa nacional-católica del Franquismo como un organismo infeccioso invasor que amenazaba la buena salud del cuerpo social español, y cuya presencia había de ser combatida y eliminada.

2 Estos autores defendían un peculiar casticismo: España tiene su propia tradición de pensamiento –teología católica y su filosofía perenne neotomista– y su propia forma política –la monarquía–, y su modernización sólo requiere la incorporación de ciencia y tecnología. La visión crítica y pesimista de España, presente en las tres generaciones herederas de Sanz del Río –la krausoinstitucionista y regeneracionista del 70, la pesimista e hipercrítica del 98, y la de la renovación cultural del 14–, desemboca en el *España como problema* de Laín Entralgo, y es antiespañola. Está influenciada por la leyenda Negra contra España, que retroalimenta. Frente a esa visión de los intelectuales, Calvo Serer defendió que España no es un problema, sino lo que tiene que ser.

3 Este intelectual, que no perteneció al Opus, era el subdirector del Departamento de Cultura Moderna del CSIC, y publicó en 1961 su libro antiorteguiano, *Ortega y el 98*. Repitió su minusvaloración de la obra de Ortega en su obra *Filósofos españoles del siglo XX* (1987).

De este exilio de Ortega forma parte también la administración de su obra por parte de sus discípulos. En su exilio mejicano, José Gaos que había sido el discípulo de Ortega hasta la Guerra Civil; y, en especial, Julián Marías, que pasó a ser su discípulo durante el exilio. Ambos discípulos experimentaron cierta decepción ante las formas literarias de la escritura filosófica del maestro, que no les había dotado de un modo de pensar específicamente filosófico, de unos procedimientos filosóficos reconocidos. Los discípulos dudaron de la autenticidad de la escritura filosófica del maestro, cuando, en realidad, el Ortega maduro se había reconciliado con su obra⁴, aunque no llegara a clarificar del todo su concepción del modo de pensar filosófico.

Pero también hay que hablar, en los años cincuenta, de la reivindicación y defensa de la obra de Ortega, por parte de los intelectuales aperturistas de Falange, que eran católicos, y le consideraban su “maestro común”.

Antes de detenernos en la reacción nacional-católica contra la obra de Ortega en la España franquista, conviene recordar también, aunque no lleguemos a desarrollarlo, que la figura y la obra de Ortega no corrieron mejor suerte en la España republicana en el exilio. Sólo que, en el caso de la intelectualidad republicana marxista, la estrategia seguida no fue la aproximación condenatoria e inquisitorial, sino su proverbial tónica del desprecio, la desconsideración y el olvido. Estos grandes despreciadores de la obra de Ortega, con Luis Araquistáin⁵ a la cabeza, verterán una serie de tópicos⁶, que serán la moneda corriente para justificar la desconsideración y el olvido de su obra entre los intelectuales de izquierda. En el año 1965, en un especial de Cuadernos de Ruedo Ibérico⁷, reconoció Jorge Semprún, que los intelectuales marxistas “no habían hecho una crítica seria” de la obra de Ortega, a la que ciertamente descalificaron.

4 El Ortega maduro defiende la originalidad de su filosofía y valora su modo de pensar alusivo y metafórico. Ver *La idea de principio en Leibniz* (Ortega: 1983, t. 8, p. 295-296). Posteriormente, con motivo de su recensión de la obra de Ortega *La idea de principio en Leibniz*, Gaos modificó parcialmente su opinión.

5 No me refiero tan sólo a sus artículos en *Leviatán* (Araquistáin: 1934, 1935). Se moderó en su artículo *En defensa de un muerto profano. El ensayista. El sociólogo*, (Araquistáin: 1956), incluido en un monográfico de homenaje póstumo a Ortega. Pero consolidó su desconsiderado tratamiento de la obra de Ortega en *El pensamiento español contemporáneo* (Araquistáin: 1962).

6 Se le considera un epígono del 98, un intelectual literato, más que filósofo, carente de las formas científicas de la filosofía. Si acaso un filósofo poeta que acaba en la frivolidad y el entretenimiento de la sociedad burguesa. Se le considera un intelectual liberal, que fue involucionando, hasta derechizarse y traicionar a la Segunda República; un ejemplo de liberalismo burgués antisocialista y contrarrevolucionario.

7 (Semprún: 1965, pp. 35-44).

a. El fin de la Guerra Civil, y la primera edición de las Obras Completas de Ortega en la España de Franco

Aunque existía una tradición⁸ de ataques contra la obra de Ortega, tanto de eclesiásticos, como de ideólogos tradicionalistas y marxistas, la Guerra Civil y el Régimen del General Franco trajeron consigo el inicio de las campañas de sectores de la Iglesia y de los intelectuales tradicionalistas contra los intelectuales increyentes del 98^o, y sus epígonos del 14, estando a la cabeza de ambos Unamuno y Ortega.

La revista *Razón y Fe* de los jesuitas participó en esta persecución de los intelectuales, en especial, en la que tuvo por objeto la figura y la obra de Ortega y Gasset. El colaborador de esta revista, que protagonizó esos ataques, fue el padre Joaquín Iriarte. Este jesuita tenía una imagen muy negativa del intelectual¹⁰, al que consideraba un escritor superficial y fatuo, en busca de la celebridad para ejercer su nefasta influencia social; en realidad, es un ser materialista y mundano, que pretende usurpar el poder espiritual de los clérigos. La persona formada encuentra ridículos a estos usurpadores, pero tiene que advertir del peligro que representan para los jóvenes y los menos formados.

A lo largo del año 1941, el padre Iriarte publicó una serie de cuatro artículos en la revista *Razón y fe*, con el título *La filosofía de Ortega y Gasset*,¹¹ que luego recogió en su libro de 1942, *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*. Este libro no tuvo reediciones, según confiesa el propio autor¹², porque cumplió su objetivo, que, a mi entender, no fue otro, sino demostrar que Ortega no era un filósofo, ni un pensador, sino un “intelectual”, y que, como tal, había de ser perseguido y condenado. Este jesuita menéndezpelayista y

8 Por mero literato, no filósofo (Saldaña 1916, Benancio Carro 1929), por anticatólico (*Acción Católica* 1936), por antiespañol (Benito Carmelo, *Acción Católica* 1936). Ver (Tabernero: 1978).

9 La caracterización, que hace de la Generación del 98 el padre jesuita Quintín Pérez, resume los centros neurálgicos de los ataques contra los intelectuales del 98, que *mutatis mutandis* podrían aplicarse también a sus “epígonos de la Generación 14”: su carácter político-literario, su carácter negativo que «destruye muchas cosas sagradas del alma nacional, base del arte y fuente de inspiración»; y, finalmente, su acatolicidad o su cualidad de «no genuinamente nacional en religión». (Pérez, Quintín, «*La generación del 98*», *Razón y Fe* 531 (1942): 311-325.)

10 Ver Iriarte: 1954, p. 337, 345-346.

11 Iriarte, Joaquín, «La filosofía de Ortega y Gasset I», *Razón y Fe* 517 (1941): 102-115; «La filosofía de Ortega y Gasset II», *Razón y Fe* 519 (1941): 306-328; , «La filosofía de Ortega y Gasset III», *Razón y Fe* 521 (1941): 102-138; «La filosofía de Ortega y Gasset», última entrega de una serie de cuatro artículos, *Razón y Fe* 522-3 (1941): 250-268; «Ortega y Gasset ante la crítica nacional y extranjera», *Razón y Fe* 528 (1942): 11-24.

12 En el prólogo de su obra *La ruta mental del Ortega* (1949).

antifalangista, destacó por su ortegafobia entre sus compañeros de orden más activos contra la proyección filosófica e intelectual de Ortega en España.

Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina es un ataque documentado contra la figura y la obra de Ortega, con el fin de desacreditarlas socialmente y de ponerlas en el punto de mira de la Iglesia y de la intelectualidad tradicionalista. El libro comienza con una revisión de la figura de Ortega, basada en una selección acrítica¹³ de textos autobiográficos. El objetivo de esta manipulación de textos es demostrar que Ortega era un alma triste, desagradecida con sus maestros jesuitas, desertora de la religión, que nunca creyó realmente en su misión intelectual, y que se limitó a hacer periodismo de altura, con algunos retoques de filosofía culturalista. Le vincula con José Antonio Primo de Rivera, como si quisiera dañar de paso a la intelectualidad falangista.

A continuación, hace una aproximación acrítica¹⁴ a la obra de Ortega, que, a su juicio, se compone de una dispersión de temas políticos y culturales, propia de un intelectual culturalista, historista, sin metafísica, ni dimensión religiosa. Su pretendida filosofía no sería otra cosa que un vitalismo ramplón, copia del bergsonismo y del heideggerismo. En efecto, en el fondo, su pensamiento es el vitalismo biologista de Bergson, y su ética, al que se superponen unas reflexiones perogruescas sobre la vida, que quieren pasar por una ontología de la vida, pero que, en realidad, son una trivialización intolerable de *Ser y tiempo*. Ortega vanaliza la existencia heideggeriana, de pathos trágico, en su concepción festival y deportiva de la vida.

El dominico Guillermo Fraile, que por entonces también seguía con prevención la obra de Ortega, mantuvo una opinión parecida sobre la filosofía de Ortega.

En el apartado dedicado al estudio de la religión en la obra de Ortega, Iriarte insiste en su ceguera y falta de fe, en su naufragio religioso, que atribuye a la lectura de Renán, Nietzsche, y de Goethe, en especial, a su identificación con éste último. Las escasas referencias religiosas, que encuentra en su obra, son, a su juicio, una sorprendente e intolerable muestra de indiferencia y falta de sensibilidad religiosa. Le atribuye una interpretación de las relaciones entre razón y fe, entre filosofía y religión, semejante a la defendida por Harnack en *Das Wesen des Christentums*.

13 La selección es arbitraria, y la interpretación de los textos es libre y descontextualizada, sin la debida cautela que requieren los textos autobiográficos. Faltan textos fundamentales, por ejemplo *Prólogo para alemanes*.

14 Mezcla textos de distintos períodos, no clarifica sus presupuestos peripatético-escolásticos y menéndez-pelayistas, desconoce la obra de Ortega perteneciente a su Segunda navegación -de 1929 en adelante; sólo cita *¿Qué es filosofía?*, y por lo que apareció publicado de este curso en *El Sol*.

El libro concluye con una selección de textos, en los que distintos autores valoran la obra de Ortega, y entre los que se encuentran recolectados los mejores textos de los autores de la tónica antiorteguiana, con los que el jesuita se identifica, y que distribuye con eficacia en su obra. Me refiero a los textos de Tusquets, Carro, Ibeas, Guerrero, Saldaña, Fraile, Borja, Araquistáin.

En la Universidad de Comillas, los jesuitas preparaban a los futuros defensores de la Fe, inspirándoles el menéndez pelayismo¹⁵ e inmunizándoles con argumentos contra Ortega. En febrero de 1945, el jesuita J. M. Alejandro pronunció una conferencia en la Universidad Pontificia de Comillas sobre el antiespañolismo de Ortega, de la que se hizo eco el Diario Montañés. En esta reseña se recuerda, que ya el jesuita Joaquín Iriarte había demostrado “la exigua estatura filosófica de Ortega”; por lo que, conocido su anticatolicismo, sólo quedaba por demostrar su actitud antiespañola, tarea a la que se aplicaba con tesón el padre Alejandro. El final del artículo es elocuente: “lo que nos ha hecho preocuparnos ha sido la advertencia que palpitaba en la conferencia del padre Alejandro: la de que después de la última sangría, algunas larvas colocadas en los centros de la elaboración de la cultura española, hayan revalidado eso en las inteligencias. Como si no hubiera pasado nada. Y como si Franco no hubiera hablado, condenando a los intelectuales corruptores de la juventud.”¹⁶

b. Contra el intento orteguiano de proyectar su actividad intelectual en España, una vez acabada la Segunda Guerra Mundial

Entre las advertencias recibidas por Ortega, con motivo de su primer acto público en España tras la Guerra Civil, me refiero a su conferencia sobre la *Idea del Teatro*, en el Ateneo de Madrid, destacamos la del jesuita Jaime Bofill desde la revista *Cristiandad*: “Frente a Ortega y Gasset, escribe el jesuita, no caben actitudes mezquinas. Lo que representa es demasiado para oponerle, como algunos ingenuamente pretendieron, la conjuración del silencio, o para rastrear contradicciones en la suprema consecuencia de su pensamiento”¹⁷. En ese breve documento, Bofill le advierte a Ortega que, o se convierte y sigue los pasos de García Morente, o será combatido con todas las armas disponibles.

Este mismo año, el padre jesuita Roig Gironella lanza un primer ataque en su *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes*¹⁸. Se ve a Ortega como

15 Ibidem, pp.47-48.

16 Ver Julio Neira: 2000, pp. 47-48.

17 *Cristiandad*, 53 (1946), p. 225, Barcelona-Madrid, 1-6-1946.

18 Barcelona, Editorial Barna, 1946. Roig Gironella había publicado el artículo *Ortega Gasset y su perspectiva de la historia y de la vida* en la revista *Pensamiento*, 5 (1946).

un epígono del 98, dominado por el afán de novedades europeas. En el fondo, su vitalismo es el de Nietzsche, que somete la cultura a la vida, y degrada al hombre, que queda reducido a “una curiosa especie zoológica”. La filosofía de Ortega hace suyo el historicismo relativista de Dilthey, hasta el punto de que “cuesta saber cuándo Ortega habla como mero expositor de Dilthey y cuándo habla por cuenta propia”¹⁹. Es una filosofía que desemboca en una vida desilusionada, y en el más completo escepticismo, que duda de la verdad de toda filosofía, incluida la suya propia. “Una filosofía, en cuya verdad nadie cree, ¡ni su mismo autor!”²⁰.

La fundación y desarrollo del Instituto de Humanidades en Madrid, que protagoniza Ortega con su discípulo Julián Marías, no pasó desapercibida. En la revista *Alférez*, en el año 48, se podía leer: “Sus antiguos alumnos (los de Ortega) le llevan dentro de sí, mezclado a la nostalgia de sus años universitarios, y renunciar a él, o colocarlo al menos a una distancia que permita el juicio objetivo y medurado, les es casi imposible”. Las críticas arreciaron desde todos los centros del nacional-catolicismo.

Un año después el padre jesuita José Sánchez Villaseñor publica en Méjico su tesis doctoral, *Ortega y Gasset. Pensamiento y trayectoria*, dirigida por Recasens Siches. Las dudas frente la filosofía de Ortega del discípulo decepcionado, José Gaos, separado del maestro por los acontecimientos políticos, y al margen de los desarrollos dados por el maestro a su obra en el exilio, inspiran al padre Villaseñor, que ya había combatido el historicismo en su obra de 1945 *La crisis del Historicismo y otros ensayos*. Tres cuerpos de ideas, provenientes de la interpretación gaosiana del maestro, aparecen en los ataques de estos jesuitas contra su figura y su obra filosófica:

En primer lugar, que la obra de Ortega es predictiva y, a veces, profética –siendo la profecía una predicción verificada–, por tratarse de una filosofía inmanentista, culturalista e historicista, que necesita sustituir la dimensión trascendente de las filosofías metafísicas²¹. El tema moderno de la predicción es una profanación moderna de la religiosidad y la profecía²².

19 Ortega Gasset y su perspectiva de la historia y de la vida. *Pensamiento* 5 (1946), p. 67.

20 *Ibidem*, p. 74-75.

21 “Por ser el hombre radicalmente contingente y futurista no podría menos de ser predicente” José Gaos, *Sobre Ortega y Gasset. La profecía en Ortega*. Imprenta Universitaria, Mexico 1957, p.66. Y, “De la contingencia, futuridad, emotividad, previsión y estar dotado de lenguaje sería simplemente la expresión, el universal predecir humano en general y en particular la índole “expresiva e informal” de las mas de las humanas predicciones. El hombre contingente, futurista, mocional, emotivo, pre-vidente, y diciente, sería predicente.” (*Ibidem*, 65)

22 Gaos, José, *Para una fenomenología de la predicción*, Cuadernos Americanos, 1946, nº 5 y 6, 1947 nº 2, (citado por el libro recopilación de estos artículos *La profecía en Ortega*, obra citada, p. 71)

En segundo lugar, que el trabajo de hacer metafísica²³, incluso en su forma contemporánea de una ontología fundamental, es “incompatible con las formas todas de la actividad intelectual de Ortega, su forma de leer, de pensar y de escribir, y con los motivos radicales de estas formas”. Esto sería verdad, aunque el maestro hubiese experimentado trágicamente esta incapacidad metafísica, a la que se sentía comprometido en cuanto catedrático, y en cuanto patriota. Salvar a Ortega de sí mismo, a juicio de Gaos, es salvarle de esa pretensión de sistematicidad y de ontología. Ortega habría sido un gran filósofo culturalista, vital y estético, compartiendo esta condición filosófica con los clásicos de la Historia de la Filosofía, que protagonizaron los períodos de disolución de los sistemas y de fermentación de ingredientes para las nuevas sistematizaciones, según la división diltheyana de aquella en épocas metafísicas sistemáticas, y épocas críticas asistemáticas.

En tercer lugar, que la obra de Ortega evoluciona desde el “conceptualismo culturalista” de *Meditaciones del Quijote*, al “raciovitalismo” del *Tema de nuestro tiempo*, y de ahí al “historicismo” de *Las Atlántidas*, y, finalmente, por influencia de Heidegger, al raciohistoricismo de los años treinta. “En todo caso, pensaba Gaos, parece como si entre 1935 y 1936 hubiera dado Ortega otro paso decisivo hacia el raciohistoricismo”.

En el mismo año, 1949, recopila el padre Joaquín Iriarte otra serie de artículos²⁴ suyos, aparecidos en *Razón y fe*, y los publica en su libro *La ruta mental del Ortega. Crítica de su filosofía*, que podemos considerar su segundo ataque contra el filósofo madrileño. Salta a la vista la verdadera intención del jesuita –que no es otra, sino desprestigiar la figura de Ortega, descalificar su obra, y demostrar que es impía y pagana, merecedora de la condena inquisitorial, porque tiene menos preocupación documental y hace una impúdica exhibición de sus dotes literarias, y porque se aplica con esmero en la demostración de que su reconocimiento internacional carece de fundamento – entonces el éxito de Ortega en el extranjero empezaba a ser un hecho difícil de ocultar.

El primer capítulo de la obra lo dedica a deshacer “exageraciones” tocantes a la resonancia internacional de la filosofía de Ortega –para su resonancia

23 Tomado del artículo *Salvación de Ortega*, que, si bien es posterior al libro de Villaseñor, recoge ideas que estaban en Gaos, y que pudo transmitir de otras maneras. Ver Gaos: 1957, pp. 79, 85, y 86.

24 *Ortega y la dimensión anglosajona de su pensamiento*, *Razón y fe*; *El valor filosófico y mental de los historismos orteguianos*, *Razón y fe*, 618-619 (1949) p. 8-22; *Las líneas fundamentales de la filosofía de Ortega*, *Razón y Fe*, 139 (1949) 407-424; 344-357; etc.

cia en España, para Julián Marías en especial, no tiene más que desprecio²⁵ – “Es mucho lo que han exagerado! No se lleve a mal que la grandeza del héroe [Ortega], vaya viniendo a sus verdaderas proporciones”. El jesuita se aplica con tal rigor y mezquindad a quitar todo valor a los reconocimientos internacionales de Ortega, que llega uno a creer que tienen razón los que hablan de la existencia de gestiones contra la candidatura de Ortega al premio Nobel de literatura en 1950. En el capítulo segundo, parece obsesionado con los desarrollos de la concepción orteguiana de la historicidad entre 1932 y 1936, que desconocía en su primer ataque. Pero sigue sin tomar en consideración los escritos del llamado *Ortega póstumo*²⁶. Descubre el fondo del nuevo radicalismo de Ortega, la historicidad de la vida, que desde su filosofía perenne le parece insustancial, puro relativismo y anti-espiritualismo²⁷. Se empeña en hacer de Ortega un mero historista, y por partida doble: “historifica la cultura”, e “historifica al hombre”. Ortega es, a su juicio, un historista trasnochado. Dilthey sería el epígono del historismo, y Ortega el epígono del epígono, un dieltheyano tardío, que trae a Madrid el historismo en 1932, cuando ya había periclitada en 1910, al ser superada por Husserl, Hartmann, Heidegger. A juicio del jesuita, Ortega no puede tener ningún sistema que darnos, porque éste es incompatible con el historismo. Iriarte deja de lado, como su hermano de orden, Villaseñor, que Ortega está desarrollando la historicidad en cuanto atribución fundamental de su realidad radical, que es la vida, para la que busca un tipo de racionalidad perspectivista y superadora del relativismo; es decir, que anda por los “camino superadores” de los filósofos antes mencionados.

El jesuita, en fin, se empeña en demostrar que el historismo disolvente de Ortega es impío y pagano, peligroso para las mentes de sus incautos lectores. Para demostrarlo, se basa en la peculiar concepción orteguiana, que pone el origen de la filosofía en la crisis de creencias. La filosofía es la ortopedia de la creencia fracturada. El historista Ortega pretende con su pseudofilosofía superar la fe tradicional y su filosofía perenne: “A un espíritu tan equilibrado como Ortega estaba reservado este hallazgo que, en forma tan grotesca, lleva el anticristianismo al constitutivo de la filosofía, a las raíces mismas del más noble saber humano”²⁸. «En estos ensayos (*El tránsito del cristianismo al racionalismo*, e *Ideas y creencias*) se advertía ya el paganismo sin fondo de Ortega, que ahora, con esta solemne exhibición, ha quedado “con toda la raíz

25 Ver Iriarte: 1949, p.116.

26 Ver la cita número 90.

27 Ver Iriarte: 1949, p. 62-63.

28 Ibidem, pp.109-110.

de su ser al aire”»²⁹. Nietzsche, Goethe³⁰, Renán, Dilthey son, a su juicio, las fuentes de este paganismo de Ortega.

En uno de los artículos finales del libro, Iriarte identifica a Ortega con Santayana; si bien, hecha de menos en aquel algo que hizo bien éste: haberse tomado en serio y estudiado la concepción aristotélica del ser, sus trascendentales, sus categorías, y sus causas. Ortega habría antropomorfizado el ser.

En 1950, publicará todavía Iriarte en *Razón y fe* su artículo *Carácter científico de la filosofía cristiana. Con una página al final a cargo de Ortega*³¹, donde recoge la condena, de que fue objeto el historicismo relativista y pagano en la encíclica *Humani generis*, y de la que sería también mercedora, a su juicio, la obra de Ortega. Aquí se hace explícita la intención inquisitorial y condenatoria, que preside el acercamiento de Iriarte a la obra de Ortega.

En 1950, se publica el libro *Ortega y Gasset ante la crítica. El idealismo en ‘El Espectador’ de Ortega y Gasset*, del padre Juan Sáiz Barberá, que, desde 1948, había sido becario del Instituto «Luis Vives» de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y estuvo pensionado en la Universidad Pontificia de Comillas. Dedicada a la juventud universitaria española, esta obra se sumó a la corriente antiorteguiana promovida por los jesuitas y por los intelectuales tradicionalistas del Opus, logrando una pronta difusión en España e hispanoamérica.

A las obras de los padres jesuitas Iriarte, Roig Gironella y Sánchez Villaseñor, respondió *cum ira et studio* Julián Marías en su libro *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual* (1950). En ese escrito, Marías intenta demostrar que ha existido una intriga intelectual por parte de tres jesuitas, empeñados en convencer a la opinión pública de que “Ortega no tiene una filosofía; y, si la tiene, es peligrosa para la religión católica”. Estos autores, se queja con razón Marías, ni han comprendido³², ni pretenden comprender la filosofía de Ortega, ni criticarla desde dentro, en un esfuerzo por desarrollarla. Más bien, son hostiles a Ortega —“Estos libros utilizan liberalmente el impropio en su forma más pura y directa”³³—, y citan sin sentido crítico. Sólo aspiran

29 Ibidem, p. 107.

30 Ortega habría hecho suyo el verso de Goethe: “Harto hemos vivido para la religión, hora es de vivir para la vida”.

31 Razón y fe en 1950

32 Marías: 1950, p. 71.

33 Ibidem, p. 35.

a desacreditar su obra: es “difícil encontrar en ellos una frase que sea verdadera en el sentido habitual de esta expresión, y si se trata de un párrafo entero, la dificultad sube de punto, hasta tocar el límite de la imposibilidad”³⁴.

Julián Marías considera que la intriga es “una desorientación sistemática y deliberada de la opinión pública a cualquier precio –desde luego el de la verdad– y por razones estratégicas, para conseguir determinados fines en oportunidades muy precisas”. La acusación de Marías contra los intrigantes comprende los siguientes puntos:

- Desorientación sistemática y deliberada de la opinión pública. Sistemática y deliberada quiere decir una desorientación conscientemente provocada y buscada, y no un caso aislado, fugaz, circunstancial, sino como sistema perseverante.
- Una desorientación a cualquier precio, desde luego, al de la verdad. Esto significa que quien provoca tal desorientación no repara en medios; se vale de los conocidos métodos de tergiversar, adulterar, falsificar textos, interpretarlos torcidamente y emplearlos a despropósito... Significa llevar de antemano la dañada intención de hacer decir a una doctrina lo que se quiere que diga en orden a los fines preestablecidos.
- Por razones estratégicas. Esto significa que los procedimientos empleados están ordenados a fin de alcanzar de cualquier manera el objetivo pretendido.
- A fin de conseguir determinados objetivos que quien maneja la intriga se propone: desacreditar la persona, la obra y la herencia intelectual de Ortega.
- En oportunidades muy precisas, las cuales hacen posible la concepción, la gestación y la realización de la intriga con la seguridad subsiguiente de que ha de quedar impune.

La intriga es un turbio fenómeno³⁵, ante el que no cabe intrigar, sino desenmascarar, poner de manifiesto los resortes y oscuras intenciones de sus protagonistas. Ante la intriga de esos tres Antípodas contra Ortega, afirma Marías, hay que actuar abiertamente, y desenmascararlos, poniendo de manifiesto su propósito de desorientar a la opinión pública sobre el valor de la figura y la obra de su maestro. El libro tiene tres capítulos y tres apéndices. El

34 *Ibidem*, p. 38.

35 *Ibidem*, p. 10.

capítulo primero tiene el título *Nuevos usos intelectuales*³⁶, y se orienta a mostrar lo que de falsificación hay en esta intriga. El capítulo segundo, *La capacidad teórica*³⁷, se orienta a demostrar que esos jesuitas malinterpretan a Ortega. El capítulo tercero, *Quod erat demonstrandum*³⁸, intenta desentrañar el fondo de la intriga, busca objetivos preestablecidos.

*El arte de citar*³⁹ es la segunda sección del capítulo primero. Según Marías, los antípodas han refinado con nuevas innovaciones los recursos ya conocidos de citar mal, por ejemplo, citar en orden inverso del efectivo, unir citas procedentes de distintas épocas, etc. *La técnica del improprio*⁴⁰ recoge algunas de las lindezas que el padre Iriarte deja caer sobre Ortega. *Nuevas formas de veracidad*⁴¹ insiste en que es difícil encontrar en Iriarte no acierta a escribir una línea verdadera sobre Ortega. Este crítico desconoce las candilejas de la vida y la obra del maestro, y mezcla suposiciones e ignorancias siempre contra su cuenta de haberes. A la acusación de Julián Marías, respondió el artículo *¿Intriga intelectual contra Ortega?*⁴² del padre J. Iturrioz, uno de los jesuitas que protagonizaron la persecución de la obra de Unamuno. En su artículo, defiende al padre Iriarte, cuya nobleza le merece toda suerte de alaba. El libro de Marías, en cambio, le parece una “disputa personal” del autor contra Iriarte. Iturrioz no duda de que Ortega es un historista trasnochado. Su farragoso y maquiavélico artículo concluye que lo peor del libro de Marías no estriba tanto en que no demuestra lo que se propone —la existencia de una intriga intelectual contra Ortega—, sino en que ha seguido un método equivocado. En lugar de refutar filosóficamente las serias críticas que sus tres hermanos de orden formulan contra la filosofía de su maestro, se ha inventado una intriga inexistente⁴³.

Julián Marías estaba obligado a intervenir en su condición de discípulo, y tenía todo el derecho del mundo a indignarse ante semejante falsificación inquisitorial de la filosofía de su maestro, cuando Ortega todavía estaba vivo, y cuando el había publicado ya bastantes trabajos ilustrativos sobre su filosofía. Pero, en la cultura establecida del sistema franquista, que era constitutivamente hostil a lo que representaba la filosofía y la labor intelectual de Ortega, el libro

36 Ibidem, p. 13-64.

37 Ibidem, p. 63-152.

38 Ibidem, p. 153-185.

39 Ibidem, p.17-32.

40 Ibidem, p. 35-38.

41 Ibidem, p. 38-55.

42 Razón y Fe, 143, (1951), p. 568.

43 Ibidem, p. 591.

de Marías no podía conseguir el efecto buscado en las élites rectoras de las instituciones, ni en la opinión pública.

c. El curso de homenaje a Ortega, con motivo de su jubilación de la cátedra, en 1953

En la primera mitad de los años cincuenta, con el ministro Ruiz Jiménez, se experimentó una tímida apertura cultural, que toleraba el Régimen del General Franco, formando parte de su estrategia global de apertura y búsqueda de relaciones y reconocimiento internacional. Dionisio Ridruejo y el falangismo aperturista reivindicaban a Ortega.

En el año 1953, sin embargo, Miguel de Unamuno fue declarado autor herético. Vicente Marrero se incorpora al Departamento de Cultura Moderna del CSIC, que dirigía Calvo Serer, y ocupa la secretaría de la revista general del CSIC, *Arbor*. Ese mismo año, Marrero publica su artículo antiorteguiano *En torno a un juicio sobre Ortega y Gasset*. Además, el número 89 (1953) de la revista, publicaba la noticia “Ortega o ‘El estado de la cuestión’”, en la cual se informaba sobre el curso que con ese título estaban celebrando en honor a Ortega, con motivo de su jubilación de la cátedra, sus discípulos y seguidores D. Ridruejo, J. Marías, García Valdecasas, E. García Gómez, Miguel Cruz, J. L. Aranguren, S. Lissarrague, L. Díez del Corral, E. Lafuente Ferrari, P. Laín Entralgo. En esa nota de *Arbor*, además de atacar ese curso homenaje, se denunciaba la obra de Ortega en su conjunto, pese a sus muchas virtudes, “como el esfuerzo encaminado a descristianizar España, más inteligente, más sistemático y brillante que se ha visto en nuestra patria desde la aparición de la Institución Libre de Enseñanza”. Además, se expresaba “el temor de que crezca, o, mejor dicho, de que se sostenga por mucho tiempo el mal tonificante, la blandengue y envenenada confusión de la que tanto se habla también hoy, porque nos ronda ya con bastante poca fortuna desde unos años a esta parte.”

Los orteguianos mencionados en la nota, enviaron una carta de protesta contra la noticia antiorteguiana, dirigida al Ministro de Educación, José Ibáñez Martín, para que fuera publicada en *Arbor*; cosa que se hizo efectiva en el nº 25 de 1953. Estamos ante un enfrentamiento abierto entre los intelectuales tradicionalistas del Opus Dei, y los discípulos e intelectuales falangistas, que eran orteguianos católicos.

El grupo antes mencionado argumentaba, contra las acusaciones vertidas en *Arbor*, defendiendo, que la obra de Ortega no pretendía la descristianización de España, sino la renovación del catolicismo español. El texto que citan en la carta, para demostrar su opinión, es el conocido fragmento en que

Ortega afirma que el “El *catolicismo* español está pagando deudas que no son suyas, sino del catolicismo *español...*”⁴⁴. Una prueba fehaciente de que Ortega no descristianiza es, argumentaban los orteguianos arriba firmantes, que ellos son católicos y llaman a Ortega “maestro común”, en cuanto que de él han recibido en distintas proporciones y formas doctrina filosófica y entusiasmo español, voluntad de veracidad y rigor intelectual, afán de comprensión y plenitud. Los frutos de Ortega, sus seguidores, no son de descristianización.

La expresión “nuestro maestro común” del documento anterior pone de manifiesto, que la reivindicación de Ortega por parte de estos autores que le habían recibido de diferente manera, y en diferente medida, no significaba que de hecho fuera su principal maestro. No lo era de Laín Entralgo, que había criticado el historicismo de Ortega, ni tampoco de Aranguren, que, como aquel, se remite más bien a la filosofía de Xavier Zubiri, cuyo contenido católico y formas sistemáticas resultaban más consonantes en aquel medio. Estos intelectuales homenajearon a Zubiri este mismo año.

A la publicación de esta carta de los católicos orteguianos, añadió Vicente Marrero su réplica, de la que entresacamos algunas revelaciones de la trama institucional antiorteguiana:

- La revista general del CSIC, *Arbor*, declara seguir una línea de pensamiento nacional y católico, por completo contraria a las concepciones anticatólicas y antiespañolas de Ortega.

44 “El *catolicismo* español está pagando deudas que no son suyas, sino del catolicismo *español*. Nunca he comprendido cómo falta en España un núcleo de católicos entusiastas resuelto a liberar el catolicismo de todas las protuberancias, lacras y rémoras exclusivamente españolas que en aquél se han alojado y deforman su claro perfil. Ese núcleo de católicos podía dar cima a una noble y magnífica empresa; la depuración fecunda del catolicismo y la perfección de España. Pues tal y como hoy están las cosas, mutuamente se dañan: el catolicismo va lastrado de vicios españoles, y, viceversa, los vicios españoles se amparan y fortifican con frecuencia tras una máscara insincera de catolicismo. Como yo no creo que España pueda salir al altamar de la historia si no ayudan con entusiasmo y pureza a la maniobra los católicos nacionales, deploro sobre manera la ausencia de ese enérgico fermento en nuestra Iglesia oficial. Y el caso es que el catolicismo significa hoy, dondequiera, una fuerza de vanguardia donde combaten mentes clarísimas, plenamente actuales y creadoras. Señor, ¿por qué no ha de acaecer lo mismo en nuestro país? ¿Por qué en España ha de ser admisible que muchas gentes usen el título de católicos como una patente que les excuse de refinar su intelecto y su sensibilidad y los convierte en rémora para todo perfeccionamiento nacional?... Se trata de construir España, de pulirla y dotarla magníficamente para el inmediato provenir. Y es preciso que los católicos sientan el orgullo de su catolicismo y sepan hacer de él, lo que fue en otras horas: un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner a España “en forma” ante la vida presente”.

- El texto aducido por los orteguianos católicos no es aceptable, porque forma parte del artículo “*La forma como método histórico*” (1927), escrito para introducir la obra de carácter exegético de un profesor protestante, Bultmann. Se trataría de “un texto en alabanza de una obra heterodoxa que Ortega toma como modelo para censurar al mundo católico español”.
- Hace referencia al libro de Rafael García y García de Castro, entonces arzobispo de Granada, en su obra *Los intelectuales y la Iglesia*, pp. 283-289, donde comenta ese texto. “Este comentario refleja admirablemente no sólo un punto de vista verdaderamente católico, sino algo muy importante y significativo que se echa de menos en otras actitudes; el estado de ánimo y sufrimiento de la Iglesia en España frente a la obra de aquellos intelectuales, de los cuales Ortega es por derecho propio la figura más representativa.”
- Insiste Marrero, en que el texto aducido por los intelectuales católicos es una de las tres únicas páginas dedicadas por Ortega al catolicismo en toda su extensa obra.
- Haber desarrollado amplia y eficazmente un conjunto de ideas irreligiosas y anticatólicas, concorde con las arriba citadas (en una selección de fragmentos orteguianos), y no de modo esporádico, sino persistente y tenaz, en la cátedra, en el periódico, en los libros, en el Parlamento y en la actuación pública, es lo que en *Arbor* ha sido calificado de manera sintética como “esfuerzo encaminado a descristianizar a España”.
- Este reproche de *Arbor* al anticatolicismo de Ortega tiene precedentes: y cita un comentario sobre *Historia como sistema* del propio Laín Entralgo, en el número 7 de la revista Escorial, en el que corrige la “posición historicista de Ortega ante el cristianismo”, que identifica a éste con la cultura del período histórico concreto, que da paso de la Antigüedad a la Edad Moderna. Además, cita al entonces rector de la Universidad de Valencia, José Corts Grau, quien se lamenta del trato irreverente, superficial y ofensivo, que Ortega ha dado a algunos temas y personajes del cristianismo.

Ortega aparece como un enemigo del nacional-catolicismo, un peligro para las mentes incautas, y un corruptor de la juventud.

Esta réplica de Vicente Marrero se hace eco del libro del jesuita Juan Roig Gironella, *Lo que no se dice. Con una antología Teofánica de textos de Ortega y Gasset* (1953), del que recoge algunos de los fragmen-

tos tendentes a demostrar que Ortega es un autor pagano e impío, corruptor de mentes incautas. Y eso, puntualiza Marrero, a pesar de que la antología fue hecha con la edición de las obras completas de 1949, que dejan fuera muchos fragmentos especialmente ofensivos, que aparecían en la edición de 1932.

En *Lo que no se dice*, aleccionado por el libro de Marías Ortega y tres *antípodas*, Roig Gironella vuelve a la táctica inicial de Iriarte: hace una selección de fragmentos, elegidos y cortados con la intención de mostrar el anticatolicismo y el paganismo de Ortega, es decir su peligrosidad para la fe y las costumbres de la juventud. Esa selección de fragmentos concluye con unas reflexiones, que sostienen el argumento nacional-católico: la Santa Cruzada de Franco ha devuelto España a su esencia católica, ahora no se puede permitir que se implanten en su seno, a través de intelectuales impíos como Ortega [se refiere al orteguismo católico, que representan los discípulos de Ortega y los intelectuales aperturistas de falange], los gérmenes de lo que se erradicó heroicamente. Que en España no pase lo que pasó en Roma, que vencedora de Grecia, se vió vencida por su cultura; o a la España vencedora de Napoleón, que se vió vencida por la cultura ilustrada. Menciona a Morente, cuya conversión agradece al cielo, para demostrar que una “España no católica es un imposible histórico”. El error de los que quisieron modernizar España, superando su catolicismo y europeizándola fue doble: 1. Olvidar que el catolicismo es algo esencial e inseparable de la cultura española, del ser de España; 2. Olvidar que el catolicismo es algo esencial, inseparable del ser de Europa⁴⁵.

En el libro, Roig Gironella incluye una carta pastoral⁴⁶ del Arzobispo de Barcelona, Gregorio Modrego, en la que este prelado advierte contra los intelectuales impíos que corrompen con sus escritos la fe y las costumbres de los jóvenes.

También del año 1953, es el libro antiorteguiano del padre franciscano Miguel Oromí, *Ortega y la Filosofía. Seis glosas*. Esta obra desconoce el núcleo de la obra de Ortega en su segunda navegación, y menosprecia la filosofía de Ortega desde parámetros ajenos a su forma peculiar de pensar: por un lado, la teología católica y su filosofía perenne, y, por otro, las formas escolásticas de hacer filosofía.

45 Ibidem, p. 26-33.

46 Del 15 de abril de 1953.

d. La muerte de Ortega en 1955

La muerte del filósofo, el 18 de octubre de 1955, contribuyó al despertar de la conciencia democrática⁴⁷ de los estudiantes madrileños, pero también desató, como era de esperar, una nueva campaña contra su obra. La prensa española se hizo eco de su muerte, siguiendo precisas instrucciones del Ministerio de Información y Turismo en cuanto a la extensión y enfoque de la información. La noticia no podía excederse ni en extensión, ni en alabanzas, y desde luego, debía manifestar sus errores en materia de religión y en su visión liberal de España.

La conciencia de cruzada que tenían los protagonistas de las campañas contra Ortega, se pone de manifiesto en las informaciones de la prensa nacional con motivo de la muerte del filósofo madrileño, por ejemplo en la noticia recogida en *La Gaceta del Norte*⁴⁸ de Bilbao, donde se le considera un brillante escritor, epígono del 98, cuya obra, sin embargo, encierra peligros para la fe de los lectores. La noticia concluye: “Nosotros que hemos combatido sus errores doctrinales y políticos, elevamos al cielo una oración, en esta hora de la verdad, con el deseo de que el Señor haya querido concederle en su misericordia infinita la gracia de que sus últimos momentos hayan estado iluminados por la fe cristiana de su juventud.»

El jesuita Joaquín Iriarte publicó todavía dos artículos antiorteguianos tras la muerte del maestro. Pocos días después de su muerte, apareció el primero, *Ortega y su circunstancia última*⁴⁹, donde insiste en que fue un pensador de mediodía, que evitó siempre las cuestiones últimas, pero que en la hora de la verdad última, la muerte, cambió su testimonio.

En 1956, Iriarte publicó en *Razón y fe* el artículo *Ortega en su vivir y pensar*⁵⁰. Este escrito es un mal resumen de los anteriores, en el que de nuevo, pero todavía con mayor desconsideración, intenta desacreditar el reconocimiento internacional de la figura y de la obra de Ortega. Sigue sin tener conocimiento del *Ortega póstumo*. Una lista de los errores de interpretación de Iriarte podría ser la siguiente:

47 En su libro *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición Democrática*, José Luis Abellán describe el malestar estudiantil producido por la muerte de Ortega en la infame circunstancia del Régimen, que, a su juicio, constituyó la conciencia generacional de su grupo. No pensaban lo mismo los participantes en la encuesta de Cuadernos de Ruedo Ibérico (Semprún: 1965, pp. 35-44).

48 *La Gaceta del Norte*, nota de la redacción. (19-10-1955, 1ª pág.). Tomado de “La muerte de Ortega, en la prensa de Bilbao”, de Fermín Galindo Arranz, *Revista Latina de Comunicación social*, La Laguna (Tenerife), enero de 1999, nº 13.

49 *Índice*, octubre de 1955, p. 14.

50 *Razón y Fe*, (1956), p. 427-448.

- No acierta a reconocer el nuevo radicalismo de Ortega, cuya obra reduce al ensayismo y la divagación propios de una filosofía historicista de la cultura. A juicio del jesuita, Ortega dependió de la cultura francesa, es decir de Renan, Descartes, y Bergson, hasta que, en los años treinta, Dilthey le convierte al historicismo relativista.
- En sus viajes a Alemania, Ortega sólo encontró maestros mediocres, los filósofos neokantianos de la cultura, de los que aprendió a adentrarse en los secretos del idealismo y de la conciencia cósmica, así como la disciplina mental del criticismo.
- Ortega es un epígono del 98, un intelectual individualista y egolatra: “hay un cerebro en Madrid, escribe Iriarte, que piensa por todos y prepara el futuro de la nación”. Iriarte oculta que el filósofo madrileño entendió su obra como un proyecto generacional de renovación cultural de la sociedad española.
- Ortega traicionó su vocación académica y metafísica por su dedicación a la labor intelectual. Iriarte oculta que aquél se aproximó con acierto a los renovadores del pensamiento filosófico contemporáneo, desde el neokantismo hasta la fenomenología hermenéutica, en su búsqueda decidida de un nuevo radicalismo, y de su correspondiente modo de pensar; una búsqueda, que el filósofo madrileño compatibilizó con su actividad intelectual.
- Ortega no desarrolló el tema de Dios, cosa que otros filósofos contemporáneos como Bergson, Heidegger o Sartre, si hicieron. “Lo que no se puede hacer, escribe Iriarte, es hablar de la Historia y silenciar el sentido último de la misma, disertar sobre la vida y rehuir preguntar sobre sus orígenes, analizar la rebelión de las masas e ignorar su apostasia, que seguramente ha exacerbado el problema. Obrar con tal finitismo es de humanista que, bien instalado en la mediedad de las cosas, diserta burguesamente sobre esto y aquello”⁵¹. Sin embargo, hasta donde yo se, Heidegger es tan reactio a tematizar el tema de Dios como Ortega, y Sartre se podía haber ahorrado sus falacias teológicas de *El ser y la nada* que no resisten un análisis somero. Ortega escribe poco de Dios, como es habitual en las corrientes de filosofía contemporánea por las que transitó.

Iriarte concluye recriminando a Ortega el paganismo y el laicismo de su obra, y pronosticando que su destino será el olvido⁵². Este jesuita, a mi juicio,

51 Ibidem, p. 446

manipula incluso el lugar de la religión y de Dios en el pensamiento del filósofo madrileño.

También con motivo de la muerte de Ortega, el padre mercedario Martín Ortuzar publica en *Salmanticensis* el artículo antiorteguiano *La “razón vital” de José Ortega y la razón natural*⁵³. A su juicio, la física y las ciencias de la naturaleza refutan el empirismo, el funcionalismo⁵⁴ y el ateísmo de la filosofía raciovitalista de Ortega, y ponen de manifiesto la existencia de entes, de causalidad y de Creador. Por eso, su rechazo de la filosofía de Ortega es completo: “En definitiva, la alquimia interpretativa de Julián Marías no podrá dar viabilidad a la “razón vital” de Don José Ortega. Al menos yo no veo esos montes y morenas que él nos prometiera.”⁵⁵. Lo que puede haber de útil en la concepción orteguiana de la “razón vital”, a juicio del mercedario, ya lo había cobrado Santo Tomás de Aquino en su exposición de la *cogitativa*.

Martirián Brunsó publicó el artículo antiorteguiano *Otro sí sobre Ortega y Gasset*⁵⁶, en el que da testimonio de la laguna cultural del filósofo madrileño, que abarcaba desde el siglo V hasta el siglo XV, de ahí su incompreensión y desprecio de la tradición cultural española. Para justificar su testimonio, se apoya en la autoridad de Pedro Font y Puig⁵⁷, quien consideró que Ortega era un profesor estimulante para alumnos formados, pero un maestro de perdición “de los que en él creyeron encontrar el adoctrinamiento capital.”⁵⁸

La Revista de Filosofía, publicada por el Instituto Luis Vives de Filosofía del CSIC, que había mantenido un calculado silencio frente a la obra de Ortega entre 1940-1955, también publicó una breve nota necrológica con motivo de la muerte del maestro. Además, encargó a una serie de reconocidos catedráticos universitarios, representantes de la institución filosófica del momento, el estudio crítico de distintos aspectos filosóficos de su obra, que habían de ser publicados en un número monográfico dedicado a Ortega y Gasset. En este monográfico, se puso de manifiesto el trasfondo del silencio institucional de la filosofía oficial española frente a la obra del filósofo madrileño. El número es muy significativo, además, porque permite comprobar que el abandono de la obra de Ortega, por parte algunos de los representantes más influyentes

52 Ibidem, p. 448.

53 *Salmanticensis*, 3 (1956).

54 Ortuzar entiende por funcionalismo, la tendencia a reducir el conocimiento de las cosas al conocimiento de nuestra interacción funcional con ellas.

55 Ibidem, p. 239.

56 *Cristiandad*, 283 (1956), pp. 10-12.

57 Ibidem, p. 10.

58 Ibidem, p. 10-12.

del grupo de Catedráticos de Postguerra, la “generación perdida”, se basó en críticas superficiales, dependientes de la atmósfera nacionalcatólica y su neoescolástica, o, peor aún, en la desconsideración y el desprecio.

En efecto, el número de enero-febrero de 1957, de la *Revista de Filosofía*, es el monográfico que recoge los acercamientos “críticos” a los aspectos filosóficos de la obra de Ortega, encargados a los próceres de la escena filosófica del momento. De entrada, el editorial no puede ocultar los prejuicios frente a aquella, característicos de la cultura nacionalcatólica imperante⁵⁹. No hace falta insistir en que ninguno de los conspicuos colaboradores del número ha seguido la obra de Ortega en el exilio, por lo que desconocen el Ortega póstumo. Veamos algunos de los trabajos más significativos del monográfico.

El vitalismo de Ortega, de Juan Zaragüeta, es un artículo respetuoso con la figura de Ortega, pero que no se orienta bien en su obra, no distingue las etapas de evolución de su vitalismo, y no identifica su posición final. No maneja las lecciones centrales de su exposición raciovitalista, ni las últimas obras. Interpreta la posición de Ortega desde su propia comprensión del vitalismo y del problema crítico, y desde su propia valoración del espíritu y de la religión. Es decir, entiende la vida desde lo biológico y lo cultural espiritual, y no acierta a ver el carácter fundamentalmente histórico de la concepción orteguiana. El respeto con que trata la figura de Ortega, no se corresponde a su conocimiento de la misma: es un trabajo pobre y desenfocado.

Zaragüeta le recrimina a Ortega cierta imprecisión terminológica al desarrollar el aspecto biológico y cultural de su vitalismo. Aprueba su sentido para la objetividad de los valores, pero se opone a la defensa del “sentido deportivo y festival de la vida”, en lo que tiene de predominio de lo lúdico sobre lo serio. Encuentra innecesario, aunque legítimo, su concepto de razón vital –al que se habría visto avocado por identificar razón con evidencia–, y muy difícil de entender y de justificar su concepto de razón histórica.

Un párrafo revelador del punto crítico que explica el silencio oficial de la academia filosófica española frente a la obra de Ortega, es el siguiente: “Fuera

59 “Ortega nos ha dejado una obra considerable y varía de gran resonancia cultural y transida toda ella de una preocupación filosófica que sería injusto silenciar en una revista de filosofía como la nuestra. Naturalmente, no nos incumbe enjuiciar su vida o su conducta, y en consecuencia sólo nos proponemos estudiar serenamente algunas manifestaciones de su pensamiento desde el punto de vista de su valor filosófico (...) El criterio recomendado para todos estos trabajos ha sido el de exponer fielmente el pensamiento de Ortega en cada punto y hacer sincera y objetivamente la crítica, tanto positiva como negativa, siempre desde el punto de vista filosófico y según la opinión del que lo escribe, con la cual, naturalmente, la Revista no se compromete”. *Revista de Filosofía*, Enero-febrero de 1957, Presentación.

de esto, de ese hombre destituido de naturaleza –incluso de una naturaleza señalada por una gran flexibilidad vital y mental– y reducido por Ortega a la condición de simple “acontecimiento” temporal, privado por añadidura de la fe en Dios, y en su propia razón, sólo frente a su curso vital, entiendo que no cabe ciencia de ninguna clase.”⁶⁰

En relación al tema de Dios, lamenta que “no haya dado más de sí, bajo la pluma de Ortega, esa “gran ciencia de Dios” que tan brillantemente auguraba en su introducción *Dios a la vista*”⁶¹

La idea del hombre en Ortega y Gasset, de Eugenio Frutos, critica la antropología orteguiana desde una metafísica del ser del hombre, que parece remitir al concepto boeciano de persona como *individua substantia naturae rationalis*. En su deficiente aproximación, Frutos es un filósofo cristiano, abierto a la trascendencia, y contrario al evolucionismo, que desde su concepción metafísica del hombre, no acierta a comprender la fórmula orteguiana que insiste en el ser histórico del hombre, por lo que tiende a interpretarla en un sentido reduccionista. Ortega reduce el hombre a su vida individual e histórica, dando una visión historicista y culturalista del ser humano, de la que resulta una visión antropocéntrica, sinsentido y desesperanzada⁶².

En general, el acercamiento de Eugenio Frutos a la antropología de Ortega adolece de los siguientes defectos: a. Desconoce la obra del Ortega póstumo; b. Ve la evolución de la obra de Ortega, pero no acierta a valorarla; b. No se libra de sus prejuicios metafísicos, ni de ocasionales ocurrencias críticas sin sentido; c. Ve la complejidad, incluso contradicción de la obra, pero no acierta a resolver una posición positiva e interesante; d. No enfoca de manera teórico-constructiva.

Frutos repetirá esta crítica a la antropología de Ortega en su recensión del libro de Julian Marías, *Ortega I. Circunstancias y Vocación*. Esa obra de Marías, a su juicio, expone la filosofía que Ortega dejó latente en su obra por su infidelidad a la vocación académica en esta exposición, sin embargo, el discípulo no es del todo fiel, pues desarrolla una filosofía abierta a la trascendencia, que, a su juicio, no se corresponde con la obra de su maestro. “El antropocentrismo orteguiano, escribe Frutos en su recensión, el carácter absolutamente terreno de la circunstancia, se patentizan aquí. Sin poseer o ser una naturaleza racional, el hombre no sería luz de nada. La teoría orteguiana de la vida

60 Zaragüeta, Juan, *El vitalismo de Ortega*, Ibidem, p. 32.

61 Ibidem, p. 32.

62 Frutos, Eugenio, “La idea del hombre en Ortega y Gasset”, Ibidem, p.87-88. Ideas semejantes nos encontramos en la crítica de Ramírez a la concepción orteguiana del hombre.

humana y de la razón a ella ordenada, no da razón última. La seguridad que el hombre busca en este ámbito –creando una cultura– se revela siempre como precaria, es siempre una inseguridad última, porque descansa sobre lo contingente. La última seguridad necesita afirmarse sobre el Ser Necesario.”⁶³

En su artículo, *Concepto de ciencia natural en Ortega*, Carlos París parece familiarizado con el nuevo radicalismo de la filosofía de Ortega, la vida individual e histórica⁶⁴, que contrapone a los planteamientos afines al naturalismo. Se aproxima a la filosofía de Ortega insistiendo en la polaridad “razón físico-matemática/razón histórico-vital”, y afirma que aquella incorpora de manera acrítica y dogmática tópicos de la epistemología positivizadora y operacionalista de la ciencia. París no acierta a estructurar adecuadamente la epistemología de Ortega, ni ve que se inscribe en el giro pragmático. Tampoco valora la necesidad de separar el modo de pensar filosófico del modo de pensar específico de las ciencias, a fin de buscar un modo de pensar específico de aquella, como tampoco ve la necesidad de desarrollar un pensamiento dialéctico, sin incurrir en la tradición retorizante, en la que Ortega nunca quiso caer.

Desde su peculiar mezcla de epistemología escolástica y teoría neopositivista de la ciencia, que compuso por esos años, París defendió la necesidad de vincular la filosofía a la ciencia⁶⁵, y rechazó la filosofía de Ortega por su irracionalismo, y su excesiva distancia con respecto a la ciencia. El posicionamiento de este catedrático de postguerra facilitó el desinterés por la obra de Ortega de importantes representantes de la Generación de Filósofos Jóvenes que se lanzaron a la búsqueda de formas filosóficas más científicas, lejos de las filosofías de formas literarias, como la del maestro madrileño, que veía el modo de pensar específicamente filosófico del lado de la filología.

El monográfico incluye también un elogioso acercamiento a las ideas estéticas de Ortega, por parte de Camón Aznar, que no tiene sin embargo la pretensión de ofrecer una visión sistemática de su estética.

El artículo de Francisco Maldonado de Guevara *El lenguaje de Ortega y Gasset*, también incluido en el monográfico, es un incondicional elogio de la aportación de Ortega en la empresa de convertir el lenguaje español en un

63 *Revista de Occidente*. Madrid 1960, p. 569. Aquí insiste en el error de fondo que comete la antropología orteguiana: identificar la vida con el hombre, que es el yo personal.

64 Carlos París había publicado en *Arbor* [nº 123 (1956) p.329 y ss.] el artículo *Meditación sobre la filosofía de Ortega*, en el que criticaba el pensamiento radical de Ortega, la vida individual e histórica, por su carácter contingente y por su intrascendencia religiosa, en una línea que aprovechará Santiago Ramírez.

65 París, Carlos, “Concepto de ciencia natural en Ortega”, *ibidem*, p. 107-108.

lenguaje filosófico⁶⁶. Propone estudiar la evolución de su estilo filosófico, y catalogar su uso filosófico de palabras castizas, de cultismos, o de neologismos.

En el mismo monográfico, Manuel Mindán publicó sus apuntes de *El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid: "Principios de Metafísica según la razón vital"*. Su comentario sobre el Ortega profesor no puede ser más elogioso⁶⁷. Ofrece un testimonio interesante referente a la existencia de una "escuela de Madrid": "Sin duda el grupo más homogéneo [se refiere a la heterogeneidad de las ensañanzas en la facultad de filosofía de Madrid] y que nos hacía sentir un clima más coherente a pesar de sus enfoques y aún soluciones distintas, era el formado por los profesores Gaos, Zubiri, García Morente y Ortega. La fenomenología, la filosofía de los valores y de la cultura, los temas vitalistas orteguianos y también alguna preocupación por la filosofía de la existencia, junto con una visión muy al día del pasado filosófico, era lo que dominaba."⁶⁸

Este monográfico contiene un breve artículo de Emilio Lledó, *Filosofía y éxito, dos palabras sobre Ortega en Alemania*, en el que muestra un desapego y desconsideración proverbiales frente a la obra de Ortega. En este artículo antiorteguiano, que con gusto habría firmado el padre Joaquín Iriarte, no da muestras de haber leído ni una sola línea de un libro de Ortega, pero sus dos palabras se orientan a desacreditar su éxito en Alemania. Lledó reconoce, que los alemanes acogieron a Ortega como uno de los suyos; sin embargo, y éstas son sus dos palabras, le acogieron como un literato intelectual, que no ha despertado el interés de la filosofía universitaria⁶⁹, y como un intelectual burgués, un autor del gusto de la burguesía contra el ascenso de las masas⁷⁰.

66 Maldonado de Guevara, Francisco, "El lenguaje de Ortega y Gasset", *Ibidem*, p. 130

67 Mindán Manero, Manuel, "El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid: 'Principios de Metafísica según la razón vital'", *Ibidem*, p. 141: "Ortega fue ante todo, un profesor de extraordinaria brillantez que logró interesar vivamente a sus alumnos y que ejerció un gran influjo en los medios universitarios. Pensando en la nueva generación, que como tal no le conoció y en todos los que no tuvieron ocasión de oírle, me ha parecido que podría ser interesante dar a conocer lo que como profesor universitario fue Ortega, publicando los apuntes de clase de uno de sus últimos cursos, precedidos de unas breves notas que presentan el ambiente reinante entonces en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, y en especial en su sección de Filosofía."

68 *Ibidem*, p. 144.

69 Lledó, Emilio, "Filosofía y éxito, dos palabras sobre Ortega en Alemania", *Ibidem*: "Sin embargo, es curioso que de esa universidad no haya salido todavía un estudio sobre las fuentes de Ortega [supuestamente alemanas] y su manera peculiar de entender la filosofía y hacerla suya."

70 Lledó se hace eco de la crítica de Hans Heinz Holz: "sus motivos respondían perfectamente a los de la burguesía de nuestro tiempo(...) La élite quiere ser conductora para asegurar su existen-

“Si detrás de todo esto [el literato y el intelectual burgués], escribe Lledó, se ocultaba esa expresión tan sonora y al par confusa de “sistema filosófico”, es cuestión que habrá que ir estudiando con objetividad y crítica, previo un análisis de qué sea un sistema (...)”⁷¹. Pero Lledó, que desconoce la obra de Ortega, no tiene ningún interés en comprobarlo, porque sus ídolos filosóficos son otros.

Después de la muerte de Ortega, continuaron las publicaciones antiorteguianas en las universidades y centros de enseñanza superior de los jesuitas. En la Universidad Gregoriana de Roma, leyó Joaquín Martínez Díez su tesis doctoral, *Religión y moral en la trayectoria Filosófica de José Ortega y Gasset*, cuya separata se publicó en 1958 en Santander, aunque fue defendida en 1956. En ella aparecen los nombres de los jesuitas José Goenaga, y Aloisius Naber.

En la introducción, se insiste en que se pretende un trabajo objetivo, una vez que Ortega nos ha dejado su obra, que “pertenece casi a la historia”. En realidad, la tesis tematiza de manera más torpe y escolar los principales tópicos de la crítica jesuítica⁷² sobre la obra de Ortega, en especial, la acusación de defender una visión historicista de la religión cristiana, o la de tener una filosofía historicista impía y pagana. En la bibliografía, de hecho, encontramos a los Padres Roig Gironella, Joaquín Iriarte, Miguel Oromí, Juan Sáiz Barberá. Cita en alguna ocasión a Julián Marías, pero sin asimilar su interpretación. Maneja la edición de las obras completas editadas por *Revista de Occidente* en 1946, y desconoce el Ortega póstumo.

En efecto, tras un tratamiento deficiente de la epistemología y de la ontología de Ortega, tanto por las fuentes utilizadas, como por la precisión y estructura conceptual utilizada, entra en la cuestión, que no es otra, sino la filosofía de la religión y la moral de Ortega. En lo que se refiere a la religión, a su juicio, Ortega mantiene una visión historicista, y sustituye el culto a Dios por el culto a la vida. Para demostrarlo en su trabajo escolar, reconstruye con fragmentos de textos de Ortega, lo que sería una visión historicista de la evolución histórico cultural de la religión cristiana en cuatro actos: el cristianismo original, el cristianismo de San Agustín, el cristianismo del siglo XIII, de Santo Tomás, y una cuarta de despreción de la razón para llegar a Dios. “Es decir,

cia, sin ninguna obligación ni atadura social, sin ningún esfuerzo para conseguir una verdadera productividad. Es pues una élite sin responsabilidad alguna (...) toda la filosofía de Ortega choca contra un muro que no puede traspasar; es un ejemplo de todas las enfermedades que padece nuestra época, y a las que precisamente Ortega quiere combatir”. Ibidem, p. 200.

71 Ibidem, p. 200.

72 Martínez: 1958, pp. 48-49.

concluye Martínez Díez, a la religión cristiana le ha llegado la hora de morir. Sólo le falta a Ortega repetir las palabras de Nietzsche, a quien gusta seguir con frecuencia: Dios ha muerto. El cristianismo según Ortega sería negador de la vida, unilateral y extremista.”

Ortega niega a Dios y exalta al hombre, terminando por plantear la religión de la vida. Al no saber compatibilizar lo divino y lo humano, se deshace de Dios, destruye todo lo que pueda limitar la supervaloración de la vida y de lo humano: “Ortega, escribe Martínez Díez, no ha querido reconocer a Dios para caer en la adoración de dioses más burdos”. Ortega habría hecho suyo el panteísmo de Renán.

En lo que se refiere a la moral⁷³, Ortega sustituye los valores tradicionales del cristianismo, por valores humanos inmanentes. Así que, en lo referente a las virtudes, menosprecia, como carentes de valor, las virtudes cristianas, todo lo que tiene que ver con obediencia, castidad, humildad, renuncia. Ortega promueve el tomarlo todo de la vida.

La reacción emprendida contra Ortega tras la Guerra Civil alcanza su momento culminante con el libro del teólogo dominico Santiago Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset*. La mayor parte del libro estaba escrita antes de la muerte de Ortega, confiesa su autor en el prólogo. Lo cierto es que el *nihil obstat* es de Guillermo Fraile y de Victoriano Rodríguez, y el *imprimatur* es de octubre de 1956. Según la declaración de intenciones, en el prólogo, la obra nace de la simpatía, y pretende una crítica objetiva y benévola de la obra de Ortega; en realidad, representa un frío y calculado ataque⁷⁴ a la obra de Ortega desde la teología católica y su filosofía perenne, tendente a condenarla e introducirla en el Índice, y, así, de prohibirla, o, cuando menos, limitarla y teñirla de sospecha. En esta obra se condensan las críticas de los jesuitas, y de otros clérigos, que habían atacado a Ortega, como el P. Miguel Oromí, el P. Bruno Ibeas, o de Izquierdo Ortega, etc., pero también la de Eugenio Frutos, o la de profesores de postguerra, como Carlos París, que obviamente gozaba de predicamento entre jesuitas y dominicos.

No se cuando, ni con que motivo exacto, empezó Santiago Ramírez su persecución de la obra de Ortega. Pero las obras completas de Ortega, que la Editorial Revista de Occidente publicaba en España, su amistad con el Padre Guillermo Fraile, la polémica de *Arbor*, que atrajo su atención, y la muerte de

73 Ibidem, p. 46.

74 La verdadera intención, inquisitorial y condenatoria, que domina la obra de Ramírez, se pone de manifiesto por lo inadecuado de su hermenéutica, y por las conclusiones de su libro. (Ramírez: 1958a, pp. 442-447).

Ortega, que cerraba aparentemente su obra, atrajeron al teólogo dominico, y le impulsaron a culminar la reacción de la intelectualidad clerical nacional-católica contra la obra del filósofo madrileño, impío y corruptor de la juventud.

El libro de Santiago Ramírez es una aproximación inquisitorial a la filosofía de Ortega y Gasset, que busca calificarla desde el punto de vista de la pureza de la fe, según la teología y filosofía aristotélico-escolástica. La arquitectura de la obra es rigurosa: empieza exponiendo las distintas partes de la filosofía de Ortega, –en epígrafes habilitados por el propio Ramírez–, a base de citas y fragmentos, que pretenden ser un despiece de su obra filosófica⁷⁵; a continuación, el dominico arriesga una síntesis de la filosofía orteguiana en 24 apretadas páginas⁷⁶. Concluye con una revisión crítica de la filosofía de Ortega⁷⁷. El libro debió de resultar árido y repetitivo ya entonces. Hoy no tiene otro interés, sino el de documentar el modelo dominicano de escrito, orientado a poner en el índice tendencias modernizadoras del pensamiento español en el corazón del siglo XX.

Resulta un tanto ridículo pretender analizar el procedimiento de Santiago Ramírez, habida cuenta de que se trata de la aproximación inquisitorial de un eminente teólogo dominico de formación neoescolástica. Sin embargo, voy a hacer explícitas sus principales insuficiencias:

- a. En primer lugar, un deficiente conocimiento y acrítico manejo de la obra de Ortega. Desconoce la obra del Ortega póstumo. No utiliza ningún método evolutivo de aproximación a la obra de Ortega, que es una obra circunstancial y en evolución, por lo que su manipulación de los textos es arbitraria y acrítica. No utiliza ningún método de fuentes, por lo que no tiene una apreciación ajustada de sus referentes.
- b. No se atiene al estilo de Ortega, y somete sus textos a una articulación sincrónica y ajena. Interpreta de manera terminológica y conforme a una articulación extraña, unos textos dominados por un peculiar estilo literario y retorizante, que usa de la metáfora y de la alusión, del decir como de paso y del sugerir. Articula los fragmentos, según un esquema disciplinar extraño, unos textos que piden un previo análisis contextual.
- c. Airea acríticamente sus presupuestos, que impone dogmáticamente en la interpretación, como medida de verdad y de justicia, y que no son otros que la Filosofía Perenne de Tomás de Aquino [en la versión

75 Ramírez: 1958a, hasta la página 154.

76 Ramírez: 1958a, pp.155-179.

77 Ramírez: 1958a, pp. 179-447.

neoescolástica dominicana], así como los dogmas de fe de la Iglesia Católica Apostólica Romana: “Se pretende, escribe el inquisidor dominico, someter las ideas filosóficas de Ortega a un “examen crítico benévolo y lo más objetivo posible (...) desde el punto de vista puramente filosófico [neoescolástico] y desde el punto de vista de la fe y de la teología católica”.

No es de extrañar, que en varias ocasiones, durante su evaluación de la obra de Ortega, nos confiese Ramírez sin rubor, que Ortega se equivocó en casi todo, y que las pocas verdades por él vislumbradas, ya las había expuesto magistralmente Tomás de Aquino. O, su insistencia, en que Ortega conocía muy mal la escolástica, por lo que su crítica al racionalismo, que es apropiada contra la concepción moderna postcartesiana de la razón, no alcanza al perenne concepto tomista de razón. Inexcusable es para Ramírez el desonocimiento por parte de Ortega de la epistemología y de la lógica tomista— ni sospecha el dominico, que a Ortega no le merecían ni la más mínima consideración.

- d. Ramírez es ciego para la problemática de la filosofía contemporánea, y no es capaz de valorar adecuadamente lo poco que conoce de ella, dominado por su terminológica filosofía perenne. Así menosprecia los desarrollos desde Dilthey y el Neokantismo hasta la fenomenología hermenéutica, y, con ellos, la filosofía de Ortega⁷⁸.
- e. Ramírez menosprecia los desarrollos de la filosofía de Ortega, que han hecho sus discípulos Marías, Garagorri, Rodríguez Huéscar, Manuel Granell. Desde luego, omite los intentos del orteguismo católico (el grupo de El Escorial) por defender, que la filosofía de Ortega es compatible con el catolicismo (o, si les cita, es, como en el caso de Laín, en momentos de reproche). Pero si recoge a los autores de la tópica contra Ortega.

Habida cuenta de lo inapropiado del tipo de aproximación de Ramírez a la obra de Ortega, los resultados de la misma no podían ser muy estimulantes. En realidad, el dominico empieza a forzar el pensamiento de Ortega con su inapropiada fragmentación y articulación de sus textos, y a confundirlo, ya en la segunda parte del libro, desde sus propios prejuicios interpretativos, en la apretada síntesis de su pensamiento. Pero es en la evaluación final, donde los errores de interpretación son capitales, debido, no sólo a su inapropiada meto-

78 Ramírez: 1958a, p.197.

dología y a su desconocimiento del Ortega póstumo, sino a su retrógrada posición neotomista, que ciega toda posibilidad de comprensión de los planteamientos ontológicos y lógicos de la primera mitad del siglo XX. Veamos tres ejemplos.

Los prejuicios neoescolásticos llevan a Santiago Ramírez a afirmar, que Ortega identifica el ser con la vida individual e histórica. Esta interpretación contiene tres errores: confundir la ontología general con la ontología fundamental; confundir una ontología fundamental con la determinación de los atributos fundamentales de la realidad radical; confundir la “existencia” de la moda existencialista francesa con la realidad radical de Ortega.

En efecto, el análisis descriptivo de los atributos fundamentales de la vida en Ortega, inspirado en la ontología fundamental de Heidegger, no es una metafísica general, ni siquiera una ontología fundamental: es decir, no pretende darnos una idea del ente, ni preparar la pregunta por el “ser”, sino clarificar el modo de ser de la vida individual e histórica, que necesita clarificar el misterio del universo, para orientarse vitalmente. Esto no implica reducir el nuevo radicalismo de Ortega a la concepción situacionista y nihilista de la existencia, propia de la literatura existencialista francesa de la náusea y el sinsentido, respecto de la cual, el filósofo madrileño tomó explícita distancia.

Ortega nunca disparó, pretendiendo que el ser es la vida, o que la vida es el ser. Ni siquiera, que la vida ocupe el papel principal otorgado al ser en la ontología tradicional; puesto que su lugar no puede ser el mismo. Lo que afirma Ortega, es que el modo de ser de la vida no se puede pensar con la idea parmenidea del ser, porque el atributo fundamental de la vida es la historicidad. El dominico no entiende el nuevo radicalismo de Ortega: la realidad radical ni es el ser, ni es la evidencia del pensamiento, ni ocupa el lugar de ninguno de estos, sino que es el dato radical del vivir humano, la vida individual e histórica. Probablemente, el resultado de la investigación orteguiana del atributo fundamental de la vida, la historicidad, marcó aún más el giro pragmático de su filosofía.

Por otra parte, la interpretación de la concepción orteguiana de la verdad, por parte del teólogo dominico, pone de manifiesto claramente su intención inquisitorial y condenatoria. Dado que la concepción modernista de la verdad de Eduardo Le Roy, expresada en su obra, *Dogme et critique*, fue incluida en el Índice de libros prohibidos, Santiago Ramírez intenta identificar con ella la concepción de Ortega, atribuyéndole tesis extrañas, como la identificación de la verdad con la vida, y el relativismo epistemológico. Ortega no aceptó nunca el relativismo, ni ha de presuponerse, que incurriera en él, porque defendió el perspectivismo, y rechazó la pretensión de la filosofía perenne y sus verdades eternas.

En fin, Ramírez acusa a Ortega de intentar sustituir los principios de la lógica aristotélico-escolástica (identidad, no contradicción y tercero excluido), que, a su juicio, son verdades eternas, no necesitadas de demostración, por una lógica vital de carácter retórico y ocasional, que es una lógica utilitaria, falaz e inmoral⁷⁹. En realidad, en la actitud de Ortega hay un reconocimiento de los logros de la lógica formal, pero también un exageración de sus insuficiencias, con la consiguiente pretensión de una lógica informal, de tradición dialéctica, que cubra las insuficiencias de aquella para la vida en todas sus formas, incluida la vida científica. En realidad, la errónea interpretación de Ramírez se debe, como de sólo, a su desconocimiento de los desarrollos de la lógica formal contemporánea –cuando ya se había publicado la *Lógica* de Manuel Granell– y a su desconocimiento de la obra de Ortega.

En efecto, el dominico desconoce el cambio en la concepción de los principios, que se experimenta en la lógica y la matemática contemporánea. Los principios ya no son verdades, sino postulados, asunciones, que se hacen, para obtener determinadas conclusiones. Su apreciación de los principios lógicos, que tienen que ver con la negación, denota una insuficiente comprensión de la naturaleza de los principios lógicos, que no estaba a la altura de los desarrollos de la lógica contemporánea. Por otra parte, Ramírez desconoce fuentes elementales para hablar de la concepción orteguiana de los principios y de la lógica. En efecto, el dominico desconoce *La idea de principio en Leibniz*, los *Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y demiurgia*. Tampoco conoce la obra más ambiciosa para desarrollar la lógica de la razón vital, que es la *Lógica* del discípulo de Ortega, Manuel Granell. El desconocimiento del dominico se pone de manifiesto, si comparamos su defensa de los principios de la lógica aristotélico-escolástica⁸⁰, con el epígrafe *Ensayo sobre lo que pasó a Aristóteles con los principios*, dentro de la obra de Ortega *La idea de principio en Leibniz*, en el que el filósofo madrileño discute a fondo el problema de los principios en Aristóteles.

La extraordinaria acogida⁸¹ del libro de Santiago Ramírez en los medios oficiales y académicos, confirma la incompatibilidad de la figura y de la

79 Ramírez: 1958a, p. 341.

80 La idea de principio del padre Ramírez no es otra que la aristotélico-escolástica, que Ortega critica en *La Idea de principio en Leibniz*. Ver Ramírez: 1958, pp. 331-335.

81 Algunos testimonios: a. **Esteban Molist Pol**, en *Diario de Barcelona* 7 marzo 1958, p. 22: exposición serena, metódica, análisis ponderado y prudente, estudio de gran pulcritud y altura; b. **J.B.O.**, *Hoja del lunes*, Barcelona, 17 marzo 1958: estudio objetivo, ponderación serena y verdadera, caridad y elegancia; c. **F. R.**, en *Perseverancia*, nº 200, abril 1958: valoración objetiva y

obra de Ortega con el medio cultural del sistema franquista. Muchos consideraron la crítica del padre Ramírez como irrecusable y definitiva.

En su recensión⁸² del libro de Ramírez, por ejemplo, Juan Zaragüeta no cuestionó el procedimiento de Ramírez (echa de menos el texto “*Dios a la vista*”), ni su esquematización del pensamiento de Ortega. Tampoco se opone a su condena del pensamiento de Ortega. Más aún, Zaragüeta insiste en su propia valoración negativa de la filosofía de Ortega: a. Por ser imprecisa conceptualmente y con equívocos lingüísticos; b. Por incurrir en posiciones contradictorias, por su tendencia a la exageración; c. Por ser víctima del perspectivismo, insistiendo en exceso en el aspecto fluido y cambiante del ser y la verdad, y no acabando de poder afirmar su actualidad (grave, pero no incurable defecto); d. Por su vaciedad e inanidad para abordar las preguntas por el sentido de la vida humana (¿Qué somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos?).

Zaragüeta, con todo, ve los siguientes aspectos positivos en la obra de Ortega: a. Centra la filosofía en torno a la vida humana; b. Subraya el sentido histórico del ser y de la vida; c. Su perspectivismo, para superar el relativismo. Zaragüeta concluye su recensión, pidiendo que la moderación vuelva a presidir el ambiente intelectual español. Esa actitud logrará el apaciguamiento de los espíritus, que se hace cada vez más necesario.

certera de la filosofía de Ortega; d. **Enrique Sordo**, en *Revista*, Barcelona, n° 310, 26 marzo 1958: una exposición objetiva y una valoración certera de la filosofía de Ortega, que este sin duda habría aceptado; e. **Angel Marza**, en *El correo catalán*, 11 abril 1958: “probidad realmente admirable”; f. **Ernesto Salcedo**, en *La Hora*, Madrid 22 marzo 1958: exposición objetiva y valoración precisa y libre de prejuicios; g. **Destino n° 1077**, Barcelona de 29 marzo 1958: este libro es un modelo de objetividad; h. **A. Lobato**, en *La Ciencia Tomista*, n°266, abril-junio 1958, p.315: refutación siempre serena, luminosa, objetiva, sin mezcla de pasión; i. **A. Topete S.I.**, en *Radio Vaticana*, de 4 junio 1958: honestidad científica, respeto y ciencia, serenidad y caridad hacia la obra de Ortega, escueto sentido de la verdad; j. **Cruzado Español**, n°5, 1 junio 1958: espíritu de total objetividad; k. **Salvador Caballero Sánchez**, en *Estafeta Literaria*, 7 junio 1958, p. 7: una crítica objetiva de las ideas de Ortega y Gasset; l. **Alejandro Díez Macho**, en *El libro español*. t.I, n° 5, mayo 1958, p. 217: “El juicio más sereno, objetivo y autorizado que sobre la filosofía y heterodoxia de tan dicutido pensador hemos leído”; m. **Joaquín de Entrambasaguas**, Madrid, ibidem p. 218: “el estudio más sereno y objetivo de la obra de Ortega que se ha hecho entre nosotros”; n. **Guillermo Fraile**, en *Salmanticensis*, 5 (1958), 237, o el mismo A. Lobato: Ortega habría salido ganando con la sistematización realizada por Ramírez; o. **P. Alberto G. Fuente O.P.**, *La doctrina de Ortega y Gasset*, 163-173, considera que la obra de Ortega es funesta (“No se pueden poner en manos inexpertas las obras de Ortega y Gasset, ni tampoco exponer sus doctrinas fundamentales sin el correspondiente correctivo.”, esta es un acertado colofón de Ramírez) y que la obra de Ramírez es una crítica definitiva, no sólo de la obra de aquel, sino de sus secuaces católicos; p. **Victorino Capánaga**, en *Augustinus* 13 (1959), pp 103-107: acepta el procedimiento y las conclusiones de Santiago Ramírez, pero invita a aprovechar lo que de aprovechable hay en Ortega.

82 en *Revista de Filosofía*, 17 (1958), pp. 499-505.

El libro de Ramírez fue compartido, en su oportunidad y en su factura, por su hermano de hábitos, Guillermo Fraile, el historiador de la filosofía española. Este dominico, como ya dijimos, había seguido con prevención la obra de Ortega desde su juventud. Admiraba al escritor filósofo, pero se oponía a la inanidad de su pensamiento para las demandas de un cristiano. Se indignaba ante la obra de Ortega, porque deja preteridos, cuando no maltrata, los grandes temas de la filosofía cristiana. Fraile se va a sumar a la campaña contra Ortega, recensionando libros sobre su obra.

En su recensión⁸³ del libro de Santiago Ramírez, defiende tanto el procedimiento, como las conclusiones de su compañero de orden, al que considera el tomista más prominente de la actualidad. Habla de la filosofía de Ortega como algo decepcionante, porque no da respuestas a las preguntas por un sentido trascendente de la vida. Justifica la oportunidad de la obra de Ramírez, porque, tras la muerte de Ortega, sus obras siguen publicándose, y “están en franca oposición con las enseñanzas de la filosofía cristiana y de la Iglesia católica”. Con el agravante, de que esas obras ejercen un “enorme influjo (...) en la juventud española”. Sorprende la incoherencia de Fraile al hablar de la vacuidad e inanidad del pensamiento de Ortega, que no da respuestas, y, a la vez, del gran peligro que representa para la fe.

En 1958, este dominico recensiona también el libro de Charles Cascales *L'humanisme de Ortega y Gasset* (1957), en el que expresa esa admiración por la obra de Ortega, a la vez que la decepción y la preocupación del pensador cristiano, del teólogo, ante una filosofía que deja en el segundo plano los temas de la filosofía cristiana, cuando no los maltrata.

Por estas mismas fechas, llevado de su preocupación por el funesto influjo de la obra de Ortega en la juventud española, publica una “Epístola a un lector de Ortega”, en la que insiste en la gran paradoja de la obra de Ortega: su carácter seductor y, al mismo tiempo, vacuo.

Aunque no todos aceptaron la obra de Ramírez, los únicos que publica- ron réplicas contra la misma fueron destacados representantes del Orteguismo católico⁸⁴: Laín Entralgo, Aranguren, Marías, y algún autor anónimo en la

83 en la revista *Salmanticensis*, 1958.

84 Pedro Laín Entralgo, *Los Católicos y Ortega*, en Cuadernos Hispano Americanos, nº 101, 16 pp., mayo de 1958. Ramírez se tomó en serio la refutación del artículo de Laín, a la que dedicó 219 páginas.

Anónimo, “Un libro sobre Ortega”, en *Religión y Cultura*, nº3 abril de 1958, p. 321-325.

Aranguren, José Luis, *La ética de Ortega*, Madrid 1958. A la refutación de este opúsculo breve de Aranguren, dedica Santiago Ramírez 39 páginas (220-259), pues la crítica de la moral de Ortega ya la había tratado en relación a Laín.

Marías, Julián, *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*, Madrid 1958, 43 páginas.

revista *Religión y Cultura*. En aquel ambiente cultural y académico, un clérigo, o alguien con aspiraciones académicas, al oponerse al libro de Ramírez, ponía en entredicho su nombre. Estos autores intentaban poner de manifiesto, que la obra de Ortega no es incompatible con el catolicismo, sino que más bien, puede ser un estímulo para que los católicos revitalicen su doctrina. En especial, denuncian que Santiago Ramírez no había practicado una aproximación científica, sino una exegesis inquisitorial y condenatoria, e insisten en lo inadecuado de su método de citas o de sus prejuicios tomistas y dogmáticos, en su desonocimiento de la filosofía contemporánea, y en su voluntad de condenar.

En su escrito, *La ética de Ortega*, Aranguren intenta demostrar que es una ética de la autenticidad, estimulante de la excelencia, y compatible con el aristotelismo y con el catolicismo. Esta intención fundamentalmente apologética, convalidar la ética de la autenticidad de Ortega en la cultura nacional-católica, hace que este opúsculo sea una lectura irrecuperable de Ortega, por desgracia la única que tenemos de su ética por parte de Aranguren. En este breve opúsculo, Aranguren no escatima las descalificaciones de la obra de Ramírez, que este recopila y le echa en cara⁸⁵. “Con lo cual, escribe Ramírez, me hago responsable de poner en ridículo la ciencia católica y de favorecer la fobia anticlerical de muchos jóvenes universitarios, o su alejamiento de la religión cristiana.”⁸⁶

De toda esta polémica, me interesa hacer alguna observación a la contrarréplica del padre Ramírez, en su libro *¿Un Orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos* (1958), que, como se pone de manifiesto en el mismo título elegido por el dominico, quiere ir más allá de la refutación de las réplicas de Laín Entralgo, Aranguren y el anónimo de *Religión y cultura*. En realidad, el libro se centra en analizar pormenorizadamente los argumentos de Laín, único al que Ramírez se toma en serio, dedicando sólo un apartado final del libro al opúsculo de Aranguren, y tratando meramente de paso al anónimo de *Religión y cultura*.

85 “desconocimiento de la filosofía actual y del mismo Ortega; imprudencia intelectual por meterme a juzgar de lo que no entiendo; improvisación de ese juicio por haber leído de un tirón y precipitadamente las Obras Completas de Ortega, sin interesarme por ellas; condenación de éste sin haberlo entendido; carencia de espíritu científico y de sentido histórico; simplificador terrible y antípoda simplista, que se contenta con facilonas interpretaciones sin darse siquiera cuenta de los problemas; hombre que se escandaliza por nada y que no ve en Ortega más que veneno; ocultador –o desconocedor– de sus textos principales, por haber leído sus obras con prejuicios, o sin interés, y haberme fijado únicamente en los que convenían a mi propósito condenatorio” (Ramírez: 1958 b, p. 221). Referencia a Aranguren en *Ibidem*, pp. 9,10, 13, 23, 27, 36, 38,39-40, 41, 43, 47, 54).
86 *Ibidem*, p. 221.

Santiago Ramírez no se conforma con mostrar, que su interpretación y calificación de la obra de Ortega es correcta, quiere envolver en sus sospechas inquisitoriales a Laín Entralgo y a Aranguren, cuestionar su condición de intelectuales católicos, en cuanto que son epígonos de Ortega. Aunque fuera equivocado considerar que Laín o Aranguren eran epígonos de Ortega en 1958, es un ataque contra el orteguismo católico que se había manifestado en *Arbor*.

Los temas de discusión son: el fin de la vida humana, naturaleza y origen del hombre, la fórmula de la filosofía orteguiana, la idea orteguiana de la verdad, la ética de Ortega, El Dios de Ortega, El espíritu de Ortega y su valoración del catolicismo, Ortega y el modernismo, Ortega y la filosofía cristiana, balance de la filosofía Orteguiana. Ramírez no modifica ni un ápice sus posiciones.

Para hacer justicia en esta polémica, conviene distinguir entre dos tesis distintas: 1. Que la persona Ortega y Gasset y su filosofía, desarrollada en su obra, sean católicas, o, en un sentido menos fuerte, que sean susceptibles una interpretación católica; 2. Que la filosofía legada por Ortega en su obra sea compatible con una interpretación moderna de la vida cristiana, más aun, que pueda servir de estímulo para una revitalización del pensamiento cristiano—sin ninguna pretensión, claro está, de que la obra de Ortega ofrezca un sistema conceptual, que permita una nueva filosofía cristiana, alternativa al aristotelismo.

En la medida, en que nos empeñemos en afirmar la primera tesis, incluso en su versión más débil, no somos fieles a la obra de Ortega. Pero la segunda tesis es perfectamente defendible, y así lo entendieron los orteguianos católicos, que publicaron en *Arbor* la citada carta de protesta. Una cosa es que la filosofía de Ortega sea acatólica, y otra, bien distinta, que sea anticatólica, en el sentido de que niegue la posibilidad, incluso, la necesidad, de vida cristiana auténtica a la altura del siglo XX en España. Ortega no negaba la posibilidad de una vida y una moral católica a la altura de los tiempos, más aún la consideraba necesaria para construir la sociedad española. Esto es lo que, en realidad, quieren salvar Marías, Laín y Aranguren, aunque, por la presión del contexto, se vean obligados a defender la primera tesis, la ortodoxia de la obra de Ortega. En aquella España católica e inquisitorial, que había declarado autor herético a Unamuno, y colocado en el Índice sus principales ensayos filosóficos, ¿no podían correr una suerte parecida Ortega y su obra?

Santiago Ramírez condena la filosofía de Ortega desde una posición filosófica y teológica que se opone al avance histórico del conocimiento. Se aferra a los dogmas de la Filosofía perenne tomista, y de la doctrina de la Iglesia católica, y considera falso todo lo que les sobreviene y obliga a evolucionar. El futuro solo puede repetirlos. Ejemplos de su retrógrada posición,

además de los ya mencionados en materia de ontología y de lógica, podrían ser los dos siguientes:

- a. Su obstinación, por ejemplo, contra la teoría de la evolución del hombre, que sólo toma en consideración en cuanto a la evolución del cuerpo: “Una evolución natural y necesaria de la bestia en hombre en cuanto al cuerpo [ni que decir tiene que el alma del hombre es de origen celeste] por las solas fuerzas y exigencias naturales de dicho animal inferior, no es segura en teología...”⁸⁷.
- b. Su epistemología ahistórica, que se niega a aceptar el carácter histórico del conocimiento científico, se constata en expresiones como: “La ciencia es una virtud intelectual en la que, en cuanto tal, no cabe error; exactamente lo contrario de lo que piensan Ortega y Laín...”⁸⁸.

Julián Marías participó en la polémica con su escrito de 1958, *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*, donde se insiste en que “los discípulos cercanos o remotos de Ortega no ven en su filosofía nada que les impida o dificulte ser católicos, ortodoxos, antes bien, encuentran en ella frecuente ayuda para esclarecer su fe”. Marías defiende, que el libro de Ramírez, falseando de continuo el pensamiento de Ortega, constituye un peligro verdadero: el peligro de cerrar la puerta de Ortega a los católicos, y la del catolicismo a los orteguianos. Al opúsculo de Marías, respondió Ramírez con su escrito de 1959, *La zona de seguridad: “Recontre” con el último epígono de Ortega*, siguiendo su misma línea e incidiendo más si cabe en la peligrosidad de la obra de Ortega.

Santiago Ramírez escribió finalmente su opúsculo *Ortega y el núcleo de su filosofía. El tema del hombre. Los primeros principios* (1959), probablemente a fin de incorporar en su interpretación obras póstumas que salieron entonces a la luz, como *La idea de principio en Leibniz, ¿Qué es filosofía?*, y *El hombre y la gente*, éstas dos últimas ya leídas, pero apresuradamente. La posición del dominico es la conocida, pero con una matización y una moderación nuevas. Acierta el padre jesuita Luis Martínez Gómez en su breve recensión⁸⁹ de esta obra, cuando dice que su tomismo no le deja ver claro en el planteamiento que hace Ortega de la cuestión de los principios y del hombre. Escribe Martínez Gómez: “(...) tiene el lector inevitablemente la impresión de estar ante dos mundos de pensamiento impenetrables: tal la lucha de dos

87 Ramírez: 1958b, p.94.

88 Ibidem, p. 81.

89 Pensamiento, 19 (1963), pp. 21-22.

gladiadores, el uno con una buena espada, tendido al golpe directo y el otro protegido por una sutil malla, con la que juega, más que combate, y parece que le sale bien el hurtar el cuerpo a las cuchilladas”.

e. La publicación del *Ortega póstumo*

No faltaron intentos de conciliar las posiciones de Santiago Ramírez y el Orteguismo católico, como la del padre dominico M. Llamera en “El problema católico de Ortega” (1959), pero el ataque de Ramírez había quedado desbordado ya por la publicación del llamado “*Ortega póstumo*”, y por la necesidad, puesta de manifiesto en toda esta polémica, de tener en cuenta la evolución, los contextos y las fuentes de una obra tan compleja y sugerente, como difícil de sistematizar. Se imponía un nuevo tipo de acercamiento crítico a su obra, el histórico genético, que tomara en consideración las distintas etapas en la evolución de los textos de Ortega.

En efecto, el jesuita Nemesio González Caminero, en su escrito “Ortega, póstumo” (1962), definió un tercer Ortega, en relación a los escritos póstumos que se publicaron a partir de 1957⁹⁰. Hasta entonces se conocía el primer Ortega de *Meditaciones del Quijote*⁹¹, y un segundo, tras la segunda navegación, marcada por la edición de sus obras completas en 1932⁹². Con respecto a los escritos del Ortega póstumo, el padre Caminero escribió lo siguiente:

“Lo que los libros citados contienen no nos revela nada esencialmente nuevo del ideario de Ortega, pero aclara muchos puntos discutidos y, sobre todo, organiza sistemáticamente los puntos más esenciales de su filosofía.

Hay en estos escritos, plenamente desarrollados, una metafísica de la realidad radical, una nueva sociología y una filosofía de la historia.

Además, entreveradas en el tejido de la exposición principal, figuran infinitas intuiciones y esbozos de teoría sobre temas enormemente heterogéneos, como son filosofía, historia, lingüística, etnología, biología y física. Recogien-

90 *El hombre y la gente* (1957), *Idea del teatro* (1958), *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958), *Prólogo para alemanes* (1958), *Meditación del pueblo joven* (1958), *Meditación de Europa* (1960), *Origen y epílogo de la filosofía* (1961), *Vives-Goethe* (1961) (todavía faltaban otras lecciones, como *Unas lecciones de metafísica*, *Investigaciones psicológicas*, o *¿Qué es conocimiento?*).

91 *Meditaciones del Quijote*, *El Espectador*, *España invertebrada*, *La deshumanización del arte*, *Espíritu de la letra*.

92 *La rebelión de las masas*, *Historia como sistema*, *Ideas y creencias*, *Ensimismamiento y alteración*, varios prólogos magistrales, p. e. a la Historia de Brehier, *Un tratado de montería al Conde de Yeves*.

do y coordinando los textos relativos a cada una de esas disciplinas se obtendrían ensayos interesantes y sugestivos de lo que Ortega dijo acerca de tan importantes temas.”⁹³ .

En su artículo, el padre Caminero defendió con numerosos textos, que el Ortega póstumo era más amante de España y respetuoso con la religión, de lo que habían sostenido sus críticos:

“Respecto de ambos temas, España y la religión, la actitud del Ortega de los escritos póstumos es notoriamente diversa. Hay negaciones y hay afirmaciones, pero predomina la tendencia a hacer resaltar lo luminoso, a ensalzar lo español sobre lo extranjero y lo cristiano sobre lo no cristiano.”⁹⁴ .

Por otra parte, en los años sesenta la crítica americana y el propio Julian Marías iban a imponer el acercamiento histórico genético que requiere toda aproximación crítica a una obra tan viva y circunstancial, como es la de Ortega y Gasset. En efecto, la polémica desatada por el libro de Ramírez había dejado en la sombra el acercamiento histórico genético de José Ferrater Mora, publicado en 1957 en inglés *Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophie*, que tradujo el propio autor, y se publicó en español en 1958, con el título *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Entre la aproximación de Ferrater, y la del hispanista español, afincado en Estados Unidos, Ciriaco Morón Arroyo, que la publicó en 1968 con el significativo título, *El sistema de Ortega y Gasset*, se publicaron otras obras de enfoque evolutivo, que pusieron de manifiesto la necesidad de este tipo de acercamientos.

En su recensión de la obra de Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, 1968, el dominico Guillermo Fraile cambia a un tono más amable en su apreciación de la filosofía de Ortega. Dos nuevos puntos de vista en la investigación de su obra explican este cambio: el evolutivo, y el de sus fuentes germánicas. Por otra parte, el mejor conocimiento de su obra, y el cambio de clima intelectual frente a la obra de Ortega, que no representaba ya ningún peligro, hacen a Fraile más condescendiente con el filósofo madrileño. Esta recensión es interesante, porque expone la razón que le llevó a mantener su interpretación del sistema de Ortega como un panteísmo biologista y evolucionista de inspiración bergsoniana⁹⁵ en su conocida *Historia de la filo-*

93 Caminero: 1962, p. 249.

94 Ibidem, p. 261.

95 “La voluntad de sistema es evidente. Ahora bien, ¿tiene Ortega un sistema? Si por sistema se entiende una visión totalitaria de la realidad, centrada en torno a un principio fundamental o apoyada sobre una idea que da sentido y cohesión a todas sus derivaciones, nosotros responderíamos

sofía española. El afán de novedad y originalidad, afirma el dominico, habría llevado al filósofo madrileño a recubrir su vitalismo de literatura culturalista: dado que su panteísmo biologista y evolucionista había sido defendido ya por muchos biólogos y filósofos contemporáneos, Ortega “multiplicó y desparramó pródigamente su actividad en otras regiones correspondientes a las formas vitales humanas y culturales, más periféricas y superficiales, pero también más claras, más brillantes y más propias al lucimiento del escritor”.

Por otra parte, la década de los sesenta se inauguró con la publicación de *Ortega I. Circunstancia y vocación* (1960), el primer volumen del monumental estudio genético histórico de la obra de Ortega, dedicada a su maestro por Julián Marías.

Pero la sombra de la polémica siguió acompañando a la obra de Ortega. En 1961, los intelectuales tradicionalistas vinculados al Opus Dei, y pertenecientes al Departamento de Cultura Moderna del CSIC, van a atacar la obra de Ortega desde la editorial Rialp. En efecto, Vicente Marrero publicó su trabajo *Ortega, filósofo «mondain»* (1961), en el que ofrece su particular visión de la filosofía de Ortega, como una filosofía superficial y mundana, de vividores y diletantes, superada por el rigor de los tiempos. Por su parte, Gonzalo Fernández de la Mora publica su estudio *Ortega y el 98*, en el que convierte a Ortega en un epígono del 98, aunque con más quilates de racionalidad en su actuación intelectual, desconocedor de la filosofía tradicional española, la neoescolástica, y máximo responsable del advenimiento de la Segunda República. Ortega sería, a juicio de Fernández de la Mora, un filósofo poeta ya superado por la evolución de la cultura española.

Mediados los años sesenta, superada ya la reacción de la cultura establecida, Rodríguez Huéscar alertaba del peligro de convertir a Ortega en un clásico prematuro⁹⁶. Entonces era ya un hecho que Ortega y su herencia intelectual no formaban parte de los referentes del grupo de Catedráticos de Postguerra que iban a jugar un papel decisivo en la reinstitucionalización de los estudios universitarios de filosofía desde los años sesenta y durante la Transición.

Bibliografía:

- Abellán, José Luis (2000), *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición Democrática*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Aranguren, José Luis (1992), “Ortega y la literatura”, en *Ortega y la fenomenología*, Ed. Javier San Martín, Madrid: UNED.
- (1958), *La ética de Ortega*, Madrid: Taurus.
- Araquistáin, Luis (1962), *El pensamiento español contemporáneo*, Buenos Aires: Losada.
- (1956), “En defensa de un muerto profano. El ensayista. El sociólogo”, *Sur* (Buenos Aires), 241, pp. 120-130.
- (1934), “José Ortega y Gasset: profeta del fracaso de las masas I”, *Leviatán*, 8, p. 13-22.
- (1935), “José Ortega y Gasset: profeta del fracaso de las masas II”, *Leviatán*, 9, p. 1-14.
- Cascales, Charles (1957), *L'humanisme de Ortega y Gasset*, Paris: PUF.
- Fernández de la Mora, Gonzalo (1961), *Ortega y el 98*, Madrid: Rialp.
- (1987), *Filósofos españoles del siglo XX*, Madrid: Planeta.
- Ferrater Mora, José (1957), *Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophie*, New Haven: Yale University Press.
- (1958), *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona: Seix Barral.
- Gaos, José (1957) *Sobre Ortega y Gasset. La profecía en Ortega*, México: Imprenta Universitaria.
- González Caminero, Nemesio (1962), “Ortega, póstumo”, *Crisis*, 33-36, pp. 245-294.
- González Cuevas, Pedro Carlos (2007), “Las polémicas sobre Ortega durante el régimen de Franco (1942-1965)”, *Revista de Estudios Ortegauianos*, 14-15, pp. 203-228.
- Iriarte, Joaquín (1954), “Los intelectuales y Benavente”, *Razón y Fe*, 682, pp. 335-350.
- (1949), *La ruta mental del Ortega*, Madrid: Razón y fe.
- (1942), *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, Madrid: Razón y fe.
- Laín Entralgo, Pedro (1958), “Los Católicos y Ortega”, *Cuadernos Hispano-Americanos*, nº 101, 16 páginas.

- Llamera, M. (1959), “El problema católico de Ortega”, *Teología espiritual*, Valencia, 7, pp. 139-144.
- LlanoAlonso, Fernando H. (Ed.) (2005), *Meditaciones sobre Ortega*, Madrid: Fundación Ortega y Gasset.
- Marías, Julián (1960), *Ortega I. Circunstancia y vocación*, Madrid: Revista de Occidente.
- (1958), *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*, Madrid: Taurus.
- (1950), *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*, Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina.
- Marrero, Vicente (1961), *Ortega, filósofo «mondain»*, Madrid: Biblioteca del pensamiento actual de Rialp.
- Martín Puerta, Antonio (2008), *Ortega y Unamuno en la España de Franco. El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta*, Madrid: Bellisco.
- Martínez Díez, Joaquín (1958), *Religión y moral en la trayectoria Filosófica de José Ortega y Gasset*, Santander: separata.
- Morón Arroyo, Ciriaco (1968), *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid: Alcalá.
- Neira, Julio (2000), *Menéndezpelayismo y ortegafobia*, Santander: Sociedad Menéndez Pelayo.
- Oromí, Miguel (1953), *Ortega y la Filosofía. Seis glosas*, Madrid: Editorial E. T., Colección Esplandián.
- Ortega y Gasset, José (2004-2010), *Obras completas*, Tomos I-X, Madrid: Taurus.
- (1983), *Obras Completas*, Tomos I-XII, Madrid: Alianza Editorial.
- Pérez, Quintín (1942), “La generación del 98”, *Razón y Fe*, 531, pp. 311-325.
- Ramírez, Santiago (1958 a), *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona: Herder.
- (1958 b), *¿Un Orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*, Salamanca: San Esteban.
- (1959), *Ortega y el núcleo de su filosofía. El tema del hombre. Los primeros principios*, Madrid: Ediciones Punta Europa.
- (1959), *La zona de seguridad: “Recontre” con el último epígono de Ortega*, Salamanca: San Esteban.
- Rodríguez Huéscar, Antonio (1964), *Con Ortega y otros escritos*, Madrid: Taurus.

- (1966), *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid: Revista de Occidente.
- Roig Gironella, Juan (1953), *Lo que no se dice. Con una antología Teofánica de textos de Ortega y Gasset*, Barcelona: Instituto Filosófico Balmesiano.
- (1946), *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes*, Barcelona: Editorial Barna.
- Sáiz Barberá, Juan (1950), *Ortega y Gasset ante la crítica. El idealismo en 'El Espectador' de Ortega y Gasset*, Madrid: Ediciones Iberoamericanas.
- Sánchez Villaseñor, José (1943), *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*, Méjico: Jus.
- Semprún, Jorge (1965), “Encuesta”, *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, París, 3, oct.-nov., pp. 35-44.
- Tabernero del Río, S. M. (1978), “Actitudes ante Ortega”, *Actas del primer Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Antonio Heredia Soriano (Ed.), Salamanca: Universidad de Salamanca.
- VV. AA. (1957), (número monográfico dedicado a Ortega y Gasset), *Revista de Filosofía*, Enero-febrero.



Velero. Escultura aérea móvil. Acero inoxidable y acero de corten

II.

Colaboraciones

Derechos humanos, una historia inacabada

Agustín González Gallego

Catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona

La determinación genético-ambiental es propia de todas las especies, pero en el caso del *homo sapiens* parece que deja un espacio de indeterminación. El resto de los seres vivos saben lo que tienen que hacer, los individuos de la especie humana tenemos que deliberar para pautar nuestras conductas. Ese espacio de indeterminación es lo que llamamos libertad. Ser libres que implica hacernos cargo de nuestras vidas, ser responsables de nuestras acciones. Lo propio de la acción humana, lo que la distingue del resto de los comportamientos, es su carácter indeterminado, su libertad originaria que transforma comportamiento en acción responsable. Dos consecuencias se derivan de esta afirmación. En primer lugar, ningún estado de hecho puede motivar por sí mismo una acción. La acción es una proyección del sujeto hacia lo que aún no es. Para que algo así pueda ser posible es necesaria la capacidad para imaginar lo que aún no es queriendo que sea. En segundo lugar, la conciencia no está determinada por la realidad. Sin conciencia no habría mundo. La libertad siempre es en acto, en situación, y, si sólo se concreta en la experiencia es en ella donde debemos buscar su inteligibilidad. El argumento central del sentido común contra la libertad siempre es el mismo: citamos una y otra vez los casos en que las circunstancias determinan nuestros actos, nuestra impotencia en numerosas situaciones. Es cierto, no nos engañemos, pero nuestra libertad, la libertad del ser humano, volvemos a repetir, es siempre en acto, en situaciones concretas, en nuestra experiencia, con nuestras posibilidades de elección y de acción, el poder decir sí y el poder decir no. Y por eso, en las mismas circunstancias encontramos diferentes respuestas. Respuestas que sólo alcanzan su verdadero sentido dentro, en el marco, de un proyecto, de un fin, dado que, sin significación, como diría Martin Heidegger, los “existentes brutos” son neutros. [Artículo 1º: *Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente unos con los otros*]¹.

El proyecto hace única esa relación sujeto-condiciones materiales, proyecto entendido como el modo de elegir en el abanico de nuestras posibilidades según un sentido. No sé si somos “hijos de...”, pero seguro que somos

1 Declaración Universal de los Derechos humanos, 1948.

padres de nosotros mismos, y eso que llamamos dignidad humana es algo que no está escrito en ningún cielo. Es, y sobre todo, luchar contra la indignidad, y, en segundo lugar, procurar que los derechos que tantos países firmaron en 1948, nuestro actual horizonte de dignidad humana, sean respetados; de lo que aún estamos muy lejos. Y todo esto pertenece a la cultura, la cultura entendida como la expresividad propia del *homo sapiens*, su manera de habérselas con las cosas, su habitar el mundo. La originalidad del hombre consiste, precisamente, en poder contemplar su historia como lo que fue y lo que pudo ser y, así, concebir su quehacer como indeterminación natural, como cultura. El hombre es el ser que, en sociedad con los demás, modifica en un progreso ilimitado el mundo que le rodea, de manera que transforma la naturaleza en civilización. Esa concreción de la libertad del hombre es lo que conocemos como cultura y, por ello, afirmar que el proyecto humano está atravesado por la dimensión histórica es también afirmar su dimensión cultural. Que el hombre se defina como animal cultural, como animal histórico, implica que mantiene una relación esencial con su pasado, la conciencia de que le es posible intervenir en su devenir y que, debido a ello, su historia es tarea que ha de realizar y el futuro, su responsabilidad. Pero no sólo interpretamos el mundo, sino que también lo valoramos. Es decir, toda cultura transmite una axiología. Cuando una cultura se constituye como verdadera creará espacios de exclusión del otro y balizará las conductas como normales y anormales. [Artículo 19: *Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión*].

Pero del hombre del que estamos hablando es probable que tenga los años contados. La aventura que comenzó en 1953 con la biología molecular y siguió con la ingeniería genética, parece no tener fin. Las nuevas tecnologías ya operan sobre el cuerpo humano produciendo una progresiva tecnificación de la vida, de la sexualidad, del deseo, de la maternidad y la paternidad, cuyas consecuencias a largo plazo para la humanidad desconocemos. Los niños a la carta son posibles. Los humanoides ya no sólo están en el papel o en la pantalla. Para enfrentarnos a los problemas que nos plantea la nueva situación ya no valen ni las viejas moralinas, ni las histerias anti-tecnológicas, ni las metafísicas dualistas. La biotecnología no es como cualquier otro de nuestros saberes, nos obliga a repensar el concepto persona, y eso significa mucho más que acomodar las innovaciones tecnológicas a nuestras creencias y costumbres. Las posibilidades que tenemos de manejar el cuerpo humano modifican sustancialmente el mundo de la vida que nos había sido entregado, y la pregunta por el hombre se transforma en pregunta sobre qué debemos hacer con él.

En pocas palabras: debemos decidir cuáles de estas tecnologías son intervenciones para remediar disfunciones físicas y cuáles pueden ser punto de partida para producir modificaciones que atañen al campo de la subjetividad, de la dignidad humana. No podemos definir al hombre con las representaciones tradicionales porque estamos ante retos totalmente nuevos. Si el hombre es cuerpo que percibe el mundo exterior para interiorizarlo, toda modificación importante de ese cuerpo generará nuevas formas de percibir el mundo, nuevos mundos. La biotecnología no es como cualquier otro de nuestros saberes, nos obliga a repensar el concepto persona, y eso significa mucho más que acomodar las innovaciones tecnológicas a nuestras creencias y costumbres. Las posibilidades que tenemos de manejar el cuerpo humano modifican sustancialmente el mundo de la vida que nos había sido entregado, y la pregunta por el hombre se transforma en pregunta sobre qué debemos hacer con él. En pocas palabras: debemos decidir cuáles de estas tecnologías son intervenciones para remediar disfunciones físicas y cuáles pueden ser punto de partida para producir modificaciones que atañen al campo de la subjetividad, de la dignidad humana. Y aquí nos asaltan nuevas preguntas: ¿hasta dónde tiene que llegar el sacrificio, las renuncias del presente, respecto a ese futuro?, ¿qué futuro queremos?, ¿la ciencia tiene que tener una autonomía vigilada? La biosfera, la biodiversidad, las generaciones futuras, ¿pueden tener exigencias morales por sí mismas?; y si es así, ¿quién o quienes tienen autoridad para determinar sus derechos y nuestros deberes? Quizá sean éstas las preguntas clave.

La Asamblea de La UNESCO de 1994 en La Laguna aprobó La Declaración Universal de los Derechos Humanos de la Generaciones Futuras. Cuando se propuso a la aprobación del Comité Ejecutivo, antes de tomar una decisión, se plantearon una serie de preguntas: “¿son derechos jurídicos o solamente morales?, ¿habrán de entenderse como derechos humanos o como derechos en sentido lato del derecho internacional?, ¿habrán de ser representados como derechos individuales de las personas pertenecientes a las generaciones futuras o como derechos colectivos de las generaciones venideras?”. Después de una larga discusión acabaron redactando un provisional “*Anteproyecto de declaración sobre las responsabilidades de las generaciones actuales para con las generaciones futuras*”. El cambio de título es significativo para lo que venimos manteniendo: en lugar de “derechos” aparece “responsabilidades”.

A finales del siglo XVIII la Revolución Francesa empezó a construir un nuevo concepto de dignidad humana. Dos fueron sus ejes vertebradores: a) la ruptura con las tradiciones teocráticas y con cualquier modelo deudor de trascendencias, y b) la preocupación por el hombre concreto, hablando, por ello, de derechos del hombre y de virtudes del hombre. Los hombres como sujetos

de derechos y obligaciones. La *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, la carta de esos derechos, concretó el modelo antropológico del ciudadano tal como ha llegado hasta nuestros días. Era la vinculación de la *cosa pública* con la naturaleza humana como el *locus* donde la razón debe encontrar los principios de la praxis política. La naturaleza humana como el conjunto de tendencias naturales que los individuos deben tener en cuenta a la hora de plantearse sus dinámicas existenciales y el contrato como la forma de vincularse horizontalmente, por encima de los orígenes y las culturas. La organización social, creación artificial, como medio para defender esos derechos fundamentales.

El ciudadano es el hombre que vive dentro de un Estado, mientras que el concepto hombre abarca a todos los individuos de la especie *homo sapiens*. Es el paso del Estado territorial al Estado de población. La vida natural que hasta ese momento, al menos en la cultura occidental, pertenecía a los dioses y era políticamente indiferente, ahora pasa al primer plano. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolla la organización del poder. Derecho a la salud, al cuerpo, al bienestar, a la educación, al trabajo, a la protección social, entre otros, son esos derechos, que, de momento, sólo serán defendidos como derechos del ciudadano. El *ius soli* y el *ius sanguinis* adquieren una importancia decisiva a la hora de configurar el hombre-ciudadano. Ahora, como entonces, territorio, nacimiento y Estado constituyen la base nunca explicitada del poder político. Y la nación (*nascere*) se acabará convirtiendo en el lugar de la soberanía de donde emanan los derechos del ciudadano. Y ahí parecía que se había parado la historia. Miles de conflictos armados de todo tipo a lo largo y ancho del planeta y, lo que puede que sea más importante, la progresión exponencial del poder de exterminio de las armas nucleares (el hongo atómico modificó la deriva de la historia de forma sustancial), los millones de muertos de la Segunda Guerra Mundial, puede que fueran acicates importantes a la hora de dar un paso significativo: de los derechos del ciudadano a los derechos humanos, que se concretó en 1948 con la firma de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. [Preámbulo: *Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y la miseria, disfruten de la libertad de la palabra y de la libertad de creencias*].

Ahora el compromiso es universal, por encima de estados y de culturas, o eso creíamos. Era la superación del *ius soli* y el *ius sanguinis* y, conse-

cuentemente, del ciudadano como sujeto último de derechos. Ahora son derechos de todos los individuos de la especie, derechos humanos, “porque los humanos tenemos pies, no raíces”. Ahora, el horizonte ético del legislador deber ser la Humanidad, de ahí los tribunales internacionales y las nuevas tipificaciones de delitos, por encima de las naciones. [Preámbulo: *Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana.*] ¿Se cumplía, por fin, el sueño oculto de la Revolución Francesa: ser ciudadanos del mundo? Pero han pasado sesenta años desde esa Declaración y la Historia sigue inacabada. Nuestra conciencia social sigue siendo insensible a los derechos del “cual sea”.

Los derechos que consideramos democráticos son derechos que, hoy por hoy, están centrados en los ciudadanos. Lo grave de la situación no es esa defensa, sino que nos parezcan normales los muros, las vallas, las leyes restrictivas con que nos protegernos del otro. Que el origen, la cultura, la lengua, las ansias de poder y dominio, el dinero, sirvan para justificar la no aplicación de los proclamados derechos humanos. Que la sociedad es de unos y no de todos, o de unos más que de otros. [*La Asamblea General proclama la presente Declaración Universal de derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto para los Estados Miembros como entre los territorios colocados bajo su jurisdicción*].

Y por ello mentimos cuando firmamos la universalidad de esos derechos. Entonces como ahora, el hombre sigue teniendo como cuestión original qué hacer con su conducta, a diferencia del resto de las especies que nacen sabiendo. En nuestros días, el que podemos llamar derecho natural ya no tiene su origen y fundamento en nada ajeno al hombre, en nada trascendente, ni se entiende como absoluto en sí mismo. Por derechos naturales entendemos el conjunto de derechos anteriores a todas las leyes locales y pertenecientes, por tanto, a una moral universal. Moral universal que no está escrita en ninguna trascendencia, son los hombres los que la constituyen. Pero una moral universal siempre resultará vacía, por eso el concepto sobre el que, a lo mejor, debe pivotar la nueva moral *es el de dignidad humana no deudora*. Es esta última idea la que aletea detrás de las instancias que, un tanto pomposamente, pero con deseos de universalización, denominamos tribunales internacionales. Supone un intento de concretar una serie de deberes y derechos que libremente

nos auto imponemos, teniendo en cuenta, ahora, no las marcas particulares de nuestras diferentes culturas, sino de la humanidad; la humanidad pensada—y esta es la gran novedad ante la que la ciencia y la tecnología nos han situado— no sólo como presente, sino también como futuro. Pero, no obstante este panorama poco alentador, hemos conseguido, al menos teóricamente, desplazar la bondad del lado de los derechos humanos, que hablemos de “crímenes contra la humanidad” y que la dignidad sea considerada “algo intrínseco al ser humano que se construye históricamente en el respeto hacia sí mismo y hacia los demás” [Artículo 30: *Nada en esta Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración*].

Los exiliados, los apátridas, los inmigrantes, son el escándalo, la denuncia de esa historia inacabada. Tolerancia, asimilación, integración, derecho de asilo, entre otros, son conceptos-pantalla que siguen denunciando nuestra distancia con el otro; que la sociedad es de unos y no de todos, o de unos más que de otros; que mentimos cuando afirmamos que en democracia el poder emana y pertenece al pueblo; que entre los derechos del hombre y los del ciudadano hay un espacio de sombras que posibilita que el poder decida cómo reparte esos derechos, quiénes son ciudadanos de primera o de segunda y quienes no y el camino para alcanzar esos niveles. “Lo esencial es, en todo caso, que cuando los refugiados ya no representan casos individuales, sino, como sucede ahora cada vez con mayor frecuencia, un fenómeno de masas, tanto esas organizaciones como los Estados individuales, a pesar de las solemnes invocaciones a los derechos “sagrados e inalienables” del hombre, se han mostrado absolutamente incapaces no sólo de resolver el problema, sino incluso de afrontarlo de manera adecuada” [Artículo 14.1: *En caso de persecución toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país*].

Si nos creemos que la democracia es la que iguala a todos los miembros de una comunidad—y nos lo creemos—, que es el espacio donde todos nos reconocemos como iguales—y nos lo creemos—, que sólo nosotros somos el origen y el destino de las leyes que acordamos darnos—y nos lo creemos—, entonces, una democracia restringida al estamento superior, aunque se trate de un estamento muy numeroso e internamente igualitario, no es una democracia, sino un régimen de dominación estamental entre grupos sociales diferenciados y jerarquizados. El poder del Estado tiene la capacidad de fijar los límites de la vida digna y de la vida indigna, de criminalizar, y, por consiguiente, de fijar la frontera entre ciudadano y el no-ciudadano, del hombre con derechos y del hombre que no tiene esos derechos. Las organizaciones humanitarias denun-

cian, posiblemente sin pretenderlo, esa situación: la separación entre la vida sagrada, como principio universal, y la vida protegida o vida del ciudadano. Pero si en la Constitución de la Unión Europea, que estamos pariendo, aún se sigue hablando de “ciudadanos comunitarios” y “ciudadanos no comunitarios”, y entre los comunitarios ¡no todos tienen los mismos derechos! *Y los derechos del hombre esperando*. Seguimos manteniendo la ambigüedad, que tan desastrosos resultados ha dado en tiempos no lejanos, entre hombre y ciudadano, es decir, entre el conjunto de los “hombres” que conviven en una comunidad y el conjunto de los “ciudadanos” que tienen derecho a participar en la elaboración de las decisiones políticas válidas para toda la colectividad en ese territorio [Artículo 28: *Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos*].

Poseen la “nuda vida”, pero no son ciudadanos. Todos los fascismos, declarados o encubiertos, se constituyen sobre este supuesto teórico-político: entre los derechos del ciudadano y los derechos del hombre hay un espacio de sombras que posibilita al poder el decidir quiénes tienen todos los derechos y quiénes no los tienen. “Los capitales no tienen fronteras en nuestro mundo global, pero los seres humanos, sus derechos y sus culturas están sometidos a férreas y desiguales fronteras territoriales, socioeconómicas, jurídicas, políticas e ideológicas, como lo demuestra la inmutable vinculación existente entre la ciudadanía y la nacionalidad, que impide el acceso a los derechos de aquellos que carecen del estatus jurídico de *nacional* de un estado”, afirma con rotundidad M^a José Fariñas. Son los Estados-nación desarrollados los que imponen sus razones políticas, étnicas y de identidad a la inmigración. *Hazte como yo y aceptaré tu diferencia*, es la consigna que late en todo proceso de integración. Si la ciudadanía sigue identificándose con la nacionalidad, que es lo que está pasando, la fractura social entre los “nacionales”, que son los ciudadanos de pleno derecho, y los “extranjeros”, que carecen de muchos de los derechos cívicos, está servida.

Ciudadanos de primera y ciudadanos de segunda clase, exclusión social, explotación del otro, entre otras, serán sus consecuencias. Digámoslo claro y una vez más: en la medida en que los derechos los estemos vinculando a colectividades predeterminadas, a que invirtamos los términos de la relación individuo y comunidad, seguimos corriendo el riesgo de crear teorías explícitamente reaccionarias. *Vivir con el otro es la cuestión*. Son las esferas de identidades por exclusión a que se refiere Peter Sloterdijk. Porque, “¿acaso no es cierto que, para establecer los derechos que les son propios a los hombres de una civilización o de una nación –aunque sea la más razonable y la más cons-

cientemente democrática—, han de quedar al margen de estos derechos los no ciudadanos; es decir, otros hombres? Esta gestión significa —es su consecuencia extrema— que se puede ser más o menos hombre en la medida en que se es más o menos ciudadano, y quien no es ciudadano no es un hombre completo”. Lo cierto es que desde nuestros castillos étnicos, económicos, políticos o culturales, miramos al otro —al de fuera— como la víctima propiciatoria, como ciudadano de segunda clase, como un no-nosotros. La indisimulada xenofobia de nuestras sociedades occidentales es la consecuencia de estas nefastas prevenciones inmunológicas [Artículo 7: *Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación*].

Esta es la denuncia: el paso atrás que en los últimos años estamos dando con leyes cada vez más restrictivas para el otro. Cuando la cuestión debería ser cómo vivir con el otro. Qué lejana suena la afirmación de Hegel en su *Filosofía del Derecho*: “El hombre tiene valor porque es hombre, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etcétera. Esta conciencia, por la que el pensamiento tiene valor, es de infinita importancia”. La igualdad de derechos entre mujeres y hombres, la solidaridad sin fronteras, la paz como valor universal, los derechos de los inmigrantes, los seguimos exigiendo millones de individuos cada vez que tenemos una oportunidad. El apátrida también denuncia la abstracción de los Derechos del Hombre: si no hay un gobierno o poder legal que lo ampare nunca será sujeto de derechos. Es la misma denuncia, el mismo escándalo, que, como ya señalé en el 2007, denuncian los sin papeles y todo tipo de inmigrantes. Para ilustrar lo que estamos diciendo piénsese en la carrera de obstáculos que un “cualsea” tiene que superar, si los llega a superar, para tener nuestros plenos derechos de ciudadano. Y las ingentes mareas de “puros hombres”, de “nudas vidas”, de “cualsea”, no dejan de crecer. “Hay que considerar al refugiado —aclara Giorgio Agamben— como lo que en realidad es, es decir, nada menos que un concepto límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales del Estado-nación, desde el nexo nacimiento-nación al nexo hombre-ciudadano, y permite así despejar el terreno para una renovación categorial que ya no admite dilación alguna, con vistas a una política en que la nuda vida deje de estar separada y exceptuada en el seno del orden estatal, aunque sea a través de la figura de los derechos del hombre”. La responsabilidad, cada vez más, pasa a ser cuestión del poder y de la policía. “Dado que la ficción de la soberanía moderna, en la que el ser humano y el ciudadano, nacimiento y nación, se identifican, queda trastornada con la aparición de los inmigrantes, no resulta aventurado poner en relación dicho trastor-

no con los intentos más diversos por mantener afuera al otro llevados a cabo por las instituciones que representan o detentan la soberanía como ejercicio del biopoder”. Los Tribunales Internacionales de Justicia se constituyen, precisamente, sobre ese suelo movedizo, y son los que denuncian el escándalo entre los derechos del hombre y la soberanía del estado para fijar en qué condiciones y quiénes pueden tenerlos. Y esa es la peor noticia para el hombre. Para el hombre, que es anterior y más importante que el ciudadano. “Para decirlo de alguna manera: solamente un *ciudadano*, es decir, el miembro de un cierto colectivo, puede reivindicar sensatamente el ser tratado de conformidad con los derechos del *hombre*; mientras que reivindicar su propia dignidad humana, y los derechos que le son consecuentes, fuera de un colectivo que los pueda reconocer y proteger, es una pretensión vacía. El ciudadano existe, no existe el hombre en cuanto tal, es decir, como miembro del género humano: la humanidad es solamente un *ens rationis*, una figura moral, a lo máximo una realidad biológica” [Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en su Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad].

Pero también es cierto que la deriva positiva de esta situación es el desplazamiento del centro de los derechos del ciudadano a los derechos del hombre, del ciudadano del mundo. Afirmaciones como “derechos inalienables del individuo”, “delitos contra la dignidad humana”, o los citados crímenes contra la humanidad, que superan, o tratan de superar, el Estado-nación, o la multiplicación de organizaciones no gubernamentales o movimientos sociales sin fronteras, que también trabajan superando el marco de los Estados-nación, sólo tienen sentido en ese marco, en el marco de la Humanidad. Ahora, estamos, deberíamos estar, trabajando dar sentido y contenido plenos para la copertenencia de todos en un horizonte de unidad: *los derechos humanos*. Y todo eso, porque los nuevos jugadores ya no se reconocen a sí mismos por la patria o por el suelo, porque la manipulable nuda vida también exige sus derechos, porque en la delimitación del afuera nos jugamos nuestra manera de ser. Pero los gobiernos siguen haciendo oídos sordos a esas exigencias. Y, si “el hombre tiene valor porque es hombre” ¿cómo es posible que la interminable lista de muertos de las pateras ya casi la consideremos como “normal”, o la “normalidad” de los cientos de muertos que diariamente ponen ante nosotros todos los medios de comunicación? Es como si fuésemos en la dirección contraria. Pero el timón sigue estando en nuestras manos; el rumbo depende sólo y exclusivamente de nosotros.



Corcel. Acero corten

Laín Entralgo y la curación platónica por la palabra

Namrod Carrasco

Seminari de Filosofia Política - UB

1. ¿Hay una psicoterapia verbal en Platón?

La tarea realizada por Pedro Laín Entralgo es preciso que sea considerada con justicia como uno de los mayores esfuerzos por comprender la función curativa de la palabra en la Grecia clásica. Luis Gil lo reconocía así: “*Si en el pasado siglo hubo un intelectual, no especialista en la materia, vinculado a la filología clásica y dentro de ella al helenismo ése fue don Pedro Laín Entralgo, a fuer de dignísimo continuador en España de los grandes historiadores de medicina alemanes del primer tercio de centuria*”¹. El reconocimiento es más significativo que cualquier otro si tenemos en cuenta que la *Therapeia* de Luis Gil (1969) sigue siendo la aportación más importante de la escuela española de filología clásica al estudio histórico de la medicina. La relevancia de Laín Entralgo para Luis Gil es muy precisa: Laín Entralgo es el único intelectual que ha sido capaz de transformar la historia de la psicoterapia verbal en una disciplina rigurosa y profunda. Mi objetivo en esta ocasión será mostrar que el método de Laín Entralgo es demasiado científico y serio para captar plenamente el sentido de la palabra curativa en Platón. Haré un breve comentario a la interpretación que Laín Entralgo hace del *Cármides*.

2. El carácter del encuentro con el Cármides

El escrito más importante de Laín Entralgo sobre Platón es *La racionalización platónica del ensalmo y el descubrimiento de la psicoterapia por la palabra* (1958). Publicado en una de las revistas más prestigiosas de filología clásica², Laín Entralgo estudia detenidamente el significado de la palabra *epodé* en Platón y su posible relación con la *katharsis*, ocupándose de aquel conocido

1 “Pedro Laín Entralgo y la Historia de la medicina griega”, *Estudios griegos e indoeuropeos* 14 (2004) 9-14.

2 “Die platonische Rationalisierung der Besprechung (epoidé) und die Erfindung der Psychoterapie durch das Wort”, *Hermes* 86 (1958) 298-323. El artículo se puede encontrar en *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Anthropos, 2005, pp. 107-134.

pasaje del *Cármides* (156d-157a) en el que Sócrates dice haber aprendido de Zalmoxis que las dolencias del cuerpo no pueden ser curadas sin tratar, ante todo y sobre todo, el alma. Laín Entralgo no quiere ofrecer una visión general de Platón, ni tan siquiera exponer los rasgos fundamentales de su antropología filosófica; tampoco juzga sobre la corrección o no de una teoría platónica del alma. Su objetivo es otro: llamar la atención sobre el giro en el uso terapéutico de la palabra que inicia la antropología platónica y que constituye el primer antecedente teórico de la psicoterapia verbal. Laín Entralgo hace una exégesis del relato tracio de Zalmoxis con el fin de encontrar su doctrina, esto es, la determinación platónica de la palabra como encantamiento terapéutico.

3. La exégesis del símil en Laín Entralgo

Epaidein quiere decir “acompañar cantando, curar, calmar o aligerar con fuerzas mágicas”. E.R. Dodds ha querido ver en Platón un uso exclusivamente metafórico de la *epodé*, especialmente en *Las leyes*, pero reconoce que la aplicación en el *Cármides* es significativamente distinta, pues allí el examen socrático es comparado a un conjuro mágico³. ¿Es una simple metáfora, como asegura Dodds, o algo más importante y profundo? Para responder a este interrogante, Laín Entralgo analiza el relato en que Sócrates asegura conocer un remedio eficaz contra los dolores de cabeza del joven Cármides: cierta planta a la cual es preciso añadir una *epodé*, un ensalmo:

“Yo lo aprendí –dice Sócrates– en el ejército, de un médico tracio, uno de esos discípulos de Zalmoxis, que, según afirman ellos, hace inmortales a los hombres. Este tracio me dijo que los médicos griegos tienen razón hablando así pero Zalmoxis, nuestro rey, que es un dios, añadió, enseña que así como no es lícito curar los ojos sin curar la cabeza, ni la cabeza sin curar el cuerpo, así tampoco el cuerpo puede ser curado sin curar el alma, y que esta es la causa por la cual entre los griegos son impotentes los médicos frente a la mayoría de las enfermedades, porque desconocen el todo sobre el que debiera actuar su cuidado, y con cuyo malestar es imposible que una parte pueda estar bien. Pues todo, decía él, brota del alma para el cuerpo y para el hombre entero, y fluye desde ella como del cuerpo los ojos; por lo cual es ella la que ante todo y sobre todo hay que tratar, si se quiere el bienestar de la cabeza y todo el cuerpo. Pero el alma, oh bendito, es curado con ciertos ensalmos; y que estos ensalmos son los discursos bellos; y de semejantes discursos se cría en el alma la *sophrosýne*, y una vez engendrada y presente ésta, es fácil ya procurar la salud a la cabeza y al resto del cuerpo” (156d-157b).

3 *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1980 (1950), p. 202 n.20.

El relato tracio es relevante porque introduce la enseñanza de que el cuerpo no puede ser curado sin el alma y atribuye a un encantamiento discursivo la posible eficacia del remedio contra el dolor de cabeza. Para Laín Entralgo desde el inicio del uso curativo de la palabra en la Grecia antigua se ha virado la esencia de la *epodé* acaparando toda la atención el aspecto persuasivo de su acción. La curación psicoterapéutica en los templos de Apolo y Asclepio funcionaba mediante la actuación sugestiva de los sacerdotes. El primero que hace de la palabra una herramienta psicoterapéutica por su propia acción psicológica es Sócrates en el contexto de la *mayéutica*. El relato tracio se limita a presentar el uso psicológico de esta palabra curativa bajo una forma racional: la fuerza de la *epodé* no proviene de la acción de ninguna potencia mágica, sino de la palabra misma, especialmente cuando es bella. Empleada de un modo técnico, la palabra actúa por la virtud conjunta de su propia naturaleza y el carácter del paciente, lo que hace depender su eficacia terapéutica de la disposición del enfermo a recibirla voluntaria y gustosamente junto al oportuno medicamento (157c). La razón de ello es que la salud del cuerpo no puede separarse de la salud del alma.

En esta acepción racional, la *epodé* se convierte en un discurso persuasivo cuyo valor purificador se encuentra en la palabra dicha. Por lo general, en la Grecia clásica la *epodé* no tiene poder curativo de forma autónoma, sino junto a un remedio farmacológico, quirúrgico o ritual. En el *Cármides*, la *epodé* es necesaria para que la fuerza de la planta sea curadora y se presenta como una *epodé* productora de *sophrosýne*, del cambio que supone el buen orden en el alma. Esta es la razón decisiva por la que Laín Entralgo considera el relato tracio como un poderoso esfuerzo por racionalizar la *epodé*. Asimismo, Platón anticipa el valor de la relación terapéutica en la acción curativa de la palabra. Con el fin de que la *epodé* consiga la *sophrosýne* en el alma de Cármides, Critias le recomienda que no se aparte de él “ni poco ni mucho” (176b), es decir, la curación por la palabra aparece mediada por la existencia de una relación entre el curador y el enfermo. De modo que la interpretación de Laín Entralgo se puede condensar en tres tesis: 1) El relato del *Cármides* presenta la *epodé* bajo una forma racional, esto es, el valor catártico del conjuro se desplaza de la esfera mágica al *lógos*; 2) Por el efecto de su propia acción psicológica, la palabra se convierte platónicamente en una herramienta psicoterapéutica; 3) Esta transfiguración de la *epodé* cumple una función persuasiva: lograr que brote la *sophrosýne* en el alma del paciente.

4. Las desviaciones del *Cármides*

Podemos decir que la interpretación de Laín Entralgo es notable por su valor heurístico, pero no necesariamente ajustada a la intención platónica. La relación de Laín Entralgo con Platón constituye un intento muy riguroso de fijar la primera aparición teórica de la psicoterapia verbal. La función de la palabra curativa es interpretada como una reordenación persuasiva del alma. El problema es que la interpretación del relato tracio por parte de Laín Entralgo desatiende cuatro peculiaridades dramáticas que rodean decisivamente la presentación de este motivo en el *Cármides* y que obligan a matizar el alcance teórico de su propuesta, a saber:

1) *El encuentro entre Sócrates y Cármides*

Sócrates quiere saber si el alma de Cármides exhibe una belleza equiparable a la contenida en la breve alabanza que le dedica Querefonte: “*Por cierto que, si quisiera desnudarse, ya no te parecería hermoso de rostro. ¡Tan perfecta y bella es su figura!*” (154d). Pero el encuentro entre Sócrates y Cármides no se produce de manera directa, ya que Critias, el tutor del muchacho, es el encargado de reunirlos haciendo pasar a Sócrates por un médico. La razón es obvia: si la *sophrosýne* es la belleza del alma, el paralelo entre el cuerpo desnudo de Cármides y su alma desnuda es exacto y el muchacho podría invocar una razón pudorosa para no desnudar su alma ante un extranjero (155b). Critias confía en que esta relación profesional haga desaparecer el pudor de Cármides y permita el acceso automático de Sócrates a la belleza de su alma. Pero lo cierto es que Sócrates se presenta ante Cármides como un impostor, se ve forzado por Critias a entregar la *epodé* y ésta es acogida por el muchacho como quien se limita a seguir una receta. Como afirma Cármides: “Haré una copia del ensalmo que tú me digas” (156a). El encantamiento es resumido en una fórmula meramente protocolaria, como si el éxito de su transmisión se hiciera depender de la forma y Cármides pudiera recitarlo donde quiera y cuando quiera sin la presencia necesaria de Sócrates. Este detalle narrativo no es insignificante; al contrario, revela que Cármides no tiene por qué desnudar su alma en la medida en que puede hacerlo él mismo, en privado, y ahorrarse la vergüenza de la *epodé* socrática.

2) *La erección de Sócrates*

Un momento especialmente significativo, previo al relato tracio, tiene lugar cuando Cármides se sienta al lado de Sócrates: una mirada del muchacho es suficiente para provocarle una erección, algo que el mismo Sócrates apro-

vecha para describir al lector con todo lujo de detalles (155c-e). Incluso podría decirse que lo que origina el relato tracio no es el dolor de cabeza del muchacho, sino la propia experiencia de Sócrates, que nadie más que él es capaz de percibir. La erección de Sócrates produce una escisión entre la base del diálogo y la base narrativa. Que Cármenes esté dispuesto a desnudar su alma ante Sócrates es, sin duda, el motivo posibilitador del diálogo; en esta experiencia encontramos planteada la cuestión de la *sophrosýne*; pero que Sócrates se vea obligado a disimular su atracción erótica es lo que propicia la aparición del relato. Mientras los médicos griegos tratan y curan la parte con el todo, los tracios enseñan que no debería ni siquiera curarse el cuerpo sin que el alma estuviera ordenada perfectamente. La erección muestra que no es fácil concebir un orden perfecto con la presencia de *éros*. En cierto modo, el examen de la *sophrosýne* del muchacho está ligado al examen que Sócrates ha de hacer sobre sí mismo.

3) *La necesidad socrática del conjuro*

Según la doctrina tracia, el riesgo de Sócrates consistiría en dar la droga sin el encantamiento preceptivo (155e), confiado en que la propia belleza de Cármenes habría de bastar para que produjera su efecto (157b-c); pero en realidad el riesgo está en que Sócrates no es lo suficiente *sóphron* para suministrarlo al joven Cármenes. Sócrates sugiere que ni siquiera la salud del todo puede ser bella a menos que uno sepa en qué consiste (158d). Sea lo que sea la *sophrosýne*, parece que tiene que implicar un conocimiento de sí mismo o un conocimiento de su propia belleza. La cuestión es si el propio Sócrates podría haber aprendido el encantamiento sin ser *sóphron*. Si es así, el encantamiento habría pasado de largo sin producir efecto alguno y la *sophrosýne* podría sobrevivir en Sócrates sin haber sido transmitida de una manera bella. Pero, por otro lado, si a Sócrates se le hubiese transmitido la *sophrosýne* no tendría sentido recurrir a un juramento donde confía en poder atenerse a las prescripciones de Zalmoxis (157c). Sócrates parece un iniciado cuya falta de confianza le impide prescindir de todo auxilio divino. El juramento es, sin duda, un tipo de discurso bello en el que uno se inventa una versión perfecta de sí mismo que teme o sencillamente no se atreve a traicionar por vergüenza, pero no es el tipo de discurso bello que Sócrates podría haber aprendido de los tracios y debe hacerle *sóphron*. El caso es que Sócrates se ve obligado a transmitir algo cuya posesión no es obvia y se hace depender de su diálogo con Cármenes, que debe confiar en Sócrates si quiere adentrarse con él en el misterio de la *sophrosýne*.

4) La escena final del *Cármides*

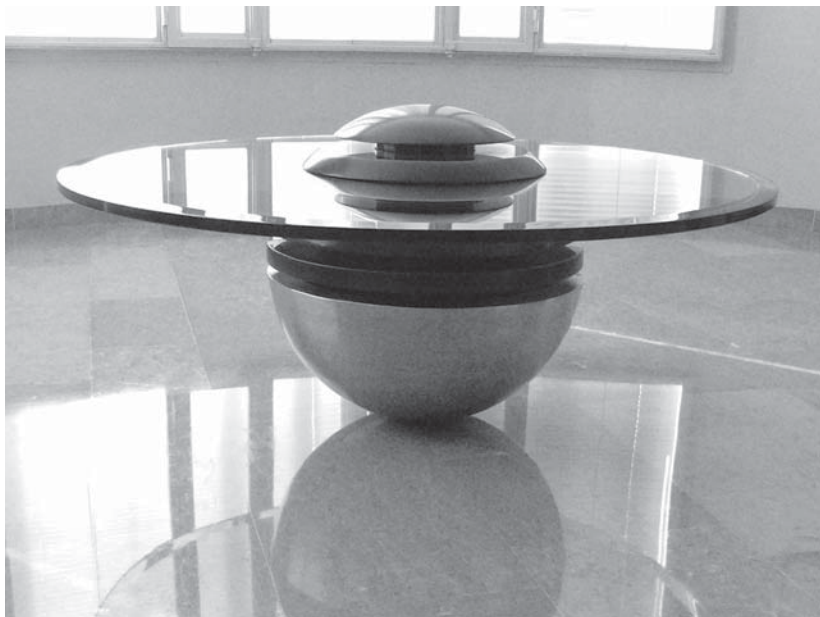
El problema del *Cármides* es si los discursos sobre la *sophrosýne* pueden transmitir por sí mismos qué es la *sophrosýne*. ¿No habría que situarla más allá de los bellos discursos? Éste es el misterio al que nos conduce la escena final del diálogo: la *epodé* corre el riesgo de caer en el escepticismo misológico y ser tan dogmática como cualquier enseñanza, ya que los protagonistas del diálogo son incapaces de alcanzar una definición clara y precisa de la *sophrosýne* (175d). Cármides cree en la bondad y en la utilidad de la *sophrosýne* y se entrega confiado al proceder de Sócrates: “estoy bien cierto de necesitar mucho el ensalmo, y nada por mi parte impide que yo sea ensalmado por ti todos los días, hasta que tú digas que es bastante” (176b); Critias cree que la decisión del muchacho –“ofrecerse para ser encantado por él”– es la mejor demostración de que hay *sophrosýne* en el alma del joven (176b); Sócrates no tiene ningún reparo en reconocer que la búsqueda de la *sophrosýne* ha fracasado y es obligado finalmente por Critias a seguir el tratamiento con Cármides. La cuestión decisiva es que el bello discurso en que se basa la *epodé* y su conexión con la *sophrosýne* permanece tan oculta como la enseñanza mística de Zalmoxis. Lo que Laín Entralgo parece ignorar es que esa ocultación es precisamente el motivo *protréptico* del diálogo platónico y la única posibilidad de aprendizaje por parte del lector.

Sin abandonar el marco del relato tracio, hemos escogido unas determinaciones del *Cármides* que se desvían del camino determinado por Laín Entralgo: a) la escena platónica presenta la relación terapéutica como una impostura en que la *epodé* es entregada de manera forzosa y acogida como si fuera meramente un fármaco; b) la erección de Sócrates plantea el problema de hasta qué punto la salud del alma es compatible con *éros* y en qué sentido la transmisión defectuosa de la *epodé* es una consecuencia directa de la falta de erotismo; c) la falta de *sophrosýne* por parte de Sócrates transforma la *epodé* en un discurso dialéctico: lejos de tener una intención persuasiva, el bello discurso de Sócrates cifra su efecto curativo en la búsqueda conjunta de lo que sea la *sophrosýne*; d) Los *káloi lógoi* sólo pueden asimilarse análogamente al *Cármides* en la medida en que el diálogo no puede anticipar las dificultades que debe atravesar el lector para entender qué es la *sophrosýne*: prever esas dificultades equivaldría a eliminar el componente *protréptico* del diálogo.

Es cierto, como sugiere Laín Entralgo, que el discurso o el relato mítico –que también forma parte del diálogo literario como obra filosófica– es repetidamente comparado por Platón a los encantamientos terapéuticos o conjuros mágicos que buscan la serenidad del alma y vencer los miedos que los hombres tenemos. No es difícil seguir el conjunto de apariciones de este segundo moti-

vo que juntamente con las operaciones de higiene médica se reparten aquellas imágenes con la cual las *epodái*, los *káloi lógoi*, ejemplifican la función de la palabra curativa. Pero lo que no advierte el análisis de Laín Entralgo es en qué sentido los *káloi lógoi* son equivalentes a los diálogos platónicos. El sentido de esta diferencia no deja de ser importante ya que el sustantivo *lógoi*, a juicio de Robinson, especialmente cuando es calificado con el adjetivo de “bello”, posee un significado equivalente al del “buen consejo” o “consejo viable”⁴. En realidad, la *epodé* descansa sobre tres máximas; no es posible una comprensión del cuerpo sin una comprensión del alma; no es posible comprender el alma sin una comprensión de la condición que hace bello el todo; pero no es posible comprender esta bella condición a menos que esté erróneamente formulada. El bello discurso de Sócrates es el *Cármides* en sí mismo, que no puede ser copiado ni por Cármides ni por Critias, sino sólo por el lector que siga su buen consejo. Laín Entralgo no presta atención a la totalidad del diálogo, esto es, a la ironía platónica y la forma dramática del *Cármides*. La seriedad del esfuerzo de Laín Entralgo revela un exceso de racionalidad sobre un tipo de palabra que es erótica.

4 *Plato's Psychology*, Toronto, 1970, p.7.



Mesa, globo terráqueo. Mármol negro zimbawe y acero inoxidable estrusionado

Parménides o la identidad imposible

Luis Andrés Bredlow

Universidad de Barcelona¹

Quiero comentar algunos pasos de los restos del poema de Parménides, que han llegado hasta nosotros a través de las citas de Simplicio y de otros autores antiguos. Recordemos los versos en los que la diosa empieza a hablarle a su oyente, diciéndole que le va a enseñar, por un lado, la verdad, el “corazón sin temblor de verdad bien-redonda”,² y, por otro, lo que son las “creencias de los mortales, en las que no cabe fe verdadera” (B 1,29-30 Diels-Kranz).

Se trata, pues, de entrada, de la verdad, de decir la verdad, nada más ni nada menos. Eso acaso puede parecer muy fácil; a cualquiera se le ocurren en seguida muchas cosas que podemos decir y que todos aceptaríamos como verdaderas, sin ninguna duda: por ejemplo, que hoy es miércoles. El único inconveniente es que eso, si lo repetimos mañana o pasado mañana, será mentira; y una verdad que sólo es verdad los miércoles y mentira el resto de la semana evidentemente no nos lleva muy lejos. Una verdad que lo sea verdaderamente tiene que ser verdadera siempre, no importa quién la diga, ni cuándo ni en dónde; y eso ya empieza a ser mucho más difícil.

Luego la diosa se pone a explicarle a su discípulo las vías de búsqueda o de indagación de la verdad que se pueden concebir; cito la espléndida versión rítmica de Agustín García Calvo³:

La una, la de que es y que no puede ser que no sea,
es ruta de fe y de fiar (pues ahí verdad te acompaña);
la otra, la de que no es y que ha de ser que no sea,
ésa –te aviso- que es senda de todo saber desviada:
pues ni podrás lo que no es conocer (que es vano el intento)
ni en ello pensar” (B 2,3-8).

1 Versión revisada de una conferencia que se pronunció en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, el 4 de mayo de 2005, en un acto organizado por el Seminario de Filosofía y Cultura Griegas. Las notas se han añadido para la presente edición.

2 Leo, en B 1,29, con Simplicio, *eukykléos*, mejor que la variante *eupeithéos* (“bien persuasiva”) que dan otros autores; véase la bien razonada defensa de esa lección en J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, 2009, pp. 378-380.

3 *Lecturas presocráticas*, 3ª ed., Lucina, Zamora, 2001, p. 198 (para el v. 5, mantengo la versión de la segunda edición, ib. 1992, p. 190).

Aquí aparece formulada por primera vez la cuestión fundamental de la filosofía: la cuestión del Ser. La palabra griega que se usa en el poema, *esti*, viene a ser, por un lado, más o menos lo mismo que nuestra palabra ‘es’: la misma que usamos a cada paso, en lenguaje corriente, para decir que algo *es* tal cosa o tal otra, que alguien *es* esto o lo otro; igual que los griegos, en su idioma, utilizaban esa palabra *esti*, o *étnai*, en infinitivo. La usamos a cada paso, y ni nos damos cuenta del laberinto metafísico que estamos pisando.

Conviene tener muy presente que esa palabrita ‘es’, cuando se usa así como la usamos en lenguaje corriente, como cópula, para decir que algo o alguien es esto o lo otro, no *dice* propiamente nada, sino que sirve, en todo caso, para que mediante ella se digan otras cosas. Lo que es decir que, gramaticalmente, esa palabra ‘ser’ no es un verbo (por más que lo digan las gramáticas escolares), ni es, en general, ninguna palabra con significado, de las que sirven para hablar de cosas, de la realidad, sino un índice que señala el enlace sintáctico entre un *thema* –o un “sujeto”, como suele llamársele en los libros de gramática, con ese término bastante equívoco y confuso–, es decir, aquello *de que* se dice lo que se haya de decir, y, por otra parte, un predicado, o sea lo que se dice acerca de ello:

	T – P,
o, si queréis,	
	S – P.

La cópula ‘es’ señala ese enlace entre aquello de que se dice algo y lo que se dice de ello; pero de por sí no dice ni significa nada.

Hay que recordar, desde luego, que ese tipo de índices como nuestra cópula ‘es’, que encontramos tanto en castellano como en griego y, en general, en todas las lenguas de la familia de las llamadas indoeuropeas, sin embargo, no es común ni mucho menos a todas las lenguas del mundo. La mayoría de ellas prescinden de ese tipo de índice; y en esas lenguas la diosa de Parménides evidentemente lo tendría muy difícil para decir lo que dice. Pero eso no quiere decir, como a veces se ha dicho, que el problema del Ser no sea más que un problema lingüístico peculiar de un cierto tipo de lenguas (lo que es decir, en el fondo, un *seudoproblema*): porque lo que sí está presente en cualquier lenguaje humano es esa función de enlace entre tema y predicado, entre el *de qué* y el *qué* se dice, por más que muchas lenguas, en lugar de desarrollar un índice específico para señalar esa función, hayan recurrido a otros procedimientos (sea la omisión del artículo, como en árabe, ya sean ciertas reglas de ordena-

ción sintáctica, como en muchas lenguas indígenas de las Américas); de manera que podemos decir, sin mucho riesgo de equivocarnos, que esa cuestión del Ser es efectivamente una cuestión universal, una cuestión que nos afecta como seres hablantes, sea cual sea la lengua que hablamos.

Esa palabra ‘es’, *esti*, viene a ser, pues, en primer lugar, la cópula, el índice de predicación. Ahora bien, este ES de la diosa que aparece en el poema evidentemente no es una cópula corriente, de las que sirven en lenguaje ordinario para enlazar un tema o sujeto y un predicado, pues aquí no aparece ningún sujeto ni predicado que valga, por más que los estudiosos se hayan esforzado por encontrarle algún sujeto implícito, como ‘el Ser’ o ‘lo ente’ o ‘la realidad’ o simplemente ‘algo’.⁴ Por otra parte, el que no haya aquí ningún predicado no parece haber molestado mayormente a nadie, supongo porque al cabo de dos milenios y medio de jerga filosófica ya nos suena bastante normal que se digan cosas como “El Ser es” o “El ente es”, aunque es muy difícil imaginar que les sonara así de normal a los contemporáneos de Parménides.

En todo caso, creo que más nos valdrá tratar de entender ese ES de la diosa derechamente, tal como viene en el texto, como un ‘es’ sin sujeto ni predicado –casi a la manera de los verbos impersonales, como ‘llueve’⁵–, o, acaso más precisamente, como siendo él mismo su propio sujeto y su propio predicado.⁶ Lo que es decir que este ‘es’ ya no está funcionando aquí simplemente como un índice sintáctico por medio del cual se dicen otras cosas, sino que se le usa como si efectivamente estuviera diciendo algo por sí mismo.

Para entender eso, conviene volver todavía un momento a lo que decíamos acerca del uso de la cópula en lenguaje corriente. Pues, efectivamente, cuando se dice que algo o alguien *es* esto o lo otro, lo que se pretende es que eso sea algo que le pertenece de verdad, algo que forma parte de su definición o, como dirán luego los filósofos, de su esencia (en latín, *essentia* es el sustantivo correspondiente a *esse*, ‘ser’, al igual que el término griego que pretendía traducir, *ousía*, corresponde a *eînai*). Hoy se diría que lo que algo o alguien *es* es lo que constituye su identidad, ese vocablo tan de moda en nuestros días, que en cierto modo corresponde a esas viejas nociones del ser o de la esencia.

4 El intento más reciente en este sentido es el de L. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker*, vol. II, Artemis & Winkler, Düsseldorf, 2009, p. 68: el nombre de lo-que-es es “todas las cosas” (B 8,38).

5 Como sugería H. Fränkel, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica* (1951), trad. cast. Visor, Madrid, 1993, p. 333 n. 13.

6 Cf. A. García Calvo, *Lecturas presocráticas* (n. 3), p. 176; N. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Vrin-Ousia, París-Bruselas, 1984, 2ª ed. 1997, p. 77; id., *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, Biblos, Buenos Aires, 2005, pp. 68-71, y J. Bollack, *Parménide. De l'État au Monde*, Verdier, Lagrasse, 2006, pp. 45-46.

Pues bien: así ya empezamos a entender un poco mejor aquello de que “ES y *no puede ser que no sea*”. Pues está claro que lo que algo es por esencia y definición no puede dejar de serlo nunca, porque, si deja de serlo, ya no es lo que era por definición. Recordemos que la verdad, para serlo, tenía que ser verdadera siempre. Y para que la verdad sea verdaderamente *toda* la verdad, para que la definición sea una definición rigurosa y acabada, los dos términos, S y P, el *definiendum* y el *definiens*, evidentemente tienen que ser idénticos:

$$S = P$$

o, si nos tomamos rigurosamente en serio lo de la identidad,

$$S = S.$$

Con eso ya estamos ante lo que suele llamarse el principio de identidad:

$$A = A.$$

Es una predicación puramente tautológica y, por tanto, –se supone– necesariamente verdadera, ya que su negación, “A no es A”, $A \neq A$, sería la contradicción pura. Parece que fue Antístenes, el cínico, quien admitía, como únicas proposiciones verdaderas, éstas del tipo $A = A$: el hombre es hombre, el bien es el bien, etc.

Pero la diosa de Parménides va más lejos todavía; no se contenta con esas fórmulas más bien modernas del principio de identidad, como “ $A = A$ ”, y seguramente no le falta razón. Pues, en rigor, ni siquiera eso es verdad: no es verdad que $A = A$, o, por lo menos, no podemos decirlo –ni escribirlo tampoco– sin traicionar a la verdad que pretendemos decir; porque en el acto mismo de decirlo o escribirlo, ya se nos desdobra en dos, en dos términos sucesivos y separados, que obviamente ya no son el mismo. Estamos de nuevo en la contradicción, en esa contradicción ilustre que advertía Juan de Mairena diciendo que “no hay manera de pensar una cosa como igual a sí misma sin pensarla dos veces”⁷.

Sería vano, a todas luces, si intentáramos remediar esa contradicción estableciendo simplemente, a modo de convención lingüística, que los dos términos, el primer A y el segundo, aunque sean dos términos distintos, debemos

⁷ A. Machado, *Juan de Mairena XXV* (ed. de J. M. Valverde, Castalia, Madrid, 1985, p. 146).

tomarlos como si fuesen el mismo; pues la contradicción de que algo sea lo mismo y, a la vez, no lo mismo no se hará menos contradictoria por el solo hecho de que nosotros hayamos convenido crearla verdadera.

Para que la fórmula de identidad deje de ser contradictoria, para que sea verdaderamente verdad, sólo hay un remedio: deberíamos decir los dos términos a la vez, fundirlos en uno solo; y ese uno, para que haya predicación, evidentemente no puede ser otro que el índice de predicación mismo, ‘ES’ (sólo que, con eso, el índice deja de ser ya un mero índice y empieza a funcionar como si fuese de verdad un término semántico o con significado).

Como veis, es eso precisamente lo que hace la diosa cuando dice ‘ES’: es un intento de decir la verdad necesariamente verdadera, perfecta y bienredonda. Aunque esa verdad, desde luego, no es propiamente posible decirlo en ninguna de nuestras lenguas de mortales, ni tan siquiera en los lenguajes formales de la lógica o de las matemáticas, que todas obedecen a lo que De Saussure llamaba la ley de linealidad del significante, esto es, la condición de que sus formulaciones deben estar ordenadas en series de términos sucesivos, uno tras otro. Y, sin embargo, es esa hazaña propiamente imposible la que acomete la diosa cuando se atreve a proclamar que la verdad, y toda la verdad, es sencillamente que *ES*: lo cual, si a pesar de todo queremos asimilarlo a nuestro lenguaje de mortales, deberíamos glosarlo con alguna fórmula como “lo que es ES lo que es”.

Por otra parte, no hay que olvidar que esa palabra griega *esti* se usa también en algunos otros sentidos, que no coinciden exactamente con el de nuestra cópula ‘es’. Entre esos otros usos, el que importa aquí sobre todo es el que corresponde más o menos a nuestra palabra ‘hay’ (y en este caso, se escribe con acento: *ésti*). Y lo primero que nos llama la atención es que, cuando usamos esa palabra ‘hay’ –para decir, por ejemplo, “Hay bacalao” o “Habrà tormenta”–, parece que en esas frases no encontramos dos miembros, como en las de cópula, un tema o sujeto y un predicado, sino sólo uno; pero quizá sea más justo seguir la sugerencia de Bühler y reconocer que aquí el primer término, el tema o término “de qué”, es simplemente la situación en que se está diciendo eso, el contexto extralingüístico. De manera que esos índices del tipo ‘hay’ o *ésti* vienen a establecer un enlace, ya no entre el *qué* y el *de qué*, sino entre el *qué* y el sitio *en que* se dice.

Pero aquí en el poema nos tropezamos de nuevo con que también a este ‘hay’ le falta no sólo el primer complemento, sino también el segundo: no se nos dice qué es lo que hay, sino simplemente que HAY; lo cual acaso podríamos de nuevo traducirlo a nuestro lenguaje de mortales como “HAY lo que hay, sea lo que sea y en donde sea” (otra proposición que no puede menos de

ser verdadera siempre, dígase donde y cuando se quiera), o, en fin, si juntamos los dos sentidos de *esti* en uno solo, algo así como “lo que ES lo que es, es lo que HAY”.⁸

Creo que no es muy aventurado entender esa fórmula como una respuesta, a su manera, a la pregunta que se habían hecho los milesios Tales, Anaximandro y Anaxímenes: la pregunta “¿Qué es lo que hay (en general)?”; es decir, la pregunta por la *phýsis* o naturaleza de las cosas (así lo entendieron, sin duda, los bibliotecarios que, en algún momento, al poema de Parménides le pusieron el título *Peri phýseos*, “De la naturaleza de las cosas”, el mismo que usaban, en general, para los escritos de los jónicos y demás presocráticos). Sólo que la diosa, en lugar de responder a esa pregunta, “¿Qué es lo que hay?”, con alguna conjetura al estilo jónico (“Es agua”, o “Es aire”), nos dice simplemente que ES: lo que hay es simplemente lo que es, lo que hay. Es una respuesta que puede parecer poco informativa, pero que tiene el enorme aliciente de ser indudablemente verdadera: pues cualquier intento de negarla sería flagrantemente contradictorio consigo mismo; decir “NO ES” sería como decir “lo que es NO ES lo que es”, o “NO HAY lo que hay”, la contradicción pura.

Lo que ES *no puede no ser* lo que es; ni menos aun puede serlo y no serlo a la vez, como creen –según las palabras de la diosa– ciertos “mortales de dos cabezas”, a los que tilda de “*turba indistinta, / a quienes ser y no ser en sus leyes les da lo mismo / y no lo mismo, y hay ruta de contravuelta de todo*” (B 6,4-9; versión cit.). Es patente, en estos versos, la alusión a Heráclito⁹ (aunque muchos estudiosos se hayan empeñado en negarla, sin mucho fundamento), a aquel fragmento donde dice que el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son el mismo camino (Heráclito, B 60). A eso alude la diosa cuando habla del “camino de contravuelta”, *palíntropos kéleuthos*, que evoca también la *palíntropos harmoníe*, la armonía o ajuste de contravuelta, como la del arco y de la lira, de la que nos habla otro fragmento del Efesio (B 51). Pero, sobre todo, aquello de que ser y no ser son “lo mismo y no lo mismo” no puede

8 La interpretación del ‘ES’ de la diosa que aquí ofrezco es deudora de A. García Calvo, “Ser y Realidad”, *Mania* n. 2 (1996), pp. 9-15, y *De Dios*, Lucina, Zamora, 1996, pp. 32-36 y 41-43; para una discusión más detallada y confrontación con otras interpretaciones contemporáneas, v. mi “Parmenides and the Grammar of Being”, en vías de publicación en *Classical Philology* (Universidad de Chicago).

9 En defensa de esta interpretación, hoy minoritaria, v. A. García Calvo, *Razón común*, Lucina, Madrid, 1985, p. 183; D.W. Graham, “Heraclitus and Parmenides”, en V. Caston y D.W. Graham (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in honour of Alexander Mourelatos*, Ashgate, Aldershot, 2002, pp. 27-44, y del mismo, *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton University Press, 2006, pp. 148-162.

menos de recordarnos la sentencia más famosa de Heráclito, aquella que dice: “En los mismos ríos entramos y no entramos, somos y no somos” (B 49a; cf. B 12). El río es siempre el mismo río y, sin embargo, no es el mismo, porque las aguas fluyen y no vuelven nunca; y como el río, también nosotros, que entramos en sus aguas, somos y no somos los mismos cada vez que entramos en él, a cada instante que vivimos.

Pero eso nos dice la diosa que no puede ser, porque es contradictorio. Es la contradicción más ilustre, la de que las cosas cambian: el cambio –decía Bergson– es “el estado de una cosa que es y no es a la vez, que ya no es lo que se dice que es”.¹⁰ Es la contradicción más flagrante; y, sin embargo, es lo que todo el mundo dice a cada paso: que las cosas cambian y, sin embargo, siguen siendo de alguna manera las mismas que son; aunque de ordinario nadie se da cuenta de la contradicción que eso implica.

Así es que el *lógos*, el discurso o razonamiento, de Heráclito no hace más que sacar a luz lo que el otro *lógos*, el lenguaje común, la razón común, está diciendo continuamente por nuestras bocas, sin que nos demos cuenta: esa razón que, siendo común a todos, sin embargo, a los muchos, a la mayoría de los hombres, se les aparece como algo extraño y desconocido. Por eso, a Heráclito, que en la tradición pasa por despreciador de la muchedumbre –Heráclito, el “deshonravulgos”, el *ochloloíodoros*, que le dice Timón de Fliunte¹¹–, la diosa lo asimila, en son de insulto, a la turbamulta indistinta o sin juicio.

Y se entiende muy bien, desde luego, el empeño de la diosa en rechazar esa tercera vía, para la que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo. Porque esa contradicción que se manifiesta en todo cambio, en verdad viene de otra raíz más honda todavía. Pues cuando en lenguaje corriente decimos que algo *es* tal cosa, con eso mismo estamos diciendo que *no es* lo otro ni lo de más allá: A es A solamente en tanto que no es B ni C o, por lo menos, no es no-A; de manera que la negación está implicada en cualquier definición de algo: como decía Spinoza, “*Omnis determinatio est negatio*”, toda determinación o definición de algo es esencialmente negación. La identidad de cada cosa se funda en la negación, en la diferencia u oposición respecto a todas las otras: cada uno es lo que es sólo en tanto que no es ninguno de los otros; lo que viene a decir que, paradójicamente, el ser de cada cosa, en el fondo, consiste en su no-ser, en su otro.

Así se entiende que la diosa, para librar al Ser de la contradicción, tiene que eliminar la negación misma: la pretensión es que ese ‘ES’ del poema no se

10 H. Bergson, “Parménide”, manuscrito inédito, cit. por M. Conche, *Parménide. Le Poème*, PUF, París, 1996, p. 109.

11 Timón, fr. 43 Diels y Di Marco (Diógenes Laercio, IX, 6).

defina por negación de ninguna otra cosa, sino que esté perfectamente definido en sí mismo, según dice la diosa al final de su exposición de la verdad bien redonda: “*Que ni nada habrá que, sin ser, pararlo pueda en llegarse / a lo mismo, ni siendo lo habrá (...), / pues igual por doquier a sí mismo, lo mismo en su límite reina*” (B 8,46-49, versión cit.). Lo que es decir que el Ser incluye en sí mismo su propia definición, su “límite”, sin ninguna necesidad de estar definido ni delimitado respecto a ninguna otra cosa, pues fuera de este Ser, que todo lo que es lo comprende en sí, no hay ningún otro ser, ni no-ser tampoco; de manera que lo-que-es es perfecto, acabado y concluso de una vez por todas.

También se entiende ahora bastante mejor que esa definición de lo-que-es no puede admitir ningún otro predicado que no sea la predicación misma de que ES; pues cualquier otra cosa que se dijera que ello es vendría a implicar necesariamente la negación. Toda la verdad se resume y se agota en esta sola palabra: “ES”. Algo parecido es lo que Borges, en un cuento titulado *La escritura del dios*, hace decir a un sacerdote mejicano: “Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud. Ninguna voz articulada por él puede ser inferior al universo o menos que la suma del tiempo. Sombras o simulacros de esa voz que equivale a un lenguaje y a cuanto puede comprender un lenguaje son las ambiciosas y pobres voces humanas ‘todo’, ‘mundo universo’”.¹²

Pero una palabra así, evidentemente, sólo se podría decir en un lenguaje divino; en nuestro lenguaje de mortales, en que está escrito también el poema, la verdad bienredonda no puede menos de enunciarse en forma de razonamiento discursivo, palabra tras palabra y verso tras verso, a costa de incurrir, por cierto, en contradicción manifiesta consigo misma. Y así también a eso que ES –o que HAY– se le atribuyen en el poema una serie de predicados, a modo de señas o señales por las que podemos reconocerlo; predicados que hemos de entender, desde luego, como meras paráfrasis, corolarios o implicaciones de la única predicación verdadera, la de que ES: son otras tantas maneras de decir lo mismo, menos perfectas pero, a cambio, quizá más accesibles a nuestras entendederas de mortales.

En primer lugar, se nos dice que lo-que-es debe ser necesariamente eterno, ingénito e imperecedero, ya que no puede haberse originado ni de lo que no es o que no hay (pues de la nada, nada se hace; además ya sabemos que el no-ser es inconcebible), ni tampoco de lo que es o que hay, porque entonces ya lo era o lo había antes de hacerse; el origen no sería origen, o cuando menos

12 J. L. Borges, *El Aleph*, Alianza, Madrid, 1971, p. 120.

no sería origen de lo que hay, en general. Es el eterno problema del origen del universo.

Creo que el argumento se entiende algo mejor si suponemos que Parménides está contestando aquí a aquella noción de *phýsis* o naturaleza de las cosas que venían buscando los milesios y que llamaban también *arché*, ‘principio’: el agua de Tales, el aire de Anaxímenes. Recordemos que ese principio se tomaba en los dos sentidos de la palabra, pues se suponía que era, por un lado, la sustancia originaria, aquello de que se hicieron todas las cosas, y, por otro, el sustrato eterno de las cosas, aquello que permanece a través de todos los cambios, eternamente idéntico a sí mismo: la naturaleza de las cosas, aquello que las cosas son de verdad.¹³

Pues bien, no es muy difícil darse cuenta de que lo uno es incompatible con lo otro: pues si aquello que había en el principio –por ejemplo, el aire– luego se ha transformado en otra cosa, entonces está claro que eso de ser aire, por ejemplo, no era su verdadera naturaleza, no era lo que ello verdaderamente es, sino solamente un estado transitorio suyo: la verdadera naturaleza de las cosas debe ser por fuerza eterna, indestructible e inmutable. Sólo bajo esta condición puede ser también objeto de un conocimiento cierto y seguro: pues ¿para qué nos valdría decir que ES tal cosa, si puede dejar de serlo en cualquier momento, y nuestra verdad se queda en mentira?

Como veis, estamos de nuevo ante el problema del cambio, ese estado contradictorio de una cosa que ya no es lo que se dice que es. Pues cuando una cosa cambia, evidentemente ya no es la misma cosa que antes; y, sin embargo, no podemos decir de algo que cambia sin dar por supuesto que sigue siendo la misma cosa después que antes, porque de lo contrario no podríamos decir que es *esta* cosa la que ha cambiado. Decimos, por ejemplo: “El vino se ha hecho vinagre”; pero ¿de qué se dice eso? Si es el vino, estamos diciendo que “el vino *yano es* vino”, lo cual es contradictorio; ni tampoco puede ser el vinagre el que se hizo vinagre, pues no podía hacerse lo que ya era antes; y si no lo era, topamos de nuevo con la contradicción de decir que ayer “el vinagre no era vinagre”.¹⁴

13 Cf. Aristóteles, *Met.* I 3, 983b8-13.

14 Debo el ejemplo del vino y del vinagre a A. García Calvo, *Lecturas presocráticas* (n. 3), pp. 172s. El problema mismo, sin embargo, es tan de razón común que incluso Sir Karl R. Popper (*Conjectures and refutations*, 5ª ed., Routledge & Kegan Paul, Londres, 1974, p. 80) constata: “If a thing X changes, then clearly it is no longer the same thing X. On the other hand, we cannot say that X changes without implying that X persists during the change; that it is the same thing X at the beginning and at the end of the change. Thus it appears that we arrive at a contradiction (...). But it is a fact that the difficulty here indicated has never ceased to make itself felt in the development of physics”.

Podríamos intentar zafarnos de la contradicción simplemente eligiendo algún otro sujeto de predicación un poco más estable, por ejemplo, “el líquido que hay en esta jarra”. Ésta es la consabida solución de Aristóteles (*Phys.* I, 6-8; *Met.* I, 3): el *hypokeímenon*, “lo que subyace”, del que deriva nuestra palabra ‘sujeto’. Gracias a este truco, el líquido que era vino puede hacerse vinagre sin dejar de ser el mismo líquido que hay en la jarra, igual que, en el ejemplo de Aristóteles, Sócrates el ignorante puede convertirse en Sócrates el hombre culto sin dejar de ser Sócrates.

Pero con eso, evidentemente, no habremos avanzado mucho, porque el mismo problema nos vuelve a salir apenas el líquido de la jarra se evapora, por ejemplo, o que Sócrates haya sufrido el destino mortal al que lo condenan el silogismo y el tribunal de los atenienses. Con lo cual el problema se repite simplemente en un nivel de abstracción superior, y así sucesivamente, hasta que no hayamos dado con un sustrato último de todos los cambios que esté a salvo de toda transformación. Y este sustrato último ya se ve que no puede ser, en rigor, ningún otro que sencillamente ‘lo que hay’, sin más determinación.

Luego la diosa nos dice que lo-que-ES ha de ser totalmente homogéneo, continuo e indivisible: no puede ser un poco más por acá o un poco menos por allá, sino que tiene que ser totalmente, en cualquier sitio (B 8,22-25), porque en el Ser no puede haber grados de más o de menos: el Ser es cuestión de “sí o no”, de ser o no ser. Así lo reconoce también Aristóteles, cuando dice en las *Categorías* que la esencia no admite el más ni el menos (*Cat.* V, 3b33): algo es lo que es, o no lo es; aquí no hay medias tintas.

Ésa es la segunda señal; la tercera es que el Ser, lo-que-ES, debe ser inmutable, *akíneton*, que no quiere decir solamente ‘inmóvil’, como se ha traducido muchas veces, porque *kínesis*, en griego, no es solamente lo que nosotros llamamos movimiento, sino, en general, cualquier clase de cambio o de alteración. De manera que hemos de entender que a lo-que-ES no puede pasarle absolutamente nada, nada más que eso de ser lo que es, porque por poco que empezara a cambiar o a alterarse, dejaría en el acto mismo de ser lo que era. Eso se sigue evidentemente de que el Ser no admite el más ni el menos: sólo se puede ser totalmente o no ser. Así lo dice expresamente la diosa un poco más adelante: “*Que no es de ley que lo que es no sea completo: / pues nada le falta; y si no, tendría falta de todo*” (B 8,32-33, versión cit.). Si a algo le falta un poco para ser lo que se supone que es, entonces no es que lo sea un poco menos, sino que simplemente no lo es. Por tanto, lo-que-ES tiene que serlo de manera perfecta y acabada; ésta es la cuarta y última señal.

También se dice, un poco antes, que lo-que-ES yace “dentro del límite de recias cadenas” (B 8,26), y luego que la necesidad avasalladora lo tiene

encerrado en las cadenas del límite (B 8,30-31). Ese límite, evidentemente, no puede ser un límite espacial, porque, si el Ser tuviese un límite en el espacio, entonces más allá de ese límite no podría haber otra cosa que el no-ser, del que ya sabemos que es imposible. Por tanto, ese límite hemos de entenderlo aquí en el sentido de la definición: definir algo es delimitarlo, ponerle un límite. Y ese límite que es definición se equipara aquí a unas cadenas o prisiones, unas cadenas imposibles de romper; y, efectivamente, eso es lo que sucede incluso en lenguaje corriente, cuando se usa la cópula ‘es’ en el sentido de la definición: se pretende decir lo que algo o alguien es por definición y que, por tanto, no puede dejar de serlo.¹⁵ Es, como hoy se diría, su identidad, aquello que lo constituye como el que es.

Claro está que, en lenguaje corriente, ésa es siempre una pretensión más o menos vana, porque uno no acaba nunca de ser totalmente el que es. Nadie acaba de estar sometido del todo y sin resto a esa prisión de la identidad. Para que la cadena fuese de verdad imposible de romper, sería preciso que el prisionero fuera él mismo su propia prisión, que fuera él mismo sus cadenas: y eso es precisamente lo que sucede con el ES de la diosa, donde el sujeto o tema de predicación y el predicado quedan absorbidos en la cópula misma, que de por sí no era más que el mero encadenamiento lógico que los une.

Ésas son, pues, las señas por las que dice la diosa que podemos reconocer lo-que-ES. Hay que decir que, aun así, no es fácil entender qué es ese Ser de que nos está hablando. Ya sabemos, de todos modos, que lo-que-ES era lo mismo que lo-que-HAY; quizá podríamos decir –si nos permitimos esa formulación ciertamente anacrónica– que es la masa total de la materia del mundo, con tal que eso de ‘materia’ se entienda debidamente como una materia viva y pensante, según lo que nos indica Teofrasto (*De sens.*, 4) de que, en la doctrina de Parménides, “todo lo que hay posee cierta conciencia”.

Todas las cosas, todos los seres, pueden dejar de ser lo que supuestamente eran, pero jamás dejarán de ser *algo*; ni la porción más insignificante de lo que hay puede nunca simplemente desaparecer o disolverse en nada, ni surgir de la nada para aumentar la suma total de lo que había. Así la pura masa, bruta e indefinida, de lo que hay viene a ser, paradójicamente, el único caso de

15 Véase García Calvo, “Ser y Realidad” (n. 8); de manera parecida entienden el “límite” también L. Tarán, *Parmenides*, Princeton University Press, 1965, p. 117 (“the bounds of logical necessity”), M. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Center for Hellenic Studies, Washington DC, 1971, p. 139 (“the force of logic”), D. Gallop, *Parmenides of Elea. Fragments*, University of Toronto Press, 1984, p. 18, y J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 2009 (n. 2), pp. 153-155, entre otros.

definición perfecta que podemos concebir, el único ente que verdaderamente cumple la ley de identidad, $A = A$.

De todos modos, habrá quedado claro que lo que nunca puede verdaderamente ser lo que es son justamente esas cosas de las que de ordinario creemos que son lo que son: esas cosas que a cada paso se hacen y se deshacen, se alteran y se mezclan unas con otras, y que, en suma, no cumplen ninguno de los requisitos exigidos a un Ser verdadero. Así lo declara la diosa, en unos versos que siguen a la enumeración de las señales (B 8,38-42), y que traduzco como sigue: “*Así será sólo de nombre*¹⁶ / *cuanto han convenido mortales, creyendo que es verdadero, / que nace y perece, que es lo que es y que deja de serlo, / que cambia de sitio y que muda los resplandecientes colores*”. El ser que se les atribuye a esas cosas, múltiples y percederas, no está más que en el nombre, en la convención lingüística; pero ellos, los mortales, creen que es lo que las cosas verdaderamente son, antes e independientemente del lenguaje y de su vocabulario: en eso está su error.

En la última parte del poema (de la que sólo se han conservado unos pocos versos y algunas noticias indirectas, pero suficientes, de todos modos, para entender el sentido del conjunto), la diosa insiste una y otra vez en que este mundo de las cosas múltiples y variopintas que se hacen y se deshacen, se mueven y se transforman, es un mundo esencialmente inestable, fluido, donde nada verdaderamente *es* lo que es: no cabe el ‘sí o no’, el ‘ser o no ser’, sino tan sólo el ‘más o menos’. No hay límites fijos, precisos y definitivos entre las cosas. En lo masculino está mezclado lo femenino, y viceversa (B 12,5),¹⁷ y mezcla de luz y tiniebla es todo lo que hay: la inteligencia misma depende de las proporciones de luz y noche en los miembros del cuerpo (B 16),¹⁸ razón por la cual, según refiere Aecio, “no puede haber ningún viviente propiamente irracional” (A 45). Incluso la diferencia más radical, la de vida y muerte, viene a ser cuestión de grado, pues según atestigua Teofrasto (*De sens.* 4 = A 46),

16 Entiendo *ónom(a)*, en B 8,38, como acusativo relativo, según la atinada sugerencia de J. Lohmann, *apud* W. Bröcker, “Parmenides”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), p. 84. Sobre la sintaxis de los tres versos siguientes, cf. A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Van Gorcum, Assen, 1986, p. 211.

17 Leyendo, con los manuscritos, *migèn* (así también J. Bollack, *Empédocle*, vol. 1, Éd. de Minuit, París, 1965, p. 172 n. 2, y García Calvo, *Lecturas presocráticas* [n. 3], p. 217), mejor que la conjetura *migên* de Th. Bergk (*Kleine philologische Schriften* II, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, Halle an der Saale, 1886, p. 67), aceptada por la mayoría de los editores.

18 Para una interpretación detallada de este fragmento, remito a mi estudio “Aristotle, Theophrastus, and Parmenides’ theory of cognition (B 16)”, de próxima publicación en *Apeiron* (Universidad de Austin, Texas).

Parménides enseñaba que los muertos sienten todavía el frío y el silencio. Entre la luz y la tiniebla, lo masculino y lo femenino, la conciencia y la materia, la vida y la muerte, no hay ninguna separación tajante, sino una gradación continua del más y del menos, una mezcla inextricable de lo uno y lo otro.

Y, sin embargo, a ese mundo de mezclas y de gradaciones infinitas, los mortales lo dividen en opuestos, que ellos creen rígidamente separados: la luz y la tiniebla, la vida y la muerte, el ser y el no ser, que, bien mirados, son distintos nombres de una misma oposición. La primera separación que establecen los mortales –nos dice la diosa (B 8,55-59)– es entre la luz, el “fuego celeste”, y la noche o tiniebla. Se ha discutido mucho sobre el sentido de esos versos, pero a mí me parece evidente que hablan de la división entre el mundo de los vivos, los que “ven la luz del día”, y el mundo de los muertos, el mundo subterráneo de las sombras: el reino de Zeus frente al reino de Hades, a los que alude el mito del reparto de poderes entre los hijos de Crono, que cuentan Homero y Hesíodo.¹⁹

Ésta es la oposición fundamental, de la que derivan todas las otras: la de vida y muerte, porque es la que los mortales consideramos más que ninguna otra la cuestión de “sí o no”, la cuestión de ser o no ser por excelencia: “No hay nada que entre de una en otra”, se dice en el poema (B 9,4). Y, sin embargo, la diosa nos dice que incluso esa oposición fundamental no es más que una convención de los mortales, que en verdad todo lo que hay está vivo en mayor o menor grado. “No se puede no ser”: eso quiere decir también que nada ni nadie puede estar nunca muerto del todo.²⁰

Observemos que el error de los mortales no está en el “engaño de los sentidos”, como tantas veces se ha dicho.²¹ En los versos que, ya entre los antiguos, se han citado en apoyo de esa interpretación (B 7,2-6), la diosa no manda a su discípulo a desconfiar de ojos y oídos, sino del “ojo que no ve” y del “oído y la lengua retumbantes”: lo que aquí se condena es la actitud vulgar que presta más fe a lo que oye decir, a la rutina y la convención establecida, que

19 Como había visto ya W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1972, p. 284; cf. mi “La ‘dóxa’ de Parménides: una nova interpretació”, *Actes del Primer Congrés Català de Filosofia, Barcelona 2007* (en vías de publicación).

20 Así lo entendieron U. Hölscher, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968, p. 129, y W. Burkert, “Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras”, *Phronesis* 14 (1969), p. 29.

21 Para una bien razonada refutación de ese prejuicio inveterado, véase el excelente artículo de T. Calvo, “Truth and Doxa in Parmenides”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59 (1977), pp. 245-260.

a lo que ven los ojos. Pues lo que vemos no es nunca la luz pura, “por doquier igual a sí misma” (B 8,57), en la que creen los mortales del poema, sino la luz más o menos mezclada con la oscuridad, con un sinfín de matices y de claros-curos. Una luz pura, sin ninguna mezcla de oscuridad, sólo puede ser una luz abstracta o ideal; una luz cuyo ser no puede estar más que en el nombre o concepto de sí que está establecido en el lenguaje.

En uno de los versos (B 19,3), se compara el nombre con un cuño o troquel de monedero (*epísemon*): así como ese cuño divide la masa bruta del metal en piezas de moneda que se pueden contar, con su valor convencional cada una, así también el vocabulario de cada lengua divide lo-que-hay en objetos definidos y distintos entre sí. Es el lenguaje, el vocabulario, el que establece las distinciones, las delimitaciones, las identidades, que no están más que en la convención peculiar de cada lengua, por más que los mortales estemos empeñados en creer que lo-que-hay está dividido de por sí en cosas o seres distintos y definidos, antes de todo lenguaje.²²

Hay que añadir, desde luego, que el lenguaje no es sólo vocabulario, conjunto de nombres o ideas establecidas; también es gramática, lógica, razón, ese *lógos* común a todas las lenguas que hace y que deshace los nombres y las ideas. De ese otro lado del lenguaje no se habla en el poema, pero podemos suponer que es el que está hablando, por boca de Parménides o de su diosa, poniendo al descubierto el engaño en que estamos los mortales. A esa lógica común pertenece, por ejemplo, el principio de contradicción, que prohíbe que algo sea y a la vez no sea lo que es. Esa lógica, esa razón que está obrando en todo lenguaje, nos ha llevado a creer en un mundo de seres permanentes, bien definidos, idénticos a sí mismos y distintos unos de otros; pero también nos permite descubrir que es falso, que eso no puede ser verdad nunca.

22 Véase J. Owens, “Naming in Parmenides”, en J. Mansfeld y L. M. De Rijk (eds.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Professor C. J. De Vogel*, Van Gorcum, Assen, 1975, pp. 16-25; cf. también J. Barrett, “Struggling with Parmenides”, *Ancient Philosophy* 24 (2004), pp. 267-291. En este punto Parménides concuerda con lingüistas modernos como F. De Saussure, E. Sapir o B. L. Whorf; cf. mi ensayo “Lenguaje y realidad”, *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* n. 5 (2010), pp. 307-316, y acerca de Parménides y Saussure, D. Graham, *Explaining the Cosmos*, 2006 (n. 9), p. 177.

La Valencia de Laín Entralgo

Francisco Roger Garzón

Doctor en Filosofía

Introducción

Hasta ahora, la relación entre Pedro Laín Entralgo y la ciudad de Valencia era poco conocida. Muy pocas personas saben que los años centrales de sus estudios en Química y Medicina se realizaron en la Universidad de Valencia, durante 6 años. Residió en el Colegio Mayor del Beato San Juan de Ribera de Burjasot durante el periodo de 1924 a 1930, conoció de cerca las costumbres, la cultura y, en general, la vida de nuestra ciudad en aquellos importantes años. Después de investigar en profundidad sus escritos hemos descubierto el valor que tiene Valencia y la cultura de esos años en su formación. ¿Cómo percibió y valoró Laín nuestra ciudad y sus gentes de aquel momento? ¿Cómo influyó todo ello en la formación de este catedrático, rector y académico tan relevante en la cultura política del siglo XX? ¿Por qué no partir de su propio testimonio?

La finalidad de estas páginas es responder a estas preguntas y dar a conocer los importantes datos que nuestra investigación sobre Pedro Laín está sacando a la luz, así como rendirle el merecido reconocimiento a su figura y a su obra con motivo de su centenario.

1. Un observador de nuestra huerta

Se oye decir con entusiasmo en nuestra tierra a músicos y falleros: “*Vamos a celebrar el Centenario...*” Y llenos de alegría se afanan en ir preparando con suma diligencia un programa de actos que rememore el largo camino recorrido.

De igual modo ocurre con las personas ilustres con los artistas famosos, con los grandes escritores y científicos o con las empresas que han llegado a cumplir sus cien primeros años.

En el reciente año 2008 se cumplió el *Centenario del nacimiento de Pedro Laín Entralgo* (1908-2001), gran historiador de la medicina, brillante escritor y filósofo.

Nosotros de igual manera queremos también celebrarlo con sencillez a la vez que con cálida gratitud recordando algo de lo que el historiador de la medicina escribió sobre Valencia, su huerta, su vida cultural, sus costumbres.

Muy concisamente diremos que Pedro Laín Entralgo nació en Urrea de Gaén, pequeño y entrañable pueblo de la provincia de Teruel, donde su padre ejercía de médico. A los dieciséis años vino a estudiar a la Universidad de Valencia cursando primero la carrera de ciencias químicas y después la de medicina. Residió durante seis años en Burjasot como becario por oposición del Colegio Mayor Beato Juan de Ribera e iba y venía diariamente a la Facultad de Medicina de la calle Guillén de Castro donde también estaba el Hospital.

Autor de más de cien libros y miles de artículos. Su libro más leído es *La Generación del noventa y ocho*, que ha llegado a ser ya un clásico de la literatura española, en él estudia entre otros al gran escritor alicantino José Martínez Ruiz “Azorín”. En otro de sus libros *Más de cien españoles* hace la siguiente afirmación sobre el ilustre escritor de Monóvar que nos alegra: “*Uno de los más bellos libros de prosa de nuestro siglo, Valencia, de Azorín*”.

Pero dejemos ahora que Pedro Laín, que con el correr de los tiempos llegaría a presidir la Real Academia Española de la Lengua, nos vaya refiriendo sus recuerdos sobre nuestra tierra. Comencemos por la descripción de la huerta en su primer viaje a Valencia, nos la muestra de esta forma:

“Desde el tren miraba aquel ardiente estío a Valencia como un mundo nuevo. La densa opulencia verde de sus naranjales, la blanca y graciosa arquitectura de las barracas, las palmeras, todo me asombraba. La capital con sus monumentos góticos o barrocos, sus residencias nobles del barrio viejo, el buen comer valenciano y la ostentosa naturalidad con que los huertanos en camiseta o blusón recorrían la ciudad, me hizo pensar que Valencia era como una huerta condensada¹”.

Era el año de 1924, un joven de tierras altas fija su atenta y ágil mirada a todo lo que ve, y acercándose a Valencia se encuentra con la inmensa huerta verde. Llegado a la capital a la estación central de los trenes de Aragón, hoy desaparecida pero el lugar aún conserva el nombre de *Avenida de Aragón*. Observa allí el opositor a beca la estación con el incesante ir y venir de gente, algunos subían *alas tartanas*, aquellos coches de viajeros de la época arrastrados por caballos y se dirigían al centro de la ciudad, así escribe años después:

“Pasado Sagunto, acá y allá se veían sobre el llano interminable de la huerta; la tartaneta o la galera, tan próximas todavía a la ruralidad huertana, que en la estación del Ferrocarril Central de Aragón uno había de tomar para trasladarse al hospedaje elegido...²”.

1 M. R. de Parada. *Pedro Laín Entralgo*, Ed. Diputación General de Aragón 1994, p. 31.

2 Pedro Laín Entralgo. *Descargo de conciencia (1930-1960)*. Ed. Alianza. 1976, p. 47.

Quizás, casi con toda certeza, viajaría en el tren como ha referido en otra ocasión:

“Yo voy sentado –silencioso, absorto– junto a la ventanilla del vagón. He sentido en los senos de mi alma la exaltación, y, tras ella, una melancólica serenidad [...] queda atrás el espectáculo de la estación, densamente poblada de figuras, pasiones y ruidos diversos. ¡Cuántas cosas inéditas y conmovedoras podrían decirse sobre el tema de las estaciones españolas!³”.

Ha señalado también las causas que motivaron su viaje y como se alojó en la pensión Ribera. La pensión estaba al principio de la calle del mismo nombre, situada muy cerca de la plaza de toros, también “...*probable alojamiento de picadores modestos y peones de brega*”, muy distinta a la actual, veámoslo:

“En octubre de 1924 cambié la Universidad de Zaragoza por la de Valencia. La causa fue que en mi casa de Urrea de Gaén conocieron la existencia de una institución en la que, conseguido el ingreso, se proveía gratuitamente lo necesario para seguir la carrera universitaria, alojamiento, gastos de matrícula y libros. Este Colegio Mayor del Beato –hoy ya santificado– Juan de Ribera, estaba en Burjasot (Valencia). Era una institución religiosa y aunque el deseo de mi padre fuera influirme con su ideología, que yo estaba en camino de seguir, tenía él la necesidad de ayuda económica para poder sufragar la educación universitaria de sus tres hijos. Por lo cual yo solicité tomar parte en las pruebas selectivas para ingresar en la institución. Mientras duraron las pruebas mi tío Ricardo, que me acompañaba, y yo vivimos en la céntrica pensión Ribera, de Valencia. Acabé con buen éxito y, desde octubre de 1924 hasta el de 1930, fui colegial Mayor, viviendo en Burjasot⁴”.

2.- Recuerdo del colegio y la ciudad

El ingreso de Pedro Laín como colegial de beca en el Colegio Mayor Beato Juan de Ribera en Burjasot, tras hacer las correspondientes oposiciones, característica singular de este Colegio, también lo relata con todo lujo de detalles, tiene en el Tribunal a don Antonio Rodilla, el director del Colegio, quien sería posteriormente su gran amigo. Recuerda tal acontecimiento en el prólogo a uno de sus libros *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada* con estas palabras:

3 Pedro Laín Entralgo. *La Generación del Noventa y Ocho*. Ed. Espasa-Calpe. Col. Austral, 1967. p.258.

4 M. R. de Parada. *Pedro Laín Entralgo*. Ed. Diputación General de Aragón 1994, pp. 30-31.

“Carta a Don Antonio Rodilla, en Valencia. ¿Recuerda, don Antonio?. Hace ahora no menos de veintidós años. En torno a nosotros, la huerta ofrecía a los ojos y a la piel esa plenitud un poco rendida que allá tienen las tardes de septiembre, cuando todo parece superlativamente consistente y denso: los árboles, los colores del cielo, la línea lejana del mar en calma, el aire caliente y húmedo. Usted, muy judicativo, inquiría desde el raso amarillo de su sillón mi suficiencia de bachiller. Preguntó usted: «Entre Fray Luis de León y Fray Luis de Granada, ¿a quién prefiere, y cuáles son las razones de su preferencia?»; y yo, añascando mis lecturillas escolares, dí mi voto al de León y compuse como pude su elogio. Después llegué a saber que la predilección y el panegírico no sonaron del todo mal en los oídos de usted, muy dados por entonces a gustar las subidas armonías de la obra leonina. No salí mal del trance⁵”.

Ha concretado Pedro Laín muchos años después lo que significó para él haber pertenecido y haber sido formado en el Colegio Mayor San Juan de Ribera, que por sus características pedagógicas es único en España, rindiendo enormes frutos a la sociedad valenciana, a su cultura y también a España mediante la inteligencia, el esforzado trabajo y la gran generosidad de sus ilustres colegiales. Así afirma nuestro filósofo:

“Intelectual, religiosa y profesionalmente fueron para mí decisivos esos seis años de Burjasot.[...] mis diversas y ávidas lecturas, y con ellas el descubrimiento de una formal dimensión filosófica en la vocación de mi inteligencia, la animada conversación con estudiantes de otras disciplinas, no sólo universitarias, también artísticas, ciertas actividades didácticas intracollegiales; todo ello contribuyo no poco a que en el orden del pensar y del saber fuese yo luego lo no mucho que luego he sido. Pero bastante más fundamental e innovadora había de ser la influencia de esos años sobre mi vida religiosa⁶”.

El edificio colegial y sus moradores también son rememorados. Pero hagamos antes un breve recorrido histórico. El edificio, que es de origen árabe y que tiene la configuración de palacio, era una alquería que Jaime I conquistó y cedió en varias ocasiones. En 1389 fue adquirida por Doménech Mascó, quien la remodeló y convirtió en fortaleza. El año 1401 el rey Martín el Humano juró aquí los fueros de Valencia y en 1600 San Juan de Ribera, Arzobispo de Valencia y Patriarca de Antioquia adquirió el castillo y su dehesa. A la muerte del arzobispo, fue donado al Real Colegio Seminario de Corpus Christi de Valencia, fundado por él y dedicado a la formación de futuros

5 Pedro Laín Entralgo. *La antropología en la obra de Fray Luís de Granada*. C.S.I.C. 1946.

6 Pedro Laín Entralgo. *Descargo de conciencia (1930-1960)*. Ed. Alianza. 1976, pp. 55-56.

sacerdotes. En el siglo XIX, en el año 1866 fue desamortizado por el Estado mediante la ley de Mendizábal pasando a manos de varios dueños, hasta que en 1894 fue adquirido por D^a Carolina Álvarez Ruiz, marquesa emparentada con los barones de Santa Bárbara. Muere doña Carolina en 1913, pero un año antes había dejado en su testamento la fundación del Colegio Mayor Beato Juan de Ribera, que llevarían a cabo los albaceas designados y que abrió sus puertas en 1916:

“El lugar del Colegio Mayor yo lo calificaba de campesino y señorial. Éramos unos veinticinco estudiantes de las distintas carreras que se cursaban en la Universidad valenciana, más tres superiores sacerdotes y sirvientes, portero y hortelano, los que componíamos la demografía del Castell. Una pequeña comunidad de monjas de extracción rural atendía la cocina y el lavado⁷”.

Algo más añade sobre su estancia en Burjasot, sus aficiones, sus salidas a Valencia a ver el cine o el teatro, los toros o las fallas:

“Fueron seis años imborrables... No solamente asistía a las clases teóricas y prácticas de las asignaturas matriculadas, también iba al cine, al teatro, o a los toros, por san José a ver las Fallas. Así estaba incorporado plenamente a la vida de la ciudad. Pronto quise, y quiero, a Valencia⁸”.

Todo se orienta en el Colegio hacia el objetivo del estudio y de la formación cristiana. El Colegio Mayor era y es formalmente católico. El horario que rige en el Colegio destaca el tiempo dedicado al estudio. Por la mañana, después del desayuno, traslado a la capital para asistir a las clases en sus respectivas facultades; regreso al Colegio para la comida; por la tarde, estudio en la habitación hasta la cena; retiro a la habitación, descanso o estudio. Pedro Laín se siente muy integrado en el Colegio de Burjasot, nunca dejó de serle grata su pertenencia a esta institución:

“¿Qué iba siendo mi persona, qué era yo mismo entre aquel octubre de 1924 y este junio de 1927? Muy sumariamente, dos cosas: fui estudiante «en» Valencia, y a cuatro kilómetros de la ciudad, rodeado por el nunca declinante verdor de la huerta valenciana, lo fui «desde» el Colegio Mayor del Beato Juan de Ribera [...] Durante los seis años de mi estancia en Burjasot yo fui a las clases teóricas y prácticas de las asignaturas en que estuve matriculado, o al cine, o al teatro, o a los toros, de los que entonces me hice aficionado, o, por los días de San José,

7 M. R. de Parada. *Pedro Laín Entralgo*. Ed. Diputación General de Aragón 1994, p. 32.

8 M. R. de Parada. *Pedro Laín Entralgo*, Ed. Diputación General de Aragón 1994, pp.30-32.

a ver las fallas o a recorrer los Milacres de San Vicent, encantadora reliquia, no sé si todavía viva, del teatro más popular⁹”.

Algún reproche nos hace a los valencianos con respecto a la chabacanería o mal gusto de algunas fallas que él conoció en sus tiempos de estudiante, pero eso no ha menguado nunca su amor por Valencia y afirma que supo distinguir “*la Valencia de Mayans*” y “*la Valencia de Blasco Ibáñez*”. Afirma:

“Quise y quiero a Valencia, anduve por sus calles como por mi casa, tuve y tengo allí amigos entrañables y, bajo la ostentosa chabacanería de algunas de sus expresiones colectivas, pronto supe discernir en su estructura una fina y delicada “fracción Mayans” junto a la más extensa, visible y desabotonada “fracción Blasco Ibáñez [...] desde Burjasot diariamente entraba en su recinto y de él salía, ya en uno de aquellos vetustos y polvorientos tranvías que ruidosamente franqueaban, contorneándolas, las Torres de Serranos –el grito al conductor, en las rectas de la carretera: “¡Che, posa-lo al vuit–, ya caminando por el Pont de Fusta desde o hacia la estación de “la Cucaracha”, ya dentro de uno de los variopintos, anárquicos, alocados autobuses con nombres de barcos pesqueros, “Malvarrosa”, “Charlot”, “Flor de Mayo”, que entonces paraban junto al Palacio de la Generalidad¹⁰”.

3. El paisaje y la cultura valenciana

Volvamos de nuevo a los paisajes valencianos. Fijémonos en los paisajes del pintor valenciano Francisco Lozano. Nacido en Antella en 1912 y creador de inimitables amaneceres en El Saler, fue también colegial de Burjasot. Pedro Laín ha escrito sobre los paisajes de Lozano, tanto de su etapa valenciana, como de su etapa castellana y nos propone además a los valencianos la siguiente contraposición:

“En un comentario volandero, yo contrapuse entonces el doblete estético Azorín-Lozano al que tópicamente venía siendo más representativo, de la actitud de los artistas valencianos ante la naturaleza de su país: el doblete Blasco-Sorolla. Tras la exaltada visión de esa naturaleza como una explosión de materia vitalmente inquieta y ricamente coloreada –los suntuosos naranjales de Blasco, los mares soleados y cabrilleantes de Sorolla–, acaso un poco contra ella, Lozano mostró a nuestros ojos un mundo quieto, delicado, silente, recogido en sí mismo, fuesen las aguas llanas de la Albufera, las casi desiertas playas levantinas de entonces o la gleba rojiza donde la lujuria de la palmera y la huerta deja paso

9 Pedro Laín Entralgo. *Descargo de conciencia (1930-1960)*. Ed. Alianza.1976, p. 52.

10 Pedro Laín Entralgo. *Descargo de conciencia (1930-1960)*. Ed. Alianza.1976, pp. 52-53.

al ascetismo del algarrobo y el secano, la cambiante realidad en que cobraba existencia ese reiterado, constante sentir que la retina del pintor había descubierto en las cosas próximas a ella. Treinta años más tarde, maduro dentro de mí el poso memorativo de aquellos cuadros y descubro de golpe el secreto de la novedad que nos traían. Un nombre tiene tal secreto: melancolía¹¹”.

Analiza con detenimiento en un artículo, que lleva por título “*Francisco Lozano, de la melancolía al drama*” la pintura del excelente paisajista valenciano, y afirma que:

“A mi saber, sólo un pintor joven, Francisco Lozano, ha logrado ver una dimensión ultrabiológica, personal, en el paisaje de Valencia. Ha buscado sus temas en las tres franjas paralelas que integran el paisaje valenciano: la ribera del mar, la huerta, los recuestos secos y pedregosos que se van alzando, tierra adentro, sobre la llanura verde de la vega. Los motivos son diversos. Todos los cuadros de Lozano, cada uno a su modo, expresan, sin embargo, un mismo modo de sentir aquel paisaje. A la caliente policromía de Sorolla opone Lozano sus grises, sus sienas exquisitos; los verdes de Lozano no gritan: se limitan a decir quedamente una intimidad serena o dolorida; ya no busca el pintor la exteriorización violenta del vivir, sino lo que en la vida es recogido y sutil; todo en el lienzo es calma, leve ternura, silencio. Antes recordé Sol de la tarde, de Sorolla. Poned a su lado esa playa quieta, monocromática, de Lozano, con sus barcas alineadas e inmóviles, y advertiréis en toda su magnitud la ingente mudanza de la sensibilidad estética¹²”.

Pedro Laín trabajó como médico de guardia en el Manicomio valenciano de la calle Jesús, junto a Juan José López Ibor y Francisco Marco Merenciano, los tres eran amigos y también colegiales de Burjasot. Su labor en este establecimiento va de 1934 a 1936. Sobre todo ello ha escrito que:

“Aquel establecimiento no pasaba de ser un enorme y destartado depósito de enfermos, sin laboratorios, sin biblioteca, sin locales adecuados para una correcta relación entre el médico y el paciente, con una laborterapia tosca e insuficiente, y una balneoterapia anticuada. Estaba sometido al regimiento de unos diputados provinciales para quienes los locos no pasaban de ser simples pejugueras, y un cuerpo de médicos –salvo excepciones– que lo consideraban como base de su economía particular. Tengo que decir, nobleza obliga, que este

11 Pedro Laín Entralgo. *Más de cien españoles*. Ed. Planeta.1981, p. 273.

12 Pedro Laín Entralgo. *Más de cien españoles*. Ed. Planeta.1981, p. 272.

estado de cosas cambió después del triunfo del Frente Popular, cuando se hizo cargo en la Diputación de los asuntos manicomiales el pestañista Sánchez Requena. Cambio que tuvo lugar a partir del 16 de febrero de 1936. Cuya consecuencia drástica fue la expulsión de las Hermanas de la Caridad de la asistencia hospitalaria, deficientes en medicina, pero excelentes administradoras y ce-losas vigilantes del orden interno¹³”.

Incluso muchísimos años más tarde en 1994, señala nuestro filósofo toda clase de detalles de su etapa valenciana: ¿cuánto era su sueldo?, ¿cómo era el funcionamiento del Manicomio?, ¿cuánto le costaba el alquiler del piso?:

“Mi sueldo era de cinco mil pesetas al año, exactamente cuatrocientas dieciséis pesetas al mes deducidos los descuentos. Por ciento cincuenta pesetas mensuales se podía alquilar una vivienda decorosa y por menos de dos pesetas era posible como una aceptabilísima paella. Suficiente para empezar a vivir en Valencia¹⁴”.

Pedro Laín Entralgo comenzó a trabajar en el Manicomio valenciano en la primavera de 1934 y en diciembre del mismo año se casó en Sevilla con Milagro Martínez. Su primer piso de alquiler en Valencia estuvo en la calle Conde de Altea y el segundo en la Gran Vía Marqués del Turia, número 66 de entonces y actualmente el 72. Vivía a tan sólo unos patios de distancia de su amigo, el catedrático de Anatomía Juan José Barcia Goyanes. Dirá con toda sinceridad:

“Ya teníamos solucionada la vida en Valencia, con lo ahorrado por mí, unido al sueldo de Milagro y al mío, y las clases particulares. Nuestro primer piso tenía un coste de ciento cincuenta pesetas, y todavía tuvimos arrestos para alquilar en la Gran Vía Marqués del Turia otro de doscientas pesetas. En noviembre de 1935 nació nuestra primera hija, llamada Milagro, como su madre. Habíamos logrado una vida que parecía normalizada, felices en familia y ambiente¹⁵”.

El 14 de Julio de 1936 Pedro Laín salió de Valencia hacia Santander. Había sido invitado por Juan José Barcia Goyanes a participar en unas Jornadas que Acción Católica organizaba en Santander en la Universidad de Verano. Sus conferencias que no pudo impartir trataban de antropología, en concreto

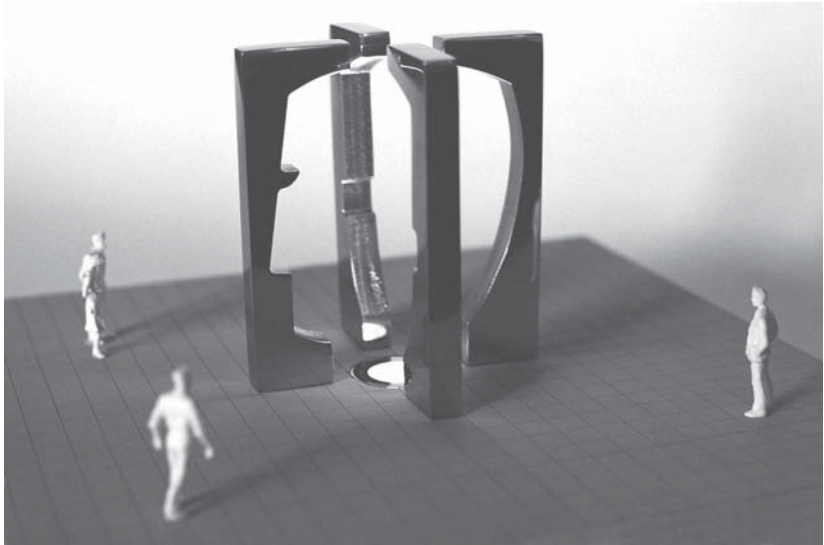
13 M. R. de Parada. *Pedro Laín Entralgo*, Ed. Diputación General de Aragón 1994, pp. 49-50.

14 M. R. de Parada. *Pedro Laín Entralgo*, Ed. Diputación General de Aragón 1994, pp. 49.

15 M. R. de Parada. *Pedro Laín Entralgo*, Ed. Diputación General de Aragón 1994, p. 50.

sobre la personalidad y allí, el 18 de julio le sorprendió el estallido de la guerra civil.

Acabada la guerra civil, residió en Madrid, pero no por ello dejó de venir a Valencia. Fue catedrático de Historia de la Medicina en la Universidad Complutense de Madrid, pero un catedrático que sobrepasó la cátedra, como tantos colegas de Burjasot.



Vacío. Proyecto monumento 11-M

Las enciclopedias medievales del mundo occidental

Noemí Barrera Gómez

Licenciada en Filosofía. Máster en Culturas Medievales

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, un nuevo término comienza a utilizarse con el objetivo de designar cierto género concreto de composiciones: se trata de la «enciclopedia». El año 1559 se editó en Basilea la primera obra que empleaba dicho término en su título: *Encyclopaedia seu Orbis Disciplinarum, tam Sacrarum quam Prophanarum Epistemon*, de Paulus Scalichius de Lika (1534-1575), aunque ya en 1541 Joachim Sterck van Ringelberg (1499-1536) había publicado, también en Basilea, una obra titulada *Lucubrationes vel potius absolutissima κυκλοπαιδεία*. El término se había acuñado poco tiempo atrás: la primera referencia conocida de su uso la hallamos en *The governour*, de Thomas Elyot (1490-1546), editado en Londres el año 1531¹.

El fenómeno enciclopédico, sin embargo, se remonta siglos atrás. Ciertos estudios sitúan su origen en las tablillas mesopotámicas de la famosa biblioteca del rey Asurbanipal. En Nínive se encontraron numerosos textos antiguos que el rey asirio había mandado recopilar y copiar, por lo que la biblioteca contaba con una extensa colección de literatura antigua y contemporánea. Resultan especialmente interesantes los listados que tanto honor reportaban a los escribas, donde se muestra un verdadero interés por el examen y la catalogación de animales, plantas y piedras: se exponen sus características y se dan los nombres de las distintas especies, además de ofrecer ciertas relaciones entre los diversos elementos de estos listados. Podría situarse el germen del fenómeno enciclopédico en los mencionados listados mesopotámicos², si bien esta

1 Collison, Robert Lewis, *Encyclopaedias: their history throughout the ages. A bibliographical guide with extensive historical notes to the general encyclopaedias issued throughout the world from 350 B.C. to the present day*, Nueva York y Londres, Hafner, 1966, pp. XIV y 78-80; Emilia Sabor, Josefa, *Manual de fuentes de información. Obras de referencia: Enciclopedias, Diccionarios, Bibliografías, Biografías, etc.*, Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1957, pp. 27-28; Horvatic, Dubravko, *Zagreb, capital de Croacia - 900 años de su historia (1094-1994)*, en «Studia Croatica», Spanish Edition, núms. 126-127, 1994, p. 205.

2 Las tablillas reunidas y reproducidas por orden del rey Asurbanipal (ca. 669-633 a.C.) en la ciudad de Nínive supusieron el primer hallazgo de una biblioteca mesopotámica, excavada por un

remota tentativa enciclopédica carece de ciertas características propias del género. Destaca su poca practicidad, pues estas listas se encuentran lejos de haber sido ideadas con una finalidad didáctica o como obras de referencia.

Lo primero que debe exponerse en un estudio enciclopédico, por lo tanto, son estas características que hacen que podamos llamar a una obra “enciclopedia”, para saber así dónde se encuentran sus límites. La enciclopedia ofrece, en una única obra, la recopilación del saber de la época a la que corresponde, y se estructura mediante una jerarquización de dicho saber, cosa sumamente provechosa para el estudio del pensamiento medieval. Su tendencia totalizadora les puede llevar no sólo a considerar aquello particular, sino a establecer una organización de las distintas disciplinas que se encargan del estudio de la realidad. Aunque el objetivo de su composición pueda variar, están ideadas como obras de referencia o escritos didácticos.

A lo largo de los siglos hallamos obras en las distintas culturas que, por sus características, se ajustan a la definición general de enciclopedia: las más relevantes son las que pertenecen a las tradiciones china, árabe y occidental³.

China produjo la mayor parte de las numerosas obras de referencia asiáticas conocidas. La primera que presenta una estructura característica del gé-

equipo inglés entre 1851 y 1854. A los previsible textos administrativos encontrados se añadían relatos épicos, textos históricos, médicos, astronómicos, lingüísticos (de diverso tipo: escritos bilingües, tablas de sinónimos, etc.), religiosos y de «ciencias ocultas» (exorcismos, amuletos, presagios, maldiciones...). Resultan interesantes para el estudio del nacimiento del enciclopedismo, al margen de los listados de animales, vegetales y minerales que hemos comentado, los tratados matemáticos, astrológicos y geográficos, pues los escribas trabajaban estas materias ofreciendo largas listas en las que especificaban todos los datos conocidos. En la biblioteca de Ebla, descubierta más recientemente (en 1975, por una expedición italiana), encontramos precedentes de las ricas listas de la biblioteca de Asurbanipal. El contenido de esta biblioteca –la más antigua localizada hasta el momento– lo constituían, en buena parte, documentos de carácter administrativo, económico y legal, aunque también se hallaron relatos históricos, religiosos y épicos, tratados lingüísticos y listas de dioses, reyes, profesiones, plantas, animales y piedras. Ver Oppenheim, A. Leo, *Ancient Mesopotamia*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1968, pp. 180, 225 y 248; Roux, Georges, *Mesopotamia: historia política, económica y cultural*, Madrid, Ediciones Akal, 2002, pp. 379-382; Wright, G. Ernest, *Arqueología bíblica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2002, p. 116; Escolar, Hipólito, *Historia de las bibliotecas*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez y Ediciones Pirámide, 1985, pp. 18-29; Ballesteros Gaibrois, Manuel, *Historia de la cultura*, Madrid, Pegaso, 1945, p. 384; Blom, Philipp, *Encyclopédie, el triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2007, pp. 15 y ss.

³ Desarrollé detalladamente el nacimiento y la evolución del fenómeno enciclopédico en las diferentes culturas en la ponencia encargada *El saber enciclopédico medieval, una perspectiva histórica*, en el curso «Savis i sabers a l’Edat Mitjana», organizado por la Secció de Filosofia Medieval de la Societat Catalana de Filosofia (Institut d’Estudis Catalans), que tuvo lugar el 4, 5 y 6 de mayo de 2011 en Barcelona.

nero enciclopédico es *Erh-ya*, compuesta en el siglo II a. C., aunque tradicionalmente se ha situado en una época mucho más lejana, hacia el siglo XI a. C. La obra está constituida por listas de palabras y sus significados, clasificadas mediante diecinueve categorías distintas: las tres primeras corresponden a la explicación de expresiones y palabras; la cuarta establece distintos grados de relaciones; las restantes tratan sobre el mundo vegetal y el animal, geografía, música, utensilios, etc. Su carácter enciclopédico sólo se aplica a la estructura formal, puesto que, atendiendo a su contenido, la obra no es más que un diccionario. No hallamos una obra con estructura y contenido enciclopédico hasta aproximadamente el año 220, cuando aparece el *Espejo para el emperador* o *Huang Ian*, escrito del que se tiene constancia pero que se encuentra desaparecido. *Pien-chu*, escrita en los inicios del siglo VII, es la enciclopedia china conservada más antigua. Gracias al desarrollo cultural que se produjo con la entrada de la dinastía Sui en el poder, el enciclopedismo chino se convirtió, a partir de estos siglos, en un fenómeno de gran importancia. Su contenido pronto quedó irremediabilmente asociado al conjunto de conocimientos básicos que debían manejar administrativos y demás funcionarios del Imperio, siendo éste su principal objetivo hasta el final de la Edad Media⁴.

Cabe reparar, asimismo, en las obras enciclopédicas árabes, que florecen gracias al favor de los califas abasíes entre los siglos VIII y X. La primera gran obra dentro de este grupo fue el *Kitāb ‘uyūn al-Akh̄bar* (ca. 880) de Ibn Qutayba (828-889), una composición enciclopédica⁵ de carácter didáctico enmarcada en la floreciente literatura *adab* o de las «bellas letras», género que permitía tratar gran variedad de temas en una misma obra⁶. La principal pre-

4 Bauer, Wolfgang, *The Encyclopaedia in China*, en «Encyclopédies et civilisations», Cahiers d’Histoire Mondiale, IX-3, 1966, pp. 666-667 y 677; Rey, Alain, *Encyclopédies et dictionnaires*, Collection «Que sais-je?», Presses Universitaires de France, 2000, pp. 80-83; Lacouperie, Terrien de, *The Languages of China before the Chinese*, Londres, Elibron Classics, 2005, pp. 22-23; Lee, Thomas H. C., *History, Erudition and Good Government: Cheng Ch’iao and Encyclopedic Historical Thinking*, en *The new and the multiple: Sung senses of the past*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2004, pp. 166 y ss.; p. 191, n. a pie 11.

5 La obra de Ibn Qutayba se presenta como una compilación sobre diferentes temas ordenados de manera jerárquica, característica propia del fenómeno enciclopédico. El *Kitāb ‘uyūn al-Akh̄bar* (*Fuentes de noticias*) consta de diez categorías: el soberano y su poder; la guerra; la grandeza o nobleza; cualidades y defectos; retórica, oratoria y conversación; austeridad y piedad; el trato hacia los amigos; oraciones; modales en la mesa y, por último, las mujeres. Varias de sus obras pertenecientes a la literatura *adab* presentan esta faceta de recopilación didáctica, si bien no son tan enciclopédicas como el *Kitāb ‘uyūn al-Akh̄bar*: cabría mencionar sus *Adab al-kātib* (*Cultura del secretario*) y *Al-Ši‘r wa-l-šū‘arā’* (*La poesía y los poetas*).

6 Anterior a Ibn Qutayba es al-Ŷāhiz (ca. 776-868), cuya extensa producción incluye la autoría de varias obras pertenecientes al género de *adab*. Cabe señalar la importancia de dos de ellas en el

tensión de la literatura *adab* era la recopilación del conocimiento disponible de carácter profano, que abarcaba desde la poesía pre-islámica y la narración de tradiciones o de hechos históricos, hasta cuestiones de tipo más filosófico, aunque siempre teniendo presente una tendencia instructiva que se proponía la formación del personal administrativo y, en general, el refinamiento del hombre, faceta acentuada en mayor medida, por motivos político-sociales, a partir de las obras del Ibn Qutayba. Éste influirá en compiladores posteriores, como observamos en el primer escrito de literatura *adab* de relevancia en Al-Andalus, *El collar único*, del cordobés Ibn ‘Abd Rabbihi (860-940): cada capítulo de esta enciclopedia recibe el nombre de una perla, hasta llegar a la “única” (la perla central); a partir de aquí el nombre de los capítulos se repite en sentido inverso, de manera que cada “perla” –capítulo o libro que se trata de manera autónoma– se corresponde con su paralela en el collar –la obra en su conjunto–. El autor, recogiendo la tradición de Ibn Qutayba (sus obras se introdujeron en la Península gracias a Ibn Harún de Bagdad, según apunta la biografía número 199 de Ibn al-Faradī⁷), divide la obra en veinticinco secciones, donde desarrolla los temas presentes en el *Kitāb ‘uyun al-Akhbar*: trata sobre el gobierno y el gobernante, la guerra, la generosidad, las normas de conducta, la oratoria, la poesía y la música, las mujeres, los días, la condición humana, los animales, las bebidas, sermones y discursos, etc.

Existen otras obras enciclopédicas dentro de la cultura árabe que no pertenecen al *adab*: se trata de las obras que exponen una clasificación sistemática de las ciencias. Estos trabajos muestran la dicotomía presente en los círculos intelectuales musulmanes entre las ciencias propias y las ciencias que no son islámicas, lo que les llevará a presentar clasificaciones como la que hallamos en el *Maḥāṭiḥ al-‘Ulum* (segunda mitad del s. X), de Al-Ḥwārizmī, donde se expone un amplio conjunto de pensamiento griego y árabe, dividido en dos grupos principales: las «ciencias de los antiguos» y las «ciencias de los modernos». Mientras las «ciencias de los antiguos» o «extranjeras» incluían

tema que nos ocupa: el *Kitāb al-Ḥayawān* y el *Kitāb al-tarbi‘ wa al-tadwīr*. El primero es un libro sobre animales que consta de siete volúmenes; en él se realiza un estudio detallado de las características de cada animal, mediante el cual cree posible el autor concluir la sabiduría y la existencia de Dios (la creación nos lleva a concluir la existencia del Creador). El segundo título corresponde a una obra clave en su defensa del mu’tazilismo, presentada bajo la apariencia de una sátira que pone de manifiesto la ignorancia del hombre pedante. De esta manera el autor podrá tratar distintos temas que considera importantes: historia de la religión, tradiciones y leyendas, profetas, números, música, órganos sensoriales, distintas cuestiones sobre filosofía y lógica clásicas, etc.

7 Ribera y Tarragó, *Libros y enseñanzas en al-Andalus*, Navarra, Ugoiti Editores, 2008, nota a pie n. 242 de la p. 120.

filosofía (falsafa), lógica, medicina, aritmética, geometría, astronomía, música, mecánica y alquimia, las «ciencias de los modernos» o «árabes» las comprendían el derecho islámico (fiqh), la teología (kalām), la gramática, la poesía y la métrica, las reglas de la oración, etc. Las aportaciones enciclopédicas más relevantes para la cuestión de la división y exposición de las ciencias van a ser las de Al-Fārābī (m. 950), Ibn Sīnā (m. 1037) e Ibn Rušd (m. 1198)⁸.

El Occidente latino medieval será el que promueva con más ahínco el enciclopedismo, desde que san Agustín, en su *De doctrina christiana*, hiciera manifiesta su intención de utilizar estos compendios de la totalidad del saber en beneficio de la ciencia sacra⁹.

La tradición que supone un claro precedente a las obras enciclopédicas del occidente medieval es, sin duda, la grecorromana. En el seno del pensamiento griego surge el concepto de *εργούχλιος παιδεία*, una noción metodológica que hace referencia a un proceso de instrucción circular donde se abarcan los límites del conocimiento humano. Si de los primeros destacamos la noción, de los últimos son relevantes los trabajos concretos: las obras de Varrón, en el siglo I a. C. –los *Disciplinarum libri VIII* y las *Antiquitates rerum humanorum et divinarum*– y, sobre todo, la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo, que data del siglo I d. C. En ella Plinio muestra su interés por escrutar la totalidad de la naturaleza y presentar en una única obra, como resultado, el conjunto de la información interesante extraída de ello. Cabe considerar también a Posidonio, erudito en cuyo saber se hallaba gran cantidad y diversidad

8 Pellat, Charles, *Les Encyclopédies Arabes*, en *Encyclopédies et Civilisations*, «Cahiers d'Histoire Mondiale», IX-3, 1966, pp. 631-658; Danner, Victor, *Arabic literature in Iran*, en *The Cambridge history of Iran*, vol. 4, *From the Arab invasion to the Saljuqs*, ed. por Richard Nelson Frye y Stanley I. Grossman, London, Cambridge University Press, 1975, pp. 403 y 583; José Ramírez del Río, *La orientalización de al-Andalus: los días de los árabes en la Península Ibérica*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2002, pp. 56-76; Bloom, Jonathan M., Blair, Sheila S., *Islam: mil años de ciencia y poder*, Barcelona, Editorial Paidós, 2003, pp. 126-128; Pellat, Charles, *The life and works of Jāhiz*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1969, pp. 10, 21-22 y 126-130; Sobh, Mahmud, *Historia de la literatura árabe clásica*, Madrid, Cátedra, 2002, pp. 805-812; Vernet Ginés, Juan, *La educación en la Hispania musulmana*, en *Historia de la educación en España y América*, coord. Buenaventura Criado Delgado, vol. 1, *La educación en la Hispania antigua y medieval*, Madrid, Ediciones Morata, 1992, pp. 192-193.

9 Afirma san Agustín: “*Rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, cum ignoramus vel animantium, vel lapidum, vel herbarum naturas, aliarumve rerum, quae plerumque in Scripturis similitudinis alicujus gratia ponuntur*” (*De doctrina christiana*, II, 16). Ver Díaz y Díaz, Manuel C., *Enciclopedismo e sapere cristiano tra tardo-antico e alto Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1999, p. 9; Ribémont, Bernard, *De natura rerum. Etudes sur les encyclopédies médiévales*, Orléans, Paradigme, 1995, pp. 25 y ss.

de conocimientos¹⁰, así como los trabajos de Cicerón, Vitruvio, Celso y Séneca, todos ellos enmarcados entre el siglo I a. C. y el I d.C.

La primera composición propiamente medieval relevante en el estudio del fenómeno enciclopédico data del siglo V: es el *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, de Marciano Capella, donde los asistentes a dicho enlace observan el planteamiento correspondiente a cada una de las artes liberales ofrecido por las siete damas de honor. Un siglo después aparecerán las *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* de Casiodoro, erudito apreciable no sólo por su obra, puesto que no es menos importante el papel capital que se desarrolló en el monasterio de Vivarium, fundado por él, donde se da una clara excepción a la tendencia general de denuncia y precaución extendida en los monasterios de la Alta Edad Media sobre la cultura clásica.

Corresponde a la primera mitad del siglo VII la composición que marcará las restantes producciones enciclopédicas de la Alta Edad Media y, aunque con un enfoque distinto, también las de la Baja Edad Media: las *Etimologías* de Isidoro. Si atendemos al saber clásico en el que se basa Isidoro, aquél resulta mucho más rico que el trabajo presentado por el Hispalense. Su posterior influencia, sin embargo, resultó de un alcance ilimitado. Esta recopilación de conocimientos conforma un análisis de la realidad mediante el estudio lingüístico del nombre de todas las cosas: las diferentes disciplinas, el mundo espiritual y el corporal, costumbres, oficios, etc. Citada tradicionalmente como la primera enciclopedia medieval, se pretende conseguir con ella una visión integral del universo que permita su comprensión. Redactó también el autor la menos conocida *De natura rerum*. Beda, el gran intelectual del siglo octavo, se basó en éste y en Plinio para elaborar su propia *De natura rerum*¹¹. Le siguen tres obras de Rabano Mauro (siglo IX) dentro de esta relación: *De universo libri XXII sive Etymologiarum opus*, *De rerum naturis* y *De clericorum institutione*. En el terreno de la especulación teológico-filosófica, el *De divisione naturae* de Escoto Eriúgena, por su parte, es la “première grande tentative pour le Moyen Âge d’offrir une structure de l’Univers”¹². Éste último también comentó el *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capella¹³.

10 Sus obras suponen una fuerte influencia en el trabajo que acometerán sus contemporáneos, como muestran los *Disciplinarum libri VIII* de Varrón y el *De natura rerum* de Lucrecio.

11 Su mayor aportación como compilador se dará, sin embargo, en el ámbito donde se halla su principal trabajo: se trata de la *Historia eclesiástica de la nación inglesa*. En general, la figura de Beda el Venerable goza de relevancia por su faceta divulgadora.

12 Ribémont, Bernard, *op. cit.*, p. 56. Ver Lindberg, David C., *op. cit.*, pp. 209-210.

13 De Gandillac, Maurice, *Encyclopédies pré-médiévales et médiévales*, en «Cahiers d’histoire mondiale: encyclopédies et civilisations», Éditions de la Baconnière-Neuchâtel, vol. IX, 3, 1966, pp. 488 y ss.; De la Fuente Freyre, J. A., *La biología en la antigüedad y la Edad Media*, Universi-

Un cambio se gesta a partir del siglo XII, el cual, desarrollado ya en el XIII, conlleva un nuevo tipo de enciclopedismo. Hasta el momento las explicaciones físicas en enciclopedias, bestiarios y lapidarios se introducen como un punto de partida que transforma inmediatamente su discurso por una enseñanza edificante, mediante el alegorismo y el simbolismo cósmicos. El siglo XII va a cambiar esta concepción física que se traduce en simbolismo por una que buscará la *legítima causa et ratio* de los fenómenos físicos. Los siglos anteriores sólo contaban con el tratado de Marciano Capella sobre el *quadrivium* y los comentarios a esta obra de otros autores, pero Occidente verá ahora aparecer una multitud de escritos científicos que llegarán por las zonas limítrofes con el Imperio Islámico y mediante las rutas comerciales. El acceso al pensamiento griego y a su desarrollo en las obras árabes promueve la elaboración de todo un conjunto de enciclopedias en las que la naturaleza deviene objeto de estudio autónomo, sin por ello alejar el objetivo último sacro. Comprender la naturaleza permite acceder a la divinidad, pues es mediante la naturaleza como opera Dios. Debe investigarse, por lo tanto, la estructura interna de ésta y no permanecer en análisis superficiales, ya que éstos no revelan verdaderos conocimientos¹⁴.

Se hace patente en las obras compuestas a lo largo del siglo XII el cambio respecto a la concepción de la naturaleza. Ejemplo de ello son las notables enciclopedias que se enmarcan en este periodo: *Philosophia mundi* (ca. 1124) de Guillermo de Conches (1080- ca. 1145), *Liber floridus* (1120) de Lambert de Saint-Omer (muerto alrededor de 1125), *De diversis artibus* (ca.

dad de Salamanca, 2002, pp. 141 y ss.; Lindberg, David C., *Los inicios de la ciencia occidental. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a. C. hasta 1450)*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 184-188, 193, 206-210; Díaz y Díaz, Manuel C., Introducción general a la edición preparada por Oroz Reta, José y Marcos Casquero, Manuel-A., *San Isidoro de Sevilla: Etimologías*, I, Madrid, B.A.C., 1982, pp. 163, 174; Menéndez Pidal, Gonzalo, *Hacia una nueva imagen del mundo*, Madrid, Real Academia de la Historia, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2003, pp. 45-46, 49-50; Jolivet, Jean, *Historia de la Filosofía: la filosofía medieval en Occidente*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2002, p. 49.

14 Veamos cómo Guillermo de Conches, en el siglo XII, se manifiesta en su *Philosophia mundi* respecto a los representantes de la tendencia anterior: "Puesto que ellos mismos ignoran las fuerzas de la naturaleza y desean tener a todos los hombres como compañeros de su ignorancia, están poco dispuestos a que alguien las investigue, en cambio prefieren que creamos como los campesinos y no ahondemos en las causas [naturales] [de las cosas]. Sin embargo, nosotros decimos que la causa de todas las cosas debe investigarse. (...) Pero esta gente (...) si sabe de alguien que investigue así, le proclama hereje". Continúa: "No quito ningún mérito a Dios, todas las cosas que hay en el mundo fueron hechas por Dios, excepto el mal; pero hizo otras cosas a través de la operación de la naturaleza, que es el instrumento de la operación divina" (citado y traducido en Lindberg, David C., *op. cit.*, pp. 255- 256, respectivamente).

1123-1130) de Teófilo (ca. 1080-1125), *Imago mundi* (ca. 1130) de Honorio (1080-1137), *Didascalicon* (anterior a 1125) de Hugo de San Víctor (1096-1141), *Liber exceptionum* (ca. 1140) de Ricardo de San Víctor (1162-1173), *Hortus deliciarum* (ca. 1180) de la abadesa de Hohenbourg, Herrada de Landsberg (murió alrededor de 1196), *Summa de vitiis et virtutibus* (1192-1193) de Raoul Ardent (ca. 1140-1200)¹⁵.

El siglo XIII ratifica este cambio estructurando su sistema de estudios. Gran cantidad de saberes recién adquiridos, junto con nuevas traducciones, debían introducirse de forma adecuada en unas escuelas con escasos recursos organizativos. Esta necesidad de organización conduce a la creación de las universidades, que fijarán sus programas de enseñanza.

Tres son las enciclopedias que van a destacar en este momento, las cuales devendrán grandes paradigmas de la nueva visión e interés científicos: *De naturis rerum* de Alexander Neckham (1157-ca.1217), *De natura rerum*, de Thomas de Cantimpré (m. ca.1230-1240) y *De proprietatibus rerum* de Bartholomeus Anglicus (c.1203- 1272)¹⁶. Dentro de la extensa lista de *specula* que engrosan esta relación de obras enciclopédicas, debe tenerse presente el *Speculum maius* de Vicente de Beauvais (1190-1264), sin duda el más relevante de ellos. Cabe reparar también en los distintos *Imago mundi* y bestiarios producidos.

La obra de Neckham muestra la asimilación de la nueva visión de la naturaleza, acorde con el interés científico y matemático característico de la Inglaterra bajomedieval y personificado en las figuras de Grosseteste y Roger Bacon. Las recientes traducciones aristotélicas a las que se tenía acceso se dejan sentir en el trabajo del agustino, sin por ello abandonar la descripción alegórica de la naturaleza, cosa que llevará a Bacon a citarlo como un autor cuya producción es útil, pero que no puede ser concebido como una autoridad¹⁷.

La obra del dominico Thomas de Cantimpré, cuya finalidad era preservar y explicar la fe cristiana, experimentó una temprana aceptación, pues de inmediato comenzó a traducirse a lenguas vernáculas, aunque la que alcanzó

15 Ver *A chronology of encyclopaedias till 1900* [reprinted from Robert Collison, *Encyclopaedias: Their History Throughout the Ages*, New York-London, Hafner Publishing Company, 1964], en «Cahiers d'histoire mondiale: encyclopédies et civilisations», Éditions de la Baconnière-Neuchâtel, vol. IX, 3, 1966, pp. 453-454.

16 Sobre la obra de este autor me encuentro realizando actualmente mi tesis doctoral en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, bajo la dirección de los doctores Eudaldo Forment y Andrés Grau.

17 Jolivet, Jean, *op. cit.*, p. 193; Catto, J. I., *The history of the university of Oxford; The early Oxford schools*, 1, Oxford University Press, 1984, pp. 22 y ss.

mayor difusión fue la del franciscano Bartolomé el Inglés. El *De Proprietatibus rerum* puede calificarse como una de las últimas enciclopedias –antes de las grandes sumas– que gozaron de mayor reconocimiento, hecho que se considera justificado si atendemos al número de reproducciones, parciales o completas, que se conservan de la obra¹⁸ y a las numerosas referencias que de ella se encuentran.

Las enciclopedias ofrecen información privilegiada acerca de la concepción de la realidad característica del hombre del Medievo, no sólo en su contenido, sino también en el orden, estructura y estilo que presentan. Un objetivo sumamente interesante sería estudiar cómo el género enciclopédico trata el mundo espiritual, esto es, bajo qué parámetros se estudia y cómo se compara al mundo natural, para esclarecer hasta qué punto en este momento –en el que la investigación natural continuaba vislumbrando como objetivo final la contemplación divina, y en el que la manera de conocer y de interpretar son esenciales en un mundo que sigue considerándose reflejo o vestigio de otro el estudio natural deviene objeto de investigación con un gran valor en sí mismo, pues ofrece al hombre de estos siglos una aportación a aquello que persigue a lo largo de sus meditaciones: el conocimiento de la realidad y la existencia, es decir, llegar a esclarecer el orden intrínseco de la totalidad. Debido a la propia cosmovisión de la época, esto nunca va a obviar el ámbito espiritual.

La duradera popularidad que alcanzó la obra de Bartolomé el Inglés, el *De Proprietatibus rerum*, induce a pensar que las particularidades que la hacen única, al margen de las características comunes que presenta respecto al resto de enciclopedias del momento, pueden ser de una gran relevancia. El contenido se explica de manera clara y precisa, pues, como el autor expresa en el prólogo, su objetivo es que cualquiera que se acerque a su obra pueda comprenderla. Nos encontramos ante un texto perfectamente adecuado para investigar de qué manera y en qué aspectos la teología y la ciencia, inmersas en su prolongado debate entre fe y razón, se complementan en esta búsqueda del orden universal.

18 Alrededor de 160 manuscritos contienen el texto íntegro, a los que hay que añadir un alto número de manuscritos que lo recogen parcialmente.

III.
Beca Manuel Mindán

La Fundación *Mindán Manero*, con la intención de dar respuesta a la voluntad de su fundador, D. Manuel Mindán Manero, y con el ánimo de contribuir al desarrollo cultural, intelectual y humano de los jóvenes de Calanda, convocó, en el año 2009, y con carácter bienal, la Beca “Manuel Mindán” para la realización de estudios de Tercer Ciclo (máster o postgrado).

En su primera convocatoria (2009), y tras ser valorados la titulación, el expediente y los méritos alegados por los solicitantes, le fue concedida a Sergio Trallero Moreno.

Nacido en Alcañiz, el 17 de noviembre de 1982, Sergio Trallero es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Barcelona y está en posesión del Certificado de Aptitud Pedagógica (CAP).

La beca le fue concedida para realizar el curso de Postgrado “Cultura y religión islámica” (50 créditos ECTS), impartido por la Universidad Camilo José Cela y la UNED.

El artículo que aquí se presenta supone una profundización y desarrollo de algunos aspectos tratados en el módulo III del postgrado, titulado “Pensamiento islámico”, y se centra, principalmente, en las formas de espiritualidad islámica y, en concreto, en el Sufismo. En palabras del propio Trallero:

“El Islam, tan cercano como desconocido, tan lejano como deformado y tan actual como ignorado, supone un vasto océano de significados completamente opuesto a toda conceptualización homogénea y monolítica. En el Sufismo, su espiritualidad más íntima, encontramos una semilla de luz expresada en infinidad de brotes creativos, semilla oculta y presente a la vez, que otorga una dimensión sagrada y divina a toda epifanía, sea humana o cósmica. Ella no es más que la raíz celeste e intemporal presente en el núcleo de toda tradición sagrada, la Trascendencia misma de la realidad, no en tanto que algo ajeno y otro, sino como la absoluta inmediatez del instante.”

El Sufismo: realidad espiritual del Islam

Sergio Trallero Moreno

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Barcelona

“El ateísmo, por lo menos el mío, conduce necesariamente a aceptar lo inexplicable. Todo nuestro Universo es misterio. (...) Yo he elegido mi lugar, está en el misterio. Sólo me queda respetarlo”.

Luis Buñuel. *Mi último suspiro*. ‘Ateo gracias a Dios’

Introducción

En cualquier lugar donde busquemos una definición para Sufismo seguramente lo primero que aparezca sea “misticismo islámico” o “aspecto esotérico del Islam”, por eso para empezar conviene aclarar muy brevemente qué se entiende por “misticismo” y por “esoterismo” frente a la deformación y abuso que se ha hecho de estos conceptos.

El término “misticismo” (o mística) se ha generalizado mucho en diversos ámbitos pero en nuestra cultura ha tomado ciertas connotaciones cristianas que lo desdibujan. Lo más apropiado sería ceñirse a su etimología griega, que remite a misterio y arcano, y de la que se desprende la noción de “saber iniciático”. A veces es más ajustado usar el genérico “espiritualidad” o los más precisos “gnosis” o “iniciación” para remarcar el sentido de realización espiritual, conocimiento sagrado, experiencia iluminativa completa, etc. La mística en sentido estricto no es simplemente algo devocional o sentimental, o ascético, sino que más bien responde a un flujo del Espíritu (o presencia intensa y permanente de lo Universal) a través de facultades intuitivas superiores a la razón y la emoción humanas. Es por ello que se sirve de un lenguaje simbólico unitivo y sintético (superior al lógico, metafórico o alegórico), además de ir más allá del concepto religioso de “salvación” del individuo, pues apunta hacia estados superiores de consciencia, identificación plena con atributos divinos o principios metafísicos más allá de los condicionamientos espacio-temporales propiamente humanos.

Hay que advertir que aquí el uso de “metafísica” no es en el sentido filosófico que ha tomado en occidente, ya desde Aristóteles, como un saber

discursivo de naturaleza onto-teológica, sino en su acepción más universal que apunta hacia la trascendencia misma, la realización espiritual y la consecuente toma de consciencia *supra-razional*. La Metafísica pura, si se puede llamar así, apunta aquí a la Realidad meta-cósmica, en tanto que absoluta posibilidad del Infinito mismo, siendo el Ser su primera determinación. Por tanto el conocimiento metafísico¹, como comprensión de los múltiples “estados del ser” abarcados desde la trascendencia del Ser, es inefable e inexpressable en esencia, por no ser humano sino un acto del Absoluto sobre sí mismo, en su soledad unificante. Pese a todo el mayor misterio consiste en que se da en él una cierta “apertura” hacia la consciencia del hombre, aunque sólo sea como un eco, una huella o incluso como ausencia vivida de la Eternidad perdida.

Respecto a la noción de “esoterismo”, hay que decir que nada tiene que ver aquí con el ocultismo moderno de raigambre decimonónica (espiritismo y teosofismo) ni con la disparidad de elementos de ese magma llamado Nueva Era, sincretismo de nociones pseudoespirituales con datos de la ciencia de vanguardia. El verdadero esoterismo es siempre esoterismo tradicional, en el sentido de representar la dimensión más interna de las tradiciones sagradas, la aprehensión de sus significados más trascendentes que, en el caso de los textos revelados, por ejemplo, se sirve de una exégesis simbólico-espiritual. Es el dominio del conocimiento iniciático, metafísico y transformador de la consciencia y que ha sido reservado, por su misma naturaleza, a unos pocos. Este núcleo interno, presente en toda tradición sagrada², se opone así (aunque no excluye) al exoterismo, el sentido más externo y literal de interpretación (religioso, moral, legal, racional) apto para la mayoría.

En el siglo XX han surgido numerosos pensadores que se han atrevido, más allá de los convencionalismos y prejuicios academicistas, a adentrarse en las dimensiones más profundas e insondables del ser humano, desde distintos ángulos ricos en matices y perspectivas. Primeramente cabría mencionar autores relacionados con el denominado *Círculo Eranos*, que enfocaron hacia dichas regiones muchas de las categorías del pensamiento contemporáneo: la psicología arquetípica de las profundidades de Carl Gustav Jung, la fenomenología de la experiencia de lo sagrado de Mircea Eliade, la hermenéu-

1 Entendido así, el “conocimiento metafísico” es sinónimo del “saber iniciático” que se atribuye a la mística genuina. Este Conocimiento es inseparable del Amor, siendo éste su verdadero motor. El Sol, símbolo de símbolos, se manifiesta mediante la Luz (Conocimiento) y el Calor (Amor) siendo dos aspectos de una misma realidad metafísico-espiritual.

2 El uso de “tradición sagrada” es aquí más amplio que el de “religión”, pues el término “religión” tal y como se entiende en Occidente sería más exclusivo de las tres tradiciones del Libro (Judaísmo, Cristianismo e Islam), que presentan un exoterismo más nítido.

tica simbólica de la cábala de Gershom Scholem o el “personalismo gnóstico” que Henry Corbin descubrió en Persia.

Pero de forma paralela otros autores (que no repercutieron prácticamente en lo académico) recuperaron el “esoterismo tradicional” y desarrollaron una Metafísica integral, en un simbolismo depurado de tergiversaciones ocultistas y excesos psicologistas, tal y como se encuentra desde antaño en toda tradición sagrada. Fue René Guénon el genuino y magistral expositor de los principios, simbolismos e implicaciones iniciáticas de las distintas tradiciones sagradas. Sus aclaraciones fueron seguidas y ampliadas por autores tan dispares como Julius Évola, Ananda Coomaraswamy o Frithjof Schuon, en lo que se conoce como *escuela perennialista o tradicionalista*, si bien nunca fue una escuela. A diferencia del primer grupo y salvando excepciones, estos últimos se comprometieron personalmente en “vías espirituales”, y no meramente a la actividad intelectual.

Espiritualidad Universal y formas tradicionales

La esencia humana es única e idéntica, y Uno necesariamente será el Principio del que hablan todas tradiciones en su sentido último, independientemente de la aparente disparidad de soportes simbólicos y expresivos a los que recurran, pues “aunque las flores son múltiples y variadas en sus formas, el agua que las riega es siempre la misma”.

Por poner un ejemplo, baste sólo remarcar la identidad que se desprende del simbolismo universal de la idea de “Centro”, del espacio sagrado por excelencia, templo teofánico, corazón y eje del Mundo sobre el que se contruye toda civilización tradicional, reproduciendo en la tierra una disposición arquetípica y celestial³. En relación a esto encontramos en el simbolismo de la Rueda una nitidez y síntesis perfecta: así como el giro de la circunferencia, su periferia, representa la manifestación (el cambio y el devenir de las formas de la naturaleza) el Centro necesariamente ha de ser inmóvil, sostén y eje, simbolizando aquella Realidad Última que crea sin ser creada, que causa sin ser causada, que activa sin ser actuante, que ilumina sin ser luminosa, etc. Numérica-

3 En la recreación simbólica del acto primordial de la génesis del cosmos, se instaura un templo (espacio) y un rito (tiempo) con un sentido no sólo cíclico sino cualitativo, singular y único, nada que ver con la concepción moderna del espacio y del tiempo (Newton, Kant), como mera abstracción vacua, cuantitativa y uniforme. Para una exposición del simbolismo cosmogónico del espacio sagrado y el tiempo sagrado en las civilizaciones tradicionales, ver Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 2005, y Guénon, R. *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*. Barcelona: Paidós, 1995.

mente es la Unidad misma que produce la Multiplicidad por adición. En otro simbolismo es el “punto”, sin extensión por definición (es decir inmanifestado), pero que crea los demás puntos (o seres) y las líneas, planos y dimensiones (o mundos).

Si seguimos con la imagen arquetípica de la Rueda del Mundo, vemos que del Centro se irradian una infinidad de radios hacia la periferia, que se pueden considerar simbólicamente desde dos ángulos: a) primeramente como “apertura” y emanación cosmogónica, irradiación ex-céntrica; y b) en sentido inverso como vías de retorno al origen, a la fuente, como reabsorción concéntrica. Metafísicamente la interioridad (consciencia) “religa” la exterioridad (mundo) confluyendo en el Centro y uniendo el ‘alfa’ y el ‘omega’; en otras palabras, el alma humana caída (periférica), en su periplo iniciático, debe reproducir, por analogía inversa, el proceso mismo del universo, remontar “interiormente” todo el despliegue de la manifestación.

Así pues, cada tradición sagrada, en su estado puro, no es más que la expresión simbólica de una vía de acceso al Principio, y en esto consiste la *Sophia perennis*, la sabiduría perpetua y divina que se ha transmitido desde la noche de los tiempos en diferentes formas y ropajes tradicionales.

Podemos ver muestras de esta sabiduría universal en las culturas arcaicas a través del chamanismo, desarrollado sobre todo en distintas regiones de Asia y América. Muchas de estas tradiciones acaban remitiéndose a un Gran Espíritu Supremo, por encima de todas las fuerzas de la naturaleza. Pero sobre todo resulta significativa su alusión a los tres mundos, unidos a través de un Árbol sagrado como símbolo del *axis mundi*. El *shaman* es el iniciado, el hombre-dios que entra a través de él en la verdadera realidad, y mediante el éxtasis y el trance, sufre la muerte-resurrección y reaparece en el mundo humano con los poderes prometeicos de la curación.

En el hinduismo o brahmanismo, seguramente la tradición sagrada (con un corpus textual revelado –los Vedas–) más antigua que nos ha llegado, encontramos un mismo mensaje, que se desarrolló posteriormente en los *Upanishad* y que, entre las muchas vías a las que dio lugar, encontró en las escuelas *advaita* (no duales), tanto vedantas como shivaítas, grandes maestros como Shankara o Abhinavagupta. Frente a la idea simplista occidental del “politeísmo hindú” (que no es más que una degradación de la doctrina original, al igual que los “animismos” primitivos), el contenido metafísico de esta tradición es claramente unitario: de los tres aspectos básicos en los que se manifiesta la divinidad (Brahma, Vishnu y Shiva) siempre está presente el Absoluto mismo (*Atman*, *Brahma*, etc.), el estado primordial, incondicionado y eterno de la realidad.

Más tardíamente la aparición del budismo también señaló que este mundo, por lo demás ilusorio (*maya*), giraba en torno a una Ley inmutable, el Dharma, y que era preciso liberarse de la rueda de la manifestación cíclica (*samsara*) hasta alcanzar la iluminación, el estado de vacuidad total conocido como Nirvana.

Si nos vamos a la antigua China, encontramos en las enseñanzas del Tao de Lao-Tsé este mismo principio eterno, imposible de mencionar, pero que mantiene en equilibrio y armonía perfecta todas las fuerzas de la naturaleza (que a su vez se engloban en la polaridad primordial Yin-Yang). Pero la tradición china es antiquísima y el taoísmo retomó sus principios de los más antiguos recogidos ya en el *I Ching*, en tiempos del mítico emperador Fo Hi, y que se derivan de la tríada simbólica Cielo-Hombre-Tierra.

Si nos ceñimos a la Grecia arcaica, observamos que frente al tipo de religiosidad homérica que garantizaba una moral aristocrática y que acabó por convertirse en una “religión” estatal de la polis, proliferaron cantidad de cultos místicos y extáticos de carácter panhelénico: desde los misteriosos chamanes griegos venidos de la mítica hiperbórea, pasando por las bacanales de los cultos dionisiacos, las famosas iniciaciones de los misterios de Eleusis hasta el Orfismo que tanto influyó al pitagorismo y a Platón mismo (corrientes de las que también se podría rastrear su origen hasta los antiguos misterios egipcios de Isis y Osiris). Todos ellos caracterizados por recuperar, a través de la ascesis o de ritos simbólicos, el Yo oculto de esencia divina que había sido perdido.

Incluso en tradiciones menos conocidas como el zoroastrismo o mazdeísmo, que se nos han presentado bajo una óptica de dualismo ontológico irreconciliable, encontramos la Unidad subyacente: *Ahura Mazda* es el Dios increado y padre del Espíritu bienhechor *Ormuzd* y también de su gemelo, el Espíritu destructor *Ahrimán*. Pero la luz y las tinieblas, el bien y el mal que derivan de estos dos también se confunden en el *Vâj*, el vacío de la no-manifestación, o abismo metafísico del no-ser.

Y si entramos ya en el tronco semita, en las tres religiones del Libro que se derivan del patriarca Abraham (procedente de Ur, Mesopotamia, en cuyas antiguas civilizaciones, desde los Sumerios, tantas similitudes encontramos con los mitos del Génesis), vemos muestras de lo mismo, aunque en apariencia no sea tan evidente, pues aunque es claro su monoteísmo, su concepto de la divinidad es más personal, además de contener un aparato legal-religioso más rígido.

En el judaísmo la mística ha tenido un lugar excepcional de relevancia, sobre todo con el auge medieval de autores cabalistas. El hecho es que si bien la cábala es tardía en cuanto a su literatura (como se ve en obras como el *Zohar*

y el *Sepher Yetzira*), sus enseñanzas se deben a una larga transmisión que siempre ha estado sujeta a la exégesis esotérica de la Torah revelada a Moisés. La alusión al nombre divino supremo mediante el Tetragrámaton, impronunciable en su esencia, ya señala el carácter inefable de la Realidad última, que apunta al infinito mismo (*en-soph*).

En cuanto al cristianismo, como epifanía del Verbo divino, en sus comienzos su carácter esotérico era más evidente y pronto confluyó con elementos neoplatónicos así como gnósticos y herméticos. El hermetismo, que en su origen se remontaría a la tradición egipcia, al dios-sacerdote Toth, desarrolló ciencias como la astrología, la alquimia y la teurgia, que fueron asimiladas por el esoterismo cristiano, como se vio en los rosacruces por ejemplo. Pero al margen también hubo manifestaciones espirituales de altura como la teología negativa del Pseudo-Dionisio Areopagita, la metafísica de la divinidad del Maestro Eckhardt o la teosofía de Jakob Boehme.

Pero entrando ya en el Islam, nos encontramos con la última revelación, pues Muhammad⁴ es considerado el último profeta, que sella y completa todos los anteriores, tal y como él enseñó. El Corán es considerado palabra divina y también se deriva de él toda una hermenéutica sagrada y simbólica (*ta'wil*), que se ha desarrollado en círculos sufíes y chiíes, frente a las interpretaciones meramente literalistas y legalistas (*tafsir*) de los doctores de la ley.

El sufismo, como se ha conocido en occidente, deriva del equivalente árabe *tasawwuf*, aludiendo a la primitiva vestimenta de lana y también a la purificación del alma, y se remonta a los mismos compañeros de Muhammad, a sus primeros seguidores, a los que se les transmitió muchas enseñanzas de diversa índole, tanto espirituales como pragmáticas, conocidas como *ahadith* (tradiciones), pero sobre todo la influencia y bendición espiritual de origen divino (*baraka*). Si en los primeros siglos del Islam los entregados a la vía sufí de purificación y realización espiritual constituían círculos reducidos e íntimos, con el tiempo se organizaron en cofradías (*turuq*) bajo la tutela de un maestro (*sheikh*) que ya había alcanzado la iluminación, el conocimiento divino mismo, donde se realizaban prácticas e invocaciones rituales para rememorar los nombres divinos, lo que se conoce como *dhikr*⁵.

4 Se usará el nombre propio árabe “Muhammad”, que significa “el muy alabado, el colmado de alabanzas”, frente a la occidentalización “Mahoma”, de supuestos orígenes peyorativos según algunos, procedente de “maozím”, el falso dios o profeta que menciona el Libro de Daniel.

5 Método jaculatorio-espiritual destinado a “ritmar” el alma conforme a un orden sagrado, análogo al de otras tradiciones, como el mantra hindú o el hesicasmo del cristianismo ortodoxo. Se suele traducir por “recuerdo de Al-lah” y su órgano operativo es el simbolizado por el Corazón. No hay que olvidar que la etimología *re-cordis* significa “volver al corazón”, y que el término griego *a-letheia*, traducido comúnmente por “verdad”, hace referencia a desvelamiento, quitar el velo del olvido.

Evidentemente Al-lah, literalmente “el Dios”, es el principio absoluto sobre el que se sustenta la doctrina islámica de la unidad (*tawhid*), como realidad trascendente pero a su vez inmanente a las criaturas, aunque los sufís también hablan de la Esencia última (*Dhat*), el misterio insondable que contiene todos los demás atributos divinos.

Con frecuencia se ha criticado al Sufismo como una innovación dentro del Islam o un préstamo de otras tradiciones, pero todo lo contrario el Sufismo proviene de la revelación coránica de Muhammad, y permite comprender su sentido interior. Es una Luz de Sabiduría que vivifica el Islam desde su núcleo. Por otro lado, el Sufismo no es una corriente paralela dentro del Islam sino que se da tanto dentro del sunnismo como del chiismo. Es el aspecto esotérico, o la espiritualidad pura de toda doctrina externa, y por esto mismo no está desligado de la Ley islámica (*shari'a*), si bien existen interpretaciones y escuelas que no lo comparten.

Sentido de la Revelación en el Islam

El sentido de toda palabra revelada es muy extraño a la mentalidad occidental actual, que la asocia a un mero acto de fe o una vana superstición. De hecho hoy en día es mucho más cómodo dar toda la autoridad explicativa a la ciencia moderna (aunque en el fondo responda a paradigmas cambiantes), olvidando que siempre ha existido también una Ciencia Sagrada que apunta a lo metafísico, una comprensión intuitiva y directa de aquello que sobrepasa la consciencia ordinaria, tanto en lo emocional como en lo racional.

Más aún cuando una civilización tan sofisticada como la islámica (la vanguardia científica durante la Edad Media) se ha desvirtuado y tergiversado tanto durante siglos por los occidentales mismos, proyectándole miedos, brutalidades y todo tipo de lujurias y sinsentidos que respondían más a campañas políticas, iniciadas sobre todo desde las cruzadas, que a realidades en sí. Desde un mensaje crístico pacífico y amoroso (que olvida los aspectos de rigor de Jesús: su espada simbólica, la ira que expresó en el Templo, etc.) se nos ha inculcado una concepción de lo sagrado y lo profético muy deficiente y distorsionada donde, evidentemente, no cabía espiritualidad alguna en un hombre comerciante, estratega, político, combatiente, como fue Muhammad. Se olvida así que el fenómeno de la Revelación es más complejo, y que se conjuga necesariamente con la idiosincrasia y las circunstancias de cada pueblo, al entrar en el plano humano.

La Naturaleza en sí ya es una Revelación (metafísicamente es la primera Revelación), un devenir de formas y signos llenos de simbolismo, como ex-

presiones diversas de una misma Realidad. Por lo tanto el primer Libro sagrado no es otro que la Creación, la substancia primordial que por su plasticidad y potencialidad recibe las actualizaciones y signaturas del Espíritu creador de formas.

Pero el acto original de la creación, para el profano, consiste en un “velarse”, en una ocultación de la esencia creacional con respecto a las criaturas, y es entonces cuando la Revelación sagrada posibilita el “desvelar”, levantar la cortina de ignorancia y oscuridad de las apariencias, de la ilusoria dualidad. Toda Revelación profética apunta a la apertura de este sentido simbólico en el Hombre, a una nueva llave para descifrar el sentido interior que permite leer este gran libro divino que llamamos Cosmos. Naturaleza, Hombre y Revelación serían aquí sinónimos: el Hombre, cuando adquiere la consciencia “reveladora” de su esencia, se ve Uno con la Naturaleza, no ve distinción sino identidad arquetípica.

En síntesis, la Revelación es el modo como se manifiesta lo Uno en lo Múltiple, sin dejar de ser Uno: cómo se manifiesta lo Uno en el mundo fragmentado de las palabras, en el mundo dividido de los hombres, en las fuerzas antagónicas de la naturaleza, etc; y esto nos lo recuerdan los profetas y sus mensajes. Y profundizando aún más, los místicos de todas las confesiones nos recuerdan que la revelación sucede en cada instante de la vida, es algo consustancial, actual e inmanente a la temporalidad: su eterno presente, o mejor dicho, la presencia de la eternidad.

Pero la Revelación profética es siempre un descenso (*tanzil*), desde el Principio mismo, de lo más a lo menos, y no puede confundirse con la “inspiración” indirecta, que se encontraría en un segundo orden espiritualmente hablando, ni por supuesto con las aspiraciones o proyecciones de la individualidad (el ego) hacia la sublimación desde sí misma. Esto es lo que distingue la auténtica espiritualidad de la aparente, el hecho de sumergirse o no en el océano de la Revelación, donde el ego se aniquila para subsistir en la Libertad incondicionada del Espíritu.

La Revelación en el Islam, como característica de las tradiciones abrahámicas del Libro, es la palabra misma de Dios (el Verbo/Logos creador), y es transmitida mediante el arcángel Gabriel (epifanía del Espíritu) al Profeta sin que nada tenga que ver la inspiración poética, o cualquier resquicio de su individualidad. Si la Revelación en el cristianismo es la figura misma del Cristo (el Verbo hecho carne) insuflado en el vientre virginal de María por el Espíritu, en el Islam esta Revelación se identifica con el Corán, depositado por el mismo Espíritu en el corazón puro de Muhammad.

Es un acontecimiento que sorprendió a Muhammad súbitamente y que fue desarrollado con el transcurso del tiempo de forma intermitente durante 23 años: se sabe que primero comenzó a tener sueños muy claros que se cumplían; durante siete años recibió una luz cegadora sin mensaje alguno; otras veces la Revelación era un ruido como el zumbido de las abejas o el tintineo de una campana; más tarde el Espíritu soplabla palabras en su corazón retumbando todo su interior, provocándole fuertes crisis de fiebre y contracciones; otras veces el Arcángel adquiría forma de hombre con el que conversaba, o recubriendo todo el horizonte; y la experiencia culmen fue cuando alcanzó la proximidad máxima de Al-lah tras el último velo, en su “viaje nocturno” más allá de los siete cielos.

Pero en el Islam también se habla del “ciclo de la profecía”, de la sucesión de enviados a lo largo de la historia sagrada (Jesús, Moisés, Abrahám, Noé, Enoch, y otros profetas menores veterotestamentarios), aportando siempre el mismo mensaje atemporal pero adaptado a las distintas circunstancias. El sentido de la Revelación, como intersección de la verticalidad divina en el orden horizontal humano, sólo se comprende en una concepción temporal de progresivo alejamiento y olvido del Origen, en contra de las concepciones modernas de progreso lineal. El hecho es que esta es la auténtica visión que nos han legado todas las tradiciones sagradas, el punto esencial para comprender la Revelación.

En los tiempos primordiales la proximidad al Principio era máxima y la Consciencia misma estaba unificada en el Espíritu Universal. Es lo que el sufismo llama “fitrah”, con ciertas similitudes con el “Dharma” hindú o el “Tao” chino, y que consiste en la pureza primigénea, luminosa e íntegra de todo ser. Es el estado de inocencia, espontaneidad y armonía con la naturaleza original que posee, por ejemplo, todo recién nacido pero de forma fugaz (pues se acaba perdiendo por la “cosificación” conceptual que le crea una identidad separada del Todo) quedando así reducido a una semilla oculta. El significado profundo de la “caída” judeocristiana no es otro que éste, la creciente aparición de velos que enturbian la memoria, debido al desarrollo mismo de la manifestación cósmica, en su despliegue temporal. No hay que olvidar que la herramienta espiritual del Sufismo es el *dhikr Al-lah*, el recuerdo de Dios, de lo Absoluto.

Los profetas o revelaciones de las distintas tradiciones sagradas son así símbolos del arquetipo humano perfecto, como microcosmos que refleja el macrocosmos, y cristalizan y actualizan aspectos metafísicos de lo divino. Muhammad se considera, dentro del Islam, que integra y completa a todos los mensajes anteriores además de finalizar la Revelación, pues no habrá otro profeta después de él.

Pero el cierre del “ciclo de la profecía” significa la apertura del “ciclo de la santidad”⁶ (*wilaya*) hasta el fin de los tiempos, o lo que es lo mismo: la transmisión del flujo espiritual del Profeta o “baraka” mediante la iniciación que operan los llamados santos (*wali*) o maestros (*sheikhs*), los “conocedores” de la Faz de Al-lah, que saborean su proximidad, y que a pesar de la “extinción de su ego” (*fana*) consiguen permanecer en este mundo como centros de irradiación de las luces espirituales de la Revelación.

Y en esto consiste el Sufismo como elemento vivo en el mundo islámico, aunque hay que remarcar que no se identifica con el Islam en general, pues éste es muy amplio y si bien la gran mayoría de musulmanes participan de la fe religiosa en mayor o menor grado, son pocos los que se comprometen a seguir una senda espiritual de amor y conocimiento sagrados, alcanzar la estación espiritual “reveladora” de los misterios divinos tal y como se dio en los profetas, en Muhammad, y hasta hoy, en los sheykhs.

El encuentro simbólico entre el filósofo y el sufi: Averroes e Ibn Arabi.

Con frecuencia se alude a dos dimensiones de conocimiento mediante un simbolismo solilunar: el Sol, como fuente de la Luz, representa el Conocimiento unificante y gnóstico (*ma'rifa*), y es identificado con el Intelecto⁷, no siendo este humano sino suprahumano, divino y metafísico en esencia; es la luz de la certeza, la claridad absoluta e íntegra en la comprensión de la realidad; mientras que la Luna, que refleja la luz solar, produce un conocimiento “reflexivo”, imitativo y relacional, identificado con la Razón en el sentido amplio, con las operaciones básicas del psiquismo humano; su luz no produce certeza sino duda, cambio, dicotomías, aproximaciones.

El primero es un conocimiento intuitivo, inmediato y directo, mientras que el segundo es discursivo, mediato e indirecto. Y es que la síntesis que produce la comprensión del símbolo es distinta del análisis que produce el desarrollo del concepto. Lo espiritual y lo mental no son lo mismo pero tampoco son incompatibles, más bien existe una jerarquía entre ambos: la mente no

6 Esta idea ha sido desarrollada fundamentalmente por el Islam chií, en referencia a su concepción esotérica del Imam oculto, pero también por el sufismo sunní y sus jerarquías iniciáticas con el Polo espiritual (*qutb*) en la cumbre. De hecho la gnosis chií y el sufismo propiamente sunní, más allá de los desarrollos históricos, reciben el mismo flujo vertical de la realidad espiritual de Muhammad, como expresiones de un mismo esoterismo islámico.

7 Hay que precisar que aquí Intelecto tiene un significado más original, próximo al *Nous* o al *Logos* griegos de algunos autores antiguos, como facultad gnóstico-espiritual, y no tanto en un sentido filosófico-racional como se ha visto sobre todo desde la Edad Moderna.

puede trascenderse a sí misma desde sí misma, o reconoce sus límites o se autoengaña (pues la Luna no produce luz, y ni siquiera cuando está llena es capaz de transformar la noche en día); pero el Espíritu comprende la mente, la ilumina con una claridad arrolladora, no la niega sino que la integra, pacífica y utiliza como vehículo expresivo de sus intuiciones.

Como ejemplo paradigmático de estos dos dominios podemos considerar a dos autores de raíces cercanas, dos andalusíes de renombre mundial: Averroes de Córdoba e Ibn Arabi de Murcia. El primero fue un filósofo que se dedicó a comentar la obra de Aristóteles, y sostenía que la razón podía llevar al ser humano, por sí misma, a la comprensión de la Verdad, mientras que el segundo, conocido como el Maestro Máximo (*Sheik al Akbar*), fue un sufi tocado por el Espíritu, que lo iluminó cual un rayo.

Averroes (Ibn Rosh; 1126-1198) defendió que la actividad filosófico-argumentativa no sólo era compatible sino que estaba justificada en el Corán, mostrando que no había una oposición de “verdades” sino una completa concordancia expresada en ambas vías (racional y revelada). Pese a todo alegó que la élite interpretativa era la de los filósofos (a los que quedaban subordinados los teólogos y el vulgo), ya que no todo el Libro debía ser entendido en sentido literal. Averroes nunca rechazó completamente la necesidad de la Revelación, a pesar de que algunos autores latinos posteriores lo identificaron erróneamente como “secular” y “librepensador antirreligioso”.

Por otro lado, hablar de Ibn Arabi (1165-1240) supone hablar de la experiencia de desvelamiento (*kashf*), del conocimiento gnóstico fruto del “saboreo”⁸ de las realidades más excelsas, y de su iniciación en los misterios a través del enigmático Jadir (epifanía del Espíritu de la Tradición). Su obra magna (*Futuha al Makkiyya*: Las revelaciones de la Meca) fue toda una inspiración divina según él mismo relató y no una elucubración personal. Considerada una auténtica suma del conocimiento esotérico del Islam, esta obra fue el resultado de su peregrinación a Meca (*hajj*) y las visiones que allí alcanzó, en el “centro del mundo” que simbolizaría la Kaaba.

Según su pensamiento y experiencia, el universo entero no sería más que el movimiento infinito de la existencia, que se aleja y retorna de la Esencia divina. La luz, símbolo fundamental de la espiritualidad islámica, nos muestra la expresión sensible de este gran flujo existenciador, como deseo de Al-lah de conocerse a sí mismo en el reflejo de su creación, siendo el Hombre su espejo, quien manifiesta todos sus nombres.

8 El verdadero sabio es el que “saborea” (etimología común de “sabor” y “saber”), siendo su conocimiento experiencial y vivido y no sólo teórico-especulativo.

Ibn Arabi concibe el mundo de los sentidos como una epifanía de la “Imaginación creadora de Al-lah”⁹, que a través del mundo imaginal (mundo intermedio entre el divino y el humano), “coagula” los Atributos divinos en los seres concretos como cualidades esenciales. De aquí toda la estética gnóstica y sagrada que se desprende de la obra del murciano.

El mundo sensible expresa el mundo de Al-lah, pues hay una continuidad emanativa en la que la experiencia inmediata de los sentidos nos muestra los significados y secretos teofánicos, salvando así la separación entre la abstracción del concepto y la realidad existencial¹⁰. Y es que seguramente el mayor mérito (o Gracia) de Ibn Arabi, fruto de su auténtica gnosís, haya sido, en palabras de Antón Pacheco: “*afirmar la Unidad sin caer en un sistema de identidad absoluta que anule la realidad de las determinaciones particulares. [Puesto que] toda la metafísica de Ibn Arabi consistirá en plasmar el despliegue de lo Absoluto tanto desde un punto de vista ontológico, como personal y personalizador*”.¹¹

Pero tal vez lo más ilustrativo de las dos formas de aprehender la realidad sea leer al propio Ibn Arabi cuando nos relata su encuentro con Averroes, por su riqueza de significados:

«Cierta día, en Córdoba, entré a casa de Abû'l-Wâlid Ibn Roshd [Averroes], cadí de la ciudad, que había mostrado deseos de conocerme personalmente, porque le había maravillado mucho lo que había oído decir de mí, esto es, las noticias que le habían llegado de las revelaciones que Dios me había comunicado en mi retiro espiritual; por eso, mi padre, que era uno de sus íntimos amigos, me envió a su casa con el pretexto de cierto encargo, sólo para dar así ocasión a que Averroes pudiese conversar conmigo. Era yo a la sazón un muchacho imberbe. Así que hube entrado, levantóse del lugar en que estaba y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó y me dijo: “Sí”. Yo le respondí: “Sí”. Esta respuesta aumentó su alegría, al ver que yo le había comprendido; pero dándome yo, en seguida, cuenta de la causa de su alegría,

9 “... el Mundo es imaginario y carece de existencia verdadera. Tú te lo imaginas como algo añadido, existente per se fuera del Verdadero, y no es así. Has de saber que tú eres Imaginación, y que todo lo que percibes y aquello de lo que dices ‘no soy yo’ también es Imaginación, puesto que la existencia toda es Imaginación sobre Imaginación, siendo la Existencia verdadera únicamente Dios, o más específicamente su Identidad, su Esencia.” Ibn Arabi. *Los engarces de la Sabiduría*. Madrid: Hiperión, 1991, pág. 52.

10 Todo ello sin negar la trascendencia divina, incognoscible y aniquiladora en esencia. La experiencia sufí no puede reinterpretarse como “panteísta” en el sentido moderno y occidental del “Deus sive natura”, pues lo Absoluto no se agota en la manifestación.

11 Antón Pacheco, J.A. *Silsilah y fenomenología en Ibn Arabi*. págs. 29-32. Revista Sufí nº 7, 2004.

añadí: “No”. Entonces Averroes se entristeció, demudóse su color, y comenzando a dudar de la verdad de su propia doctrina, me preguntó: “¿Cómo, pues, encontraréis vosotros resuelto el problema, mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?”. Yo le respondí: “Sí y no. Entre el sí y el no, salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices”. Palideció Averroes, sobrecogido de terror, y sentándose comenzó a dar muestras de estupor, como si hubiese penetrado el sentido de mis alusiones».

Continúa narrando Ibn Arabi que más tarde, Averroes exclamó a su padre:

*«Es éste un estado psicológico cuya realidad nosotros hemos sostenido con pruebas racionales, pero sin que jamás hubiésemos conocido persona alguna que lo experimentase. ¡Loado sea Dios que nos hizo vivir en un tiempo, en el cual existe una de esas personas dotadas de tal sentido místico, capaces de abrir las cerraduras de sus puertas, y que además me otorgó la gracia especial de verla con mis propios ojos!».*¹²

Y es que el Dios de los filósofos no es el Dios de los sufís: el primero sólo cabe en la cabeza mientras que el segundo sólo cabe en el corazón.

Resumiendo, Averroes era entonces un *filo-sofo*, es decir, un aspirante a la Sabiduría, que comprendió lo que ésta era mentalmente pero no la saboreó, mientras que en Ibn Arabi tenemos a un auténtico Sabio, un conocedor que se ha extinguido en los atributos divinos por la misma Gracia de Al-lah.

En otro orden de cosas, si bien Al Ghazali (teólogo y sufí al mismo tiempo), después de su obra ‘La incoherencia de los filósofos’ (*Tahafut al falasifa*), prácticamente hizo desaparecer la filosofía como tal en Oriente, no ocurrió lo mismo en el otro extremo del mundo conocido, donde Averroes logró superar el escollo y revivificarla, sobre todo mediante su “Incoherencia de la incoherencia” (*Tahafut al tahafut*), pero a costa de hacer desaparecer el mundo angelical intermedio (*malakut*) de la cosmología aviceniense, el mundo simbólico del proceso iniciático del alma o dominio de la Imagen Creadora.

Y es que podemos ver aquí un signo de dos destinos culturales futuros: por un lado el triunfo del averroísmo en Occidente, como precursor de la secularización moderna, que a la larga acabará por escindir la espiritualidad genuina de los demás ámbitos del saber, y por otro lado la emigración de Ibn Arabi

12 Citado en Corbin, H. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, “En los funerales de Averroes”. Barcelona: Destino, 1993.

a Oriente, donde su obra se difundirá en todo el mundo musulmán y se conjugará con los saberes neoplatónicos y persas, permaneciendo viva la llama de su espiritualidad integral.

Si bien es cierto que el origen de la filosofía es enteramente griego, y siempre se le ha acusado en el Islam de ser una ciencia extranjera, ajena a la Revelación, existe un tipo de “filosofía” islámica en la que los límites respecto a la mística no están tan claros. Pues no hay que olvidar que en la filosofía griega Platón hablaba en última instancia de una cierta “intuición”, un conocimiento directo, noético, por encima del discursivo, que percibe lo universal en lo individual, y que la intuición espiritual es precisamente una visión o presencia inmediata de lo divino en el orden creatural.

Según dio a conocer Henry Corbin, será Suhrawardí de Alepo quien iniciará un movimiento en Persia que combina la filosofía con elementos espirituales: el de los *ishraqíes* o iluministas de Oriente. En él confluyen y se armonizan la tradición griega hasta Platón, la tradición persa zoroastriana y el sufismo o gnosis propiamente islámica, en toda una “metafísica de la Luz”. A diferencia de Occidente, en Oriente no se separaron filosofía y mística plenamente y continuaron así durante la época moderna.

Definir el Sufismo

El sufismo no es una simple expresión poética o musical, por mucha inspiración que se le encuentre y aunque a veces recurra a ella; tampoco puede definirse de manera filosófica, es decir, bajo conceptos racionales, por muchas descripciones que se intenten hacer; y ni siquiera se deja atrapar por la dialéctica característica de la teología, que pretende racionalizar *lo revelado*.

Su naturaleza apunta a la realización espiritual misma, que no es otra cosa que la toma de consciencia de “aquello que realmente es” y “fuera de lo cual no hay realidad posible”, donde categorías como sujeto y objeto, fenómeno y nómeno, esencia y existencia, interno y externo, luz y oscuridad, criatura y creador, se evaporan en lo que podemos apuntar como “el Sí mismo”, la “Iipseidad absoluta” (tal y como se han traducido nociones altamente metafísicas como el *Atman* en el hinduismo o la *Huwiyya* en el sufismo).

La reintegración plena y consciente de la Unidad de la existencia (*wahdat al-wuyud*) constituye el acto máximo de síntesis en el Hombre, su finalidad esencial como la criatura más excelsa de la creación¹³. Es por esto que en el

13 Como recuerda el pasaje coránico 2:30 en el que Al-lah enseña a Adán el nombre de todas las cosas, trasmitiéndole un conocimiento superior al de los ángeles. Posteriormente la jerarquía angelical es ordenada a postrarse ante el nuevo ser, cosa que se lleva a cabo exceptuando el ángel rebelde Iblis (el diablo, satán: el adversario que siempre divide).

Islam el hombre es definido con el atributo de *al-yami'u*, el que une, sintetiza, junta.

Pero esta facultad que lo caracteriza no reside en la potencialidad intelectual tal y como hoy se entiende, en la mayor sofisticación mental o capacidad de abstracción, ni mucho menos en lo sentimental y subjetivo, sino que si existe un lugar que permita realizar esta operación alquímica, éste no es otro que el simbolizado por el Corazón: centro del Ser y del Mundo¹⁴, tabernáculo del templo interior en el que desciende el Espíritu pacificador (*sakina*), órgano de unión del Cielo y la Tierra en el Hombre¹⁵.

Los sufís hablan de la visión del “ojo del corazón” (*'ayn ul-qalb*), evidentemente un órgano sutil de Conocimiento que en todo profano permanece dormido, sin ni si quiera tener consciencia de su existencia. Su apertura plena sucede a la par que la caída del velo ilusorio que representa el ego (*nafs*). Cuando esta pseudo-realidad “cosificada” desaparece de la consciencia, no queda más que Presencia en estado puro, vivenciada como un sabor intenso a Realidad (*dhawq al haqq*). En relación a esto Ibn atta illah de Alejandría decía “*Vacía tu corazón de alteridades, y lo llenarás de intuiciones gnósticas y misterios*”.¹⁶ Lo individual-egoico se ha fracturado, ha dejado de ser un fósil de experiencias traumáticas o placenteras, y ha devenido un “suceso fugaz” que es presenciado desde la inmensidad del Espíritu.

Este momento, regreso de la temporalidad a su origen eterno, Síntesis e Identidad Supremas, Realidad con mayúsculas, en lo que consiste la realización espiritual, es el eje vertebrador del Islam, su médula interior, tal y como se ve en la doctrina del *Tawhid*: el paso de la Multiplicidad a la Unidad. El *tawhid* es la máxima concentración del hombre en la Contemplación (interior y exte-

14 En el hinduismo, y más concretamente en el *kundalini yoga*, los vórtices energéticos (*chakras*) son un total de 7; si partimos del correspondiente al Corazón, nos encontramos con tres inferiores (conectados con los estados pasionales, tendencias bajas de animalidad) y tres superiores (relacionados con facultades intelectuales y angélico-espirituales). Otro simbolismo central del Corazón lo podemos ver astrológicamente cuando aparece en analogía con el Sol (con tres planetas superiores y tres inferiores en el sistema tradicional), y su correspondencia alquímica con el Oro en el que se transmutan los demás metales-planetas al final de la obra, expresando la purificación del alma mediante el *solve et coagula*, “materializando el espíritu y espiritualizando la materia” como suele decirse. Por lo tanto no es otro el lugar que integra lo inferior y lo superior en perfecto equilibrio y armonía. El Sufismo trabaja de la manera más nítida y directa posible la equivalencia Centro del Ser = Corazón = Unidad.

15 Según una tradición (hadiz) referida a Al-lah: “*Mi tierra no Me puede contener; ni tampoco Mi cielo, pero el Corazón de Mi siervo creyente Me contiene.*”

16 Ibn atta illah. *El libro de la Sabiduría*. [Hikam 206]. Madrid: Ed. Sufi, 2001.

rior) de sí mismo¹⁷, es decir, la re-uni6n de lo disperso de su ser y la re-ligaci6n de sí mismo con su creador (que no es algo externo a 6l).

Si en el orden natural la exterioridad de los cuerpos se fusiona con la interioridad de las almas, en el orden divino la exterioridad del Esp6ritu formador o “Anima mundi” se confunde con la interioridad del Creador oculto. Pero es que el orden natural y el orden divino se desvanecen finalmente en la Esencia unificante del Absoluto, que borra definitivamente toda diferencia entre ambos, sin decantarse hacia ning6n polo en forma de monismo (naturalista u ontol6gico) sino afirmando la 6nica y Perpetua Realidad.

Esta aniquilaci6n radical y completa de toda huella de dualismo, con todo que ello implica, ha llevado a algunos suf6s a realizar declaraciones provocativas o a desvelar exteriormente su estado secreto: por ejemplo Mansur Hallaj fue ejecutado por proclamar con 6nfasis “*ana al-haqq*” –yo soy la Verdad– (f6rmula tambi6n expresada por Jes6s). Y es que un compa6ero de Muhammad ya se refiri6 a que si revelaba directamente ciertas “realidades internas” que le hab6a transmitido lo matar6an, siendo una protecci6n la cobertura externa para la mayor6a, en lo que consiste el exoterismo. En relaci6n a esto tambi6n se refiri6 el Profeta a que hab6a siete (n6mero simb6lico) niveles fundamentales de compresi6n del Cor6n, cada uno m6s profundo y elevado hasta alcanzar la realidad nuclear y esencial (*haqiqa*).

Es cierto que existe una manera exot6rica de considerar el *Tawhid*, como muchos ulemas y juristas interpretan, muchas veces de modo tan superficial que abocan en propagandas “morales”, pero el sentido profundo es siempre el esot6rico, que dota de significado aut6ntico a la *shahada* o profesi6n de fe musulmana (primer y principal pilar del Islam): si traducimos su primera parte –*la ilaha illa Allah*– como “no hay m6s realidad (dios) que la Realidad (Dios)”, y la segunda parte –*wa Muhammad rasul Allah*– como “y el Hombre (Muhammad) es el mensajero de la Realidad (Al-lah)”, nos encontramos que 6sta, la Realidad Absoluta, se manifiesta en el Hombre en tanto que profeta. En otras palabras, la Esencia divina, el *misterium tremens* cristiano, que en su impenetrabilidad permanece oculta a s6 misma, hace posible el Conocimiento de s6 misma a trav6s de la Luz, que se coagula arquet6picamente en el Hombre Universal¹⁸ como soporte, espejo, recept6culo, istmo. La Revelaci6n prof6tica,

17 Seg6n otro hadiz: “*Qui6n se conoce a s6 mismo, conoce a su Se6or*”; que bien podr6a completar al “*con6cete a t6 mismo*” inscrito en el or6culo de Delfos.

18 La tradici6n hebrea habla del *Adam Kadmon* (el Hombre Primordial), el tao6simo del *Chen-j6n* (el Hombre Trascendente), y el hinduismo de *Purusha* (aspecto celestial-masculino primordial). Tambi6n el hermetismo ha transmitido la ense6anza de que el Hombre es un peque6o cosmos

como fenómeno humano y suprahumano a la vez, es la máxima expresión de la naturaleza y el cosmos, pues los transforma en pura teofanía.

En el Sufismo la pura Trascendencia de Al-lah corresponde a su Majestad (*Yalal*), el Absoluto sobre Sí mismo y por tanto incognoscible, mientras que la Manifestación divina corresponde a su Belleza (*Yamal*), su revelación a través de formas y estados que sí permiten el conocimiento sagrado o gnosis (*ma'rifa*)¹⁹. En el recorrido iniciático, el aspirante atraviesa los laberintos de su alma en un sinfín de estados alquímicos, contractivos o expansivos, según sea la relación con lo divino: siendo el efecto producido por su Belleza de familiaridad y Gracia divinas y el producido por su Majestad de Temor reverencial. Estos dos aspectos divinos, análogos a las columnas del Rigor y la Misericordia de la cábala hebrea, se despliegan simbólicamente en los 99 atributos o potencias de Al-lah, siendo el número 100 el nombre de la Esencia inmanifestada. Estos nombres o emanaciones divinas pueden verse como las primeras determinaciones relacionales de lo Absoluto mismo, de la pura Unidad metafísica: el Primero, el Último, el Interior, el Exterior, la Luz, el Creador, el Poder, etc.²⁰

En relación a esto están también los dos grandes momentos, en realidad simultáneos, que se dan en el sufí cuando se alcanza la unificación plena y efectiva: el estado de extinción de su ego *ofana* (similar al nirvana hindú) y el estado de permanencia y subsistencia en Al-lah o *baqa*. Este supremo estado espiritual, contemplación del Sí mismo en su creación, también se ha definido tradicionalmente como de *Ihsan*²¹, excelencia de comportamiento, belleza y bondad infinitas que brotan espontáneamente del Ser. Es aquí donde Amor y Conocimiento confluyen, donde el viajero espiritual toma consciencia de que no hay vía ni senda, ni viajero ni destino, pues todo está dado desde la eternidad, en su danzante quietud. Comentando el verso coránico “*Dios era y no*

(microcosmos) y el Cosmos un gran hombre (macrocosmos), analogía simbólica que fundamenta ciencias sagradas como la astrología y la alquimia.

19 Como bien reza otro conocido hadiz: “*Era un tesoro oculto, quise ser conocido y cree a las criaturas*”.

20 Es de resaltar también que el atributo por excelencia que reafirma el Islam es el de la Misericordia divina (*Rahma*), como cualidad primordial y existenciadora que todo lo inunda. Al-lah es invocado constantemente, al comienzo de cada azora coránica, al comienzo de los rezos o al comienzo de cualquier actividad mundana, como *ar-Rahman ar-Rahim*, muestra de su exuberancia, plenitud y rebosante poder creador.

21 Esta es la estructura ternaria del Islam que transmitió el Profeta: al grado básico del *Islam*, como aceptación de la Voluntad divina de todo creyente, le sigue el del *Iman*, la fe y confianza plena que le hace avanzar en la Vía, y por último culmina en el *Ihsan*, el más interior, realización espiritual y visión de Al-lah en cada acto.

había nada con Él”, el sufí Ibn atta illah de Alejandría añadió “y es ahora como era entonces”.²²

* * *

Pues bien, esto sería una breve síntesis de las definiciones metafísicas que se han dado en el (fatal) intento de definir mentalmente el Sufismo, algo en esencia indescriptible y que un autor contemporáneo ha sugerido con la siguiente imagen: “de vez en cuando una Revelación fluye como una gran ola de marea desde el Océano de la Infinitud hasta las orillas de nuestro mundo finito; y el sufismo es la vocación, la disciplina y la ciencia de sumergirse en el reflujó de una de estas olas y ser arrastrado con ella hasta su Fuente eterna e infinita.”²³ También en referencia a esta identidad de origen y destino en la vía espiritual, que no es otra que Al-lah mismo, Ibn Arabi expresó: “Nadie, salvo Él mismo, puede verle. Nadie, salvo Él mismo, puede asirle. Nadie, salvo Él mismo, puede conocerle. Nadie distinto de Él puede ocultarle. Él se ve y se conoce a Sí mismo. Su velo impenetrable es su propia Unidad. Él mismo es su propio velo. Su velo es su propia existencia. Su Unicidad le vela de forma inexplicable.”²⁴

Como se ve uno de los motores que hace avanzar al discípulo en la vía sufí es el estado de perplejidad (*hayrah*), que hace despertar la intuición suprarrazional necesaria para atravesar las aguas intermedias del alma. Y en esto es análogo al método zen del *koan*, que pretende liberar a la mente meditando sobre la paradoja.

Y es que si bien el Corán, en su sentido profundo tal y como se expresa en varios pasajes, no es más que un llamamiento al Recuerdo de la Realidad radical (el hecho de que todo perecerá excepto la Faz de Al-lah, de donde todo procede y todo regresa), nos encontramos de facto con una gran contradicción existencial a integrar, desgarró total del ser humano, expresada en estos dos versículos que evocan respectivamente la lejanía y la proximidad máximas de Al-lah: “la vista humana no le alcanza” (6:103) y “Al-lah está más cerca del hombre que su vena yugular” (50:16).

¿Cómo unificar la trascendencia e inmanencia divinas, cuando Al-lah se manifiesta en su ocultación; cuando sólo trascendiendo la manifestación aparece manifestado con nitidez; y cuando su expresión es su silencio y su presencia

22 Ibn atta illah. *El libro de la Sabiduría*. [Hikam 37]. Madrid: Ed. Sufí, 2001.

23 Lings, Martin. *¿Qué es el sufismo?* Palma de Mallorca: Olañeta ed., 2006, pág. 11.

24 Ibn Arabi. *Tratado de la Unidad*. [Risalat al Ahadiyya]. Málaga: Ed. Sirio, 1987.

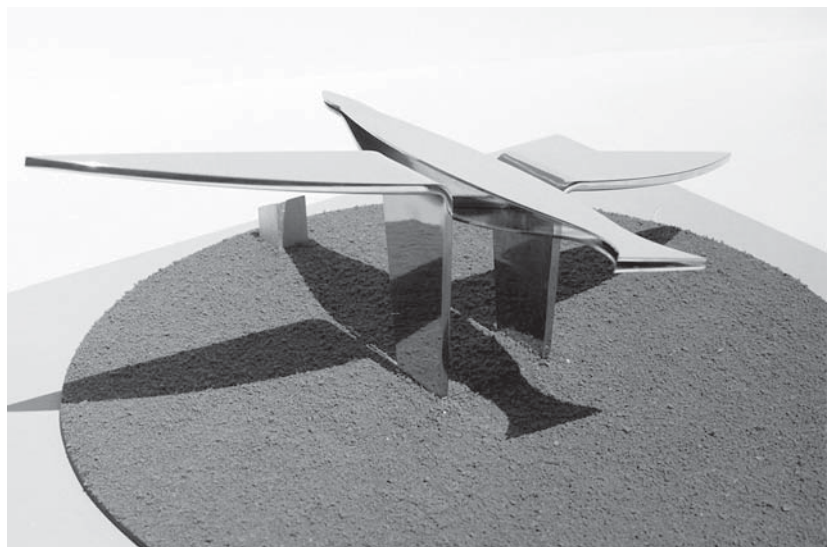
su ausencia? Su inmanencia es el Hombre y su trascendencia el Absoluto, pero existe un punto infinitesimal en las profundidades del corazón donde convergen, y es desde ahí donde el Profeta dice: “Yo soy Él mismo y Él es yo mismo, con la excepción de que yo soy el que yo soy y Él es el que Él es”.

Ser y no-Ser, Identidad y Devenir, Luz y Oscuridad, Uno y Múltiple, Absoluto y Relativo, se diluyen en las profundidades más “insondables” de la existencia, como lo expresa nítidamente Abdel Karim al Yili: “Con “Oscuridad divina” se designa la Realidad de las realidades, que no podría calificarse como “divinidad” ni como “criatura”, al ser Esencia pura sin relación con ningún nivel divino o creatural, de manera que no se le pueden asignar ni atributos ni nombre. (...) Debes saber que tú estás con respecto a ti mismo en un estado de oscuridad en el sentido de que la totalidad apenas se te manifiesta, sea cual sea el horizonte de tu conocimiento de ti mismo..., no eres más que una esencia oculta en la oscuridad; ¿acaso no has aprendido que Allah es tu esencia y tu ipseidad?”²⁵

Bibliografía:

- Aya, Abelmumin. *El secreto de Muhammad. La experiencia chamánica del Profeta del Islam*. Barcelona: Kairos, 2006.
- Burckhardt, Titus. *Introducción al Sufismo*. Barcelona: Paidós orientalia, 2006.
- Corbin, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*. Barcelona: Destino, 1993.
- *El Corán*. Edición, traducción y notas de Julio Cortés. Barcelona: Herder, 2005.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós orientalia, 1998.
- Guénon, René. *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*. Barcelona: Paidós, 1995.
- *Sobre el esoterismo islámico y el taoísmo*. Barcelona: Obelisco, 1983.
- Ibn Arabi. *Los engarces de la Sabiduría*. [Fusus al Hikam]. Madrid: Hiperión, 1991.
- *Tratado de la Unidad*. [Risalat al Ahadiyya]. Málaga: Ed. Sirio, 1987.
- Ibn atta illah. *El libro de la Sabiduría*. [Hikam]. Madrid: Ed. Sufí, 2001.
- Lings, Martin. *¿Qué es el sufismo?*. Palma de Mallorca: Olañeta ed., 2006.
- Schaya, Leo. *La doctrina sufí de la unidad*. Palma de Mallorca: Olañeta ed., 2001.
- Skali, Fauzi. *La Vía Sufí*. Madrid: Ibersaf ed., 2006.
- Yili, Abdel Karim. *El Hombre Universal [Al insan al kamil]*. Madrid: Mandala ed., 2001.

25 Yili, Abdel Karim. *El Hombre Universal [Al insan al kamil]*. Madrid: Mandala ed., 2001. pág. 63



Ave. En proyecto. Acero inoxidable

IV.

Obra gráfica

David Casademunt

Licenciado en Artes Aplicadas. Diseñador gráfico e ilustrador

Nacido en Barcelona, en 1955, David Casademunt comienza su actividad profesional en el estudio de diseño gráfico de la empresa Omnigraf, dedicada a la impresión de etiquetas para la industria textil. Paralelamente, cursa los estudios y se gradúa en la Escuela Superior de Arte de Barcelona.

Posteriormente trabaja primero como grafista y luego como *art director* en las prestigiosas agencias de publicidad Bassat-Ogilvy, Tiempo-BBDO y TBWA.

En 1983 crea su propia agencia, DIN-3, dando servicio a clientes como Codorniu, Volkswagen-Audi y Hellmans, entre otros.

Lentamente su creatividad le va introduciendo en su pasión por el arte y a partir de 1995 dedica más tiempo a esta faceta.

En la actualidad trabaja en proyectos de pintura y escultura.

Currículum vítae del artista

1975 - Exposición Sala Álamo (BCN).

1976 - Diseñador gráfico (agencia Tiempo BBDO). Cuentas: FREIXENET, HENKEL, SAN MIGUEL.

1980 - Creación del estudio DIN A 3, (diseño gráfico y dirección de arte). Cuentas: LOTUSSE, ABANDERADO, KNORR, VOLKSWAGEN, FONT VELLA, NOCILLA, SONY, PLAZA & JANES, REEBOK.

1995 - Introducción en técnica de elaboración de papel (paper nu).

1997 - Exposición Gästehaus Faltermeier (Mittenwald, Munich).

1998 - Exposición colectiva SALA FORTUNY (BCN).

1999 - Exposición individual Galería PRINCIPAL SOMBRERERS (BCN).

- Muestra Art Sitges.

2000 - Exposición colectiva SALA COLEGIO DE MÉDICOS (BCN).

- Dirección de arte imagen oficial (civil) S.A.R. Don FELIPE DE BORBÓN.

- Exposición colectiva SALA LA VILLA (BCN).

- Presencia de obra en: Hotel PLAYAFELS, LABORATORIOS SALVAT, HOTEL DON JAIME.

2001 - Dirección de arte imagen oficial (militar) S.A.R. Don FELIPE DE BORBÓN.

- Instalación escultura CORCEL / I, colección privada.

- 2002 - Instalación escultura STUDIUM, colección privada.
 - Obra pictórica GRUP SOTERAS HOTELES.
- 2003 - Instalación escultura pública NAVIO (Paseo Marítimo Castelldefels)
 - Instalación escultura PLANET, Lab. SALVAT.
- 2004 - Obra pictórica para AC FORUM BARCELONA
 - Obra pictórica para AC BOLONIA.
- 2005 - Obra pictórica para AC SAN SEBASTIÁN
 - Mención honorífica premio SANT JORDI de escultura, Diputación de Lleida.
 - Instalación pictórica MOLECULA, SALVAT USA, EEUU.
 - Instalación escultura CORCEL / II, yeguada MONT-RUBI, BCN.
- 2006 - Exposición AYUNTAMIENTO DE HUESCA.
 - Obra pictórica para AC CUZCO MADRID.
 - Obra pictórica para MIRAMAR BARCELONA.
 - Instalación escultura AC CAMPO DE LAS NACIONES, MADRID.
 - Instalación pictórica BARCELONA BUSINESS SOLUTIONS.
- 2007 - Exposición VALLROMANES BARCELONA.
 - Exposición Galería MULTIPLICIDAD, MADRID.
 - Instalación grupo escultórico AC MÓSTOLES MADRID.
- 2008 - Exposición colectiva OROPESA DEL MAR.
 - Obra presente Galería LLUSIA HOMS BARCELONA.
 - Exposición colectiva muestra de arte LLEIDA.
- 2009 - Exposición colectiva SITGES.
 - Instalación pictórica PROBETA, SALVAT USA - ING CORPORACIÓN USA
- 2010 - Instalación escultura CORCEL / III, yeguada MONT-RUBI, BCN.