TRADICIÓN Y REACCIÓN EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XX. DEL NEOTRADICIONALISMO DE RAMIRO DE MAEZTU AL NACIONALCATOLICISMO

JORGE NOVELLA SUÁREZ
Universidad de Murcia

Entre la invención y la retórica

El Romanticismo renovó la preocupación por el pretérito histórico, principalmente por la Edad Media y, en general, mostró "nostalgia del pasado". La tradición significó aquello que nos ha sido legado por el pretérito y desde el cual se combaten los efectos perniciosos de la modernización o de las transformaciones que son consecuencia de un cambio político. La tradición[1] es una creencia fija que actúa frente a las creencias temporales, de ahí que sus críticos arranquen tempranamente con la eclosión del mundo moderno y, especialmente, de aquellos que combatían los prejuicios que apresaban el ejercicio de la razón y la autonomía del ser humano. Max Weber caracteriza la tradición como "aquello que siempre existió", pero todos operamos, escribimos, pensamos desde una tradición. Existe una tradición fija, inalterable, inmovilista, que se resiste a los procesos de renovación y puesta al día, y que hunde sus raíces en la autoridad divina –Cristo, la Providencia, Iglesia o el Papa como cabeza visible– desarrollándose en países de cuño latino y católico, donde la secularización[2] no pudo desarrollarse por esa "concepción mágico-religiosa del mundo", siendo contraria a la concepción racional de la tradi-

[1] Para la exégesis del concepto de tradición en sus distintos significados véase NOVELLA, JORGE, *El pensamiento reaccionario español (1812-1975). Tradición y contrarrevolución en España,* Madrid, Biblioteca Nueva,, 2007, especialmente los capítulos 1-3, pp. 23-67.

[2] "Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados", SCHMITT, CARL, *Teología política*, Madrid, Cultura Española, 1941, p. 72. La edición alemana apareció en 1922.

ción, propia del conservadurismo[3], mucho más extendida en los países de tradición protestante.

La historia va unida a la tradición como modo de legitimación, para ello se seleccionan hechos "interpretándolos adecuadamente" para conseguir la identificación con la comunidad, institución, autoridad, etc., así como para fundamentar las tradiciones y sus institucionalizaciones. Hobsbawm[4] afirma que inventar tradiciones "es esencialmente un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por referencia al pasado, aunque sea por imposición de la repetición". El concepto de "tradición inventada" pueden ser de tres tipos: a) las que establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales; b) las que establecen o legitiman instituciones, estatus o relaciones de autoridad, y c) las que tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones.

Aquí la tradición es emblema del status quo, del poder y del orden instaurado por derecho natural, de ahí que se reivindique la invariabilidad y lo inalterable. La tradición deviene en liturgia y ritual, en construcción e institucionalización de un pasado histórico que se añora y enarbola frente a lo nuevo[5].

Albert Hirschman[6] ha singularizado a la tradición por lo que ha denominado "la lógica del retrovisor", que encarna ese deseo permanente de "dar la espalda al reloj de la historia". Además, sus argumentos son siempre reactivos, contra algo, esto es, frente a todos aquellos que pongan en cuestión creencias, valores y costumbres que dirigen la sociedad desde un tiempo indefinido. Expresado de otro modo, podemos afirmar que el término en cuestión contiene el enfrentamiento entre el racionalismo político ilustrado

---

[3] HONDERICH, T., *El conservadurismo. Un análisis de la tradición anglosajona,* Barcelona, Península, 1993, pp. 13-27.

[4] HOBSBAWM, E., "Inventando tradiciones", trad. PABLO MÉNDEZ GALLO, *Bitarte. Revista cuatrimestral de Humanidades,* nº 18 agosto, Sansebastián, 1999*,* pp. 39-53. Es la introducción a HOBSBAWM, ERIC Y TERENCE RANGER (EDS.), *La invención de la tradición* (1983)*,* Barcelona, Crítica, 2002.

[5] "Todas las tradiciones (...) son tradiciones inventadas. Ninguna sociedad tradicional fue totalmente tradicional, y las tradiciones y costumbres han sido inventadas por varias razones. No debemos pensar que la construcción consciente de una tradición se da sólo en la era moderna. Es más, las tradiciones siempre llevan incorporadas poder. (...) Reyes, emperadores, sacerdotes y otros las han inventado desde hace mucho tiempo en su beneficio y para legitimar su dominio", así se pronuncia Anthony Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas,* , Madrid, Taurus, 2000.

[6] HIRSCHMAN, ALBERT O., *Retóricas de la intransigencia,* trad. TOMÁS SEGOVIA, México, F.C.E., 1991.

y los valores que proceden de Dios y que son defendidos por el catolicismo. La permanente hostilidad frente a lo nuevo, en palabras de Giddens, tradición como "sombra de la modernidad".

En España la tradición que se ha presentado desde el siglo XVIII como la "única y verdadera" es la de esa España eterna e impecable que combatió con saña los más tímidos intentos de nuestros moderados ilustrados y se convirtió en contrarrevolución a partir del mes de julio de 1789. Es así como la tradición (del tradicionalismo, integrismo, ultramontanismo) se convierte en reacción frente a los intentos de modernizar el país. Sus argumentos, los paradigmas se pueden resumir en lo que Hirschman denomina tesis de la *perversidad*[7]*, futilidad*[8] *y del riesgo*[9]*,* tres tesis reactivo-reaccionarias (en el sentido newtoniano de que "a toda acción se opone siempre una reacción igual") para valorar los modelos y los argumentos que se contraponen a los esquemas políticos existentes. A continuación veremos la plasmación de esa tradición integrista en dos momentos del siglo XX español.

Hispanidad y Neotradicionalismo

El paradigma del nuevo tradicionalismo hispano se fundamenta en el corpus y doctrina del tradicionalismo establecido por Donoso Cortes, recogiendo los elementos del derecho histórico español, su acendrado catolicismo, el antiliberalismo, doctrinas invariables para serviles, apostólicos, carlistas, neos, etc. Véase el índice del Syllabus y se tiene el guión a seguir. Con ese argumento permanente de simbolizar la resistencia de lo que ha sido considerado verdad y autoridad ante lo nuevo, la querella de antiguos y modernos en la esfera del poder político, el excesivo peso de esta tradición que arranca desde la Contrarreforma y que ha mantenido su hegemonía a lo largo de nuestra historia: un nacionalismo español tradicionalista y reaccionario que ha ahogado al liberalismo conservador, que entiende la tradición como algo que se renueva permanentemente, sólo así es posible la tradición.

Ramiro de Maeztu es quien, en la última etapa de su vida, se convierte en el auténtico cenit del pensamiento tradicionalista español. El publicista

---

[7] "Toda acción deliberada para mejorar algún rasgo del orden político, social o económico sólo sirve para exacerbar la condición que se desea remediar". HIRSCHMAN, A., o.c., p. 17.

[8] "Las tentativas de transformación social serán inválidas, simplemente no logran hacer mella", "Todo se frustra porque pretenden cambiar lo incambiable, porque ignoran las estructuras básicas de la sociedad". HIRSCHMAN, A., o.c., pp. 17 y 86.

[9] "El costo del cambio o reforma es demasiado alto, dado que pone en peligro algún logro previo y apreciado", HIRSCHMAN, A., o.c., p. 17-18.

vasco liderará y organizará la vuelta a las ideas de la tradición española, en tiempos en que la derecha política necesita imperiosamente un cuerpo de doctrina que contraponga a las ideologías liberales y de izquierda que conforman el ideario de la II República. Bien es cierto que Maeztu se incorpora tarde, en 1927, pero desde esa fecha hasta la de su asesinato en agosto de 1936, pergeñará no sólo las bases del "nuevo" tradicionalismo español sino una estrategia política contundente (no sólo en sus formulaciones) que tiene como finalidad el fin de la democracia parlamentaria que representa el proyecto político de la II República[10]. La alternativa va a pivotar sobre la formulación de la idea de Hispanidad asentada en un neotradicionalismo deudor –como ya he indicado– de la obra del Marqués de Valdegamas. Pero ¿qué entiende por Hispanidad?

> "Hispánicos son todos los pueblos que deben la civilización o el ser a los pueblos hispanos de la península. Hispanidad es el concepto que a todos los abarca."[11]

Hispanidad como *Volkgeist* de la cristiandad, como el espíritu de la civilización cristiana que encarna Occidente y que se contrapone a esa Europa protestante. Y especialmente es, como afirma Pedro Cerezo:

> "La alternativa al ideal republicano desde la tradición católico-integrista vino de parte del pensamiento de Ramiro de Maeztu en su *Defensa de la Hispanidad,* (…) se advierte la dimensión programática antirrevolucionaria y antirrepublicana de la obra."[12]

Es la respuesta a esa crisis del humanismo que en su famoso texto había analizado Maeztu en 1916, engarza esa alternativa con la situación de Europa tras la Gran Guerra. Ese vacío espiritual debe ser llenado por el ideal cristiano, por el humanismo medieval y su modelo universal y trascendente, dejando a un lado a ese otro humanismo renacentista que ha dado al hombre el orgullo y la ambición igualitaria. Espiritualización versus secularización, catolicismo frente a protestantismo y ateismo, unitarismo contra racionalismo e individualismo egoísta, mesianismo en oposición a decadencia, estos son los hitos de la Hispanidad.

---

[10] Véase NOVELLA, JORGE, "Azaña, Ortega y Besteiro: el legado de la II República", en *Revista Sistema*, nº 170, septiembre, Madrid 2002,.

[11] MAEZTU, R., *Defensa de la Hispanidad*, introducción de FEDERICO SUÁREZ, Madrid, Rialp, 1998 (1ª 1934), p. 84; apareció en *Acción Española*, Madrid, 15 de diciembre de 1931.

[12] CEREZO, P., *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca Nueva-Universidad de Granada, 2003, p. 719.

Entendida como nueva encarnación de la catolicidad derrotada por la protestante y revolucionaria Europa, de ahí que la proyección pivote sobre el descubrimiento de América y la catolicidad de la América hispana. Angeles Egido[13] ha estudiado este relanzamiento de "el mesianismo católico-imperial... de Zacarías Vizcarra resucitando el mito de Santiago", esta idea se proyecta en Portugal (Sardinha habla de la lusitanidad) y también en Argentina. Fernández Carvajal recalca como el mito de la hispanidad se utilizará como arma dialéctica para relanzar la ideología "tradicionalista" y también como un freno al panamericanismo y al indigenismo más que incipientes; en tanto que

> "La Hispanidad es, ante todo, una perduración en el mundo actual del espíritu de la Edad Media" (...) Europa, al descubrir América envió a modelar su espíritu dos hombres de muy distinta traza: el disidente anglosajón, que iba como emigrante, y el conquistador español, que iba como enviado. El primero escapaba de Europa como renegando de ella y de todos cuantos elementos de unidad la habían constituido y alimentado. El segundo, en cambio, partía lleno de respeto hacia la Cristiandad, hacia el Papa, hacia la Tradición."[14]

La figura del caballero cristiano[15], paladín, militar y clerical, defensor del *Syllabus* y las tesis de Pío IX contra la modernidad, defensor de la hispanidad, su lógica es

> "perversa y patológica, inevitablemente paranoica, que busca refugio en la omnipotencia de las ideas tan pronto la realidad no se ajusta a nuestras expectativas."[16]

---

[13] EGIDO LEÓN, A., "La Hispanidad en el pensamiento reaccionario español de los años treinta", *Hispania*, LIII/2, nº 184, Madrid, 1993, pp. 656 y 660.

[14] FERNÁNDEZ CARVAJAL, R., "Precisiones sobre la Hispanidad", *Alférez*, nº 1, Madrid, 28 febrero de 1947, p. 7.

[15] "Esa ley a que el caballero cristiano somete a los demás y se somete a sí mismo, no procede de ningún código escrito, ni de costumbres, ni de convenciones humanas; procede exclusivamente de la propia conciencia del caballero. El caballero no los encuentra hechos y vigentes, sino que los hace e impone él por sí mismo. No están «ahí», como las leyes públicas; sino que florecen en el corazón del caballero, el cual no conoce otra legalidad que la ley de Dios y su propia convicción. El caballero cristiano es el paladín de una causa, que se cifra en Dios y su conciencia. No acata leyes que no sean «sus» leyes; no se rige por otro faro que la luz encendida en su propio pecho", así lo define Manuel García Morente en *Idea de la Hispanidad*, que recoge las conferencias pronunciadas el 1 y 2 de julio en la Asociación de Amigos del Arte de Buenos Aires en 1938. *Obras Completas*, vol. 1-II (1937-1942), Barcelona, Anthropos, 1996, pp. 342.

[16] VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, Espasa, 2000, p. 16.

Lo que pretende Ramiro de Maeztu es un correctivo católico a la modernidad europea, tal como había abordado en *La crisis del humanismo*[17]. De este modo la Hispanidad se convierte en la clave de bóveda, en el punto de partida de esa empresa en contra de "los enemigos de España", desde el liberalismo al comunismo, pasando por los masones o los judíos, racionalistas, socialistas o librepensadores. Hispanidad como "misión ecuménica: la creencia en la capacidad de los seres humanos para salvarse"[18]. Atrás ha quedado aquel periodista de estilo incendiario, conocedor de Nietzsche, de estilo anarquizante y que había afirmado: "En los anhelos socialistas está el único camino"; ahora sostiene que sólo este clasicismo católico va a sobrevivir a la crisis del liberalismo europeo, tal es su afán por catolizar la incipiente modernidad de la burguesía española.

Difícilmente se conjugaban su *Sentido reverencial del dinero* (entendido éste como un atributo de Dios) y el sacramental del trabajo, con su teoría contrarrevolucionaria y crítica siempre del liberalismo recogido en *La crisis del humanismo*. Ese híbrido extraído del calvinismo, tamizado weberianamente con un tradicionalismo católico integrista, tenía que conducir a que el ideal para la burguesía deviniera en el programa para una extrema derecha conspiradora; defensora de una oligarquía financiera que nunca había admirado el sistema democrático norteamericano sino sus intereses económicos, y a la garante de ellos, la monarquía tradicional, con Alfonso XII como "hombre de negocios". Ese ideal es la conjunción de Iglesia y Ejército como avalistas y fiadores de la monarquía militar que Maeztu anhela, incluso antes del golpe del Marqués de Estella, como el único modo de solucionar los problemas de la Restauración, del 98 o de la República. La huella indeleble de los epígonos del costismo.

Será en Buenos Aires, en su etapa como embajador a finales de la década del veinte, donde entra en contacto con Zacarías Vizcarra que se convertirá en asiduo colaborador de *Acción Española*. Esta revalorización del pasado histórico proyectándolo como misión de la España de su tiempo es el banderín de enganche para muchos grupúsculos políticos fraccionados que encuentran una empresa política con la que enfrentarse a la República. Es la vuelta a la

---

[17] MAEZTU, R., *La crisis del humanismo. Los principios de autoridad, libertad y función a la luz de la guerra, Buenos Aires,* Sudamericana, 1947. En el prólogo María de Maeztu expone cómo se relaciona este texto, publicado en 1915, con los textos posteriores de Berdiaeff, Spengler y Belloc.

[18] COLOM, F., "El Hispanismo reaccionario. Catolicismo y nacionalismo en la tradición antiliberal española", en COLOM, F. Y A. RIVERO (EDS.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano, Barcelona,* Anthropos, 2006, p. 63.

monarquía tradicional hispana, donde la conquista se transmuta en una misión espiritual donde

> "al interés material, opone Maeztu el ideal espiritual; a la predestinación, la idea católica de que todos los hombres pueden salvarse; al lema revolucionario, el ideal católico: libertad, pero para elegir el bien, igualdad, pero ante Dios; fraternidad, pero en la caridad cristiana."[19]

Orden, Jerarquía y Sacrificio son claves para no perder ese ideal espiritual que es la Hispanidad, contrapuesta a los denostados emblemas de la Ilustración-Revolución, Libertad, Igualdad y Fraternidad. El declive de España se produjo por la ausencia de esa idea-fuerza, de esa misión sustentada en un ideal. Los enciclopedistas son responsables de socavar al Altar y al Trono, al catolicismo y a la Monarquía. Maeztu piensa que hay que restaurar aquellas tradiciones en el nuevo orden. La crisis del mundo en el periodo de entreguerras necesita de ese ideal que España dio al mundo: la religión católica y el régimen de la Monarquía católica española. De este modo interpreta el sentido y valor de la existencia, el nuevo estilo del caballero cristiano[20], cuyo perfil traza con las siguientes notas: 1) paladín; 2) grandeza contra mezquindad; 3) arrojo contra timidez; 4) altivez contra servilismo, 5) más pálpito que cálculo; 6) personalidad; 7) culto del honor; 8) idea de la muerte; 9) predominio de la vida privada sobre la vida pública; 10) religiosidad; 11) impaciencia de la eternidad. Estos son los nuevos valores que conforman un modo de vida, una concepción del poder y de la sociedad, tal como Hirschman nos ha mostrado en su *Retórica de la intransigencia* (intransigencia, futilidad y riesgo).

El Papa Pío XII refuerza todo ello al resaltar que España es:

> "la nación elegida por Dios como principal instrumento de la evangelización del Nuevo Mundo y como baluarte inexpugnable de la fe católica, acaba de dar a los prosélitos del ateísmo materialista de nuestro siglo la prueba más excelsa de que por encima de todo están los eternos valores de la religión y del espíritu."[21]

El viraje es total. Maeztu ha pasado de sus críticas a la política canovista y sus deseos de ir Hacia otra España, con arrastrarla a un modelo teocrático

---

[19] EGIDO LEÓN, o. c., p. 661.

[20] GARCÍA MORENTE, M., *Idea de la Hispanidad*, o.c., pp. 341-362.

[21] PÍO XII, *Mensaje a la nación española* (1939), la parte en que se alentaba a tratar bien a los vencidos fue censurada y no publicada.

medieval. A la vuelta de su época londinense (1919) muchas cosas ha vivido: las experiencias de la Gran Guerra (que atribuye al humanismo), la muerte de T. H. Hulme, los efectos de la Revolución de Octubre, todas ellas lo han transformado en otro hombre. A partir de entonces su proyecto va a ser ahormar esa burguesía católica utilizando, excepcionalmente, el decisionismo dictatorial donosiano al servicio de la monarquía tradicional.

El nuevo tradicionalismo y la revolución social[22] es el título donde se recogen los artículos de Maeztu dedicados al espíritu tradicional, son su contribución tardía al cuerpo doctrinal de la filosofía antiliberal e integrista española; ganando el tradicionalismo

> "en sensibilidad hacia lo concreto, en sentido social y económico, lubrificando así sus ruedas para poder salir de la vía estrecha en que se encontraba desde hacía muchos años"[23].

A decir verdad, el toque anglosajón no afecta al núcleo doctrinal que constantemente va a esgrimir Maeztu: Dios, Patria, Fueros, Rey. Estas cuatro palabras resumen el dogma, los "postulados intangibles" que, aderezados con citas circunstanciales de Whitehead, Heidegger y otros muchos, son el núcleo intelectual del "nuevo" tradicionalismo. En primer lugar, *Dios* como compromiso a situar y defender "la religión cristiana por encima de cualquier otro fin"; después de esta patria espiritual, "la patria terrenal... como nuestra representación ante los demás pueblos del mundo y el órgano de nuestra comunidad con todos ellos"[24]. Los *Fueros* expresan "un sentido funcional del derecho y el sistema gremial corporativo y descentralizado"; y como colofón, la *Monarquía española tradicional* basada en la unidad espiritual, donde las leyes son la "adecuación de la razón al bien común, como enseñaban nuestros grandes teólogos juristas".

Esta recolección de artículos "de combate" están fechados, la mayor parte de ellos, en los años de la II República, cuando se precisa entroncar con las doctrinas tradicionalistas ("ser es defenderse", escribe en *Las Provincias* de Valencia el 18 de octubre de 1934) pues "si ahora vuelven algunos espíritus alertas los ojos hacia la España del siglo XVI es porque creyó en la verdad objetiva y en la verdad moral."[25] Maeztu critica la falta de puesta al día de la

---

[22] MAEZTU, R., *El nuevo tradicionalismo y la revolución social*, introducción de Vicente Marrero, Editora Nacional, Madrid, 1959.

[23] MARRERO, V., Introducción a MAEZTU, R., *El nuevo tradicionalismo y la revolución social*,o.c., p. 8.

[24] MAEZTU, R., *El nuevo tradicionalismo*, o.c., p. 22.

[25] *Ib.,* p. 47.

filosofía tradicionalista en España, el abandono en que se encuentra y lo hace glosando la obra de Vázquez de Mella; es de este modo como constata que

> "el tradicionalismo español se resiente de ser más una evocación del pasado que una orientación del porvenir."[26]

El fino olfato del autor de *Hacia otra España* se da cuenta del desconocimiento, del bajo nivel teórico y la ausencia de renovación de la doctrina tradicionalista debido al desconocimiento de

> "los movimientos del mundo contemporáneo para actualizar su propio credo", (convertidos en) "adoradores del pasado, desesperaban del porvenir."[27]

La tradición española como la epopeya más grande, la hispanidad como el elemento que proyecta la filosofía tradicionalista al resto del mundo, especialmente a Hispanoamérica.

> "Mientras España fue tradicional, mientras creyó en sí misma y a sí misma fue fiel, innovó y creo todo el tiempo; pero cuando empezó a creer que la verdad no estaba en sí misma, sino en Versalles o en Londres, dejó de innovar y de crear, para convertirse en triste imitadora, necesariamente rezagada, de países extranjeros."[28].

Una endogamia continua, un repliegue hacia el ser de España, "*las derechas representan el ser de España y las izquierdas el no ser*"[29], donde el Maeztu anterior a su estancia en Inglaterra desaparece, su estilo vivaz y combativo vuelve una y otra vez sobre ideas a las cuales no aporta nada nuevo. ¿En nombre de qué se dirige el autor de *La crisis del humanismo*? Un año antes de que empezara la cruenta guerra incivil, de la que él fue una víctima más, escribía:

> "Nosotros representamos la humanidad frente a las sectas; el servicio, frente al egoísmo; la imparcial justicia, frente a la legislación de los partidos; la obligación del progreso, frente al dogma absurdo del progreso fatal; el espíritu, frente a la materia; la Historia frente a la antipatria."[30]

---

[26] *Ib.,* pp. 59-60.

[27] *Ib.,* p. 62.

[28] *Ib.,* p. 79.

[29] *Ib.,* p. 217, *El Pueblo Vasco*, 16 enero 1936

[30] *Ib.,* p. 81, *Las Provincias*, 29 agosto 1935.

Es un Maeztu que derrota y embiste contra todos, por supuesto que no sólo contra las izquierdas –que son el enemigo a combatir– también mete sus puyas contra Cánovas del Castillo por "asegurar el poder público a la oligarquía"[31]; o arremete contra Vázquez de Mella por reaccionario, equiparándolo con A. Sardinha, creador del integralismo (nacionalismo integral portugués). Pero no pierde su norte, para ello siempre se encomienda a esos cuatro evangelistas[32] que le guían: *González Arintero, el misticismo; Jaime Balmes, la perspicacia; Donoso Cortés, la elocuencia y Menéndez y Pelayo, el saber*. Ellos le iluminan (nunca mejor dicho) en esa labor de reconquista intelectual para forjar la nueva España; el diagnóstico es tajante:

> "el liberalismo y las revoluciones liberales no han tenido otra misión histórica que la de hacer posible las revoluciones bolcheviques."[33]

Lo que para Donoso Cortés significó la revolución de 1848 es, para Ramiro de Maeztu, la Revolución Rusa de 1917. Y, también, coinciden en que el enemigo a batir es el liberalismo ¡y no el socialismo! Son más comprensivos con éste que con aquél. El socialismo todavía tenía una instancia utópica, un aliento que era mantenido por sus seguidores (de ahí su fuerza y su peligro); pero el liberalismo no, sus seguidores "no pasaban a la acción", Maeztu lo despreció por su actitud acomodaticia, nada comprometida de sus seguidores (¿estará pensando en el que fue su amigo, Pepe Ortega y Gasset?). Por eso requiere, exige, la imperiosa necesidad de "restaurar en España el viejo espíritu de honor y de valor"[34], para ello es preciso

> "constituir un instrumento parecido al *fascio* italiano o al nacionalsocialismo alemán, capaz de hacer frente por sí solo a la revolución social y de constituir la fuerza que impulse, el día de mañana, a la contrarrevolución a depurar el Estado de revolucionarios, para que, una vez acabada la amenaza de la revolución social, sea posible reengancharnos al hilo de la tradición española."[35]

Las demandas de intervención a los militares y los llamamientos a la violencia, por parte del fundador de *Acción Española,* son constantes; tiene una

---

[31] *Ib.,* p. 297, *El Pueblo Vasco*, 15 febrero 1934.

[32] *Ib.,* p. 280, *El Pueblo Vasco*, 8 junio 1933.

[33] *Ib.,* p. 165, *Diario de Navarra*, 8 octubre 1934.

[34] *Ib.,* p. 180, *El Pueblo Vasco*, 7 noviembre, 1935.

[35] *Ib.,* p. 213, *El Pueblo Vasco*, 3 enero, 1936.

concepción soreliana de la violencia, como liberación de la fuerza reprimida, lo que le conduce a afirmar:

> "Con vencer a la revolución en las urnas no estaremos sino en el principio. En seguida hay que continuar la lucha hasta acabar con la lucha de clases."[36]

Ramiro de Maeztu querrá corregir el rumbo de esa modernidad que le había desengañado con un correctivo católico que se convirtió en un viraje hacia lo más recóndito y arcano de nuestra tradición: la Contrarreforma. La elegancia, penetración y armazón filosófica de sus artículos lo sitúan como la voz que alienta incesantemente a reivindicar el pensamiento tradicionalista español. Ahora bien, no encontramos en sus escritos aportaciones de nuevas ideas, el núcleo de éstas son las expuestas por los tratadistas franceses (de Joseph de Maistre a Charles Maurrás) y, especialmente, Donoso Cortés. Todo está en el editorial del primer número de *Acción Española*:

> "España es una encina medio sofocada por la hiedra. La hiedra es tan frondosa, y se ve la encina tan arrugada y encogida, que a ratos parece que el ser de España está en la trepadora y no en el árbol. Pero la hiedra no se puede sostener sobre sí misma. Desde que España dejó de creer en sí, en su misión histórica, no ha dado al mundo de las ideas generales más pensamientos valederos que los que han tendido a hacerla recuperar su propio ser. Ni su Salmerón, ni su Pi y Margall, ni su Giner, ni su Pablo Iglesias, han aportado a la filosofía del mundo un solo pensamiento nuevo que el mundo estime válido. La tradición española puede mostrar modestamente, pero como valores positivos y universales, un Balmes, un Donoso, un Menéndez y Pelayo, un González Arintero. No hay un liberal español que haya enriquecido la literatura del liberalismo con una idea cuyo valor reconozcan los liberales extranjeros, ni un socialista la del socialismo, ni un anarquista la del anarquismo, ni un revolucionario la de la revolución.
>
> Ello es porque en otros países han surgido el liberalismo y la revolución por medio de sus faltas o para castigo de sus pecados. En España eran innecesarios. Lo que nos hacía falta era desarrollar, adaptar y aplicar los principios morales de nuestros teólogos juristas a las mudanzas de los tiempos. La raíz de la revolución en España allá en los comienzos del siglo XVIII ha de buscarse únicamente en nuestra admiración del extranjero. No brotó de nuestro ser, sino de nuestro no ser. Por eso, sin propósito de ofensa para nadie, la podemos llamar la antipatria, lo que explica su esterilidad, porque la antipatria no tiene su ser más que en la patria, como el anticristo lo tiene en el Cristo. Ovidio hablaba de un ímpetu sagrado de que se nutren los poetas: *Impetus ille sacer, qui vatum pectora nutrit.* El ímpetu sagrado de que se han de nutrir los pueblos que ya tie-

[36] *Ib.,* p. 258, *Diario de Barcelona*, 13 noviembre, 1936.

nen valor universal es su corriente histórica. Es el camino que Dios les señala. Y fuera de la vía no hay sino extravíos."[37]

No existe mejor síntesis y exaltación del tradicionalismo integrista, en ese estilo ampuloso y grandilocuente, repleto de alusiones al cartón-piedra de nuestra historia. Maeztu como heraldo de la "nueva España" invoca a la gesta, al heroísmo, al sacrificio, haciendo suya la máxima de la cosmovisión ignaciana ("mitad monje, mitad soldado") para ilustrar su ideal misionero y nacional. Hablando de las razones de su conversión, en un artículo solicitado por los PP. Franciscanos de Paderborn, aunque él no se considere un converso –ya que nunca se apartó del todo de su fe católica– resalta el porqué de su radical cambio y actitud:

"… mi Patria perdió su camino cuando empezó a apartarse de la Iglesia, y no puede encontrarlo como no se decida de nuevo a identificarse con ella en lo posible. Es mucha verdad que en los siglos de la Contrarreforma sacrificó sus fuerzas a la Iglesia, pero esta es su gloria, y no su decadencia. Dios paga ciento por uno a quien le sirve. Ya nos había dado, por haberle servido, el Imperio más grande de la tierra, y si lo perdimos a los cincuenta años de habernos abandonado a los ideales de la Enciclopedia, debemos inducir que la verdadera causa de la pérdida fue el haber dejado de ser, en hechos y en verdad, una Monarquía católica, para trocarnos en un Estado territorial y secular, como otros Estados europeos … Lo que me consuela es haber hecho la experiencia de la profunda coincidencia que une la causa de España y la de la Religión católica. Ha sido el amor a España y la constante obsesión con el problema de su caída lo que me ha llevado a buscar en su fe religiosa las raíces de su grandeza antigua. Y, a su vez, el descubrimiento de que esa fe era razonable y aceptable, y no sólo compatible con la cultura y el progreso, sino su condición y su mejor estímulo, lo que me ha hecho más católico y aumentado la influencia para el mejor servicio de mi patria."[38]

Pocas ideas de modernidad, esa burguesía cuyo ideal ha de ser "el nervio de la vida contemporánea" no la encarnan la Iglesia, el Ejército y la Magistratura. Son estos los que van a delegar en una oligarquía (que no burguesía) que desempeñen tareas de gobierno. Católicos de toda laña, carlistas, inte-

---

[37] MAEZTU, R., *Defensa de la Hispanidad*, introducción de FEDERICO SUÁREZ, Madrid, Rialp, 1998 (1ª 1934), pp. 71-72. Apareció inicialmente en *Acción Española*, Madrid, 15 de diciembre de 1931.

[38] MAEZTU, R., *Acción Española*, Madrid, 1 de octubre de 1934. En el *Proyecto de filosofía en español*, www.filosofia.org encontramos documentación indispensable para el estudio de este autor.

gristas y los miembros del rancio nacionalismo español de la margen derecha del Nervión. Ese "ideal de la burguesía" es sustituido por el *regeneracionismo conservador, organicista, tradicionalista y antiparlamentario*; el "recogimiento psíquico" de Londres le lleva a encontrar la palabra clave: *fe*. Donoso, Balmes, Menéndez Pelayo, Vázquez de Mella, Nocedal, Pidal y Mon, Enrique Gil Robles, etc. El caballero ha encontrado su Edad Media. Fe como convicción, historia, prudencia, heroísmo y patriotismo son, en sus propias palabras, los factores constituyentes que han dado vida al tradicionalismo ante un mundo hostil. El caballero de la fe encarnado en la figura de Ramiro de Maeztu Whitney.

Es de este modo como teoriza la contrarrevolución, ya que el comunismo acecha por doquier (Abdel-Krim, Maciá), además del liberalismo y socialismo que deben ser debelados "por unos pocos" (se siente elite, minoría dirigente). Su ideario es el llamado eufemísticamente "clasicismo católico" (autoritarismo o integrismo serían más descriptivos). Son "severas metamorfosis" donde va desapareciendo la coherencia hasta que se convierte en el caballero fanático, reaccionario, militar y clerical. En su delirio anhela la inmolación como los héroes de sus admirados Coleridge o Carlyle. Es su drama, devenir lo contrario de lo que había sido, oscilando desde posturas pseudo-anarquistas a un fabianismo que se estremece al oír hablar de lucha de clases o planificación económica, para llegar a ser el principal animador (atizador, diríamos castizamente) de los enfrentamientos inciviles clamando por una dictadura militar. La barbarie y la sinrazón de la España de 1936 harán de Ramiro de Maeztu, asesinado en las puertas del cementerio de Aravaca, un protomártir para una derecha tradicionalista, militar y católicamente integrista, como lo será la dictadura cesarista de Franco, que aspira a una dictadura del orden social y seguidora de la Iglesia: El nacionalcatolicismo.

Nacionalcatolicismo

Con la victoria del general Franco va a desplegarse con toda su potencia lo que F. Colom ha llamado "la dimensión reactiva del catolicismo" y se va a convertir en paradigma de "religión antimoderna"[39], anclada en una cosmovisión teocrática y organicista.

El régimen franquista es una dictadura militar, reaccionaria y nacional-católica, pero no fascista; aunque posea características del fascismo: un parti-

---

[39] COLOM, F. Y A. RIVERO (EDS.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano,* Barcelona, Anthropos, 2006, p. 8-9.

do único (FET de las JONS), exaltación del Caudillo (Jefe, Duce), no respeto a los derechos civiles, política de exterminio para los adversarios ("enemigos") políticos, etc. El Movimiento es el modo de mantener a la Falange pensionada, aunque el proceso de desfascistización es clave, de ello pendía la necesidad del apoyo de la Iglesia católica. Antonio Elorza ha calificado el régimen de Franco como "un cesarismo de base militar", ya que el caudillo se sirve del ejército como espina dorsal de su régimen político (en todos los órdenes, véase el paradigmático ejemplo del Instituto Nacional de Industria y la militarización de la industria española). El otro elemento es la Iglesia. Ejército e Iglesia como guardianes de la tradición política y religiosa. Su poder y prestigio como general se convertirá en carisma al ser ungido como caudillo y sacralizado por la Iglesia, se escenificó con Franco entrando bajo palio en la catedral de Toledo.

Francisco Franco, Caudillo de España por la gracia de Dios. La liturgia, el atrezzo y la *misse en scène* está a cargo de la Falange. Los rituales por el Ausente, todos ellos de inequívocas connotaciones fascistas, pero para Franco es sólo el decorado, los protagonistas son otros y las ideas también. Nada menos "moderno" y fascista-falangista que la Sección Femenina preconizando y llevando a toda España los valores de la maternidad y el catolicismo. Nacionalcatolicismo, nacionalmilitarismo y nacional patriotismo.

Estos son los principios que irán adecuándose a la situación internacional, así la dictadura osciló del filofascismo (hasta que las victorias alemanas empezaron a remitir y los aliados pasaron a la ofensiva) a la "no-beligerancia" y a la "neutralidad vigilante". La prensa oficial bramaba:

> "Si alguien, por ahí, se figura que nuestra neutralidad quiere decir constitución de una especie de Suiza mental, oficial y oficiosa, en el Estado y la Falange, o una conciencia híbrida y eunucoide enturbiada por la impotencia, de niebla y lágrimas, no conoce al Estado que ha nacido como Estado heroico y militar."[40]

Los efectos del decreto de unificación fueron dobles: de un lado, la concentración de todo el poder político (añadido al militar) en la persona de Franco, además de producir un efecto disuasorio en aquellos que desde un legitimismo falangista criticaban este proceso. Serrano Suñer, jurista brillante, antiguo miembro de la CEDA y de las JAP, amigo y compañero de estudios de Jose Antonio, fue el encargado de reconvertir el papel de la Falange,

[40] *Arriba*, 24 de mayo de 1940.

valiéndose de sus dotes de organizador y de no resultar sospechoso para los falangistas de primera hora. Su misión era reorganizar políticamente el nuevo Estado y empezar a administrar la victoria. La tarea no sólo era la desfascistización de la Falange, también lo era en sus críticas retóricas al capitalismo y en lo que se ha llamado "la revolución pendiente", que se quedó tal cual, como su propio nombre indica, *sine die*. Reorientar y cambiar el rumbo era perentorio, de ahí que la catolización de la Falange fuera el primer objetivo. Disipar cualquier atisbo de duda por parte de la jerarquía eclesiástica era primordial para los rebeldes, que se habían levantado contra el orden constitucional republicano. Desde el inicio de la contienda la Iglesia sería el sostén y la carta de presentación para el régimen de Franco en el exterior. Primero, por su catolicidad; segundo por su antiliberalismo y especialmente por su antimarxismo y anticomunismo.

Desde 1937 Franco había contado con la cooperación de la jerarquía eclesiástica española, a través de la carta colectiva dirigida *"A los obispos del mundo entero"*. Si a esto sumamos la ayuda inestimable del cardenal Isidro Gomá[41], autor de la *Carta colectiva del Episcopado español* (suscrita por todos los obispos menos dos), a su fallecimiento en 1941, le sucederá, ocupando la sede de Toledo, Enrique Plá y Deniel (autor de *Las dos ciudades* y *El triunfo de la ciudad de Dios y la resurrección de España*, cartas pastorales que en 1936 y 1939, respectivamente, influyeron en el apoyo de la Iglesia al golpe del general Franco). Mientras, el Cardenal Segura sin republicanos que combatir directamente, se ha convertido en azote y fustigador del falangismo pagano. Son prueba irrefutable de la sintonía y acumulación de intereses del general Franco y la Iglesia española. Y como efecto derivado comprobar que las tesis de Falange y el ideario de sus fundadores eran un decorado patrio para manifestaciones, gritos de rigor y poco más.

Fernández Cuesta y Arrese Magra, son ahora los hombres de los que se vale Franco para reconducir el falangismo en pro del beneficio de "una mediocridad burguesa conservadora" como había indicado –en junio de 1936– José Antonio Primo de Rivera. También colaboran falangistas católicos, como Laín Entralgo, que quieren inculcar un "catolicismo vitalista"[42]. La contorsión histórica de intentar armonizar "revolución y tradición" tuvo teóricos entusiastas, entre muchos de aquellos que más tarde romperían con la Falange franquista, desde el ya mencionado Pedro Laín a Dionisio Ridrue-

---

[41] *El caso de España* (instrucción a sus diocesanos y respuesta a unas consultas sobre la guerra civil), Pamplona, 1936. Se puede consultar en filosofia.org.

[42] Véase ISMAEL SAZ, *Los nacionalismos franquistas*, o. c., pp. 175-181. Se destacan las diferencias con el catolicismo de Acción Española.

jo, ambos intentaban contribuir a ese híbrido que conformaba la revolución española respondiendo de este modo:

> "Aquí entra el capítulo de la Tradición: junto a nuestro ser de revolucionarios tenemos que tener valerosamente y alegremente el orgullo de ser tradicionalistas. Tradicionalistas, sí, pero de una manera, tradicionalistas sin obcecaciones y sin pequeñez. Tradicionalistas sin nostalgia de momentos históricos pasados. Tradicionalistas para salvar de entre la polvareda de la Historia, de entre el brillo glorioso de las mejores hazañas, para salvar lo único que tenemos y por lo que han muerto de verdad los hombres de España: la esperanza de poder volver a ser alguna vez… Ser tradicionalista y ser revolucionario, vienen a ser la misma cosa."[43]

"Destruir al contrario asumiéndolo", así lo había expresado, hegelianamente, Dionisio Ridruejo. El catolicismo como seña de identidad hispana, el entronque con la tradición les viene por el sustento de su fe, desde Donoso a Maeztu. El falangista poeta que había sentenciado que la republica española era una democracia burguesa, identificaba tradición y revolución, quedando ésta definitivamente pendiente.

De ahí que la pretendida revolución sea una vuelta atrás, el pasado como modelo es la España de los Austrias como ideal y arquetipo a alcanzar. Pero por doquier se habla de la Revolución Nacionalsindicalista. Se produce así el colapso del falangismo primigenio, engullido y devorado por el Movimiento, la catolización es impulsada desde la jerarquía eclesiástica aunque no exclusivamente; los sectores monárquicos más autoritarios y más próximos al tradicionalismo se van a convertir en el grupo que más influya en las señas de identidad del nuevo Estado. Son los hombres de *Acción Española* y de *Renovación Española* (Sáinz Rodríguez, Vegas Latapie, Goicoechea, Vigón, etc.) los que van a contribuir y secundar las políticas precisas para establecer

> "… un estado totalitario; había creado una España unida artificialmente mediante una guerra civil seguida de una represión despiadada; había aplastado los movimientos autonómicos regionalistas; había puesto fuera de la ley a los partidos y creado una parodia de parlamento; había acabado con los sindicatos. También había establecido una burocracia falangista y una Administración fascista. Para perpetuarse, esa Administración no necesitaba contenido ideológico."[44]

---

[43] Cfr. ISMAEL SAZ, o. c., p. 183. Véase JORDI GRACIA, *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Barcelona, Anagrama, 2004.

[44] SOUTHWORTH, H.R., "La herencia fascista española", en P. PRESTON, *España en crisis: La evolución y decadencia del régimen de Franco,* México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 55.

Huyendo de la germanofilia y del protofascismo se quiere establecer una teocracia providencialista y una dictadura de orden público. En 1945 se reafirmó en su autoritarismo, pero el eje central del discurso –apoyado por la milicia y la Iglesia– ha basculado, ahora tiene como único objetivo la lucha contra el comunismo. Son las consecuencias del fin de la II Guerra Mundial. Dictadura autoritaria "por la gracia de Dios" apoyada en una ideología antiliberal, premoderna, Iglesia, ejército, derecha reaccionaria y ultramontana. Donoso Cortés, Vázquez de Mella, Balmes, Menéndez Pelayo y Ramiro de Maeztu son los teóricos del corpus ideológico del *nacionalcatolicismo*[45] con el decorado y la retórica falangista. Sus líneas de fuerza son, entre otras:

Consustancialidad entre catolicismo y Estado, no hay diferencias entre España y la Iglesia Católica, su diferenciación es propia de hesiarcas que combaten el patriotismo y la fe de la "Nueva España".

Los valores católicos están por encima de cualquier otro compromiso y su proyección es la política que hay que desarrollar en los distintos niveles (sociales, culturales, etc.)

Rechazo de la modernidad. El proceso de secularización desplazó el protagonismo de la religión. Frente a la Modernidad prevalece ese espíritu imperial que se anuda con el apostolado del Imperio cristiano.

Reconquista espiritual de aquellos países que no profesan la religión católica. Misión espiritual de España, portadora de valores eternos.

No es menester resaltar lo evidente, todo estaba en *Acción Española*. Los discípulos de Maurrás arrinconaban cualquier intento de instaurar un conservadurismo homologado que quedaba superado en este viaje al fin de la noche del reaccionarismo español. Inman Fox resume el ideario de la tradición católica-nacional:

> "1) la desvalorización del pensamiento político liberal español (republicanismo, krausismo, socialismo, europeísmo) por las ideas de Menéndez y Pelayo; 2) el mito de la Hispanidad propagado por Maeztu; y 3) el modelo historiográfico <Recaredo-Reconquista-los Reyes Católicos-Contrarreforma-Inquisición-Nuevo Mundo, etc.> del libro de Z. García Villada, El destino de España en la Historia Universal, 1936."[46]

---

[45] URBINA, F., "Formas de vida en la Iglesia de España", en AA.VV., *Iglesia y Sociedad en España. 1939-1975*, Madrid, Editorial Popular, 1977; ÁLVAREZ BOLADO, A., *Teología política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999; recogidas en MORÁN, G., *El maestro en el erial. Ortega y Gasset en la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998, cap. 6, pp. 216-217.

[46] FOX, I., *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 198.

En la España de Franco, el vacío ideológico –motivado por la represión y la falta de libertad– es ocupado y aprovechado por la Iglesia española que aportó su doctrina contrarreformista en sus más puras esencias; vuelve lo de siempre, el dogma recogido en el *Syllabus*, las encíclica *Quanta cura* y la *Quadragesimo Anno* de Pio XI, quien en mayo de 1931 dejaba claro el mensaje de la imposibilidad de ser "un buen católico siendo socialista". El hecho diferencial, diríamos hoy, del franquismo respecto del fascismo europeo reside en que éste es anticlerical. El laicismo o la secularización ha sido siempre uno de los rostros de la anti-España, se impone el caballero católico, la teologización de la vida, entendida ésta como vida religiosa. Sacralización del hombre que mandado por la Providencia ha liberado a la vieja España del marxismo y de la masonería. Su capacidad para debilitar a los demás y reforzar su poder le sitúan como un gran táctico: Paciencia y providencia[47].

Años después, se catalogará este periodo lleno de dolor y sangre, sobria y académicamente, como "Estado totalitario". Con este término, desarrollado en tiempos de la guerra fría, se subsumían fascismo-nazismo con el comunismo. El propio Dionisio Ridruejo escribía, cuando era corresponsal de *Arriba* en Roma (1951), que el fascismo católico era la "variante española del totalitarismo."[48] Su alianza con la Iglesia se mantendrá hasta bien entrada la década de los sesenta, marcando la evolución del régimen desde una dictadura totalitaria a un catolicismo tecnocrático y ciego para las libertades políticas. Este idilio entre la jerarquía de la Iglesia Católica durará hasta el Concilio Vaticano II, al que Franco considerará como una traición personal, pues se consideraba bastión y defensor del catolicismo, el "vigía de Occidente".

ANALÍTICOS *VERSUS* DIALÉCTICOS O EL DESARROLLO DE LA TENDENCIA CIENTÍFICA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA EN LA TRANSICIÓN.

GERARDO BOLADO
UNED-Cantabria

Introducción

Al hacer historia reciente delante de profesores, que de una o de otra manera habéis sido testigos y protagonistas de la misma, en especial cuando no se pretende analizar puntualmente una cuestión concreta, sino perfilar el panorama de una discusión general, a lo único que se puede aspirar es a someter a crítica y a enriquecer en lo posible una construcción sinóptica. Serán bienvenidas, como comprenderéis, vuestras observaciones y sugerencias. Pienso que tras la profunda renovación filosófica, experimentada en esas dos décadas decisivas, que van desde el acceso a las cátedras de los Profesores renovadores de Posguerra, hasta el establecimiento de las nuevas áreas de conocimiento filosófico, en 1984, es necesaria la reconstrucción fidedigna de una historia reciente que establezca el punto de vista del historiador de la filosofía española a la altura del nivel científico y crítico alcanzado por nuestra filosofía oficial.

Mientras buscaba unos datos biográficos sobre Manuel Garrido, que todavía no tiene entrada en el Gonzalo Díaz, encontré en *filosofía.org* una página anónima, dedicada a ese influyente catedrático, que, comentando el artículo de la revista *Zona Abierta*, titulado *Entre el cerco y el circo: el Círculo de Valencia,* afirma lo siguiente: "La perezosa distinción utilizada por Garrido entre *analíticos* y *dialécticos* sigue siendo aplicada hoy, con la más absoluta ingenuidad en el peor de los casos, por los más torpes analistas e *historiadores* del «pensamiento filosófico» actual en España."

Esta airada descalificación anónima, desde luego, no pone en cuestión el contenido de nuestra ponencia, la existencia de una confrontación entre analíticos y dialécticos, ni podría hacerlo, pues los congresos, simposios, revistas

y libros más significativos en la renovación filosófica de los años setenta son testigos incuestionables de la vivacidad de dicha controversia en la primera mitad de esa década.

Tampoco puede significar la descalificación general del uso de la distinción entre analíticos y dialécticos para clasificar a los miembros de la Generación de Filósofos Jóvenes, que ha sido utilizado por muchos y muy cualificados protagonistas de esa historia reciente, y que con frecuencia se reconduce a un artículo de *El País*[1], en el que Aranguren presentaba esa generación joven a la opinión pública española, haciéndose eco de un importante libro, *La razón sin esperanza*, del hermano mayor de todos ellos, Javier Muguerza, que buscaba una síntesis creativa desde las limitaciones de la razón analítica. Historiadores de la filosofía española como Pedro Ribas[2], Antonio Heredia[3], José Luis Abellán[4], Cirilo Florez[5] y Carlos Díaz[6], entre otros[7], hicieron uso también de esta distinción para clasificar los autores de la última filosofía española.

Más adelante, en cualquier caso, tendremos oportunidad de revisar el supuesto uso perezoso de la distinción entre analíticos y dialécticos, puesto en circulación por Manuel Garrido desde la revista *Teorema,* que nada tiene

---

[1] Los filósofos jóvenes aparecen ahí clasificados en analíticos, dialécticos, y estructuralistas, o mejor post-estructuralistas, o anarco-estructuralistas [estos titubeos indican claramente la falta de claridad en el tercer término]. Aranguren reconoce las dificultades de clasificar a estos filósofos jóvenes, pues buscan romper límites (*El País*, 30 de octubre de 1977).

[2] "El Congreso de Filósofos Jóvenes", *Zona Abierta*, 3 (1975), pp. 219-222.

[3] HEREDIA SORIANO, A., "La vida filosófica en la España actual", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 3 (1976), pp. 417-442

[4] En su *Panorama de la Filosofía Española Actual* (Madrid, Espasa-Calpe, 1979), el profesor Abellán utilizó con reparos esa clasificación, pero aplicándola a la Generación del 56, la suya, de la que formarían parte tanto autores del Grupo de Profesores de Posguerra, como los Filósofos Jóvenes a que se refería Aranguren. Abellán reconoce que esa clasificación es insuficiente, por lo complejo y versátil de las relaciones de estos autores con la analítica (atracción por el positivismo) y con la dialéctica (donde cabrían *lato sensu* todos los que no son analíticos). Además, los analíticos y los dialécticos no formaban a su juicio grupos monolíticos. Entre los dialécticos, por ejemplo, conviene distinguir entre el grupo de Gustavo Bueno, el equipo Comunicación de Madrid y el grupo en torno a la Editorial Grijalbo (Sacristán, Jacobo Muñoz, A. Doménech, etc.). Identifica a Savater y a Trías encabezando un tercer grupo diferenciado de neo-nietzscheanos. Y, dicho sea de paso, Abellán denuncia cierto colonialismo en la extensa y profunda recepción de autores analíticos, que se estaba produciendo.

[5] "Panorama de la vida filosófica en España, hoy", *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1978.

[6] *La última filosofía española: una crisis críticamente expuesta*, Madrid, Cincel, 1985.

[7] Yo mismo he utilizado esa clasificación en *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo* XX, Santander, UNED-SMP, 2001.

que ver ciertamente con la *ratio ignava*, de que habla Kant en su Dialéctica trascendental. Pues, en este trabajo, voy a analizar más detenidamente la disputa entre analíticos y dialécticos, diferenciando sus distintos puntos controvertidos, así como las principales posiciones en los mismos. A lo largo de mi exposición de las controversias os iréis dando cuenta que he adoptado el punto de vista académico de los analíticos –pues Pedro Ribas se ha ocupado del punto de vista marxista, que se acercó a las mismas de manera un tanto excéntrica–, y de que me limito a preparar el camino a un análisis más pormenorizado de las distintas cuestiones.

Mi artículo pretende ser un capítulo de historia institucional de la filosofía española, basada en instituciones y en obras, no una reconstrucción de la retícula sociológica de las filosofías en la España del período, a lo Randall Collins[8], que este mismo autor desaconseja aplicar a la historia reciente, cuando todavía se desconoce la proyección histórica de los autores. Así que mi uso de nombres propios de instituciones o autores irá siempre referido a posiciones y tendencias filosóficas defendidas o criticadas en revistas, en actas de congresos o en libros, nunca a las personas, ni a sus relaciones sociales.

Marxistas y analíticos

En este apartado, nos vamos a aproximar a un autor marxista y analítico que con su figura y con su obra prefigura, es decir adelanta y condiciona en los años sesenta, el desarrollo de las controversias entre analíticos y dialécticos de la década posterior. Me refiero al intelectual marxista, lógico y teórico de las ciencias sociales, perteneciente al Grupo de Profesores de Posguerra, Manuel Sacristán. Más en concreto, nos detendremos en la proyección dual que representa su obra en esa primera década prodigiosa[9] de la renova-

---

[8] COLLINS, RANDALL, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Editorial Hacer, 2003.

[9] En la Nota "Los estudios de filosofía (1960-1971)", (*Teorema*, diciembre (1971), pp. 279-286), se recoge el aumento del alumnado en las universidades españolas. El número de estudiantes de filosofía se incrementa a razón del 10,92% anual. El número de alumnos de filosofía en las universidades españolas pasó de 430 a 1212 en este período. Se subraya que el número de alumnos de filosofía en la Universidad de Valencia se había triplicado, hasta llegar a equipararse prácticamente en número con la universidad de Barcelona. La filosofía española no corre el peligro de quedarse sin cultivadores de oficio, comentaba irónicamente el autor de la nota contra los agoreros del fin de la filosofía: "Por eso, creo que habría que pensar más bien en un renacer de los intereses filosóficos, a despecho de los enterradores de la disciplina: el número creciente de publicaciones, la audiencia que suscitan los congresos de filosofía, el apasionamiento de algunas polémicas, la aparición de nombres nuevos y de cultivadores jóvenes (...) deben ser, sin duda, otros síntomas del mismo creciente interés" (pp. 281)

ción científica e institucional de nuestra filosofía universitaria. La obra de Sacristán representa la concepción analítica de la lógica y del conocimiento durante la primera mitad de la década de los años sesenta y una concepción marxista de la sociedad y de la acción humana durante la segunda, en especial a partir de la crisis política del 68. Esta oposición de la tendencia científica y de la tendencia crítica, en el pensamiento de Manuel Sacristán, encontró tal vez su baricentro en los desarrollos del marxismo analítico en relación a la teoría de las ciencias sociales en la segunda mitad de los años setenta. Pero de esto último no nos vamos a ocupar aquí.

Otro autor, en el que la viva oposición entre la tendencia analítica neopositivista, y la tendencia dialéctica marxista, prefigura las discusiones entre analíticos y dialécticos de los años setenta, es el profesor Enrique Tierno Galván. No me voy a detener en su obra, sin embargo, porque no he encontrado marcas de su huella en las controversias de que nos vamos a ocupar. En su obra *Razón mecánica y razón dialéctica* (1969), Tierno afrontó teóricamente esa oposición cifrándola en la antítesis entre la lógica analítica, el conocimiento científico, y la inteligencia dialéctica, que sólo se puede resolver, si se entiende la dialéctica como una práctica que reúne la ética y la metodología de acción política.

En la primera mitad de los años sesenta, la obra lógica[10] de Manuel Sacristán va a tener una proyección dentro de la institución filosófica, que en esos momentos registra el acceso a las cátedras de miembros renovadores de la Generación de Posguerra, como Carlos París, Gustavo Bueno, Emilio Lledó, Fernando Montero y Manuel Garrido. El Caballo de Troya de la renovación de la filosofía oficial va a ser entonces la lógica científica, que había de ser introducida en la cátedra de lógica en lugar de la lógica tradicional.

Entre 1954 y 1956, acabados sus estudios de derecho y filosofía en la Universidad de Barcelona, Sacristán se fue a especializar en lógica y teoría del conocimiento en el Instituto de Lógica Matemática e Investigación en Fundamentos, dirigido por Heinrich Scholz en Münster. Vuelto a España, fue miembro de los órganos de dirección del PSUC y del PCE en la clandestinidad; y, aunque era consciente de la oposición frontal de la filosofía oficial a su tendencia científica y crítica –teoría neopositivista del conocimiento y teoría marxista de la praxis–, decidió presentarse a la cátedra de lógica de la universidad de Valencia en 1962.

---

[10] Por suerte, disponemos del estudio del profesor Luis Vega, "El lugar de Sacristán en los estudios de lógica en España", en LÓPEZ ARNAL, S. ET AL., (EDS.), *Donde no habita el olvido. (En el 40º aniversario de Introducción a la lógica y al análisis formal)*, Barcelona, Montesinos, 2005, pp. 19-49.

Sacristán era entonces en España, junto con el catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca, Vicente Muñoz Delgado, el único especialista formado en lógica; pero no podía ganar esa oposición, porque el único catedrático de lógica de la Universidad pública, Leopoldo Eulogio Palacios, era contrario a la lógica científica, y porque la Universidad española no admitía como catedráticos a intelectuales marxistas, menos aún si eran miembros activos del PCE. Más bien los excluía. Como sabemos, la oposición la ganó el profesor Manuel Garrido, que por entonces se movía en la renovación de la lógica filosófica planteada por Eulogio Palacios en su *Filosofía del saber* (1962), donde se registra un giro de ese catedrático neoescolástico hacia la filosofía trascendental de Kant y la filosofía alemana.

Pese a todo, Sacristán siguió dedicándose a la lógica hasta quedar fuera de la Universidad de Barcelona por sus convicciones y actividades políticas. El resultado más importante de sus estudios fue la publicación de su manual *Introducción a la lógica y al análisis formal*[11] (1964), que a su valor intrínseco reconocido por los historiadores de la lógica[12], une su influencia decisiva para que la universidad española abriera sus puertas definitivamente a la nueva lógica. La sustitución de la lógica escolástica por la lógica científica estaba servida tras la publicación de este manual, que ponía bastante fácil la docencia de esta disciplina. De hecho, Manuel Garrido introdujo por entonces la lógica matemática en su docencia.

Creo que Manuel Sacristán, junto con Muñoz Delgado, fueron decisivos en la introducción de la lógica matemática en la Universidad española, tarea a la que se sumó enseguida Manuel Garrido, que por su posición, sería el encargado de llevar su docencia al florecimiento en los años setenta. Dos problemas planteaba obviamente esta incorporación de la nueva lógica: por un lado, el de lo que hemos de entender por lógica en general, y por lógica filosófica en particular; y, por otro lado, el de los supuestos filosóficos de la lógica.

El primer problema, que es de filosofía e historia de la lógica, ocupó tanto a Manuel Sacristán como a Muñoz Delgado, y su solución se orientó a justificar que la renovación de los estudios de lógica había de consistir en la sustitución efectiva de la lógica tradicional por parte de la lógica científica. En esta tarea, tanto Sacristán como Muñoz se sirvieron de los trabajos de lógicos polacos como Ian Lukasiewicz, y su axiomatización de la silogística aristotélica, y

---

[11] Publicado por Ariel. El libro tuvo tres reimpresiones hasta 1976. Fue reeditado en Barcelona por El Círculo de Lectores en 1990.

[12] Luis Vega lo valora positivamente en su artículo citado. También lo hacen así E. Alonso y H. Marraud en su trabajo "La lógica que aprendimos" (*Theoria*, 18/48 (2003), pp. 327-349).

de la *Lógica formal* de Jozef Bochénski y sus trabajos de recuperación de las aportaciones de la lógica tradicional a la logística. Muñoz Delgado[13] fue quien más publicó sobre estos temas y quien dejó los mejores frutos resultantes de la misma: la síntesis bibliográfica e histórica básica para los estudios de la lógica española medieval y renacentista, y de la lógica española del siglo XX.

El objetivo institucional, centrado en conseguir la incorporación universitaria de la lógica matemática, y la necesidad de ponerse al día en sus técnicas y desarrollos teóricos, apremiaron y condicionaron la filosofía e historia de la lógica desarrollada por Vicente Muñoz Delgado y Manuel Sacristán, que optaron por sustituir sin residuos la lógica tradicional mediante aquella, sin tomar como marco de referencia el *Órgano* de Aristóteles y sus desarrollos tradicionales. Vista desde este punto de vista, y como instrumento del conocimiento, la lógica científica podía sustituir la teoría del juicio, del silogismo y de la ciencia de Aristóteles, es decir, el *Peri Hermeneias* y los *Primeros y Segundos Analíticos*, pero no el libro de las *Categorías*, ni el tratamiento de los razonamientos y procedimientos dialécticos en los *Tópicos* y en los *Elencos sofísticos*. Reducir el instrumento lógico aristotélico a la lógica de enunciados y de predicados, significaba amputar definitivamente la parte dialéctica de la misma, que hizo renacer, por ejemplo, el humanismo hispano-francés del siglo XVI (Vivismo y Ramismo), y consumar la inclinación analítica de la filosofía moderna desde Descartes.

Por lo que se refiere al problema de las relaciones entre la lógica y la filosofía empezó siendo decidido con claridad meridiana por Ferrater Mora en la breve introducción a su *Lógica matemática* de (1955), a fin de que no chocara con la filosofía tradicional dominante en las universidades en los años cincuenta. Esta solución, un tanto estratégica, podríamos formularla así: la lógica es una ciencia, cuyo lenguaje matemático es neutro desde el punto de vista filosófico, y puede servir de instrumento de análisis a cualquier filosofía. La neutralidad filosófica del nuevo órgano de las ciencias positivas, la libertad de la lógica frente a la "posible diversidad de supuestos filosóficos", en línea con Bochenski, fue defendida también por Muñoz Delgado en su extensa campaña a favor de su introducción en la universidad española. Manuel Garrido parece haber seguido la discusión de estas cuestiones de filosofía y de historia de la lógica en España[14], pero no participó en las mismas; en su manual de los años setenta, *Lógica simbólica*, atendió esos problemas en la misma dirección.

---

[13] FUERTES HERRERO, JOSÉ LUIS, "Lógica, ciencia y filosofía en Vicente Muñoz Delgado (1922-1995)", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4 (1997), pp.157-173. Ver pp. 161-164.

[14] Nos consta por su artículo "La lógica matemática en España (1960-1970)", *Teorema,* 6 (1972), pp. 123.

Sacristán, en cambio, pensaba, por entonces, que la lógica matemática no estaba libre de supuestos epistemológicos y ontológicos, e intentaba clarificarlos. En sus escritos lógicos de estos años[15], defendía que la lógica es una ciencia, cuyo lenguaje matemático encierra leyes y teoremas, que son verdades formales con implicaciones epistemológicas y ontológicas en las ciencias positivas y su conocimiento objetivo, cuya racionalidad rigen. Dado que esas verdaderas formales son operativas en las funciones y derivaciones formales intrateóricas, no sólo rigen el discurso científico, sino que afectan también a los objetos y a la estructura del mundo objetivo de la ciencia. En su *Lógica elemental* (1965-66), por ejemplo, afirma que las leyes lógicas "son leyes a las que tiene que someterse todo objeto para ser un "pensable" objeto de ciencia, de conocimiento"[16]. Cuando el Sacristán lógico de estos años afronta las relaciones entre la lógica y la filosofía, no mezcla el punto de vista hegeliano marxista de la lógica dialéctica.

Después de las oposiciones a la cátedra de Lógica de Valencia, Sacristán quedó desplazado en la Facultad de Ciencias Económicas, hasta su exclusión de la Universidad de Barcelona en 1965, que supuso el fin de su dedicación[17] al estudio y la docencia de la lógica. La obligación de ganarse la vida con trabajos editoriales, hizo imposible concentrar su actividad en una materia tan técnica y especializada como exige la lógica, a lo que se sumó el hecho de que su condición extra-académica dejó sin proyección

---

[15] – 1960-61: memoria sobre el "Concepto, métodos y fuentes de la lógica", que son la fuente primordial de los "Apuntes de filosofía de la lógica" publicados más tarde.

– 1960-61: su trabajo de investigación para la oposición "Sobre el 'Calculus Universalis' de Leibniz en los manuscritos nº. 1-3 de abril de 1679".

– 1962-63: "Apuntes de filosofía de la lógica", recogidos en la recopilación ya citada, *Panfletos y materiales* II. *Papeles de Filosofía*, pp. 220-283, donde declara y despliega su concepción de la lógica, aparte de referirse a ciertos aspectos inter– y trans-disciplinares que recuerdan la composición de una memoria académica.

– 1964: *Introducción a la lógica y al análisis formal* (para estudiantes universitarios de ciencias positivas, naturales y sociales)

– Hacia 1965-66, escribe otro manual titulado *Lógica elemental*, que se publicó póstumamente (Barcelona, Vicens Vives, 1995).

– La entrada "*Lógica formal*" de la *Enciclopedia Larousse* (edic. 1967), incluida en sus *Papeles de filosofía*, pp. 284-293.

(Tomado del artículo citado de Luis Vega, "El lugar de Sacristán en los estudios…")

[16] Barcelona, Vicens Vives, 1995, p. 18.

[17] Con todo, nunca perdió el interés por la lógica y las cuestiones de filosofía de la lógica, y a comienzos de la década de los ochenta escribirá sobre algunas propuestas e lógicas dialécticas y lógicas relevantes.

editorial a sus publicaciones en ese campo. Su manual de 1965-1966, *Lógica elemental,* pensado para alumnos de humanidades y filosofía, quedó ya sin publicar.

El Sacristán de la segunda mitad de los sesenta vivía de sus trabajos editoriales, artículos de revista, traducciones y prólogos, con los que al mismo tiempo desarrollaba su tendencia crítica en los cauces de la filosofía marxista de la praxis. Los acontecimientos de Mayo del 68 parecen haber sido críticos en su concepción de la universidad y de la filosofía, llevándole a escribir el famoso cuadernillo rojo, que desencadenó la conocida polémica *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*[18]. En este escrito, y en otros de estos años que llevan a la década de los setenta, Sacristán no sólo se opone a la interpretación del marxismo como una teoría filosófica, más aún como una teoría filosófica académica de consumo universitario, sino que considera sin sentido toda filosofía académica y defiende la clausura de las facultades de filosofía. Si bien, la argumentación del panfleto de Sacristán contra la filosofía académica y sus facultades se basa en su concepción neopositivista de la lógica y del conocimiento, no en razones ideológicas, como sus críticas del sentido de la institución universitaria en general.

En este período, el intelectual Sacristán identifica la dialéctica con el marxismo, que no es una teoría lógica, ni una filosofía teórica, sino una filosofía de la praxis no académica, o, como lo escribirá Jacobo Muñoz en el *Diccionario de Filosofía Contemporánea* de Quintanilla, la "unidad consciente de una teoría, una crítica y una práctica", que gravitan en ésa última. Estas posiciones radicalmente antiacadémicas, van a excluir a Sacristán y a Jacobo Muñoz de las disputas académicas entre analíticos y dialécticos, y a condicionar y a convertir en excéntricas las intervenciones de los marxistas inspirados por ellos, como el Colectivo Crítica[19] de Barcelona, en foros no académicos como los Congresos de Filósofos Jóvenes. Entre la filosofía analítica que se va a ir fraguando en los años setenta en las cátedras de lógica de la Universidad de Barcelona, Valencia, Salamanca, y la Autónoma de Madrid, y el marxismo antiacadémico de Sacristán, hay una asimetría tal, que no cabe encontrar ningún punto de encuentro en ellas.

---

[18] Barcelona, Nova Terra, 1968

[19] Muguerza comenta en una nota de *La razón sin esperanza*, que los trabajos de Sacristán, Doménech y Jacobo Muñoz han puesto en marcha el *Colectivo Crítica* de Barcelona, integrado entre otros por Antonio Aguilera, Angela Ackerman, Joan Comas, Manuel Cruz, Ana Cabrera, Josep Altés, Antonio Doménech, Joseph M. Domingo, Rafael Grasa, Gerard Vilar, etc., que presentaron el trabajo "'Lo lógico y lo historico' en *El Capital*", en el *XIII Congreso de Filósofos jóvenes* en Cádiz.

El alegato contra la filosofía académica de Sacristán condicionó además indirectamente la discusión académica entre analíticos y dialécticos de los años setenta, al catalizar el pensamiento dialéctico antipositivista de Gustavo Bueno[20], una filosofía materialista y académica, que se enfrentó decididamente a la tendencia de los departamentos de Lógica, representada por su buque insignia, el departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de Valencia y la Revista *Teorema*, a interpretar en términos analíticos las relaciones de la filosofía con las ciencias en general, y de la filosofía con la lógica en particular.

El departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia y la revista *Teorema.*

La disputa entre analíticos y dialécticos, que se desarrolló propiamente entre 1970 y 1975, se extendió a la lógica, a la filosofía de las ciencias sociales y a la ética, y fue relevante desde el punto de vista institucional en la constitución analítica de los departamentos de lógica y en la derivación pluralista y crítica de los departamentos de ética y sociología, que prefiguraron respectivamente el área de *Lógica y Filosofía de la Ciencia* y el área de *Filosofía del Derecho, Moral y Política* de la Ley de Reforma Universitaria (1984).

Los *Congresos de Filósofos Jóvenes* y la revista *Teorema* parecen indicar, en efecto, que la polémica se proyectó con singular viveza en distintas publicaciones y foros de la primera mitad de la década de los setenta. En *La razón sin esperanza*, Muguerza testimonia que se dieron esas disputas en el VII Congreso (1970), dedicado a la comunicación. Pedro Ribas se refiere a las confrontaciones entre analíticos y dialécticos en su balance de los once primeros congresos, publicado en *Zona Abierta* en 1975. Y, en su artículo *Los filósofos y sus complejos,* Fernando Savater descalifica el Congreso número XIII (1976), dedicado a "El sentido de la historia", porque se apoderó de él cierta "conciencia infeliz" y resultó ser "un congreso especialmente acomplejado". A su juicio, la tendencia científica y la tendencia crítica, que impulsaron la renovación filosófica en el Tardofranquismo, se habían transformado respectiva-

[20] *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* lo escribió en Mayo del 68, aunque fue publicado dos años más tarde por la Editorial Ciencia Nueva en Madrid. Bueno advierte al presentar su réplica, que no había tenido en cuenta la entrevista a Manuel Sacristán en *Cuadernos para el diálogo*, Agosto-Septiembre (1969), el folleto de Althusser *Lénine et la Philosophie* (Paris, Maspero, 1969), el libro de Tierno Galván *Razón mecánica y razón dialéctica* (Madrid, Tecnos, 1969), ni el libro de Eugenio Trías *La Filosofía y su sombra* (Barcelona, Seix Barral, 1969). Estas publicaciones repercutieron sobre la argumentación del libro, hasta el punto de que Bueno lo ve insuficiente y necesitado de revisión antes de publicarse.

mente en los complejos de inferioridad y de culpa de los jóvenes filósofos en los primeros pasos de la Transición. También Alfredo Deaño, el coordinador del número monográfico de la *Revista de Occidente, Analíticos y dialécticos* (1974), confiesa que esta publicación llegaba un poco tarde. En fin, más adelante señalaremos que estas discusiones, por lo que se refiere a la revista *Teorema*, estaban agotadas en 1975.

En España, el positivismo que discuten analíticos y dialécticos es el de las cátedras de lógica –no la de Eulogio Palacios en la Complutense de Madrid–, que experimentan en este período un momento de expansión y florecimiento[21], y reciben el nombre de departamentos, mientras se van concentrando en ellas los profesores analíticos de la Generación de Filósofos Jóvenes, que se especializan en Lógica y Filosofía de la Ciencia, en la recién introducida Filosofía del Lenguaje, y, unos pocos, en Historia de la Ciencia. El buque insignia institucional es la Cátedra de Valencia, porque la regenta el único catedrático de esta tendencia analítica de lógicos renovadores, el profesor del Grupo de Posguerra, Manuel Garrido; pero pronto destacarán Jesús Mosterín, que está en la Cátedra de Lógica de la Universidad de Barcelona, Alfredo Deaño y José Hierro en la de la Universidad Autónoma de Madrid y Miguel Ángel Quintanilla en la de la Universidad de Salamanca. Garrido se cuida de dejar bien claro que su departamento de Lógica es el único que lleva el título de *Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia*, título que prefigura en los años setenta la denominación del área de conocimiento, que se constituirá en 1984, y en el que se proyectará todo este movimiento analítico: *el área de Lógica y Filosofía de la Ciencia*. El órgano de toda esta tendencia, en los años setenta, será la revista *Teorema*, puesta en marcha por Garrido desde Valencia en 1971, y que se presentó como heredera y continuadora de la Revista *Theoría* del lógico Sánchez Mazas, que tuvo una efímera pero significativa vida en los años cincuenta.

Fueron muchos los que se opusieron a esta tendencia analítica reduccionista de los lógicos y filósofos del lenguaje, tanto fuera como dentro de la universidad. Desde luego se oponen a ella los núcleos universitarios de la cadavérica filosofía tradicional; pero también las tendencias renovadoras dialécticas, a las que nos referimos en el apartado anterior –el marxismo antiacadémico de Sacristán, Muñoz y Doménech, y el materialismo dialéctico académico de Bueno–, así como los ensayistas más brillantes y carismáticos

[21] Piénsese en la aparición de los manuales de lógica de Jesús Mosterín (1970), Vicente Muñoz Delgado (1972-73), Manuel Garrido (1973-74), Alfredo Deaño (1974), Miguel Ángel Quintanilla (1981; aunque elaboró unos apuntes en los años setenta), Daniel Quesada (1985), Javier de Lorenzo (1985), etc.

del Grupo de Jóvenes Filósofos, Fernando Savater, Eugenio Trias, Javier Muguerza, Rubert de Ventós. Nosotros vamos a limitarnos en este apartado a dar cuenta de las controversias de que se hace eco la revista *Teorema* entre 1970 y 1975, que da entrada al punto de vista de los dialécticos buenistas y a distintas modulaciones del punto de vista de los marxistas.

Manuel Garrido va a utilizar la disputa entre analíticos y dialécticos para lanzar la revista *Teorema*. El primer número de la revista, de marzo de 1971, es un monográfico dedicado a esa disputa, que daba entrada a dos controversias, una entre lógica (Manuel Garrido) y dialéctica (Gustavo Bueno), y otra entre ciencia y dialéctica, desarrollada entre distintas interpretaciones marxistas de ese binomio. Más adelante entrarán los artículos de Miguel Ángel Quintanilla buscando completar la ciencia (Popper) con la dialéctica (Piaget, Gustavo Bueno, etc.).

La controversia entre el catedrático de Lógica de Valencia y el catedrático de Fundamentos de Oviedo, fue indirecta y, lo que es peor, asimétrica, porque aquel planteaba la relación entre lógica y dialéctica[22] como un problema de filosofía de la lógica, por si pudiera formalizarse la dialéctica de la tradición hegeliano-marxista, dando lugar a una lógica no clásica, mientras que éste quería abrir el problema de las relaciones entre la lógica y su fundamento filosófico, es decir la concepción dialéctica de su ontología materialista. El lógico veía inviable la especulación ontológica del profesor de fundamentos, y el profesor de fundamentos se llevaba las manos a la cabeza ante la interpretación neo-positivista del formalismo lógico, por reduccionista, superficial, o perezosa, como decía el autor del anónimo, resentido con Garrido, que leíamos al comienzo.

Aunque pudiera parecernos que intentar formalizar la dialéctica de Hegel tiene tantas posibilidades de éxito, como intentar introducir un elefante de carne y hueso en un programa de ordenador, lo cierto es que la prodigiosa década de los sesenta dio también para eso, desde luego, como era su estilo, derribando barreras en nombre de la libertad. El más elemental sentido común parece decirnos que la síntesis dialéctica, interpretada como una inferencia, no funciona como una operación deductiva de carácter analítico, por lo que no puede ser reconstruida mediante un operador lógico deducti-

---

[22] En "Lógica dialéctica (L.D.) y lógica formal (L.F.)" (*Diánoia* (México), nº 16, (1970), pp. 144-156.), y en unas peculiares consideraciones ontosemánticas, García Bacca contrapone la lógica formal, que es a su juicio abstracta, a la lógica dialéctica, que sería concreta, insistiendo en que no se puede generalizar la lógica formal. En este texto no presta ninguna atención a la formalización de la lógica dialéctica, ni a los intentos hechos en este sentido por la tradición hegeliano-marxista en los años sesenta. Este escrito no fue tenido en cuenta ni por Garrido, ni por Bueno.

vo, definido por unas reglas de transformación, y, en consecuencia, que la dialéctica no puede ser formalizada, en el sentido de ser convertida en un sistema lógico-deductivo. Nada nos impide definir un lenguaje simbólico, mediante unos símbolos y unas reglas de formación de fórmulas, que supuestamente nos permitan verter en un lenguaje formal la *Lógica* de Hegel, pero es imposible definir unas reglas de transformación o unas reglas de deducción, que nos pudieran permitir pasar de unas síntesis o otras, por transformación o por deducción. Pues bien, creo que la maldición de Hegel, a quienes intenten semejante insensatez, consiste en que nunca estarán seguros de la efectividad del lenguaje definido, si no pasan por el infierno de romperse la cabeza haciendo efectiva la transformación del casi ininteligible alemán de Hegel en el lenguaje simbólico inventado, y todo para horrorizarse ante el espectro inasible de la dialéctica en fórmulas, que no se pueden transformar unas en otras, ni deducir unas de otras.

Pues bien, el primer número de la revista *Teorema* se abre con el artículo *Lógica dialéctica,* del profesor de la Universidad de Pittsburgh, F. G. Asenjo, que había sido publicado en inglés por la revista *Logique et Analyse* en diciembre de 1965. Asenjo definía ahí en dos páginas un lenguaje simbólico, supuestamente capaz de acoger en sus símbolos la *Lógica* de Hegel, y de convertirla en un miembro de la familia de las lógicas inconsistentes, que no en un sistema lógico, como el reconocía abiertamente. El lector analítico de este artículo, además de callarse, tenía dos opciones, o hacer caer sobre sí la maldición de Hegel o recurrir a la autoridad de los intentos de formalización de la dialéctica, desarrollados por la tradición hegeliano-marxista en los años sesenta. El marxista Rafael Bosch, de la Universidad de New York, sin embargo, se permitió elucubrar en una breve nota de su artículo *Análisis, dialéctica idealista y dialéctica materialista*[23], descalificando con desparpajo dialéctico el formalismo de Asenjo por moverse entre la contradicción absoluta de la semántica y la sintaxis sin significación. El profesor aludido se ofreció a demostrar en la misma revista, pero en una nota más amplia, que hay lógicas antinómicas, las lógicas inconsistentes, que no son absolutamente contradictorias, ni sintáctica, ni semánticamente. Pero ya no tuvo lugar en la revista, que se desharía de los intentos de formalizar la dialéctica, como veremos luego, por la vía de la autoridad esgrimida por el dialéctico buenista, Julián Velarde.

En su artículo *Metafilosofía del racionalismo*, recogido en este primer número de Teorema, Manuel Garrido intenta conciliar la versión mínima de

[23] En el nº 4 de 1971 de la revista *Teorema*.

la filosofía, que representa la razón analítica, con el ambicioso proyecto de razón vinculado a la contradicción, negación, evolución, totalización, etc., que representan las filosofías dialécticas. Garrido empieza por decidir el problema de filosofía de la lógica, referente a si hay una lógica dialéctica no clásica, y su respuesta es negativa: no hay ninguna lógica formal dialéctica. De manera que, en el ejercicio de la disciplina lógica, no cabe conciliación alguna entre lógicos y dialécticos. Si se hace lógica formal se procede como analítico, y si se procede dialécticamente no se hace lógica formal. Para demostrar esta tesis, utiliza el principio de no contradicción como criterio de demarcación entre lógicos formales y lógicos dialécticos: el lógico formal construye sistemas deductivos en los que impera el principio de no contradicción de tradición aristotélica; en cambio el lógico dialéctico procede con el principio de contradicción de tradición Hegeliano marxista; ahora bien, si introducimos en un cálculo lógico el principio de contradicción, obtenemos un sistema lógico que lo demuestra todo, pues desde la tautología $\vdash (A \square A \rightarrow B)$, por *modus ponens*, se obtiene $\vdash B$. Y un sistema, en el que todo se pueda deducir, carece de interés cognoscitivo, pues no permite distinguir lo verdadero de lo falso. Sería en términos técnicos, un sistema "post-inconsistente". A juicio de Garrido, el sistema de Hegel es en ciertos aspectos un sistema de ese tipo.

Esto no significa que el catedrático de Lógica de Valencia eximiera a los dialécticos de formalizar de alguna manera la dialéctica. En su respuesta a una ingenua objeción[24] planteada por el buenista Vidal Peña a su argumen-

[24] El "buenista" Vidal Peña, en un número posterior de *Teorema*, cuestionó el argumento de Garrido, acusándolo de circularidad, por suponer que el dialéctico acepta que la contradicción es falsa, cosa que de hecho no hace. El dialéctico que parte del principio de contradicción no tiene porque aceptar que la contradicción sea falsa y, en consecuencia, que de ella se siga cualquier cosa por el principio "ex falso quodlibet". Además Vidal Peña sugiere gratuitamente que su argumentación podría tal vez exponerse en los términos de la lógica dialógica de Lorenzen. La respuesta de Garrido a la crítica de Vidal Peña, publicada en el mismo número de Teorema, hizo ver a los buenistas que no se podía entrar en la discusión con los analíticos sin tener competencia lógica, y, sobre todo, las inaceptables condiciones analíticas que Garrido imponía a la discusión. Resumo las tres tesis del catedrático de lógica en esa nota: 1. La supuesta circularidad aducida por Vidal Peña se debería a que llama "ex falso quodlibet" al principio lógico "ex contradictione quodlibet", que es un principio que puede ser planteado con anterioridad al principio de "no contradicción", como de hecho se hace en algunos sistemas. De tal manera, que no es de la falsedad, sino de la contradicción (sea falsa o verdadera), de la que se sigue cualquier cosa en la lógica establecida; 2. Vidal Peña tiene que representar su propuesta en el sistema dialógico de Lorenzen, o dejar de elucubrar. Garrido sabe perfectamente que el principio "ex contradictione quodlibet" es operativo también en la dialógica de Lorenzen. 3. El dialéctico, o hace caer sobre si la maldición de Hegel, y formaliza su dialéctica, o se calla.

to, y en un durísimo texto[25] de claro sabor wittgensteniano, reducía de manera inaceptable a dos las opciones de los dialécticos: o formalizan su dialéctica, o aceptan que su dialéctica es inefable y se callan. Para la inviable propuesta de Vidal Peña, que sugería la posibilidad de construir la dialéctica o lógica de la contradicción con la lógica dialógica de Lorenzen, Garrido tiene la misma displicente respuesta: hágalo usted, formalice su dialéctica con el procedimiento y el lenguaje de Lorenzen, o cállese.

La respuesta competente de los dialécticos al callejón sin salida en que les quería acorralar el planteamiento de Garrido, no tuvo entrada en la revista *Teorema* hasta el número 2 de 1974. Se trata del artículo *Lógica y Dialéctica,* de mi paisano Julián Velarde, que defendió de manera bastante convincente que la propuesta de formalizar la dialéctica era una vía muerta, a la vez que intentaba justificar el replanteamiento de la cuestión en los términos buenistas[26] de dialectizar la lógica. En su argumentación de que la vía propuesta por Garrido no conducía a ninguna parte, comienza explicando por qué es imposible convertir la lógica de la contradicción en un sistema deductivo consistente[27], y, tras aplicar la clasificación buenista de los planteamientos dialécticos[28], distingue y revisa los principales inten-

---

[25] "Permítaseme añadir que, en mi opinión, los partidarios de la dialéctica en la presente situación de la filosofía española, se dividen en dos grupos. Los que entienden que la dialéctica es materia susceptible de análisis lógico, y los que la consideran no susceptible de análisis lógico, esto es, inefable. Personalmente no creo inútil ese análisis, aunque no sea más que para alcanzar el fondo de algunas cuestiones que mi artículo y este intercambio de notas apenas han rozado." (op. cit., pp. 99-100)

[26] Se sirve de trabajos de Gustavo Bueno como *Ensayos materialistas* (1972) y sus lecciones del curso de 1972-1973, *Proyecto de una lógica de las ciencias humanas*.

[27] Velarde comienza definiendo los términos de la relación. La lógica formal son sistemas deductivos caracterizados por la consistencia, completud y decidibilidad (una caracterización, que dicho sea de paso, dejaría fuera de la lógica formal a la lógica de predicados de primer orden). La dialéctica tomada en el sentido fuerte de Bueno, ha de incluir la contradicción. Si se plantea la relación en los términos de Garrido, es decir convertir la lógica dialéctica en una lógica formal, estaríamos intentando convertir la lógica de la contradicción en la lógica de la no contradicción, es decir, intentando aparear grifos con caballos, como dice Garrido, o tratando de freír nieve, en términos de Velarde.

[28] Velarde clasifica las teorías dialécticas, combinando los pares formal/material, subjetivo/objetivo, como sigue: a. *Teorías subjetivo formales*, que ven la dialéctica como lógica del pensamiento que puede ser formalizada. Suelen formalizar la dialéctica de algún autor como Hegel (Günter, Dubarle, Asenjo); b. *Teorías subjetivo-materiales*, que se refieren a procesos subjetivos pero materiales. Así, las que recurren a la psicología (Gonseth, o la psicología genética de Piaget); c. *Teorías objetivo-formales*, que presentan la dialéctica con un formalismo y una objetividad matemáticas, como una serie de acontecimientos de la ontología (Gorren); d. *Teorías objetivo-materiales*, que conciben la dialéctica como las leyes generales del movimiento (el *Diamat*, la tradición de Engels, Elias de Gortari, etc.).

tos[29] de formalizar la dialéctica en general, y la dialéctica de Hegel en particular, en la segunda mitad de los años sesenta, insistiendo en que los resultados obtenidos –lenguajes simbólicos (carentes de símbolos propiamente lógicos que permitan deducir o transformar fórmulas), o diagramas para esquematizar los procesos dialécticos– no podrían tener más que un dudoso valor didáctico. Las expectativas puestas en la formalización de la dialéctica habían quedado defraudadas en los años sesenta, de manera que con su propuesta de formalizar la dialéctica, Garrido estaba en el mejor de los casos vendiendo pencos a los dialécticos, es decir, dirigiéndoles hacia "pseudo-formalismos".

Desde el punto de vista dialéctico, insiste Velarde, la lógica formal enmascara la realidad y es ideológica, porque oculta la contradicción, que es la esencia de los procesos materiales reales. Por eso, hay que replantear la posición de los términos de la cuestión, que ocupa a analíticos y dialécticos, otorgando a la dialéctica el lugar fundamental que la corresponde. Se trata de seguir la vía propuesta por Gustavo Bueno: dialectizar la lógica formal. Este catedrático de fundamentos, sin embargo, no publicó directamente ningún escrito suyo en *Teorema*, que lo entrevistó, no sin cierta ironía, en 1973.

---

[29] En su revisión de los intentos de formalización de la dialéctica, distingue los intentos de formalización de la dialéctica de Hegel, llevados a cabo por Günter y Kosok, de los intentos de formalizar la dialéctica, entendidos de manera general como formalización del "proceso dialéctico", o como "teoría analítica de la dialéctica". Con Yvon Gauthier afirma que ni Günter, ni Kosok, ni Asenjo han logrado la formalización de la dialéctica hegeliana (GAUTHIER, Y., "Logique hégéliene et formalisation", *Diálogue*, VI (1967), pp. 151-165). Tampoco Gauthier, a juicio de Velarde, ha conseguido ofrecer algo más que un esquema para explicar la dialéctica. Revisa también la propuesta de Dubarle y Doz, en *Logique et dialéctique* (Paris, Ed. Larousse, 1972), que, a su juicio, no trasciende el algebra booleana clásica, como pretende. Entre las formalizaciones de la dialéctica en general, revisa la de Gorren, y hace ver que no sale de la lógica formal tradicional y sigue preso de la dicotomía "lógica formal-lógica dialéctica". A continuación, utiliza la revisión que hace Bueno (en el apartado titulado "Dialéctica", de los *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, 1972, pp. 372-384) del intento de Apostel de rigorizar la dialéctica del *Diamat* en su artículo "Logique et Dialectique" (*Enciclopédie de la Pléiade*, Ed. Gallimard, vol. 22, pp. 355-374), e insiste en que la teoría dialéctica está dedicada a las contradicciones en el plano material, siendo absurdo que comporte contradicciones lógicas. Pero Apostel tiene que aceptar que la relación de isomorfismo entre el plano de la lógica y el plano real ha de tener un sentido figurado, o bien aceptar un panlogismo y atribuir operadores al plano real, cosa que no es viable. La dualidad entre lógica formal (analítica) y lógica dialéctica (material) se basaría en la oposición verdad formal (analítica), verdad material (real). En este contexto se movería, a su juicio, el artículo de Bacca ya citado, "Lógica dialéctica y lógica formal": "En la lógica dialéctica predomina lo real, que es indiferente respecto de la lógica (formal)" (op. cit., p. 155). Esta distinción le parece peligrosa, porque no hay más que una verdad, que es una relación entre objetos establecida por sujetos.

En el primer número de Teorema, en la nota titulada *G. Bueno, Tesis sobre la dialéctica*, García Artal había resumido su intervención en la Cátedra Crítica de Valencia el 4 de febrero de 1971, donde subrayó la conexión interna de la lógica dialéctica con multitud de conceptos clave de la filosofía, conexión no susceptible de ser disuelta por procedimientos técnico-formales. La tesis expuesta por Bueno habría consistido en "una demostración rigurosa de que los principios y functores, que en un formalismo aparecen definidos a través de una serie de momentos, en realidad están ya presentes en él, como ejercidos desde el principio de la constitución de tal formalismo". La exposición se basó en la conocida distinción escolástica entre "logica utens" o lógica ejercida y "logica docens" o lógica representada, que equivaldría a la distinción "logica in actu exercito" y "logica in actu signato". Un tratamiento más detenido de esta distinción se encuentra en el apartado "Sobre la dialéctica", de los *Ensayos materialistas* (1972).

Para comprender la necesidad de dialectizar la lógica formal, insiste Velarde en su artículo, no basta con reconocer que la dialéctica no puede reducirse a un sistema formal axiomático o deductivo, pues todavía cabría pensar, como hacen teorías dialécticas objetivo-materiales, (el *Diamat*, la tradición de Engels, Elias de Gortari, Havemann, etc.), que la dialéctica se refiere a la realidad y sus contradicciones, mientras que la lógica se refiere al pensamiento y sus formas libres de materia real. Se requiere, más bien, buscar la dialéctica en los principios de la misma lógica formal.

Velarde adelanta lo que hemos de entender por dialectizar la lógica, sirviéndose de las lecciones de Bueno en el curso de 1972-1973, *Proyecto de una lógica de las ciencias humanas*. Se trataría de descubrir la dialéctica (contradicción) en la lógica (identidad), para lo cual se entiende que dialéctica y lógica son términos conjugados[30] mediante un esquema de conexión diamétrica[31].

---

[30] Ver BUENO, G., "Conceptos conjugados", *El Basilisco*, 1ª época, 1 (1978), pp. 88-92.

[31] "El esquema diamétrico sugiere la interpretación de la contradicción como un tipo de conexión entre esquemas múltiples de identidad. Según esta tesis la identidad misma es diversa, múltiple, es decir, las relaciones lógicas de identidad se realizan según esquemas diferentes.

Supuesta la multiplicidad de los esquemas de identidad (A1, A2, A3,...,An) la contradicción aparecerá diamétricamente como una relación que en determinadas condiciones brota entre diferentes esquemas de identidad, al interpretar la oposición identidad/contradicción como una oposición de ideas conjugadas.

Así expuesto, la contradicción no excluye, sino que incluye la identidad. La contradicción tiene lugar en el seno mismo de las identidades, no en la identidad de los contrarios, sino en la contradicción entre identidades (…)

Igualmente, la no-contradicción formal analítica es la forma particular de una contradicción material-dialéctica.

Ningún analítico, ni los lógicos y filósofos de la ciencia, ni los filósofos del lenguaje, podía tener el más mínimo interés, ni intelectual, ni profesional, en seguir esa vía abierta más bien para profesores de fundamentos de la línea dialéctica de Gustavo Bueno. Podemos decir que el artículo de Velarde ponía de manifiesto la asimetría de los puntos de vista, aunque ambas partes estuvieran de acuerdo en la imposibilidad de convertir la dialéctica en una lógica formal: mientras los dialécticos reprochaban a los analíticos el reducir la lógica a un formalismo encubridor de la realidad, los analíticos descalificaban a los dialécticos por salirse del lenguaje con sentido y derivar en lo inefable.

Todavía publicó Velarde en *Teorema* otro artículo titulado *La lógica dialéctica (I)*[32], que ampliaba los punto de vista del artículo comentado, pero la discusión entre analíticos y dialécticos desde el punto de vista de la lógica estaba acabada desde su artículo anterior, y *Teorema* se había convertido ya en el órgano de los analíticos, y sus intereses por la lógica, la filosofía de la ciencia y la filosofía del lenguaje. De hecho, Gustavo Bueno puso en marcha la revista de su tendencia, *El Basilisco*, un año después, en abril de 1978.

Me interesa señalar, antes de abandonar el punto de vista lógico de esta controversia, que ni los analíticos ni los dialécticos se interesaron por lo que yo llamaría un neoaristotelismo lógico contemporáneo, de carácter residual, pero insustituible, y que responde de diversas maneras a la imposibilidad analítica de reducir a cálculo formal las inferencias no deductivas de carácter dialéctico y los discursos y diálogos de carácter argumentativo, que recibieron cierto tratamiento en los *Tópicos* y los *Elencos Sofísticos* del Estagirita. Me refiero, por una parte, a algunos desarrollos de la lógica informal, de manera espe-

---

Para ello es preciso dejar de ver la Lógica formal como la expresión de la legalidad generalísima de la logicidad y como puramente formal, neutral y, por consiguiente, carente de materia. Si esto fuera así, nos estaríamos refiriendo a la lógica como "órganon" (...)

Nuestra consideración es que hay que incluir en la estructura lógica los tres elementos (Sujeto, Objeto y Símbolo). Así las leyes lógicas no se sacan de los objetos (empíricos), ni son internas al sujeto (subjetivismo), ni meros nombres (nominalismo), sino que la logicidad se encuentra en las operaciones, en la manipulación de los objetos por los sujetos, y reconociendo que hay entre ellos ciertas relaciones constantes.

Entendida así la lógica, la dialéctica no puede construirse al margen de la lógica formal. La tarea consistirá, pues, no en "formalizar la dialéctica", sino en "dialectizar la lógica".

[32] *Teorema*, vol. VII, 2 (1977). Define dialéctica en la tradición hegeliana del siguiente modo: "dialéctica significa poner en marcha la contradicción mediante la cual lo inteligible se diferencia". Habla de un renacimiento de Hegel en los años 60 y 70, por los trabajos de formalización de la lógica dialéctica y por el florecimiento del marxismo. Estudia la génesis de los intentos de formalizar la lógica de Hegel desde R. Bair (1931), L. S. Rogovski (1964), H. Gunter (1962), M. Kosok (1969), y F. J. Asenjo, y vuelve a insistir en que los esfuerzos por una formalización de la dialéctica han resultado vanos.

cial en relación al replanteamiento de la inferencia lógica por parte de Toulmin en *The Uses of Arguments* (1958), de Hastings en *A Reformulation of the Modes of Reasoning in Argumentation* (1962), a la discusión epistemológica de Nicholas Rescher en *Dialectics*, a la revisión de los *Elencos sofísticos* por parte de Hamblin en *Fallacies* (1970), desarrollada por John Woods y Douglas Walton, y, por otra parte, a desarrollos de la lógica dialógica de Lorenzen, como los de Else Barth y Erik Krabbe en *From Axiom to Dialog* (1982), de manera especial los planteamientos pragmadialécticos que tuvieron en cuenta los punto de vista de Crawshay-Williams, en *Methods and Criteria of Reasoning: An Inquiry into the Structure of Controversy,* y de Arnee Naess en *Communication and argument*. Tanto los analíticos como los dialécticos consideraron que todos estos intentos, como los planteamientos de la *Neo-retórica* (1958) de Perelman, formaban parte de la retórica, y carecían de interés lógico. Si los analíticos se centraron en el estudio y en la docencia de los sistemas lógicos, de su semántica, y de las investigaciones de sus propiedades metateóricas, así como en la teoría de la ciencia que se desprendía de la nueva lógica, o en las concepciones contemporáneas del lenguaje sistematizadas por la filosofía lingüística, los dialécticos de Oviedo se centraron en su especulación ontológica y epistemológica sobre las categorías, sumándose así a las tradiciones que interpretan el libro de las *Categorías* como un libro de metafísica.

Si desde el punto de vista del criterio lógico, del principio de no contradicción, Garrido era totalmente pesimista sobre las posibilidades de compatibilizar la razón analítica y la razón dialéctica, desde el punto de vista de la metodología de la ciencia[33] consideraba posible y recomendable complementar las metodologías deductivas de inspiración analítica, con procedimientos de interés heurístico o tentativo (amplificación inductiva, lanzamiento de nuevas hipótesis, las totalizaciones de problemáticas del estado actual de una ciencia, apertura de nuevos campos de investigación, etc.). Estos procedimientos pre-científicos o para-científicos podrían corresponder a una actividad "dialéctica" de la razón. De esta manera, se deja a la dialéctica algún papel en la metodología científica, aunque sea secundario y extrateórico.

También desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia, y en varias artículos de la revista *Teorema* y en otras publicaciones de los años setenta,

---

[33] En su artículo, "Metafílosofía del racionalismo", escribe: "La razón dialéctica complementa a la razón analítica doblemente: mediante una función heurística o tentativa, que consiste en la amplificación y totalización (problemática) del conocimiento científico, y mediante una función terapéutica y catárquica, que consiste en la refutación y crítica de hipótesis", (op. cit., p. 70). Cita a J. Janoska, "Das dialektische Apriori", en *Dialectica*, vol. 24, (1970), pp. 1-3.

Quintanilla intentará sin éxito resolver la cuestión popperiana del aumento del conocimiento, complementando el positivismo crítico de Popper con distintas propuestas dialécticas, como la Epistemología genética de Piaget[34], y, de manera especial, con la Teoría del Cierre Categorial de Gustavo Bueno[35]. Pero Quintanilla abandonará estos intentos al comenzar la década de los ochenta, cuando se inclina a la ciencia de la ciencia de Mario Bunge, y al compromiso político con el PSOE.

En *Metafílosofía del racionalismo*, Garrido distingue todavía un tercer criterio que rige las relaciones entre la razón analítica y la razón dialéctica en la esfera de la práctica y de la realidad histórica, y que no es ni lógico, ni metodológico, sino específico de la racionalidad práctica. La filosofía analítica en relación a la praxis es insuficiente, "lo deja todo como está". En la esfera de la praxis, por eso mismo, Garrido ve especialmente necesaria la complementariedad entre la razón analítica y la dialéctica, a la que otorga aquí el papel fundamental[36]. En otro artículo de ese primer número de *Teorema, Razón dia-*

---

[34] En su artículo de *Teorema*, vol. III/1 de 1973, "Popper y Piaget: dos perspectivas para la teoría de la ciencia".

[35] "Formalismo y epistemología en la obra de Karl R. Popper", *Teorema*, 4 (1971), pp. 77-83.En *Idealismo y Filosofía de la Ciencia. Introducción a la Epistemología de Karl R. Popper*, (Madrid, Tecnos, 1972) –que tiene un significativo prólogo de Gustavo Bueno– Quintanilla rechaza la epistemología de Popper, a la que considera positivista (por formalista, individualista y abstracta), porque no es capaz de explicar el problema que ella misma considera fundamental: el aumento del conocimiento. Se muestra partidario de la Teoría del Cierre Categorial. Propone la dialéctica como un programa de investigación ordenado a resolver el problema del aumento del conocimiento. En "Notas para una teoría postanalítica de la ciencia", *Revista de Occidente*, 138 (1974) – el número dedicado a esta discusión y dirigido por Deaño, que ya mencionamos– Quintanilla reconoce un núcleo de ideas filosóficas en torno a las cuales se da el cierre categorial de las ciencias, y en relación a la dialéctica, concluye: "Si la metodología dialéctica puede presentarse como una forma de entender la racionalidad de la acción (incluyendo no solo la esfera de los medios –praxiología– sino también la de los objetivos), entonces es posible que la dialéctica colabore de forma eficaz a la comprensión sobre todo del objetivo de la ciencia, el aumento del conocimiento, y a desvelar el sentido (posiblemente relativo, histórico) de la objetividad del mismo" (op. cit., p. 277). En *Ideología y Ciencia*, –que reúne resultados de su artículo anterior, de sus trabajos dedicado a los términos "Analítica" y "Ciencia" en el *Diccionario de Filosofía contemporánea* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1976), coordinado por él mismo, y de su ponencia en *La Semana de Filosofía Contemporánea*, organizada en La Laguna en enero de 1976, de su "Sobre el concepto marxista de Ideología", (*Sistema*, Octubre 1974)– vuelve a proponerse completar la analítica desde la propuesta de una teoría materialista de la ciencia, con apelación a la Teoría del Cierre Categorial, y a las bondades de la dialéctica para explicar el aumento del conocimiento. Pero no se consiguieron resultados.

[36] "Porque, escribe Garrido, el análisis de fines y medios, teóricamente siempre incompleto, es completado o "totalizado", con vistas a la acción, por un acto decisivo de la razón práctica, sancionadora de toda conducta, inclusive, en su caso la violencia." ("Metafilosofía del racionalismo", op. cit., pp. 70-71).

léctica y razón analítica en las ciencias sociales, Carlos Moya iba todavía más lejos y, tras revisar las tendencias presentes en la sociología alemana, planteaba la posibilidad de que el pensamiento dialéctico[37] "asuma críticamente la elaboración de una cierta ciencia social dialéctica".

Sin embargo, con motivo de la publicación de *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (1973)[38], edición de Jacobo Muñoz, esas concesiones de *Teorema* a la dialéctica fueron corregidas por Mosterín en su artículo *El concepto de racionalidad*, donde el flamante agregado a la cátedra de Lógica de la Universidad de Barcelona concluía, que la racionalidad práctica es la racionalidad estratégica establecida por la teoría matemática de la decisión racional. Ese joven lógico, que abrirá por entonces el tarro de las esencias de su proverbial naturalismo positivista, estaba convencido de que las matemáticas son el lenguaje universal de la racionalidad, y que el lenguaje conjuntista y los lenguajes de la lógica clásica son los lenguajes matemáticos fundamentales, que no suponen ningún compromiso ni epistemológico, ni ontológico. Esos lenguajes no conllevan otra semántica, que los modelos con los que se quiera interpretarlos. Más allá de esos lenguajes, sólo caben las investigaciones meta-teóricas de los sistemas lógicos. De manera que, nos guste o no, la racionalidad en la praxis humana sólo puede llegar, hasta donde alcanza el lenguaje matemático sobre la misma, es decir hasta donde llega el cálculo de la utilidad esperada por parte de la teoría de la decisión racional, que mide el valor de la suma de las probabilidades de las utilidades disponibles, que son preferencias cuantificadas. Fuera de esto, sólo queda el mundo residual e inefable de las emociones, o, si se prefiere, el reino de la retórica. Esta

---

[37] Carlos Moya distingue en su artículo tres posiciones ante la metodología de las ciencias sociales. La posición analítica, que sería la propia de los teóricos de las ciencias sociales y de los metodólogos positivistas. La posición critica de los teóricos dialécticos como Adorno, Horkheimer, Gurvitch, Léfevre, que han sido considerados "sociológos filósofos", poniendo así en duda su rigor científico. Y la vía intermedia de Schumpeter, y Dahrendorf, quienes consideran que lo más correcto sería intentar extraer de la totalidad "teórico-práctica" del lenguaje dialéctico, su significación puramente teórica, informativa, traduciéndola al lenguaje analítico de la ciencia occidental. El sistema de proposiciones así resultante –la posible "sociología marxista"– podría ser objeto de una auténtica discusión científica. Pero el primer paso, previo a tal discusión, sería el de alcanzar una suficiente comprensión del lenguaje dialéctico, que permita su exacta traducción analítica. Moya pretendía contribuir en esa dirección, elaborando la distinción entre "posibilidad histórica real" y "posibilidad técnica". ("Razón dialéctica y razón analítica en las ciencias sociales", *Teorema,* I/1 (1971), pp. 91-113.

[38] Jacobo Muñoz tradujó *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (T. W. Adorno, H. Albert, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Pilot, K. R. Popper, Berlin 1970) con el título *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Barcelona, Grijalbo, 1973), para liberar la filosofía de la praxis de la tendencia reduccionista del núcleo analítico, advirtiendo además de la tendencia escolástica del mismo. Una vía crítica a la que se sumará enseguida Javier Muguerza.

conclusión lanzada contra Jacobo Muñoz y los filósofos de la praxis, hizo intervenir al representante de los éticos, Javier Muguerza, que la responderá, como veremos, desde el citado monográfico de la *Revista de Occidente*.

Los artículos de los dialécticos marxistas, que entraron en el primer número de *Teorema*, más que formar parte de las controversias entre analíticos y dialécticos, eran expresión de diversas interpretaciones de la relación entre ciencia y dialéctica en distintas tendencias del marxismo[39], y dieron lugar a una breve controversia entre marxistas, que no llegó más allá del artículo de Valeriano Bozal *La dialéctica de Lenin,* publicado por *Teorema* en su número de septiembre de 1972. No creo que estas discusiones entre dialécticos marxistas llegaran a interesar en ningún momento a los analíticos, cuyas figuras jóvenes[40] fueron entrando uno tras otro en la primera mitad de los años setenta, y que terminaron por convertirla, en la segunda mitad de esa década, en un coto de lógicos, filósofos de la ciencia y filósofos del lenguaje

La polémica analíticos versus dialécticos, por consiguiente, se refleja en la revista *Teorema* como una discusión de la relación de la lógica con la dialéctica, desarrollada entre Garrido y algunos dialécticos buenistas, y que se extiende durante la primera mitad de los años setenta en artículos o notas que se hacen eco de los artículos del número monográfico dedicado a la polémica, con el que fue lanzada la revista en 1971. Tenía razón el autor o autores del artículo anónimo *Entre el cerco y el circo: el Círculo de Valencia,* publicado en *Zona Abierta* (1975), al constatar una tendencia de la revista Teorema a reducir en sentido analítico la amplitud original de sus intereses filosóficos, así como una tendencia a internacionalizarse estableciendo vínculos con tendencias y grupos analíticos europeos y americanos.

Sin embargo, a la luz de la posición diferenciada de Garrido en la polémica, no está justificada la tesis defendida en ese artículo, según la cual, la

---

[39] Los artículos del primer número de *Teorema*, "Lógica dialéctica" de F. G. Asenjo, "La problematicidad de la dialéctica" de Valeriano Bozal, y "Razón dialéctica y razón analítica en las ciencias sociales" de Carlos Moya, fueron duramente criticados en el artículo "Análisis, dialéctica idealista y dialéctica materialista" de Rafael Bosch, que se publicó en el número se septiembre de 1971 de la revista *Teorema*. A juicio de Bosch, esas posiciones recaen en la dialéctica idealista. Los idealistas deberían justificar su aceptación del "análisis matemático-lingüístico". Afirma que Valeriano Bozal confunde en su artículo el concepto marxista de mediación con el concepto hegeliano, confusión que habría motivado su artículo sobre la dialéctica en Lenin.

[40] En el primer número ya aparecen ayudantes de Garrido, como Blasco, Sanmartín, así como Mosterín y Quintanilla. Enseguida entrarán Beneyto, Hierro, Acero, Daniel Quesada, Medina, etc.

distinción entre analíticos y dialécticos fue un mito de este catedrático de Lógica ideológicamente interesado, para promover a la analítica como única filosofía académica alternativa, candidata a sustituir a la desahuciada filosofía oficial. Parece claro, eso sí, que Garrido utilizó el interés generalizado por sus controversias para lanzar la revista *Teorema*, y que participó en ellas como lógico y desde el punto de vista de una filosofía de la lógica rigurosamente neopositivista. De su posición en la polémica se desprende, además, que Garrido veía bien la constitución de matriz analítica de los departamentos de Lógica y Filosofía de la Ciencia, auque no se detiene en la problemática especial de las ciencias sociales; pero, ciertamente no, su generalización al departamento de Ética y Sociología, y mucho menos a los otros departamentos de la institución filosófica oficial, que le parecían destinados a desaparecer por si solos.

Garrido era consciente de que la generalización de la analítica en los departamentos de lógica y filosofía de la ciencia, llevaría consigo el carácter sucursalista y meramente académico de la producción desarrollada en ellos. Pero consideraba este escenario como algo tal vez positivo, y, desde luego, inevitable en el contexto cultural español, que había adoptado la cultura científica moderna. En España no ha existido a su juicio[41] una tradición filosófica sólida de racionalismo crítico y, en cualquier caso, la filosofía española siempre ha sido una planta extraña cultivada en terrenos universitarios.

Del *Cambio de marcha* a *La razón sin esperanza*.

El filósofo barcelonés, José Ferrater Mora, aunque exilado en Estados Unidos –ejercía su labor docente en el *Bryn Mawr College* de Pensilvania–, participó activamente con sus publicaciones en la subida de nivel de conoci-

[41] En su artículo "Metafilosofía del racionalismo", Garrido introduce una significativa nota sobre el Racionalismo en la filosofía española: "el racionalismo en la filosofía española ha sido tal vez monopolio de la filosofía escolástica", de Vitoria a Zubiri. Además, ha sido un racionalismo dogmático: la razón teleológica ha vampirizado a las mejores cabezas españolas. A su juicio, "Los grandes escépticos y relativistas españoles, desde Luis Vives a Ortega, representan, pues, la postura de mayor interés desde el punto de vista de una filosofía librepensadora y refractaria al dogmatismo" (op. cit., pp. 73-74). Sin embargo, un racionalismo crítico, y que, a la par, se interese seriamente por los resultados de la ciencia y de la técnica modernas, ha sido fenómeno de difícil cultivo entre nosotros, singularmente por filósofos (Mayans y Siscar, Feijoo, Ramón y Cajal, Rey Pastor, Marañón), que han laborado en solitario y contracorriente. Ve correcto el camino abierto por filósofos como Ferrater Mora o Eduardo Nicol, o por científicos como Severo Ochoa o Rodríguez Delgado, todos fuera de España. Y concluye de manera un tanto enigmática: "La mejor esperanza de la filosofía española acaso esté en la medida de su inadaptación a ese medio". Desde el círculo de Gustavo Bueno se intentó demostrar que había

mientos de la filosofía española desde los años cincuenta, y, de manera especial, en el impulso y la orientación de todas las tendencias analíticas renovadoras, desde su despertar en el CSIC con los cursos de Sánchez Mazas y su revista *Theoría* en los años cincuenta.

En 1971, por invitación de Garrido, presidió en Valencia el multitudinario *III Simposio de Lógica y Filosofía de la Ciencia*, donde percibió tanto la intensidad del movimiento analítico, que se estaba desarrollando en los departamentos de Lógica de Valencia, Barcelona, Autónoma de Madrid y Salamanca, como la vitalidad de las críticas de que eran objeto por parte de tendencias dialécticas. Tal vez, fue la experiencia de la masa crítica presente en ese Simposio lo que le llevó a escribir su libro de 1974, *Cambio de marcha en filosofía*[42], que era una propuesta seria de renovación de la institución filosófica oficial, dirigida abiertamente a la misma, y consistente en la adopción de la tradición analítica en la Universidad española. Una propuesta expuesta seriamente en la forma de un extenso informe y reflexión sobre las condiciones generales, que había de satisfacer esta adopción, para lograr una incorporación efectiva y fecunda para la filosofía española.

La propuesta de Ferrater no fue tenida en cuenta por el núcleo tradicional de la filosofía oficial, ni siquiera por los catedráticos que buscaban la renovación en corrientes continentales de filosofía contemporánea, o en desarrollos dialécticos propios, ni sirvió para ampliar las miras de los jóvenes analíticos de los departamentos de Lógica, que siguieron especializándose en lógica, filosofía de la ciencia y filosofía del lenguaje. Sin embargo, las reflexiones de Ferrater sobre las condiciones de la recepción de la filosofía analítica, así como la presentación de la pluralidad de enfoques con los que aquella era puesta en práctica, representaban unas orientaciones verdaderamente clarificadoras, dignas de consideración; y así fueron apreciadas y discutidas en parte por algunos filósofos jóvenes, que buscaban complementar la analítica con la dialéctica, en concreto, por Alfredo Deaño y Javier Muguerza.

En *Cambio de marcha*…, Ferrater pretendía hacer una presentación de la filosofía analítica, abierta a todas las tendencias filosóficas españolas del

---

una tradición reciente de pensamiento científico y crítico en España, previa a Garrido y *Teorema*, con el artículo "La revista Teoría y los orígenes de la filosofía de la ciencia en España" de Elena Ronzón (*El Basilisco*, primera época, 14 (jul. 1982 – feb. 1983), pp. 9-40).

[42] "A un (metafórico) cambio de rumbo semejante [cambio de rumbo que adopta un barco, para poder repararse sin necesidad de detener la navegación] llamo (también metafóricamente) "cambio de marcha en filosofía" (…) Partiendo de una situación filosófica pueden introducirse modificaciones no sólo en los problemas planteados, y en los métodos usados, sino inclusive en los sentido que se van dando a los conceptos que se manipulen." (Madrid, Alianza Editorial, 1974, pp. 118).

momento, incluida la tendencia dialéctica antiacadémica; por ello se esfuerza en mostrar el panorama analítico en toda su pluralidad, liberándolo de la no injustificada sospecha de "escolasticismo"[43], de que ya la estaban cubriendo significativos filósofos jóvenes, como Jacobo Muñoz, Savater o Eugenio Trías. Así, si en su escrito *La filosofía actual*[44] (1969), había identificado la filosofía analítica en el marco de su idea de los tres imperios filosóficos, con la tradición filosófica propia del mundo anglosajón, en contraposición a la tradición marxista del mundo soviético y a cierta tradición continental (Fenomenología, existencialismo, Hermenéutica, estructuralismo), en este escrito ofrece una panorámica de la filosofía analítica de los más plural y abierto, tanto en sus métodos como en sus problemas. La filosofía analítica no es una escuela monolítica, sino una manera rigurosa, lingüística, de hacer filosofía, en la que caben orientaciones tan dispares del análisis, como las que se derivan de la lógica formal y de la lógica informal. Ferrater pone ejemplos de aproximaciones rigurosas, con distintos métodos analíticos, a todos los problemas y disciplinas tradicionales de la filosofía. Muestra que no sólo hay analíticos neopositivistas, sino que también hay metafísicos analíticos. Introduce autores analíticos[45] que, al mismo tiempo, son tomistas, o marxistas, o kantianos. Su presentación es más flexible y plural[46] que la ofrecida por Muguerza en su ensayo de ese mismo año, *Esplendor y miseria del análisis filosófico*.

Pone buen cuidado Ferrater, además, en diferenciar una recepción responsable, que adopta sólo los elementos valiosos, de una importación mimé-

---

[43] "He oído inclusive decir, escribe Ferrater, que la "ola analítica" que se ha estrellado en España es el pendant cultural de la "ola krausista decimonónica" (*Cambio de marcha*…, op. cit., p. 23).

[44] Publicada en Alianza Editorial, y que era una revisión de la tercera edición de su obra *La filosofía en el mundo de hoy.*

[45] Examen del lenguaje ordinario y extraordinario de G. E. Moore; Análisis lógico de Russell, incluyendo el atomismo lógico; neopositivismo lógico, con fuertes tendencias reducionistas y fisicalistas; pluralismo lingüístico wittgensteniano y post-wittgensteniano; análisis conceptual strawsoniano; fenomenología lingüística austiniana; investigaciones de las funciones desempeñadas por las categorías y marcos conceptuales a veces con algunas explicaciones reconocidas o no de kantismo; indagaciones sobre la naturaleza y formas del desarrollo del conocimiento; estudios sobre las nociones de intención, propósito, acción, etc. Una descripción que conecta con la de Deaño.

[46] "La filosofía analítica, en suma, no es una "ESCUELA", ni siquiera una tendencia, y a lo más que se parece es a un conjunto de corrientes caracterizadas por numerosas "técnicas", "estrategias", "estilos" y "maneras de hacer filosofía" que cuadran bien con el examen de ciertos problemas, pero que no dependen de un determinado grupo de problemas. No hay ni "la" filosofía analítica, ni "los" problemas de la filosofía analítica; hay modos de analizar problemas filosóficamente." (*Cambio de marcha*…, op. cit., p. 29)

tica e irreflexiva, que pudiera derivar en academicismo sucursalista. El predominio del idioma inglés en la tradición analítica no tendría por qué convertir la filosofía universitaria española en una colonia angloamericana, si la calidad de la producción filosófica autóctona gana el debido reconocimiento dentro de los grupos y encuentros internacionales, en los que presenten sus propuestas. La recepción de analítica en el presente puede ser tan provechosa, a su juicio, como lo fueron en su momento el krausismo o el orteguismo.

Ferrater se ocupa, además, de revisar cuatro actitudes pensables ante el movimiento analítico, desde la que lo rechaza desconsideradamente, como la filosofía oficial, hasta la que lo asume críticamente, actitud ésta última que el adopta y defiende. La segunda actitud criticada por Ferrater era una clara advertencia dirigida al núcleo analítico de las cátedras de lógica, por limitarse a trabajar la lógica o la filosofía del lenguaje, "sin poner en duda sus supuestos, ni considerar otros problemas, que los que de ella surjan"; los jóvenes analíticos, sin embargo, no la tomaron en consideración. La tercera actitud criticada por Ferrater, era la de los jóvenes como Jacobo Muñoz, Quintanilla, Deaño o Muguerza, que consideraban "el giro analítico como un modo de filosofar "parcial", que debe superarse en una filosofía más amplia. Estos dos últimos, aunque tomaron en consideración esta advertencia, no la respetaron.

En *Cambio de marcha*..., además, Ferrater entró con singular claridad y distinción en los problemas de filosofía de la lógica, que ocupaban entonces a analíticos y dialécticos, haciendo una observación de gran alcance para los lógicos analíticos jóvenes, quienes, sin embargo, no la alcanzaron a comprender, o no la supieron respetar. La distinción[47] de Mosterín entre lógicos puros y lógicos impuros o filósofos, que aplican la lógica formal como instrumento de análisis lingüístico, conlleva una reducción del análisis a análisis lógico, y no sólo es insuficiente desde el punto de vista racional, sino que puede dar como resultado la impotencia y el cansancio de la lógica, de negativas consecuencias para el avance del racionalismo crítico. Ferrater interpreta precisamente la propuesta de dialectizar la lógica, y cualquier otro proyecto de convertir la dialéctica en una lógica formal, como expresiones de esa impotencia y cansancio de la lógica. E insiste en la necesidad de completar la lógica formal con las investigaciones que se estaban haciendo de las formas

[47] Ferrater parece situarla en línea con la tesis que Russell mantuvo por algún tiempo, según la cual los problemas filosóficos son principalmente problemas lógicos, y que dependiendo del tipo de lógica que se adopte, tendremos un tipo de filosofía. B. Russell, *Our Knowledge of the External World*, (London 1914, edición revisada en 1926, cap. II.). La lógica es la esencia de la filosofía.

de inferir y de argumentar no deductivas dentro del campo de la llamada lógica informal, por autores como Toulmin, Passmore, Hare, M. Black, así como por Perelman en su línea neoretórica[48]. En este punto recuerda que, en su obra *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia,* Ortega se movió en esta dirección, si bien no acertó a valorar filosóficamente las posibilidades y límites de la lógica formal.

Además, Ferrater indicó a los jóvenes lógicos que su disciplina podía ser en filosofía algo más, de lo que alcanzó a ver su creador, Frege, al ofrecérsela a los filósofos como un instrumento de análisis. La lógica puede aplicarse a construir modelos para la investigación empírica, y para todas las investigaciones y actividades humanas, puede facilitar la formulación, reformulación y descubrimiento de problemas, puede transformar los problemas y ayudar a la razón a constituirse. Entonces, los problemas extra-lógicos influyen en la formación de modelos lógicos y de esta manera la lógica se transforma a sí misma. Como consecuencia, no sólo las cuestiones filosóficas tienen algo que ver con la lógica, sino que también la lógica tiene algo que ver con las cuestiones filosóficas. Los que se reducen al tratamiento lógico de los problemas filosóficos, ven la relación entre lógica y filosofía de modo estrecho y unila-

---

[48] "Los argumentos "puramente lógicos" no son, propiamente hablando, argumentos, son partes de algún proceso de inferencia o deducción lógicas." (*Cambio de marcha*…, op. cit., 87-88). La filosofía como lógica identifica pensamiento racional con lógica –idea general que sería la única formulable en esta filosofía como lógica–, y lleva a la impotencia de la lógica. (…) como la filosofía sin lógica lleva al sin-sentido (…) En vista de lo cual, sic, es "más razonable seguir manteniendo en filosofía la lógica, aunque no "por encima de todo", y además, o concomitantemente, admitir muy variadas formas de argumentación racional. Incluyendo las que destacan el hecho de que los argumentos son parte de un proceso de comunicación lingüística (124)." [La cita 124 dice: "Esto puede hacerse de varias maneras: atendiendo a propósitos y modelos de argumentos y a las posibles conexiones ente razonamiento lógico y la práctica – inclusive la práctica "cotidiana"– de la argumentación, como lo hace S. E.Toulmin en *The Uses of Arguments* (Cambridge, 1958); examinando ciertas peculiaridades de los argumentos corrientes usados por los filósofos, como las estudia John Passmore en *Philosophical Reasoning* (New York 1961); atendiendo máximamente a la comunicación y a las situaciones humanas de la comunicación, como lo ha hecho Chaim Perelman en varias obras relativas a la "nueva retórica" (*Rhétorique et Philosophie,* Paris 1953; *Traité de l'argumentation*, 2 vols., París 1958; resumen de sus ideas en el artículo "*The New Rhetoric: A Theory of Practical Reasoning*, en Great Ideas To-Day, 1970); estudiando argumentos e inferencias prácticas al modo de R. M. Hare (por ejemplo, en *Practical Inferences*, London-New York 1971)."].

Lo único que le falta es la referencia a Hamblin, pero su libro es del 1973, no podía materialmente incluirlo. Pero hace una referencia interesante a Max Black (*Logic and Ordinary Language,* en *Language, Belief and Metaphysics* (Albano 1970), ed. Howard E. Kiefer y Milgton K. Munitz, pp. 47-48), poniendo en duda que el análisis formal tenga algún interés como "crítica de un auténtico argumento filosófico", y negando que el sofisma filosófico sea equivalente a la falacia formal. Aquí estamos a las puertas de Hamblin y su estudio de las falacias.

teral, como si la lógica determinara y controlara tales problemas. Si uno quiere seguir considerando la lógica como una herramienta, habrá de aceptar que esta se modifica de acuerdo con el trabajo que se hace con ella. La propuesta de Frege, de incorporar la lógica como instrumento de análisis filosófico, se queda corta, y es unilateral, cuando la lógica se dedica a construir modelos para la computación de todas las investigaciones y actividades humanas.

El más importante interlocutor de Ferrater en 1974 fue Javier Muguerza, que entonces estaba buscando la filosofía o filosofías alternativas, para sustituir a la cadavérica filosofía oficial, que no podía reducirse a la estrecha analítica de los lógicos. Entendía que la filosofía es una lógica (como propedéutica o instrumentarium), una epistemología, una ética y, tal vez, una estética. Al contrario que José Hierro[49], que había pasado de sus importantes trabajos de divulgación y análisis de las corrientes éticas analíticas, a especializarse en filosofía del lenguaje dentro del departamento de lógica, Javier Muguerza[50] había abandonado la órbita de los lógicos y filósofos de la ciencia, y, aunque era agregado de la Cátedra de Fundamentos, estaba marcando la pauta de la renovación de los contenidos del departamento de Ética y Sociología. Esbozamos aquí con tres pinceladas la concepción de la recepción que tenía este influyente hermano mayor de la Filósofos Jóvenes orientados a la ética: 1. Las filosofías son productos culturales universales, por lo

---

[49] Me parece que José Hierro dejó un hueco en la evolución de la filosofía moral en España. Había hecho su tesis sobre la Filosofía del Derecho en Ortega, por lo que conocía la concepción del Derecho del último Ortega. Tradujo *La filosofía moral contemporánea* de W. D. Hudson, que fue trabajado por todos los *Problemas del análisis del lenguaje moral*. Desde entonces, la ética analítica no tiene representantes entre los profesionales de la filosofía de los años setenta.

[50] Jacobo Muñoz (en su trabajo "Después de Wittgenstein", Prólogo a su traducción del libro, HARNACK, J., *Wittgenstein y la filosofía contemporánea,* Barcelona, Ariel, 1972) atribuye a Muguerza un papel pionero en la recepción de la analítica: "la filosofía analítica se ha convertido en una de las dos corrientes que mayor audiencia encuentran entre los jóvenes filósofos españoles. De ello podrían ser ya testimonio los trabajos de Javier Muguerza, José Hierro, o Jesús Mosterín, la labor crítica e informativa de Alfredo Deaño, la inflexión perceptible en el catálogo de ciertas editoriales especializadas o publicaciones, hasta hace poco impensables, como, por ejemplo, la revista *Teorema*. El reciente Homenaje a Aranguren (*Teoría y sociedad*, Barcelona, Ariel, 1970) constituye, en este sentido, un incompleto pero muy significativo muestrario del tipo de filosofar que parece haberse impuesto ya en el país" (op. cit., p. 6). En su ensayo *Esplendor y miseria del análisis filosófico,* Muguerza se hizo eco de esa consideración, y la recompuso y redimensionó extendiendo la recepción de analítica en España hasta la revista *Theoría* de Sánchez Mazas, y hasta la obra de Thomas Moro Simpson *Formas lógcas, realidad y significado* (Buenos Aíres, 1964), y la Revista mexicana *Crítica* de Rossi, Salmerón y Villoro en Hispanoamérica. Muguerza había dedicado su tesis doctoral al pensamiento lógico de Frege.

que se importan y exportan como la teoría atómica o un reactor nuclear. Así que no hay filosofías nacionales; 2. Por no tener claro esto, el orteguismo fue unilateral; 3. Y es una suerte que así sea, porque no hemos tenido ninguna tradición filosófica utilizable. Menéndez Pelayo es rancio y falaz.

Muguerza no sólo va a invertir el planteamiento de Ferrater, en el sentido de considerar que la adopción crítica de la analítica (tesis cuarta aceptada por Ferrater), suponía superarla supliendo sus insuficiencias con elementos complementarios de otras corrientes contemporáneas, por ejemplo con el marxismo crítico (tesis tercera rechazada por Ferrater), sino que siempre estuvo dispuesto a interpretar el cambio de marcha, si era preciso, como una cambio de barco, es decir, como un abandono de la analítica[51]. Muguerza consideraba insuficiente la analítica porque no aceptaba el reduccionismo analítico de la epistemología a lógica y metodología de la ciencia y de la ética a análisis del discurso moral, aunque no se interprete el análisis lógico en sentido neopositivista.

Las tendencias a completar el análisis, defendidas por los Filósofos Jóvenes, dispusieron de un monográfico de la *Revista de Occidente* para expresar sus puntos de vista. La coordinación del mismo le fue propuesta al lógico Alfredo Deaño en 1973. Este joven lógico compartía la concepción rupturista de la recepción de Javier Muguerza, antes expuesta, como también su convicción de que era necesario invertir el orden de la tesis tercera y de la tesis cuarta de Ferrater, referentes a las actitudes ante el análisis.

En la presentación del monográfico, *Análisis y Dialéctica,* de la Revista de Occidente, Deaño identifica la filosofía analítica con la tradición anglosajona anti-hegeliana de Moore y Russell, que ha seguido la filosofía de la lógica y del lenguaje de Wittgenstein, y la tradición dialéctica con la tradición hegeliano marxista del materialismo dialéctico, en la que se sitúa también el materialismo académico de Gustavo Bueno[52]. Como Garrido, entien-

---

[51] "Por lo que a mi respecta estoy en buena parte de acuerdo con las palabras de Ferrater, y comparto también con el su admiración por la bella imagen neurathiana de la embarcación calafateada mientras navega sin vararla jamás en dique seco, pero querría añadir expresamente la posibilidad –que Ferrater en cualquier caso no descarta– de cambiar inclusive de embarcación (…) Ignoro si en tal caso podría seguirse hablando de filosofía analítica, por más que la filosofía analítica hubiese un día servido de terminus a quo." ("Esplendor y Miseria del análisis filosófico", en *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1974, p. 138).

[52] Bueno era consciente de la imagen que podía reflejar su filosofía en los analíticos y los marxistas: "Los positivistas y analíticos, si hojean este libro, lo percibirán como un libro más de metafísica –a pesar de que, por su método, pretende tener incorporada la propia crítica positivista y analítica a la metafísica. Muchos de quienes se encuentran en un estado de compromiso político determinado percibirán este libro como puramente académico, en el peor senti-

de que la filosofía analítica es mínima y no se atreve a casi nada, mientras la filosofía dialéctica es máxima, y lo quiere casi todo. Rechaza la reducción analítica de la filosofía a una lógica impura, como pretendía Mosterín, haciéndose eco del duro párrafo de Gustavo Bueno contra los "formalistas hippies" en sus *Ensayos materialistas*[53]. El análisis lógico sólo puede tener un carácter instrumental en filosofía. A los dialécticos, por su parte, les pide la elaboración rigurosa de un método consciente de sus posibilidades y límites, y que asuman la tarea de reconstruir paso a paso una teoría crítica de la sociedad. Deaño[54] concluye recogiendo los criterios para complementar la analítica con la dialéctica, expuestos por Manuel Garrido en el artículo comentado, *Metafilosofía del racionalismo.*

Paso por encima de los artículos del filósofo de la estética, Rubert de Ventos, *Análisis y dialéctica: los límites de un rendimiento,* que proponía aplicar como criterio de metodología lógica el vale todo de la ley del rendimiento cambiante[55], del profesor buenista de fundamentos, Vidal Peña, y su interpretación materialista de Spinoza, del lógico y filósofo de la ciencia Miguel

---

do de esta palabra. En una Revista –que, al margen de ello, me merece el mayor respeto– se me acusa severamente de mistificador –"domesticador" de Marx– y se me sitúa en la línea de todos aquellos que, "pretendiendo impedir que las masas se conviertan en protagonistas de la Historia", cortan sus contactos con ellas y se encierran en el ghetto de la Academia –del formalismo y el culturalismo." (*Ensayos materialistas,* op. cit., p. 9)

[53] "Es ridículo sobreentender que sólo hay razonamiento cuando hay formalización –como si la misma formalización no fuera fruto de un pensamiento racional no formal. Sin embargo, en nuestros días es frecuente un tipo de personas divididas en dos, del siguiente modo: en cuanto *académicas*, se identifican hasta tal punto con los procedimientos del rigor formal, que todo aquello que no puede ser reducido, por ejemplo, a expresiones de la lógica de predicados, o deducido conforme a las figuras de Gentzen, carece para ellos de interés: pero en cuanto *ciudadanos* dan cabida a las más espontáneas e intuitivas fuentes de opinión. El tipo de "formalista-nueva izquierda" –o incluso "formalista hippy"– se repite mucho en nuestros días. Pero estas dicotomías nos sitúan en las antípodas del punto de vista filosófico, de la disciplina filosófica." *Ensayos materialistas,* op. cit., p. 13.

[54] Deaño piensa que no se puede compatibilizar la analítica y la dialéctica en el plano de la lógica, porque no hay ni puede haber una lógica formal dialéctica. No se puede formalizar la dialéctica, ni dialectizar la lógica formal. Pero si pueden hacerse compatibles ("Metafílosofía del racionalismo", op. cit., p. 67) la dialéctica y la lógica formal, como si esta fuera del "plano metodológico de las ciencias naturales" y aquella de "la esfera de la práctica y de la realidad histórica". Así la dialéctica puede ser complementaria. Pero Deaño no acepta la contraposición de Garrido entre razón analítica y razón dialéctica.

[55] "La elección de una lógica es una cuestión de estrategia, la estrategia es función de la realidad que quiere interpretarse, y esta realidad a interpretar depende de los conocimientos y medios de observación de que se dispone en un período determinado." (*Revista de Occidente*, nº 138 (1974), p. 170). Habla de la lógica de las conductas, de la lógica de lo no dicho, de la lógica de lo redicho.

Ángel Quintanilla, *Notas para una teoría post-analítica de la ciencia*[56], que buscaba cerrar categorialmente el problema del aumento del conocimiento problemático en el positivismo crítico de Popper, y del filósofo del lenguaje Josep Lluis Blasco, *La identificación de individuos*[57], que insistía en la elaboración imaginativa supuesta por el análisis, para centrarme en el artículo de Muguerza, *Lógica, historia y racionalidad,* en el que se discuten los límites impuestos a la razón práctica por la generalización de la racionalidad lógico-matemática, defendida por Mosterín en *El concepto de racionalidad*.

En efecto, Muguerza va a tener en cuenta la dirección de la controversia entre analíticos y dialécticos, que parecía sugerir Jacobo Muñoz con su publicación de *La disputa del positivismo en la sociología alemana*[58], pero en cuanto le permite construir su propia versión de la disputa del positivismo (de Mosterín) en la razón práctica de la ética. Así, este autor denuncia que la reducción lógico matemática de la racionalidad, conlleva la consecuencia desastrosa de convertir la ética en un emotivismo residual y retorizante[59].

A Muguerza le interesaba desde el punto de vista ético, la distinción crítica entre racionalidad de medios o instrumental y racionalidad de fines o

---

[56] Frente a los que niegan a la dialéctica un papel en la ontología y la epistemología, y la relegan en el mejor de los casos a la filosofía de la praxis, Quintanilla defiende que "la significación de la presencia de la filosofía en el núcleo mismo de la ciencia podría tener un alcance dialéctico. Se trata de lo siguiente: el crisol de las ideas filosóficas, aún de las que aparecen relacionadas ante todo con el problema del conocimiento, es sin duda alguna, y por lo menos en buena parte, el campo de la praxis política en el contexto de una sociedad dividida en clases. Ahora bien, que el modelo del cierre categorial remita en último término a una ontología materialista y el papel de la crítica filosófica como motor y núcleo del desarrollo de la ciencia equivale a conectar el problema de la filosofía de la ciencia, el problema de la razón teórica, con el campo de la filosofía de la praxis, con el problema de la razón práctica.. Si la metodología dialéctica puede presentarse como una forma de entender la racionalidad de la acción (incluyendo no sólo la esfera de los medios –praxeología–, sino también la de los objetivos), entonces es posible que la dialéctica colabore de forma eficaz a la comprensión de las ciencias, a la comprensión sobre todo del objetivo de la ciencia, el aumento del conocimiento, y a desvelar el sentido (posiblemente relativo, histórico) de la objetividad del mismo. Porque la objetividad científica alcanzada en un momento determinado debe entenderse desde luego, como algo trascendente a la división de la sociedad en clases, pero no es necesario que haya que entender también así el proceso seguido hasta el logro de esa objetividad." (*Revista de Occidente*, op. cit., p. 277)

[57] "La actividad filosófica no consiste tanto en hacer una teoría del conocimiento o de la realidad, sino en "elucidar la estructura categorial de la teoría que tenemos incorporada, entendiendo la estructura categorial de forma que no sólo incluye categorías sino también principios y la lógica de la teoría" (*Revista de Occidente,* op. cit., p. 260). Remite a su trabajo *Análisis categorial,* en *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo (1960-1970).*

[58] Ver cita 37.

[59] Un emotivismo, cuyo "uso de la razón vendría a reducirse a la retórica" (*Revista de Occidente*, op. cit., p.199).

valores, que los frankfurtianos esgrimieron contra la sociología positivista, pero no el problema de filosofía de las ciencias sociales, que afrontará el marxismo analítico desde la segunda mitad de la década de los setenta: construir una metodología rigurosa de las ciencias sociales positivas, superador del modelo causal positivista, para que aquellas no se conviertan en instrumentos de la cosificación y dominación de la acción humana y de la sociedad. Muguerza, más bien, utiliza sin mayores precisiones esa distinción crítica, para separar la racionalidad ética de las conclusiones de Mosterín, que generalizaban el modelo de racionalidad estratégica a la razón práctica.

En efecto, el mayor problema de la concepción de la racionalidad expuesta por Mosterín[60] no es, a su juicio, su individualismo, ya que se podría utilizar la generalización de la teoría de juegos de estrategia a todo tipo de juegos, incluidos los juegos cooperativos, por parte de John Ch. Harsanyi, para extenderla a la acción social en la que participan múltiples individuos. Sino que reduce la razón práctica a una teoría matemática de la racionalidad instrumental, y deja naufragar en el torbellino de la irracionalidad a todo discurso que haga objeto de consideración los fines últimos o valores, que a lo sumo podrían ser susceptibles de tratamiento retórico. Frente a lo que Muguerza define su demarcación: la razón práctica de la ética empieza justo allí, donde la razón instrumental acaba, porque esta es una racionalidad de medios y aquella es la racionalidad específica de los fines últimos.

---

[60] Muguerza recoge así la concepción analítica de la racionalidad expuesta por Mosterín en *El concepto de racionalidad*, (*Teorema* III, 4 (1973), pp. 355-380), y que, a juicio de éste, prevalece, es decir, que se nos impone, nos guste o no. Según Mosterín, es racional, desde el punto de vista teórico, "Una persona determinada X cree racionalmente que p (donde p es un enunciado cualquiera) si y solo si (1) X cree que p y (2) X posee suficiente evidencia de que p, es decir, p es analítico, o X puede comprobar directamente que p, o p es un teorema de una teoría científica vigente en el tiempo de X, o hay testimonios fiables de que p, o p es deducible a partir de otros enunciados q1....qn y X posee suficiente evidencia de que q1...qn (esta cláusula convierte a esta definición en recursiva) y además (3) X no es consciente de que p está en contradicción con ninguna otra de su creencias". Pasando ahora al segundo tipo de racionalidad, Mosterín juzga que *la racionalidad práctica presupone la racionalidad t eórica* (pues, mientras que podemos ser racionales en sentido teórico sin serlo en sentido práctico, no podemos actuar racionalmente en un campo determinado si no somos racionales al menos en nuestras creencias referentes a ese campo), por lo que, en consecuencia, cabría considerarla "la racionalidad sin más". He aquí como procede ahora a precisar su concepto: Es racional desde el punto de vista práctico una persona X, "si (1) X tiene clara conciencia de sus fines, (2) X conoce en la medida de lo posible los medios necesarios para conseguir esos fines, (3) en la medida en que puede, X pone en obra los medios adecuados para conseguir los fines perseguidos, (4) en caso de conflicto entre fines de la misma línea y de diverso grado de proximidad, X da preferencia a los fines posteriores y (5) los fines últimos de X son compatibles entre si".

Mosterín respondió en un segundo artículo, titulado *La incompleta racionalidad,* publicado por *Teorema* en 1977. Estos artículos de Mosterín se convirtieron en su libro *Racionalidad y acción humana* (1978), que pudo servir al menos, para llamar la atención sobre el interés de la teoría de juegos de estrategia para la razón práctica, un interés que tendía a ocultar la aplicación de la distinción *razón instrumental-razón valorativa* como criterio para replantear el carácter autónomo y primordial de la razón práctica de la ética. A nadie se le escapa la importancia de las propuestas morales y políticas, hechas desde la teoría de juegos, por autores como Harsanyi o David Gauthier, que no fueron traducidas hasta mediados los años noventa.

En este artículo Muguerza defendió, además, que la decantación de los valores morales es un fruto del tiempo, del discurso histórico, no de la lógica o del discurso argumentativo, una tesis que enseguida fue tildada de "neohistoricista" por Quintanilla, es decir, descalificada por ser un vulgar idealismo relativista. Muguerza se vio obligado a precisar qué podría ser el tribunal histórico de la razón de su propuesta, a la que él prefería llamar "neoperspectivista", y no pudo defenderlo de las acusaciones de relativismo e idealismo. Pero no aceptó nunca la identificación marxista de la conciencia de clase obrera como decantador histórico decisivo de los valores morales, como le sugirió el propio Quintanilla, porque en las democracias capitalistas la división en clases estaba difuminada, y porque sólo una sociedad sin clases puede disponer de una razón universal patrimonio de la humanidad.

Muguerza levantó pronto el acta de defunción de su "preferidor racional"[61] (libre, informado e imparcial), por ser una idealización no computable. Había adoptado esta figura del "preferidor", a mi juicio, porque no supo ver las virtualidades de la lógica informal[62], cuyo nombre rechazaba de entrada, para fundamentar la racionalidad del discurso moral. En el fondo seguía manteniendo los parámetros de validez de la lógica formal y de objetividad de las ciencias positivas, lo que le llevó, no sólo a menospreciar por retorizantes las aportaciones de la nueva retórica de Perelman, sino

[61] En "Es" y "debe" en torno a la lógica de la falacia naturalista, (*La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1985, pp. 69-101). Y en "A modo de epílogo: últimas aventuras del preferidor racional" (*La razón sin esperanza*, op. cit., pp. 227-296).

[62] Son múltiples los pasajes de *La razón sin esperanza,* en los que encontramos recogidas observaciones de Muguerza sobre el análisis lógico de la argumentación moral, pero es en el artículo "La razón sin esperanza: una encrucijada de la ética contemporánea" (*La razón sin esperanza*, op. cit., pp. 53-58), donde recibe un tratamiento explícito.

también a desechar o a obviar los esfuerzos de Toulmin, Strawson, Ryle, y otros lógicos informales, por clarificar la lógica argumentativa del discurso moral. Las razones que le llevaron a dejar de lado estos importantes desarrollos, tal vez se puedan presentar resumidas mediante el siguiente argumento de fondo: Todo tipo de argumentación moral, se base en inferencias de tipo deductivo o no deductivo, o incluye alguna razón o argumento de tipo valorativo o normativo, o comete la falacia naturalista, es decir pasa de enunciados objetivos, sobre lo que las cosas son, a enunciados valorativos o normativos, sobre lo que las cosas deben ser. Así que el problema de la argumentación moral se retrotrae a la discusión lógica de las condiciones de validez de las razones o argumentos de carácter valorativo o normativo, de los que siempre va a depender la argumentación moral concluyente. Ahora bien, todos los esfuerzos de los filósofos informales, en especial de Toulmin, por definir las condiciones lógicas de las buenas razones morales, es decir, de aquellas que tengan validez universal, han acabado sin resultados concluyentes. Y no podía ser de otra manera, pues a diferencia de las razones o argumentos teóricos, que, en base a su contrastable objetividad, pueden ser lógicamente universalizados, las razones o argumentos morales no son objetivas, y, en consecuencia, no pueden ser universalizados lógicamente. Luego, los esfuerzos realizados por los lógicos informales para clarificar una tópica moral y para categorizar y controlar críticamente el tipo de inferencia no deductivo de las argumentaciones dialécticas, no sólo han sido inútiles, sino que estaban condenados a serlo, por la condición misma del discurso moral. Por consiguiente, los esfuerzos de la lógica informal por clarificar y controlar las razones o argumentos morales y las inferencias no deductivas de la argumentación dialéctica son irrelevantes y se pueden obviar.

Es decir, que del carácter precario e insuficiente del análisis lógico informal de la argumentación moral se pasa a buscar la racionalidad ética al margen de la lógica. No se comprende que el análisis lógico de la argumentación moral, aunque sea precario y no baste para fundamentar la moral, sin embargo es un elemento necesario de una ética filosófica que se entienda como reflexión del hecho moral. Además, dicho análisis lógico no deja las cosas como están, pues puede descubrir pseudo-argumentos, inferencias falaces, argumentaciones insuficientes, etc., y, con ello, poner de manifiesto el carácter injustificado de las posiciones morales o jurídico-políticas.

La polémica entre analíticos y dialécticos, tal y como fue desarrollada por este influyente ensayista, que pasó revista a las principales corrientes y autores adoptados en la renovación teórica de los departamentos de Ética y Sociología, se refleja en sus artículos y ensayos de la primera mitad de los

años setenta, recogidos y publicados en su libro *La razón sin esperanza*[63]. La razón que ha perdido la esperanza no es la razón práctica analítica, que se ha quedado desprovista de la lógica, sino la razón práctica kantiana que ha perdido su esperanza teológica, y la esperanza marxista en la realización histórica de la utopía comunista[64].

De manera semejante, en sus ensayos de los años ochenta, recopilados en su libro *Desde la perplejidad* (1990), hará el control de calidad de las recepciones de los años ochenta, y dejará de lado los desarrollos del análisis descriptivo y normativo de los procedimientos dialógicos de la argumentación moral, realizados por teorías lógicas de carácter pragmático de indudable interés para el análisis y la clarificación lógica del discurso moral, como la pragmática de Barth y Krabbe, o la pragmadialéctica de van Eemeren y Grootendorst, o como la pragmática del diálogo de Habermas. Dado que la universalidad de las razones o argumentos morales sólo puede resultar de la intersubjetividad, no de la objetividad, el análisis lógico pragmático de los procedimientos dialógicos, aunque sea precario e insuficiente, es de interés irrenunciable para una ética que se conciba como reflexión en la moral vivida, y que pretenda contribuir de alguna manera a clarificar y a controlar su racionalidad. En la obra antes citada, Muguerza descalificará las éticas del discurso y su pragmática del consenso, por considerarlas idealizaciones inútiles, y planteará una "ética del disenso".

Conclusión: la lógica argumentativa, una asignatura pendiente.

Las disputas entre analíticos y dialécticos fueron un fenómeno característico del ambiente de renovación de la filosofía oficial en la Universidad española de la primera mitad de los años setenta, registrable en los simposios, congresos y publicaciones más significativos del momento desde el punto de vista de la renovación, y consistió en una reacción contra la expansión de la analítica, que se había impuesto y florecía en los departamentos de lógica, en especial contra el positivismo de los lógicos que constituían el núcleo de dichos departamentos.

Las disputas tuvieron distintos puntos de controversia, con diferentes protagonistas, pero siempre fueron confrontaciones asimétricas de representantes de corrientes o posicionamientos filosóficos diversos, que no podían

[63] En *La razón sin esperanza*, (Madrid, Taurus, 1977) afirma que las discusiones entre analíticos y marxistas son crónicas en la filosofía española actual.

[64] *La razón sin esperanza*, op. cit., p. 296.

dar de sí desarrollos teóricos específicos, sino que, más bien, parecían aspirar a una determinada configuración de la filosofía oficial renovada, con un lugar adecuado para las nuevas corrientes o posiciones adoptadas.

La controversia en torno a las relaciones entre lógica y dialéctica, que Manuel Garrido planteaba como una cuestión de filosofía de la lógica, la formalización de la dialéctica, era enfocada por Gustavo Bueno como un problema de fundamentos, la fundamentación dialéctica de la lógica, necesaria para ahuyentar los fantasmas del positivismo. Esta polémica sólo sirvió para desempolvar los intentos de formalizar la dialéctica, desarrollados por la tradición hegeliano-marxista en los años sesenta, y, sobre todo, para que los analíticos no entraran en los intentos de renovación de la cátedra de fundamentos que protagonizaba por entonces el catedrático de Oviedo. A su vez, esa especie de disputa del positivismo en la ética, que se inventó el ensayismo neokantiano y autocrítico de Javier Mugüerza contra la generalización de la racionalidad lógicomatemática, propuesta por el lógico neopositivista Jesús Mosterín, representó un antídoto que inmunizó a las Cátedras de Ética y Sociología contra la influencia de la analítica. Una medida profiláctica a la que contribuyó también la disputa del positivismo en las ciencias sociales, que planteó el marxismo crítico de Sacristán y Jacobo Muñoz, cuyos desarrollos no hemos atendido en este trabajo.

Estas disputas pseudo-teóricas contribuyeron, a mi juicio, a ocultar la auténtica cuestión de filosofía de la lógica, referente a las relaciones de la lógica con la dialéctica, es decir la que se ocupa de determinar el lugar y la forma de configurar de manera rigurosa las razones y las inferencias no deductivas, que presiden gran parte de la argumentación cotidiana, y, desde luego, la argumentación moral y política. Desde el punto de vista aristotélico, diríamos que se trata del problema de reformular, en consonancia con la nueva lógica analítica, la parte del *Órganon* dedicada a los tópicos y a la argumentación dialéctica. Un problema que ha sido abordado por distintas tendencias neoretóricas y neodialécticas a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. De esta deficiencia, que está siendo denunciada desde hace años por autores competentes del Área de Lógica y Filosofía de la Ciencia, todavía se resiente hoy la enseñanza de la Lógica en las facultades de Filosofía, así como la formación lógica de los futuros ciudadanos y bachilleres en nuestros Institutos de Enseñanza Secundaria y Bachillerato.

En fin, la recepción de la analítica, que prendió en los departamentos de Lógica de los años setenta, y se consolidó en el *Área de Lógica y Filosofía de la Ciencia*, experimentando un gran desarrollo desde 1984, ha llevado a la filosofía oficial española a un nivel científico sin precedentes. Por ello, el historiador de la filosofía española no puede adoptar en sus trabajos puntos de vista y valoraciones sobre nuestro pasado filosófico que no tengan en cuenta los resultados de esa última recepción.

CUESTIONAMIENTOS METODOLÓGICOS SOBRE LA COMPRENSIÓN HISTÓRICA Y FILOSÓFICA DEL PENSAMIENTO MEXICANO: REFLEXIONES SOBRE ANTONIO CASO Y JOSÉ VASCONCELOS.

FERNANDO GONZÁLEZ VEGA
Universidad Autónoma de Querétaro, México

El propósito de esta comunicación es presentar algunos cuestionamientos metodológicos sobre el enfoque, las condiciones y la forma en que se han planteado y se podrían proponer estudios sobre aquella filosofía que ha surgido y realizado en una determinada cultura, país o región, especialmente la referida a México, dentro de una perspectiva iberoamericana.

De la pretensión para comprender una forma de pensamiento de un pueblo o nación surgen varias interrogantes: ¿es posible elaborar una filosofía particular de un país o grupo social? ¿cómo compatibilizar el pensar universal del filosofar con la reflexión sobre la propia manera de ser de un pueblo o cultura? ¿Qué tan representativos pudieran ser de una cultura o nación aquellos pensadores que se dedicaron a hacer filosofía desde la originalidad o consistencia de una postura personal inserta en un contexto histórico específico?; o, por otro lado, ¿el pensamiento individual de un filósofo no es más que el reflejo de su pueblo y época?

Hay otra dificultad: se ha constatado que cuando se trata de estudiar la particularidad de tal o cual 'ser del mexicano o español' se encuentra que esas especificidades son también propias del hombre en general. Lo que varía y difiere es el grado o predominancia de cierta característica, según el contexto o circunstancia histórica en que vive un pueblo.

La posturas historicistas que buscan preferentemente la validez de lo universal humano, reflejan una cierta contradicción inevitable al estar referida siempre a una circunstancia histórica concreta. Estudios iniciales sobre la filosofía de lo mexicano se inspiraron en el historicismo de Ortega y Gasset, según el cual toda filosofía está determinada por la circunstancia vital en que se da; que la verdad filosófica no es de validez universal sino circunstancial.

Estas ideas influyeron para que Justo Sierra, Samuel Ramos y Lepoldo Zea iniciaran estudios filosóficos sobre esa circunstancia que se denomina México. Abelardo Villegas, estudioso de lo mexicano, afirma que esta postura historicista que "tiene más pretensión por la universalidad, es circunstancial, es relativa al hombre que la pensó y a la circunstancia que es él mismo"[1].

Asimismo, estos pensadores mexicanos también incorporaron influencias existencialistas de Heidegger y Sartre para abordar la filosofía de lo mexicano, donde lo predominante surge del pensador en su vida cotidiana, como individuo y singularidad. No obstante, los análisis en este terreno no superaron el problema antitético de lo universal y lo particular. Lepoldo Zea aportó una luz para superar esta limitación al sostener que no debía quedarse la filosofía de lo mexicano en una contemplación narcisista y estéril de del hombre, sino que había que alcanzar la 'verdad mexicana' finalizada en obtener una 'verdad humana'.

Este trabajo pretende mostrar algunos cuestionamientos metodológicos que permitan revisar y aprovechar los diversos estudios realizados para encontrar vías de abordaje y análisis que se superen posturas dualistas y excluyentes que pretenden explicar lo propio de una nación, sea por lo universal de la humanidad o simplemente por lo circunstancial.

En la presente comunicación se trata de orientar el análisis para preguntarse cómo el universal humano se encuentra en el particular, en este caso, de lo mexicano. Esta postura metodológica nos permite abordar una época y sus pensadores, sin dejar de lado ni lo universal ni lo concreto de su filosofar. El hombre deja huella de su ser en todo lo que hace, pues en sus creaciones se proyecta y refleja: "la filosofía mexicana nos pondrá de manifiesto al hombre mexicano, con todo lo que de universal y particular implica esta expresión"[2]. Uno de los estudiosos más dedicados a estos cuestionamientos aplicados a la filosofía de lo mexicano, el Dr. Abelardo Villegas, comenta que la naturaleza de ésta es "un intento de definir lo mexicano en términos filosóficos, en hacer filosofía del mexicano"[3].

No se pretende, pues, hacer historia de la filosofía en México, sino "estudiar las formas concretas de humanidad que ha asumido el mexicano, comprendiéndolas a través de su filosofar"[4], sostiene Villegas. Si se pretende com-

---

[1] VILLEGAS, ABELARDO. *La filosofía de lo mexicano*. México, UNAM, 1979, p. 10

[2] VILLEGAS, ABELARDO, *La filosofía en la historia política de México*, o.c., p. 12

[3] VILLEGAS, ABELARDO, *La filosofía en la historia política de México*. México, Porrúa, México, 1966, p. 11

[4] O.c., p. 13

prender el pensamiento mexicano tenemos que referirnos a las formas concretas que el filosofar ha adoptado en hombres existentes y en circunstancias históricas específicas. Así, la filosofía de los pensadores mexicanos nos puede revelar tanto las formas concretas de la humanidad, como sus actitudes propias ante el mundo y ante la vida, pero sobre todo, sus formas específicas de relación con otros hombres. Ese será nuestro enfoque metodológico.

He escogido presentar someramente la figura de dos pensadores mexicanos que nos permitan ilustrar algunos cuestionamientos metodológicos sobre este tema: Antonio Caso y José Vasconcelos.

Etapas de conformación de la Filosofía de lo mexicano

1. Liberalismo mexicano (siglos XIX y XX).

El siglo XIX es el siglo del liberalismo, lo mismo en Europa que en América. Sin embargo, entre estos liberalismos hay diferencias fundamentales. El liberalismo europeo (Inglaterra, Francia e Italia) se constituyó a partir de la experiencia histórica prolongada del nacimiento, crecimiento y triunfo de la burguesía. Ese proceso se extiende desde los siglos XIII y XIV hasta nuestros días. El liberalismo se estructuró no solamente como una doctrina, sino como una forma de vida individual y colectiva. La doctrina liberal tiene su base en prácticas históricas que la sostienen; y a la inversa, las prácticas concretas se llevaron a cabo y se realizaron a la luz de las ideas liberales elaboradas teóricamente: "práctica y doctrina son, por tanto, lo que llamamos experiencia histórica liberal"[5].

En cambio, en el caso mexicano no se contaba con tal experiencia histórica, sino con otras formas de vida contrarias al proceso liberal, determinadas fundamentalmente por la estructura colonial implantada por la corona española. El liberalismo puede analizarse en su enfoque político y económico. El primero está referido a la filosofía política de *libertad y progreso intelectual* que no deben estar atados a creencias e ideologías que inmovilizan el pensamiento; el liberalismo económico de Adam Smith, manifestado en la *libre competencia* de los mercados y transacciones. El liberalismo mexicano tomó elementos de ambos, dando origen a varias interpretaciones, según las épocas y contextos históricos, desde el siglo XIX.

Durante la guerra de Independencia se forman cuatro bloques políticos, derivados de las diversas clases formadas en la colonia: el primero está cons-

[5] O.c., p. 91

tituido por *la reacción colonialista* de la alta burocracia virreinal que se mantiene fiel al régimen establecido; el segundo está conformado por *los conservadores*, cuyo núcleo principal es la mayoría de la aristocracia y alta burguesía criolla; el tercer bloque está constituido por *los liberales*, representado por criollos de la pequeña burguesía urbana y algunos aristócratas criollos; el último bloque es el *popular revolucionario*, que está compuesto por los trabajadores del campo y mineros. La manera en que se conformaron los cuatro bloques y las fuerzas que intervinieron en cada uno de ellos, "es la clave para comprender la guerra de independencia y el medio siglo que siguió"[6].

El pensamiento filosófico y la ideología política del movimiento de independencia fue asimilado y desarrollado por los criollos, tanto de la alta burguesía como de la pequeña, dando origen a una disputa que marcó al país, durante la primera mitad del siglo XIX, entre liberales y conservadores.

¿Por qué la adopción del liberalismo le permite a los dos bloques de criollos abandonar las formas tradicionales de la vida hispánica y buscar otros derroteros? Porque la estructura económica y política heredada de la España colonial y sus doctrinas no satisfacía los intereses y aspiraciones de esos bloques. Mucho menos, las necesidades del bloque popular. El liberalismo es el único rival ante esa situación. Sin embargo, aparece una contradicción de base: implementar el liberalismo bajo circunstancias antiliberales conlleva siempre a la solución violenta y la búsqueda de cambios en la estructura social.

Existe la idea poco sustentada de que en el México decimonónico existen los conservadores y liberales como dos corrientes ideológicas antagónicas que se convierten, a su vez, en partidos políticos. Esta dicotomía entre conservadores y liberales es falsa. Solamente vienen a ser dos formas de interpretación del liberalismo. Como ejemplo mencionamos el caso del liberal Fray Servando Teresa de Mier que defiende el centralismo, bandera de los conservadores; o Lucas Alamán, jefe del partido conservador, que se declara a favor de la creación de una sociedad industrial a la manera inglesa o francesa.

Según las clases sociales y bloques políticos hay, pues, dos interpretaciones y aplicaciones de la doctrina liberal: la primera es de aquellos liberales que son llamados 'conservadores' que están representados por criollos aristócratas o de privilegio que desean preferentemente una conciliación de la herencia hispánica con el progreso, quieren una monarquía constitucional o la república central, una sociedad industrial y considera al catolicismo como

---

[6] SEMO, ENRIQUE. *Historia mexicana. Economía y lucha de clases*, México, Ed. Popular Era, 1978, p. 199

constitutivo de la nacionalidad; la segunda, corresponde a los llamados propiamente 'liberales' que rompen con la herencia hispánica y propugnan por la república federal, la separación de la Iglesia y el Estado y la creación de una sociedad industrial progresista. La importancia de estos dos tipos de liberalismos, dice Villegas "… nos importa señalar de qué modo estas dos interpretaciones del liberalismo se reflejan en las ideas filosóficas de esa doctrina y cómo las mismas son aplicadas en la teoría a los grandes problemas nacionales"[7].

Las dos interpretaciones del liberalismo se distinguen, no por su objetivo o meta: la libertad, sino por los medios para obtenerla y por los modos como ésta se manifiesta. Ambos consideran al progreso como un fenómeno necesario en la historia, pero mientras que para los conservadores, encabezados por Lucas Alamán, el progreso es hijo del tiempo, las revoluciones lo detienen o retardan, para los liberales, capitaneados por el Dr. José María Luis Mora, las revoluciones son prescritas por el tiempo para acceder a formas superiores de progreso. Al enfrentarse estas dos posturas liberales, los conservadores se convirtieron en reaccionarios y los liberales en radicales. Esta oposición, más que ideológica, es un conflicto de clases.

El Dr. Mora percibe que los intereses de clase y de bloque se anteponen al interés nacional. Los conservadores defienden los intereses de las corporaciones formadas en la colonia (terratenientes, Iglesia y milicia), mientras que los liberales atacan los privilegios de esas instituciones. El problema filosófico surge, cuando ambos liberalismos echan mano de los mismos conceptos para defender sus privilegios.

Los conceptos de no intervención del gobierno en los asuntos individuales y el de propiedad fueron los más conflictivos. La polémica se centra en la facultad de la autoridad gubernamental para regular las acciones y propiedad del individuo, de la Iglesia y la milicia.

Al argumentar sobre los límites y relaciones entre propiedad-individuo-sociedad se evidencia la postura en otro nivel: el del orden social y el papel del Estado. Para los ideólogos del partido liberal se busca un nuevo orden y una nueva sociedad sin privilegios; para el partido de los conservadores se busca mantener el antiguo orden, la sociedad colonial y el poder eclesial. Para acceder al nuevo orden liberal y el progreso industrial había que la propuesta del partido liberal va más allá de la simple regulación de la propiedad, sino el establecimiento de nuevos principios sobre el hombre y su conciencia.

---

[7] O.c., p. 98

La propuesta liberal de la separación de la Iglesia del Estado lleva inherente un cambio de relación del ser humano ante la sociedad y los valores religiosos. Para construir una moderna sociedad; la estructura de la Iglesia institucional era un obstáculo. Esto suponía una concepción distinta de la persona que debería tener una mayor autonomía en su pensar, creer y actuar, siguiendo su conciencia. Ya desde el siglo XVIII los ilustrados mexicanos establecían que la naturaleza y la sociedad podían ser conocidas por la razón y que el ámbito de la religión quedaba aparte. Ahora los liberales amplían la intervención de la conciencia humana en cuestiones religiosas.

Hay de fondo una nueva religiosidad que coloca a la conciencia personal en el centro y dirigida a establecer directamente sus relaciones con Dios y la sociedad, sin una dependencia institucional de la Iglesia: "Puede verse cómo esta religiosidad de los liberales le niega a la iglesia católica su calidad de intermediario obligado entre Dios y los hombres. Para ellos no es la iglesia el supremo juez en las cuestiones de religión, sino la conciencia individual y sus intuiciones"[8]. El liberalismo finca, pues, las bases para una religiosidad moderna. Con esto ya se puede acceder a la nacionalización de los bienes del clero y a la vez preservar el espíritu religioso.

Sin embargo, surge una dicotomía en el mundo moral: se establece una moral pública y otra privada, una de tipo civil y otra del fuero interno. En el esquema teocrático anterior había la misma moral para los dos ámbitos. Ahora, la moral pública debe ser respetada por todas las religiones y a su vez cada moral privada se circunscribe a cada religión. De este modo, uno de los resultados de esta doble moral es sentar "las bases de la tolerancia y de la convivencia de la sociedad a nuevas ideas, a nuevos hombres y a nuevas instituciones"[9]. Los impactos del liberalismo son más fecundos en el campo de la moral, siendo un tipo de 'revolución mental' como dijera Justo Sierra. En el terreno económico no se logra establecer una nueva estructura.

2. Positivismo

El liberalismo no logró el tránsito de una sociedad colonial a una moderna, democrática y capitalista. Se requería un gobierno fuerte y centralista para implementar las medidas necesarias para ello. Esto conlleva la contradicción con los principios liberales de limitar la intervención del poder civil ante las libertades del individuo o las corporaciones. Solamente un gobierno

[8] O.c., p. 119

[9] O.c., p. 121

liberal y fuerte, con una actitud enérgica en lo económico, lo político y social podría funcionar para ir modificando la sociedad colonial. Se convierte, pues, en una "dictadura" liberal. Tenemos así los casos de Benito Juárez que duró quince años y Porfirio Díaz treinta y tres.

A la muerte del presidente Juárez (1872), México estaba en una profunda crisis: la riqueza minera en decadencia, el comercio desarticulado, la agricultura paralizada, la población disminuida por las guerras, las escuelas cerradas, el país endeudado y los militares al acecho. Porfirio Díaz se subleva ante el caos y promete paz y no reelección. Como presidente se presentó como un pacificador que con una dictadura eficaz y benéfica alcanzaría el progreso esperado. Díaz requería una filosofía que le permitiera acceder a estas metas. En el positivismo encontró la respuesta. Fue Gabino Barreda, discípulo de Comte en París, quien observó la eficacia del positivismo en Francia para superar los excesos de la revolución a través del orden y la estabilidad necesaria para los negocios de la burguesía.

El orden positivista no es el orden de los conservadores retrógrados ni tampoco la violencia estéril de los radicales. Así, el positivismo de Barreda empezó a atacar las bases del liberalismo cuya libertad se convierte en anarquía. La libertad entendida como un poder hacer lo que se antoja resulta inmoral y absurda, "porque haría imposible toda disciplina y, por consiguiente, todo orden"[10].

Gabino Barreda, como impulsor del positivismo en México, se enfrenta a los liberales eliminando la metafísica liberal y confirmando la derrota de la iglesia dogmática. Para ello, aplica al orden político su teoría de los 3 estadios: el estadio teológico está representado por la teocracia colonial, el metafísico, por la destrucción del primero por el liberalismo hasta la caída de Maximiliano; y el positivo o científico es el que se deberá construir como divisa, sostiene Barreda: "Conciudadanos: que lo que en adelante sea nuestra divisa libertad, orden y progreso; la libertad como medio; el orden como base y el progreso como fin"[11].

Porfirio Díaz también cayó en la contradicción del liberalismo entre la práctica y la utopía, el ideal y las circunstancias. Hay un abismo entre una idea y su práctica, por lo que se necesita adaptar la idea a la práctica y ésta a la idea. La teoría abstracta de la democracia y su aplicación práctica son diferentes, aclara Díaz "es decir, cuando se mira la substancia más que a la forma;…hemos conservado la forma republicana y democrática de gobierno…,

---

[10] BARREDA, GABINO. *Estudios*, México,UNAM, 1941, citado por VILLEGAS A., o.c.,p. 125

[11] O.c., p.127

sin embargo, hemos adoptado una *política patriarcal* en la actual administración de los negocios, guiando y restringiendo las tendencias populares, con una fe profunda en que una *paz forzada* permitiría la educación y a la industria y el comercio desarrollar elementos de estabilidad y unidad en el pueblo"[12].

Por último, el régimen porfirista, además del positivismo, también fue influenciado por el evolucionismo de Spencer, al sostener que el pueblo mexicano había sufrido una lenta y difícil evolución política y social. Cuando asumió el poder, Díaz, México no era una nación constituida, sino un haz de grupos con intereses distintos.

Era necesario un gobierno férreo y patriarcal para controlar a los diferentes grupos, a fin de que se conocieran y fueran capaces de unirse en algo común. A una política de contradicción, Díaz aplicó una política de conciliación, que impulsara la paz, el orden y la estabilidad, así como la creación de una clase media propietaria, trabajadora e industrial que fuera el motor de la sociedad hacia el progreso. En 1898 Díaz creyó que ya había logrado la unidad para acceder a la democracia. Dos años después se vuelve a reelegir y se desencadena el movimiento revolucionario. ¿Qué había pasado con la práctica política y sus filosofías?

3. Filosofía de la revolución

La conciliación de clases porfirista no funcionó, pues no estaban incluidas las clases populares. La conciliación era entre liberales y conservadores, entre la clase media y la privilegiada. El campesinado sufría las consecuencias del triunfo del liberalismo, pues sus ideólogos dictaron las leyes de desamortización generalizada, no solamente de los bienes eclesiásticos, sino también de otras corporaciones como las tierras de los municipios, las comunidades indígenas y los antiguos ejidos con que los españoles los habían dotado para su sustento.

Se quiso que los participantes de la propiedad comunal se convirtieran en pequeños propietarios para balancear a los grandes terratenientes. El resultado fue justo el contrario: las comunidades rurales no pudieron cumplir los requisitos de pequeños propietarios (impuestos, gastos, etc.) y terminaron conformando un gran contingente de peones. Las grandes haciendas surgieron de las propiedades del clero nacionalizadas y se vendieron a particulares sin fraccionarse, por lo que aumentaron las propiedades de los gran-

[12] O.c., p. 129

des terratenientes, que conservaron las estructuras coloniales de dominio (mayorazgos, tiendas de raya, etc.). Los obreros, en gestación inicial, eran tratados como peones, sin prestaciones, derecho de huelga y trabajando bajo condiciones infrahumanas.

La gran y pequeña burguesía nacional se distribuyó los privilegios, protección, subsidios y puestos públicos, aliándose a la burguesía europea y norteamericana, para capitalizarse. Cuando Díaz creía que México llegaba a la prosperidad, estaba al borde de la ruina.

Las semejanzas que los métodos de Porfirio Díaz con los postulados de los conservadores y el malestar que imperaba en las clases bajas y la clase media disconforme, llevaron a pensar a algunos que Díaz no era más que "un conservador esbozado, un conservador disfrazado de liberal"[13]. Ahora era necesario revisar el tipo de liberalismo que había imperado y actualizarlo a las nuevas circunstancias.

Se rechaza la revolución, método usado por los liberales en el siglo XIX y se incorpora otro elemento al nuevo liberalismo: la convicción de que el crecimiento de la burguesía depende de la vigorización económica de las masas populares, quienes constituyen el mercado interno que sustenta la agricultura y la industria. Los nuevos liberales perciben la solidaridad que la burguesía le debe al pueblo para subsistir sin venderse al extranjero.

El nuevo liberalismo no se limitaba, pues, a lo político, sino también a aplicar medidas sociales a lo económico, como la protección de los obreros, prestaciones, etc. Para triunfar los liberales tendrían que contar ahora con el pueblo, sólo así el movimiento sería democrático, tanto en lo político como en lo económico. Sesenta años de lucha y treinta de una dictadura con sus resultados desastrosos, avalaban el cambio de ruta.

Otro liberal, Francisco I. Madero, será quien inicie la lucha armada contra Díaz. Ante la tesis porfirista de sostener la dictadura patriarcal como un paso necesario hacia la unidad nacional, se opone Madero en su libro *La sucesión presidencial* en los siguientes términos: "El poder absoluto vemos que ha sido la causa de todos los males de la humanidad" [...] "En cambio en cualquier parte donde llega a germinar la libertad, los pueblos han llegado a gran desarrollo"[14].

Para Madero, la historia es la permanente lucha de la libertad contra la tiranía, rechaza la concepción evolucionista, desconoce el concepto de inte-

---

[13] O.c., p. 144

[14] MADERO, FRANCISCO, *La sucesión presidencial en 1910*, México, Editorial Los insurgentes, 1960, citado por VILLEGAS, ABELARDO, o.c., p. 152.

gración social, pues, invirtiendo la fórmula de Díaz: el bienestar económico y social dependen por entero de la libertad.

Fue Andrés Molina Enríquez quien formuló los fundamentos teóricos que había que adoptar la revolución mexicana. En su *Tratado sobre los problemas nacionales* (1908), bajo un enfoque evolucionista y social retoma la preeminencia de los problemas económicos sobre los políticos, pero con diferentes métodos a los plantados por los porfiristas. Las formas de propiedad territorial determinan la estructura de la sociedad humana. No adopta el materialismo histórico, ni el positivismo. Asume un materialismo positivista y biologicista. Molina considera a la propiedad individual en evolución y se restringe a lo agrario y no tanto a los bienes de producción.

Hay una heterogeneidad amplia y una viciosa organización de la propiedad territorial. La Reforma había intentado abolir las propiedades comunales indígenas para convertirlos en pequeños propietarios; así como las propiedades del clero fueron transferidas a hacendados y banqueros como latifundistas. Los hacendados conservaban los vicios de los propietarios coloniales, que más les interesaban el dominio de tierras que la explotación económica de las mismas. El intento liberal de nivelar la propiedad había fracasado.

Era necesaria otra desamortización que pusiera en circulación la riqueza amortizada de las haciendas inexploradas, repartiéndola entre la población rural. Había que proceder al fraccionamiento de los grandes latifundios, pero sin dejarlo a la voluntad de los propietarios, sino a los beneficios económicos y sociales que se derivarían.

Molina se enfrentó, también, al obstáculo teórico de los liberales en la desamortización de los bienes del clero: el respecto liberal a la propiedad privada. Ahora era la soberanía nacional la que podía intervenir. No son tipos de propiedad, sino una sola en dos fases, la faz de interés privado y la faz de interés social. Ya no se trata de desamortización de propiedades corporativas, sino de individuales: "*La propiedad original es la propiedad nacional, la propiedad social y de ésta se deriva, como concesión, la propiedad privada*"[15].

Con esto Molina adiciona al liberalismo una transformación completa: la idea de la propiedad social originaria no significa otra cosa que añadir al lado de la soberanía política del pueblo una *soberanía económica*. Este es otro paso, para cuando los constituyentes revolucionarios de 1917 añadirán el concepto de *soberanía integral*, donde el pueblo es soberano en cuestiones políticas, económicas, educativas, etc.

---

[15] VILLEGAS, A., o.c., p. 163

4. La Filosofía Política del Constituyente de 1917.

La revolución estalló en noviembre de 1910. Nació bajo el signo del liberalismo con Francisco I. Madero, con el lema *sufragio efectivo, no reelección.* Estaba dirigida a un sector amplio de la clase media, siendo él mismo perteneciente al sector progresista terrateniente. Tenía idea clara de la necesidad de instalar un sistema capitalista como paso de progreso al sistema feudal que privaba y un sistema democrático basado en la libertad que resolviera los problemas nacionales.

El resultado de su gestión como presidente fue limitado. No se decidió a realizar la revolución económica y social que las mayorías esperaban. La clase popular lo apoyó al principio, pero fue atacado por aquellas masas que se aglutinaron alrededor de Emiliano Zapata que exigían la reforma agraria. El grupo porfirista, desplazado a su vez, también lo atacó y así tomó de nuevo el poder cuando, en 1913, Madero pereció asesinado.

La reacción en el poder unificó en su contra los diversos grupos revolucionarios hasta derrotarla totalmente, disgregando la clase terrateniente y la casta militar. La revolución triunfante, tomando conciencia de la situación del país convocó a realizar un congreso en 1916, en Querétaro, con objeto de que elaborara una nueva Constitución. En el recinto constitucional ya no había presencia del partido conservador, de tal manera que las divergencias se dieron entre los liberales y los radicales (jacobinos). Estos últimos, siguiendo a Molina, consideraron que los intereses sociales estaban por encima de los intereses individuales; en la postura liberal se encubrían fuerzas regresivas, como el clero político, la burguesía y los latifundistas.

La inserción de los derechos sociales en los artículos 3 (educación), 27 (propiedad) y 123 (trabajo), concreta institucionalmente los principios de la revolución que le dieron un cariz propio al proyecto de nación que rige México desde 1917. Durante el proceso de debate se polarizaron las posturas entre los radicales y conservadores liberales, por lo que se tendió un puente ideológico y práctico desde el liberalismo tradicional, hasta el socialismo, cuyo advenimiento no se podía negar ante oportunidades del futuro mexicano. Este puente y conciliación ideológica ha sido estrechado o ampliado, dependiendo de las épocas históricas que ha transitado el país, pero que le han permitido integrar las diversas ideologías en una coexistencia relativamente constructiva.

La revolución mexicana, lo mismo que la revolución rusa pretendía borrar toda estructura feudal y apoyar a las clases progresistas; pero la diferencia estuvo en la forma que se definió ante la burguesía. Los soviéticos impulsaron la desaparición de la burguesía y sus instituciones para lograr una democracia

económica, política y social. "En cambio los revolucionarios mexicanos reconocieron las virtudes de la burguesía y su influencia decisiva como factor de progreso"[16]. A pesar de que se necesitaba del apoyo de la burguesía y de la clase media para la consolidar la revolución a través de la reconstrucción del país, los radicales conocían las necesidades populares y los defectos burgueses de individualismo y explotación egoísta. Los constituyentes debían saldar esta doble deuda: "Para ello conservaron el ideal burgués, pero con la condición de que se concibiera inseparable del bienestar popular"[17].

La constitución impulsó la primacía del interés nacional y los derechos sociales e individuales, reconoció la integración de las clases sociales y al mismo tiempo impulsó el crecimiento de la burguesía y el de las clases campesina y trabajadora, uniendo sus intereses en un sistema de dependencias mutuas. Asimismo, dejaba condiciones para resistir a los embates de la burguesía internacional que impedía el crecimiento de la burguesía nacional y las demás clases.

Los preceptos constitucionales han sido susceptibles de variadas interpretaciones y aplicaciones, e incluso, algunos autores sostienen, que se formularon de tal modo que así pudiera ocurrir. Estas características reflejan los modos de ser del mexicano y explican el por qué de la permanencia posterior de un sistema revolucionario, que experimentó desde posturas socialistas hasta neoliberalismos sociales, durante más de 7 décadas.

5. La revolución y la Filosofía del Espíritu

Los nuevos conceptos revolucionarios sobre la primacía nacional y los derechos sociales se enfrentaron, en la práctica, al predominio ideológico del positivismo porfirista, como filosofía oficial. Ese positivismo había clamado, en voz de Gabino Barreda por una nueva etapa histórica, que nunca llegó plenamente, de orden y progreso.

Al inicio del siglo XX las fisuras en el sistema económico, político y educativo, reflejaron la insuficiencia y contradicciones filosóficas del positivismo. Una generación de jóvenes intelectuales, provenientes de la clase media y formada en el positivismo; actualizada, también, en las nuevas corrientes filosóficas del siglo XX, denunció esas fallas, postulando una nueva filosofía para México. Para ello, se organizaron, en 1909, abogados, filósofos, historiadores, artistas y educadores en una institución cultural, educativa y polí-

[16] VILLEGAS, A., o.c., p. 185

[17] O.c., p. 186

tica: el *Ateneo de la Juventud*, cuyos representantes principales fueron Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, Martín Luis Guzmán, entre otros.

Este grupo de jóvenes se rebela contra la opresión ideológica del positivismo y se dedica a estudiar en pequeños 'cenáculos' y difundir, a través de conferencias a aquellos autores que la filosofía tenía asfixiados y proscritos en las aulas y el discurso político (Shopenhauer, Kant, Hegel, Boutroux, Eucken, Bergson, Poincaré, William James, Nietzsche, Menéndez y Pelayo, Croce, entre otros).

Los ateneístas sostienen que en los años de 1906 a 1910, bajo el gobierno de Díaz, la vida intelectual de México regresó a la rigidez medieval, con una cosmovisión predeterminada por Comte, Mill y Spencer. Se había prescindido de la metafísica y las humanidades. Así como el porfirismo había reconstruido la situación colonial en lo económico y lo político, en lo cultural se anquilosó.

Las contradicciones y deficiencias del positivismo se reflejaron en la educación, la economía y la política. De los primeros intelectuales en denunciar esta situación fue Justo Sierra, ministro de educación en la última etapa del porfirismo, liberal en su juventud, con temperamento de historiador y muy cercano a las necesidades sociales.

La postura crítica y abierta a la evolución del conocimiento de Sierra fue un incentivo para que los filósofos ateneístas iniciaran la crítica y reconstrucción de la filosofía en México. Antonio Caso y José Vasconcelos fueron los que se dedicaron con mayor énfasis y efectividad a la filosofía y a cumplir esta tarea, sin dejar de reconocer que también el positivismo había aportado elementos importantes para superar la educación verbalista y escolástica que pervivió en los diversos niveles educativos, incluyendo la universidad.

Lo más importante que sostenían los ateneístas era recuperar la capacidad crítica y la apertura a las corrientes humanistas y espirituales. Es necesario cultivar el espíritu, "recibir las inspiraciones luminosos, dice Vasconcelos, el rumor de la música honda, el misterio con voz, que llena de vitalidad renovada y profusa el sentimiento contemporáneo"[18]. Se trata, en primer término de una inversión de valores y el descubrimiento de dos órdenes de la vida, además de lo natural: lo humano y el espíritu. Entre estos tres órdenes hay una jerarquía axiológica que le llevó, por ejemplo a Antonio Caso, a postular la existencia del hombre como economía, desinterés y caridad. La filosofía de Vasconcelos, aunque distinta, tiene el mismo mensaje.

---

[18] VASCONCELOS, JOSÉ, citado por VILLEGAS, A., o.c., p. 193

Al sostener una preeminencia del orden axiológico superior en lo espiritual, no se podría confundir con una etapa anterior de religiosidad heredado por la colonia y contradictoria con el laicismo logrado en el siglo XIX. ¿Cuál sería, pues, la diferencia de esta postura espiritualista? Los filósofos del Ateneo, aunque creyentes, rechazaban el orden teocrático colonial, sostuvieron la preeminencia de la vida espiritual amplia y aún la religiosa, pero independiente de la iglesia católica. Dice Caso "No debe hablarse de teologías, sino de religiones; más bien que de religiones, de *religiosidad personal*, como dice James. La religión persona, dijo James, es más fundamental que la teología y su organización eclesiástica"[19]. Es, pues, una recuperación del espíritu religioso amplio, más que una imposición dogmática institucional y una contraposición a una moral biológica positivista, que Caso la identifica como existencia económica.

Los ateneístas levantaron la moral al nivel de desinterés y la solidaridad, buscando fundamentar el aspecto ético de la revolución mexicana. A los filósofos del espíritu les preocupaba la fundamentación de la moral como nación y como humanidad, donde lo individual y lo social tuvieran significado y sentido. Los constituyentes, más en concreto, proponían una moral orientada al bienestar general. Vasconcelos lo expresa así: "La realidad nos presenta una realidad perversa, mezquina, confusa. Pero no sólo la realidad, existe también la voluntad que no se conforma y exige el bien. *Los valores de la conciencia son una realidad superior que puede y debe dominar el simple caos de los hechos*. Que mande el espíritu en vez de mandar la fisiología y el país verá que su destino pega un salto. Ese era el salto que imprimiríamos al destino de México. Por eso íbamos a la revolución, para imponer por la fuerza del pueblo el espíritu sobre la realidad"[20].

La revolución, para estos filósofos del espíritu, era un problema de moral, pero no exclusivamente de moral social, concretada en la superación de las condiciones económicas limitadas por la injusticia, sino también "era necesario revolucionar la conciencia, transformar a cada hombre en lo más íntimo de su conciencia individual [...] Era la presencia del egoísmo y de la pequeñez anímica lo que impulsó a los ateneístas para adentrarse a las reflexiones metafísicas, antropológicas y estéticas, para fundamentar las verdades de la moral y aún de la religión.

El marco histórico de la filosofía política de México de este período es referente metodológico necesario para ilustrar la aportación de los filósofos

---

[19] CASO, ANTONIO, *Discursos a la nación mexicana*, México, Ed. Porrúa, 1922

[20] VASCONCELOS, JOSÉ, *Ulises criollo*, México, Ediciones Botas, 1945, citado por VILLEGAS, A. o.c., p. 201

de esta época para comprender y discutir los cuestionamientos de la manera en que se filosofa en México, como expresión de las formas concretas de humanidad que ha asumido el mexicano. Esto lo ilustraremos en Antonio Caso y José Vasconcelos.

6. Antonio Caso, filósofo de un humanismo histórico cultural mexicano.

Miembro fundador del Ateneo de la Juventud y cabeza visible del grupo, fue de un espíritu singular. Nunca fue político, como su maestro Justo Sierra. Fue, más bien, un gran educador en los más altos estratos de la cultura. Caso vio en el positivismo el mayor obstáculo ideológico que estaba subyacente en los fracasos del porfirismo. El positivismo incurrió en el mismo error que la escolástica medieval: ser la doctrina oficial del estado y la única.

Se propuso fundar una actividad filosófica intensa en los círculos universitarios, tratando de eliminar todo vestigio del positivismo que pudiera encontrarse en el ámbito de la cultura mexicana y proponer una filosofía que contribuyera a la historia y al destino de una nación independiente. Nos refiere su amigo Vasconcelos que "ideológicamente Caso seguía siendo jefe de una rebelión más importante que la iniciada por el maderismo. En las manos de Caso seguía la piqueta demoledora del positivismo. La cultura y el talento de Caso aplicados a la enseñanza evitaban asimismo el retorno al liberalismo vacío de los jacobinos. Sin fundar clubes, la obra de Caso era más trascendental que la de no importa cuál político militante"[21].Las revoluciones no son nada más los hechos armados y las negociaciones políticas, sino debe ser integral, reflejándose también en lo intelectual, lo cultural y lo social. El jefe de la revolución filosófica fue, pues, Antonio Caso.

Su formación intelectual estuvo orientada siempre hacia una postura espiritualista. Al positivismo comtiano y spenceriano opuso el vitalismo bergsoniano, el voluntarismo de Shopenhauer, el arrebato vitalista de Nietzsche y una interpretación personal del cristianismo, dentro de la corriente neotomista. Posteriormente, recurrió con preferencia a Dilthey, Husserl y Scheler. No desechó las aportaciones de la ciencia, pero rechazó la interpretación positivista y marxista. Abierto a todas las direcciones del espíritu sin ser dogmático, atento al movimiento de la cultura general, a la vez que profundizando la propia realidad mexicana.

---

[21] VASCONCELOS, JOSÉ, *Ulises criollo*, México, Ediciones Botas, 1945, p. 328

Vertientes teóricas y metodológicas del trabajo filosófico de Caso.

En dos vertientes se divide la obra de Caso: la primera se ocupa de los problemas concretos que se presentan en la realidad mexicana; la segunda se ocupa de los problemas de la filosofía general. Ambas vertientes no son ajenas entre sí y el autor las combina de acuerdo a la evolución personal y del país. Es la vertiente histórica concreta, especialmente del México independiente y especialmente de los últimos años del siglo XIX, la que va dando la pauta del devenir de su pensamiento. Caso observa que el mexicano ha percibido su historia entre un realismo épico y un irrealismo fantástico.

Ante los ideales ajenos a nuestra realidad, la imitación irreflexiva de los sistemas de vida extranjeros, el pueblo de México ha vivido su historia unas veces en alturas desproporcionadas y otras reptando en el subsuelo. Para superar el pasado caótico de México, Caso propone el camino de la revolución: "Las revoluciones no deben calificarse por lo que engendran, sino por lo que aniquilan, Una revolución es una gran crisis capaz de hacer sanar destruyendo, que ayuda a vivir y salva por medio del dolor, que es la gran fuente moral de todas las redenciones verdaderas"[22].

En esos momentos la revolución mexicana no tenía aún claros ideales ni rumbo. La revolución es valiosa por oponerse a un orden injusto y por luchar para obtener la libertad. Una vez obtenida la libertad política y cultural se aspira a estados más perfectos que los actuales, sabiendo graduar la fuerza de sus acciones entre los ideales y las posibilidades, "*alas y plomo*, nos dice Caso, han de tener pueblos y hombres; es decir: prudencia, inteligencia de los problemas de la vida, *respeto por las condiciones* que los predeterminan en tal o cual sentido, y al propio tiempo, *representación clara de un estado más perfecto* por alcanzar, y ánimo, esperanza y fortaleza para *hacerlo asequible y cumplirlo"*[23].

La revolución representa para Caso el momento histórico para seguir siendo mexicanos, momento en que liberados de un orden nocivo se tiende la vista hacia delante para determinar qué es lo que nos conviene: no tenemos que seguir la imitación irreflexiva, pues aunque no hemos sido una nación inventora, "urge ya la felicidad de nuestro pueblo que cesemos de imitar los regímenes políticos y sociales de Europa y nos apliquemos a desentrañar de las condiciones geográficas, políticas, artísticas, etc., de nuestra nación, los moldes mismos de nuestras leyes, la *forma de nuestra convivencia"*[24].

---

[22] CASO, ANTONIO, *Discursos a la nación mexicana*, México, 1922, p. 60,

[23] *Ibidem*, p. 59. Las cursivas son nuestras.

[24] CASO, ANTONIO, o.c., p. 29, glosado por VILLEGAS, A., ,o.c., p. 31

Villegas encuentra en Caso ese afán de lograr la individualidad dentro de la diversidad sin perder la identidad de lo que somos: "La propia individualidad sólo se destaca en la diversidad... Esta relación la imaginamos en un esquema horizontal y no vertical, como una línea en la que un extremo es la particularidad y otro la diversidad, ambas de igual jerarquía y ambas recíprocas"[25].

De la historia propia de México Caso abstrae un esquema más generalizado que permite comprender lo mexicano y abre perspectivas para la comprensión más general de los eventos del mundo. Villegas encuentra que el esquema general de los tres momentos de la vida ha sido abstraído por Caso de la historia de México: "la existencia como economía, como desinterés y como caridad, viene a ser en definitiva, el signo metafísico de ese vivir, de se ver y de ese realizar el ideal a que antes hemos hecho referencia"[26]. Pero, ¿cómo justifica el autor de la experiencia particular de una nación generalizar tal esquema? Caso no expresa la justificación, solamente propone el camino de ir de *lo mexicano a lo humano*.

Hay una dificultad metodológica difícil al transitar de lo particular a lo general. Propone a la *cultura* como la que conecta estos dos niveles de comprensión: "Entre la idea de Patria y la de Humanidad se interpone la de la cultura. Directamente el hombre se relaciona con su nación y su cultura; *a través de ellas*, con la Humanidad… amando la cultura vernácula se ama, como Spinoza, intelectualmente a la patria misma y se prolonga ésta hacia la humanidad, pero así no se abdica de lo que se es como grupo humano, sino que se afirma la individualidad de la nación dentro de una unidad más vasta"[27].

Caso recurre a la cultura vernácula no para relacionarnos con los otros países iberoamericanos, como lo hacen Vasconcelos y Zea, sino como él mismo dice, para encontrar la auténtica personalidad del mexicano, como una síntesis superada del liberalismo, el positivismo y nuestro españolismo acendrado. Pero, ¿cómo, a partir de aquí, se puede proyectar también hacia la humanidad? La vieja cultura azteca y maya quedó casi deshecha y la conquista nos vinculó con la cultura latina. Al recurrir a la latinidad no solamente nos permite conocernos en lo que somos también, sino nos coloca como especificidades dentro de una unidad cultural más amplia.

---

[25] VILLEGAS, A. o.c., p.33

[26] VILLEGAS, A. o.c., p. 32

[27] CASO, ANTONIO, *Nuevos discursos a la nación mexicana*., México, Librería Pedro Robredo, 1934, pp.65ss.

Esta propuesta metodológica viene a ser una de las aportaciones más importantes que lega Caso: la vigencia de sostener una filosofía de lo mexicano ante la serie de evidencias de que la filosofía en general ya contempla los temas humanos de cada especificidad.

La existencia, proceso humano diferenciado.

Caso menciona que en su época impera una cultura que exalta la fuerza, el dominio opresor y una convivencia sin ley que se contrapone a la exaltación de la vida, la cual debe aplicar sus leyes a las cosas humanas. Pero, también, hay algo más que el puro orden biológico que incide en la humanidad, revelándole su destino superior, distinto al poder de las bestias: es el espíritu, que se manifiesta como experiencia en el mundo del desinterés y de la caridad.

Por ello, "la filosofía de nuestro tiempo ha de fundarse en la experiencia; pero en *toda* la experiencia: en la del laboratorio y la del oratorio"[28]. La filosofía debe ser respetuosa de la realidad, sea ideal o física, servidora de la verdad. Así la existencia es más complicada que las teorías que pretenden explicarla; requiere de las teorías filosóficas humildad para acercarse a la verdad como actitud moral del investigador.

1) La existencia como economía.

El pensamiento de Caso está inserto en la tradición vitalista científica y filosófica de su tiempo, retoma el movimiento vital como base de la existencia. Mientras que en el mundo físico la energía y el movimiento se degradan, en los seres vivos se almacena la energía en vez de derrocharse. La nutrición es asimilación, transformación de lo heterogéneo y extraño en algo homogéneo y propio, hay un orden autónomo. Es una síntesis formal ante el exterior, que obedece a la "necesidad de expansión y conquista, de acaparamiento que caracteriza al ser viviente; expansión y acaparamiento para el ulterior *fin económico*, para la realización de la *propia utilidad*…la vida es una *finalidad inmanente* de *acaparamiento"*[29].

Vida y finalidad se exigen. Finalidad que busca la conservación del ser, su crecimiento y reproducción. Para crecer hay que acaparar y cuando se tiene un excedente, se participa. La vida biológica se concentra primero en la

[28]O.c., p. 30

[29] O.c., p. 35

inmanencia, escapando de la trascendencia. La forma biológica tiende a la conservación individual (nutrición) o específica (reproducción), que son a la vez hambre y amor, fincados en el egoísmo: "El mecanismo del mundo vital, se mantiene por el hambre y el amor. En suma, por *el egoísmo*, que cuenta con un excedente de fuerza, para engendrar nuevos seres afines"[30].

2) La existencia como desinterés.

Anteriormente Caso ya había dicho que el excedente de energía de algunos seres vivos puede destinarse a actividades no económicas, como el juego. Este despilfarro aparente preludia la existencia, como desinterés, de la actividad artística, por ejemplo. El arte es inútil, superfluo para alguien que lo mira sólo biológicamente. Para Caso el arte tiene mayor significación: los artistas "impelidos por un resorte oculto que los relaciona secretamente con las cosas, se hacen cómplices de ellas, las pintan, las esculpen… En esta divina complicidad con el ser de cada cosa o ente estriba el arte. Ella es el secreto de la intuición estética…; (por ella) las cosas y los seres se ven, entonces no para cumplir fines prácticos ni teóricos, sino en su propia naturaleza para contemplarlos en sí mismos…son como se ven…, así toda ontología filosófica principia en la estética"[31].

Por medio de la intuición nos liberamos del mundo biológico, nos elevamos y conocemos horizontes más amplios. El arte es una especie de liberación mística que identifica intuitivamente al sujeto con su objeto en un '*divino punto neutro de la existencia*', entre el egoísmo vital y el altruismo heroico. La belleza ocupa el punto medio entre la vida y el bien.

Las antinomias de la vida como el bien y el mal, el triunfo y la derrota son vistas desinteresadamente por el arte, situándolas en como en una esfera de apaciguamiento, donde "ahí no hay sino paz". En el arte se rompe el círculo del interés vital, desligando al alma de su cárcel biológica, refleja ahora el mundo que estaba ocultado por el egoísmo. "Tal es la victoria del alma sobre la vida, la victoria estética […], *la existencia como desinterés"*[32].

Caso juzga también a la vida artística desde un punto de vista *moral*: "Nótese, desde luego, dice Caso, lo que podría llamarse su carácter ético, su sentido moral. La lucha, en lo sublime está entre la vida que quiere conservarse y la intuición que se cumple en función de su desinterés innato de que

[30] O.c., p. 40

[31] O.c., p. 71

[32] O.c., p. 72.

habla Bergson. Es el conflicto entre el utilitarismo subjetivo y el idealismo ingénito. El choque de dos formas de existencia que tiene por teatro la conciencia humana"[33].

La existencia desinteresada posee un sentido moral en la lucha que sostiene con otra forma de vida, que en la situación de México sería la revolución, que se opone a la etapa positiva. La revolución es una gran crisis, que hace sanar destruyendo y que salva por medio del dolor como la gran fuente moral. El positivismo creía que podían acabarse las formas de vida como el arte y la religión; pero Caso sostiene que con la revolución el ideal democrático y social permiten que la existencia desinteresada pueda estar al alcance de todos. Este es el camino para acceder, posteriormente, a la existencia como caridad.

3) La existencia como caridad.

La tercera y más valiosa de las formas de existencia que puede acceder el hombre es la existencia como caridad, como vida moral. No puede ésta, dice Caso, "fundarse en la biología individual ni social; y, sin embargo, urge fundarla porque el dolor está aquí con nosotros y pide urgente alivio a la inteligencia y al corazón …, ¿Cómo lo aliviaremos?..."[34].

En el individualismo de la vida biológica sólo se logra lo efímero y contingente, a través de la conquista y el acrecentamiento. El humanitarismo es la religión de la especie donde el amor a la posteridad, el amor a los descendientes son sentimientos nobles justificables como fines en sí. El progreso, como lo sostiene el positivismo, no es la ley de la humanidad. Progresan las instituciones y sistemas que pretenden vencer los males con la violencia o la persuasión, pero la conciencia moral no progresa. Moralmente somos tan inferiores como siempre. Hoy es tan mala y tan buena como el primer día.

En lo que sí se progresa es en la industria, en la ciencia, en lo económico; pero también aumenta la necesidad, el dolor y la avidez. Y esto procede del egoísmo. El dolor es el egoísmo. Si se niega el egoísmo termina el dolor. El cristiano niega el dolor y el egoísmo porque disfruta de una nueva experiencia e intuición, la caridad como energía prepotente. De ahí que la caridad es lo contrario al egoísmo y tiene como fórmula: *"sacrificio= maximum de esfuerzo con minimum de provecho"*[35].

---

[33] O.c., p.

[34] O.c., p. 95

[35] O.c., p. 96

En la existencia como caridad, el bien no es un imperativo categórico, ni una ley de la razón sino un *entusiasmo* que no se impone o manda sino que inspira. No viene de fuera sino que "brota de la conciencia íntima, del sentimiento que afianza sus raíces en las profanidades de la existencia espiritual… es como la música que subyuga y encanta [...], no se induce ni deduce, ni se acata; *se crea*. Es libertad, personalidad, divinidad"[36].

El egoísmo es dependencia, porque no da, recibe; la caridad es independencia y autonomía porque no recibe, sino da. Así, sostiene Caso: "La caridad consiste en salir de uno mismo, en darse a los demás, en darse y prodigarse sin miedo de sufrir agotamiento. Esto en esencia es lo cristiano"[37]. Para ello, hay que ser fuerte, personal, uno mismo. El débil no puede ser cristiano, sino en la medida de su propósito de ser fuerte como centro de acción caritativa. [...] *Virtud débil* es una contradicción patente" [38].

La moral cristiana no es una apología de la debilidad, como lo creen filósofos como Nietzsche, sino que es una fuerza moral con una energía que se opone al mal, sin usar de sus medios para vencerlo. Cuando se trata de la caridad se percata de la "explosión de fuerza que implica el sentimiento de caridad, al vencer las resistencias del egoísmo y brotar del alma fuerte. La caridad es indisolublemente fuerza y bondad, fuerza porque es bondad y bondad porque es fuerza"[39].

Asimismo, a más de ser fuerza, Caso sostiene que la caridad es un hecho, como la lucha. "No se demuestra, se practica, *se hace*, como la vida"[40]. Por ello, la caridad como acción es la suprema verdad: "No tendréis nunca, dice Caso, la intuición del orden que se opone a la vida biológica, no entenderéis la existencia en su profunda riqueza la mutilaréis sin remedio sino no sois caritativos,… El que no se sacrifica no entiende el mundo total ni es posible explicárselo"[41]Y remata el pensador mexicano: "La verdad suprema no está en la inteligencia, sino en la acción"[42].

Para poder sintetizar el significado y la trayectoria de la filosofía de Antonio Caso se debe señalar, que su obra, una parte dedicada a los problemas de la realidad mexicana, y otra, a los problemas de la filosofía en gene-

---

[36] *Ibidem.*

[37] *Ibidem*.

[38] *Ibidem.*

[39] *Ibidem*.

[40] O.c., p. 100

[41] *Ibidem*.

[42] *Dramma, per musica*, p. 47

ral, confirman que ambas partes forman una sola, porque responden a una misma inquietud: tratar de identificar los elementos filosóficos fundamentales de la realidad de México, del ser del mexicano y de su identidad, a la luz de la reflexión, también, de lo humano en general.

El método que utiliza también refuerza este propósito: tomar lo particular de la situación mexicana para profundizar su esencia como base para universalizar algunos elementos; a su vez, aprovechar los elementos universales de la reflexión filosófica y su tradición para iluminar la realidad nacional. El origen de su doctrina está en los problemas de México, "en tanto que en su teoría México encarna formas de existir universales"[43].

En México los estadios históricos se encuentran contrapuestos: el porfirismo encarna la existencia como economía, no comprende lo que sucede ni lo que debe suceder en México, pues imita irreflexiva e incongruentemente lo que viene de fuera, lo ajeno. "La solución positivista es extraña al pueblo mexicano que la ha adoptado y, por no ser propia, por no ser abstraída de la realidad mexicana, lo descasta, como también dice Alfonso Reyes"[44].

Surge después la revolución que es meritoria por lo que aniquila y no por lo que crea. La revolución es una liberación, una lucha por aniquilar el egoísmo, para modificar un orden nocivo. Una vez derrotado el porfirismo, el pueblo mexicano puede levantar la cabeza para ver al hombre desinteresado y la posibilidad de un orden superior. Así la revolución y el desinterés son, a la vez, lucha y clarividencia.

El ideal de la revolución es cesar de imitar, perfilar y concretar el modo de ser propio; inventar las propias soluciones, a partir de la propia circunstancia para abstraer los moldes mismos de nuestra convivencia. Por eso, el ideal revolucionario debe ser la libertad y la autodefinición creativa a nivel político, económico, cultural y social. Pero, la revolución requiere una actitud solidaria y social que proviene de la caridad. Las nuevas generaciones tienen que educarse y hacer lo contrario del porfirismo: "en vez de egoísmo y economía, heroísmo y sacrificio [...] la revolución debe enseñarnos el camino de nuestra propia humanidad y si la revolución debe ser caridad...nuestra particularidad, nuestra originalidad será nuestra humanidad, nuestra particularidad residirá en nuestra universalidad. Entonces, con razón debe decirse, siguiendo la doctrina de Caso, que el destino del mexicano es ser profundamente humano"[45]. Tal es el sentido de la filosofía de

---

[43] VILLEGAS, ABELARDO, o.c., p. 58

[44] O.c., p. 60

[45] O.c., p. 61

Caso: darnos en su filosofía el significado universal de nuestro modo de ser como mexicanos.

7. José Vasconcelos, filósofo del ímpetu estético y la raza cósmica.

La figura de José Vasconcelos Calderón integra al filósofo, educador, sociólogo, político y literato en una praxis constante. Los avatares que experimentó en su vida influyeron en su carrera, por la que pasaría de político a historiador, de historiador a filósofo y de filósofo a ensayista y, posteriormente, a crítico. Pero lo que realmente se iba arraigando y configurando en él, desde muy joven, era la filosofía a la que acabaría entregándose de lleno, pese a que es frecuente hallar libros de él sobre historia como crítica literaria, cuentos, relatos e incluso dramas teatrales.

Vasconcelos nació en 1882 y murió en 1959. Nacido en Oaxaca de Juárez, México, el 27 de febrero, de niño vivió en la frontera con Estados Unidos, estudió en la Escuela Nacional Preparatoria y en la de Jurisprudencia. Abogado en 1907, presidió el Ateneo de la Juventud (1908) y después como Ateneo de México (1909).

Vasconcelos, se rebela en contra del Porfiriato y forma parte importante del Maderismo. Fue uno de los intelectuales que no aceptaron el gobierno de Victoriano Huerta y participó aventuradamente en la Revolución Mexicana, en las filas villistas. Sus colegas maderistas reconocían que la pluma de Vasconcelos podía ser mucho más efectiva para la causa.

Vasconcelos se caracterizó por su oposición al positivismo y al régimen del Porfirio Díaz, impulsando una corriente crítica, filosófica, política y de renovación ideológica. Con sus amigos y colaboradores, Alfonso Reyes y Antonio Caso entre otros, trascendió el positivismo en la búsqueda de otros órdenes autónomos de la vida natural, el arte de lo humano y la región del espíritu. Vasconcelos deambulaba por el mundo predicando orgulloso el pensamiento de América, promoviendo el valor de lo humano y el espíritu. Explicaba la evolución del universo y la reestructuración de su sustancia cósmica, en los órdenes físico, biológico y humano de México y de América.

La percepción de Vasconcelos sobre Estados Unidos y su relación con México fue una de las más influyentes durante el México posrevolucionario. Su narrativa histórica sigue el curso de los eventos durante el Porfiriato, la revolución y sus consecuencias, de las que él mismo se convertiría en protagonista primero, y en víctima después, cuando perdió las elecciones presidenciales en 1929, y el padecer las consecuencias cuando los generales en el poder le impusieron el exilio. En el trasfondo de esta experiencia se alzó un sentido de conflicto civilizatorio. Angloamericanos y mexicanos no sola-

mente son personas diferentes sino civilizaciones opuestas. En una de sus obras más influyentes, *Bolivarismo y Monroísmo* (1934), Vasconcelos concibe la diferencia entre Estados Unidos y los países hispanoamericanos como una diferencia civilizatoria. Comienza su libro afirmando: "Llamaremos bolivarismo al ideal hispanoamericano de crear una federación con todos los pueblos de cultura española. Llamaremos monroísmo al ideal anglosajón de incorporar las veinte naciones hispánicas al Imperio nórdico, mediante la política del panamericanismo"[46].

Vasconcelos demanda la unidad de Hispanoamérica frente a la influencia norteamericana e inglesa en el subcontinente. Religión, geografía e identidad se ven amenazados por "El monroísmo se nos revela en ella como una serpiente que constriñe el cuerpo aletargado de Hispanoamérica"[47].

Raza, religión y lengua. La trilogía de la identidad hispánica se entretejió para construir una barrera frente al imperio anglosajón a través de la 'raza cósmica'. En este contexto, Vasconcelos acuñó la frase "Por mi Raza Hablará el Espíritu", lema actual de la Universidad Nacional. Las ambigüedades reunidas en este concepto forzaron a Vasconcelos a buscar su significado en el pasado, donde podía encontrar los componentes de una civilización distintiva para afirmarla en el presente. México es visto por él como el sitio en el que estos componentes se mezclaron y del que emergería una gran sociedad.

Abordaje intelectual: el sistema.

La filosofía de Vasconcelos recoge la problemática que había inquietado a Caso, dándole un tratamiento diferente, la enriquece encuadrándola dentro de un sistema más vasto. Lo que interesa dejar establecido es lo mismo que tratamos de analizar en Caso: las posibles relaciones entre su filosofía sobre los problemas universales y su pensamiento sobre lo mexicano y americano.

1. Características gnoseológicas y método del pensamiento vasconceliano.

El pensamiento de Vasconcelos sostiene que en el conocimiento hay tres elementos: la sensación, la acción y la posesión. A través de la introspección como sensación se capta la permanencia del flujo de todas las cosas; de la

---

[46] VASCONCELOS, JOSÉ, *Bolivarismo y Monroísmo: Temas Iberoamericanos*, Santiago de Chile, Ed. Ercilla, 1934, p.13

[47] O.c., p.15

reflexión como idea se proyecta un yo formal; pero por la intuición se toma posesión del objeto. "Cada intuición nos descompone en tres elementos, prácticamente inseparables, o sea sensación, acción dialéctica categorial y valoración ético estética"[48]. Por la sensación se devuelven los reflejos de la vida vegetativa. Por la acción lógica categorial se construye el mundo ideal y útil. Por la valoración ético estética "convertimos las cosas, los objetos todos del pensamiento, a *significación humana y a dinámica peculiar espiritual"*[49].

Siglos de intelectualismo han vuelto confuso y equivocado el pensar consciente, que han obligado al hombre a pensar con símbolos y no '*con la realidad misma que los motiva*'. Por eso, el pensamiento del mexicano se aparta del intelectualismo latino y busca arraigo en los hechos que afectan al sujeto en sus emociones y valores.

Está convencido el autor de las posibilidades de la raza mexicana de aportar una visión diferente a la establecida por culturas intelectualistas: "Yo creo, dice Vasconcelos, que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo a nuestras emociones. Ahora bien, las emociones se manifiestan no en el imperativo categórico, ni en la razón, sino en el juicio estético, en la lógica particular de las emociones y la belleza"[50].

Por ello, propone el método poético como la síntesis del conocimiento, de lo físico e ideal, de lo concreto y abstracto, de la realidad y la acción, de lo homogéneo y heterogéneo: La síntesis racional no es propiamente una síntesis, pues el universal abstracto limita y falsea; la síntesis poética no mata la realidad, sino anima, aumenta la potencialidad de lo real. "Sintetizar es todavía más que sumar, porque la suma va agregando uno a otro los homogéneos y la síntesis es suma de homogéneos y heterogéneos; visión de conjunto que no destruye la riqueza de la heterogeneidad, sino que la exalta y le da meta"[51].

2. Nacionalismo y universalidad en el pensamiento filosófico.

Vasconcelos inicia su filosofar, al igual que Caso, polemizando con el positivismo pero, en vez de acusarlo de ser un instrumento y máscara del porfirismo, lo cuestiona en su perspectiva internacional, es decir, como "un

---

[48] O.c., p. 64

[49] Ibidem. Las cursivas son mías.

[50] VASCONCELOS, J. *Indología*, citada por VILLEGAS, A., o.c., p. 70

[51] VASCONCELOS, J. *Indología*, pp. 5ss, citado por VILLEGAS, A., o.c., p. 72-73

instrumento de expansión de los Estados Unidos de Norte América"[52]. Vasconcelos menciona que hay pocas filosofías válidas universalmente, tales como la de Platón, Aristóteles, el idealismo y el empirismo, entre otros, por reflejar los polos eternos del abordaje filosófico. Sin embargo, hay también *doctrinas de ocasión* que están hechas para justificar una política o corolarios de planes temporales. De estas últimas pertenece el positivismo, en su versión inglesa del evolucionismo: Por fortuna no es la versión inglesa del positivismo una filosofía de valores universales y eternos, "sino una disciplina auxiliar de un proceso histórico"[53].

Vasconcelos expresa que lo más triste de nuestra historia es que hayamos podido aceptar el evolucionismo como 'la filosofía por excelencia', como armadura del imperio y excusa a violaciones al derecho y se apasiona al decir que "lo que no podremos perdonar a nuestros mayores es el habernos puesto de rodillas delante de ese fetiche del proceso expansivo de los anglosajones: la evolución"[54]. La teoría de la selección natural proclama la supervivencia del más apto y supremacía del más fuerte, concepción que aplicada al caso de México e Hispanoamérica sostendría la supremacía de los Estados Unidos en el continente. Caso había visto este fenómeno como un rebajamiento de nuestros país ante los vecinos anglosajones; Vasconcelos lo ve como "un suicidio político y cultural, y por consiguiente, una negación de lo que somos".

Aquí es donde el pensamiento de Vasconcelos une el problema histórico político con el propiamente filosófico, porque toda filosofía aspira a valer universalmente pero, también, "implica por lo menos en parte, una manera de pensamiento que procede de la vida colectiva y se arraiga"[55]. Ante esto, se requiere hacer una filosofía que, aparte de salvarnos de la invasión anglosajona, robustezca el nacionalismo con miras a construir una filosofía auténticamente universal, que no caiga en un circunstancialismo nacionalista como le ha sucedido al anglosajón.

Sin embargo, la dificultad intrínseca de integrar lo particular en lo universal trata de ser respondida por el autor de esta manera: reconoce que los pueblos que aspiran a dejar huella en la historia se obligan necesariamente a construir e imponer una identidad y soberanía, a levantar una edificación propia de conceptos y valores, cuestionando los preceptos importados y aje-

---

[52] O.c., p. 66

[53] VASCONCELOS, JOSÉ. *Etica*, Madrid, Aguilar, 1932, p. 13

[54] O.c., p.14

[55] O.c., p. 20

nos, para adaptarlos a su propia cultura o formularlos de nuevo: "No podemos eximirnos de ir definiendo una filosofía, es decir, una manera renovada y sincera de contemplar el universo. De tal inevitable contemplación *habrá de ir surgiendo*, primero el razonamiento que formula su metafísica; después la práctica inspirada que consagra las leyes de la moral, y en seguida, la mística en cuyo seno germina el arte y se orienta la voluntad". [56]

Parecería que esta propuesta intenta el propósito de hacer filosofía universal, mediante la elaboración de una filosofía nacionalista, circunscrita a lo propio. La labor de hacer filosofía de ese alcance supone construirla a partir de la experiencia histórica desde donde se reflexiona y vive. Vasconcelos matiza: "conviene precavernos, es claro, del peligro de formular un nacionalismo filosófico, en vez de filosofar con los tesoros de la experiencia nacional"[57]. Apoyándose en la experiencia nacional se puede pasar a la reflexión universal, pues, "la filosofía, por definición propia, debe abarcar no una cultura, sino la universalidad de la cultura"[58].

Vasconcelos no escapa de la dificultad que tiene el hacer una filosofía universal desde una cultura naciente. Por eso dice: "No empecé yo haciendo sistema porque creyese que los mexicanos necesitaban una expresión filosófica propia. Al contrario he hecho filosofía para librarme del particularismo mexicano y de los demás particularismos; para hacerme hombre universal y, en consecuencia, filósofo. Pero si esto no fuese posible y no pasase de ser una ilusión, prefiero el error de una filosofía involuntariamente nacionalista a lo iberoamericano, al error de una filosofía calculadamente europeizante o yanquizante, a lo extranjero. No he hecho un sistema por razones de patriotismo; pero sí puedo decir que el sistema y las reflexiones que lo han ido engendrando me han llevado a un patriotismo"[59].

De nuevo regresa Vasconcelos a justificar la elaboración de una filosofía hispánica, como vía de acceso a la universal: "En suma: a los que objetan que no debe pensarse en una filosofía hispánica, sino en una filosofía universal, contestémosles que la haremos hispánica –en tanto llegue a formularse la teoría universal absoluta– con el mismo derecho que el alemán, el francés o el inglés tienen su escuela nacional y de ella pretenden partir para elevarse a la humanidad"[60].

---

[56] O.c., p. 110

[57] *Ibidem.*

[58] O.c., p. 109

[59] VASCONCELOS, J., *Etica*, o.c., p. 26

[60] O.c., p. 25

3. Monismo energético y teoría del ritmo: base cosmológica y metafísica.

El mundo lo captamos bajo la mirada estética que supera la sola reflexión abstracta o la pura emocionalidad en una integración *poiética*. Esta mirada es metafísica pues aborda intuitivamente la existencia y el noúmeno como primer dato o base cognoscitiva y no sensaciones o ideas aisladas. La existencia es el denominador común que se muestra a través de las esencias indeterminadas, la realidad inmaterial y las cosas. Se trata del ser y la existencia en su dimensión universal, como una fusión total, antes de separarse el yo y el no yo. Este punto de partida permite "concebir una *esencia multiexpresiva*, que llamamos materia, si la tocamos con los sentidos y la calculamos con el número, pero que se *vuelve espíritu* cuando la contemplamos con la conciencia o al menos *con el corazón*"[61].

Ahora, el saber contemporáneo se acerca de nuevo a esta unidad originaria: la ciencia aborda a la *fisis* a través de una energía 'misteriosa', "donde la experiencia científica afirma un monismo dinámico…movimiento cuyo semejante sólo se encuentra…en el interior de la conciencia humana"[62]. A pesar de la separación, la esencia del hombre y del mundo es la misma, en tanto energía y acción: "es antes que punto y antes que forma, una acción"[63].

Pero, ¿qué es lo que diferencia al hombre y al mundo? Los dos son movimientos pero con distinto ritmo y dirección. El problema consiste, pues, en indagar "si los dos movimientos, el subjetivo y el objetivo, aún siendo uno mismo en esencia, son sin embargo capaces de ritmos y de orientación independientes"[64]. La teoría del ritmo y la orientación son el eje central para comprender la postura vasconceliana y su contacto con el neoplatonismo, el cristianismo, el bergsonismo y la ciencia contemporánea.

La primera estructura se da a nivel atómico, la segunda a nivel celular, la tercera es el alma, de la que depende la apertura y proyección de lo espiritual. Estas estructuras se desenvuelven en un espacio común de donde toman lo necesario para su subsistencia y transformación. No se agota la energía, sino las estructuras la mejoran transformándola al asociarla a la obra del individual existir, que a su vez se orienta a la unificación.

Para contestar al problema de cómo explicar la diversidad de los seres del universo Vasconcelos responde igual que Pitágoras: la diversidad obede-

---

[61] VASCONCELOS, J., *Tratado de metafísica*. México, Ed. México Joven, p. 41

[62] VASCONCELOS, J., *Monismo estético*, tomo IX, No. 1, México, Ed. Cultura, 1918, p. 15

[63] *Metafísica,* o.c., p. 55

[64] *Monismo estético*, o.c., p. 16

ce al ritmo que toma la substancia en los individuos. Cada cambio radical de ritmo produce distintas realidades y de diverso nivel estructural. La teoría del ritmo aporta otra gradación diferente a los estadios positivistas de Comte: el físico, el biológico y el espiritual. Estos tres estadios de la energía culminan en lo estético y religioso. De aquí se desprenden las ciencias que van de la física y la matemática, pasa por la biología y la psicología; después la metafísica y la ética, culminando con la estética y la teodicea.

Esta propuesta es semejante a la postura de Antonio Caso en su tesis sobre la existencia como economía, desinterés y como caridad. Las diferencias con Caso son varias: el eje fundamental de la filosofía de Caso es moral, el de Vasconcelos es estético; Caso, por un lado, sostiene como motor de los estadios al egoísmo y voluntad de poder que conduce a la muerte; en Vasconcelos, lo que anima es el misericorde soplo divino. Para Caso, la concentración de la materia y la energía es señal de egoísmo; para Vasconcelos es signo de creación.

4. La estética.

La estética es, a la vez, una forma de vida y una ciencia. Es la ciencia que se dedica a las formas superiores de la vida, aún la religión, que no deja de ser estética. Es la más comprensiva de las ciencias, pues no sacrifica datos de la realidad, como puede suceder con las disciplinas racionales, representadas por el idealismo y el positivismo. En ambos sistemas predomina la abstracción, que sacrifica elementos de la realidad, tales como la sensibilidad, la intuición, la imaginación y la voluntad.

El artista no abstrae sino que incorpora los temas de la vida a un conjunto en que se avivan los significados y valores. La estética enriquece la vida otorgándole una nueva organización, estructura y significado, que rebasan las estructuras de la sensibilidad, de la razón y de la voluntad, que son previas a la estética, quien integra todos los elementos procedentes de lo concreto y lo abstracto: "La sensibilidad nos pone en contacto con lo particular concreto, la razón tomando los datos de la sensibilidad nos pone en contacto con el universal abstracto, y el arte logra el universal concreto"[65].

El propósito del autor, cuando aborda el conocimiento estético, es "demostrar que la actividad estética obedece también a ritmos y regularidades específicos y que nuestra conciencia goza, según cierto *a priori* mental o espiritual, independientemente de la lógica; muy distante también, del sim-

---

[65] VILLEGAS, A., o.c., p. 84-85, glosando el pensamiento vasconceliano de la Estética.

ple sensualismo de las estéticas empíricas"[66]. "Toda intuición artística depende de la íntima semejanza de los ritmos interiores de la naturaleza y el ritmo interior del alma"[67]. Cuando los ritmos van acorde a los organismos, sea avivándolos o participando de la calma, dependen de la emoción y el espíritu que se proyectan y no de la razón matemática que los mide, su efecto es "una especie de de solución vital de la existencia…en el campo de la conciencia"[68].

5. La raza cósmica y el espíritu de los pueblos.

El pensamiento vasconceliano culmina y se corona en la propuesta y utopía de una nueva cultura, la cultura iberoamericana. Surge de la experiencia y reflexión de lo mexicano ante otros pueblos y culturas, para acceder a lo iberoamericano y aún a lo universal. Su carácter no es explicativo o demostrativo, si no nace de un proyecto histórico como utopía, como una filosofía no del presente, sino del futuro, cuyo destino da sentido y unidad a los pueblos de Iberoamérica.

Los supuestos teóricos y valorativos utilizados por Vasconcelos son la raza y el espíritu. Es un pensamiento basado en verdades y creencias, en hechos y perspectivas. La raza iberoamericana, basada en un mestizaje abierto, es una raza emotiva que apunta a un destino superior. De su experiencia histórica de dominio, de su destino liberador y sus recursos ambientales se concentran en los pueblos iberoamericanos lo mejor de "las potencialidades del hombre, o lo que es lo mismo, se postula filosóficamente la tesis de la superioridad del iberoamericano"[69].

Pero, ¿ante quiénes es superior esta raza? Ante los anglosajones que nos han vencido y dominado. Tanto en América como en Europa. Es también una lucha entre el evolucionismo organicista y su pragmatismo político orientados al progreso material que se contrapone a una filosofía de raíces históricas basada en los valores espirituales y culturales de pueblos que surgieron de la América precolombina y se fusionaron con la cultura española y portuguesa a través de un proceso de construcción de su identidad y su destino histórico.

Vasconcelos desarrolla una utopía americana en la cual se proyectan ideales surgidos de su experiencia histórica. Parece imposible su realización

---

[66] VASCONCELOS, J. *Estética*, o.c., p. 257

[67] O.c., p. 239

[68] O.c., p. 235.

[69] VILLEGAS, A. o.c., p.89

inmediata pero que ya está en proceso y cuyo continente escucha el toque del destino que llama por todas sus puertas. Es el advenimiento de la Raza Cósmica que no se pierde en los sucesos históricos aislados sino que tiene una capacidad de síntesis y visión que "descubre en los sucesos una dirección, un ritmo y un propósito. Y, justamente, donde nada descubre el analista, el sintetizador y el creador se iluminan"[70]. El analista es el científico que abstrae y reduce la realidad sin encontrarle sentido; el sintetizador descubre en la historia una nueva estructura que se concreta en una *ley de los tres estados sociales*, contrapuestos a los comtianos: el material o guerrero, el intelectual o político y el espiritual o estético.

En el *primer estado* manda sólo la materia; los pueblos, al encontrarse, combaten o se unen sin más ley que la violencia, el poderío y el dominio. Se exterminan algunas veces o se logran acuerdos atendiendo solamente a la necesidad o la conveniencia. En semejante situación la mezcla de sangre o interacción cultural es impuesta por el poderoso sin que haya elección libre o intercambio equitativo.

En el *segundo estado* prevalece la razón que "artificiosamente busca ventajas conquistadas por la fuerza y corrige sus errores. Las fronteras se definen en tratados y las costumbres, se organizan conforme a las leyes derivadas de las conveniencias recíprocas y la lógica"[71]. En este estado la mezcla de razas obedece especialmente a las conveniencias legales, éticas o políticas del momento. En nombre de la moral se imponen ligas matrimoniales difíciles de romper, entre personas que no se aman; en nombre de la política se restringe la libertad externa y la interna; y aún, en nombre de la religión, que debiera ser de inspiración sublime, se imponen dogmas y autoritarismo. "Regla, norma y tiranía tal es la ley del segundo periodo en que estamos presos y del cual es menester salir"[72].

En el *tercer estado*, cuyo advenimiento Vasconcelos lo anuncia, la orientación de los comportamientos humanos "se buscará en el sentimiento creador y en la belleza que convence. Las normas las dará la facultad suprema, la fantasía; es decir se vivirá sin norma en un estado en que todo cuanto nace del sentimiento es un acierto. En vez de reglas, inspiración constante"[73]. No se busca el beneficio inmediato del primer estado, ni que se adapte a las reglas

---

[70] VASCONCELOS, JOSÉ. *La raza cósmica, misión de la raza iberoamericana*. México,. Colección Austral-Espasa-Calpe, 1948 (2ª ed.), p. 15

[71] *Ibidem.*

[72] O.c., p. 57

[73] O.c., p. 58

de la razón; el mismo imperativo ético está superado, más allá del bien y el mal, por el *pathos estético* que, por ser bello, produce dicha. "Hacer nuestro antojo, dice el autor, no nuestro deber; seguir el sendero del gusto, no el del apetito o del silogismo; vivir el júbilo fundado en el amor, esa es la tercera etapa"[74].

Respecto a la unión de razas e intercambio de culturas, en el tercer estado, las leyes de la emoción, la belleza y la alegría regirán la elección de las parejas, con un resultado superior a la eugénica científica o funcional. El matrimonio dejará de ser consuelo de desventuras que no hay que perpetuar y se convertirá en una 'obra de arte'. Se fomentará fundamentalmente la educación y el bienestar general como garantía para un intercambio de razas y culturas benéfico. Para lograr este estado en la sociedad está llamado el continente iberoamericano, conforme a su aportación al goce de las funciones más altas, tanto espirituales como culturales.

En los períodos primero y segundo, en que se vive, la especie humana se encuentra sujeta predominantemente a las leyes darwinianas, donde el poderoso impone sus reglas de convivencia y de reproducción. Cada pueblo de la historia se ha creído el elegido para llevar a la humanidad a un estadio superior: egipcios, hebreos, romanos, celtas, árabes, arios, germánicos y ahora anglosajones. "Ninguna raza se basta a sí sola, y que la humanidad perdería, pierde cada vez que una raza desaparece por medios violentos. En hora buena que cada una se transforme según su arbitrio, pero dentro de su propia visión de belleza y sin romper el desarrollo armónico de los elementos humanos. Cada raza que se levanta necesita constituir su *propia filosofía*, el *deus ex machina* de su éxito…Comencemos, entonces haciendo vida propia y ciencia propia. Si no se liberta primero el espíritu, jamás lograremos redimir la materia"[75].

La raza cósmica, la iberoamericana, está llamada a este destino. Para ello, hay que llenar un requisito: es necesario autoafirmarnos y definirnos. La diferencia entre sajones y latinos no es material o física, es una diferencia espiritual y cultural. Nuestro defecto es que no tenemos confianza en nuestro destino: "entre todos los males, el de la falta de fe en nosotros mismos, es sin duda el más grave, porque nos priva de la fuerza de resistencia y, en cierto modo nos cierra, nos roba el porvenir…[76]. Para remediar este error, "erijamos en dogma la unidad racial de los hispanos"[77].

---

[74] *Ibidem.*

[75] O.c., p. 66 y 67

[76] *Bolivarismo y monroísmo*, p.80

[77] O.c., p. 87

El tercer estado de la historia es la raza cósmica. El iberoamericano, con la creación del mestizaje, la hace posible. A la luz de estos conceptos el lema que resume la filosofía de Vasconcelos quedó estampado en el escudo de la Universidad Nacional Autónoma de México: *"Por mi raza hablará el espíritu".* El particularismo o nacionalismo se resuelve en la universalidad de razas y cultura, que es condición para acceder al tercer estado.

Con esto, podemos concluir que las aportaciones metodológicas de Vasconcelos para construir una filosofía universal a partir de lo nacional no es solamente una posibilidad, sino una postura gnoseológica y política del filósofo que está comprometido con su entorno histórico social y consigo mismo. No son condiciones excluyentes que exijan la determinación de una sobre la otra, sino condiciones inherentes a una misma misión del filosofar sobre la identidad de un pueblo en su contexto universal. La tarea por seguir es desvelar y poner a prueba la propuesta gnoseológica y metodológica vasconceliana para aportar elementos de comprensión y sentido al conocimiento de México en su travesía por conformarse a través la realización de su misión histórica trascendente.

8. Consideraciones finales

Los cuestionamientos metodológicos sobre las condiciones que permiten la génesis y constitución del filosofar desde lo propio del ser del mexicano, tanto por sus características específicas o particulares como genéricas o universales, han podido plantearse en este documento, especialmente en lo relativo a identificar categorías y métodos que establecen la articulación de lo propio del mexicano con lo universal de la humanidad, tales como las utilizadas por Antonio Caso y José Vasconcelos en los apartados anteriores.

De entre las categorías y métodos que encontramos para perfilar un enfoque clarificador del pensamiento mexicano encontramos algunas en Caso como las 'formas de convivencia', 'individualidad-diversidad', 'patria-cultura-humanidad' insertas en su propuesta metodológica de los grados de la existencia individual y social, como economía, desinterés o caridad. En José Vasconcelos también se identifican categorías tales como 'nacionalismo-universalismo-cultura', 'espíritu-conciencia-corazón', 'ritmo-vida-belleza', así como la reconfiguración de la propuesta metodológica de los estadios comtianos de lo material, el biológico y el espiritual aplicados a los pueblos y culturas.

Este breve análisis ha arrojado posibilidades y limitaciones de mayor investigación. Posibilidades, en tanto que hay material amplio y condiciones para aplicar con un rigor apropiado a la manera del filosofar de nuestros pen-

sadores. En ambos casos se demuestra, con la producción de su obra, tanto de temas universales de filosofía como propios de la identidad mexicana. Limitaciones, también, en tanto la necesidad de establecer las dimensiones y alcances de cada propuesta, en un contexto mayor, es decir, de los filósofos iberoamericanos y de otras culturas en el mundo.

En los dos pensadores encontramos similitudes, diferencias y originalidad filosófica, orientadas en un afán de identidad propia del mexicano y su apertura a lo universal. La manera de ir tejiendo las categorías con métodos comparativos y de análisis, dan pie a estudios posteriores donde se amplíen las aportaciones y limitaciones gnoseológicas, epistemológicas y metodológicas de estos autores y de otros pensadores, a fin de delinear un enfoque teórico metodológico más abierto al propio pensamiento mexicano en diálogo con lo iberoamericano y mundial. El camino está trazado y la riqueza de pensamiento invita a continuarlo.

BIBLIOGRAFIA

CASO, ANTONIO.

—*Filósofos y doctrinas morales,* México, Ed. Porrúa, 1915.

—*Discursos a la nación mexicana*, México, Ed. Porrúa, 1922.

—*La persona humana y el estado totalitario*, México, UNAM, 1941.

—*Sociología*, México, Ed. Porrúa, México, 1943.

—*Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburgo*, México, Ed. Porrúa, 1945.

—*Principios de estética*, México, Ed. Porrúa, 1946.

—*El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, México, Ed. Porrúa, 1946.

—*Principios de estética*, México, Ed. Porrúa, 1946.

—*La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, Prol. José Gaos. México, UNAM, 1972.

—*México y sus problemas*, México, UNAM, 1973.

—*Conferencias del Ateneo*, México, UNAM, , 1984.

—*El concepto de historia universal y filosofía de los valores*, México, UNAM, 1985.

—*Evolución política del pueblo mexicano*. México, Ed. Porrúa, México, 1986.

—*Antología filosófica*, México, UNAM, 1993.

VASCONCELOS, JOSÉ.

—*Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana*, París, Agencia mundial de librería, 14, Rue Saints-Peres, 1927.

—*Etica.* Madrid, Aguilar, 1932.
—*Ulises criollo. La vida del autor escrita por él mismo*. México, Ed. Botas, 1935.
—*Estética*, México, Ed. Botas, 1936.
—*Historia del pensamiento filosófico*. México, UNAM, 1937.
—*Bolivarismo y monroísmo. Temas iberoamericanos*, Santiago de Chile, Ed. Ercilla, , 1937.
—*La Raza Cósmica*, Madrid, Aguilar, 1976.
—*Breve historia de México*. México, Ed. Trillas, 2004.

VILLEGAS, ABELARDO.
—*La filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 1979.
—*La filosofía en la historia política de México*. México, Ed. Pormaca, 1966.
—*El pensamiento mexicano del siglo* XX, México, FCE, 1993.

GAOS, JOSÉ.
—*En torno a la filosofía mexicana*. México, Alianza Editorial, 1980

VILLALPANDO NAVA, JOSÉ MANUEL.
—*Historia de la filosofía en México* México, Ed. Porrúa, 2002.

ZEA, LEOPOLDO.
—*Conciencia y posibilidad del mexicano*. *El occidente y la conciencia de México*. *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México, Ed. Porrúa, 1992.

TRADICIONES DEL PENSAMIENTO PORTUGUÉS EN EL SIGLO XX (1900-1975)

PEDRO CALAFATE
Universidad de Lisboa

Traducción de Iría Álvarez

Situado ante tan difícil desafío, lanzado por mi colega el Prof. José Luis Mora, intentaré trazar un marco de los principales itinerarios del pensamiento del siglo XX en Portugal, concediendo una especial relevancia a su primera mitad.

En este contexto, llamaré la atención sobre ciertos autores mediante un enfoque más específico y daré posteriormente una imagen abreviada de otros itinerarios y corrientes. Intentaré, así pues, conciliar un eje vertical, relacionado con la explicación más detallada de ciertos temas, con un eje horizontal, referente a un planteamiento más breve de otros itinerarios.

Por razones fácilmente comprensibles, teniendo en cuenta el número elevado de autores citados, no voy a engrosar el texto con bibliografía exhaustiva, la cual podrá ser consultada en el volumen V de nuestra *Historia del Pensamiento Filosófico Portugués*[1].

El positivismo laico y republicano

En la historia del pensamiento portugués, las dos escuelas que alcanzaron mayor proyección e intensidad fueron la escolástica y el positivismo, que también fue escolástico en lo respecto al método. El positivismo siguió el curso de los grandes debates de las últimas tres décadas del siglo XIX sobre los dramas de elección de Portugal, en el contexto de la modernidad y de su

[1] CALAFATE , PEDRO (DIR.), *Historia del Pensamiento Filosófico Portugués*, cinco volúmenes, Lisboa, Lisboa, Caminho, 1999-2004.

posicionamiento europeo, y tuvo como figura principal a D. **Teófilo Braga** (1834-1924), quien llegó a ser Presidente de la República. Se presentó como respuesta ante la urgencia de las cuestiones del desarrollo y del progreso, en un país que constataba dolorosamente su decadencia, y rápidamente tomó la delantera en las grandes luchas políticas que culminarían con el fin de la monarquía en 1910.

El positivismo en Portugal fue un neoiluminismo, asentado sobre la performatividad de las ciencias y de las técnicas, con el objetivo de reorganizar políticamente la sociedad, de acuerdo con los ideales de la democracia republicana. Se manifestó, a lo largo del último cuarto del siglo XIX, en el contexto de dos grandes debates: el debate entre cientificismo y metafísica, y el debate sobre el primado de la cuestión política o de la cuestión social, en el que se atravesaron de un lado los argumentos de Teófilo Braga y del otro los de los metafísicos socialistas de la Generación de 1870, como Antero de Quental y Oliveira Martins. A lo largo de las primeras décadas del siglo XX, el positivismo se impuso no sólo por su importancia política, sino que lo hizo también en el plano del saber académicamente institucionalizado.

La preocupación de nuestros positivistas comenzó siendo fuertemente política y sociológica: domesticar la historia, mostrar cómo cada presente procede de cada pasado, deducir a partir de la multiplicidad de los hechos las leyes generales y orgánicas de la vida y, tras ellas, la ley primaria que rige el «movimiento fatal», superar el desaliento y hacernos comprender, a partir de los hechos aparentemente inconexos de la historia, la marcha evolutiva de las cosas en contra de la fascinación de los socialistas. De esa capacidad de previsión resultaría, a juicio de nuestros positivistas, una mayor organización política del trabajo, y de dicho trabajo, un resurgir nacional.

Debe señalarse que Teófilo tuvo inicialmente una formación romántica que le condujo a escribir la primera gran *Historia de la Literatura Portuguesa*, cuyo primer volumen sería publicado en 1870, sin que éste llegase a abandonar nunca la investigación de las particularidades nacionales, tratando de dotarlas de una base etnológica. El estudio de las tradiciones de las razas y particularmente de lo que consideraba la «raza portuguesa», basándose en la teoría del mozarabismo, a la par de la vigencia de las ideas iberistas, lo llevó a defender, aún en el siglo XIX, una federación republicana e ibérica de base etnológica, como forma de garantizar la conciliación del orden y el progreso[2].

---

[2] Véase sobre todo su *Historia de las Ideas Republicanas* (1881).

Dicho de otro modo, el iberismo –ampliamente estimulado por la revolución española de 1868[3]– tuvo una presencia muy determinante en los intelectuales portugueses de la Generación de 1870, como Antero de Quental y Oliveira Martins, siendo tomado también en consideración por Fernando Pessoa y António Sardinha ya en el siglo XX. Entre los principales teóricos de la Generación de 1870, fue tal vez Eça de Queiroz quien con más fuerza se resistió a la tentación del iberismo.

Debe subrayarse también que el positivismo en Portugal no siguió las tesis de Auguste Comte sobre la religión de la humanidad, en la medida en que fue penetrado de un impenitente anticlericalismo, ni tampoco sus ideas sobre un gobierno fuerte y autoritario, ya que se rigió por los ideales de la democracia republicana, si bien no consiguió llevar a la práctica el ideal del sufragio universal, el cual no fue establecido en Portugal hasta la revolución democrática de 1974.

2. Los heterodoxos portugueses

Como alternativa al positivismo, y en el marco de la rehabilitación de la metafísica que se venía haciendo notar en el pensamiento portugués de Antero de Quental y Oliveira Martins, debemos subrayar la obra de dos pensadores que publicaron sus trabajos más relevantes en los primeros años del siglo XX, en un testimonio que sería retomado después por Teixeira de Pascoaes, en el marco del movimiento de la «*Renascença Portuguesa*» (1911-1913). Me refiero a Sampaio Bruno (1857-1915) y a Guerra Junqueiro (1850-1923).

Estos autores están vinculados por la negación del dogma cristiano de la creación, la tesis de la génesis involuntaria del universo en un Dios no omnipotente, la afirmación de la realidad substancial del mal, así como por una metafísica de la redención universal que se manifestará, no obstante, a través de distintas vías.

El poeta **Guerra Junqueiro**, sobre todo en *Oración de la Luz* (1904) y en *Oración del Pan* (1902), establece un panteísmo evolucionista, en el que el universo se concibe como el cuerpo de Dios y en el que Dios se define como el «amor infinito venciendo infinitamente el infinito dolor». La evolución de la naturaleza y del universo supone ese infinito tránsito del amor a través del sufrimiento y del dolor. Es el dolor infinito que produce el amor absolu-

[3] El texto más significativo a este respecto es el de Antero de Quental, «Portugal frente a la Revolución de España» (1868), en que llega a defender el fin de la nacionalidad, en nombre de la federación ibérica.

to y el Dios de Junqueiro es ese Dios amoroso y cósmico, cuyo cuerpo es el universo. Y puesto que el dolor es condición del amor, puesto que la imperfección es condición de la perfección, Dios necesita el sufrimiento de su cuerpo para sublimarse y redimirse. Tenemos así ante nosotros un Dios atrapado en la dialéctica evolucionista del bien y del mal, de lo perfecto y de lo imperfecto, del dolor y del amor, de la pasión y de la redención, rompiendo decisivamente con la tradición cristiana y católica del pensamiento portugués.

En opinión de Junqueiro, el dolor es «filha de Deus e mãe do Universo»[4], entregándose asimismo a una reflexión sublime sobre los destinos de su patria, en el poema del mismo nombre (*Patria*, 1896), en el que Portugal asume una condición «cristológica» de sufrimiento y crucificación, para a partir de ahí redimirse en una esperanza de futuro, a través del perfeccionamiento moral y político del hombre y de la sociedad, en un contexto en el cual no hay Redención sin Pasión.

Fue también en este marco doctrinal en el que se desenvolvió **Sampaio Bruno**, sobre todo en *La Idea de Dios* (1902), concibiendo la génesis del universo a partir de una misteriosa escisión del Espíritu Absoluto, a través de la cual se genera la multiplicidad y el mal. El mundo fue generado a partir de una caída involuntaria de Dios, de una escisión misteriosa, que determina su no omnipotencia. A partir de ahí formula una metafísica de la redención universal, en la que el Mesías es el Hombre, colaborando con ese Dios caído en la ascensión del universo, en la liberación de la naturaleza, y de sí mismo. Tampoco se olvidó Sampaio Bruno de la liberación (moral) de su patria, al dar expresión política a esas ideas, pues tal como Junqueiro, luchó por el ideal republicano, en el cual hallaba una condición de la ascensión solidaria de la vida del hombre en sociedad.

Las obras de Guerra Junqueiro y Sampaio Bruno confluyeron en la obra de otro de nuestros grandes poetas y pensadores: Teixeira de Pascoaes (1877-1952).

Pascoaes fue el más destacado representante de la «*Renascença Portuguesa*» (1911-1931), habiendo formulado un pensamiento poético basado en la metafísica de la *saudade*, pariente próximo de la metafísica de la redención de Junqueiro y Bruno. Los tres autores están vinculados por la negación del dogma cristiano de la creación, la idea de un Dios sufridor no omnipotente, así como por la substancialidad del mal y de sus manifestaciones.

---

[4] GUERRA JUNQUEIRO, *Patria*, 1896, en *Obras de Guerra Junqueiro*,. Org. de Amorim de Carvalho, Oporto, Lello, s.d.

A juicio de Pascoaes, la «creación» del mundo fue el resultado de una degradación de Dios, de una distracción de un Dios niño, del llanto o del sufrimiento de un Dios interiormente atormentado, convirtiéndose el mundo en una inmensa lágrima divina. Por ello, la criatura es Dios negándose a sí mismo, la creación es «Dios ya muerto y sepultado» y el Universo «es el cadáver de Dios, la estatua fría e inerte de su Esperanza», la misma esperanza que vendrá a llamar *saudade*, que es la esperanza de Dios realizada en la consciencia sufridora y creadora del hombre.

El hombre surge como la cruz de la redención, como la conciencia sufridora de Dios y del universo, a él corresponde subir al calvario redimiendo al mundo y triunfando infinitamente, atormentadamente, sobre el mal, el sufrimiento y el dolor.

Si el mundo es el resultado de un pecado generador de Dios, entonces el mal es de origen divino y el Bien es de origen humano. Por eso, le corresponde al hombre crear, él es el nuevo medio genésico, porque, como dice Pascoaes: «el hombre es la conciencia de la creación y del creador [...] he aquí su valor universal»[5].

Esta nueva creación se da ahora en el contexto de la religión *saudosista*, la religión de la *saudade*, que se asume como fuerza redentora. La *saudade* es la aspiración de la armonía y de la perfección ante la que todo el universo se inclina a través del hombre, puesto que el pensamiento humano es la síntesis animada de toda la naturaleza, en un pensamiento cósmico profundo que capta la oración de las cosas, porque todo el universo reza como un murmullo de Dios, que al crear, quedó prisionero de su obra.

El hombre que experimenta la *saudade* es la conciencia sufridora de ese Dios decaído, que a través de la conciencia humana aspira a regresar a su originaria condición divina. Por eso, la tristeza de Portugal, la tristeza del pueblo de la *saudade* no era la tristeza a la que se refería su gran amigo Miguel de Unamuno en su artículo *Un Pueblo Suicida* (1912). La tristeza portuguesa era una tristeza creadora, en el sentido en que «crear es comulgar con la realidad, asimilándola y purificándola hasta su anímica expresión»[6].

Profundamente enzarzado en los problemas de Portugal, Pascoaes vehiculó un lusocentrismo romántico, atribuyendo a su país una misión intensamente mesiánica en el contexto de la redención universal y luchó por una república de base localista y esencialmente rural, de espaldas al positivismo francés y al catolicismo romano.

---

[5] TEIXEIRA DE PASCOAES, *El Hombre Uniersal* (1937), ed. Assírio e Alvim, Lisboa, 1993, p. 76.

[6] Ib., p. 79.

Itinerarios del modernismo

Durante esta tan agitada segunda década del siglo XX se manifestaron también el modernismo y el futurismo, vinculados a dos grandes nombres de la Cultura Portuguesa contemporánea: Fernando Pessoa (1888-1935) y Almada Negreiros (1893-1970).

Estos autores parten también de la dolorosa consciencia de la decadencia de la patria portuguesa, buscando caminos de radicalidad que pasan por la renovación en los planos estético-literarios, pero también por una peculiar mitología de la historia patria que, en la tradición del padre António Vieira (1608-1697), se caracteriza por el lusocentrismo.

En primer lugar diríamos que no es fácil caracterizar a **Fernando Pessoa**, tal vez porque no exista un Fernando Pessoa sino varios, en la pluralidad de sus heterónimos. Por ello, lo que aquí os diré sobre este nuestro poeta y pensador es necesariamente fragmentario y dirigido apenas a una de las facetas de su obra, a una de sus muchas máscaras, más particularmente a aquella en la que reflexiona sobre el futuro de Portugal y sobre su destino.

En el inicio de la segunda década del siglo XX Fernando Pessoa elabora la figura del Super-Camões, una versión lusitana del Superhombre de Nietzsche que se atribuye a sí mismo, queriendo arrogarse el papel de «gran indisciplinador», capaz de desencadenar en nosotros la desintegración mental, perturbando las almas, desorientando los espíritus, curando la enfermedad de la disciplina servil y ausente de crítica de los portugueses, estableciendo un Caos que deshiciese el prejuicio positivista del Orden como condición de creación de una nueva obra que, cortando con el pasado mas reciente, nos proyectaría hacia un futuro diferente.

Lo que pretendió este Fernando Pessoa de quien os hablo fue superar las debilidades del movimiento de la «*Renascença Portuguesa*», pues ahora se trataba de destruir verdadera y radicalmente, para después reorganizar y crear, para que la obra nueva no fuese apenas «una cosa igual a lo que ya estaba».

El Portugal del que partía era el mismo al que se refería en el *Ultimátum*:

> Portugal-centavos, residuo de la monarquía que se pudre República, extrema-unción-deshonra de la Desgracia, colaboración artificial en la guerra con vergüenzas naturales en África[7].

[7] CAMPOS, ÁLVARO DE , *Ultimátum*, en *Ultimátum y Páginas de Sociología Política*,. Org. de Paula Morão y Maria Isabel Rocheta, Lisboa, 1980.

Es fundamental en esta máscara de Pessoa y en su reflexión sobre nuestro destino el hecho de no haber establecido un lapso absoluto entre la inteligencia dialéctica que tiene nombre de razón y que dispone los elementos que conforman el conocimiento científico, y la inteligencia analógica «que no tiene nombre especial, que domina y dispone todos los elementos que conforman el conocimiento oculto»[8]. Se trata, en el fondo, de lo que llamaba el lado derecho y el lado izquierdo de la sabiduría y, por eso, para entenderlo, tenemos que seguir el camino de la serpiente, «capaz de enlazar los contrarios verdaderos, porque mientras que los caminos del mundo son, o de la derecha, o de la izquierda, o del medio, ella sigue un camino que los atraviesa todos y no es de ninguno»[9].

¿Qué camino podrá ser ése, a propósito de los destinos de Portugal y del Mundo? Veremos que es marcadamente culturalista, avanzando progresivamente en el plano mitológico. Al reflexionar sobre la historia del hombre y de su patria pugnó por un quinto y último imperio, tal como lo hizo Antonio Vieira en el siglo XVII, pero ahora un imperio no católico sino pagano, de un «paganismo superior», un imperio del espíritu que simbólicamente puede ser entendido como un regreso de D. Sebastián: «¿Qué importa el arenal y la muerte y la desventura / Si con Dios me guardé? / Es lo que soñé que eterno dura / Es ése que regresaré»[10].

Ese sueño de eternidad significaba para Pessoa el regreso del legado cultural de Grecia que los portugueses –y también los españoles– llevarían a los cinco rincones del mundo, porque los Descubrimientos y el Imperio del siglo XVI fueron un «prerremedo carnal» de esta nueva y suprema obra espiritual. Pero para eso los portugueses debían desnacionalizarse, siendo cierto que si para los otros pueblos desnacionalizarse es perderse, para nosotros, desnacionalizarse es encontrarse y realizarse en la máxima plenitud. Ser portugués querría decir ante todo «ser todo de todas las maneras», porque como él dijo, «nunca un verdadero portugués fue portugués. Fue siempre todo»[11].

> Ése futuro es ser todo. Quién, que sea portugués, puede vivir la estrechez de una sola nacionalidad, de una sola nación, de una sola fe. Qué portugués

---

[8] PESSOA, FERNANDO , «Bandarra», en *Sobre Portugal – Introducción al Problema Nacional*, Lisboa, 1979, p. 183.

[9] PESSOA, FERNANDO, *Obras de Fernando Pessoa*, org. de António Quadros, vol. III, Oporto, Lello, p. 520.

[10] PESSOA, FERNANDO *Mensaje*, en *Sobre Portugal...*, Op. cit.,

[11] PESSOA, FERNANDO *Obras de Fernando Pessoa*, org. António Quadros, vol. III, Oporto, Lello, p. 705.

> verdadero puede, por ejemplo, vivir en la estrechez estéril del catolicismo, cuando fuera de él ha de vivir todos los protestantismos, todos los credos orientales, todos los paganismos muertos y vivos, fundiéndolos portuguesamente en el Paganismo Superior. [...] Conquistamos ya el Mar: resta que conquistemos el cielo, quedando la tierra para los Otros, los Otros de nacimiento, los europeos que no son europeos porque no son portugueses. ¡Ser todo de todas las maneras, porque la verdad no puede consistir en que falte todavía alguna cosa! Creemos así el Paganismo Superior, el Politeísmo Supremo. En la eterna mentira de todos los dioses sólo los dioses todos son verdad.[12]

Tan sólo un texto más, para aproximarnos a ese paganismo superior para el cual la filosofía es un arte de construir sistemas del universo:

> Él [el neopagano] admite todas las metafísicas como aceptables, exactamente como el pagano aceptaba todos los dioses en la amplia capacidad de su panteón. Él no pretende unificar en una metafísica sus ideas filosóficas, sino realizar un eclecticismo que no pretende saber la verdad, por creer que todas las metafísicas son igualmente verdaderas.[13]

En relación con lo que nos interesa aquí, en esta asamblea ibérica, es preciso decir asimismo que Fernando Pessoa no dejó de considerar también esta cuestión a propósito de la Península Ibérica. Hay varios momentos de su reflexión dispersa en que amplía este destino de ensueño a los pueblos ibéricos. Se refirió Pessoa a la existencia de una «civilización ibérica» como unidad compleja, como organismo dinámico no uniforme («porque el portugués no quiere ser español»), congregando tres grandes bloques: Cataluña, el estado natural Galaico-Portugués y Castilla.

Más allá de esa diversidad dinámica, tenía que sustentar la unidad esencial de Iberia la tendencia sintética y no analítica de las culturas que la integran (refiriéndose a la necesidad de influencias extranjeras en conflicto para crear una actitud verdaderamente nuestra), la peninsularidad territorial, la común herencia romana y árabe y el encuentro en la realización de un proyecto imperial, que, sin embargo, no se había realizado plenamente, ya que se había limitado a diseminar el catolicismo, que consideraba como no ibérico. También a nivel de Iberia había faltado la realización de un «imperio cultural», también Iberia estaba por cumplirse.

---

[12] PESSOA, FERNANDO, en *Obras...*, Op. cit, vol. III, p. 704.

[13] PESSOA, FERNANDO, *Textos Filosóficos*, establecidos por A. Pina Coelho, Lisboa, 1994, p. 81.

No menos significativo fue el caso de **Almada Negreiros**, que invadió el país allá por los años de 1915-17 con manifiestos futuristas de marcada dureza[14], a favor del caos y de la guerra destructora, con el fin de que pudiésemos renacer a un cosmopolitismo interrumpido desde el siglo XVI, de forma que el país se situase «*a la page*», o sea, a la par de una Europa de la cual nos sentíamos dolorosamente divorciados.

Pero esa idea de reconstruir el país a partir de un catastrófico grado cero, típico de nuestro fugaz modernismo, sufre una curiosa metamorfosis a partir de su experiencia parisina (1919-20), momento en el cual constata que «el arte no vive sin la Patria del artista», por lo que se haría imposible e inviable la búsqueda de un ideal común con los intelectuales y artistas franceses. En ese momento escribió su *Histoire du Portugal par Coeur* (1919), explicando posteriormente que en París fue donde «vi que el Arte tenía una política, una patria y que su sentido universal existía íntimamente ligado a cada país de la tierra»[15].

Es a partir de entonces cuando se adscribe al lusocentrismo ya expresado por Fernando Pessoa, tan claramente manifestado en la evolución de su obra plástica, considerando también él, en la línea de António Vieira y Pessoa «que la accesibilidad de lo universal es históricamente portuguesa», estableciéndose esa relación entre el presente y el futuro a través de la «universalidad pura, o, en otras palabras, por auténtica poesía [...]. Es en estas circunstancias que reconozco en Fernando Pessoa al mejor ejemplo del portugués de hoy»[16].

4. Itinerarios del racionalismo

Mientras Pessoa recorría el «camino de la serpiente», el racionalismo desarrollaba también su propio itinerario, unido al nombre de autores como **António Sérgio** (1883-1969), sin abandonar nunca ese permanente punto de encuentro manifestado en la preocupación común ante el presente y el futuro de Portugal.

António Sérgio fue de hecho la expresión más destacada del racionalismo idealista y crítico en el Portugal del siglo XX, con una obra muy vasta[17] que abarca la teoría del conocimiento, la filosofía política y la filosofía de la edu-

---

[14] Los más relevantes son su «Manifiesto Anti-Dantas» (1915) y el «Manifiesto de la exposición de Amadeo Sousa Cardoso» (1916), publicados en *Obra Completa*, org. de Aleixo Bueno, Río de Janeiro, Aguilar, s.d.

[15] NEGREIROS, ALMADA , *Modernismo* (1926), en *Obra Completa*, org. de Aleixo Bueno, Río de Janeiro, ed. Aguilar, s.d.

[16] NEGREIROS, ALMADA, *Fernando Pessoa, el Poeta Portugués* (1926), en *Obra Completa*, Op. cit.

[17] Véase ante todo sus *Ensayos*, 8 volúmenes, ed. Sá da Costa, (1973-1981).

cación. Su pensamiento se desarrolla en el contexto de una reflexión crítica sobre la física y sobre la geometría analítica, acercando a la filosofía lo que concebía como el genio íntimo de aquellas dos ciencias: el paso de lo sensible hacia lo inteligible y la tendencia a definir el objeto científico a partir del resultado de la operación matemática. Quería esto decir que la historia de la física acababa por representar una confirmación de la filosofía de Platón y de Descartes, acentuando la tesis de la actividad creadora del intelecto, encarando la ciencia como «la ascesis de los tiempos modernos», en un proceso al que no dejó de conferir notable contenido ético.

La solución se crea después de haber sido creado el problema, dejando de ser el hombre un simple espectador ante una naturaleza entendida como sistema cerrado y separado de la mente que lo aprehende. El intelecto, más que una herramienta para fabricar los hechos, es el propio acto creador del mundo, en el cual «el hecho sensible es desde el comienzo, una especie de entroncamiento de relaciones actuantes que el pensar determina cada vez más, enlazando al conjunto cada vez más ideales. No es lo abstracto sino lo concreto lo que la mente fabrica a partir de operaciones sucesivas»[18].

La ciencia se asienta así en un principio de relación, y el concepto surge como una relación, por lo que el conocimiento es el condensar de un tejido de relaciones, bajo el signo de un modelo de inteligibilidad matemática.

De ese modo, la cultura es también civilización interior, subrayando la «bondad intrínseca de los estados mentales», a partir de la cual se elabora una eticidad manifiesta. Por ello, en opinión de Sérgio, el problema fundamental de Portugal era un problema de cultura, una cuestión de profundización de la «bondad intrínseca de los estados mentales» que el proceso de desarrollo del conocimiento científico proporciona, significando el «barbarismo» el aprisionamiento del pensamiento en los datos de la percepción externa.

Con estas herramientas construyó una idea de la evolución y del progreso del país fuertemente anclada en los modelos científicos que habían fundamentado su racionalismo, situándolo en las antípodas del pensamiento poético de Teixeira de Pascoaes, con quien tuvo una encendida polémica. La polémica entre Sérgio y Pascoaes[19] representó un momento privilegiado para el estudio de los dramas de elección del inicio de nuestro siglo XX: se confrontan allí los ideales de un Portugal rural, místico y *saudosista* con el Portugal racionalista y europeo, que veía en la performatividad y en la discipli-

---

[18] SÉRGIO, ANTÓNIO, «Polémica con José Marinho», en *Análise*, org. António Braz Teixeira, Lisboa, 1985, p. 289.

[19] Los textos de esta polémica fueron reeditados en *Filosofía de la Saudade*, org. de Afonso Botelho y António Braz Teixeira, Lisboa, 1986.

na mental de la ciencia un camino esencial a recorrer, dando a ese racionalismo una dimensión también mística.

António Sérgio se había encontrado con Teixeira de Pascoaes durante los primeros años de la «*Renascença Portuguesa*», pero pronto se alejó por incompatibilidad evidente. Fue, por ello, en torno a la revista *Seara Nova*, fundada en 1921 por **Raul Proença**, que António Sérgio protagonizó un movimiento amplio y poroso de renovación de la cultura y de la mentalidad en Portugal, vinculado a un socialismo democrático y, en cierto sentido, a una mitificación de la realidad de la «otra» Europa, ante la cual nos sentíamos en situación de inferioridad.

5. El creacionismo de Leonardo Coimbra

Vinculado desde el comienzo al movimiento de la «*Renascença Portuguesa*» estuvo asimismo el filósofo **Leonardo Coimbra**, eminente profesor de la Facultad de Letras de Oporto entre 1919 y 1931 y ministro republicano de Instrucción Pública. Los contenidos doctrinarios de su obra, que guardan puntos en común con Sérgio y Teixeira de Pascoaes, nos remiten al «creacionismo», entendido como una filosofía de la libertad, hundiendo sus raíces en las infinitas capacidades creadoras del pensamiento que progresivamente se libera de los determinismos naturales y sociales. Tal como sucedía en António Sérgio, en su base se encuentra la actividad científica.

Por un lado, la ciencia representaba el espíritu de la cultura moderna, caracterizado por el libre acuerdo, teniendo la razón por única autoridad, liberada del autoritarismo de principios impuesto exteriormente con respecto a la actividad del pensamiento. La ciencia representaba un tipo de acuerdo que, por ser libre y responsable, debería instituirse como modelo del acuerdo social que, a través de la ascensión del «individuo» psicosocial a la «persona moral», en una dialéctica creadora, generaría la comunidad libre y solidaria por la que éste luchó.

El modelo de ciencia al que se refería suponía una dialéctica nocional del pensamiento, razón por la cual no incide sobre cosas sino sobre nociones o representaciones mentales, considerando que la sensación es una noción psicológica y no un dato, y que una noción no es una realidad completa sino un momento dialéctico de un proceso, en una marcha constante con el fin de lograr más realidad y aumento de sentido. Es en la base de este creacionismo[20], inicialmente gnoseológico, que vendrá a manifestarse la libertad del hombre.

---

[20] *El Creacionismo – Síntesis Filosófica*, en *Obras de Leonardo Coimbra*, ed. Lello, 2 vols., Oporto, 1983.

En último término, la realidad no podrá nunca separarse de la dinámica del pensamiento creador, ella no es un conjunto de cosas de las que la mente se apropia, sino un conjunto de nociones elaboradas por el pensamiento, que así se asume como acto creador.

La materia no es el fundamento del pensamiento sino su producto: la materia es todo lo conocido considerado independientemente de la actividad que conoce, y la experiencia es la interacción del espíritu y de la materia (así concebida) en el acto de conocer. En este proceso, la «persona moral» es la última realidad irreductible que resulta de este proceso ascensional, en el que el hombre no se presenta como una «inutilidad en un mundo ya hecho», sino como «obrero y creador de un mundo por hacer», porque «el libre pensamiento es un método y no una doctrina». Así, el creacionismo gnoseológico se expande en el plano de la persona moral, mediante nuevas coordinaciones y nuevas síntesis de las que emergen la Religión, el Arte y la Filosofía.

El arte amplía el ámbito del sentimiento, elevando la libertad y la imaginación. La Filosofía amplía el ámbito de la libertad que se vuelve plena a medida que la persona toma posesión de los determinismos externos. La Religión, que no se identifica aquí con la fe, es un movimiento del pensamiento y no una imposición dogmática, es una extensión de la perspectiva del hombre en comunión amorosa con el cosmos, una dádiva generosa, libre de convenciones o pactos, en la que el hombre deja de ser una parte de un todo, para ser la «consciencia representativa del todo». A ese amor que une, lo llamará Dios, a esa tendencia amorosa que nace de la separación la llamará, como Teixeira de Pascoaes, *Saudade*.

6. Itinerarios del existencialismo

Los dos grandes nombres del existencialismo en el Portugal del siglo XX son indiscutiblemente **Raul Brandão** (1867-1930) y **Vergílio Ferreira** (1916-1997), sin olvidar la contribución ofrecida en este ámbito por **Delfim Santos** (1907-1966), sobre todo en la vertiente de la fundamentación existencial de la pedagogía.

Él primero de ellos escribió a lo largo de las primeras tres décadas del siglo[21], siendo heredero del pesimismo de finales del siglo XIX, marcado por Schopenhauer y E. Hartmann, y situó su reflexión en el contexto de la muerte de Dios, del triunfo del capitalismo salvaje, de la pérdida de la dignidad humana, de la destrucción de los valores, de la tradición, de la lealtad, quedando no más que el

[21] La obra filosóficamente más relevante es *Humus* (1917).

absurdo de la existencia y la muerte. De ahí parte Raul Brandão hacia el descubrimiento del yo, penetrando la existencia oculta de los hombres, mostrando que la historia de cada hombre es la historia de la desesperación, del conflicto entre la máscara y el sueño, la máscara que es fruto del interés, y otro arte más profundo, más vivo, convirtiendo al hombre en un escenario donde varios fantasmas se despedazan. Oscilando su obra entre el ensayo, el teatro existencial y las memorias, la obra de Raul Brandão anticipará en muchos aspectos la pujanza del movimiento existencialista europeo de expresión francesa.

En la misma línea de Raul Brandão debemos situar a nuestro escritor y ensayista **Vergílio Ferreira**, quien inició su actividad literaria en los años cuarenta del siglo XX. Para VF, todo el cuerpo de la filosofía es generado a partir de una elección originaria «que el equilibrio interno impuso»[22], porque «el misterio y su vocero son el tejido de todo»[23]. A partir de aquí elaboró una vasta obra literaria y ensayística, analizando los temas del yo, de la finitud del cuerpo, del arte, de la filosofía, la misma filosofía que consideraba como las pobres sobras del milagro del arte, dado que todo el pensar es póstumo frente a aquello que se es, a la «aparición» de la verdad esencial, de la revelación originaria. Por ello, llega a decir incluso, la filosofía es una aventura perenne como el arte, y cada filósofo recupera ese asombro inicial de *interrogación* en suspenso, «degradándola a *pregunta* cuando le responde con razones».

Toda su obra es una búsqueda incesante del sentido de la existencia en un universo que después de la muerte de Dios se concibe sin sentido, dando lugar a un «nihilismo creador» y a un «humanismo trágico»[24] que se extiende a lo largo de páginas de novela lírica, ensayo y diario.

7. Otros rumbos del pensamiento portugués

En este intento de demarcación de temas y corrientes, es necesario señalar aún la importancia de la neoescolástica, vinculada a la fundación de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Braga, embrión de la futura Universidad Católica Portuguesa. Fue ante todo a partir de las revistas *Brotéria* (1925) y *Revista Portuguesa de Filosofia* (1945) como la escolástica se fue estableciendo entre grupos importantes de intelectuales católicos, dándose, a partir de los años cincuenta, una importante inflexión entre los maestros de la Facultad de Filosofía de Braga, así como en su propio órgano,

---

[22] FERREIRA, VERGÍLIO, *Pensar*, Lisboa, 1992, p. 13.

[23] FERREIRA, VERGÍLIO, *Carta al Futuro*, Lisboa, 1957, p. 15.

[24] LOURENÇO, EDUARDO, *El Canto y el Signo*, Lisboa, 1994, p. 97.

la *Revista Portuguesa de Filosofia*, ya que en las páginas de esta revista fue donde, por influencia del Padre Don Júlio Fragata, la problemática de la fenomenología cobró relevancia en la cultura filosófica portuguesa de la segunda mitad de siglo, en permanente diálogo crítico con la filosofía de Husserl.

Abandonando el ámbito de la filosofía y dando paso al de la ideología, es preciso señalar que parte substancial de la ideología del Estado Novo salazarista tuvo un fundamento escolástico, no siendo difícil demarcar los presupuestos tomistas de muchos aspectos fijados por Salazar en sus discursos políticos. No por casualidad Miguel de Unamuno se refería a nuestro Estado Novo como una dictadura «bélica y escolástica».

A partir de los años cuarenta, asistimos también a importantes debates en el plano de la gnoseología y de la epistemología. Dentro de este ámbito se sitúa la crítica al positivismo lógico, en un fecundo movimiento en el cual participan, si bien en sentidos diversos, Delfim Santos[25], Magalhães Godinho[26], Egídio Namorado y Vasco de Magalhães Vilhena[27].

Delfim Santos, al escribir en 1938 la *Situación Valorativa del Positivismo*, subraya cómo aun cuando no sea posible aceptar la tesis de que el positivismo o empirismo lógico es la única escuela de filosofía digna de ese nombre, sí es digno de consideración el dualismo establecido entre las ciencias matemáticas y las demás disciplinas, división que rige la clasificación neopositivista de las ciencias, si bien éste no deja de criticar la «ingenuidad epistemológica» de esta escuela, virada hacia una legibilidad teóricamente neutra de la experiencia.

La no aceptación de este dualismo fue la principal causa de la crítica marxista al positivismo lógico, desarrollada por **Vasco de Magalhães Vilhena**, en su obra *Unidad de la Ciencia* (1941), quien consideraba que tal dualismo estaba enraizado en presupuestos platonizantes de vertiente idealista. La reducción del problema de la unidad de la ciencia a una cuestión de unificación del lenguaje científico con base formalista significaba, en opinión de la crítica marxista, la perpetuación inadmisible del dualismo entre el mundo sensible y el mundo inteligible, en el contexto del encarecimiento de éste y de la desvalorización del primero. A juicio de Vilhena, contenido y forma son aspectos prácticamente indiscernibles en el proceso dinámico de la experiencia.

Fue esta misma cuestión la que despertó la atención de **Vitorino Magalhães Godinho** y **Egídio Namorado**, ya que el tratamiento «ahistórico» de la

---

[25] SANTOS, DELFIM, *Situación Valorativa del Positivismo* (1938), en *Obras Completas*, ed. Gulbenkian, cuatro volúmenes, Lisboa, 1982-1998.

[26] GODINHO, V. M., *Razón e Historia*, en *Ensayos IV –Humanismo Científico y Reflexión Filosófica*, Lisboa, 1971.

[27] VILHENA, V. M., *Unidad de la Ciencia*, Coimbra, 1941.

razón dejaba de lado el activismo creador del sujeto y de la experiencia.A juicio de **Egídio Namorado**, especialmente en su obra *La Escuela de Viena* (1945), el universo y la razón son una realidad dinámica en recíproca interacción. Por ello, la física de la relatividad y las geometrías no euclidianas no apoyaban la tesis idealista de la existencia de una armonía preestablecida, sino más bien un monismo materialista que vehicula una concepción dinámica de la materia.

Ya para **Magalhães Godinho**, en su trabajo *Razón e Historia* (1940), estas cuestiones acaban por ser merecedoras de un tratamiento crítico en el marco del constructivismo puesto que parte tanto del rechazo del realismo de las esencias como del formalismo puro. En cada nivel del proceso de conocimiento, la formalización posible de un contenido está siempre limitada por la naturaleza de ese mismo contenido. No habiendo forma en sí ni contenido en sí, cada elemento desempeña simultáneamente el papel de forma en relación con los contenidos que subsume y de contenido en relación con las formas superiores, en el marco del proceso en el cual se alcanza el equilibrio.

Fue en la misma década de los cuarenta cuando el ensayismo se afianzó como género en nuestra cultura filosófica, sea a través de un análisis de la naturaleza del ensayo desarrollado por **Sílvio Lima**[28] (poco tiempo después expulsado de la Universidad de Coimbra por osar enfrentarse con el patriarca de la iglesia católica portuguesa), sea a través de la monumental obra ensayística de **Eduardo Lourenço**, que continúa dándonos muestra de su reflexión a día de hoy, en un pujante intento por revelar el ser dinámico de Portugal y de los Portugueses[29].

A partir de los años treinta, por obra de la polémica entre **Álvaro Cunhal** y **José Régio** sobre la naturaleza y el valor del arte, así como de la polémica entre António Sérgio y el matemático marxista **Bento de Jesus Caraça** sobre la naturaleza de los números enteros, la difusión del marxismo conoce un impulso importante, al que deberemos añadir el origen del movimiento neorrealista en la literatura portuguesa, el cual, dadas las difíciles condiciones del comienzo de los años cuarenta, se presentó como el vehículo más importante de difusión y manifestación de la filosofía de Marx en Portugal, proceso también secundado con la fundación, en 1942, de la revista *Vértice* en Coimbra.

Desde otra perspectiva, emerge el movimiento de la filosofía portuguesa, con la obra de **Álvaro Ribeiro**, *El Problema de la Filosofía Portuguesa* (1943),

---

[28] LIMA, SÍLVIO , *Ensayo sobre la Naturaleza del Ensayo*, Coimbra, 1944.

[29] Eduardo Lourenço se estrenó en 1949, con el primer volumen de su *Heterodoxia*, llegando a destacarse en la década de los ochenta con la publicación de dos volúmenes de ensayo sobre Portugal y los Portugueses: *El Laberinto de la* Saudade (1982) y *Nosotros y Europa o las dos razones* (1988).

reaccionando en contra de lo que consideraba como la influencia excesiva del positivismo en la Universidad portuguesa. Destacando la raigambre cultural de la filosofía, pero manteniendo de la cultura portuguesa y de su tradición esencial una perspectiva crítica con respecto al iluminismo, al positivismo, al racionalismo y a la escolástica, el movimiento de la filosofía portuguesa pronto adquirió un aspecto esotérico que lo aislaría de los medios académicos, encerrándolo en una perspectiva de escuela en la cual acabaría por consumirse, a pesar de los esfuerzos de sus principales continuadores, como **António Quadros** y, en un sentido más amplio, **José Marinho**.

En opinión de Álvaro Ribeiro, la tradición cultural portuguesa en la que se asentaría la «filosofía portuguesa», se ocultaba todavía en el interior de los textos literarios y poéticos, cuyo análisis hermenéutico resultaba pues urgente. El caso de José Marinho es sin embargo digno de ser destacado, ya que su obra se extendió más allá de esa cuestión, basándose en una filosofía de la escisión[30] que recuperó muchos de los temas de Sampaio Bruno a los que hicimos referencia anteriormente.

Digna de mención es todavía la desconcertante obra de **Agostinho da Silva**, que siguió el curso de casi todo nuestro siglo XX. Fue asimismo un crítico del racionalismo, ya que no admitía la coincidencia entre la razón y el orden del mundo. El núcleo del pensamiento de Agostinho da Silva es la idea de la santidad, la cual no coincide forzosamente con la bondad en el sentido católico y cristiano del término, sino con la autenticidad, puesto que asume la existencia dentro de cada hombre de un plano originario no contaminado necesariamente por el pecado o por el mal. De este modo, ser bueno es ser auténtico, ser fieles a nuestra autenticidad radical, en un contexto heterodoxo en el que Dios se concibe como algo consubstancial al hombre, ya que Dios se va haciendo en la exacta medida en que progresa la acción humana hacia la realización de su plenitud futura. Dios «sólo es siendo», estando el hombre destinado a expresar, a través de su actividad creadora, el Dios que hay en sí.

A juicio de Agostinho, es sobre todo por la vía del amor como se alcanza la santidad, entendiendo por amor «el regocijo en el que todo exista tal como es en su autenticidad ontológica», en una forma de apertura al otro y a la diversidad de las culturas de los pueblos que consideraba como una prerrogativa propia de la cultura portuguesa: «Claro que soy cristiano; y otras cosas, por ejemplo budista, lo que es para tantos, ser ateísta; o, de otro modo, pagano. Lo que, en conjunto, da portugués, en su plena forma brasileña»[31]. Actitud en la que hay mucho de Fernando Pessoa.

---

[30] Véase ante todo *Teoría del Ser y de la Verdad* (1961).

A título puramente indicativo, no querría terminar sin señalar las principales corrientes del pensamiento portugués a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, comenzando por situar la fenomenología y el diálogo crítico con la filosofía de Husserl, desarrollados inicialmente por el padre Don **Júlio Fragata** de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Braga, y prosiguiendo ante todo por **Gustavo de Fraga**, **Eduardo Soveral** y **Alexandre Morujão** –a los que deberíamos añadir aún muchos otros nombres como Maria Manuela Saraiva o João Paisana y actualmente el núcleo congregado en torno a la revista *Phainomenon*, dirigida por Pedro Santos Alves, editada por el Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa.

Sin que nos sea posible sumergirnos en todos ellos, diría que nuestros fenomenólogos no se limitaron a divulgar la filosofía de Husserl, sino que dialogaron con su obra desde una perspectiva de crítica fecunda. Así, Júlio Fragata rompe con la tesis husserliana según la cual la filosofía trascendental era considerada como último fundamento de la filosofía. En opinión de Júlio Fragata, la filosofía no debe agotarse en la reducción husserliana, que tan sólo nos ofrece el objeto significado o «mentado» en un tejido de relaciones subjetivas, debiendo encaminarse más bien en un sentido especulativo que, con base en la «transposición analógica», toma en consideración la riqueza de la experiencia natural y busca sus fundamentos metaempíricos. Ni experiencia natural en lo que ésta tiene de ingenuidad, ni evidencia apodíctica del objeto puramente significado en la conciencia, sino ante todo una vía especulativa, en busca de lo que de metaempírico se presupone en toda empiria, mostrando cómo en la contingencia de los seres se halla «implicado» el Absoluto[32], en un proceso que tiene como «tema rector» la causalidad.

A juicio de **Alexandre Morujão**, catedrático de Coimbra, si la cuestión fenomenológica es ante todo la cuestión del modo primario de la donación del mundo para la subjetividad, resulta importante no olvidar la dimensión fundamental del mundo de la vida, el retorno a la dimensión cultural e histórica, la complejidad del ser-situado en el contexto de una tradición que en cierto sentido se sobrepone a su poder de disposición individual y el cual se le presenta como horizonte de sentido. En otras palabras, mientras que Fra-

---

[31] SILVA, AGOSTINHO DA, *Pensamiento Suelto*, en *Textos y Ensayos Filosóficos*, Lisboa, 1999, p. 175.

[32] Sobre este tema véase el estudio de PEDRO SANTOS ALVES, «La Fenomenología en Portugal», en *Historia del Pensamiento Filosófico Portugués*, dir. Pedro Calafate, vol. V – tomo I, Lisboa, ed. Caminho, p. 356. Nos basamos en este estudio para desarrollar las consideraciones que aquí hacemos respecto de la fenomenología.

gata establece la preeminencia del Absoluto, Morujão establece la importancia de la historicidad y del mundo de la vida.

Igualmente crítica será la perspectiva de **Eduardo Soveral**, catedrático de la universidad de Oporto, que abunda particularmente en el tema del conocimiento, presentando las limitaciones solipsistas del tema del «fenómeno puro», generadoras de un escepticismo gnoseológico, al tiempo que la perspectiva hacia la que apunta es la de un dinamismo de la conciencia que, implicando el primado del *cogito* en un marco dinámico, revela la finitud del yo y hace comprensible «una trascendencia verdadera, irreductible a la esfera de la propia subjetividad»[33].

En este plano tan amplio de la «filosofía del ser» debemos subrayar también la obra de **José Enes**[34], de raíz tomista, si bien se aleja de los métodos tradicionales de la escolástica para aproximarse a la filosofía del «segundo período» de Heidegger, en la medida en que a juicio de este pensador portugués el acceso al ser es una experiencia específica irreductible a la conceptualización y al discurso explícito.

La filosofía del siglo XX portugués se ultima con la obra del Prof. **Fernando Gil**, recientemente fallecido (2006), cuya obra tan rica y vasta pasa por la exigencia de la fundamentación lógica y gnoseológica de la ciencia y ante todo por la vertiente ontológica y antropológica de la filosofía, dirigida hacia la necesidad de análisis de los problemas emergentes de la subjetividad[35].

Terminamos, con una referencia más institucional a los grandes órganos de manifestación del panorama filosófico más reciente, en el que destacaremos el Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa (CFUL), que supo destacarse como un centro de excelencia en el panorama de la investigación filosófica portuguesa; la *Revista Portuguesa de Filosofia*, de la Facultad de Filosofía de Braga, incentivando el diálogo con las principales corrientes, temas y problemas de la filosofía contemporánea; la revista *Argumentum*, del CFUL, vinculada a la investigación en el área de la filosofía analítica; la revista *Phainomenon*, editada también por el CFUL y dedicada al debate específico sobre la fenomenología; la revista *Philosophica*, del CFUL, dedicada a una concepción más amplia de la actividad y reflexión filosófica y, finalmente, la revista *Análise*, editada por la Universidad Nova de Lisboa, con particular incidencia en el ámbito de la epistemología.

[33] ALVES, PEDRO S., «La Fenomenología en Portugal», Op. cit., p. 384.

[34] ENES, JOSÉ , *La Puerta del Ser* (1964); *Lenguaje y Ser* (1983); *Noeticidad y Ontología* (1999).

[35] Véanse ante todo sus libros *Mímesis y Negación* (1987); *Tratado de la Evidencia* (1993); *Modos de la Evidencia* (1998) y *Acentos* (2005).

LA VISIÓN DIONISIACA Y APOLÍNEA EN MARIANO JOSÉ DE LARRA

MARGARITA GARCÍA ALEMANY
UAM

El 13 de febrero de 1837 "Fígaro" pone fin a su vida y al día siguiente, según comenta Azorín en su obra *Rivas y Larra*, ningún periódico español hizo referencia al fatídico suceso. Ni *El Castellano*, ni el *Diario de Madrid*, ni el *Patriota Liberal*, ni el *Eco del Comercio*, ni siquiera *El Español*, último periódico en el que escribió Larra. Sólo pasados dos días éste dedica en sus últimas páginas un comentario absurdo de unas catorce líneas, sin título. En la *Gaceta* esperaron casi un mes para decir algo y a juzgar por las palabras que recoge Azorín, se podían haber ahorrado la deferencia. No obstante, a pesar de que en los periódicos ningunearon la figura de "Fígaro" por prejuicios morales, en Madrid no cesaban los cotilleos morbosos acerca de su suicidio. Los años siguientes a la muerte de nuestro autor su obra fue prácticamente olvidada e incluso recibió críticas peyorativas por parte de Lista y Menéndez Pelayo. Y aunque inevitablemente el costumbrismo de "Fígaro" influyó en la novela de finales del XIX en autores como Antonio Flores, Galdós, Clarín, Pardo Bazán y Valera, la recuperación definitiva de su obra no se produjo hasta la llegada de la generación del 98, principalmente con Azorín, quien como todo el mundo sabe rinde homenaje al autor el 13 de febrero de 1901.

En 1937 se celebra el centenario de la muerte de "Fígaro". En este clima de post-guerra es inevitable para los intelectuales de la izquierda identificarse con la vida, obra y contexto de Larra. El lema que está de fondo es la célebre frase "Aquí yace media España, murió de la otra media".

No obstante, como señala Alma Amell, del pensamiento de Larra se han nutrido autores de ideologías muy heterogéneas, tanto del lado conservador e incluso reaccionario como de autores de corte liberal e incluso revolucionario. Resulta sorprendente que aparezcan juntos nombres como Ramiro de Maeztu, Machado, Azorín, Juan Aparicio, Luís Cernuda y Juan Goytisolo. Pero al fin, al pensamiento de Larra se le ha ubicado en el lugar que justa-

mente le corresponde con la publicación de dos artículos, el primero de Guillermo de Torre y el segundo de Juan Goytisolo.

El interés por la obra de "Fígaro" se refleja en los estudios realizados por Francisco Nieva, Lourdes Ortiz, José María Rodríguez Méndez, Buero Vallejo y Francisco Umbral. Estas páginas se centrarán únicamente en estos dos últimos.

Alma Amell dirá: "En el caso de Buero se nota especialmente en su concepción de la circunstancia española" y lo que une a Umbral con nuestro autor es "una concepción del mundo y de la sociedad"[1]. Empero lo que se pretende poner de relieve en esta exposición es el matiz de carácter bondadoso por un lado, y demoníaco por otro, ambos presentes en la obra de Larra. Un escritor tan complejo como "Fígaro" es susceptible de muchas interpretaciones sin necesidad de que éstas entren en contradicción. Podríamos decir que Buero recupera la parte apolínea de "Fígaro" y Umbral asimila la vertiente dionisíaca. Siendo desde la perspectiva que sea el pensamiento de Larra constituye la obra de ambos.

Empezaré comentando la obra de Buero Vallejo. Como he mencionado, en este autor Larra es un referente constante y constitutivo, no obstante, me ocuparé de la obra que dedica exclusivamente a "Fígaro": *La Detonación.* Ésta la empieza a escribir en 1975 y concluye en 1977. En este mismo año se estrena en el Teatro Bellas Artes. En *La Detonación* Buero recrea la obra, la vida y la muerte de Larra. Reproduce el entorno social y político de 1825 a 1837, periodo durante el cual Larra decide ejercer su actividad como periodista y la lleva a cabo. Reproduce las tertulias en el "Parnasillo" con amigos y enemigos, su relación con Pepita Weforet y Dolores Armijo, las conspiraciones políticas y el papel de la censura. Esta obra pertenece al género conocido como "Teatro Histórico Crítico", del que Buero es uno de los pioneros. Entre los últimos proyectos de Larra, si no el último, y que además el dramaturgo recoge en *La Detonación*, era escribir una obra que tuviese a Quevedo como personaje principal. Probablemente lo que estaba de fondo era este sentido crítico y esta necesidad de comprender la situación de uno mismo a partir del pasado. Domingo Miras señala esta misma necesidad en Buero, que recurre al género histórico en búsqueda de (un aprendizaje para el presente) una "lección para el presente". Hay que tener en cuenta que a principios del XIX comienza la modernidad en España y que en estos años se empiezan a fraguar los acontecimientos que explican los hechos históricos

[1] AMELL, ALMA, "La presencia de Larra en el siglo XX", *La preocupación por España en Larra*, Colección Pliegos de Ensayo, Madrid, Ed. Pliegos, 1990, p, 134

posteriores. Buero recurre a la vida y obra de "Fígaro" como un medio para reconocerse y comprenderse a sí mismo y el periodo histórico que le tocó sufrir. La obra de Buero consiste en la mitificación de la figura de Larra para hacer el presente inteligible. Además, a pesar de que hay casi cien años entre las vidas de ambos autores es innegable el paralelismo que existe en cuanto a la represión política a la que se vieron sometidos. Tuvieron que lidiar con valentía y tesón la batalla de protesta y reivindicación de otra España posible. Ambos se posicionan en el punto de mira de los sistemas de control. Larra como hijo de afrancesado y liberal es el blanco idóneo para la cesura, sus artículos como deja ver Buero en su obra eran prohibidos y mutilados por las tachaduras del censor. Vallejo, años más tarde, también es víctima de esta coacción. En el treinta y seis su padre es fusilado y por sus ideas próximas al marxismo y su afiliación al Partido Comunista del que más tarde se va alejando, es detenido y condenado a muerte aunque ocho meses más tarde la sentencia fue conmutada por una pena de 30 años de cárcel. Algunas de sus obras también fueron prohibidas como por ejemplo: *Aventura de los gris*, *El puente*, *Una extraña armonía*… Buero llega a crear un personaje exclusivo para denominar la censura: Don Homobono. Con esto y por el desarrollo dramático de *La Detonación*, lo que pone de relieve es la presencia constante de la censura: los dirigentes políticos van cambiando pero el control y la represión siempre está presente para mantener y alimentar el orden establecido.

Tanto Larra como Buero sufrieron la incomprensión de sus contemporáneos, y fueron tachados de conservadores y oportunistas por los pseudoliberales. En el caso de Larra, como refleja la obra, esta incomprensión viene de Clemente Díaz y Bretón de los Herreros y en el caso de Buero por parte de Sastre y Arrabal.

La obra comienza con el disparo de Larra en la sien. En este instante los recuerdos de "Fígaro" se condensan. Se concentran en este instante todos los instantes de su existencia. La obra por tanto se desarrolla entre la vida y la muerte, en este "entre". En la frontera que Maria Fe Santiago Bolaños viene a llamar "transito"[2] que es el paso intermedio entre la consciencia y la inconsciencia, entre la realidad y el sueño, entre lo verdadero y lo aparente, entre el recuerdo y el olvido absoluto.

Todos los personajes de la obra llevan una media máscara, todos menos Larra, Espronceda y Pedro, su criado. Buero utiliza el recurso de las máscaras

---

[2] Santiago Bolaños, Mª Fernanda, "Máscaras: ocultación y transparencia", *La palabra detenida. Una lectura del símbolo en el teatro de Antonio Buero Vallejo*, Cuadernos de Teatro, nº 26, Murcia, Universidad de Murcia, 2004, p. 89

en varias de sus obras, y aunque esta metáfora es frecuente en la obra de Larra, y es posible que la heredase de éste, es un recurso que viene de lejos en nuestra tradición. Desde el Barroco lo aparente y lo real se debaten en un juego irreconciliable e infinito. En la obra se funden estos dos elementos fronterizos. El momento de la detonación es el advenimiento de la muerte y la realidad; frente a la vida y los recuerdos que por su carácter subjetivo tienen que ver con la fantasía y lo onírico.

La máscara según Maria Fe, viene a ser "lo aparentemente único en la multiplicidad", "es lo que es y la sombra".[3] Esto le lleva a Larra a un doble nihilismo, por un lado epistemológico, en tanto que el conocimiento cierto y verdadero se hace inaccesible, y por otro lado le lleva a una concepción nihilista del mundo heredada de la tradición. La ambigüedad de la máscara trae consigo no sólo lo múltiple sino el engaño, la apariencia insoslayable.

Buero recoge esta dimensión trágica del individuo que llega a su punto álgido al final de la obra cuando Larra confiesa portar también una máscara de la que no se ha podido desprender del todo, y de la que duda se pueda despojar, es la máscara de su propio rostro, de la que él mismo no puede huir. Dice así:

> (Larra se acerca al tremol del fondo y se contempla)
> LARRA.—Y éste…,¿quién es? No lo sé. [Ahora comprendo que] también es una máscara. Dentro de un minuto la arrancaré… y moriré sin conocer el rostro que esconde…, si es que hay algún rostro. Quizá no hay ninguno, quizá solo hay máscaras.[4]

El uso metafórico de la máscara en Larra es complejo y tiene muchos matices. Representa también la hipocresía, la falsedad y el miedo, y todo esto como principal problema de España. Todo ello se identifica con la muerte. Buero a través de "Fígaro" lo deja claro en su obra, cuando al final de la misma dice:

> Ya nunca más serás Dolores. Serás señora de Cambronero: una mentira. Reirás, te divertirás… olvidarás. Pero estarás muerta. Muerta entre los muertos… Pero, si quieres vivir…, no salgas. Yo soy la vida.[5]

---

[3] *Ibídem,* p. 83

[4] BUERO VALLEJO, ANTONIO, *La Detonación. Las palabras en la arena*, (Edición de Ricardo Doménech), Colección Austral, Madrid, Espasa Calpe, Madrid, 1993, p. 196

[5] *Ibídem*, p. 194

En "El día de los difuntos de 1836" "Fígaro" lo expresa del siguiente modo:

> El cementerio está dentro de Madrid. Madrid es el cementerio. Pero vasto cementerio donde cada casa es el nicho de una familia, cada calle el sepulcro de un acontecimiento, cada corazón la urna cineraria de una esperanza o de un deseo.[6]

En *La Detonación* Buero nos presenta a un Larra sensible, bondadoso, que lucha con el pueblo y para el pueblo, es el Larra con el que Buero se identifica y cuando se rebela (recordemos como ejemplo el artículo "Nochebuena de 1836") Vallejo incluye un diálogo con su conciencia Pedro, su criado, que no es sino el mismo Buero, es la conciencia bondadosa, la que inserta a "Fígaro" en la conciencia del pueblo. En este diálogo Buero reclama el reconocimiento del montañés. Hace patente esta ambivalencia de "Fígaro" entre su noble causa y su fuerte crítica hacia el pueblo y finalmente se decanta por lo primero, reconoce y muestra al Larra que lleva dentro.

La influencia de "Fígaro" en Francisco Umbral es, como he señalado al principio, de carácter muy distinto a la de Buero, se podría decir que cada uno de ellos proyecta en Larra lo que les pertenece, sin ser esto una manipulación de su pensamiento, sino abordando cada una de las esferas que un ser humano, complejo y completo lleva dentro de sí.

Umbral, al igual que Buero, comparte con Larra un entorno político semejante. Éste pertenece a la última generación de postguerra. Sus escritos también se ven condicionados por la censura y, al igual que Larra, sin pretenderlo, esta limitación va en beneficio del lenguaje. La obra de Umbral se caracteriza también por su estilo irónico, mordaz y satírico, en un principio como formas para eludir los sistemas de control pero finalmente como método de creación. La admiración de Umbral por el lenguaje de Larra se evidencia en el capítulo que le dedica en su obra *Larra. Anatomía de un dandy*. En éste hace referencia a un *Diccionario de sinónimos* sobre el que estuvo trabajando Larra en su adolescencia. Esta preocupación y vocación de "Fígaro" por el cuidado y el uso de la palabra se aprecia también en Umbral en la publicación de más de un diccionario: *Diccionario para pobres* (1977), *Diccionario Cheli* (1983)… En este análisis dedicado a la "Gramática y al estilo" de la obra de Larra difumina sin quererlo la postura que comparte el autor. Dirá:

---

[6] Larra, Mariano José de, "El día de los difuntos de 1836", *Artículos de costumbres*, (Edición de Luís, F. Díaz Larios), Colección Austral, Madrid, Espasa Calpe, 1998, p. 462

> No hay sinónimos en un lenguaje meditado y matizado. Aparte de la significación de los vocablos, está el perfume. Cada palabra tiene el suyo. El escritor que confunde los perfumes no tiene pituitaria de escritor.[7]

No hay duda de que estos dos sagaces autores conocen el perfume de las palabras, crean un estilo propio a partir de la asimilación de los clásicos, es un lenguaje vivo, rápido pero meditado, elegante y renovador. Umbral se hace eco de las virtudes que destaca de su maestro. Este lenguaje, con los matices y la originalidad de cada uno, también se inserta en una tradición que viene desde Cervantes, Quevedo y en el caso de Umbral: Valle-Inclán, entre otros.

Aunque Larra está presente de forma directa o indirecta en la obra y pensamiento de Umbral hasta tal punto que llega escribir dos artículos con el mismo título: "El casarse pronto y mal" y "Las máscaras", me centraré, al igual que en el caso de Buero, en la obra que anteriormente he citado y que dedica exclusivamente a él. *Larra. Anatomía de un Dandy*. Umbral nos presenta a su "Fígaro" diseminando cada una de sus facetas: como político, como crítico, como literato, sus frustraciones, la relación que mantenía con sus amantes…

El paralelismo más evidente entre Umbral y Larra es la profesión que ambos comparten. Umbral al igual que nuestro autor romántico se compromete a dar cuenta cada día de los acontecimientos. Es, como Fígaro, un crítico de la sociedad, de la política, de las costumbres burguesas y de los paisajes urbanos.

Adoptan también una postura similar ante lo que les rodea; son autores conflictivos e incómodos para ciertos sectores. Su escritura no deja indiferente, no es conciliadora sino provocadora. Y en relación a esta condición turbulenta y rebelde que define a ambos nos encontramos con lo dionisíaco. Ésta es la vertiente en la que Umbral se reconoce. Mientras Buero, como hemos visto, trae a la presencia una condición serena piadosa de la figura de Larra, Umbral ve ésta como una representación, como una farsa, como un guardar las apariencias de las apariencias.

Umbral inicia su anatomía con una frase cogida del artículo de Larra titulado "La sociedad" en el que dice que "lo malo es lo cierto".[8] A partir de esta máxima elabora una filosofía de lo dionisiaco, de lo oculto, de lo prohibido y del mal.

---

[7] UMBRAL, FRANCISCO, *Larra. Anatomía de un dandy*, (Prólogo de José Hierro), Letras Madrileñas Contemporáneas, Madrid, Visor Libros, 1999, p. 67

Umbral menciona que entre los manuscritos de Larra se encontraron unos papeles escritos en latín, que eran el índice de una obra de demonología del siglo XVI. Esto le sirve de prueba para demostrar la posición que ocupa Larra en el mal, y le lleva a preguntarse por la posible vinculación del autor con los "poetas malditos" que se definen, según él, entre otras cosas por su carácter autodestructivo. Según esto Larra, como suicida, estaría dentro de la definición. Lo que lo aleja y lo hace menos maldito es el contexto urbano en el que se mueve, es decir el retraso con el que llega a España la "presión de la burguesía industrial".[9]

Umbral negando los absolutos, y en relación a esta posición dionisíaca que destaca en Larra, dirá que éste critica desde el "mal hipotético".[10] Instala a "Fígaro" en "la conciencia del mal", en la consciencia del carácter negativo de la condición humana.

A diferencia de Buero, destaca el carácter solitario y desarraigado de "Fígaro". Distingue dos corrientes de pensamiento crítico español, por un lado dirá, se encuentran Cervantes, Galdós y Machado. Estos "están entrañados en la masa española"[11] y por otro Quevedo, Larra y Valle. Estos últimos son nuestros raros, nuestros solitarios y desarraigados que no se identifican ni con el pueblo ni con la aristocracia. Subraya la impasibilidad y cinismo de "Fígaro", rasgos poco comunes en la literatura española. Este dandismo, según Umbral, es un "fenómeno característicamente europeo".[12] En este aspecto incluye a nuestro autor dentro del panorama europeo y junto a él apunta otros nombres como Lord Byron, Brummel y Baudelaire. En la figura de Larra se asimilan dos rasgos aparentemente contradictorios, es un afrancesado profundamente patriota.

La insensibilidad como aspiración del dandy es otro de los aspectos que pone de relieve Umbral. Dice:

> Toda la obra de Larra es un ejercicio de insensibilidad. El periodismo, género objetivo por antonomasia, le permitirá soltar sus humores con nombre ajeno.[13]

---

[8] Larra, Mariano José de, "La Sociedad", *Artículos de costumbres*, o.c., p. 287

[9] Umbral, Francisco, *Larra. Anatomía de un dandy*, o.c. p. 76

[10] *Ibídem,* p. 56

[11] *Ibídem*, p. 16

[12] *Ibídem*, p. 18

[13] *Ibídem*, p. 36

Al igual que Larra utilizó varios pseudónimos: el Duende, Fígaro, el Pobrecito Hablador, el Bachiller… Umbral también utiliza este recurso, puesto que su verdadero nombre es Francisco Pérez Martínez. Y aunque sólo sea de manera anecdótica es curioso destacar la preocupación por la estética de la que hacen gala ambos autores.

APROXIMACIÓN A JAIME MARTÍ-MIQUEL (1840-1910), UN HETERODOXO EN EL FEDERALISMO PACTISTA ESPAÑOL

SERGIO SÁNCHEZ COLLANTES
Universidad de Oviedo

Introducción

El valenciano Jaime Martí-Miquel (1840-1910) constituye una figura inexplicablemente marginada en la historia del republicanismo español. Afincado en Madrid durante gran parte de su vida, fue autor de varias novelas y obras en verso, y traductor de algunas poesías extranjeras, producción escrita a la que deben añadirse los numerosos artículos políticos que publicó en la prensa periódica republicana y algún otro libro de gran valor documental para el estudio del republicanismo y de ciertos aspectos históricos del siglo XIX, como es el caso de su biografía sobre Luis Blanc o su trabajo *La evolución y la revolución*, que incluye provechoso material epistolar. Aunque militó en las filas del federalismo pimargalliano, acabó distanciándose de éste por cuestiones tácticas. En efecto, organizó políticamente parte de la disidencia que en 1887 se separó del Partido Federal, cuando Pi y Margall optó por abandonar la coalición electoral que se había forjado el año anterior. Nació entonces, bajo la jefatura de Martí-Miquel, el Partido Federal Coalicionista, que alcanzó cierto predicamento en varios puntos de la geografía española (Valencia, Asturias y algunas ciudades de Andalucía, por ejemplo). Esta tendencia fue minoritaria y, en el fondo, comulgó doctrinalmente con los postulados del federalismo pactista de Pi y Margall, pero desde el punto de vista estratégico apostó por la necesidad de la coalición para la lucha electoral, defendiendo al mismo tiempo una vía insurreccional y revolucionaria cuya dirección encomendó a Manuel Ruiz Zorrilla, entonces exiliado en París. El portavoz periodístico de esta agrupación política fue el semanario *Las Regiones*, editado en Madrid y dirigido por el propio Martí-Miquel, quien por aquel entonces también encabezó, con el cargo de Gran Maestre, una obediencia masónica poco conocida que, por unos años, operó

en España con la denominación de Confederación Masónica Ibero Americana.

Si tuviéramos que señalar un referente por antonomasia en la tradición federal de la España del siglo XIX, ése sería, con toda seguridad, Francisco Pi y Margall. Su producción teórica es, sin ningún género de dudas, la más sólida de toda la centuria en lo que al federalismo se refiere y, por añadidura, la compaginó con un consecuente y resuelto activismo político. Uno de los estudiosos más sobresalientes de su persona, Antoni Jutglar, insistía hace años en que sus obras *La Reacción y la Revolución* (1854) y *Las Nacionalidades* (1876) constituyeron «una aportación valiosísima al triste y menguado campo de la producción teórica hispana en los campos de la elaboración teórica, política, social y económica»; asimismo, coincidía en su veredicto con historiadores de la talla de Melchor Fernández Almagro o Jesús Pabón, al considerar a Pi y Margall como «una de las dos o tres personalidades políticas más importantes y singulares de la segunda mitad del siglo XIX español»[1]. En todo caso, el hecho de que su figura despuntara ostensiblemente sobre otras, no justifica el silenciamiento de ciertas individualidades de segunda fila cuya contribución a la cultura política federal no se debe soslayar[2]. No en vano, alguna de esas personalidades ya ha focalizado la atención de trabajos presentados en anteriores Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico, como es el caso del otrora líder cantonal Roque Barcia[3], por no hablar de los dedicados a otros federales del vecino Portugal, como por ejemplo Latino Coelho[4].

---

[1] JUTGLAR, A.., «Estudio preliminar», en F. Pi y Margall: *La Reacción y la Revolución*. Barcelona, Anthropos, 1982, p. 10.

[2] Para ahondar en las distintas implicaciones del concepto «cultura política» pueden verse los trabajos de DIEGO ROMERO, J. DE, «El concepto de "cultura política" en ciencia política y sus implicaciones para la historia», en *Ayer*, nº 61, 2006, pp. 233-266; MIGUEL GONZÁLEZ, R.., «Las culturas políticas del *republicanismo histórico* español», en *Ayer*, nº 53, 2004, pp. 207-236; y. CASTRO, D., «La cultura política y la subcultura política del republicanismo español», en. CASAS SÁNCHEZ, J.L., Y. DURÁN ALCALÁ, F., (COORDS.): *El Republicanismo en la Historia de Andalucía. 1er Congreso sobre el Republicanismo.* Priego de Córdoba, Patronato Niceto Alcalá-Zamora y Torres, 2001, pp. 13-34. En el presente trabajo, el concepto de «cultura política» se utiliza, tal y como hace O. Ruiz Manjón, «en el sentido de sistema de ideas, signos, asociaciones y pautas de actuación y comunicación» («La cultura política del republicanismo español», en G. Gómez-Ferrer (coord.), *La época de la Restauración (1875-1902). Vol II. Civilización y cultura, Tomo XXXVI Historia de España Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa Calpe, 2002, p. 182).

[3] ESCOT MANGAS, S., «Roque Barcia: "Teoría del Infierno, o la ley de la vida"», en JIMÉNEZ GARCÍA, A., ORDEN JIMÉNEZ, R.V. Y AGENJO BULLÓN, X. (EDS.): *Nuevos estudios sobre historia del pensamiento español: actas de las V Jornadas de Hispanismo Filosófico*. Madrid, Fundación Ignacio Larramendi-Asociación de Hispanismo Filosófico, 2005, pp. 273-292.

[4] MONTEIRO TAVARES, M.J., «Latino Coelho y la idea de Iberia», en JIMÉNEZ GARCÍA, A., ORDEN, R.V., JIMÉNEZ Y. AGENJO BULLÓN, A. (EDS.): *op. cit.*, 2005, pp. 309-317.

Aparte de los republicanos sobradamente conocidos por los estudiosos de la tradición federal española, existen otros inexplicablemente caídos en el olvido o que, en todo caso, no han sido objeto de la atención que merecen, al margen de que su protagonismo fuera más circunstancial y se ciñera a periodos limitados. Algo de esto sucede con Jaime Martí-Miquel, como elocuentemente demuestra el hecho de que los exiguos repertorios biográficos que hacen mención de su figura le consagren, a lo sumo, unas pocas líneas[5]. Sea como fuere, estos apuntes sólo pretenden constituir una modesta aproximación a su figura.

Esbozo bio-bibliográfico

Jaime Martí-Miquel nació en Villajoyosa (Alicante) en 1840, aunque su familia debió de instalarse poco después en Valencia, considerando que estudió en el Real Colegio de San Pablo de dicha localidad. Destacó tempranamente como poeta[6], y ya en su juventud se afilió, según apuntó en su día Ossorio y Bernard, «a los partidos más avanzados»[7]. En las postrimerías del reinado isabelino, afincado en Madrid, frecuentó los círculos republicanos de la capital y sus redes de sociabilidad, según se desprende de la lectura de su biografía de Luis Blanc, a quien conoció personalmente en 1863[8]. En la Corte, dedicó al periodismo político buena parte de sus esfuerzos, y en 1865 se le puede localizar creando nuevos periódicos, como el semanario *El Siglo*, o colaborando con diversos artículos en afamados portavoces del credo democrático, como *La Discusión*, *El Pueblo* y *La Democracia*; por esa labor en el estadio de la prensa, Martí-Miquel tuvo que arrostrar no pocas dificultades, incluido el encarcelamiento[9]. Interesa traer a colación que en la redacción de *La Democracia* participó, asimismo, el citado Roque Barcia[10], con quien

---

[5] Se trata, en concreto, de las entradas que se le dedicaron a su persona: en su día, en OSSORIO Y BERNARD, M. *Ensayo de un catálogo de periodistas españoles del siglo XIX*. Madrid, Imp. y Lit. de J. Palacios, 1903, p. 254; y en tiempos más recientes, en R. Blasco Laguna: «Jaime Martí Miguel», en *Gran Enciclopedia de la Región Valenciana*, tomo VIII. Valencia, Gran Enciclopedia de la Región Valenciana, 1973, p. 25, y más escuetamente en F. A. MARTÍNEZ GALLEGO, F.A., «Jaime Martí-Miguel», en J. Paniagua y J. A. Piqueras (dirs), *Diccionario biográfico de políticos valencianos*. Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2003, p. 342.

[6] BLASCO LAGUNA, R., *o.c.*, t. VIII, p. 25.

[7] OSSORIO Y BERNARD, R., o.c.,., 1903, p. 254.

[8] MARTÍ-MIQUEL, J., *Luis Blanc. Apuntes biográficos*. Madrid, Imprenta de Fernando Cao y Domingo de Val, 1882, p. X.

[9] BLASCO LAGUNA, R., o.c., t. VIII, p. 25.

[10] ESCOT MANGAS, S., o.c.,, 2005, p. 273.

mantuvo nuestro protagonista vínculos de amistad de los que dieron cuenta algunos de sus versos, en los que afirmaba compartir con aquél cierta *vocación filosófica*:

LA AMISTAD.
A MI DISTINGUIDO AMIGO ROQUE BARCIA.

Yo como tú soy poeta
(lo que llama el vulgo loco),
yo como tú también tengo
mis ribetes de filósofo.
(…)
Barcia, cuando al desengaño
desperté lleno de asombro
y vi el mundo tal como era
no cual lo ven nuestros ojos,
no sé, no puedo decirte
si sentí dolor, si odio[11].

Hacia octubre de 1868, tras el estallido de la revolución *Gloriosa* el mes anterior, Martí-Miquel reaparece nuevamente en Valencia, tomando parte activa en la vertiginosa sucesión de acontecimientos que siguieron al destronamiento de Isabel II. Como en las principales ciudades del país, también allí se constituyó una Junta Revolucionaria que se apresuró a satisfacer buena parte de las reivindicaciones populares: abolición de los consumos, creación de una Milicia ciudadana –los Voluntarios de la Libertad–, etcétera. Sin embargo, aquel órgano de gobierno, surgido al calor de los acontecimientos, no había sido en origen fruto de una votación, y fue precisamente Martí-Miquel quien encabezó las exigencias del grupo de demócratas que combatieron la Junta y reclamaron que fuese sustituida por otra no designada, sino elegida por sufragio universal –masculino–, oponiéndose así a la estrategia de los progresistas, acaudillados por Peris y Valero[12]. Asimismo, por aquel entonces fundó y dirigió en esa población el diario *La República Federal*, cuyo primer número se voceó por las calles el 17 de noviembre en sustitución de *La Libertad* y explicitando más si cabe sus principios ideológicos, algo posible gracias a la libertad de imprenta recientemente decretada; desde sus páginas no sólo se arremetió contra los progresistas de Peris y Valero, representados por el periódico *Los Dos Reinos*, sino que también se mantuvieron

[11] Véase la pieza completa en MARTÍ-MIQUEL, J., *Poesías*. Madrid, Miguel Ginesta, 1879, pp. 193-196.

[12] MARTÍNEZ GALLEGO, F.A., *Prensa y partido en el progresismo valenciano: José Peris y Valero (1821-1876)*. Valencia, Ateneu de periodistes, 1994, pp. 207-208.

controversias con los portavoces de otros republicanismos, como el que encarnaba *El Federal*, cuyas interpretaciones del federalismo no compartía el diario de Martí-Miquel, partidario de las tesis de Antonio Orense[13]. A la sazón, el republicanismo contaba allí con el respaldo de una cuarta parte de la población, ya que gozaba de gran predicamento entre las clases populares y sectores destacados de las clases medias[14].

El regreso de Martí-Miquel a Madrid no debió de producirse mucho más tarde, ya que meses después –1869–, tras haber participado junto con José Antonio Guerrero y Eduardo Gatell en la fundación del Centro Federal valenciano[15], lo encontramos presidiendo en la capital del país una sociedad republicana –compuesta de confinados políticos, emigrados, etc.– denominada «Los Hijos de Padilla»[16]. En todo caso, en la firma del Pacto Federal de Tortosa de 1869 y en las tres asambleas republicano-federales que el Partido celebró en Madrid en 1870, 1871 y 1872, Martí-Miquel no figuró como representante ni por Alicante ni por Valencia[17].

Si tomamos por cierta la información suministrada por M. Menéndez Pelayo, por aquel entonces Martí-Miquel estuvo vinculado al núcleo protestante madrileño, que hacia 1872 hizo público un manifiesto, y llegó a ejercer como pastor protestante en la calle de Lavapiés, donde se ubicaba una de las nueve capillas entre las que se repartían los fieles de la capital; no obstante, Martí-Miquel se contaría más tarde entre los que abjuraron[18]. Recuérdese que para Martí-Miquel la figura de Lutero había marcado un antes y un después, en el sentido de que «abrió las válvulas del pensamiento» y «prepa-

---

[13] R. BLASCO LAGUNA, R., «La República Federal», en *Gran Enciclopedia...*, *op. cit.*, tomo IX, 1973, p. 319.

[14] PIQUERAS ARENAS, J.A., «Republicanismo, política y clases en la Restauración», en M. Chust Calero (coord.), *De la cuestión señorial a la cuestión social: homenaje al profesor Enric Sebastià*. Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 2002, p. 268.

[15] R. BLASCO LAGUNA, R., *o. c.*, t. VIII, p. 25.

[16] J. MARTÍ-MIQUEL, J., *Luis Blanc…*, *o. c.*, 1882, p. 60.

[17] E. Rodríguez Solís: *Historia del Partido Republicano Español. De sus protagonistas, de sus tribunos, de sus héroes y de sus mártires*, vol. 2, Madrid, Imprenta de Fernando Cao y Domingo de Val, 1893, pp. 630-633. VERA Y GONZÁLEZ, E., *Pi y Margall y la política Contemporánea*. Tomo II. Barcelona, Tipografía La Academia, 1886, pp. 89-90, 228-229 y 289-291. José Antonio Guerrero sí fue, en la de 1871, uno de los delegados por Valencia, provincia que careció de representación al año siguiente.

[18] M. MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003, pp. 1002-1003. No concreta la variante del protestantismo con la que comulgó Martí-Miquel, aunque más adelante se indica que «parece que domina[ban] los evangélicos y los presbiterianos».

ró el terreno de la ciencia política»[19]. Esa faceta religiosa explicaría las críticas de Martí-Miquel al ateismo, como las que vertió en 1873 en *La lectura de los niños*, un trabajo dirigido precisamente a los párvulos. Esta obra, que articulaba su contenido en tres lecturas, combinaba breves relatos con escuetas máximas en las que ensalzaba –por ejemplo– la instrucción, las escuelas, la sabiduría, el arte, la virtud, la justicia, la amistad y el patriotismo, mientras denostaba la guerra, la ignorancia, el fanatismo, la soberbia, la pereza, la mentira y, como se decía, el ateismo: «El ateismo es más triste que la locura»; «Si yo fuera ateo no predicaría el ateismo»; «Los ateos son los amantes de nada»[20]. El valenciano dedicó aquel opúsculo al federal Ramón Pérez Costales, que durante una etapa de aquella efímera República de 1873, siendo Pi y Margall presidente del Gobierno, había asumido la cartera de Fomento, ministerio en el que precisamente Martí-Miquel ocupó un cargo aquellos días[21]. Sea como fuere, no debe perderse de vista el apoyo recíproco y la cordial relación existente entre protestantes, masones, espiritistas, republicanos y librepensadores de diversa naturaleza, especialmente en coyunturas adversas, como la que se abre en 1874 con la restauración de la dinastía borbónica; en ese sentido, por ejemplo, tras estudiar el caso malagueño E. de Mateo Avilés ha concluido que los grupos sociales y políticos ajenos al bloque de poder oligárquico de la Restauración y partidarios de la libertad de cultos frente al fanatismo, el integrismo y la intransigencia religiosa, apostaron por la tolerancia, la libertad de cultos y el respeto a las minorías religiosas y defendieron los derechos de los disidentes en el plano de la conciencia[22].

La República de 1873 terminó *de facto* tras el golpe de Pavía, el 3 de enero de 1874. A finales de ese año, con el pronunciamiento de Martínez Campos, se restauró la monarquía en la figura de Alfonso XII y los republicanos se vieron abocados a la clandestinidad. Durante aquella delicada etapa, hallándose suspendidos todos los periódicos no adictos al sistema y prohibidos los ataques directos o indirectos al sistema monárquico[23], Martí-Miquel se consagró a la poesía. Sus escritos en este campo podrían catalogarse como de filiación tardorromántica. Ya en 1873 había publicado el breve poemario

---

[19] J. MARTÍ-MIQUEL, J., *La evolución y la revolución*, Pacheco y Cª Imp., Madrid, 1893, p. 30.

[20] J. MARTÍ-MIQUEL, J., *La lectura de los niños*. Madrid, Imp. del Indicador de los Caminos de Hierro, 1873, pp. 25-26 y 28.

[21] Según se indica en. MARTÍNEZ GALLEGO, F. A., *o. c.*, 2003, p. 342.

[22] MATEO AVILÉS, E. DE, *Masonería, protestantismo, librepensamiento y otras heterodoxias en la Málaga del siglo XIX*. Málaga, Diputación Provincial, 1986, pp. 62-64.

[23] SEOANE, Mª C.., *Historia del periodismo en España 2. El siglo XIX*. Madrid, Alianza, 1996, pp. 252-253.

Armonías, y en 1879 vio la luz el volumen *Poesías*, que no era más que la tercera edición de aquél con sendos bloques de trabajos añadidos que hacían que triplicara holgadamente la extensión del original: «Rimas» y «Poesías varias», que dedica respectivamente a sus correligionarios José Carvajal Hué («afectísimo amigo») y José Cristóbal Sorní («cariñoso amigo y paisano»)[24]. En 1881, la llegada de Sagasta al poder puso fin a la distinción entre partidos legales e ilegales, y el ensanchamiento de las libertades permitió a Martí-Miquel abandonar temporalmente la novela y la poesía, para regresar a una literatura más *militante*; entonces escribió uno de sus dos únicos libros histórico-políticos: *Luis Blanc. Apuntes biográficos*[25].

A comienzos de 1884 los conservadores de Cánovas volvieron a detentar el poder, lo que se tradujo en un ostensible recorte de libertades y un inequívoco hostigamiento a los republicanos. Precisamente ese año, tuvieron lugar varias intentonas que trataron de restablecer *manu militari* la República en España, destacando la de Santa Coloma de Farnés (Gerona); como las del año anterior en Badajoz, La Seo de Urgel y Santo Domingo de la Calzada, fueron orquestadas por Ruiz Zorrilla desde su exilio parisino y ejecutadas a través de la Asociación Republicana Militar (ARM)[26]. El ministro de la Guerra, Quesada, dio una circular el 1 de marzo en la que alertaba a los oficiales «contra compromisos misteriosos y bastardos». Durante varias semanas, las autoridades extremaron las precauciones y la represión, que también afectó a publicistas civiles significados por sus *predilecciones revolucionarias*. Traemos estos datos a colación porque precisamente en marzo de 1884 fue detenido en Madrid un grupo de paisanos sospechosos de conspiración, en una operación que horas antes había llevado a prisión al brigadier Villacampa, quien protagonizaría en 1886 el último golpe de la ARM. Entre ellos se contaban tanto zorrillistas (Valentín Morán o Santos Lahoz) como federales (el propio Martí-Miquel). Curiosamente, Martí-Miquel vivía en el mismo edificio que otro de los encarcelados (el general Velarde), en la calle del Duque de Liria[27].

---

[24] MARTÍ-MIQUEL, J., *Armonías*. Madrid, José García, 1874; *Poesías*. Madrid, Miguel Ginesta, 1879 (en la Biblioteca Nacional de Madrid se conserva el ejemplar de esta última obra que en su día perteneció a Pi y Margall, como prueba no sólo su sello, sino también la dedicatoria manuscrita del autor: «Al Sr. D. Francisco Pi y Margall, su afectísimo amigo y correligionario. J. Martí-Miquel»).

[25] MARTÍ-MIQUEL, J., *Luis Blanc...*, *op. cit.*, 1882.

[26] Un acercamiento a estas insurrecciones en BUSQUETS, J., «La Asociación Republicana Militar», en *Historia 16*, nº 128, 1986, pp. 20-28.

[27] *La Dinastía*, Barcelona, 17, 19 y 20 de marzo y 10 de abril de 1884.

La nueva coyuntura política abierta a mediados de los ochenta, con el denominado «parlamento largo» de Sagasta, facilitó que Martí-Miquel compaginara los escritos políticos, cifrados sobre todo en las colaboraciones que envió a distintos periódicos republicanos, con los poéticos, cuyo resultado fue la publicación de los poemarios *Noches*, en 1885, y *Ecos de la juventud*, en 1887[28]. El primero de ellos anunciaba otras dos obras de poesía –aún en curso de impresión– escritas por Martí-Miquel pero no originales; se trataba de *Flores de luz* y *Perlas de Oriente*, sendas selecciones de poemas de autores extranjeros que él puso en rima castellana. Ciertamente, la traducción fue otro de los quehaceres a los que se consagró Martí-Miquel. Por ejemplo, se sumó a la moda –en boga en la década de 1880– de traducir fragmentos de Shakespeare para incluirlos en antologías o libros de gramática inglesa[29]; pero también tradujo a Lord Byron, V. Hugo, A. de Lamartine o H. W. Longfellow, entre otros, tal y como recordaba en 1887 el poeta gallego Manuel Curros Enríquez, quien se refirió al valenciano como «traductor fidelísimo»[30]. También Emilio Carrére habló de sus «primorosas traducciones»[31], una virtud que no le reconocieron otros contemporáneos como Enrique Díez-Canedo, que en lo tocante a los poemas de Schiller consideró su labor «poco estimable»[32]. A propósito de las traducciones que realizó de los poemas de Schiller, algunos especialistas actuales han destacado «su torpeza o mala factura», incluyendo a Martí-Miquel entre esos traductores que recurren a «inventos e interpretaciones que hacen del autor (...) casi otro autor»[33]. En cualquier caso, ello no tuvo por qué impedir, tal y como observó en su día M. B. Cossío, que el republicano jonense hubiera formado parte de esa pléyade de escritores románticos rezagados y progresistas, perseguidos

---

[28] J. MARTÍ-MIQUEL, J., *Noches*. Madrid, Campuzano Impresor, 1885; *Ecos de la juventud. Libro en verso original*. Madrid, Campuzano Impresor, 1887 (dedicó esta última obra «Al Sr. D. Justo Martínez y Martínez. Ex-Diputado de las Constituyentes de 1873. En prueba de su inalterable amistad», precisamente cuando se venía abajo la existente entre él mismo y Pi y Margall).

[29] L. CAMPILLO ARNAIZ, L., «Estudio de los elementos culturales en las obras de Shakespeare y sus traducciones al español por Macpherson, Astrana y Valverde». Tesis Doctoral, Universidad de Murcia, 2005, pp. 60 y 458.

[30] *El País*, Madrid, 19 de noviembre de 1887.

[31] *Por esos mundos*. Suplemento Semanal de *Nuevo Mundo*, Madrid, nº 188, septiembre, 1910, p. 503.

[32] *La Lectura. Revista de Ciencias y de Artes*, Madrid, 1 de septiembre de 1908, p. 56.

[33] I. GALÁN, I., «Análisis bibliográfico de la influencia de la poesía de J. Ch. F. Schiller en España a través de sus traducciones al castellano», en *Revista General de Información y Documentación*, vol. 10, nº 1, 2000, p. 229.

por razones políticas, que pudieron influir en otros autores (verbigracia, Manuel del Palacio)[34].

El año de 1887 inauguró un trienio que parece haber constituido el canto del cisne de la carrera política de Jaime Martí-Miquel. A finales de aquel verano, Pi y Margall decidió separarse de la coalición republicana que se había sellado el año anterior. Un sector descontento se separó del partido y dio vida al llamado Partido Federal Pactista Coalicionista –o de Coalición–, cuya cabeza visible sería el propio Martí-Miquel, quien ostentó la jefatura de este grupo, que gozó de cierta implantación en algunas regiones (Valencia, Asturias, Andalucía...). Esta facción contó con un portavoz periodístico desde el 10 de octubre de 1887, momento en que nació bajo la dirección y propiedad del propio Martí-Miquel el semanario *Las Regiones*. El federalismo coalicionista se apropiaba así de una parcela republicana absolutamente inédita tanto en la arena política como en el estadio de la prensa: aquella que, definiéndose sin ambages como federal y pactista, se oponía rotundamente desde sus columnas a la política de Pi y Margall, arrebatándole el monopolio que hasta entonces había ejercido en lo relativo al credo pactista (recuérdese que, hasta ese momento, en el federalismo de la Restauración la disyuntiva venía concretándose en las propuestas de los orgánicos, de un lado, y las de los pactistas de otro). Aunque el jefe de este partido fue Martí-Miquel, dado que se apostó por la vía revolucionaria como complemento de la legal y era Ruiz Zorrilla el que venía coordinando desde los comienzos de la Restauración los intentos de implantar la República *manu militari*, se consideró a éste como «jefe de procedimientos», en el sentido de que la dirección del capítulo insurreccional sería de su exclusiva dirección, algo con lo que Pi jamás transigió (de hecho, entre los motivos que adujo para romper la coalición se encontraba la negativa de Ruiz Zorrilla a formar una junta mixta que dirigiera tanto las acciones electorales como las subversivas)[35]. Esto le valió a Martí-Miquel diversas acusaciones de ser *orgánico* y pasarse al bando zorrillista, algo que negó rotundamente, alegando «defender el dogma federal pactista hac[ía] veinte años»[36].

---

[34] VOCES ERGUETA, F.J., *La obra en verso y en prosa de Manuel del Palacio*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003, p. 127 (se afirma que en Manuel del Palacio habrían influido autores como Wenceslao Ayguals, Pedro Calvo Asensio, Juan Matínez Villergas y los hermanos Eusebio y Eduardo Asquerino, y que pudieron haberlo hecho, además de Jaime Martí-Miquel, Fernando Garrido, Tomás Rodríguez Pinilla o Carlos Rubio y Collet).

[35] Algunas notas sobre esta disidencia en SÁNCHEZ COLLANTES, S., *Demócratas de antaño. Republicanos y republicanismos en el Gijón decimonónico*. Gijón, Trea, 2007, p. 207 y ss.

[36] *El País*, Madrid, 26 de diciembre de 1888.

En alguna de las giras propagandísticas de Martí-Miquel, como la que emprendió por Valencia en agosto de 1888[37], el publicista jonense compaginó la propaganda con la poesía, al complementar los mítines con algunos recitales programados en las veladas literarias que los círculos republicanos y librepensadores de la ciudad anfitriona celebraron para acogerlo. Antes que su tierra natal, en mayo, había visitado Gijón, ciudad en la que este federalismo díscolo –entreverando ciertas luchas de intereses locales– alcanzó singular predicamento; allí, todavía en 1904, las veladas organizadas en el Ateneo Obrero de La Calzada incluían poesías de Martí-Miquel en los recitales[38]. En las postrimerías de 1889, Martí-Miquel compartía esas aspiraciones *coalicionistas* –de las que, todavía entonces, recelaba Pi y Margall– con insignes republicanos de extracción variopinta, como E. Pérez de Guzmán, F. Rispá y Perpiñá, J. Sol y Ortega, R. Chíes, M. Pedregal o N. Salmerón, como demostró la participación de todos ellos en un acto conjunto celebrado en el madrileño teatro del Príncipe Alfonso[39].

El proyecto *miquelista* sumó una faceta masónica a sus vertientes política y periodística. El mismo año de 1887 la implicación de Martí-Miquel en la masonería –cuyos inicios se nos escapan– alcanzaba un punto de inflexión. En ese momento, aparece al frente de una obediencia de la que no se tienen muchos datos, y lo hace nada menos que en calidad de Gran Maestre y Gran Comendador Interino. Se trata de la Confederación Masónica Ibero Americana[40]. Este proyecto masónico parece inseparable del político, considerando su reveladora sincronía, que no puede ser casual y que hace sospechar que la génesis de la Confederación Masónica Ibero Americana mantuvo estrecha ligazón con la del citado Partido Federal Coalicionista: el primer número del *Boletín Oficial* de esa obediencia masónica apareció el 9 de octubre de 1887[41], ¡justo un día antes de que lo hiciera *Las Regiones*!

En 1890, un desgraciado suceso motivó la suspensión, en señal de duelo, del banquete que los seguidores de las doctrinas sustentadas por *Las Regiones* tenían previsto celebrar el 11 de febrero, con motivo del aniversario de la proclamación de la República; pocos días antes de esa fecha, el diario

---

[37] *El País*, Madrid, 14 de agosto de 1888.

[38] A. MATO DÍAZ, A., *El Ateneo Obrero de Gijón (1881-1937)*. Gijón, Ateneo Obrero, 2006, p. 152.

[39] *La Dinastía*, Barcelona, 2 de noviembre de 1889. Paralelamente, Pi y Margall y sus seguidores organizaron un acto en el Circo Hipódromo.

[40] ÁLVAREZ LÁZARO, P.F., *Masonería y librepensamiento en la España de la Restauración*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontifica de Comillas, 1985, p. 63-64.

[41] *Ibidem*, p. 63.

zorrillista *El País* notificaba el fallecimiento de la esposa de Martí-Miquel, Carlota Raso Lausen[42]. Es posible que la delicada coyuntura personal que debió de atravesar tras el luctuoso incidente, condujera al dolido federal valenciano hacia un gradual apartamiento de la vida política activa, como demuestra el hecho de que el triple proyecto –político, periodístico y masónico– en el que se venía volcando desde hacía un trienio, parece haber languidecido hasta desaparecer precisamente hacia 1890-1891.

El destino final del federalismo *miquelista* no está claro. Resulta, cuando menos, llamativo que al frente del Partido Federal Coalicionista y de la Confederación Masónica Ibero Americana estuviera una misma persona, Martí-Miquel; y también que en sus proyectos tuviera como estrecho colaborador a José Cintora: en el partido, en el periódico y en la obediencia masónica, donde fue Gran Secretario mientras aquél era Gran Maestre[43]. Basta un vistazo a *Las Regiones* para apreciar la cristalina simbiosis entre dichos proyectos, nacidos, como se acaba de indicar, con sorprendente simultaneidad, según se desprende de la fecha de aparición de sus respectivos órganos o portavoces periodísticos. Parece, pues, sensato deducir que ambos, el partido –con su portavoz periodístico– y la obediencia, habrían seguido caminos paralelos, principio y fin incluidos. Por añadidura, respecto al fin de la Confederación, Álvarez Lázaro ha concluido que «llevó una vida lánguida y corta» porque en 1891 José Cintora la abandona para afiliarse al Gran Oriente Nacional de España, así que no habría tardado en desaparecer. Por esta razón me inclino a pensar que ambos proyectos serían abandonados de modo paralelo por sus impulsores, que podrían haberse *reciclado*, lo mismo que los militantes, en otras iniciativas tanto masónicas –el caso de Cintora es elocuente– como políticas, terreno en el que habrían optado, en consonancia con sus deseos coalicionistas, por integrarse en uno de los muchos comités de Unión Republicana que a la sazón empezaban a proliferar a lo largo y ancho del país.

Desde entonces, tras un tiempo de aparente inactividad, Martí-Miquel multiplica su producción escrita fuera de la prensa periódica, y en 1893 aparece su segunda y última obra propiamente política en volumen, *La evolución y la revolución*, que él mismo define como «una protesta» (es una justificación de su postura)[44]; lo hacía el mismo año en que veía la luz su obra en verso *La leyenda del trovador*[45]. Pese a todo, no deja de resultar extraño que E. Rodrí-

---

[42] *El País*, Madrid, 9 y 11 de febrero de 1890.

[43] ÁLVAREZ LÁZARO, P. F. *o. c.*, p. 64.

[44] J. MARTÍ-MIQUEL, J., *La Evolución...*, *o. c.*, 1893, p. 5.

[45] J. MARTÍ-MIQUEL, J., *La leyenda del trovador*. Madrid, 1893.

guez Solís no incluyera a Martí-Miquel en el listado de periodistas republicanos que confeccionó ese mismo año de 1893, puesto que, por más que el propio Rodríguez Solís confesara a propósito del listado que no podía «hacerlo de todos»[46], la actividad del valenciano en ese terreno había sido hasta entonces lo suficientemente prolífica. En efecto, a lo que Martí-Miquel escribió en los títulos señalados (*El Siglo*, *La Discusión*, *El Pueblo*, *La Democracia*, *La República Federal*, *Las Regiones*) habría que añadir sus colaboraciones en *El Pueblo*, *La Protesta*, *La Vanguardia*, *El Patriota*, *La Montaña*, *La Flauta*, *La Familia*, *La Lidia*, *La Correspondencia de España*, etcétera[47]. No se puede descartar que las razones doctrinales hubieran podido influir en tal omisión, ya que Rodríguez Solís era pimargalliano. En cualquier caso, M. Ossorio y Bernard no se olvida de incluir a Martí-Miquel, diez años después, en su *Ensayo de un catálogo de periodistas españoles del siglo* XIX[48].

Sea como fuere, el siguiente trabajo que publicó Martí-Miquel, una edición de 1897 de la citada *Flores de luz*, fue rubricado con una firma inédita hasta entonces: «Jaime Martí-Miquel, Marqués de Benzú»[49]. La casa que puso en circulación este título era la Librería Aguilar, tras la cual se hallaba el librero Francisco Sempere, a quien se había asociado Vicente Blasco Ibáñez[50]. No está claro el origen del título nobiliario que Martí-Miquel empezó a ostentar desde entonces, pero lo cierto es que perduró esos últimos años de su vida en sucesivos escritos de 1903, 1905 y 1906, todos ellos ya exclusivamente literarios: el libro en verso *El cantor de los castillos*, el prólogo al poemario de Luis de Oteyza *Flores de almendro* y la novela *La hija del ajusticiado* (llamativamente, no suscribe como marqués otra del mismo año, *El proceso de Satanás*)[51]. Recuérdese, no obstante, que, aunque se tratara de casos excepcionales, ser republicano no fue absolutamente incompatible con el hecho de pertenecer a la aristocracia, como demuestra el significativo caso de

---

[46] E. RODRÍGUEZ SOLÍS, E., *o. c.*, vol. 2, 1893, pp. 773-775.

[47] Letanía reelaborada a partir de M. OSSORIO Y BERNARD, M., *o. c.*, 1903, p. 254, y R. BLASCO LAGUNA, R., *op. cit.*, t. VIII, p. 25.

[48] M. OSSORIO Y BERNARD, M., *o. c.*, 1903, p. 254.

[49] MARTÍ-MIQUEL, J., *Flores de luz. Poesías de autores extranjeros puestas en rima castellana*. Valencia, Librería Aguilar, 1897.

[50] ALONSO, C., «Acerca del entorno editorial y literario de Blasco Ibáñez en Valencia a fines del XIX», en M. Chust Calero (coord.), *op. cit.*, 2002, pp. 289, 292 y 303.

[51] OTEYZA, L. DE *Flores de almendro*. Madrid, A. Álvarez Ed, 1903. J. Martí-Miquel: *El cantor de los castillos*. Madrid, Ginés Carrión, 1905 (dedicado –pp. 5-7– a otro aristócrata: Juan Manuel de Urquijo y Urrutia, marqués de Urquijo); *La hija del ajusticiado*. Madrid, Ginés Carrión, 1906; *El proceso de Satanás*. Madrid, Ginés Carrión, 1906.

José María Orense, marqués de Albaida, cuya muerte llegó a comparar Rafael Mª de Labra con la de Washington[52]; o el de Enrique Pérez de Guzmán, marqués de Santa Marta, propietario del diario *La República* e impulsor último de la célebre Asamblea de la Prensa Republicana que se reunió en Madrid en 1889; incluso el de Rosario de Acuña, también de extracción aristocrática, aunque renunciara a utilizar el título de condesa que le correspondía por nacimiento (su familia descendía del obispo de Acuña, líder comunero)[53]. Pero la peculiaridad del caso de Martí-Miquel estriba en el hecho de que quien había estado en posesión del título de «marqués de Benzú» hasta su muerte había sido el militar Manuel Gasset y Mercader (1814-1887), gerundense de nacimiento –aunque fallecido en la valenciana Alcira– cuya lealtad a la monarquía fue inequívoca: además de haber sido jefe de la escolta de honor de la infanta Luisa Fernanda y del duque de Montpensier, Isabel II llegó a nombrarlo Capitán General de Valencia como recompensa por su fidelidad a la dinastía borbónica y, en 1875, Alfonso XII premió sus servicios a la causa de la Restauración precisamente con el título de «marqués de Benzú»[54]. Los posibles vínculos entre ambos personajes y el modo en que Martí-Miquel se erigió en marqués se nos escapan.

Algunas claves del ideario de Jaime Martí-Miquel

a) *Defensa de la democracia*

A tenor de la prensa en la que colaboró durante su juventud, hasta la creación en 1868 del Partido Republicano Federal Martí-Miquel habría comulgado con los principios y aspiraciones enarbolados por el Partido Demócrata (del que tales periódicos fueron portavoces), extremo que confirman los círculos y espacios de sociabilidad que el alicantino frecuentó en la capital. Los ejes vertebrales de este credo político ya habían ido cristalizando antes de mediados de siglo. Entre 1840 y 1841 se estaba perfilando un «programa *democrático puro* o republicano» que, entre otras cuestiones, preconizaba: la sustitución del trono y gobierno de la nación por una junta central con un representante de cada provincia; las libertades religiosa, de imprenta, de reu-

---

[52] LABRA, R. Mª DE., *Don José María Orense (Marqués de Albaida). Estudio biográfico*. Madrid, Imprenta de Aurelio J. Alaria, 1882, pp. 32-33.

[53] FERNÁNDEZ MORALES, M., *Rosario de Acuña. Literatura y transgresión en el* fin de siècle. Oviedo, KRK-Ayuntamiento de Gijón, 2006, p. 21.

[54] GASCÓN PELEGRI, V., «Marqués de Benzú», en *Gran Enciclopedia…*, *op. cit.*, tomo II, 1973, pp. 167-168. PALOMAS I MONCHOLI, J., «El rerefons econòmic de l´activitat dels parlamentaris catalans (1876-1885)». Tesis Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2002, p. 76.

nión y de asociación; la universalización de una instrucción primaria gratuita y obligatoria; la inamovilidad judicial y el establecimiento del jurado; el reparto entre los jornaleros de las tierras del Estado y la abolición de las quintas y los consumos[55], una exigencia que reportó a este ideario tal apoyo popular que algunos dudan de que, sin ella, hubiera podido obtener esa masa de seguidores[56].

El grueso de ese proyecto que se venía perfilando desde comienzos de la década, se recupera en 1849 en el manifiesto con el que nació el citado Partido Demócrata. En él se codificó una declaración de derechos que se juzgaban «emanados de la *libertad* y la *igualdad*»: libertad para manifestar y propagar ideas de palabra o por escrito; de conciencia, reunión y asociación; derecho a la seguridad personal, inviolabilidad del domicilio y propiedad; reparto equitativo de las cargas fiscales y militares; incluso, implícitamente, el sufragio universal masculino, al hablar de «igual participación de todas las ventajas y derechos políticos»[57]. A pesar de algunas limitaciones del manifiesto del partido en lo que atañe a su espíritu republicano o la libertad religiosa[58], debidas seguramente a ciertas exigencias legales, en aquel texto se expresaban «por vez primera de forma sistemática los principios básicos que durante décadas sostendrían los republicanos», tal y como ha subrayado D. Castro[59]. En los escritos políticos y los mítines de Jaime Martí-Miquel queda patente su compromiso con tales aspiraciones, que se vieron complementadas por las formulaciones pactistas (coincidiendo con el pensamiento pimargalliano, en el *miquelista* la democracia ha de fundarse en el pacto federal).

b) *Federalismo pactista*

Hacia 1881, Martí-Miquel publicó en el periódico valenciano *La Protesta* una serie de artículos titulados «La batalla». R. Blasco Laguna ha querido

---

[55] EIRAS ROEL, A., *El Partido Demócrata Español (1849-1868)*. Madrid, Ediciones Rialp, 1961, pp. 94-95.

[56] Así CARR, R., *España 1808-1975*. Madrid, RBA, 2005, p. 235.

[57] Puede verse el manifiesto en M. Artola: *Partidos y programas políticos 1808-1936*. Tomo II. Madrid, Aguilar, 1975, pp. 37 y ss.

[58] La tercera y última parte del manifiesto, titulada «Programa práctico de gobierno», consideraba «no controvertible» el trono hereditario de Isabel II, calificado como «forma legítima y popular del poder ejecutivo», además de concebir la religión católica «como única religión del Estado» (*Ibidem*, p. 43).

[59] CASTRO, D., «Unidos en la adversidad, unidos en la discordia», en N. Townson (Ed.): *El republicanismo en España (1830-1977)*. Madrid, Alianza, 1994, p. 61.

ver en ella «la primera formulación del pactismo en términos científicos»[60]. Sin descartar la originalidad de algunos de sus planteamientos, reiterados en otras publicaciones periódicas y deslizados en alguno de sus libros (básicamente en *La evolución y la revolución*), debe tenerse en cuenta que no son comparables a los de Pi y Margall, por la amplitud, entidad y solidez de estos últimos. Recuérdese, en todo caso, que aunque el trabajo *Las Nacionalidades* se publicó en 1876, Pi y Margall no incluyó un apéndice sobre el pacto hasta la tercera edición, que vio la luz en 1882; consideró oportuno hacerlo después de que un sector del partido, con Figueras a la cabeza, rechazara la doctrina pactista para dar vida a un Partido Federal Orgánico:

> Después de la segunda edición de este libro surgió entre los federales una disidencia sobre la cual tengo por indispensable escribir algunas palabras. Sostenían unos como principios fundamentales de la federación la autonomía y el pacto, y otros no más que la autonomía.
>
> Resalta desde luego la inconsecuencia de los últimos. Seres autónomos no se asocian ni entran en relaciones sino por su propio albedrío: dejan de serlo como otra voluntad los una (...)[61].

La columna vertebral del pensamiento pimargalliano es la autonomía (del individuo, del municipio, de las regiones...). Mientras que muchos veían en el pacto la desintegración nacional, los pimargallianos –que no por considerarlo irrenunciable dejaban de combatir todo separatismo– creían que con el llamado *pacto sinalagmático y conmutativo*, o sea bilateral y recíproco, sucedería lo contrario: la patria y la nación se reforzaban, porque las naciones lo eran por el pacto, ya que de otro modo lo serían por imposición. El pacto reforzaba lazos en lugar de romperlos, puesto que se basaba en la autonomía y la libertad, y no en la imposición:

> Temer que por el pacto se disgreguen en España las provincias es, por fin, abrigar la idea de que permanecen unidas por el solo vínculo de fuerza. ¿No lo están por otros lazos? (...)
>
> Mas, ¿qué es el pacto?, se pregunta. El pacto a que principalmente me refiero en este libro es el espontáneo y solemne consentimiento de más o menos provincias o Estados en confederarse para todos los fines comunes bajo condiciones que estipulan y escriben en una Constitución. Cuando se reorganice España según nuestro sistema, el pacto, por ejemplo, será el espontáneo y solemne consentimiento de nuestras regiones o provincias en confederarse para todos los fines comunes bajo las condiciones estipuladas y escritas en una

---

[60] BLASCO LAGUNA, R., *o. c.*, t. VIII, p. 25.

[61] PI Y MARGALL, F., *Las Nacionalidades*. Madrid, Alba, 1997, p. 345.

> Constitución federal. Como donde no hay libertad no hay consentimiento, sobra en la definición la palabra *espontáneo;* la pongo a fin de que nunca se olvide que el pacto federal excluye toda idea de coacción y de violencia. Creo inútil añadir lo que sería el pacto provincial o regional; bajo condiciones estipuladas y escritas en otra Constitución particular, consentirían espontánea y solemnemente municipios o provincias en formar un Estado. (...)[62].

Ya en *La Reacción y la Revolución* (1854), frente a la unidad sin la variedad y la diversidad sin unidad, proponía Pi y Margall –con apenas 30 años– «la unidad en la variedad», en la que se parte de la soberanía del individuo. Según este planteamiento, la democracia federal se edifica sobre los principios políticos del pacto, del libre consentimiento de los sujetos soberanos federados y de la división de poderes entre las diversas administraciones, desde la municipal a la universal. Frente a lo que sucede en una monarquía, el contrato político de la república federal debe ser sinalagmático y conmutativo, lo que significa que ciudadanos y Estado se obligan recíprocamente a intercambiar cosas o acciones de valor semejante; frente al contrato social rousseauniano, que tiene un carácter hipotético e ilimitado, el federal es un pacto real y efectivo esencialmente restringido, en el sentido de que los contrayentes se reservan una parte de soberanía y de acción mayor de la que ceden[63].

En lo esencial, Martí-Miquel comulgó de hecho con los postulados teóricos de Pi y Margall, y coincidía en que el pacto había de ser la piedra angular de la federación. El semanario de su dirección y propiedad, *Las Regiones*, lucía el subtítulo «Periódico Federal» flanqueado por sendos lemas tan concisos como elocuentes: a su izquierda, «La fórmula más concreta de la federación es ésta: AUTONOMÍA Y PACTO»; a su derecha, «La Revolución es el derecho de los oprimidos». Asimismo, en un artículo titulado precisamente «El Pacto», Martí-Miquel también hablaba de «la unidad dentro de la variedad», y consideraba que ahí radicaba «el secreto de la admirable armonía universal». Para el publicista jonense, esta armonía universal es «un contrato tácito, un pacto», al tiempo que considera éste como «la base fun-

---

[62] PI Y MARGALL, F., *o. c.*, 1997, pp. 352-353; las informaciones sobre las fechas de edición han sido extraídas de los catálogos de la Biblioteca Nacional de Madrid (la cuarta edición no tuvo lugar hasta 1911, diez años después de morir Pi). Un clásico estudio a fondo sobre el ideario de Pi y Margall en A. Jutglar: *Pi y Margall y el federalismo español*. 2 vols., Madrid, Taurus, 1975.

[63] RIVERA GARCÍA, A., *Reacción y revolución en la España liberal*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 302-304.

damental de la sociedad humana»; como «el contrato tácito (...) que *a priori*, por propio instinto, firma el entendimiento humano». Por añadidura, Martí-Miquel sostiene que, mediante el pacto, no sólo se tiende «a la mejor organización de un Estado, sino al mejoramiento social de toda la humanidad» (lleva implícito el progreso gradual). En fin, el pacto es para él «la suprema ley de la naturaleza», una suerte de equilibrio por el que hasta la materia inerte «tiene una secreta actividad»: «al moverse eternamente los átomos», dice Martí-Miquel, «se verifica un pacto»; al reunirse el oxígeno con el hidrógeno, lo mismo[64]. Implícitamente, la terna «Libertad, Igualdad, Fraternidad» sólo es viable mediante el pacto, y de ahí que en el discurso que pronunció durante su estancia en Gijón, en 1888, definiera el principio federativo como «la revelación más pura, más bella, más genuina de la fraternidad humana»[65].

c) *Apoyo incondicional a la mancomunidad republicana*

Lo que terminó alejando a Martí-Miquel de Pi y Margall no fueron tanto cuestiones teóricas como estratégicas, siendo el detonante la separación de Pi, en 1887, de la coalición forjada el año anterior. Martí-Miquel afirmaba buscar «la cohesión de fuerzas en los procedimientos», apostillando que «la coalición no es una forma de gobierno ni un sistema, es un procedimiento (...) que hace de todos los republicanos una familia». En ese sentido, consideraba que «la República no puede ser la obra de un solo hombre, ni de un partido, ni de dos: será la obra de todos o no será fecunda» (una vez instaurada, el pueblo decidirá mediante el sufragio «qué forma prefiere y qué organismos rechaza»)[66].

De modo que, en lo que se refiere a la lucha electoral, la apuesta por la coalición distinguía tácticamente el proyecto *miquelista* del pimargalliano. Pero las divergencias no sólo concernían a los procedimientos *legales*, sino también a los *no legales* o revolucionarios, es decir, a esa vía insurreccional que, paralelamente, pretendía conquistar la República *manu militari*. La inteligencia con Zorrilla en este punto y el que se le llegara a encomendar en exclusiva la dirección de tales maniobras, era algo que Pi rechazaba pero no Martí-Miquel, que hablaba de «alianza en el orden de los procedimientos, dentro siempre de nuestras doctrinas», y que nunca temió ambiciones políti-

---

[64] MARTÍ-MIQUEL, J., «El Pacto», en *Las Regiones*, Madrid, 13 de abril de 1889.

[65] *Las Regiones*, Madrid, 19 de mayo de 1888.

[66] *El País*, Madrid, 14 de agosto de 1888 (se expresó así en un mitin celebrado en Valencia).

cas por parte del exiliado: «ni ha intentado, ni intenta, ni intentará ponerse al frente de ningún partido, ni de ningún grupo determinado». Por contraposición, las censuras a Pi son constantes en el periódico, donde se le considera «inhabilitado» para «continuar fingiéndose jefe y representación de los federales españoles», siendo el ejemplo por excelencia la larga serie de artículos que, desde el 1 de septiembre de 1888, se publicaron agrupados bajo el rótulo «La Honra del Partido Federal» (precisamente con la intención –se decía– de defenderla)[67]. «Contra tal representación y jefatura vinimos nosotros a la vida periodística», sentenciaban contra Pi y Margall desde las páginas de *Las Regiones*: «El partido federal no es propiedad de ninguna persona».

d) *Interclasismo armónico*

El resultado de extrapolar a lo social esa «armonía universal» que Martí-Miquel percibía en la naturaleza, es una visión interclasista que, aunque alcanzó sus elaboraciones más completas entre los teóricos krausistas[68], no dejó de formar parte de un acervo que fue común a los distintos republicanismos. Estos planteamientos organicistas no conciben la lucha de clases; éstas han de colaborar estrechamente, desempeñando su función en la maquinaria social del mismo modo que lo hacen en el cuerpo humano sus distintas partes. Martí-Miquel consideraba que las reformas que exigía la solución de la llamada cuestión social serían llevadas a cabo por los republicanos «mejor que por los otros partidos». Incluso en los discursos que pronunció ante un auditorio de extracción mayoritariamente obrera, el interclasismo era tan flagrante que las llamadas a la revolución adquirían nuevo sentido, además netamente profiláctico:

> Yo no vengo aquí a convertir vuestros corazones en un volcán de odios; no, y mil veces no. Hay que armonizar el capital con el trabajo. Hoy por hoy, ésta debe ser una obra de amor y de respeto mutuo entre el patrono y el obrero. Esta debe ser vuestra conducta hasta que las reformas sociales se conviertan en leyes[69].

Por extensión, las críticas al socialismo son en Martí-Miquel contundentes. La propiedad es para él incontrovertible: «en el sistema federal hay que

---

[67] *Las Regiones*, Madrid, 1 de septiembre de 1888 y ss.

[68] Véase al respecto CAPELLÁN DE MIGUEL, G., *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

[69] *Las Regiones*, Madrid, 19 de mayo de 1888 (la cita es de un mitin celebrado en Gijón).

partir de un principio incrustado, digámoslo así, en la condición humana: la propiedad»[70]. Afirmaba que Owen, Saint Simon, Luis Blanc y muchos otros se habían equivocado, porque «la propiedad es el estímulo al trabajo y la recompensa del hombre», con lo que su pactismo incorporaba nuevos matices: «El pacto federal fundado en la propiedad y en la independencia: he aquí la base»[71]. Para Martí-Miquel, el camino hacia la redención del ser humano es gradual y, desde luego, no comportará la igualdad que predicaban las escuelas socialistas: «La nivelación absoluta es un absurdo contraproducente a la actividad humana», sentenciaba el alicantino, quien reprobaba por extensión el presupuesto marxista de la lucha de clases:

> Algunos suponen que el motor de la vida es el choque del hombre con el hombre. (…) Creen que la fraternidad humana estancaría al progreso, y como no comprenden la vida sin el progreso indefinido (en lo cual tienen razón), rechazan toda idea de concordia entre la familia humana[72].

e) *Republicanismo masónico*

La militancia de Martí-Miquel en el republicanismo y su presencia al frente de la Confederación Masónica Ibero Americana, obligan a recordar el conjunto de afinidades existentes entre ambos fenómenos, según vienen confirmando los estudios más recientes (que, naturalmente, desmienten que todos los masones fueran republicanos y viceversa). Ferrer Benimeli ha sistematizado esas «considerables» afinidades, reconociendo «conexiones mutuas e influencias recíprocas» entre masonería y republicanismo, pero recordando al mismo tiempo que se trata de «dos movimientos radicalmente diferentes» por su «organización», «concepción y finalidad». Dichas afinidades comprenderían la disidencia y la crítica de la cultura e ideología «oficial» de la España tradicional; la apuesta por la democracia y por una serie de derechos y libertades cuya formulación más amplia encontramos en las *Tablas del derecho democrático* de Ceferino Treserra (derecho a la vida, a la instrucción, a la asistencia, a la votación y revocación de los cargos públicos; libertad de cultos, de imprenta, de reunión y asociación, de manifestación, de enseñanza, de industria, de comercio, etc.); la animadversión, precisamente en nombre de la libertad de pensamiento y de creencias, por la superstición, el oscuran-

---

[70] MARTÍ-MIQUEL, J., *La evolución…*, *op. cit.*, 1893, pp. 32-33.

[71] *Ibidem*, pp. 33-34.

[72] *Ibidem*, p. 36-37.

tismo, la intransigencia y el fanatismo religioso, acompañada de dosis variables de anticlericalismo cifrado en la crítica a los jesuitas y al poder político, económico y social de la Iglesia católica; cierta voluntad de reforma y de progreso de la sociedad española, otorgando un papel crucial a la educación –especialmente la popular– y a su carácter laico; la apuesta por valores como la tolerancia, la fraternidad, la solidaridad, el pacifismo, la beneficencia, la ilustración, el progreso humano, la modernización social en sentido armónico y la igualdad civil; la oposición a la pena de muerte y a la esclavitud, etcétera[73]. Tanto los escritos como los discursos de Martí-Miquel evidencian su simpatía por las citadas «afinidades».

f) *Instrumentalización de la Historia*

En un estudio reciente, el profesor A. Duarte recordaba cómo, en el siglo XIX, «los republicanos se sirvieron de la historia con el objetivo (...) de dotarse de referentes, de enmarcarse a sí mismos, (...) de proclamarse herederos de una dilatada trayectoria de combates por la libertad y la justicia, la fraternidad y la igualdad»; dicho de otro modo, lo que hacían era perfilar un cúmulo anterior «de luchas por la libertad y la fraternidad que les permitía explicarse a ellos mismos inmersos en las luchas de su tiempo». Sea como fuere, el relato republicano no dejaba de ser «una variante más de la lectura liberal de la historia», que resultaba «de una combinación del romanticismo historicista y, desde los años setenta, del primer positivismo», y que tomaba prestado de esas corrientes el bagaje conceptual y metodológico[74].

Martí-Miquel no fue una excepción a ese afán por entroncar la alternativa que encarnaba el republicanismo con remotos y dudosos antecedentes, que resultaban de la mitificación e idealización de algunos episodios del pasado lejano de la historia patria, adulterados de tal modo que servían de herramienta legitimadora en la lucha política presente[75]. Sirva como botón de muestra un Martí-Miquel que, con la intención de censurar el fraccionamiento que padecía el republicanismo en ese momento –1893–, contemplaba indistintamente, como episodios de una misma cadena de luchas por la libertad, acontecimientos tan dispares como son la guerra de las Comunida-

---

[73] FERRER BENIMELI, J. A., *La masonería*. Madrid, Alianza, 2002, pp. 101-108.

[74] DUARTE, A., «Los republicanos del ochocientos y la memoria de su tiempo», en *Ayer*, nº 58, 2005, pp. 207-213.

[75] Sobre estas cuestiones, véase también S. Sánchez Collantes: «Inventarle abuelos a la democracia. Aproximación a los usos de la historia en el republicanismo decimonónico español», en *Revista de Historiografía*, nº 8, 2008 (en prensa).

des o una célebre victoria liberal de 1836 durante el primer conflicto carlista; y el último eslabón de esa cadena, como no podía ser de otro modo, es la opción política republicana cuyas divisiones lamenta: «el partido que en Villalar y en Madrid y en Zaragoza y en Luchana escribió la palabra "Libertad" en su bandera, está hoy dividido, fraccionado, roto, deshecho, en republicanos de diversos matices, según el humor con que sus mal llamados jefes se levantaron una mañana»[76]. Algunos de los poemas que salieron de su pluma contenían extrapolaciones similares, como el que relacionaba la figura de Riego con las de los comuneros:

(…)
Despertó la majestad
de un pueblo, que a la verdad
cerraba sus ojos, ciego,
cuando dio en Edeta, Riego,
el grito de libertad
(…).
¡Rasgo en la historia sin par!
¡Generoso movimiento
como el que tuvo sangriento
desenlace en Villalar,
y si no llegó a triunfar,
hoy héroe en la historia brilla
Riego, que antes que mancilla
sufrir de mísero esclavo,
supo morir como Bravo,
y Maldonado y Padilla
(…)[77].

Conclusión

Aunque pueda resultar discutible la elección calificativo «heterodoxo» para caracterizar a Jaime Martí-Miquel, existen algunas razones de peso que justifican esa determinación. Desde luego, ni el adjetivo se emplea en el sentido en que lo hizo en su día Menéndez Pelayo en el libro citado arriba, ni el publicista jonense fue el único federal merecedor del mismo. Ciertamente, antes de que Martí-Miquel rompiera su amistad con Pi y Margall y renegara públicamente de sus tesis y de su jefatura, en España ya se había distinguido entre federales «benévolos» e «intransigentes», durante el Sexenio democrático, y más tarde entre «pactistas» y «orgánicos», desde que, poco después

[76] MARTÍ-MIQUEL, J., *La evolución…*, *o. c.*, 1893, p. 45.

[77] MARTÍ-MIQUEL, J., *Ecos de…*, *o. c.*, 1887, pp. 133-134.

de comenzar la Restauración, Estanislao Figueras abjuró de las tesis de Pi. La oportunidad de aplicar el epíteto «heterodoxo» a Martí-Miquel radica ya no en ciertas singularidades que pudieron particularizarlo frente a otros líderes federales, tal cual fue su actividad como pastor protestante, sino que, desde el momento en que se definió a un tiempo como pactista y antipimargalliano, arrebató a Pi y Margall el monopolio que hasta entonces había ejercido en lo relativo al credo pactista: hasta ese momento, en el federalismo de la Restauración, la disyuntiva venía concretándose en torno a las propuestas de los orgánicos, de un lado, y las de los pactistas de otro; y ser pactista equivalía a suscribir las tesis de Pi. En 1887, este esquema dejó de ser válido, por más que el *miquelismo* fuera una corriente minoritaria y circunstancial. Desempolvar figuras de segunda fila como la de Martí-Miquel debiera contribuir a esclarecer más aún la rica diversidad teórica y táctica del federalismo español.

LA 'ARQUEOLOGÍA ARTÍSTICA DE LA PENÍNSULA' DE FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS Y LA CONTRIBUCIÓN DEL KRAUSOINSTITUCIONISMO A UNA HISTORIOGRAFÍA CRÍTICA DEL ARTE[1]

RICARDO PINILLA
Universidad de Comillas

I.– Un proyecto y una práctica institucionista

En 1936 aparecía el vigésimo volumen de las Obras Completas de Francisco Giner de los Ríos con el título: *Arqueología artística de la Península*, con prólogo de Juan Uña, discípulo de Don Francisco y antiguo alumno de la ILE, tal como él mismo recuerda[2], y por entonces miembro del Patronato de las Misiones pedagógicas, fundado el 29 de mayo de 1931 bajo el impulso y la presidencia de Don Manuel Bartolomé Cossío[3].

Este volumen reúne con gran unidad y coherencia una serie de trabajos y estudios sobre distintos monumentos, iglesias y tesoros artísticos de la Península Ibérica, esto es, España y Portugal, que Giner había ido publicando entre 1879 y 1896 en la *Revista de España*, de Madrid, *La Ilustración artística*, de Barcelona, y el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*. De los artículos correspondientes a España, publicados en esta edición en orden cronológico de aparición, se da referencia precisa al final de cada uno, pero

---

[1] Esta comunicación se inscribe dentro del proyecto de investigación: "Filosofía del derecho y sociología en los escritos de GINER DE LOS RÍOS y JOAQUÍN COSTA" (HUM2006-01448), dirigido por JOSÉ MANUEL VÁZQUEZ-ROMERO y financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, dentro del marco de investigaciones del Instituto de Investigación sobre Liberalismo Krausismo y Masonería de la Universidad Pontificia Comillas.

[2] *Obras Completas de Francisco Giner de los Ríos XX Arqueología artística de la Península*, (Espasa-Calpe), Madrid 1936, "Nota preliminar", pp. III y X. (A partir de ahora citaré esta obra como: *Arqueología artística*).

[3] JUAN TUÑÓN DE LARA, "Institución Libre de Enseñanza e 'institucionismo' en el primer tercio de siglo XX" en: *AIH Actas* V (1974), pp. 839-851, p. 848.

curiosamente no se indica nada de los que versan sobre Portugal, que forman una segunda parte del volumen. Estos trabajos habían sido editados por Giner junto a su hermano Hermenegildo en el libro*: Portugal. Impresiones para servir de guía al viajero*, aparecido en 1888 en la Imprenta Popular de Madrid, y algunos de ellos habían aparecido como artículos independientes también en *La Ilustración artística*[4].

Hay que constatar que la mayoría de los escritos reunidos en la *Arqueología artística*, unas tres cuartas partes, se publicaron en esa espléndida revista barcelonesa que fue *La Ilustración artística*, editada por Montaner y Simón, y para la que Francisco Giner realizó una notable contribución desde su primer número de 1882. Se trataba de una publicación semanal dedicada a la literatura, las artes y las ciencias, como rezaba su título, y en la que participaban "notables escritores nacionales". En la misma portada de los dos primeros tomos aparece una relación de estos nombres y junto al de Giner de los Ríos, encontramos entre otros los de Alarcón, Barbieri, Castelar, Fernández y González, Valera, etc. A la calidad de las firmas, la revista, de gran formato, sumaba la edición de excelentes y abundantes grabados, tal como se indicaba, "debidos a los primeros artistas nacionales y extranjeros"[5]. Además de los trabajos ahora comentados, en esta revista aparecieron también otros escritos ginerianos de naturaleza artística, concretamente los referentes al mueble y su historia y las custodias de las iglesias españolas, incluidos luego en los *Estudios sobre artes industriales* (1892). También aparecieron algunos otros sobre pintura y el dedicado al estilo románico y al gótico[6], publicado también en el BILE de modo póstumo en 1916[7], y que está relacionado temáticamente con los estudios contenidos en la *Arqueología artística*, siendo

---

[4] Véase: F. GINER DE LOS RÍOS "El monasterio de Alcobaza en Portugal" en: *Ilustración artística* Tomo I 1882, pp. 326 ss; "Portugal. El convento e Iglesia de Batalha", y II, en: *Ilustración artística*, Tomo II 1883, pp. 39 y 46. En el Fondo Giner de los Ríos de la Real Academia de la Historia se halla un "Cuadernillo con anotaciones de su viaje a Portugal (Alcobaça y Batalha) Primavera 1886. Incluye dibujos arquitectónicos"; cf. carpeta: 22-538.

[5] Reproduzco la presentación completa de la revista aparecida en la portada de los tomos anuales de 1882 y 1883: *Ilustración artística. Periódico semanas de literatura, artes y ciencias. Redactado por notables escritores nacionales como Alarcón, Alas, Angelon, Barbieri, Benot, Brú, Castelar, Echegaray, Fernández y González, Frontaura, Giner de los Ríos, Madrazo, Monreal, Moreno Rodino, Ortega Munilla, Pérez Escrich, Trueba, Valera, etc., etc.. Magnífica Colección de grabados debidos a los primeros artistas nacionales y extranjeros*. (En años posteriores se mantuvo esta presentación omitiendo la lista de autores.)

[6] F. GINER DE LOS RÍOS, "El estilo románico y el gótico" en: *Ilustración artística*, tomo IV 1885, pp. 215 ss.

[7] BILE, XL, pp. 51-54.

el análisis de los distintos estilos en los monumentos y las obras descritas, muchas veces sobrepuestos o fundidos, uno de los ejes de análisis fundamentales.

Ahora bien, la *Arqueología artística* no ha de verse como una mera reunión de artículos. A pesar del carácter independiente de éstos y de su no corto recorrido cronológico, entiendo que la reunión en un volumen de todos estos estudios como una obra conjunta realiza tal vez un proyecto muy genuinamente gineriano, que no es otro que el de realizar un arqueología sobre nuestro patrimonio artístico, en la que se diera cuenta de su valor, su análisis histórico-artístico, su estado actual y las pautas para su conservación. En primer lugar hay que advertir que la expresión "arqueología artística" es del mismo Giner y de hecho da título al trabajo sobre Sigüenza, un trabajo como tal incompleto en el que sólo se abordaba la arquitectura, corriendo a cargo de Cossío el estudio de la pintura y las artes dependientes, que aparecía igualmente en el BILE de 1887 (núms. 241 y 242)[8]. Con todo, y siendo el de Sigüenza un escrito brillante, no se dan en éste artículo muchas indicaciones programáticas sobre lo que Giner entendía por una arqueología artística. Tampoco lo encontramos muy explicitado en los otros escritos, aunque creo que sí espléndidamente realizado, o al menos iniciado. Al respecto, el tratamiento completo y ordenado de los diversos aspectos de la Catedral de Lugo, que es el escrito más tardío, o el tratamiento profuso de Lisboa y sus alrededores, son buenos modelos para entender este proyecto. De un lado, como ya se procuraba con Sigüenza, se trataba de dar cuenta y descripción minuciosa de todos los tesoros artísticos de un lugar, una iglesia o incluso una ciudad entera; por ello para esta labor se requería de amplios conocimientos artísticos e históricos, y aun geográficos, y no en vano, en el tratamiento de ciudades, tanto en los artículos sobre las ciudades extremeñas de Mérida y Badajoz o el Sitio del Pardo, como en el amplio tratamiento de Lisboa o Caldas da Rainha, encontramos también al Giner estudioso y admirador del paisaje, de la naturaleza y su conjunción con la geografía humana, como ha visto bien Nicolás Ortega Cantero[9]. Son concisas alusiones al paisaje sin tomarlo como pretexto para una introspección o recreación literaria, pero con los detalles necesarios para comunicar toda su hermosura y valor estético y establecer su relación con el paisaje humano y artístico estudiado.

---

[8] El de Giner: "Arqueología artística de Sigüenza. Arquitectura", había aparecido en el BILE 1887 núm. 240; cf. *Arqueología artística*, pp. 101 ss.

[9] Nicolás Ortega Cantero. "La visión del paisaje en Francisco Giner de los Ríos" en: *Boletín de la Biblioteca del Ateneo de Madrid*, Segunda época– Año IV núm. 13, Madrid, abril de 2003, pp. 21-29.

Sin duda, el proyecto de una arqueología artística completa de la Península era una empresa que desbordaba, si no los conocimientos y capacidad de Don Francisco, sí los límites de una sola persona, y éste cobra todo su sentido desde el horizonte de la Institución Libre de Enseñanza y de colaboradores tan importantes como Manuel B. Cossío, Juan Facundo Riaño y su mujer Elena Gayangos, J. Fernández Jiménez o el importante arquitecto Ricardo Velázquez Bosco. Con todos ellos tenía Giner una estrecha amistad y compartieron intereses histórico-artísticos reflejados en buena parte de sus respectivos escritos. Juan Uña rinde un breve pero sincero tributo a estos nombres en la presentación de la *Arqueología*. Más allá de lo biográfico, entiendo que define muy bien el carácter institucionista este modo generoso de entender el esfuerzo personal vinculado a un equipo. Además de la colaboración con Cossío en el trabajo de Sigüenza, el mismo Giner, en su estudio sobre Santiago de Peñalva (en el Bierzo) de 1884, da a entender con entusiasmo esta labor de equipo al referirse a un trabajo del profesor de la ILE, Rafael Torres Campos sobre la Iglesia de Lebeña, que aparecería en el BILE un año después. Este trabajo surgía, tal como indica Giner, a partir de una excursión de alumnos dirigida por este profesor en el verano 1880 y una segunda visita de 1884, ya atraído por la importancia de esta iglesia entonces olvidada, para estudiarla con mayor detalle[10].

A propósito de los viajes y excursiones de Giner da cuenta el editor al hablar del viaje a Salamanca con él y otros alumnos de la sección 5º de la Institución Libre de Enseñanza, entre ellos un muy joven Julián Besteiro, en las navidades de 1882 a 1883. El testimonio de Uña es muy ilustrativo de esa combinación de rigor, entusiasmo y pedagogía del institucionismo: "…éramos casi unos niños cuando ayudábamos a don Francisco, llenos de entusiasmo y emoción, rompiendo las tinieblas de aquella abandonada Capilla del Aceite, en la Catedral vieja, a realizar, el que sin duda, fue su 'descubrimiento' de los frescos notabilísimos…"[11]. En el excelente artículo sobre la Catedral vieja de Salamanca, aparecido el mismo 1883, habla Giner de esta capilla, la capilla de San Martín, que por entonces, señala, no aparece menciona-

---

[10] *Arqueología artística*, p. 95 y nota. Rafael Torres Campos (1854-1904) fue un célebre geógrafo y arqueólogo, figura clave en la introducción y la práctica del excursionismo en la ILE. En 1882 publicaba en una presentación de la Institución un artículo sobre este tema y su práctica dentro de la misma: R. TORRES CAMPOS, "La Institución Libre de Enseñanza IV. Las excursiones", en: *La Ilustración Cantábrica*, tomo IV, núm. 16 (Madrid, 8 de junio de 1882), p. 188 (Cf. edición virtual en: *Proyecto Filosofía en español*). Véase también: J. A. RODRÍGUEZ ESTEBAN, "Rafael Torres Campos y el excursionismo geográfico" en: *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, (1990-1991), núms. 126-127, pp. 223-230.

[11] *Ibid.*, p. X.

da en las guías, y advirtiendo en cambio que esta capilla es "de suma trascendencia", e indicando que "su mayor valor consiste en los restos de los grandes frescos que decoraron sus muros", ignorados hasta entonces por "tantos viajeros y arqueólogos"[12]. Giner realiza una minuciosa descripción y una valoración estilística e histórica de gran interés. Hoy día se consideran estos frescos como obras maestras del género y desde luego, sí aparecen en las guías. Precisamente en el mismo BILE aparecía en 1895 una breve presentación de la ciudad de Salamanca, firmado "por varios profesores de la Institución", en la sección titulada *Enciclopedia*. Tal como se indica en una nota de la Redacción, este texto procede de "notas de varias excursiones hechas á aquella ciudad por profesores y alumnos de la Institución" y "forman un ensayo de guía *general*, en especial artística y arqueológica". El texto tiene claramente una intención práctica de prestar "alguna utilidad como preparación para los excursionistas"[13]. Con este trabajo, en el que por cierto sí se cita lógicamente la Capilla del Aceite descubierta por Giner[14], se muestra la clara vertiente práctica y aplicada que también tendría el proyecto de una arqueología del patrimonio artístico, enmarcada a su vez en un amplio marco de estudios histórico-geográficos, y estableciéndose una interesante retroalimentación entre los estudios realizados, y los futuros viajes y estudios de los miembros de la Institución.

Toda la *Arqueología artística* contiene descubrimientos como el mencionado de Salamanca. Si bien es verdad que éste es de los más notables, otros seguramente nos pasan hoy inadvertidos. De otro lado también encontramos en estos estudios lógicamente algunos aspectos matizables y lagunas, a la vista de la historiografía posterior[15]. Sería objeto de un estudio más minu-

---

[12] *Ibid.*, pp. 39 y 40.

[13] BILE, XIX (1895), pp. 16 ss., y nota de la Redacción: (I). Esta guía aborda un completo programa: *Geografía, Movimiento Intelectual, Vida económica, Historia política, Historia del arte en Salamanca* y *Bibliografía* (esta última falta en esta entrega).

[14] *Ibid.*, p. 21.

[15] En la valoración y crítica de la escultura castellana, a pesar de su encomio de Berruguete, aprecia Giner mucho más las obras medievales que a partir del Renacimiento. Esto no sólo se aprecia en su estudio dedicado a la Escultura Castellana, sino también al analizar ejemplos de este arte en las catedrales de Ávila, Lugo y otras: *Arqueología artística*, pp. 68 ss. 80, 180 ss. En la p. 182, emite Giner un célebre juicio sobre la superioridad de la pintura a la escultura en España. Creo que habría sido muy otro el balance si hubiera tenido en cuenta escultores ya renacentistas como Damián Forment y otros que trabajaron sobre todo en los territorios de la Corona de Aragón. Una laguna menor puede considerarse la ausencia de mención de la relación directa de la planta y otros elementos de San Millán en Segovia con la Catedral de Jaca, influencia que se justifica al ser aquella ordenada construir por Alfonso I de Aragón. Cabe decir que si hay una tendencia en estas lagunas es la de un cierto olvido del arte del reino y la

cioso, valorar lo mucho que las andanzas y trabajos de Giner contribuyeron a la valoración y, aun más, al "descubrimiento" literal de mucho de nuestro patrimonio artístico. Hay un breve artículo titulado: "Una nueva joya en Toledo" (1889), que expresamente se presenta en este sentido como descubrimiento, al referirse al Convento de las monjas franciscanas de la Concepción en la inmortal ciudad del Tajo, hoy conocido simplemente como Convento de las Concepcionistas, que por cierto se acaba de restaurar recientemente. De éste apreciará Giner entre otras cosas su cúpula y la mezcla de influencias orientales y occidentales, en lo que ya se llamaba el arte mudéjar. De ella lo que más valorará será su revestimiento de azulejos, "acaso sin rival en parte alguna"[16], pero oigamos también la descripción en sus palabras, en la que hace un uso sobrio pero maestro del lenguaje técnico-artístico pertinente:

> La importancia monumental de la construcción consiste en la cúpula de ladrillo que la cubre. Arranca ésta sobre una escocia en octógono, al modo de las lombardas, constituida por ocho paños de superficies cilíndricas con aristas cóncavas: los cuatro que corresponden a los ángulos, descansan sobre arcos contrarrestados en el completo estilo del último gótico. Como a la mitad de su altura, esta traza se pierde y la sustituye un casquete esférico, pasando de una a otra forma, no geométricamente, sino por sentimiento y tanteo del artista, modo frecuente en las capillas orientales. Así representa esta cúpula, en su estructura, el mismo carácter mixto de oriental y occidental, de árabe y cristiano a que se da hoy el nombre de mudéjar[17].

Vemos en este texto cómo se va desde la observación a la caracterización estilística, y no al revés. La cierta distancia que advertimos en la aplicación del término "mudéjar" para señalar un estilo artístico definido, es razonable si tenemos en cuenta que había sido en 1859 cuando Amador de los Ríos, en su discurso de ingreso en la Real Academia de San Fernando, había propuesto la demarcación de este estilo en arquitectura[18]. En otro lugar, señala expresamente Giner, refiriéndose a la propuesta de este insigne historiador del arte[19], que no puede entrar en estos estudios a fondo en la discusión de si

---

corona de Aragón, en contraste con su conocimiento experto del castellano. No obstante, en su descarga podría argüirse que Giner se ciñe en estos estudios en todo momento con los datos observados y estudiados a partir de los viajes realizados.

[16] *Ibid.*, p. 161

[17] *Ibid.*, p. 160.

[18] AMADOR DE LOS RÍOS, *El estilo mudéjar en arquitectura*. Discurso leído en la Junta pública de 19 de junio de 1859 en la Real Academia de Nobles Artes de San Fernando.

[19] *Arqueología artística.* pp. 235 ss.

cabe o no esta caracterización. De todas formas la cuestión estilística será una de las preocupaciones constantes de Giner en estos escritos, que abordará en todo momento desde una perspectiva de observación abierta y concreta, sin que los constructos hechos por la historiografía obstaculicen la apreciación de lo concreto.

La idea de una arqueología artística no puede reducirse a una serie de posibles "descubrimientos" en nuestro patrimonio, siendo este un valor innegable. Detrás de ella se halla como vemos un proyecto de trabajo definido con elementos metodológicos y también fundamentos filosóficos y estéticos muy sólidos. En efecto, metodológicamente, a diferencia de otros escritos artísticos o estéticos del mismo Giner de carácter más teórico, todos los estudios reunidos en la *Arqueología* fueron elaborados a partir de las notas y observaciones surgidas en sus viajes y excursiones por la geografía ibérica, concretamente por Castilla, León, Extremadura y Galicia, Lisboa y la Extremadura portuguesa[20]. Así, la combinación de la afición al viaje, entendido como elemento de formación, y la minuciosa observación, en el sentido más genuino de la palabra "estudio", fueron los ingredientes que llevaron a Giner a realizar esta serie de escritos que todavía sorprenden hoy por su frescura y minuciosidad, y que más allá de su interés histórico, aportan como vemos aun para nuestros días un gran valor informativo, a la vez que están plagados de interesantes reflexiones muy ilustrativas del pensamiento gineriano en materias artísticas y también en lo referente a la cuestión de la relación de una sociedad y una cultura con su patrimonio cultural y artístico. Aunque Uña no quiere equiparar el valor de estos pequeños escritos al de las obras sobre Derecho y Pedagogía de su maestro, señala con acierto una serie de excelencias y valores que se descubren en ellos. Alabando su meticulosidad y valor descriptivo habla de "ese ansia de saberlo todo que caracterizaba a Don Francisco"[21]. Sin duda describe muy bien esta expresión la actitud que hay detrás de estos estudios. De hecho encontramos en muchos pasajes un tratamiento verdaderamente experto de las cuestiones. Valga entre otros ejemplos, además de los citados, el análisis de la estructura de las Catedrales de Salamanca y Lugo, o la descripción y análisis de la Capilla del Hospital de Caldas da Raihna[22]. Giner llega a dar cuenta de medidas concretas, numeración de partes y orientación desde los puntos cardinales de las partes que aborda.

---

[20] En diversas ocasiones se advierte que Giner se atiene a lo visto y en la fecha que fue observado: *Arquelogía artística*, pp. 68, 90, 254, etc.

[21] *Ibid*, p. VII.

[22] *Ibid.* pp. 31 ss.; 170 ss.; 323 ss.

Su descripción y uso de los términos técnicos, arquitectónicos sobre todo, es impecable. Muchas veces ofrece distintas hipótesis para explicar el modo de resolución y el proceso constructivo de los edificios, o las intervenciones posteriores, y valora sus resultados tanto técnica como estéticamente. Encontramos en estos pequeños estudios un uso magistral de nuestra lengua, que sin ninguna alharaca ni excesos literarios, nos da cuenta de objetos y obras descritas sin necesidad ni ayuda de imágenes ni planos, como de hecho era y es costumbre en estos casos.

Ahora bien, tampoco nos hallamos ante meras notas de campo; el método de observación se entrelaza íntimamente con un sentido crítico, que acaba de perfilar la metodología gineriana en estos trabajos.

II.– El sentido crítico y el diálogo de Giner con la historiografía artística de su tiempo

La descripción rigurosa de las obras y monumentos por las que nos conduce la *Arqueología artística* queda jalonada y enriquecida con el trabajo y discusión de diversas fuentes y bibliografía sobre los temas abordados, conociendo de primera mano las fuentes y entrando en discusión con las obras de importantes historiadores del arte, como Amador de los Ríos, Quadrado, Madrazo, Ceán Bermúdez o Richard Ford, así como con el célebre libro de George Edmund Street sobre el gótico español, con las cartas de Raczynski y sobre el arte portugués y muchos otros tratadistas sobre el arte y la arquitectura lusa. Todo ello sitúa estos trabajos ginerianos en un diálogo legítimo con la historiografía de la época, a pesar de que en efecto, en ocasiones Don Francisco excusa lo provisional o impreciso de algunas afirmaciones, a su juicio, por ser el suyo el sencillo punto de vista del "turista"[23]. Pero la honestidad y modestia de nuestro viajero y estudioso no deben llamarnos a engaño, pues en efecto ese diálogo con la historiografía del momento se lleva cabo de modo preciso y crítico. Me atendré a dos momentos que entiendo fundamentales de este aspecto: el diálogo con la historiografía española y el conocimiento crítico de los tratadistas extranjeros, para lo que me centraré en el relevante caso de la obra Street.

En primer lugar Giner establece una distancia con la historiografía dominante en ese momento en España, como bien advertía ya Juan Uña en su prólogo[24], pero veamos por qué de la mano y los ejemplos del propio

[23] *Ibid*, pp. 92, 114

[24] *Ibid.*, p. VII

Giner. Al abordar el estudio del Palacio de Alcalá de Henares, que aparecía originalmente en *La Ilustración artística* en 1888, nos indica su autor en nota que a pesar de la importancia del monumento sólo se había publicado modernamente la monografía de Escudero de la Peña, que le defrauda por abordar, más que el estudio del edificio, su "historia y vicisitudes". De otro lado "las pocas páginas que le consagran los señores Quadrado y Lafuente en la nueva edición de Parcerisa (...), y que tienen más bien el carácter pintoresco y poético que distingue a los arqueólogos de nuestros período romántico, no ofrecen una descripción sistemática, ni la característica de sus estilos, sin la crítica de su mérito"[25].

José María Quadrado, junto a Amador de los Ríos y otros insignes autores, era una de las figuras clave de la historiografía del momento. Quadrado había colaborado en la importante obra colectiva *Recuerdos y Bellezas de España*, impulsada por el artista y grabador romántico Javier Parcerisa y Boada (Barcelona 1802-1876). Ambos participaron notablemente en la célebre serie: *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia*, editada en Barcelona a partir de 1884 en los talleres de Daniel Cortezo. Giner aprecia justamente la importancia de estos autores, pero las críticas que vierte en la nota citada explican con precisión su distancia respecto una historiografía que podemos calificar como romántica, y en la que el estudio de las obras queda continuamente arropado por una retórica histórica de tono rapsódico y patriótico. Frente a este estilo dominante, Giner solicita, tal como lo dice en la nota citada: *descripción sistemática*, *caracterización del estilo* y *crítica del mérito de la obra*. Giner hará apuntes históricos precisos donde los estima necesarios, pero sobre todo se atendrá a un estudio más intrínseco de la obra. Este enfoque, más acorde con la historiografía del arte que en ese momento se desarrollaba en Europa, lo consideraba Giner además una tarea urgente ante un patrimonio de gran riqueza y a la vez muy desconocido y mal conservado.

Más acordes con este modo de estudio encontrará Giner los tratadistas extranjeros, especialmente los ingleses, de larga tradición viajera e interés histórico-artístico por España, si bien también hay autores españoles como Ceán Bermúdez y Antonio Ponz muy apreciados por Giner. Uno de los interlocutores más presentes en todos sus estudios es el célebre arquitecto Edmund George Street[26] por su libro sobre la arquitectura gótica en Espa-

---

[25] *Ibid.*, pp. 114 ss. nota 2

[26] Entre otras obras arquitectónicas, G. E. Street es conocido por el Palacio de Justicia en Londres, de 1882

ña, aparecido en 1865[27] y surgido de una estancia en nuestro país entre 1861 y 1863. Reconociendo sus errores y lagunas, y lamentando con frecuencia la falta de sensibilidad de Street para otros estilos que no sean el gótico, que le lleva a desprecios injustos[28], estimaba Giner, todavía en 1896, que es "el guía más seguro, formal y sólido del viajero y del aficionado a ver con algún detenimiento nuestros edificios"[29]. Giner está mucho más cercano al estilo y método de esta obra que al de Quadrado o Amador de los Ríos; es más cuando refuta a Street, en ocasiones es con su mismo método, esto es, con la observación y conocimiento preciso, tal como sucede acerca de una datación en la Iglesia de San Millán en Segovia[30], que Giner, con acierto, considera anterior a la que aporta el inglés, por no haber podido éste acceder a ella.

La obra de Street, plagada de excelentes dibujos y planos, también tiene valor como crónica de viaje, y aporta un interesante y muchas veces crítico retrato de la España de ese tiempo. Esta obra será traducida a nuestro idioma ya en el siglo XX, por el también arquitecto Román Loredo. En el prólogo del traductor leemos: "Menos explicable resulta que, en más de medio siglo publicado, no haya sido puesto nunca en castellano; siendo esto más de extrañar si se tiene en cuenta que la obra fue, desde un principio, bastante conocida en España, merced principalmente, a la propaganda de aquellos dos grandes maestros de historia del arte español que se llamaron D. Juan Facundo Riaño y D. Francisco Giner de los Ríos, quienes continuamente difundieron su estudio, sobre todo en las excursiones con que tan poderosa y eficazmente contribuyeron a propagar el conocimiento de las artes españolas y el amor a sus monumentos y viejas ciudades. El traductor, agradecido dis-

---

[27] G. E. STREET, *Some account on gothic Architecture in Spain*, London 1865. Giner cita la segunda edición de 1875.

[28] *Arqueología artística*, pp. 62, 71, 164, 139 ss. , 152 ss. En otro lugar, al hablar de una tendencia dominante en la estética inglesa de su tiempo, cristalizada sobre todo en los pre-rafaelistas, Giner hará un comentario crítico sobre la postura estética de Street y las consecuencias de ésta en su misma obra arquitectónica: "cuando Street llama bárbara á la arquitectura del XVI y construye el admirable Palacio de Justicia, que, sin embargo, por parecerse en todo á un edificio del XIV, necesita tener encendida luz durante el día…": F. GINER, "La pintura contemporánea en Inglaterra. Los Pre-rafaelistas" en: BILE, X, (1886), pp. 129-132, concretamente: p. 130.

[29] *Arqueología artística*, p. 164; otras alusiones elogiosas o que tienen en cuenta a Street en: pp. 72, 76, 81, 122, 139, 168, 173, 175.

[30] *Ibid.*, p. 145. Este artículo sobre la Iglesia de San Millán aparecía reeditado, unos años antes de la aparición de la *Arqueología artística*, en la revista *Manantial*, III, Segovia, junio 1928. Agradezco al profesor José Luis Mora esta información.

cípulo de ambos maestros, considera justo rendir homenaje a su venerada memoria"[31].

Estas palabras son más que elocuentes para apreciar el mérito de Giner y los institucionistas en torno al trabajo arqueológico-artístico y la historiografía del arte español. Ahora bien, al rigor y mimo en el estudio, hay que añadir otro factor sin el cual se desdibujaría el perfil completo de este proyecto. Me refiero al sentido crítico tanto ante la obra como sobre todo ante su conservación. Este aspecto también lo destacaba Juan Uña en su prólogo: "Don Francisco, ni en la serena esfera del arte puede ser un hombre meramente contemplativo. En ella, como en todas partes, es el hombre que lucha por la reforma, por el perfeccionamiento moral. No puede dejar de criticar, de reprender, de corregir..."[32]. En efecto, si algo caracteriza estos estudios es la inserción de pasajes de reflexión crítica y toma de postura activa sobre la conservación o mala restauración de las obras, de la que hace responsable sobre todo al Estado y la Iglesia[33]. También critica las deleznables intervenciones sobre iglesias y edificios medievales que se llevó a cabo a partir del XVII. De modo expresivo habla en este sentido del "vandalismo de la cal y el ocre"[34]. Al hablar de San Millán, en Segovia, y los planos con restauraciones ideales de Street de este templo, llega a decir irónicamente que es preferible este modo de restauración sobre el papel al real. Antes de una restauración que no pueda contar con criterios certeros de cómo era la obra o edificio, entiende Giner que es mejor dejar la libertad al espíritu y la fantasía, que recree interiormente esa obra, y evitar un mal arreglo que desfigure u oculte la obra en su configuración original[35]. Esta actitud no hay que confundirla, a mi entender, con una posición reliquiaria o historicista, sino que debe ser ponderada a la vista de las sin duda malas restauraciones de la época y anteriores, y a la total falta de criterio histórico y estético en las intervenciones. Sabemos que durante todo el siglo XIX se desarrolló la polémica entre conservación y restauración[36], y sin duda Giner optaría por lo primero, pero no sin un programa de acción y sin desatender posibles reutilizaciones y habili-

---

[31] G. E. Street, *La arquitectura gótica en España*, (Saturnino Calleja), Madrid 1926, p. 10.

[32] *Arqueología artística.*, p. IX.

[33] Este tipo de pasajes son una constante en todos sus estudios: *Arqueología artística*, pp. 39 ss, 91, 99 ss., 132 ss., 139, 161, 169, 171 ss., 230, 277, 323

[34] *Ibid.*, p. 39

[35] *Ibid.*, pp. 230 ss. En estas páginas, en sus comentarios sobre Cintra, expone Giner de modo claro y conciso su postura y criterios en torno al problema de la restauración artística

[36] J. Mª Martínez Justicia, *Historia y teoría de la conservación y la restauración artística*, Alianza Editorial, Madrid 2000, pp. 241 ss.

taciones encomiables, como la que observa en la Casa Pía en Belem como casa de huérfanos y de escuela de sordomudos[37]. Esto es muy coherente con la sensibilidad social de Giner, ahora bien, ¿contradice sus criterios artísticos señalados en otros lugares sobre la conservación? Más bien no, pero la coherencia entre estos y otras importantes contribuciones de sus trabajos de la *Arqueología* cobra todo su sentido a la vista del marco y fundamentos filosóficos de todo el pensamiento gineriano, que no es otro que el del krausismo, y en el modo vivo y operativo que tanto él como su mayor obra pedagógica, la Institución Libre de Enseñanza, llevaron a cabo.

III.– Los fundamentos estético-filosóficos krausistas y la cuestión de la caracterización y origen del arte español y portugués

Con la *Arqueología artística de la Península*, Giner se inscribe en una rica tradición nacida en la Ilustración que entiende el estudio del arte desde el viaje, o lo que es lo mismo, que concibe el viaje y la observación como momento indispensable de toda reflexión o análisis del arte y su historia. Baste citar aquí el nombre de Winckelmann, que funda para Occidente una concepción comprensiva y científica de la Historia del arte, más allá de la mera crónica o catálogo de obras, y que a su vez fue un incansable viajero y "arqueólogo", en el sentido que le da Giner en esta obra, esto es, de buscador infatigable de los tesoros artísticos allí donde se encontraran, para contemplarlos y estudiarlos, y a partir de esto realizar el análisis y la reflexión. La estética e historiografía del arte ilustrada y moderna, contra un posible estereotipo sedentarista y abstracto, surge en buena medida desde el viaje y la experiencia, como acertadamente recordaba Simón Marchan en el prólogo del interesante libro *Arte itinerante* (2005) de Ramón Rodríguez Llera, en el que se aborda precisamente esta dimensión viajera del tratamiento del arte a partir de la Ilustración[38].

La coherencia de la filosofía krausiana con estos planteamientos se ve refrendada en la misma obra de Krause, quien escribió no sólo obras estrictamente filosóficas sobre Estética, sino que también realizó un catálogo de pintura comentado para la *Galería de Pintura de Dresden* y redactó unos interesantes estudios de viaje en su viaje a Italia y Francia en 1817. En estas obras encontramos plasmados análisis, descripciones y valoraciones de infi-

---

[37] *Arqueología artística*, pp. 220, 225.

[38] RAMÓN RODRÍGUEZ LLERA, *El arte itinerante. Prólogo de Simón Marchán Fiz*, Universidad de Valladolid, 2005, pp. 7 ss.

nidad de obras de arte y de tesoros artísticos; algo que resulta también constante en sus amplios diarios. Tanto el Catálogo de pintura como los *Estudios de viaje sobre arte* (*Reisekunststudien*) eran publicados póstumamente por Hohlfeld y Wünsche en 1883, y sabemos que enviaron ejemplares de ellos a Giner en 1884[39]. Por la correspondencia editada por M. Ureña y Vázquez-Romero, comprobamos también que Giner estudió y comentó estas obras con sus correligionarios alemanes, concretamente el carácter no sistemático de estos trabajos, acaso en contraste con lo sistemático de sus lecciones estéticas[40]. Para ese año Giner ya había publicado bastantes artículos arqueológicos, y sin duda podemos suponer que recibiría estos trabajos como un buen acicate y refrendo para la ya importante labor realizada en torno al estudio detallado y concreto del patrimonio artístico. El mismo Krause afirmó en una ocasión que "contemplar obras de cada una de las bellas artes" era para un filósofo "la otra mitad de su ser"[41] y parece que Don Francisco llevó a cabo esta consigna a lo largo de toda su vida.

Pero la relación del trabajo de Giner en la *Arqueología* con la filosofía krausiana va más allá de la afinidad con el enfoque y el planteamiento del estudio del arte y del patrimonio artístico en la misma obra de Krause. En primer lugar, es preciso recordar aquí brevemente la valoración krausista del arte y la relación que establece con la sociedad a lo largo de la historia, tal como se expone en el *Ideal de la Humanidad* y en otros escritos krausianos. Ciencia y arte son las dos obras fundamentales de la Humanidad, y ambas se vierten en la sociedad a través de la educación y la formación, auténtico eje de toda la concepción krausista de la sociedad. La Humanidad a su vez se desarrolla en el tiempo y en el espacio en diversas determinaciones, que conforman las distintas culturas y sociedades en la historia. Dentro del programa de una sociedad o *alianza para el arte*, la tarea de conocimien-

---

[39] E. M. Ureña, J. M. Vázquez-Romero, *Giner de los Ríos y los krausistas alemanes. Correspondencia inédita*. Universidad Complutense, Madrid 2003, Carta 40, p. 263. Con esa carta enviaba Hohlfeld los *Estudios de viaje sobre arte* (*Reisekuntstudien*), junto al interesante tratado sobre *La ciencia del arte del embellecimiento de la Tierra* (*Die Wissenschaft von der Landverschönerkunst*) y el *Sistema de Estética* (*System der Aesthetik*), indicándole que August Wünsche le enviaba el *Catálogo de Pintura de la Galería de Dresen* (*Die Dresdner Gemäldegallerie*). Todas estas obras las habían publicado Hohlfeld y Wúnsche entre 1882 y 1883, como obras póstumas de Krause y como volúmenes de una serie titulada: *Zur Kunstlehere* (Sobre Teoría del arte).

[40] E. M. Ureña, J. M. Vázquez-Romero, *Giner de los Ríos y los krausistas alemanes*, ed.cit., carta 41, p. 272.

[41] Krause *Der Briefwechsel Karl Christian Friedrich Krause's zur Würdigung seines Lebens uns Wirkens.* Ed. P. Hohlfeld y Aug Wünsche, Vol I, Leipzig 1903 p. 93 (Carta a su padre de 27-XII-1804).

to y conservación del patrimonio heredado es una tarea primordial, tan presente como la misma creación o desarrollo de nuevas formas y producciones artísticas, y junto a ellas otras como la formación y educación, la libertad de conocimiento y publicidad de las obras, etc. Por otro lado, desde una perspectiva filosófico-histórica, el mismo Krause ya advirtió que vivíamos una época que debía plantearse un conocimiento histórico y una revisión del arte y las producciones del pasado, saludando como signos de esta nueva conciencia las creaciones de museos y conservatorios[42]. Aquí entraría de lleno la labor realizada por Giner de los Ríos en los escritos que ahora nos ocupan, labor que desde el espíritu de la Institución y a la vista de la paupérrima realidad cultural de la España de ese tiempo, se hacía urgente y más que necesaria. Desde esa urgencia se entiende ese afán de Don Francisco por saber, por tomar nota, por dar cuenta, casi por levantar acta de los monumentos que visita, conoce y admira, y de los que, no sin dolor, constata su deterioro, su falta de conservación o, casi peor, su restauración y reconstrucción nefastas.

Es verdad que, dentro de la noción krausiana de arte, y más aun la específicamente gineriana[43], no se observan exclusivamente las bellas artes, sino que también se incluyen las que Krause llamó artes internas, y más adelante artes útiles, esto es, las artes industriales y las diversas técnicas que requiere una sociedad para hacer habitable el entorno y sobrevivir (medicina, ingeniería, artesanías…). Ahora bien, dentro de esa amplia concepción, el arte bello y la producción de belleza, jugó para Krause un papel paradigmático como modelo de creación humana.

De otro lado, en estos estudios, aunque encontramos sobre todo análisis y comentaros estrictamente artísticos, hay también reflexiones sobre el conjunto de los edificios y sobre las ciudades, como es el caso de Mérida, Badajoz, y Lisboa[44].

Para Krause, la arquitectura desempeñaba un papel fundamental en lo que llamaba *arte armónico*, esto es, en la síntesis de lo bello y lo útil en la obra

---

[42] E.M. UREÑA, J.L. FERNÁNDEZ, J. SEIDEL, *El "Ideal de la Humanidad" de Sanz del Río y su original alemán. Textos comprados con una introducción*, Col. ILKM, Universidad P. Comillas, Madrid 1992, pp. 165 ss.; también: R. PINILLA, "El arte y la ciencia como obras fundamentales de la Humanidad en la filosofía social de Krause en: *Miscelánea Comillas*, núm. 60 (2002), pp. 559-570, pp. 567 ss.; *El pensamiento estético de Krause*, pp. 792 ss.

[43] Cf. F. GINER DE LOS RÍOS, "El arte y las artes" (1871) en: Francisco Giner, *Obras Completas III. Estudios de Literatura y Arte*, Madrid 1919, pp. 1-30, especialmente pp. 4 ss.; también: F. Giner de los Ríos, "¿Qué son las artes decorativas? en: BILE XXIV (1900), núm. 480, pp. 88-91.

[44] También podrían considerase en este sentido los trabajos sobre Alcalá y sobre el Pardo.

humana y en su relación con el entorno[45]. Los templos, monasterios y edificios que Giner visita y nos describe, son también parte del paisaje humano y cultural de la Península, y su excelencia como obras de arte no les lleva a su asilamiento ni mucho menos; además, Giner valoraba precisamente que en las Iglesias hubiera pinturas y otras manifestaciones artísticas contribuyendo a la riqueza del conjunto, cumpliendo así los edificios una función y una utilidad en conjunción con su belleza.

Vemos así que una precisa concepción de las relaciones entre el arte y la sociedad, tal como se da en el pensamiento de Krause, aquí sólo indicada, es observada y aplicada por Giner a una práctica realmente historiográfica y a un trabajo de campo directo con las obras que observa.

Por otra parte, las mismas ideas estéticas de Krause y sus nociones de belleza y de obra de arte, bien conocidas por Giner, también pueden detectarse de modo latente en algunos aspectos argumentales importantes de la *Arqueología*. Siendo una obra fundamentalmente basada en la observación y en el mismo descubrimiento, hay muchos argumentos ginerianos tanto sobre la constitución de las obras, como sobre las intervenciones posteriores, que cobran toda su luz desde la estética krausiana. Para Krause toda obra de arte debe detentar claramente una unidad, no consistente en la mera homogeneidad, sino en una interna determinación interior, en la que cada parte, bella en sí misma, no obstaculice o desequilibre la unidad. En el *Compendio de Estética* de Krause, que Giner había traducido y anotado[46], se dedican no pocos párrafos a determinar esta estética de la unidad y armonía interna de las partes[47], distante tanto de una visión monolítica de la obra, como de toda concesión a lo agregado, abigarrado o inarmónico. Son criterios aparentemente clasicistas, pero Krause les da un dinamismo y un fondo filosófico que en ningún momento le llevan a considerarlos algebraica o matemáticamente, alejándose por ello de toda rigidez formalista. El criterio para la apreciación e incluso consecución de esa unidad es el sentido estético, el sentido

---

[45] "Lo bello arquitectónico puede residir sólo y exclusivamente en la esencia interna del edificio, y viceversa, su utilidad no puede ser verdaderamente útil si no posee su determinada belleza, por ejemplo una catedral gótica...": K. Ch. Krause, *Vorlesungen ubre Aesthetik*, Ed. P. Hohlfeld, Aug. Wünsche, Leipzig, p. 252; también: K. Ch. F. Krause, *Das Urbild der Menschheit. Ein Versuch. Zweite unveränderte Ausgabe*, Gotinga 1851, p. 44.

[46] Sobre el valor de esta traducción y sus ediciones, cf. R. Pinilla, "Francisco Giner de los Ríos como traductor y receptor de la Estética de Krause", en: P. Álvarez, J.M. Vázquez-Romero, *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza*, Col ILKM, Universidad P. Comillas, Madrid 2005, pp. 53-105.

[47] Karl C.F. Krause, *Compendio de Estética. Traducido del alemán y anotado por Francisco Giner*. Edición de Pedro Aullón de Haro, Editorial Verbum, Madrid 1995, §§ 11 ss.

para la belleza, en el que interviene la razón, pero también la imaginación, la voluntad y el ánimo.

En la descripción, por ejemplo, de la cúpula del convento de las concepcionistas en Toledo, se pone esto sutilmente de manifiesto cuando Giner habla de un sentido no sólo geométrico sino de criterios basados en el *sentimiento* del artista, para entender el modo de proceder de los arquitectos en ese edificio[48]. En el artículo sobre la catedral de Lugo, dedica expresamente un apartado a lo que denomina "impresión estética", por lo que parece claro que Giner no equipara en ningún momento la observación y estudio del arte a una suerte de observación al modo naturalista o meramente positivista. Esto lo consigue curiosamente sin necesidad de ninguna retórica histórico-literaria, como los historiadores románticos de la época, ni tampoco explicitando los principios estéticos, que le habría llevado a especulaciones, si no innecesarias, sí inoportunas en ese lugar, que habrían distraído al lector del conocimiento de lo descrito y valorado. Con ello realiza Giner un ideal de crítica y de análisis de la obra, en la que están presentes los criterios y los principios de un modo latente pero operativo.

Al tener presente en todo momento la observación, puede Giner desmenuzar mucho mejor las impresiones estéticas de las que habla. Esto sucede de modo muy elocuente al hablar de la impresión de severidad y recogimiento que se atribuye a la arquitectura románica, aspecto tan apreciado por nuestro viajero y estudioso. En el ejemplo que analiza de Lugo, se da este sentimiento, pero no debido a la ausencia de luz, tal como a modo de estereotipo repetía la crítica romántica. Giner observa que en el interior de esta catedral hay bastante luz y que es un elemento fundamental, sin embargo indica que la sensación de recogimiento se consigue por el manejo de los volúmenes: "la impresión de severidad viene de otra parte, a saber: de la distribución general de las masas, de la poca elevación de las naves laterales, de la solidez de sus pilas, de la escasa altura de sus capiteles, de la robustez de sus molduras, de la sobriedad y aun rudeza de su decoración"[49]. Este pasaje nos brinda toda una lección de análisis de los elementos que contribuyen a la unidad y sustantividad de una obra, y de ahí la explicación de su carácter concreto y de los sentimientos y actitudes que propicia.

Es interesante advertir que el análisis y crítica que realiza Giner del problema estilístico, así como su preferencia por el románico y gótico frente a muchos edificios del Renacimiento y posteriores, cobra luz desde estos fun-

---

[48] *Arqueología artística*, p. 160.

[49] *Ibid.*, p. 184.

damentos, pues es desde estos criterios estéticos krausianos básicos en torno a la unidad y la diversidad como Giner aboga por unos estilos u otros en las obras que analiza. Así, aunque coincida en sus preferencias con el gusto de algunos viajeros románticos por la vieja arquitectura medieval, no obedece ni mucho menos a las mismas razones; y de hecho criticará la cerrazón de autores como Street para toda obra posterior al estilo gótico u ojival. El mejor ejemplo de esta posición lo encontramos en el artículo sobre el edificio de las Universidades de Alcalá, de 1889. Aunque hay partes ojivales o góticas, Giner ubica el edificio en el Renacimiento, como "una de las más importantes y características muestras de nuestra arquitectura civil". De ahí pasa a la descripción, donde leemos:

> La distribución general de las masas es de buen efecto, la decoración, ostentosa y por lo común bien compuesta, aunque sólo de mediana ejecución; y si en la manera disparatada y arbitraria de combinar carteles, frontones y motivos, fuera de toda razón aparente, se revela el germen de una degeneración inevitable, achaque es este de todo el sistema arquitectónico del tiempo. Rompiendo el vínculo interno y esencial, entre la función mecánica y la función estética de cada uno de sus elementos, sienta un principio característico de todos los estilos decadentes[50].

A continuación señala Giner, que esta decadencia ya se puede observar en el último gótico y que por lo tanto no entiende tampoco a los "idólatras de la Edad Media", ni incluso a Street, ni sus diatribas contra lo que ellos llaman 'estilo pagano'. Más allá de la dureza de su crítica sobre algunos edificios, se comprueba que Giner no pretende realizar ninguna opción estilística, sino atenerse a la obra concreta y su realización, eso sí, reconociendo las tendencias históricas de florecimiento y degradación de los estilos; y esto último parece ser el caso, a su juicio, del arte del Renacimiento y el plateresco en España, así como de los estilos barrocos posteriores. No obstante, no hace Giner una descalificación global de estos estilos, y tiene en cuenta que cada uno se desarrolla localmente en distintas tradiciones a ritmos y calidades muy distintas[51]. En el texto referido vemos que afloran los criterios de unidad general, pero también se delata una concepción precisa de la arquitectura, heredada de Krause, como arte que debe combinar armónica y unitariamente lo bello y lo útil, lo que en el texto llama la *función estética* y la

---

[50] *Ibid.*, pp. 151-152.

[51] *Ibid.*, pp. 186 ss, cf. la interesante nota sobre la relación entre los estilos y los países y distintas tradiciones

función mecánica. Desde el interés que Giner mostró siempre por este asunto es comprensible que la arquitectura y su inserción en la vida social (religiosa, civil, etc.) fuera el foco prioritario de atención de su trabajo arqueológico-artístico.

Es verdad que, aun centrado en obras concretas, hay unas opciones muy claras en el análisis estilístico de Giner, que podrían obedecer simplemente a su gusto: su preferencia por la severidad y la sobriedad, frente a lo abigarrado y ostentoso. Pero no sería correcto basar en esto las opciones expresadas; de hecho también encontramos elogios para conjuntos artísticos más complejos y elaborados, siempre que guarden esas normas de la unidad y la diversidad. No obstante, como se advierte en el pasaje citado, en el tema estilístico confluye también en Giner un asunto de carácter histórico y cultural. Junto a los aspectos puramente formales y estéticos, uno de los *desiderata* que flotan en muchas de sus reflexiones es la de esclarecer lo que él llama el origen del arte español, esto es, la determinación de las diversas tendencias y factores que acabaron cuajando el modo en que en España se desarrollaron las artes. Así, al referirse a los frescos descubiertos de la Capilla del Aceite en Salamanca, o de la pintura de la Catedral de Ávila, habla Giner, casi algo provocativamente, del problema no resuelto en la investigación acerca del origen de la pintura española[52]. La misma reflexión hace sobre nuestro conocimiento de la arquitectura española, al indicar lo valioso que es el estudio de la abadía de Peñalva para conocer el paso en nuestro país de la arquitectura clásica a la románica[53]. Otro tanto vemos para el caso de Portugal, al analizar su pintura y sus museos. Esta preocupación no resulta un elemento extraño o contrario a la fundamentación filosófico-estética de sus análisis, dado que en la estética krausista el vector histórico, más precisamente el filosófico-histórico, debe culminar el programa de toda investigación estética[54]; asumiéndose así el hecho histórico y plural de distintos estilos y caracteres artísticos, según naciones, épocas y circunstancias históricas[55].

El mismo Giner indaga diversas hipótesis para el caso español, intentando regirse desde criterios históricos y estéticos, y ateniéndose a las obras estudiadas, sin esencialismos previos acerca de nuestro arte, ni lo que Don

---

[52] *Ibid.*, pp. 40, 76

[53] *Ibid.*, p. 100

[54] KARL C.F. KRAUSE, *Compendio de Estética*, ed.cit. § 4 (pp. 35-36).

[55] E.M. UREÑA, J.L. FERNÁNDEZ, J. SEIDEL, *El "Ideal de la Humanidad" de Sanz del Río y su original alemán. Textos comprados con una introducción*, ed. cit., pp. 122 ss.

Francisco llamaría falsos patriotismos. Un pasaje interesante a este respecto es el del análisis del exterior del Palacio de Alcalá de Henares en el que descubre influencias de distintas tradiciones, estilos y países. Allí alude a una reflexión de Street acerca de las ventanas de este edificio y "su carácter mixto y compuesto, que, sin menoscabo del aire nacional, parece a muchos, distintivo de todo nuestro arte"[56]. Según esta hipótesis la característica del arte español surgiría así de su carácter mixto y del cruce de múltiples influencias, de modo muy coherente con nuestra propia historia, sellándose a un tiempo algo característico que da entidad a lo que llamaríamos arte español. Bien es verdad que la identidad de lo español también queda en los estudios de Giner especificada en algunos rasgos regionales dentro de las localidades que visita. Así analiza las características de la arquitectura en Galicia[57], o el estilo de la escultura castellana[58], pero en general adopta una visión unitaria y de conjunto. Es más, tal como reza el título del volumen de las Obras completas, Giner observa el arte de la Península Ibérica. A este respecto hay que decir que sí son numerosas las ocasiones en las que Giner deja claro que entiende la Península Ibérica con una cierta unidad histórica y artística[59], y llega a hablar de "arte ibérico" para referirse al conjunto de monumentos que estudia dentro de la Península ibérica[60], pero claramente también con historias y desarrollos artísticos distintos en el caso español y el portugués, y que no duda en comprar y diferenciar. Tal es el caso de su estudio del estilo manuelino luso a la vista del plateresco español. En una ocasión habla de Portugal como un país "hermano"[61], y se diría que este es el enfoque que alienta la unidad y relación entre todos estos estudios, refrendando de esta forma plenamente el modo en que se nos presentan reunidos en el volumen de la *Arqueología artística*.

Pocas obras como esta, a pesar de lo concreto y acotado de su tema, nos muestran con qué fecundidad se unían en Giner, tal como se ha intentado

---

[56] *Arqueología artística*, p. 122. Reproduzco el pasaje al que se con toda seguridad se refiere Giner: "En aquellas ventanas aparecen, amalgamados, los rasgos característicos de dos o tres países, y en tal concepto bien pueden considerarse como un compendio del arte español, que tan libremente tomaba sus elementos de otras comarcas, y, con frecuencia, hasta importaba arquitectos del extranjero; y, sin embargo, a pesar de todo, casi siempre ostenta carácter nacional": G. E. Street, *La arquitectura gótica en Epaña*, ed. cit., p. 223.

[57] *Arqueología artística*, pp. 185 ss.

[58] *Ibid.*, pp. 63 ss.

[59] Esto aparece sobre todo en los escritos sobre Portugal: *Ibid.*, pp. 218, 224, 221, 290, 307

[60] Ibid., p. 227

[61] Ibid., p. 293

exponer, la convicción de unos principios filosóficos, el método y compromiso de una pauta de estudio y de acción y la preocupación inquebrantable por su sociedad, su país y su mejora en todos los sentidos. De otro lado, entiendo que las pautas dadas para lo que aquí denomino sencillamente una *historiografía crítica del arte*, son un producto granado e irrenunciable del krausoinstitucionismo, que Giner personificó y a la vez supo muy bien no monopolizar. Todo lo contrario, con su labor, su entusiasmo y su magisterio alentó y propició muchas otras trayectorias encomiables, en este caso, del estudio y valoración de nuestro patrimonio artístico.

EL HUMANISMO DE EDUARDO NICOL: TEORÍA Y PRÁCTICA

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO
Instº de Filosofía-CCHS-CSIC
(Madrid)

1

En 2007 se cumple el centenario de Eduardo Nicol (1907-1991), uno de los filósofos más importantes del exilio español republicano de 1939. Nicol, a quien, con las debidas reservas que él mismo se cuidó de hacer, cabría ubicar en la llamada "Escuela de Barcelona"[1], desarrolló la casi totalidad de su extensa obra en el México acogedor de dicho exilio, al que había llegado en 1939 a bordo del célebre barco "Sinaia", tras pasar un tiempo en el campo de concentración de Argelès-sur-mer. En México ejerció la docencia en la UNAM, de cuyo Centro de Estudios Filosóficos fue fundador con Eduardo García Maynez. Y publicó los libros *Psicología de las situaciones vitales* (El Colegio de México, 1941), *La idea del hombre* (México, Stylo, 1946), *Historicismo y existencialismo* (El Colegio de México, 1950), *La vocación humana* (El Colegio de México, 1953), *Metafísica de la expresión* (FCE, 1957), *El problema de la filosofía hispánica* (Tecnos, 1961), *Los principios de la ciencia* (FCE, 1965), *El porvenir de la filosofía* (FCE, 1972), *La primera teoría de la praxis* (UNAM, 1978),

[1] A juicio de Nicol, no cabría plantear la existencia de dicha escuela en el sentido, por ejemplo, de su contemporánea "Escuela de Madrid", aglutinada en torno al magisterio y la influencia de Ortega a lo largo de un lapso temporal más o menos acotado. Tampoco, siquiera, en el sentido de un conjunto de afinidades doctrinales; pero sí en cuanto a afinidades "de tono y estilo", a la manera de una "comunidad caracteriológica", dirá en *El problema de la filosofía hispánica* (México, FCE, 1998, p.172). Entre otras, el gusto por el "sentido común", concebido no tanto como una facultad puramente epistemológica, sino más bien como la facultad "de entendernos unos con otros respecto de las cosas" o "el principio de comunidad de la razón" (pp.201ss), lo cual no deja de traslucir, por lo demás, el sentido hondamente comunitario y dialógico de la filosofía de Nicol, como enseguida veremos.

La reforma de la filosofía (FCE, 1980), *La agonía de Proteo* (UNAM, 1981), *Crítica de la razón simbólica* (FCE, 1982), *Formas de hablar sublimes: filosofía y poesía* (UNAM, 1990) e *Ideas de vario linaje* (UNAM, 1990).

Nicol se convertiría así en uno de los filósofos de lengua española más relevantes de la segunda mitad del XIX. Sin embargo, su obra no ha sido estudiada aún con el detenimiento que merece. Cuando menos, dicho estudio no ha recogido todavía –en esta orilla, al menos– los frutos de la creciente memoria de la que nuestro exilio más reciente ha sido objeto en los últimos años[2], como sí lo ha hecho el estudio de otras obras exiliadas. Se trata en cualquier caso de una obra que se distingue en su conjunto no sólo por una coherencia y una cohesión internas notorias, sino también por una cierta y audaz aspiración sistemática, siempre y cuando entendamos el concepto de "sistema" sin pretensiones de cerrazón ni resabios modernos o decimonónicos. Es decir, como una unidad integral y ordenada[3], o como conexión dinámica de fragmentos con vistas a una completitud imposible pero irrenunciable. Para Nicol, "el sistema es precisamente lo que se persigue, no lo que ya se tiene", de manera que "sistematismo" nunca equivaldrá a "dogmatismo"[4].

Precisamente por su compromiso con la universalidad y la aspiración sistemática, la filosofía de Nicol es susceptible de ser abordada desde una amplia diversidad de temas y problemas. Entre otros, la metafísica, cuya crisis contemporánea asumió y ante la que planteó respuestas originales; la ética, a la que imprimió un sentido dialógico y comunicativo de indudable actualidad; el lenguaje o –empleando un término más nicoliano– la expresión, en la que cimentó toda una visión del hombre; los límites de la ciencia,

---

[2] Siempre con las debidas excepciones. Cf. el volumen colectivo *Eduard Nicol: semblanza d'un filosof. Edició a cura d'Angel Castiñeira.* Barcelona, Acta, 1991; ABELLÁN, JOSÉ LUIS, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939.* México, FCE, 1998, pp.65-99 (versión actualizada y aumentada de *Filosofía española en América (1936-1966).* Madrid, 1967, que ya incluía un capítulo dedicado a Nicol); y el monográfico *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica* editado por *Anthropos.*en 1998 (Extra 3).En el caso de México, cf. GONZÁLEZ, JULIANA, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol.* México, UNAM, 1981; ÁLVAREZ ARGÜELLES, LUZ MARÍA. SAAVEDRA MARTÍNEZ, VLADÍMIR. MÁRQUEZ PERMANTÍN, CLAUDIA, *En torno a la obra de Eduardo Nicol.* México, UNAM, 1999; HORNEFFER, RICARDO, *Eduardo Nicol.* Colegio de Jalisco-Generalitat de Catalunya, 2000.

[3] "Y me parece imposible embestir ningún problema singular de filosofía y penetrar a fondo de una forma suficiente sin que este problema nos remita a otros problemas, los cuales tampoco pueden tratarse monográficamente, sino que deben ser integrados en una unidad. Esta unidad es el sistema", afirma por ejemplo Nicol en un diálogo con Xavier Rubert de Ventós. Cf *Anthropos. Extra 3* (1998), p.21. Versión en castellano del diálogo original en catalán emitido en televisión en 1982 y recogido en *Pensadors catalans.* Barcelona, Edicions 62, 1987.

[4] *El problema de la filosofía hispánica,* pp.260ss.

algunos de cuyos prejuicios desactivó y cuyos derroteros deshumanizantes actuales afrontó; o la reflexión en torno a nociones como las de "historicidad", "vida" y "existencia", en medio de la cual dialoga críticamente con Dilthey, Bergson y Heidegger, entre otros autores contemporáneos de referencia. Todas éstas y otras cuestiones aparecen con frecuencia entrelazadas, remitiendo unas a las otras. Pero es el problema del hombre uno de sus hilos conductores fundamentales. Más allá de su explicitación a propósito del lenguaje, la expresión y la intersubjetividad u otras cuestiones como la acción, toda la obra de Nicol comporta una reflexión sobre la condición humana. Toda obra filosófica lo es de alguna manera, pero, en este caso, alguna singularidad ofrece la indagación acerca del hombre. Nicol concibió la filosofía, ante todo, como una respuesta eminente a la vocación o a la llamada de la vida. O mejor dicho, como una vocación singular cuyo fin es la interrogación acerca del peculiar lugar del hombre en el mundo. El hombre –había dicho Nicol en uno de sus últimos textos– "es el único ser que interroga. Todo cuanto le rodea suscita preguntas", y compete a la filosofía "el oficio de preguntar". El filósofo "interroga por oficio"[5]. La identidad, en definitiva, entre preguntar y responder propia de la tarea filosófica tal y como Nicol la entiende, nos adelanta por cierto el decisivo papel que la dimensión dialógica desempeñará en su pensamiento, pero es en cualquier caso el hombre una preocupación medular del mismo. Filosofía es para Nicol insoslayable y constante re-creación de lo humano en la medida en que el hombre es vocación siempre abierta, posibilidad radical y tensión vital inagotable. De ahí su sentido eminentemente humanista, el cual no es sencillamente asimilable a una fenomenología existencial, aun cuando sintonice con ella. La aproximación de Nicol a la experiencia humana es más inmediata y vital. No en vano encuentra sus primeras motivaciones cronológicas en el ámbito de la psicología. En su temprano libro *Psicología de las situaciones vitales,* plantea una psicología "científica" en términos de comprensión humana, la cual rebasa el ámbito meramente biológico para inscribirse en el histórico –o "sobre-natural", como dirá Nicol en un sentido literal, en no pocos lugares de su obra. De ahí la relevancia de conceptos irreductibles a la explicación científico-natural tales como el de situación y el de expresión, tan caro este último para el desarrollo de su obra posterior.

Pero dicha aproximación también es más ética. Menos aún es el humanismo de Nicol equiparable a un "humanitarismo", si bien no deja por ello de concebirse como un compromiso marcadamente ético con la comunidad,

---

[5] "Del oficio", en *Anthropos, o.c.,* p.167.

tal y como planteará en su crítica del ensimismamiento español. Humanismo para Nicol es en definitiva "autenticidad" y "forma de ser", "adquisición y retención constante de mismidad"[6], vocación eminente, teórica y práctica al mismo tiempo. Teórica porque, si el humanismo en juego no depende –directamente al menos– de las articulaciones y los moldes preconcebidos a partir de una ontología o una fenomenología existencial previa, no por ello es indiferente a las preguntas de la metafísica, máxime en el horizonte actual de su crisis radical. Precisamente uno de los rasgos más preeminentes del hombre, a juicio de Nicol, es su inserción en la realidad o el ser, del que está llamado a dar razones y cuya presencia total es la fuente de sus interrogaciones más elementales. El hombre es "el ser que habla del Ser"[7] y no en vano llega Nicol a plantear toda una refundación de la metafísica, entendida, bien es cierto, de una manera singular y poco convencional. Acepta la fórmula tradicional de la metafísica como una "filosofía primera", pero, lejos de buscar su evidencia apodíctica en un mundo de esencias transcendentes y transfenoménicas, allende la experiencia, lo hace en medio de esta última. Nicol adopta el método fenomenológico de Husserl para recuperar la certeza de "las cosas mismas" tal y como se presentan a la conciencia, pero prescinde de toda "epojé" o toda tentación idealista que pudiera traicionar la simple objetividad de este retorno a las cosas. Dicho método, llevado a cabo sin esos deslizamientos hacia nuevas contraposiciones entre el orden de las esencias y el de las apariencias, que no harían en definitiva sino reproducir los dualismos propios de la metafísica tradicional, puede conducirnos según Nicol hacia una superación de la crisis en la que esta última se halla sumida. En realidad, el problema del ocultamiento de las esencias y de la imposibilidad kantiana de la metafísica como ciencia, que tanto ha atormentado a la teoría del conocimiento durante los dos últimos siglos, finalmente consumado en términos nihilistas, es para Nicol un falso problema.

El método fenomenológico, llevado con coherencia hasta sus últimas consecuencias, muestra a su juicio que, en realidad, no existe tal dualismo ni tal contradicción puesto que sus términos supuestamente antagónicos son uno y el mismo: las esencias son aparentes, el ser es fenoménico y espacio-temporal, la realidad es presencia y totalidad intrínsecamente diversa. No hay, pues, ningún misterio ni abismo insondable en torno a lo absoluto. "Lo absoluto es el hecho de que *Hay Ser*", el cual es evidente por si mismo y legi-

---

[6] *Ideas de vario linaje,* p.410. Citado por Enrique Hülsz Piccone en "Metafísica y humanismo en la obra de Eduardo Nicol", en *Anthropos…*, 79.

[7] *La idea del hombre.* México, FCE, 1998, p.78

ble en su concreción fenoménica. "En el sentido más estricto, es una *verité de fait*". Es "la proximidad absoluta" y la contingencia es, por tanto, "su única manera de presentarse"[8]. No está reñido, por tanto, con el devenir, ya que el ser es diverso y cambiante, lo cual lleva a Nicol a imprimir en su singular fenomenología un marcado y no menos singular sesgo dialéctico: ser y devenir son en realidad idénticos, ya que ambos son indisociables en el acontecer fenoménico de la realidad.

Pero "ser" es en definitiva "expresión", pues si el hombre es el ser que habla del ser y éste es presencia continua, el lugar de su evidencia no puede ser otro que el lenguaje. Para Nicol, el ser se hace evidente en el lógos, entendido no como especulación, ni siquiera como discurso, sino como palabra, comunicativa por definición. Es decir, como diálogo, pues si la experiencia del ser adquiere plenitud en su reducción a presencia fenoménica y ésta se hace diáfana en el lenguaje, el problema del solipsismo deja de tener sentido. Ser es expresión y el hombre es el ser en el que esta última puede concebirse. La *Metafísica de la expresión*, una de las obras más relevantes de Nicol, discurrirá en este sentido.

Nicol quiere rescatar así, no ya la admiración aristotélica que provoca la experiencia inmediata del ser, sino también las primeras intuiciones de la metafísica occidental, anteriores incluso a Parménides. Nicol recuerda cómo ya los milesios encontraron en la intuición del ser en su totalidad presencial una evidencia que a partir de Parménides y, sobre todo, Platón, empezaría a verse interferida por un dualismo cuyo despliegue contradictorio y atormentado desembocará finalmente en el escepticismo contemporáneo; todo ello fruto, en realidad, de un pseudo-problema.

Pero, liberada de dualismos –absoluto-contingente, ser-devenir, ausencia-presencia, interioridad-exterioridad…–, la teoría exige y al mismo tiempo posibilita toda una traducción práctica. Metafísica y ética son también confluyentes en el universo filosófico de Nicol: el hombre, en tanto que actor del lógos, está llamado a dar razones de la realidad. En ello reside precisamente su vocación humana primordial y en ello se juega su "ethos" o su lugar en el mundo; o sencillamente, su ser libre, el cual es ante todo historicidad. El hombre libre –dirá Nicol por ejemplo en la primera parte de *La idea del hombre*– afronta dialécticamente el azar y la necesidad, y el resultado de esta confrontación no es otro que la historia, entendida como un proceso existencial que aspira a reconocerse entre la mecanización fatalista y el irracionalismo desprovisto de un sentido o un fin. El hombre es libre porque

---

[8] *Ibid.,* pp.72s.

está condenado a escribir su propia historia dando razones de la realidad en la que se halla indecisamente inmerso.

Que el hombre sea ante todo historia ya lo había puesto sobradamente de manifiesto Ortega, pero, en el caso de Nicol, la historicidad humana muestra una mayor magnitud ética. En primera instancia, porque se subraya el carácter moral del hombre en busca de su propia historia. "El hombre es acción", afirmará con frecuencia Nicol incidiendo en dicho carácter, cuya impronta en el "yo" orteguiano en pugna con su circunstancia es más débil, o al menos más tenue y difusa. Pero también por la manera en que Nicol concibe esta acción: el hombre es libre y es moral, no ya porque esté llamado a dar razones de la realidad o porque lo haga en medio de una historicidad ineludible, sino también porque su libertad es respuesta a una alteridad que constantemente le interpela. No es entonces "mi vida", sino la vida comunitaria el eje vertebrador del "ethos" humano. De ahí la crítica de Nicol por añadidura hacia el contractualismo, el cual abstrae artificialmente la entidad aislada del individuo, autorizándole "a regatear en el cumplimiento de su contrato"[9]; es decir, justificando un individualismo moral y político que amenaza y devalúa el sentido comunitario de dicho "ethos". De ahí asimismo la condición dialógica de la expresión y del lenguaje, acaso constreñida bajo los artificios y las abstracciones del pragmatismo.

2

Pero esa alusión crítica al subjetivismo orteguiano no es meramente incidental o puntual. En realidad, nos remite a toda una confrontación nicoliana con la filosofía hispánica. "Humanismo", para Nicol, no significa adoptar sin más formas expresivas más o menos arraigadas en el pensamiento español tales como el ensayo, asimismo reacias a la vocación sistemática, sino fidelidad, precisamente, a esta última tal y como se ha venido desenvolviendo desde la invención griega del logos. De ahí su crítica del "ensayismo" o del abuso del ensayo como género filosófico hasta el punto, incluso, de desplazar al género sistemático bajo el pretexto de que éste es rígido y reduccionista[10]. Nicol no desestima ni minusvalora el ensayo, que él mismo cultivó[11]; pero sí plantea una desmitificación del mismo como género propio del

---

[9] *La vocación humana.* México, Lecturas mexicanas, 1997, p.83.

[10] Cf. su "Ensayo sobre el ensayo", en *El problema de la filosofía hispánica,* pp.209-278.

[11] Cf. la reciente compilación de artículos y textos breves, a cargo de Arturo Aguirre, *Las ideas y los días*. México, Afinitia, 2007.

pensamiento en lengua española y también como un medio supuestamente privilegiado de escritura filosófica, dotado de una singular elocuencia para expresar contenidos de verdad que escaparían a la abstracción conceptual propia de otros géneros como el tratado.

Inseparable de ese ensayismo sería para Nicol la tendencia esteticista de la filosofía española contemporánea y su consecuente tentación personalista e intimista, alejada de los imperativos de un pensamiento responsable y comprometido con los problemas de la comunidad. A esa misma vocación "estética" propia del "espectador" orteguiano, que el también exiliado en México José Gaos recogió y maduró hasta convertirla en uno de los ejes caracteriológicos del pensamiento en lengua española, contrapuso Nicol la vocación universal de "pensar con rigor las cosas graves"[12]. A las ideas "lucidas" contrapuso las ideas "lúcidas". Lucidez velada además por un ensimismamiento, no ya en la forma, sino también en los contenidos, al menos a partir del noventayochismo: la obsesión por reencontrarse a si mismo que desde entonces domina al intelecto español –ejemplar en obras como las de Unamuno y Ortega, especialmente en meditaciones como las que se centran en el quijotismo– traicionaría en este sentido la máxima aspiración de todo filósofo, cifrada en la universalidad, entendida no como una abstracción conceptual o una idea reductora, sino como integración práctica de lo particular en la comunidad problemática de lo universal y proyecto ilimitado de convivencia. "Hay que *ser* más y preguntarse menos por lo que uno sea", afirma Nicol en este sentido. "Y si, hoy en día, la filosofía de los españoles consigue abrir un camino propio en la maraña de las doctrinas vivas y universales, si logra proponer teorías nuevas y verdades

---

[12] Cf. *La vocación humana*. Presentación de Enrique Hülsz. México, Lecturas mexicanas, 1997, p.235. No en vano la polémica entre ambos filósofos, recogida en diversos textos. Cf. Gaos, José: "De paso por el historicismo y existencialismo", en *Cuadernos Americanos,* nº 2, 1951, reimpreso en *Obras completas IX. Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española.* Prólogo de Octavio Castro. Coordinación de la edición: Fernando salmerón. México, UNAM, 1992, pp.233-246; "De paso por el historicismo y existencialismo. Parerga y Paralipómena", en *Filosofía y Letras,* 43-44 (1951), reimpreso en *Ibid.,* pp.247-306; Nicol, Eduardo: "Otra idea de filosofía", reimpreso en *La vocación humana*. Presentación de Enrique Hülsz. México, Lecturas *mexicanas*, 1997, pp.313-322; "Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico", en *Filosofía y Letras,* nº 43-44 (1951), pp.149-175. reimpreso en *La vocación humana* bajo el título "Prosigue el diálogo", pp.323-340. Como consecuencia de este diálogo crítico con Gaos, Nicol amplió el capítulo de dedicado a Ortega de la segunda edición de su libro *Historicismo y existencialismo.* Madrid, Tecnos, 1960. Asimismo, apenas un año después se editaba por primera vez *El problema de la filosofía hispánica.* México, FCE, libro en que son frecuentes las alusiones críticas a Ortega, especialmente en la tercera parte, "Ensayo sobre el ensayo". De esta polémica da cuenta Álvaro Matute en *El historicismo en México. Historia y antología.* México, UNAM, 2002, pp.51-55

propias, España *será* en esas verdades y teorías nuevas, mucho más que en la continuación de esa filosofía de la propia circunstancia, que es un asunto doméstico y no universal"[13]. Lo cual no significa devaluación de la propia tradición –en medio de la cual considera Nicol ejemplares las aportaciones de Vives, Suárez o Vitoria–, sino advertencia de su tentación individualista y ensimismada, siempre estéril ante los grandes problemas de España: el afán de guerra y de dominio, la intolerancia a la diferencia y la ausencia de una verdadera ciudadanía[14]. Tampoco significa devaluar el ensayo en cuanto tal, el cual posee toda la valía y riqueza expresiva de una "filosofía *da camera"*[15], pero sí prevenir sus posibles deslizamientos hacia la arbitrariedad del motivo personal, circunstancial o autobiográfico, pues "el carácter de un pensador, sea cual fuere, no abona ni compromete la verdad de sus pensamientos."[16] Para Nicol la filosofía "es, en efecto, expresión. Todo lo que el hombre hace es expresión" y "la filosofía es algo más que la manifestación de los fondos existenciales del filósofo."[17] Ese "algo más", que Nicol identifica con el constante replanteamiento en común de la verdad, se esfuma en el ensayo cuando éste se limita a espolvorear el discurso filosófico con "variedad de anécdotas e incidencias autobiográficas"[18], pues una "obra de filosofía no es un *libro de miseria de homme*" ni de "ostentación del yo", sino "un intento de aproximación a la verdad"[19]. La filosofía "no se ocupa, no se ha ocupado nunca, ni se ocupará directamente de la persona del filósofo, sino de la adecuación o no adecuación entre lo que éste diga y la realidad."[20]

Nicol apela así a una epistemología que salve al sujeto de toda tentación personalista o solipsista, pero que al mismo tiempo no ahogue la singularidad expresiva de ese sujeto. Quiere salvar los imperativos de la objetividad sin traicionar la pluralidad de los sujetos ni la discrepancia entre ellos, y el resultado no es otro que una concepción de la ciencia en términos de expre-

---

[13] *La vocación humana.,* p.229.

[14] Cf. el ensayo "Conciencia de España", en *La vocación humana,* pp.227-245; también, obviamente, *El problema de la filosofía hispánica,* obra en la que justifica dicha tendencia autorreflexiva en la caso del pensamiento iberoamericano, en virtud de la compleja y problemática cuestión de la identidad nacional que ha de afrontar a partir de las revoluciones de Independencia.

[15] *Ibid.,* p.250

[16] *Ibid.,* p.205.

[17] *Ibid.,* p.229.

[18] *Ibid.,* p.237.

[19] *Ibid.,* p.239.

[20] *Ibid.,* p.230.

sión, así como una noción de universalidad basada en la comunidad de la verdad. Existe una realidad común que es piedra angular y referencia objetiva para todo conocimiento que aspire a ser universal, pero dicha realidad es eminentemente problemática, generando una discrepancia comunicativa permanente. "Mi entendimiento no entiende la realidad sin el concurso ajeno; ni yo puedo entenderme con el otro sino refiriéndome a una realidad común. (…) Discrepar presupone estar de acuerdo *sobre aquello en que* recae la discrepancia."[21] Nicol plantea así "la universalidad de los problemas"[22], los cuales no son invención de los filósofos, aun cuando cada cual los exprese de una manera singular.

Esta noción de universalidad en términos de comunidad discrepante más que de identidad, se aprecia también bajo la lente de la razón práctica. La "universalidad de los problemas" tiene un registro tanto teórico como práctico. Para Nicol no hay "episteme" sin "ethos". De ahí la proyección crítica que adquiere su reflexión cuando se confronta no sólo con la supuesta vocación "estética" del pensamiento en lengua española, sino también con su supuesta vocación "político-pedagógica" –según la célebre caracterización de Gaos. Esta última también resulta insuficiente para Nicol por motivos que no son difíciles de adivinar y que de hecho ya asomaban en su crítica del "esteticismo". Para Nicol, el estilo personalista esconde gestos autoritarios. La ostentación del yo tiene registros estéticos y también políticos.

El carácter político-pedagógico que Gaos detecta en numerosos pensadores de lengua española con vocación de "educadores de pueblos" o "políticos con ideas"[23] resulta para Nicol insuficiente a la hora de construir un "ethos". Y no ya por las tendencias autoritarias o caudillistas que dicha "educación de pueblos" pueda llegar a albergar. El problema, obviamente, es más complejo. Para Nicol, las revoluciones de Independencia –incluyendo el caso español, entendido en términos de una "guerra civil"– no sólo supusieron un proceso de emancipación liberal y de reforma política. Trajeron también consigo la fragmentación del proyecto de hispanidad –y con él, de un "ethos" común– que se había ido definiendo bajo la Colonia, dando lugar a todo un conflicto de nacionalidades emergentes que pugnan por afirmarse singularmente. La aspiración a un "ethos" común propia del pensador político comprometido con la universalidad quedaría así mermada bajo las

---

[21] *Ibid.,* p.335.

[22] *El problema de la filosofía hispánica,* p.30.

[23] Gaos, José: *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español.* Prólogo de José Luis Abellán. *Obras completas,* vol.VI México, UNAM, 1990, pp.58-91.

demandas de los nuevos proyectos nacionales. El ensimismamiento estetizante da así paso a la ideología. En ambos casos se devalúa la tarea filosófica. Si la vocación estética resulta inepta para encauzar la comunidad de la verdad, la vocación político-pedagógica no lo es menos a la hora de encauzar una ciudadanía universal. El ethos nacional resulta una aspiración demasiado restringida como para responder a los imperativos de toda razón práctica.

Más aún en el caso de España. La pérdida de las últimas colonias, y con ella la desarticulación definitiva de lazos ya caducos entre ambas orillas, supuso para Nicol una oportunidad perdida. En lugar de "restablecer la íntima comunicación" entre las dos orillas y de "*institucionalizar* la hispanidad que de hecho se había generado en el nivel vital, humano", el llamado noventayochismo se quedó atrapado en la conciencia introspectiva de sí, y lo que pudo haber sido una liberación del propio pasado colonizador derivó hacia "una ideología ensimismada de signo negativo, pesimista y más o menos recatadamente quejumbrosa". Con la generación del 98 adquiere así vigor la "meditación del propio ser"[24], llevada hacia un patriotismo autocontemplativo, sublimador de las carencias propias a través de la recreación de mitos nacionales y la invención de esencias eternas. De esta manera –afirma Nicol en su ensayo "Conciencia de España"– "éramos la patria del Cid Campeador y del Quijote de la Mancha, de Cortés y de Pizarro, del Greco y de San Juan de la Cruz. Pero la miseria española, la suciedad y la injusticia, la desnutrición y la sequedad de los campos, la tristeza de los hombres, su vana altanería, la picaresca nacional, nuestra incapacidad de hablar sin disputa, de comprender lo distinto, de convivir en armonía, de coordinar los esfuerzos; esa tendencia a poner la obra al servicio de uno mismo, y no uno mismo al servicio de la obra; a todo esto ¿qué remedios se aplicaron? Todo esto no figuraba entre las *esencias*, ni era objeto de loas, ni cabía en el *concepto* de España".[25]

Ni siquiera la "nueva *paideia* española"[26] desarrollada en torno a la Institución Libre de Enseñanza escaparía a esta debilidad, aun a pesar de sus métodos bienintencionados y de la ejemplaridad moral de sus maestros. Para Nicol, su elitismo característico, aun cuando fuera quizá la única fórmula posible para llevar a cabo, lenta y gradualmente, una reforma de la mentalidad individualista española, no pudo eludir algunos aspectos negativos. En concreto, que lo español viniera a ser "una especie de objeto de cultivo inte-

---

[24] *El problema de la filosofía hispánica,* p.121.

[25] *La vocación humana,* p.232.

[26] *Ibid.,* p.237.

lectual y estético, más o menos amanerado" y "su estudio, un medio de refinamiento de la sensibilidad personal", todo lo cual desemboca en una pedagogía "recoleta y utópica"[27] más que en una verdadera educación política.

Más incisivas aún, como se podrá adivinar, son las críticas que Nicol dirige hacia los autores más representativos de lo que denomina "etapa orteguiana", quienes, mostrando toda una preocupación por la reforma del "ethos" hispánico, acabaron cediendo no poco a la tentación personalista y hasta al gusto por la celebridad, al afán de hablar de sí mismos o de ser los protagonistas de su pensamiento. Tal es el caso ejemplar de Unamuno y el propio Ortega, autores que Nicol suele emparejar y no de manera caprichosa. Al fin y al cabo, el programa orteguiano de la salvación de las circunstancias no haría sino recoger el ensimismamiento noventayochista insuflándole optimismo europeísta. Bien es cierto que este programa trae consigo un notorio cambio de acentos –de la introversión a la extroversión–, de motivos estéticos –del paisaje castellano a la urbanidad burguesa– y, por supuesto, de claves filosóficas –del sentimiento trágico a la razón vital. Pero, bajo todas estas aparentes rupturas permanece la tendencia personalista y la incapacidad, no ya para contribuir a la mejora del "ethos" universal, sino también, siquiera, para culminar una auténtica reforma del "ethos" nacional. En lugar de afrontar realmente la "circunstancia" de la España de su época, Ortega se habría mostrado dócil y autocomplaciente ante ella. Por eso su reformismo no llegó a resolver los grandes problemas de la vida española: la intolerancia a la diferencia, la subordinación del bien común al interés individual y a la vanidad personal, o la ausencia de una auténtica ciudadanía. Para Nicol, la guerra civil de 1936 no fue, en este sentido, un acontecimiento fortuito. Fue más bien la gran prueba de fuego no superada.

Nicol despliega en definitiva una mirada sobre el pensamiento comtemporáneo en lengua española mucho más crítica y amarga que la de Gaos. Ahora bien, no por ello renuncia a sus posibilidades ni deja de reconocer su existencia, ni su dignidad o su capacidad para ingresar con un sello propio en la comunidad universal del logos. La filosofía hispánica muestra, para empezar, la singularidad de su lengua o su "zona lingüística", pues si el ser es expresión, "no puede ningún ser humano hablar de una manera distinta sin *ser* distinto."[28] Para Nicol, reflexionar acerca de lo propio no equivale necesariamente a pensar de manera ensimismada y de espaldas a las aspiraciones sistemáticas de la filosofía "científica" o a los imperativos prácticos

---

[27] *Ibid.,* p.238.

[28] *El problema de la filosofía hispánica,* p.34.

derivados de su significación comunitaria. Las vicisitudes de la filosofía hispánica, siendo de suyo adversas para el ingreso en la universalidad, no excluyen "el desarrollo de un pensamiento espiritual con señorío", pues "no todos los señores son ricos"[29]. Que dicha filosofía haya sido propensa desde las revoluciones de Independencia al género ensayístico o al condicionamiento ideológico no significa que carezca de legitimidad para articular una voz propia dentro del logos occidental. No en vano esbozó Nicol toda una teoría de la "hispanidad", entendida como "un nuevo estilo de comunidad que se determina, como en todo género de vinculación familiar, por unos hechos y unas posibilidades"[30]. Los hechos, bien es cierto, no han sido para Nicol los más propicios para articular una comunidad filosófica en el sentido más estricto del término, esto es, sujeta a los moldes de un pensamiento logocéntrico. Pero las posibilidades siguen abiertas y el legado del que se parte no deja de ser prometedor, aun a pesar de las tendencias personalistas y nacionalistas predominantes. Si bajo la Colonia –arguye Nicol en las antípodas de la visión hegeliana, si bien con una benevolencia excesiva hacia esta época[31]– logró cumplirse un modo de vida comunitario e integrador, la fragmentación nacionalista acarreada por los procesos emancipatorios del XIX no deja de ser un fenómeno transitorio, pese a su inevitable calado en el tiempo. Por eso Nicol no renuncia a la meditación del propio ser o de lo hispánico como posibilidad, aunque la entienda, obviamente, desde otras inquietudes que las unamunianas o las orteguianas, mucho más acordes con los criterios de la responsabilidad. Dicha meditación ha de tener "una intención ética, más que psicológica o existencial, más que descriptiva o neutral", pues "neutralidad es amoralismo."[32]

Una reflexión sobre lo propio imbuida de sentido ético y responsablemente orientada hacia la universalidad fue precisamente, para Nicol, la tarea emprendida por la filosofía latinoamericana anti-positivista de comienzos del XX. En realidad, por esos mismos años discurrirían en cada orilla dos meditaciones acerca de lo hispánico sensiblemente diferentes. Mientras en una orilla lo haría por las sendas del personalismo y el nacionalismo, en la otra lo haría bajo una simultánea preocupación por la universalidad. Enrique Molina en Chile, Alejandro Korn y Coriolano Alberini en Argentina; Carlos Vaz Ferreira en Uruguay; Alejandro Deustúa en Perú, Raimundo Farias Bri-

---

[29] *Ibid.,* p.75.

[30] *Ibid.,* p.53.

[31] *Ibid.,* pp.96-109.

[32] *Ibid.,* p.78.

to en Brasil o Antonio Caso en México "representan, cada uno a su modo, la superación del positivismo. Pero representan unánimemente algo más." Con sus ideas no sólo termina "el predominio de una cierta filosofía, para inaugurarse la vigencia de otra, sino que empieza en Hispanoamérica el ejercicio de una capacidad de pensar con auténtica originalidad y de hacer filosofía con caracteres autóctonos y a la vez universales."[33] En la meditación del propio ser emprendida por Caso, concretamente, "se descubren a la vez la mexicanidad auténtica y la ciudadanía del mundo", la "conjunción de lo más autóctono con las ideas universales (...)".[34]

Esta conjunción es precisamente la que, a juicio de Nicol, faltó en las meditaciones españolas, en la que no en vano fue ignorada la novedosa reflexión de estos autores. ¿No hubiera podido la *Revista de Occidente* –se pregunta Nicol con aguda malicia– formar una colección con sus obras? La ignorancia del intelecto español respecto de la producción filosófica iberoamericana no es obviada por Nicol, quien, aun de manera escueta, advierte en ella un lastre adicional para la conformación de una comunidad de pensamiento en lengua española. El ensimismamiento español llegó a ser tal que incluso perdió de vista las referencias de la otra orilla, y con ellas los vínculos entre una y otra. Si Ortega llegó a trascender los límites de la perspectiva nacional, fue más bien para voltearla hacia Europa. En su caso, la "pérdida de América" fue el acicate para "un redescubrimiento de Europa"[35], lo cual, lejos de resolver el problema de la filosofía hispánica, se limitaría a compensarlo y además sólo de una manera aparente. No es lo mismo eurocentrismo que logocentrismo. Nicol plantea una crítica de la filosofía hispánica desde lo segundo y no desde lo primero, lo cual pasa por el previo reconocimiento de una comunidad de pensamiento que asuma lazos entre las dos orillas y que al mismo tiempo mire hacia la tradición del logos originada en Grecia y desarrollada en Europa. Es decir, que exprese la universalidad del logos bajo la singularidad que le sea propia.

"Querer ser significa ser *diferente.*"[36]. Quizá pocas citas de Nicol puedan condensar en tan pocas palabras su visión de la universalidad. Ingresar en ella no significa ceder a prejuicios, mimetismos o provincianismos eurocentristas, pero sí requiere adaptarse a la horma del logos occidental. Ello implica asumir evidencias preestablecidas tales como la existencia de un orden

---

[33] *Ibid.,* p.112.

[34] *La vocación humana,* p.342.

[35] *El problema de la filosofía hispánica,* p.123.

[36] *Ibid.,* p.75.

real y objetivo, la concordancia entre razón y realidad, o la naturaleza dialógica de la palabra; e imperativos tales como la exigencia "científica", la expresión sistemática o la condición intersubjetiva de toda praxis. ¿Una nueva salida en falso del racionalismo opresivo y del reduccionismo científico de Occidente? El concepto nicoliano de expresión sale al paso de esta hipotética objeción. Ser no equivale aquí a extinción o absorción de lo singular bajo el secante de la unidad porque la única manera posible de ser es la diferencia. Ser equivale por tanto –y por el contrario– a expresión; es decir, a la salvación de lo singular en lo universal mediante la palabra, comunicativa por definición. Se salva lo singular porque toda expresión es irreductible, irrepetible e intransferible; pero se salva también lo universal porque la expresividad es indisociable de la alteridad y la interpelación comunicativa. Nicol apunta así hacia un universalismo de la diferencia. Calibrar la originalidad de su planteamiento o cuestionar las evidencias preestablecidas sobre las que descansa nos obligaría a adentrarnos en libros medulares como *Metafísica de la expresión*, así como a abrirnos a toda una constelación de problemas filosóficos como los que se señalaban al comienzo de nuestro recorrido, algunos de ellos de gran calado y actualidad. Todo ello nos desviaría de nuestros propósitos, pero no debemos obviar que la noción de expresión, tan ricamente desarrollada por Nicol, se halla justo en la base, aun de manera implícita, de su reflexión sobre las posibilidades de la filosofía hispánica en el marco universal del logos. Pensar en español significa entonces, en primer lugar, pensar lo mismo de manera diferente. Y en segundo lugar, pensar desde una diferencia, por así decirlo, de segundo grado: no se trata de una diferencia como cualquier otra, más o menos equivalente a la de otras tradiciones de pensamiento occidentales, sino doblemente singular por su desarraigo del logos y su tendencia a la ideología, el ensayismo, el ensimismamiento y el personalismo. Ahora bien, en medio de esta precariedad general –que el propio Nicol matizaba severamente recordando cierta obra filosófica del siglo XVI–, la filosofía hispánica dispone de condiciones, experiencias y bagajes, comunes a ambas orillas, suficientes como para hablar con voz propia en la comunidad universal del logos. Es por ello que la filosofía hispánica es, en buena medida, una tarea aún pendiente de realizar.

3

Dicha tarea no debe confundirse, por otra parte, con una adscripción al cientismo instrumental dominante. Para Nicol, esa "soberanía del yo" característica del pensamiento hispánico, tan proclive a menudo a la anarquía y la egolatría, ha hecho mella sin duda en sus aptitudes para una filosofía riguro-

sa; pero al mismo tiempo constituye "una disposición natural contraria al anonimato y la uniformidad"[37] instauradas al amparo de dicho cientismo instrumental. Esa misma soberanía, liberada de lastres individualistas, puede así no sólo reconciliarse con los imperativos de la comunidad y de la filosofía científica, sino contribuir también a que esta última no se devalúe en términos de un pseudo-saber puramente utilitario y tecnológico que ha perdido su momento teórico o de verdad y al que se la despojado de la vocación libre o existencial que le dio a luz, con toda la deshumanización que ello conlleva. La crítica de Nicol al humanismo hispánico nos lleva así hacia su crítica de la deshumanización de la ciencia actual. Ya en la introducción de *Los principios de la ciencia*, aclara en este sentido los derroteros opresivos de la ciencia a propósito de la cuádruple relación que debiera orientar su fundamentación teórica; en concreto, las relaciones epistemológica –entre un sujeto que ofrece razones, crítica y metódicamente, y el correspondiente objeto de las mismas–, lógica –como adecuación del pensamiento consigo mismo–, histórica –como principio interno de mutación, que sólo aparentemente contradice las relaciones anteriores, en la línea de lo que acabamos de apuntar a propósito de la dialéctica, y que en ningún caso debe inducir a meros relativismos o personalismos–, y dialógica –dado el carácter expresivo, comunicativo e intersubjetivo del conocimiento.[38] Relaciones todas ellas cercenadas bajo el concepto dominante de ciencia, basado en "el criterio de la exactitud cuantitativa"[39] y, por tanto, en un reduccionismo excluyente de todo conocimiento que no sea traducible en términos inmediatos de utilidad. De ahí el actual desprecio por la filosofía de la ciencia –que en sentido nicoliano vendría a ser "filosofía, pura y simplemente"–, la cual es reducida a "un producto residual de las ciencias positivas"[40], aun cuando de ella depende la fundamentación teórica y la cualidad ética de estas últimas. La cuestión de la verdad queda entonces "en suspenso, como objeto de una mera *especulación metafísica*", atendiendo únicamente a "la prueba pragmática de la ciencia"[41], la cual –aclara Nicol– no sería nada indeseable si lo pragmático se entendiera en términos de vitalidad y no –como es el caso– de una devaluación de esta última en mera utilidad. Pero en lugar de "poner la vida al servicio de la verdad"[42], en el sentido de que sólo

---

[37] *Ibid.,* p.163.

[38] *Los principios de la ciencia,* México-Buenos Aires, FCE, 1965, pp.42-93.

[39] *Ibid.,* p.10.

[40] *Ibid.,* p.12.

[41] *Ibid.,* p.34.

[42] *Ibid.,* p.35

a través de este momento de verdad –crítico, histórico, dialógico e intersubjetivo, no olvidemos– es posible que la ciencia alumbre un "ethos", el resultado es más bien el opuesto: la vida se equipara a la utilidad o, en el mejor de los casos, la ciencia reflexiona sobre sí misma en términos puramente formales, centrándose sólo en sus relaciones lógicas.

Pero es sobre todo a lo largo de *El porvenir de la filosofía* y *La reforma de la filosofía* donde Nicol diagnostica el imperialismo de lo que él mismo denominó "razón de fuerza mayor"; esto es, una razón que ha dejado de orientarse hacia el conocimiento de la realidad, y con ello hacia la construcción de un horizonte práctico –pues teoría para Nicol no es mera contemplación, de la misma manera que razón pura y razón vital son idénticas–, para explotarla con vistas a su aprovechamiento utilitario. Deja entonces la ciencia de ser una vocación libre y una tarea existencial para reducirse a una técnica productiva y mecanizada, regida en cuanto tal por la necesidad y la forzosidad –en tanto que opuestos a libertad y posibilidad. Es decir, se transita de la ciencia a la praxis sin mediación comprensiva o dialógica ninguna, en base al criterio exclusivo de la utilidad. "Ser" –dirá Nicol– equivaldrá entonces a "ser útil", de la misma manera que "verdad" será aptitud para la dominación y "realidad" aquello destinado a ser explotado[43]. Se trata por tanto de una razón nueva, que "no nos habla del ser" sino que "empieza a actuar como una razón que es ciega y muda frente al ser, aunque muy lúcida frente al ser-cosa".[44]

La "razón de fuerza mayor" se erige así sobre el fatal contrasentido de una ciencia que, a partir ya del moderno giro utilitario que recibe a manos de Bacon[45], comienza desvanecerse a medida que progresa en términos técnicos y que incrementa su poderío sobre el mundo. Dicha razón, contradictoria por su misma irracionalidad, reemplaza así la actividad filosófica por una suerte de "segunda naturaleza" o de lógica instrumental que, al emanciparse del libre ejercicio de la razón, se torna substantiva, ciega, anónima, uniforme y puramente biológica, sin otro fin que la pura funcionalidad mediática ni otras consecuencias que una deshumanización global o un predominio de la utilidad que Nicol no vacila en denominar "totalitario"[46], pues bajo la coacción de ese predominio se ve el hombre obligado a "reducir a una sola todas las direcciones de su mirada" y "a una sola dimensión la realidad toda". La civiliza-

---

[43] *El porvenir de la filosofía,* México, FCE, 1972, p.235.

[44] *Ibid.,* p.238

[45] *La reforma de la filosofía,* México, FCE, 1980, pp.46-61.

[46] *El porvenir de la filosofía.,* p.21.

ción, en el mundo contemporáneo, se traduce entonces en barbarie: se ha hecho dominante a costa de desprenderse, precisamente, de su raíz civilizadora y volverse "indiferente respecto de su humanidad", pues ésta se reduce a cosa "y esto es lo que hoy se llama barbarie"[47]. La razón ya no tiene como misión explicar y cambiar el mundo, sino servirse de él "mediante una acción organizada que habrá de absorber la existencia entera del hombre."[48] Bajo esta servidumbre totalitaria, la necesidad desplaza a la libertad y la subsistencia a la existencia, pues el hombre ha generado artificialmente nuevas dependencias que le oprimen y de las que no puede desligarse; la erosión de la naturaleza por la técnica se ha extendido a las propias relaciones entre los hombres, sufriendo éstas todo un proceso de cosificación. Asimismo, el anonimato desplaza a la expresividad y el discurso al diálogo, pues el conocimiento ya no se entiende en términos de intersubjetividad sino de impersonal dominación. Con todo ello, la universalidad se devalúa en mera uniformidad, pues sus exigencias –igualdad y diversidad, ligadas bajo el principio práctico de la libre reciprocidad– han sido reemplazadas por "el método de la fabricación, y una existencia determinada por este método"[49]. De ahí una "civilización unificada" que todo lo cultiva "para satisfacer al hombre, y lo deja insatisfecho, porque no lo cultiva a él"[50]. En definitiva, la tecnología reemplaza a la ciencia, comprometiendo con ello la propia supervivencia de la vocación filosófica y de su significación humanista.

Nicol plantea así toda una crítica de la devaluación de la razón científica en "razón instrumental", término éste que más allá de resultar ilustrativo, bien podría sugerir toda una sintonía entre la crítica nicoliana de la tecnociencia y la crítica del cientismo desplegada en el marco de la Teoría Crítica –sin dejar de asumir al mismo tiempo las obvias distancias entre una y otra. "Razón instrumental" –recordemos– era el término que daba título a la versión alemana (1967) del célebre ensayo de Max Horkheimer *Eclipse of reason*, escrito en 1947 en pleno exilio en Norteamérica, y que encontrará expresiones análogas en la "razón identificante" de Adorno y en la "razón unidimensional" de Marcuse. Dicha sintonía –que habría de limitarse al ámbito de la "primera" Escuela de Frankfurt, prescindiendo por ahora de su prolongación reconciliadora y "neo-ilustrada" a manos de Habermas, aun cuando tesis de este último como la de la ciencia y la técnica como ideología o la de la colo-

---

[47] *Ibid.,* p.38.

[48] *Ibid.,* p.238.

[49] *Ibid.,* p.38.

[50] *Ibid.,* p.40.

nización tecnológica del mundo de la vida deban tenerse en cuenta–, trasluce la originalidad de Nicol en tanto que crítico de la tecno-ciencia en lengua española, y también, en definitiva, la faceta más incisiva de su pensamiento. Con todo ello, Nicol se erigió en reivindicador del humanismo.

LAS TRADICIONES FILOSÓFICAS DE ESPAÑA EN MARÍA ZAMBRANO

Ángel Casado
Juana Sánchez-Gey
Universidad Autónoma de Madrid

Vaya, en primer lugar, nuestro cordial agradecimiento a los organizadores de estas "VIII Jornadas de Hispanismo Filosófico", por la posibilidad que nos ofrecen de hacer una primera presentación del proyecto en el que actualmente estamos embarcados, en torno a los manuscritos de María Zambrano. Es sabido que Zambrano ha hecho una notable contribución a la historia de la filosofía, desvelando temas que habían sido arrinconados desde planteamientos racionalistas e idealistas, ajenos a un saber que se hiciera cargo del hombre en su integridad. Tal aportación adquiere especial relevancia en el ámbito de la filosofía española, propiciada por la "nueva mirada" de Zambrano sobre la obra de pensadores, literatos y poetas españoles. De algún modo, la tarea que constituye el eje o centro del presente proyecto apunta justamente en esa dirección: hilvanar las observaciones y reflexiones de Zambrano sobre autores y temas españoles, vertidas en manuscritos de diferentes épocas, con la idea de extraer lo que podríamos llamar *hitos* de ese "nuevo camino del pensar".

En 1913, en su intervención en la clausura de la asamblea de antiguos alumnos de la Escuela Superior del Magisterio de Madrid, de la que había sido profesor unos años antes, Ortega y Gasset recordaba sus comienzos en dicho centro, como un "profesor novicio de Psicología", que una mañana "entró por esas puertas con sus alforjas espirituales al hombro, trayendo en la una un mendrugo, no más que un mendrugo de ciencia pero en la otra un quintal de entusiasmo"[1]. Salvando las distancias, pensamos modestamente

[1] ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, "[La hora del maestro", en *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*. Ed. de P. Garagorri, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982, p. 84.

que algo parecido podría decirse en nuestro caso, pues en estos momentos, las "alforjas" del proyecto en el que estamos inmersos –todavía en ciernes–, están más repletas de ideas e ilusiones, que de logros efectivos. Así, pues, la primera parte de este trabajo se dedica a justificar o fundamentar el sentido y alcance de esa "nueva mirada" sobre la filosofía española, mientras que en la segunda aportamos algunos textos significativos de manuscritos sobre los que trabajamos, que puedan ejemplificar de algún modo el resultado final previsible, una vez completada la tarea pendiente, que no es poca.

1. España y lo español en la filosofía de Zambrano

La obra de Zambrano supone un recorrido y una lectura profunda, personal, de la historia de la filosofía, y especialmente de la filosofía y la literatura españolas. Gracias a sus obras conocemos mejor a nuestros poetas, ensayistas y filósofos, desde Séneca a los novelistas y literatos que le fueron coetáneos. Las raíces de la tradición española constituyen, pues, el "suelo" fecundo de la filosofía de Zambrano, desde el que cobran su cabal sentido algunos de los temas que recorren toda su obra desde los primeros escritos: lo sagrado, la reforma del pensar, el problema de España y la educación, como hemos analizado recientemente[2]; la pensadora los irá ajustando a lo largo de toda su obra, dejando siempre claro que su reflexión sobre la historia es sobre el vivir concreto humano, pues no se refiere a la Historia con mayúscula, sino que se trata del descubrimiento de la circunstancia, de lo que nos acontece. En María Zambrano se ensamblan, pues, de forma peculiar y certera, la importancia de la filosofía y la de su circunstancia histórica, es decir, la metafísica y la búsqueda de una filosofía "encarnada" en el vivir de España, primero, y en la reflexión también sobre Europa.

Su forma de escritura, en efecto, trasluce la fidelidad a una tradición que está condicionada por lo ya realizado en un tiempo y en un espacio geográfico y socio-político. Resulta admirable que, incluso en los momentos más dramáticos de su vida, sus escritos sean un ejercicio de reflexión sobre España, un intento de "desentrañar" la identidad de esta tradición cultural e histórica en clara posibilidad de una riqueza que reconoce compleja y jamás partidista o tautológica: *Los intelectuales en el drama de España* (1937) o *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939) suponen la defensa de una cultura y una educación que atiendan a una interpretación de la realidad más com-

[2] ZAMBRANO, M., *Filosofía y Educación. Manuscritos.* Edición de Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey. Málaga, Ed. Ágora, 2007.

prensiva y más creativa frente a las simplificaciones y los fanatismos. Sólo así es posible comprender artículos como los de *Hora de España* (1937): "El español y su tradición", "Españoles fuera de España" o "La reforma del entendimiento español", entre otros, donde se trata de reconstruir un tiempo para todos, para convivir y transformarnos desde dentro.

Su permanente preocupación por España, vivida en fuentes y testimonios explícitos, se constituye en uno de los argumentos de su vida y de su obra. María Zambrano se considera heredera de la larga tradición de proyectos de reforma o regeneración de la vida española (Giner, Costa, Unamuno, Ortega…), y en lo más vivo de su ser, en la raíz misma de su autenticidad, siente que también a ella le alcanza una responsabilidad similar, más abierta y más amplia, es cierto, pero por ello mismo más "responsable"[3]. A este respecto, es especialmente significativo lo que la misma Zambrano escribe en 1987: "Para una biografía intelectual que ha dependido en parte de las circunstancias, pero cuyo núcleo inicial, y nunca perdido, a mi parecer, es Filosofía, Poesía y Religión". Unas líneas más adelante añade: "Mas habría otro eje, que es España"[4].

De ahí tal vez la imperiosa necesidad de preguntarse por el sentido de España, de ahondar en la conciencia de "lo español", pero siempre desde la creencia esperanzada de su cierta recuperación: "…si siento tiránicamente la necesidad de esclarecimiento de la realidad española es porque creo que continuará existiendo íntegramente en espera de alcanzar, al fin, la forma que le sea adecuada…"[5].

Al mismo tiempo, María Zambrano es plenamente consciente de la peculiar situación de España en el panorama europeo, en buena parte determinada por nuestro peculiar carácter o forma de ser: "De los misterios de la vida occidental pocos como el que presenta la vida española", escribe en *España, sueño y verdad*[6]. En esta obra, al reconstruir su particular visión de lo español, a partir de algunas de sus figuras más eminentes, comenta *La ciencia*

---

[3] Vayan a este respecto como testimonio las palabras que Zambrano escribe a José Luis Abellán, a propósito de la tradición de sus maestros: "Es simplemente atroz que las nuevas generaciones tengan que emparentarse con Heidegger, Sartre, Jaspers… Comprenderá Vd. que este lamento no quiere expresar un sentimiento nacionalista, ni casticista. El pensamiento es universal. Mas a esa universalidad se llega naturalmente desde una tradición". Abellán, J.L., *El exilio filosófico en América* (1998); igualmente evidente es su compromiso permanente con Unamuno, Machado y Ortega, entre otros.

[4] "Para entender la obra de Zambrano" (M-477)

[5] *España, sueño y verdad*. Madrid, Siruela, 1994

[6] ZAMBRANO, M. *España, Sueño y Verdad*, op. cit., p. 58

española, de Menéndez Pelayo, subrayando cómo el empeño de éste por demostrar que ha habido una filosofía y una ciencia españolas, sólo logra convencernos de algo ciertamente extraño: "que habiendo habido filósofos no haya habido filosofía en España"[7]. La dramática pregunta de Ortega por España ["Dios mío, ¿qué es España…?"], resuena también en la obra de Zambrano, pero en este caso la respuesta, una vez más, adquiere un tono esperanzado:

> ¿Qué es España? es la pregunta que el intelectual se hace y repite. Se le ha hecho a la cultura española el reproche de no haber fabricado una metafísica sistemática al estilo germano, sin ver que hace ya mucho tiempo que todo era metafísica en España. No se hace otra cosa, apenas; en el ensayo, en la novela, en el periodismo inclusive y tal vez donde más. No le va al español levantar castillos de abstracciones, pero su angustia por el ser de España, en la que va envuelta la angustia por el propio ser de cada uno, es inmensa y corre por donde quiera se mire. No tiene otro sentido toda la literatura del noventa y ocho y de lo que sigue[8].

Queda claro, pues, que la ausencia de "sistemas filosóficos", al estilo alemán, no significa que no tengamos nada que decir o comunicar, sino que, en el caso español, pensamientos y vivencias se han mostrado por otros caminos, en obras individuales y en formatos muy diversos: "Al no tener pensamiento filosófico sistemático, el pensar español se ha vertido dispersamente, ametódicamente, en la novela, en la literatura, en la poesía", pero sobre todo en ésta. Y es que el conocimiento poético en España, escribe Zambrano, se ha mostrado "irreductible al poderosísimo racionalismo europeo"[9].

Desde el fondo de su pensamiento, Zambrano elabora una sólida reflexión que reconcilia la filosofía y la poesía, al considerar que ambas, por separado, son dos formas insuficientes de afrontar la totalidad de lo humano. Lo propio de la filosofía es partir de los datos inmediatos de la experiencia, pero tomada ésta en su integridad, pues la realidad no sólo aporta datos sensibles,

---

[7] Ibid., p. 87.

[8] ZAMBRANO, M. "El español y su tradición" en *Hora de España*, Valencia, 1937, p. 264.

[9] El español, piensa María Zambrano, sólo es capaz de encontrar el equilibrio y conservar la realidad de su vida por la poesía: "Si se hace racionalista se encierra, pierde su fluidez y se hace absolutista, reaccionario, enemigo de la esperanza" (Zambrano, M. "Pensamiento y poesía en la vida española" en *Obras Reunidas*, Madrid, Aguilar p. 295-296). La novela y el ensayo son los géneros literarios que han tratado de explicar la historia, y no el análisis filosófico: "Pues, al fin, la necesidad íntima del saber acerca de sí misma que el alma española sentía, le fue más directa e inmediatamente revelada a los artistas que a los pensadores, aunque los nombres de Ortega y Unamuno nos muestran una obra gigantesca y aislada" (*Ibid*, p. 46)

racionales y cognoscitivos, sino también afectivos, cordiales, emotivos… De ahí que Zambrano reclame un nuevo tipo de saber, más amplio e integrador a la vez, a caballo entre filosofía y poesía, que dé cumplida respuesta a un supuesto irrenunciable: la "integridad" del hombre.

> Y así, la unidad con que sueña el filósofo solamente se da en la poesía. La poesía es *todo;* el pensar escinde a la persona, mientras el poeta es siempre *uno.* De ahí la angustia indecible y de ahí también la fuerza, la *legitimidad* de la poesía.
>
> ¿Es de extrañar que el amor haya preferido casi siempre el derrotero poético al filosófico? Con raras y maravillosas excepciones, así ha sucedido. Seguir por el escueto, escarpado camino de la filosofía, llevado sólo por el amor, lo han podido realizar únicamente los místicos de la razón, los que *creyeron* que la razón era el fondo último de todo; los que encubrieron su remota creencia en la divinidad bajo la forma racional. Así, Spinoza, el filósofo judío de origen español.
>
> La diferencia entre San Juan y Spinoza estriba únicamente en que San Juan, más cerca de la vida, la encontró luego transformada en poesía. Spinoza transformó la vida primeramente en razón, la redujo a razón y la poesía está en la transformación que con tanta transparencia, con tan escondido fuego, lograra…[10].

Igualmente expresivo es el siguiente pasaje de *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939):

> Hoy poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por método.[11]

2. Hitos de una "nueva mirada".

Sus escritos se abren así a una razón poética, como una razón mediadora, que le revela la importancia de autores como Séneca, Galdós, Unamuno…, en los que la sabiduría se afirma como el arte de vivir creando o el arte de saber aportar al vivir la esperanza. Ortega le descubre la razón vital, pero Zambrano se adentra además en los textos de Unamuno y Machado, pensa-

---

[10] ZAMBRANO, M. "San Juan de la Cruz (De la "noche oscura" a la más clara mística)", 1939, en *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 196.

[11] ZAMBRANO, M. "Pensamiento y poesía en la vida española" en *Obras Reunidas*, Madrid, Aguilar, 1972, p. 261.

dores y poetas, y ahonda en la conciencia de la condición humana, junto a los sentimientos de soledad, esperanza, fe…, de los que jamás se separa. Su aportación reside en esa peculiar forma de evocar y convocar a la razón poética como sabiduría que sabe dar cuenta de la experiencia y, al mismo tiempo, la supera. Esta forma de sabiduría (ese "saber de la experiencia, cuyo rostro vive en todos los pueblos españoles"), la encuentra plenamente cumplida en la tradición cultural española: Séneca, el estoicismo español, Manrique y Quevedo, Cervantes y Calderón, Miguel de Molinos y San Juan de la Cruz, serán hitos de un pensar poético que reconstruye su particular visión de la vida y el sentir españoles.

Por ello ahondaremos, desde sus manuscritos, en lo ya publicado que nos servirá de testimonio para analizar esta filosofía española desde María Zambrano. Recordemos que ya en el período de 1933-1934, en *Cruz y Raya,* una jovencísima filósofa escribía sobre Lope de Vega en su artículo "Por el estilo de España" (marzo de 1934) y en 1937-1938 escribió en la Revista *Hora de España* algunos de los artículos más profundos acerca de la conciencia de lo español, referido al pensamiento filosófico. De este modo se adentra en la novela de Cervantes y se refiere a D. Quijote como modelo de convivencia y expresión de una ética cívica de la que España podría dejarse guiar ("La reforma del entendimiento español", IX, 1937).

En 1938, en esta misma revista, escribe los interesantes artículos sobre la novela de Galdós, como "Misericordia" (XXI), y los de "La "Guerra" de Antonio Machado" y "Antonio Machado y Unamuno, precursores de Heidegger", donde en el último expone ya con firmeza el camino de la razón poética, así como se acoge a este magisterio de la tradición filosófica española. En esta misma fecha escribe "Un nuevo camino español: Séneca o la resignación", y en 1939 sus obras "Filosofía y poesía" y "Pensamiento y Poesía en la vida española", donde expone su visión peculiar del camino de la razón en España:

> El movimiento de la razón en España es siempre descendente; como la luz sobre lo que ilumina, cae hasta el mismo corazón obscurecido por la congoja del hombre y su condición enternecedora es que siendo razón, funciona como la caridad, como la amistad, como la misericordia[12].

A lo anterior hay que añadir, además, los numerosos escritos que Zambrano dirige a Unamuno[13] y a Ortega y Gasset[14]. Pero no serán sólo estos

---

[12] ZAMBRANO, M. "Pensamiento y poesía en la vida española" en *Obras Reunidas*, Madrid, Aguilar p.. p. 320

autores, que fueron sus maestros, sino que Zambrano conoce bien a García Morente, Eugenio D'Ors y Zubiri. De ello hay buenos estudiosos, como dos especialistas pioneros de la Universidad de Málaga, Juan Fernando Ortega Muñoz, que analiza la metafísica experiencial de María Zambrano y la influencia de García Morente en la autora, y Gregorio Gómez Cambres, que hace otro tanto con referencia a Zubiri.

Zambrano lee a San Juan de la Cruz, a Machado y a Emilio Prados y de todos ellos extrae un hondo pensamiento que expone en su obra *Claros del bosque* (1977). De modo que algunos autores le consideran la filósofa de la generación del 27, porque también conoce en profundidad a poetas como a Federico García Lorca, Juan Ramón Jiménez o Luis Cernuda, entre otros. Pero, más aún, su interés por la poesía española, desde su mirada reflexiva, es tan amplio que recorre el pensamiento estoico de Jorge Manrique, la poesía barroca de Quevedo y Góngora, así como los poetas románticos como Bécquer[15].

La novela desde Cervantes a Galdós ocupará en la lectura y, especialmente, en la apropiación creadora de Zambrano un papel muy destacado. Así se percibe que la razón poética es una palabra imbricada en la palabra, palabra creadora, que media en los acontecimientos vitales para orientarlos y darles plenitud. Así dice: "Novela y poesía funcionan sin duda, como formas de conocimiento en las que se encuentra el pensamiento disuelto, disperso, extendido; por las que corre el saber sobre los temas esenciales y últimos sin revestirse de autoridad alguna, sin dogmatizarse, tan libre que puede parecer extraviado" [16].

También serán los pintores como Luis Fernández (Revista *Orígenes*, 1951) o Picasso (Revista *Orígenes*, 1952) ocasión para ahondar en el pensa-

---

[13] SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, JUANA "La mirada zambraniana sobre Unamuno" *Cuaderno Gris*, 6 (2002), y ZAMBRANO, MARÍA, *Unamuno*. Ed. Mercedes Gómez Blesa, Barcelona, Debate, 2003.

[14] SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J. "La idea de España y Europa en María Zambrano", en MORA GARCÍA, JOSÉ LUIS Y MORENO YUSTE, JUAN MANUEL (ED.), *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano (1904-1991),* Segovia, Junta de Castilla y León, 2004; PINO CAMPOS, L.M. *Estudios sobre Maria Zambrano*., Tenerife, MAPFRE y Universidad de La Laguna, 2005 y ZAMBRANO, M., *Extractos del curso de Ortega sobre Galileo*. Ed. de Ángel Casado, Valencia, Univ. Politécnica, 2005.

[15] BUNGAARD, A. "La placenta de sombra de la poesía: tres calas en el humanismo poético de María Zambrano. San Juan de la Cruz, Antonio Machado y Emilio Prados". *Pensamiento y palabra*, o. c., pp. 123-136.

[16] ZAMBRANO, M. "Pensamiento y poesía en la vida española" en *Obras Reunidas*, Madrid, Aguilar, 1972, p. 272-273.

miento en torno a la razón poética, que enlaza con las referencias al "misterio" de la pintura en España, "el país plástico por excelencia":

> La pintura española es un misterio. Es decir, algo que no sucede en la luz natural, sino que adorando esta luz, busca en ella la iluminación de lo que ella no alumbra. No es la transparencia de la idea, sino la claridad lo que le pide. Su súplica en el sacrificio que le ofrece es otra hasta cierto punto contraria: le ofrece su sangre para que la ilumine, no se conforma como el intelectual griego, con la luz natural, pero le pide que se interiorice, que entre en aquellos lugares donde se detiene, que se ensimisme como la carne está ensimismada. Le pide que entre en la carne, que se haga como ella misteriosa y ensimismada.
>
> Lejos de renunciar a lo que encuentran los sentidos, pide a la luz que se pliegue a ellos; que no les contradiga, sino que los potencie y asuma, que los lleve sin destruirlos, a una asunción[17].

En sus reflexiones, por tanto, desde la poesía, la novela, la pintura o los pensadores, María Zambrano aplica tanto a la reforma del pensar como a los temas políticos un saber que se encuadra en la tradición española. Así Séneca y el estoicismo, Jorge Manrique, La Celestina, Cervantes, Quevedo, Góngora, Calderón, San Juan de la Cruz y la mística, Galdós, la generación del 98 y la del 27 serán autores sobre los que Zambrano lee, dialoga y penetra hasta exponer su propia aportación a la filosofía, que sin dejar de ser universal, se centra en las raíces de la cultura española[18].

3. Los manuscritos.

Se entiende, a partir de lo anterior, que el presente proyecto –todavía en ciernes– se centre en algunos manuscritos zambranianos significativos, de diferentes épocas: "San Juan de la Cruz: la noche oscura" (M-5), "El pensamiento vivo de Séneca" (M-6), "España y su pintura" (M-37), "Unamuno en su centenario" (M-86), "Ecce Agnus. Miguel de Molinos" (M-151), "Introducción al pensamiento español" (M-309), "Para entender la obra de María Zambrano" (M-477), etc., en los que, a nuestro juicio, se plasma ese "nuevo camino del pensar", la nueva mirada sobre la peculiar historia del devenir filosófico en España, vinculada a lo que podríamos llamar la "historia secreta de la filosofía". Al interés indudable de cada uno de los manuscritos citados, se añade el hecho, no menos significativo, de que forman una suerte de

---

[17] ZAMBRANO, M. "España y su pintura" (M-37)

[18] VV.AA *María Zambrano y las raíces de la cultura española*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2004

itinerario, en el que Zambrano envuelve a España y los españoles en esa polaridad de sueños y certezas, rastreable en estos y otros escritos, no por su brevedad menos enjundiosos. Su mirada amorosa, inspirada en la tradición de la filosofía española, ilumina de forma increíblemente nítida el modo de ser español, como un "estilo de vida", como una manifestación de la autenticidad española, irreductible a sistema. Al recordar la riqueza y calidad de esa "tradición envidiable", el profesor Agustín Andreu ha subrayado la necesidad de que "se reanude la búsqueda de aquellos hilos para meterlos en la urdidera de una sana inteligencia con proyectos de hondura humana"[19].

Esa es, en última instancia, la pretensión a que aspira nuestro trabajo en torno a esos manuscritos zambranianos, algunos de ellos publicados y otros aún inéditos, que nos servirán, tras un trabajo de cotejo, documentación y publicación, para exponer una historia de la filosofía española según María Zambrano. Lejos de cualquier pretensión erudita, su mirada esperanzada sobre la realidad española, es también una invitación a adentrarnos y ahondar en el sentido más profundo de nuestra tradición, pues "sabiendo nuestro pasado es como será verdaderamente nuestro, es como estará vivificado, plenamente presente en este instante, en cada instante de la vida. En suma, este saber nuestro tendrá que ser un saber de reconciliación, de entrañamiento"[20].

Lo cual no significa, por supuesto, que el programa a seguir sea una tarea fácil. Además de llamar la atención sobre algunos obstáculos a remover, Zambrano advierte expresamente –apoyándose en Séneca– sobre los graves "desajustes" en la relación de los españoles con nuestro pasado:

> Uno de nuestros más graves males es esta incomunicación con el pasado, el desarraigo de nuestra vida, sobre todo en la región del pensamiento y de la conciencia. Hay cierto grado indispensable de conciencia, de saber sobre la propia identidad que no puede ser eludido sin trágico riesgo. Y el español de hoy, cualquiera que sea su situación política (ya se sienta incluido dentro del Estado que hoy rige, ya pertenezca a esta comunidad española dispersa por el mundo) necesita de este examen de conciencia que va más allá de los linderos de lo individual, que cala en la historia misma[21].

---

[19] Prólogo a María Zambrano, *Extractos del curso de Ortega sobre Galileo (1933)*. Ed. Ángel Casado. Valencia, 2005

[20] ZAMBRANO, M. "Pensamiento y poesía en la vida española" en *Obras Reunidas*, Madrid, Aguilar, 1972, p. 266.

[21] ZAMBRANO, M. "El pensamiento vivo de Séneca" (M-6).

LA PRESENCIA DE NIETZSCHE EN EL PRIMER SAVATER

MARTA NOGUEROLES JOVÉ
UAM

1. Introducción: panorama de la filosofía española en los años setenta

1.1 La nueva recepción de Nietzsche

Hacia comienzos de los setenta se produce en España una nueva recepción de Nietzsche. Prueba de ello son las conferencias que organiza el "Instituto alemán" en torno a la figura del filósofo de Sils-María y también el que editoriales como Alianza se decidan a lanzar al mercado buenas ediciones de las obras principales del autor alemán, como la de Andrés-Sánchez Pascual. Esta moda Nietzsche, llegada de Europa, no era algo novedoso, según apuntaba Fernando Savater en un artículo publicado en *Triunfo* en 1972. En el citado artículo señala que autores como Eugen Fink o Kart Löwitz ya venían estudiando el pensamiento del filósofo alemán desde hacía casi medio siglo. En cualquier caso, el fenómeno Nietzsche volvía a calar hondo dentro de nuestras fronteras, posiblemente a consecuencia de una intensa voluntad de apertura y a una imperiosa necesidad de combatir la asfixia cultural a la que nos había llevado el franquismo. Unas palabras de Eugenio Trías dan cuenta de esta situación:

> El hecho es que a finales de los años 60 se produjo, en la generación en la que yo me inscribo (una generación caracterizada por haber nacido durante el franquismo, en cierto modo sin maestros, con un corte brusco respecto al momento cultural que significó la IIª República,etc.), una voluntad de apertura, un intento de buscar fuera los asideros culturales que aquí era imposible encontrar.[1]

[1] "Filosofía: una década anodina" en *El viejo topo*, Extra nº 8, marzo, 1980, p. 69.

Sobre las características de esta nueva recepción de Nietzsche, el autor de *Lo bello y lo siniestro* declara:

> En esta nueva recepción de Nietzsche en España se ha destacado mucho lo que hay en él de afirmación de lo individual y de crítica a toda forma de estatalismo (el Estado como "el más frío de los monstruos fríos"). Las críticas de Nietzsche, la del cristianismo como "platonismo para el pueblo" o las que hace a las ideas roussonianas o socialistas y a todas las variantes de la idea igualitarista, entroncan con una serie de constantes ideológicas del individualismo ácrata español y han sido recogidas seguramente para marcar la importancia de lo diferencial frente a todo intento de homologación[2].

1.2 El renacimiento de la filosofía española

El fenómeno Nietzsche aparecía en nuestro país coincidiendo con una importante eclosión de la filosofía española. El mismo Savater hace referencia a esta eclosión en un artículo que escribe para *Triunfo*:

> No cabe duda de que los últimos cinco o seis años han conocido en España un auténtico «boom» de la literatura filosófica (…). La filosofía ha comenzado a convertirse en polo de atracción espiritual de jóvenes españoles, sea como estudiosos o como creadores de ella y ha proliferado en estos últimos años una producción variada y significativa de obras producidas por autores cuya fecha de nacimiento es generalmente posterior al año cuarenta[3].

Y en *Cuadernos para el Diálogo* escribe:

> La cosecha filosófica del año ha sido buena: por lo que parece, cuanto más inoperante es la filosofía académica y más amenazada se la ve en los planes de estudio, mayor fervor de publicaciones filosóficas nos acosa[4].

En este mismo artículo Savater nos hace un inventario de las publicaciones filosóficas de ese año, entre las que se encuentran los *Ensayos materialistas* de Gustavo Bueno y su *Ensayo sobre las categorías de la economía política; La rebelión juvenil y el problema de la universidad* de Tierno Galván; *La conciencia infeliz* de Antonio Escotado, *Las palabras y los hombres*, de Ferrater Mora; de Agustín García Calvo, *Lalia y El sermón del ser y no ser;* de Aranguren, *Erotis-*

---

[2] *Ibídem*, p. 71.

[3] SAVATER, F., "La filosofía analítica en España", *Triunfo*, nº 584, (8/12/1973), p.73.

[4] SAVATER, F., "Filosofía", *Cuadernos para el diálogo*, nº 116, (5/1973), pp.9-10.

mo y liberación de la mujer ; de Savater, *Filosofía tachada* y el libro colectivo *En favor de Nietzsche*, en el que colaboran, junto a Savater, Eugenio Trias, Santiago Noriega, Pablo Fernández Florez, Ramón Barce, Javier Echeverría y Andrés S. Pascual. También hace referencia al importante número de traducciones que, de autores como Nietzsche, Bataille, Walter Benjamín y otros tantos, gracias a la importante labor de editores como Jesús Aguirre, tienen lugar en esas fechas

Javier García Sánchez alude igualmente a la vitalidad de la filosofía española de aquellos años:

> Quien opine, pues, que existe crisis dentro de la filosofía española, obviamente tiene esclerotizada su facultad de diagnóstico. Una prueba de esa consistencia lograda es que, en comparación con otros campos culturales, científicos o artísticos, se nos muestra rica, plural y revitalizante como pocas. Puede decirse sin ningún género de dudas que en España la cultura se halla en una fase de decadencia absoluta. Los filósofos, en cambio, quizás por haberse marginado un tanto del resto del status intelectual, han seguido editando libros[5].

También señala que este renacimiento de la filosofía española que se produce a principios de los setenta, constituye una situación paradójica pues significa un importante movimiento de innovación y ruptura con respecto a la producción filosófica anterior. Una situación, según nos dice, que no se da en Francia, paradigma del pensamiento filosófico mundial en aquellos tiempos, pues allí, en esos años sólo aparecerán sucesores de los grandes mitos.

1.3 La generación de los jóvenes filósofos

En ese momento de efervescencia filosófica española aparece un grupo de pensadores nacidos casi todos ellos alrededor de los años cuarenta, a los que se ha denominado "La generación de los jóvenes filósofos". Esta generación "inclinada de manera natural hacia la izquierda", se caracteriza, según ha señalado Gerardo Bolado[6] por una actitud rupturista, por identificarse con los ideales del Mayo del 68 y por apartarse de la tradición española.

Los filósofos jóvenes participaron en algunos trabajos de colaboración, como el *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, dirigido por Miguel Angel Quintanilla o la obra *En favor de Nietzsche*, además de en reuniones anuales

---

[5] García Sánchez, Javier, *Conversaciones con la joven filosofía española*, Barcelona, Ediciones Península 1980, p.11

[6] Cfr Bolado, Gerardo, *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo* xx, Santander, Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2001

como "El Congreso de jóvenes filósofos". Entre los representantes de esta generación, además de Savater se encontrarían Victoria Camps, Adela Cortina, Eugenio Trias, Rubert de Ventós, Javier Muguerza, Miguel Angel Quintanilla, etc.

Los precursores de estos pensadores se encontrarían en una generación anterior, la del 56, también denominada "Grupo de autores de posguerra", nacidos hacia el año 1925. Pues es en esos años, de un gran aislamiento cultural, cuando empieza a germinar la semilla del inconformismo[7] en autores como Agustín García Calvo, Sacristán, Valverde, Tierno Galván, Ferrater Mora, Carlos París o Aranguren.

A los "Filósofos jóvenes" se les ha dividido a su vez en tres grupos diferenciados: los analíticos, los dialécticos y los neonietzscheanos[8]. Dentro de los neonietzscheanos hubo también dos facciones: la llamada filosofía lúdico-carnavalesca, encabezada por Eugenio Trías y la nihilista, encabezada por Fernando Savater.

El filósofo vasco explica en su obra *Idea de Nietzsche* lo que significaba ser nietzscheano :

> Ser nietzscheano era preocuparse por las trampas del lenguaje, como Wittgenstein y demás analíticos, pero con una exaltación poética demoledora que la escuela de Oxford desconocía; ser nietzscheano era por supuesto ser antifranquista y antiautoritario, anticlerical, irreverente e insumiso como cualquier materialista dialéctico consecuente, pero con un suplemento inequívocamente jugoso de cuerpo emancipado y alegría individual trágicamente vitalista que la disciplina marxista o maoísta estaba muy lejos de aprobar[9].

Los neonietzscheanos fueron un grupo bastante incomprendido entre sus contemporáneos. Elías Díaz les reconoce cierto valor, como grupo que cumple una función crítica y de enriquecimiento cultural, sin embargo apunta que son muchas sus limitaciones:

> No querría asumir una actitud paternalista pues reconozco a los nietzscheanos muchas "virtudes" al afirmar que, sin embargo, esas filosofías han cumplido y están cumpliendo, me parece, una indudable función de enriquecimiento de

---

[7] Como señala el profesor Abellán: "Quizá nada más definitorio de esta generación del 56 que compararla con la que va a sucederle: la generación de 1968, y con su inmediato antecedente en los disturbios universitarios de 1965, en el que son expulsados de la Universidad José Luis Aranguren, Enrique Tierno y Agustín García Calvo" (*Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa, 2005, pág 278)

[8] La calificación de neonietzscheanos se la debemos al profesor Abellán.

[9] SAVATER, FERNANDO, *Idea de Nietzsche,* Barcelona, Ariel, 2003, pág 151.

> nuestra vida cultural y, sobre todo, de incitación y crítica en el contexto del pensamiento español actual (…): función crítica especialmente frente a todas las escolásticas, y en particular, frente a todos los abstractos racionalismos o formalismos científicos y, asimismo, frente al dogmatismo de algunas diferentes ortodoxias (…). Pero sus limitaciones e insuficiencias desde el punto de vista de la ciencia y de la razón y, por tanto, también de "la vida", personal y social, de la realidad en definitiva, me parecen asimismo indudables y muy necesarias de tenerse en cuenta[10].

El profesor Abellán, por su parte, les vincula a la postura reactiva que generó la situación política de la época, y les ve ciertas semejanzas con los noventayochistas, aunque les lanza críticas como esta:

> En definitiva, se trata de un pensamiento radicalmente iconoclasta que busca la destrucción de todos los valores y de todas las normas, cayendo en un sofismo, que se propugna pragmáticamente, por ejemplo, en la *Apología del sofista* (Madrid 1973), del mismo Savater[11].

En cualquier caso pensamos que no se supo valorar en toda su dimensión el significado del pensamiento nietzscheano, como un intento verdaderamente innovador de modernizar una filosofía española que se había quedado anclada en el más rancio escolasticismo. En un ambiente ideológico y cultural asfixiante, como el de la dictadura franquista, la filosofía del Nietzsche era la única vía posible de escape. El mismo Abellán lo reconoce, a pesar de sus críticas:

> En diversas ocasiones he señalado el interés que puede tener este movimiento: la sugestión de ciertas ideas, la depuración saludable a que se someten ciertos susodichos valores y la hipocresía con que se defienden, la crítica contra la sociedad establecida y sus pautas de conducta…[12].

Más adelante señala:

> Mi opinión personal sobre este movimiento es que prolongó la línea de libertad crítica, reclamada por la generación anterior de 1956, llevándola a un

---

[10] Díaz, Elías, *Pensamiento español en la era de Franco* (1939-1975), Madrid, Tecnos, 1992, pág 163.

[11] Abellán, José Luis, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa Calpe, 2005, pág 279.

[12] *Ibídem*, pág 281.

> extremo de radicalización absoluta muy difícil de defender en la práctica. Esta postura fue, sin embargo importante desde el punto de vista sociopolítico, pues realizó una función de exasperación iconoclasta frente a la dictadura franquista, que se prolongaba inmisericorde en el tiempo contra toda previsión y contra toda esperanza[13].

Los analíticos, no encontraron tanta oposición como los neonietzscheanos, pero no dejaban de ser, a juicio de Fernando Savater, una versión más actualizada de academicismo *castrante,* al igual que lo fuera la escolástica, pues sus pretensiones de saber absoluto tampoco dejaban hueco ni para la subjetividad ni para la verdadera labor filosófica, basada, según el filósofo vasco, en el pensamiento crítico y negativo:

> La asfixiante monotonía de la filosofía española, prisionera de un academicismo escolástico y estéril, se ha coloreado un tanto, aunque esté lejísimos de alcanzar el nivel de ágil pluralidad intelectual vigente en otros países europeos, en los que pesan menos restricciones en lo mental y en lo político que en éste. Quizá el mayor peligro que acecha a este relativo renacimiento sea el de acabar instaurando un nuevo academicismo, más acorde con la vieja pneumatología a las exigencias del estado tecnócrata y desarrollista de hoy[14].

El nietzscheanismo guarda, sin duda alguna, una íntima relación con el fenómeno del Mayo del 68[15]. No olvidemos que el pensamiento de Nietzsche inspira junto con el de otros autores como Dostoiesky, muchos de los planteamientos de esta revolución cultural. Algunos de estos planteamientos fueron la puesta en cuestión del sistema establecido, la reivindicación de las tradiciones filosóficas no socráticas, la oposición al monopolio racionalista de las formas de conocimiento, el uso de drogas psicodélicas, la afirmación de la vida, del gozo y de la sexualidad, la búsqueda de una nueva ética, etc. Muchos de los llamados neonietzscheanos entre ellos Savater– sintieron una especial atracción por este movimiento y su significado:

> En Mayo de 1968 estuvo a punto de cristalizar el primer rechazo activo de la totalidad de la estructuras de un país industrial avanzado: se atacó no a un

---

[13] *Ibídem*, pág 282.

[14] SAVATER, F., "La filosofía analítica en España",o.c, p.73.

[15] El profesor Abellán apuntaba lo siguiente en su libro *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática* lo siguiente: "… las jornadas inmediatas del Mayo francés van a servir de catalizador de la generación emergente. Se lee menos a Marx, a Engels, a Lukács, a Gramsci o a Wittgenstein; ahora se lee a Cioran, a Deleuze, a Bataille, a Lacan, a Foucault, pero muy principalmente a Nietzsche, que se interpreta ahora desde la nueva perspectiva".

> gobierno ni a una política determinada sino a todo un proyecto de vida, un sistema completo de valores[16].

A partir de la publicación de sus dos primeras obras, *Nihilismo y acción* (1970) y *La filosofía tachada* (1972) a Savater se le empieza a situar dentro del grupo de los neonietzscheanos, aunque, como él mismo reconoce, en esos tiempos había leído muy poco a Nietzsche. Su contacto con el pensamiento del autor alemán lo tuvo a partir de sus principales comentaristas: Clement Rosset, Klosowski, Deleuze, Bataille etc. Estos autores fueron tan imprescindibles en la formación juvenil del pensador vasco como en la de otros tantos autores españoles. Será, precisamente, la denominación de nietzscheano, como él mismo ha confesado en alguna ocasión, la que le impulsará a estudiar en profundidad la obra del pensador de Sils-Maria. Sin embargo, Savater renegará continuamente en sus primeros escritos de la denominación de nietzscheano al considerar que el pensamiento de Nietzsche debe entenderse como una experiencia filosófica pero nunca como una doctrina a la que haya que seguir con fidelidad.

2– El Nietzsche del primer Savater

Seguidamente haremos un breve recorrido por la idea de Nietzsche que Savater desarrolla en las obras de su primera juventud, es decir, desde *Nihilismo y acción* (1970) hasta *Planfleto contra el todo* (1978). Una idea de Nietzsche que a pesar de ir progresando con el tiempo, mantendrá siempre la misma esencia:

> Su condición de heredero y radicalizador crítico de la Ilustración, pero en modo alguno de anti-ilustrado, y su hincapié indomable en el goce de lo afirmativo y en la afirmación del goce. Estas dos son las claves de mi idea de Nietzsche, de la que tuve a los veinte años y de la que tengo ahora[17].

Efectivamente, frente a los que piensan que Nietzsche es un anti-ilustrado por atentar contra el racionalismo, el progresismo, etc, para Savater Nietzsche representa "una opción contra la cultura y la ciencia y, ciertamente, una opción contra el progreso"[18], entendiendo por cultura, ciencia y pro-

---

[16] Savater, F., *Nihilismo y acción*, Madrid, Taurus, 1970, p. 19.

[17] Savater, F., *Idea de Nietzsche*, o.c, p. 11

[18] Savater, F., *Conocer Nietzsche y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1979, p. 9.

greso los trofeos de una racionalidad sesgada que ha creído alcanzar la cumbre de sus aspiraciones. La crítica al racionalismo será otro de los temas recurrentes en el joven Savater, que considera que los racionalistas sostienen un tipo de razón mutilada, consistente en una amalgama se sentido común y confianza en las ciencias. Para el joven filósofo la razón constituye algo mucho más amplio de lo que piensa el racionalismo:

> Una razón mucho más compleja, una razón perversa y polimorfa que no considerase el absurdo como algo ajeno a su gestión ni anatematizase el éxtasis por "improductivo"; una razón dispuesta en todo caso a volverse contra sí misma, contra sus principios "inmutables" y a recuperar todas las dimensiones de que ha prescindido a favor del aumento de producción y de la eficacia industrial[19].

Una razón, en definitiva, más acorde con la herencia nietzscheana que con la hegeliana. Para esta última, lo necesario es el fundamento del sistema, un sistema que, según Savater, se apoya en la muerte y fundamenta, a su vez, al Estado:

> En el fondo, el Sistema, sólo narra los prestigios de lo estable, de lo establecido por el Estado[20].

Por ello, para el autor de *Nihilismo y acción*, Nietzsche es el auténtico paradigma del pensamiento negativo, en donde "se fragua modélicamente la crisis antihegeliana, es decir, antisistemática, antiestatal y, en suma, antimonoteísta"[21]y afirma que su mayor mérito es que fue capaz de pensar "fuera de la razón vigente" atreviéndose a abrir "una inocultable fisura en la pétrea solidez del sistema"[22].

Así, frente a los que sostienen que Nietzsche es un anti-ilustrado, Savater asegura que el filósofo alemán entendió mejor que nadie el significado de la Ilustración. Es más, afirma que su pensamiento significa la culminación de la modernidad, con lo que ésta acarrea: la superación de un modo caduco de filosofar basado en la conservación del orden más que en la auténtica tarea filosófica.:

---

[19] SAVATER F., *Apología del sofista*, Madrid, Taurus, 1973, p. 166.

[20] SAVATER, F., *La filosofía tachada*, Madrid, Taurus, 1972, p. 64.

[21] VV.AA., *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 337.

[22] SAVATER, F., *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, Madrid, Endymion, 1997, p. 155.

> La importancia de Nietzsche para nosotros (…) es la de brindar el más alto ejemplo de lo que puede ser una existencia filosófica en la edad moderna (…). Una existencia filosófica es lo contrario de ser un profesor de filosofía; una existencia filosófica es lo contrario de una carrera de filosofía…(…) La auténtica existencia filosófica es la de quien juega y manda, la de quien determina los valores y destruye las viejas tablas que regían la colectividad; su tarea no es *parere,* sino *jubere,* no es obedecer a la necesidad, sino decidir qué es lo necesario[23].

Desde los inicios de su trayectoria intelectual, la influencia que ejerce Nietzsche en la obra de Savater es muy honda. El mismo autor lo ha reconocido en múltiples ocasiones: "Después de todo, es Nietzsche uno de los grandes pensadores que más he frecuentado"[24].Incluso su amigo Javier Muguerza le dirá en una ocasión: "Como siempre, todo lo tuyo viene a parar siempre en Nietzsche".

Savater, en su juventud, no puede disimular su fascinación por el filósofo alemán. Considera que es un autor imprescindible para mantener una buena salud intelectual, la vitamina que evita que caigamos en el sopor que producen las ideas vigentes:

> En realidad, pocos autores se nos han hecho tan imprescindibles como él, pocos han llegado a ser tan familiares para todos los que no encuentran particular consuelo en los saberes vigentes, sea en los prodigios incapaces de dar cuenta de sí mismos de la ciencia o en las aberraciones colectivas que se proponen como ideologías políticas[25].

Estos saberes vigentes son la principal preocupación del joven Savater y el tema central de *La filosofía tachada* (1972), una obra en donde se realiza una dura crítica hacia la filosofía académica y su decadencia. A esta decadencia se ha llegado, en su opinión, como resultado del camino equivocado que la razón ha seguido hasta ahora, camino que se inicia en Platón y que culmina en Hegel. No es difícil adivinar la inspiración nietzscheana que subyace en este fragmento del prólogo: "¿Es posible un pensamiento opuesto a la traza que va de Platón a Hegel, o sea, un pensar contrario al concepto?"[26] Para el filósofo vasco la filosofía académica es un discurso cerrado, castrante y

---

[23] Savater, F., *Conocer Nietzsche y su obra*, o.c, p. 13.

[24] Savater, F., , *Diccionario filosófico*, p. 276.

[25] Savater, F., *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones,* o.c, p. 154,

[26] Savater, F., *La filosofía tachada* ,o.c, p. 90.

resignado que "no ha entristecido a nadie" y que ha olvidado su principal tarea al tratar de serenar en lugar de inquietar.

Savater opina, al igual que Nietzsche, que la filosofía es una disciplina eminentemente crítica y terapéutica y debe entenderse como un discurso liberador, cuya misión principal es la de custodiar la vida. De ahí que frente a la filosofía tradicional, académica, cuya misión es la de tranquilizar, ordenar y ocultar, Savater opte por el pensamiento de los negadores Sade, Nietzsche, Cioran, etc por ser los únicos que verdaderamente "cuartean las torres del saber". Según el pensador vasco la negación marca el origen de la conciencia y, por tanto, constituye el principio del conocimiento racional. Así, frente a la razón afirmativa, que busca un orden fingido y es cómplice de los valores enemigos de la vida, el pensamiento negativo es una fase necesaria que sirve para destruir los valores que atentan contra el hombre y devolverle así la inocencia perdida:

> El negador no puede contentarse con menos que el acabamiento definitivo del pecado incoado en el principio: volver al Jardín y comer del otro árbol prohibido, del de la vida. Gozar eterna, indebida, CONSCIENTEMENTE, del Paraíso[27].

Pero Savater admira sobre todo a Nietzsche por las críticas que éste hace contra la hipocresía de los sentimientos morales, por su resentimiento hacia los proclamadores de la virtud y por descubrir que los valores que se tienen por los más altos no son sino máscaras al servicio de los contravalores. De ahí que la ética savateriana encuentre su principal inspiración en el autor alemán, una ética que persigue que el hombre llegue a ser el verdadero dueño de sí mismo, tarea que solo se podrá llevar a cabo liberándose de toda censura, de toda regla de moralidad universal, abandonándose al azar del momento y asumiendo la noción de diferencia desechada por la moral tradicional.

La nostalgia nietzscheana por los viejos dioses paganos dejará su huella en *Escritos politeístas* en donde el filósofo vasco dedica dos capítulos al autor alemán: "Nietzsche en casa de Circe", y "Nietzsche: vida de un seductor". El tema principal de esta obra es el monoteísmo y las nefastas consecuencias que el desarrollo de éste ha tenido para la humanidad. Savater hace suyo el sueño nietzscheano del retorno a la comunidad de los dioses olímpicos, nos habla de una comunidad perfecta, de la desaparecida Edad de Oro, en la que

---

[27] SAVATER, F., *Nihilismo y acción,* o.c, p. 16.

los dioses dominaban el mundo. Estos dioses eran verdaderamente felices y mostraban la irrelevancia del mérito de la virtud o de la reprobación del vicio. El comienzo del monoteísmo supuso una caída, a partir de la cual nació la abstracción y como consecuencia el Estado. Para Savater el politeísmo que plantea Nietzsche significa enfrentarse a la razón monoteísta y castrante que llega a su punto culminante en Hegel. El politeísmo significa, en definitiva, libertad, pues es la opción por la pluralidad, por una moralidad no represiva.

En el capítulo titulado "Nietzsche en casa de Circe" Savater hace una clarificadora descripción de la fenomenología de la conciencia moral en el pensamiento del autor alemán. Según el filósofo vasco, Nietzsche supo ver que el juicio moral, fruto del resentimiento, nunca se aplica con objetividad a cada caso concreto, sino que se guía por "un baremo abstracto de valoración" que está instalado en algo trascendente al hombre mismo. Esta moral castrante e igualadora suprime la subjetividad y no permite al hombre que llegue a ser lo que es. Sin duda alguna, la ética savateriana tendrá aquí su punto de partida. La moral, para Savater, no puede ir contra el hombre sino a favor del hombre. La ética, por tanto, debe ser egoísta, debe buscar lo mejor para uno mismo que, en definitiva, implica lo mejor para los otros. Esta postura ética la mantendrá nuestro autor a lo largo de toda trayectoria intelectual. En este mismo capítulo se describe a la perfección la conexión que existe entre el proyecto ético y político de Nietzsche. En resumen, este proyecto parte de la supresión de las morales anteriores, de "la abolición del hombre tal como es hoy" y consiste en la comunidad perfecta de los dioses olímpicos, una comunidad en la que se suprime la universalidad de la ley y en la que pueden ser compatibles la diversidad de los deseos subjetivos. Para que sea posible este proyecto, el hombre debe cumplir su única y verdadera obligación moral que es "llegar a ser lo que es". Esta obligación, señala Savater, "no le viene a éste de fuera, sino que nace del propio impulso ascendente de su fuerza y de su vida"[28], y para ello se hace imprescindible la supresión del Estado, pues "donde acaba el Estado, termina el hombre y comienza el superhombre"[29].

El Nietzsche que subyace a *De los dioses y del mundo* (1975) es sin duda el más dinamitero. En esta breve obrita, Savater pretende, como lo hiciera Nietzsche, desenmascarar algunas de las mentiras de su tiempo y denunciar un tipo de mentalidad que debe ser superada para que el pensamiento avan-

---

[28] Savater, F., *Escritos Politeístas*, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 58.

[29] *Ibídem*, p. 60.

ce. La nueva mentalidad implica concebir el pensamiento como "la transgresión lúcida de los límites de lo útil y lo decente"[30], consiste en admitir la razón, pero sin las limitaciones propias del racionalismo:

> Apostar realmente por la razón significa continuar la función crítica, es decir, agotar la contradicción, hasta donde pueda llegarse (...) Hay que llevar la razón hasta el límite de su compromiso delirante con la vida. Como decía el patafísico Julien Torma: "No es la luz lo que me atrae, sino la sombra lo que me empuja"[31].

Significa, en definitiva, entender la filosofía como una tarea fundamentalmente negativa. Savater reivindica de nuevo en esta obra la necesidad de volver al politeísmo, al mundo de lo sagrado, que ha sido profanado por el Dios único, causante, a su vez, del desarrollo de la razón abstracta, del Estado y de la ciencia. Este retorno a lo sagrado conlleva un retorno a la piedad, que es lo que caracteriza a los dioses, en contraposición a la fe, que es lo que caracteriza al Dios único. La piedad, dice nuestro autor es : "El fundamento de la comunidad respetuosa de los dioses, que poco a poco la abstracción va corroyendo"[32] y significa esperar, venerar y prometer. La fe, por otro lado "obliga a acatar lo que por excelencia hay, lo que está superlativamente y se agota en la cualidad abstracta de su estar: el Estado".

También apunta aquí Savater que el desarrollo de la abstracción es la causa de la desaparición del "elemento narrativo de la sabiduría" y del "elemento mítico de la religión", algo que Nietzsche se propuso recuperar. Otros temas nietzscheanos que aparecen esbozados en esta obra son la crítica a los sistemas, a las utopías o a la ciencia.

Para finalizar diremos que el Nietzsche más antiestatalista aparece en *El Panfleto contra el todo* (1978). En el prólogo Savater destaca la honradez y el coraje de Nietzsche por ser el pensador más liberador y revolucionario, el único que verdaderamente ha ido en contra del Estado, en contra del Todo. Apoyándose en los argumentos del filósofo alemán, dirige una aguda crítica hacia las falacias ético-políticas en las que se apoya el Todo, es decir, el Estado. Señala que la política maneja una serie de ideales que sirven para reforzar el papel del Todo en la sociedad. Estos ideales son, por ejemplo, la Justicia, el Bien común o la Igualdad. También apunta aquí Savater que una de las mayores aportaciones de Nietzsche ha sido la noción de resenti-

[30] SAVATER, F., *De los dioses y del mundo*, Valencia, Fernando Torres, 1975, p. 23.

[31] *Ibídem,* p. 24.

[32] *Ibídem*, p. 19.

miento, una forma de venganza que se basa en la impotencia y en la debilidad y que está en la base de la ideología política moderna y en la moral tradicional.

Con el transcurso de los años Savater para tranquilidad de muchos y decepción de unos pocos irá evolucionando hacia posturas menos radicales que las que hemos visto en sus primeros escritos, y aunque en algunos aspectos se alejará prudentemente del autor alemán, su sombra no le abandonará nunca, y seguirá siendo, junto con Spinoza, el principal inspirador de su proyecto ético.

ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR Y LA TRADICIÓN FILOSÓFICA MANCHEGA

SANTIAGO ARROYO SERRANO
(Universidad de Salamanca)

1. Introducción: La Mancha como objeto filosófico

Los estudios historiográficos de lo que hoy es la comunidad de Castilla-La Mancha son dispersos y poco relevantes en el conjunto de la filosofía española, sin embargo, es preciso hacer un análisis de los textos y de las figuras de este territorio.

Serafín Vegas, ha sido el último en abordar la difícil tarea de exponer la filosofía en Castilla La Mancha, desde el prisma que él denomino pensamiento, en su obra *Tolerancia, Ideología y Disidencia. Historia del pensamiento castellano manchego*[1], advertía en la Introducción que "el proyectado análisis de relaciones estructurales que dan vida y justifican el significado unitario del pensamiento castellano-manchego no puede ir, en esta línea, más allá del siglo XVI"; en este punto Vegas ponía de manifiesto la dificultad de abordar a los autores castellano-manchegos que trabajaron desde el siglo XVII a nuestros días, pero dejaba constancia de su trabajo y de la dificultad de adentrarse con más profundidad en la filosofía moderna y contemporánea, ya que consideraba que su obra, "al detenerse en las puertas del siglo XVII, tiene, por ello, una indudable unidad de sentido y corresponde a un cambio metodológico de postura y de análisis que acentúe lo cuantitativo sobre lo estructural el abordar la historia la historia del pensamiento desde el siglo XVII hasta nuestros días".

Con Vegas estamos de acuerdo en la dispersión de las fuentes y de los contenidos que se han desarrollado como una filosofía en el actual territorio

[1] VEGAS GONZALEZ, SERAFÍN, *Tolerancia, ideología y disidencia. Historia del Pensamiento Castellano-Manchego*, Toledo, Junta de Comunidades, 1988.

de Castilla-La Mancha, por esta razón vamos a delimitarnos a una comarca histórica de suma importancia en la región, como es La Mancha, y fundamentalmente en el siglo de mayor avance y desarrollo del estudio de las regionalidades y estudios locales.

Entre los intentos que se han hecho por estudiar o catalogar la filosofía en Castilla La Mancha, contamos con una comunicación de Juan Carlos Rebato Arias, que fue publicada en el primer tomo de las *Fuentes para la Historia de Castilla La Mancha* (1988), en pp. 263-270, con el título de "Castilla-La Mancha en el conjunto de la historia de la filosofía española", en la que se propone como objetivo "seguir el desarrollo histórico de la filosofía en la actual Región de Castilla-La Mancha, concretando en dos apartados, autores destacados, agrupados por periodos y centros de estudio." Ya el artículo, esmerado en su elaboración, afirma de antemano que no existe una "filosofía regional", en el sentido en que existe una historia, unas costumbres, etc. Entiende Rebato Arias la filosofía dentro de un marco mucho más amplio, que va a ser el Occidental. Sin embargo, ya esboza los problemas a los que nos enfrentamos, y vislumbra la posibilidad de con los autores nacidos en la región o con las enseñanzas en sus centros, pueda a la larga, definirse una línea argumental explicativa del conjunto del saber filosófico en Castilla-La Mancha.

Rebato ofrece "un primer desbrozamiento del tema, quedando propuesto para una investigación posterior de más hondo calado", argumentando que hay fuentes y materiales que posibilitaran profundizar en los distintos aspectos de la producción filosófica en la región. Abre mucho más las perspectivas que planteó Serafín Vegas en su obra, pues sitúa el comienzo de la filosofía en el año 400 d. C., prolongándose hasta la actualidad. Como cierre de su reflexión, califica de "pobre" la filosofía de Castilla-La Mancha, por lo tanto, de alguna manera, vuelve sobre sus palabras, ya que para que algo sea pobre, tiene que existir, pues algo que no existe en ningún caso puede ser pobre. Es posible que este autor incurra en lo que se ha denominado la falacia de la importancia por la existencia. Que la filosofía de Castilla-La Mancha no sea importante, no quiere decir que no exista. Y cierto es que en la llanura manchega no hay grandes cumbres dentro del pensamiento filosófico occidental, pero de lo que se trata es de desvelar y encontrar la riqueza de la meseta, para desde esa posición, estar capacitados para juzgar y colocar a los autores de la región en el lugar que se merecen. Sin un estudio minucioso y un estudio investigador no es posible juzgar la existencia o no de una forma de pensar "regional".

Así, en el siglo XX, con el desarrollo de otras filosofías regionales, surge un modo de pensar manchego, donde la figura más relevante será Antonio

Rodríguez Huéscar y su concepción del hombre de la tierra que le vio nacer. A continuación desarrollaremos el concepto de identidad cultural manchega y expondremos algunos de los autores que nos parecen más relevantes, que han hecho filosofía sobre el tema manchego en general.

2. **Antonio Rodríguez Huéscar y su concepción del hombre manchego**[2]

Antonio Rodríguez Huéscar nació en Fuenllana, el 13 de abril de 1912. En Tomelloso, fue cofundador, profesor y director del colegio Santo Tomás de Aquino durante cinco años. Esta dedicación a la enseñanza privada, a causa de su condición de republicano y, en cierta medida, por su vinculación a Ortega y Gasset, explica la aparición tardía de toda su obra. Rodríguez Huéscar pertenece a una generación de intelectuales que por diversas razones, pero sobre todo de edad, fueron marcados brutalmente en sus vidas por la Guerra y las consecuencias negativas que se siguieron de ella.

A pesar de las dificultades, no fueron vanos aquellos años en Tomelloso, en los que no publicó, pero que utilizó para penetrar con sosiego en los difíciles caminos del pensamiento. Hasta que las circunstancias lo permitieron y tuvo la posibilidad de publicar algunos ensayos críticos sobre autores clásicos. No es, sin embargo, un escritor prolífico. Más bien se trata de un cuidadoso labrador de la palabra, que recoge los mejores frutos y más maduros de entre sus escritos para que sean publicados.

De entre sus escritos en relación a su origen manchego, tenemos que destacar su ensayo breve *Homo Montielensis* o *El hombre de Montiel(La rebelión contra el tiempo)*, publicado en 1961 en la Revista La Mancha, después de hacerlo en Puerto Rico, que es donde desarrolla la mayor parte de su magisterio sobre La Mancha Rodríguez Huéscar. Al inicio del breve opúsculo anuncia que se trata de *"unas líneas desordenadas, expresión de ideas y sentimientos que me asaltaron atropelladamente, hace ya tiempo, vagando por este dramático paisaje manchego que profundamente amo"*. Aquí pone en práctica su conocimiento respecto a las características del hombre de su tierra, donde intenta explicar cómo la esencia de este hombre tiene caracteres filosóficamente universales.

Reflexiona sobre el hombre del campo de Montiel: Infantes, Cozar, Fuenllana, Almedina y Alambra, pero que fácilmente podría extenderse al

---

[2] RODRÍGUEZ HUÉSCAR, ANTONIO: "El hombre de Montiel: La rebelión contra el tiempo", en revista *La Torre* de la Universidad de Puerto Rico, 1958. Reeditado en revista *La Mancha*, 1961.

Tomelloso del momento en que elabora su trabajo. Entre sus ideas principales destaca, en primer lugar, la influencia del paisaje físico en el paisaje espiritual de los hombres, que los conformará de una manera y no de otra, pues el ambiente influye sobre el alma. La tesis principal es que en esta zona de Castilla no pasa el tiempo y que las actitudes del pasado, lenguajes y formas clásicas ya muertas, son las que priman sobre las nuevas corrientes.

Le parece sugestivo y fascinante a Rodríguez Huéscar que ante las nuevas tecnologías, estos hombres permanezcan en sus creencias, llegando a considerar el pasado como más importante que el presente. La civilización técnico-industrial no modifica sus esquemas mentales, que están profundamente grabados en los hombres. Así pues, el pasado que ya no es, esta siendo. El sentido de la vida es hacer lo que se ha hecho siempre.

> La contemplación del paisaje físico nos transporta a la intuición del paisaje espiritual. Recordamos a Ortega: "Castilla es tan terriblemente árida porque es árido el hombre castel1ano. Nuestra raza ha aceptado la sequía ambiente por sentirla afín con la estepa interior de su alma". En efecto, la profunda concordancia, la afinidad entre el aspecto de estas hoscas tierras y el alma de sus habitantes se hace patente con meridiana nitidez, a poco que uno trate de reparar en ello. No es ya sólo la aridez, la sequedad; es también este aire que tiene todo de haberse detenido la vida, esta quietud letárgica envolvente, este como adormecimiento y perpetuación en el pasado, que le hacen sentirse aquí a uno a muchas, muchas leguas de la trepidante actualidad. Viven todavía por estos parajes gentes con una mentalidad, con una tectónica espiritual, que podrían ser muy bien de tiempos del rey don Pedro, y aún de mucho más atrás. Y esta estructura de su intimidad se traduce expresivamente al exterior, como no podía menos, en rasgos fisonómicos, gestos, actitudes, de correspondiente sabor trasañejo. En cualquier callejuela de Villahermosa se encuentra uno, en una casa sí y otra también, tipos de hombres y de mujeres –viejos, sobre todo– con una cantidad de raza que estremece. Estos viejos todavía usan formas lingüísticas ya muertas, momificadas secularmente en las páginas de nuestros clásicos –"cogello", "matallo", "vide", voy a "mercar"…–. Yo no voy a decir ahora si esto es bueno o malo; lo que sí diré es que resulta enormemente sugestivo, casi fascinante. Ante estos ejemplares de humanidad, que parecen aflorar ante nuestros ojos, redivivos, de nebulosas profundidades del pasado, se siente uno sobrecogido como ante una presentación de espectros. Mas son estos –y ello es lo mirífico y desconcertante– sólidos y tangibles espectros, duros espectros, tallados en madera de carrasca.

Aquí queda descartado el sentido de crear nuevas formas de vida. El gran afán de los hombres de la Mancha es *"hacer el alma inflexible ante la viva realidad"*, matar el tiempo, revelarse contra él, porque lo tradicional tiene más valor que lo novedoso. El hombre no es ya aquí proyecto, porque existe la pretensión de destemporalizar la vida. En definitiva, que el hombre obser-

ve pasar el tiempo ante sus ojos y lo deje pasar. Porque el tiempo propio del Campo de Montiel pasa más lento que en otros lugares.

Alain Guy, en su *Historia de la Flosofía Española*[3], y debido al interés que suscita esta reflexión sobre la tierra de origen, dedica gran importancia al estudio filosófico que del carácter de los habitantes de su tierra elabora Rodríguez Huéscar: "igualmente tendríamos que dedicar un espacio a la sugestiva meditación sobre *la detención del tiempo*, que suscitó en el filósofo manchego la evocación de la planicie de Montiel, en su provincia natal. En el corazón de este territorio arcaico y desertico, donde el quijotismo se une a la thanatotropia, se manifiesta un curioso distanciamiento con respecto a nuestra época y al entorno del resto de la península ibérica."

Sin embargo, la reflexión de Rodríguez Huéscar[4] no la encontramos aislada, sino en el marco de una serie de investigaciones y trabajos sobre La Mancha que han ido desarrollándose sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, y que nos permiten conocer una tradición de filosofía en la península ibérica difícil de interpretar, por su dispersión y localismo, pero que puede ser de gran utilidad para la interpretación del hispanismo en el ámbito de las filosofías regionales españolas. A continuación definiremos las características principales de una filosofía donde se encuentran la antropología y el paisaje, veremos cómo la filosofía es parte de estos parajes rurales, y cómo el territorio es objeto de un pensamiento propio y diferenciado de otros lugares.

3. Identidad cultural y filosofía en La Mancha

En Castilla-La Mancha existe un espacio cultural, geográfico, histórico y social que sostiene gran parte de la identidad de la Región. La Mancha es un lugar que ha ido construyéndose a lo largo de los siglos, y todavía no se ha agotado el proceso de constitución del carácter y la identidad manchega. A este proceso se ha incorporado después –desde la creación de la comunidad autónoma de Castilla-La Mancha, en 1982– su relación con lo castellano, para su desarrollo conjunto en lo castellano-manchego. Tras la lectura y análisis de numerosas obras sobre La Mancha, cuyo contenido se centra fundamentalmente en el paisaje, las gentes, las costumbres y la historia, nos dimos cuenta de la necesidad de estudiar las manifestaciones de estas reflexiones propiamente manchegas.

---

[3] GUY, ALAIN, *Historia de la Filosofía Española*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 315.

[4] El artículo "Homo Montielensis" apareció publicado en *Con Ortega y otros escritos* en 1964, traducido al francés por Dominique Quentin-Mauroy, "L´homme de Montiel ou la rèvolte contre le temps" en *Pensée iberique e finitude*, Universidad de Toulouse, 1972.

También nos animó al inicio de este trabajo el hecho de que hace unos años, en conversaciones con amigos en tierras manchegas y fuera de ellas, aparecían ciertas peculiaridades y señas de identidad propias de este lugar, que difícilmente podríamos encontrar en otros lugares de España y que ciertamente son analizadas desde una perspectiva filosófica. Por lo tanto, nos parecía una buena oportunidad para hacer una aportación a la historia del hispanismo filosófico Castilla-La Mancha.

Existen dos lugares en los cuales encontramos referencias al concepto de lo manchego: en la gente que vive y siente La Mancha como algo cercano en cualquiera de sus pueblos, o en los textos históricos que intentan definir este territorio, escritos por manchegos, desde el fiel amor a la tierra, o bien captado por los viajeros que llegaron a estos parajes de llano, cargados de tradicionales estímulos. Se puede decir que La Mancha se define a base de texto y de contexto; ya sea desde un ángulo poético o desde lo filosófico, siempre con una búsqueda originaria de las raíces en las que se vuelve sobre el terreno, sobre las gentes, las características filosóficas, antropológicas de La Mancha. Con los filósofos de las calles y de los campos de La Mancha, con algunos de sus habitantes, hemos mantenido amenas y largas tertulias en las que la elocuencia local nos acerca una definición de lo manchego, y es que la inmensidad del horizonte manchego lleva a sus habitantes a la conversación y a la reflexión.

En este lugar, la ausencia de límites en el territorio genera un gran desgarro y, a su vez, múltiples maneras de resolverlo. Los manchegos siempre tienen una respuesta a mano para solucionar los grandes problemas existenciales, un pensamiento incesante que vemos reflejado en su máxima expresión como veremos en algunos autores. Cualquiera que se encuentre a un manchego podrá entender de qué estamos hablando. Hablamos de La Mancha sin llegar a definirla nunca, porque una definición agotaría su significado, además de las grandes dificultades que existen para definir un sentimiento, como el amor, como el placer, como la tristeza. Ser originario de La Mancha es una forma de vida. Más allá de la diferenciación en el habla, en las costumbres, en la vestimenta, La Mancha tiene un genio especial, algo cercano a la tierra que a los viajeros más observadores les hace pensar. Como el propio horizonte manchego que parece no acabar nunca, mejor así.

En el conocimiento de nosotros mismos, los manchegos estamos desorientados, porque aún no hemos llegado donde teníamos que llegar, La Mancha sigue su proceso de constitución, en cierta medida alejándose de lo que siempre ha sido, por ejemplo en lo que a la arquitectura se refiere, ya que otras propiedades como el habla y el carácter todavía sigue latente en las aldeas, los pueblos y ciudades de La Mancha. No es una tierra de conceptos o de ideas; es un lugar, sobre todo, de realidades; pero aquí, lo cotidiano

adquiere un valor casi metafísico, indescifrable fuera de lo real, donde el detalle es lo más llamativo, y esas realidades se conceptualizan excepcionalmente en los textos que piensan La Mancha.

Pensamos La Mancha sin sacar en claro nada concreto, sino más desasosiego. Sin embargo, es posible que nos interese esta falta de claridad, como la inmensidad del horizonte y lo sublime de tanta llanura, que hace que nos sintamos más vivos con esta ambigüedad de ser algo y a la vez ser lo contrario, de ser o no ser. Si lo manchego fuera fácil de definir no podríamos disfrutar la intensidad de estos textos; en la dificultad de esa definición radican las sensibilidades de la escritura y la reflexión sobre una tierra tan paradójica, de tanta historia y de tanto presente, llena de estímulos, de sensaciones, de arte, de caminos...

Estas reflexiones son una respuesta parcial a la pregunta por La Mancha. No nos sentimos capacitados para responder totalmente a dicha pregunta. Para ello deberíamos sentir La Mancha, despojarnos de ella y volver para tener una visión objetiva del lugar. La Mancha es un espacio intemporal que vive lo que se encuentra, lo que le llega "de paso", un lugar del más allá español, europeo, y en este carácter intemporal, que también podríamos llamar tradicional, viven y sienten el manchego y la manchega su existencia, orgullosos de su personalidad. Nos preguntamos, ¿se puede definir La Mancha? ¿Es posible dar respuesta a la pregunta 'qué es La Mancha' sin recurrir a la poesía, desde la filosofía, o desde el análisis científico? Poesía y paisaje en este lugar nuestro están estrechamente unidos. El hombre y la mujer de La Mancha, con unas características especiales, se completan con el paisaje, así como el paisaje es posible cuando los habitantes lo viven, lo disfrutan y lo sienten. Además del paisaje, que es común a la identidad de todas las culturas, la cultura manchega tiene mucho de llanura, La Mancha no se identifica por las curvas, sino por lo abrumador de su paisaje que parece no acabar nunca, a la vez que guarda el misterio de quien será el que del inmenso horizonte aparecerá para hacer noche en las ventas y posadas de La Mancha.

Así pues, en el ámbito de Castilla-La Mancha es innegable el valor que adquiere lo manchego por sí mismo, no habiéndose acostumbrado definitivamente sus habitantes del todo al uso del concepto de 'castellano-manchego'. En este sentido, la administración regional está haciendo un importante esfuerzo por armonizar lo castellano y lo manchego, por construir una identidad propia, en la que se integran los territorios actuales de Castilla-La Mancha, una tierra con un gran potencial en los próximos años, cuya base identitaria encontramos en algunos de los textos que hemos seleccionado en esta obra, aunque la tarea de construcción de esta identidad no sea ni mucho menos tarea fácil.

Son muchas las dificultades que encontramos al tratar de definir una identidad. No es nuestra intención definir La Mancha ya que sería un trabajo de mucho más esfuerzo, ya que es dialéctica su definición, una cosa y la otra, la que muchos autores toman de La Mancha, cada uno a su manera, sobre el espacio, el territorio, la necesidad infantil de arraigo a esta tierra, ¿acaso la palabra manchego dice lo mismo que la palabra castellano? Definimos lo manchego con el paso del tiempo y la experiencia, aún es difícil definirlo con palabras, aquí tenemos múltiples intentos, que abren más las posibilidades; cuanto más se habla de La Mancha, más difícil se nos hace su definición.[5]

La Mancha se piensa en los textos, los textos emanan de la vida. Todos ellos con un denominador común, la reflexión sobre el concepto de lo manchego, lo manchego mismo, tanto en el ámbito físico, social, humano o cultural. Los pensadores manchegos pretenden –cada uno desde su distinto interés y objetivo– acercarse a algo que aparentemente puede parecer fácil, que se convierte en trabajo complejo cuando nos damos cuenta de la gran cantidad de factores que entran en juego, si de La Mancha hablamos. Tal vez en la evolución de la expresión de este sentimiento ha influido la universal novela de Cervantes: el *Don Quijote de La Mancha.* La recopilación de estos textos demuestra que La Mancha tiene algo especial. Pocos son los autores manchegos que no hayan tratado su tierra con pasión, y como decimos, con razón, ya que si algo tienen en común estos textos es la parte filosófica, de reflexión, de cada uno de ellos. La Mancha invita, pues, a la reflexión.

Filosofía de la Mancha, así podríamos definir la disciplina de la que estamos hablando, porque el objeto de la reflexión es siempre La Mancha, a través de distintos géneros literarios, sobre todo el ensayo breve, cargado de intensos componentes poéticos y aportando matices que no conseguiríamos observar a menos que disfrutáramos de una larga estancia en La Mancha. La Mancha es un objeto filosófico tan difícil de definir como el cuerpo, la mente, la historia, el arte, etc. Muy frecuentes son los tópicos que hablan de La Mancha como lugar de paso, desierto, llanura, blancura, inmenso horizonte. Detrás de estos tópicos se esconde un fuerte sentido metafísico que el manchego descubre en su propia existencia y quiere descifrar a través de las palabras. Nos estamos refiriendo a la posibilidad de un pensamiento que al mismo tiempo que reflexiona sobre la existencia, lo hace desde una identidad

[5] Con el proyecto editorial, Almud ediciones de Castilla-La Mancha, Alfonso González-Calero ha puesto las bases para el estudio y la definición de la historia de Castilla-La Mancha, sin embargo aún, a pesar de la prolífica publicación de trabajos y ensayos junto con la Revista Añil, se está lejos de conocer y definir un concepto regional lo suficientemente claro, de ahí que haya gran número de escritos sobre el tema.

marcadamente local, o bien reflejando en sus reflexiones el pensar manchego, porque existe una identidad manchega, de eso no hay duda, aunque sea difícil de definir, pero, ¿existe un pensamiento, una cultura filosófica propiamente manchega? En Antonio Rodríguez Huéscar y otros autores, notamos una *Filosofía de la Mancha*, cuyo indudable valor hace indispensable que la conservemos. Pensamiento y territorio se encuentran estrechamente vinculados en Castilla-La Mancha, en los textos que recorren la gran Región natural manchega. La llanura interminable, el campo, las necesidades y la falta de asentamientos culturales y religiosos de formación hasta muy avanzada la historia de España, han hecho que la identidad manchega sea realmente peculiar, distinta a otras identidades regionales. Esta diferencia que los manchegos hemos notado nos ha llevado a reflexionar, culpando a nuestro territorio de ello, a nuestra geografía y condiciones atmosféricas que nos han hecho así y que han llevado a nuestra tierra a que después de cientos de años, seamos tal cual aparecemos en los textos, un pueblo sencillo, humilde, a veces contradictorio, con una gran profundidad e inquietud por el conocimiento de nosotros mismos, por elaborar esa *Filosofía de La Mancha*, tan cercana a la tierra –recordemos a Sancho Panza y su filosofía en refranes– y tan necesaria para una existencia de pura autenticidad.

Desde una perspectiva entre poética y filosófica **Eladio Cabañero** recorre su tierra en el trabajo *Pueblo, paisaje y otras varias cosas de La Mancha*, cuyos límites sitúa "aproximadamente (y calculo a ojo de buen campesino manchego) éstos: yendo desde Madrid, de norte a sur, La Mancha empieza, en batería, desde Consuegra y el Toboso (Toledo) y Belmonte (Cuenca), y llega hasta el estribo del Valle de Alcudia, El Viso de Marqués y Villanueva de los Infantes (Ciudad Real), y de este a oeste comienza hacia los términos de El Ballestero, La Roda y Villarrobledo (Albacete) y avanza hasta Piedrabuena y Tirteafuera (Ciudad Real)". Narra su tierra como si estuviese enamorado de ella, relatando sus características más relevantes. En este trabajo apreciamos que el texto se elabora mientras Eladio inhala los aromas de la tierra. Es una celebración de La Mancha, la selección de las cosas, los lugares y los pueblos para que el lector se anime a conocerla; su descripción de los lugares consigue trasladarnos, llegando incluso a notar las sensaciones del vino que el autor escribe que bebe.

Otro autor, **Dionisio Cañas**, con su peculiar estilo poético y personal, en un artículo titulado *La Mancha en el espejo*[6], recorre los lugares emociona-

[6] CAÑAS, DIONISIO, "La Mancha en el espejo: apuntes autobiográficos", en *Castilla-La Mancha a la luz del Quijote*, Toledo, Unión FENOSA-Empresa Pública Don Quijote de la Mancha 2005 S. A., 2006.

les de su infancia y la de hoy, preguntándose sobre la construcción y evolución de la identidad manchega, con numerosos ejemplos de su experiencia personal, ya que considera que La Mancha está intrínsecamente relacionada con sus emociones de infancia y familia, destacando el gran cambio que en los últimos cincuenta años se ha producido en La Mancha, cuando "comparamos un panorama fotográfico general de cualquier pueblo o ciudad de Castilla-La Mancha (fuera de las poblaciones protegidas por su valor turístico como Almagro, Toledo o Cuenca, por ejemplo) de hace solo cuarenta años atrás, con las vistas actuales de aquellas mismas poblaciones, se podrá constatar el cambio absoluto del perfil urbanístico que está teniendo lugar en todos nuestros pueblos y ciudades." La arquitectura para Dionisio ha sido siempre un rasgo de la identidad manchega. En la construcción de las casas se reflejaba el carácter sobrio, al mismo tiempo que "ocultador" del manchego. Las casas eran muy simples, debido a la dificultad que encontraban nuestros antepasados en romper con lo tradicional. Las tradiciones se han disfrutado mucho en La Mancha. En la actualidad, la ambición de las gentes manchegas para que sus pueblos crecieran ha roto, salvo contadas excepciones conservadas para el turismo, el paisaje cultural manchego, del que los habitantes de estas tierras siempre se han jactado y sentido orgullosos.

> Cervantes creo que supo comunicarnos muy bien, a través de don Quijote y Sancho, esa dualidad esencial para conocer nuestra identidad castellano-manchega en general y humana en particular. Por eso hizo conscientes a sus dos personajes de que pertenecían a "un lugar de La Mancha" y, a la vez, la de que quedaban inscritos en esa tradición de los viajeros universales que van en busca de aventuras y, en última instancia, que son, como todo humano que se digne de serlo, exploradores, más allá de una sabiduría de la vida, del saber conocer con alguna certeza quiénes eran ellos mismos como personas y como personajes en el gran escenario de la vida.[7]

José María Martínez Val en su ensayo *Teoría de La Mancha*[8], pretende precisar los límites y las razones de ser de lo manchego. Desde una perspectiva mucho más rigurosa y teórica –pretende ser científica–, y con un análisis conceptual, recorre los misterios y la magia que esconde este paisaje, resaltando la paradoja de que el *Quijote* transcurra en estos espacios, reconociendo el lirismo aún latente que Cervantes otorgó, al tomar esa decisión, a La Mancha.

---

[7] *Ibidem*, p. 146.

[8] MARTÍNEZ VAL, JOSÉ MARÍA:" Teoría de la Mancha", en *Defensa del Quijote (Ensayos manchegos)* Ciudad Real, Publicaciones del Instituto de Estudios Manchegos, 1957.

Esto es, que Cervantes concedió en su obra universal a La Mancha una capacidad que no tenían otros lugares, su ilimitación y sus grandes posibilidades literarias que se pondrían de manifiesto con el paso de los tiempos.

> La Mancha es tierra lírica para las obras líricas. Cuanto en la llanura manchega late, se expresa siempre en individualidades líricas, patentemente apasionadas y personales. Cuando no las tiene, enmudece y se remansa en el silencio. Aquí no hay épica, ni siquiera para su gran conquistador Diego de Almagro. *Bernardo* de Balbuena –un épico– no representa tampoco a la Mancha. Aquí no hay drama, ni siquiera para representar en alguna obra simbólica esas formidables tragedias rurales que también sacuden, de cuando en cuando, a este pequeño rincón humano. Posiblemente, la Mancha sí que está representada por Quevedo, –el Señor de la Torre de Juan Abad– con su formidable potencia creadora y su humor agrio, socarrón a ras de tierra y trascendente, en línea tangente con las estrellas del cielo.[9]

Antonio Cano en *Ética de las llanuras,* dentro del libro *Idealismo sobre la llanura*[10]*,* repasa el carácter pasado y presente de la situación de las llanuras, y la influencia sobre el comportamiento de los que se han criado en el llano. Artículo poco conocido, pero con un pensamiento claro, un paso previo para algunos otros textos, a la vez concuerda en la manera de ver La Mancha, a pesar de que sea preciso un gran conocimiento del lugar. Antonio Cano, ha sido capaz de captar los sentimientos que la llanura despierta en los hombres, en él mismo, para que podamos entender mejor lo manchego. Esta llanura y su apertura al universo a través de un horizonte sin límites nos hace propiamente manchegos, pero sobre ello más allá de la valiosa contribución de Cano, tenemos mucho que indagar para acercarnos a la identidad cultural de La Mancha.

> La llanura –con su inmensidad– es la abierta ruta del pensamiento y de la actitud española, bajo el proceso histórico nacional. La grandeza, se forja en la llanura y en ella, se consume por la desolación espiritual y étnica, echada de mar a mar. La llanura es pobre, y por eso, maquina aventuras y tiene gestos de redención aunque se agostan pronto cual toda flor salida del llano. Aquí, sobre este aspecto ético de nuestro comentario, surge la rebeldía mistica. Pero no se aprovecha como conductor de la dispersa ansia aventurera. Y hay que huir de la llanura porque si no, ella, igual que Saturno, aniquilaría a sus propios hijos. Hay que huir después de haber madurado el pensamiento dentro de la soledad elocuente de los áridos campos. Y propagar ese pensamiento castellano por

---

[9] *Ibidem*, p., 76.

[10] CANO, ANTONIO: "Idealismo sobre la llanura" en *Ética de la llanura*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 1936.

> otras tierras que nos reciban como huéspedes. Pero he aquí que ese pensamiento ha de tener la novedad de destruir esa otra meditación –meditabunda– que se crece del llano. Hasta ahora, la llanura ha representado un pensamiento de inercia colectiva, cuando (paradójicamente) había geniales rebeldías, aisladas, que caían ante la soledad de la tierra y la incomprensión. Tenemos el mal de que, por el llano, casi en todo momento, se escribió la demasiado inútil historia española. Historia que tuvo muchas lanzas, muchos fueros, pero que ahora nos presenta el fruto de unas protestas que dimanan precisamente de allí. La España nueva comprende que nuestros antecesores nos dejaron una historia romántica, pero inservible.[11]

El horizonte es una forma de terapia, una salida a las adversidades de la vida. Es especial y curativo sentirse manchego, contar con un paisaje tan amplio, lo que puede explicar por qué el manchego se siente tan a gusto en La Mancha, su amplia e infinita casa. En La Mancha hoy es todavía posible un ecologismo profundo, hasta los años 60 las gentes marchaban al campo durante la semana, con candiles, a trabajar, para volver los fines de semana a la población. Esto posiblemente ha hecho que La Mancha ofrezca una imagen representativa de la España rural; todavía hoy se guardan tradiciones ancestrales, y es posible observar la detención del tiempo, como observa también el discípulo de Ortega, Antonio Rodríguez Huéscar.

Francisco García Pavón en sus dos ensayos breves, *Hacia un concepto de la personalidad manchega* y *Teoría del paisaje manchego*[12], investiga La Mancha y esboza, consciente de las limitaciones que tiene para el estudio de la personalidad manchega y su paisaje, llegando a decir que "para poder obtener una idea completa de la personalidad de nuestra región, habría que estudiarla desde multitud de ángulos, pulsar hasta la última fibra de su complejo sistema, y sobre todo, gozar de una muy suficiente experiencia manchega, que a mí me falta". El texto de García Pavón propone algunas ideas generales que conviene desarrollar, con una narrativa clara que aplica a estos ensayos, el paseo que nos damos acompañado de la escritura del tomellosero, por la humanidad y el paisaje de La Mancha esta lleno de conceptos y sabores variados.

El poeta-filósofo **Juan Torres Grueso,** hace una relectura de su vida, desde la meditación interior que permite la soledad, donde únicamente uno mismo ha de rendir cuentas ante sus propias acciones, su propia historia. Para descansar su "cansado corazón", su mujer que le acompaña es un alivio,

---

[11] *Ibidem,* p., 33.

[12] GARCÍA PAVÓN, FRANCISCO, "Teoría del paisaje manchego (Ensayo sobre la llanura)" y "Hacia un concepto de la personalidad manchega", en *Tres ensayos y una carta*, Jerez de la Frontera, 1951.

tanto como el apacible paisaje donde se desarrolla su reflexión en busca, como veremos, de una esperanza eterna. Escribe una poesía filosófica en prosa que penetra al lector, una poesía que piensa y siente, que quiere la unidad de sentimiento y conocimiento[13]. Sus palabras son un llanto de alegría, un canto melancólico, al mismo tiempo intensamente necesitado de vida. Como su obra, su vida tomó diferentes direcciones, de acuerdo con sus inquietudes, que fueron muchas

No podemos pasar sin destacar para un mejor conocimiento de la realidad manchega y de una figura relevante que ha reflexionado sobre este territorio, en la obra *Teoría de Castilla La Nueva* **Manuel Criado de Val**[14] sostiene que las localidades de La Mancha, "son ciudades «nuevas», creadas al amparo de las órdenes militares y siguiendo el flujo de las líneas avanzadas. Carece, por ello, esta región del fuerte sabor celtibérico, tradicional, de las poblaciones toledanas y alcarreñas, que conservan no sólo el aspecto, sino la toponimia y los característicos emplazamientos de los primitivos castros" (Teoría de Castilla La Nueva, Madrid, Gredos, 1969, p. 31). Habla Criado de Val de la dualidad castellana, "entre las dos Castillas fueron así progresivamente estableciéndose diferencias tan esenciales que pueden observarse en cualquier aspecto de su cultura. Frente a la fuerte vinculación europea de Castilla la Vieja, la Nueva opone su extraño carácter mixto de rasgos orientales y occidentales, escéptico y picaresco, plagado de contradicciones, y nunca enteramente cristianizado. En esta región tendrá su asiento natural una literatura desarraigada y picaresca, poblada de protagonistas equívocos. Será el diálogo su propia expresión estilística, normal en un pueblo callejero, habituado durante siglos a la dialéctica, al cambio brusco de situaciones y al trasiego continuo de gentes y de ideas" (1969, 63-64).

En los pueblos manchegos poca filosofía académica podía elaborarse, porque la única Universidad era la vida y el paisaje, que tanto nos ha enseñado siempre a los manchegos. En La Mancha, por lo general, hacían falta largas jornadas de trabajo para mantener la tierra que daba algún sustento y poco ánimo había en encontrar alimento para el alma de manera académica, tanto para reflexionar como para compartir la reflexión, aunque a pesar de las dificultades es el manchego un carácter de mucho pensar, fenomenológico, sobre la vida misma, el instante, lo presente.

---

[13] TORRES GRUESO JUAN, "La Mancha", en Tierra Seca, Madrid, Gráficas Aragón, 1955.

[14] CRIADO DE VAL, MANUEL: *Teoría de Castilla La Nueva. La dualidad castellana en la lengua, la literatura y la historia*, Madrid, Editorial Gredos, 1969.

ACTAS DE LAS IX JORNADAS DE HISPANISMO FILOSÓFICO (SANTANDER, 2009)

PRESENTACIÓN

La colaboración de la Real Sociedad Menéndez Pelayo (RSMP) con otras entidades dedicadas a la promoción y difusión de la Filología, la Filosofía, la Historia y las Humanidades Clásicas se justifica en la propia obra del maestro de quien la Sociedad toma nombre y de cuyas enseñanzas trata de aprender. Por lo que a la Filosofía concierne, el capítulo más importante es el que ha llevado a la Sociedad, en tres ocasiones ya, a colaborar con la Asociación de Hispanismo Filosófico en la publicación de estudios sobre la historia del pensamiento filosófico español, así como en la organización y desarrollo de las Jornadas de Hispanismo Filosófico que ésta convoca cada dos años, especialmente en las del 2009, que vieron reconocido por primera vez el carácter internacional de esa actividad. El que se haya contado en todo ello con RSMP constituye sin duda, para quienes formamos parte de ésta y la representamos, un reconocimiento y una distinción que aquí debe ser agradecida.

El título de este libro (*Filosofía y lenguas ibéricas*) refleja perfectamente el carácter interdisciplinar de la RSMP, una característica de sus actividades sostenida con ejemplar perseverancia. Si necesario es para la propia Filosofía cultivarse en íntima relación y diálogo con las distintas expresiones de las ciencias y del humanismo, mucho más parece serlo en los casos de Iberoamérica, Portugal y España pues sus respectivas tradiciones filosóficas transitan, como en ningún otro ámbito cultural, por la Semántica y la Pragmática del Portugués, del Gallego, del Catalán o del Castellano y por los terrenos fronterizos de la poesía, el relato, el teatro, la novela y el ensayo.

Un fruto muy importante de las asociaciones científicas y culturales, en especial de aquellas asambleas o reuniones que dedican a estudiar monográficamente algún asunto de relevancia intelectual, son siempre las los estudios y trabajos a los que éstas hayan dado lugar. La digestión posterior de cuanto se ha tratado en tales reuniones, tanto o más que el registro de cuanto hayan dicho en ellas ponentes y participantes, forma parte de esa actualidad intelectual que los especialistas de cualquier disciplina, e incluso quienes se interesan por el devenir de la vida cultural en su conjunto, necesitan conocer. Publicando tales estudios y trabajos no se levanta acta de hechos

académicos o societarios, este libro no son actas de nada, sino que se constata la *poiesis* intelectual, en este caso sobre la historia y vigencia sociocultural de la Filosofía, que surge de la propia comunidad científica interesada en ello. Por lo demás, el elenco de firmas y asuntos que se contienen en las páginas de este volumen evidencian que el hispanismo filosófico está vivo, goza de buena salud y podrá asegurar su futuro con suficientes iniciativas y recursos sociales. Sólo se precisa para que todo ello fructifique debidamente, que los programas oficiales de estudios lo tengan en cuenta, al menos en aquellas universidades en donde se cursan los estudios de Filosofía.

La ejemplaridad con que la Asociación de Hispanismo filosófico y la Real Sociedad Menéndez Pelayo han procedido a los trabajos que concluyen en este libro, es evidente. El esfuerzo de coordinar sinergias entre ambas entidades indica un camino que aún se transita poco en la vida cultural española, pero que es imprescindible para el sostenimiento de aquellas actividades de la misma que, por su propia naturaleza teorética son minoritarias o no tienen una rentabilidad inmediata. En este sentido no deja de ser tampoco ejemplar y así hay que hacerlo constar, la sensibilidad cultural y altura de miras del Ayuntamiento de la Ciudad de Santander y de la Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria. Ambas entidades, mediante el apoyo y colaboración que prestan a la Real Sociedad Menéndez Pelayo, han colaborado de algún modo en que este libro vea la luz.

Agradezco muy sinceramente a la Fundación Ignacio Larramendi su generosidad y apoyo para hacer posible la edición del libro, así como el decidido y sostenido apoyo que viene prestando desde hace años a la difusión del pensamiento filosófico en español.

RAMÓN EMILIO MANDADO GUTIÉRREZ
Presidente de la Real Sociedad Menéndez Pelayo

INTRODUCCIÓN

FILOSOFÍA, LENGUA, LENGUAS

CIRIACO MORÓN ARROYO
Real Sociedad Menéndez Pelayo

Los días 1 al 3 de abril de 2008 se celebraron en la Biblioteca de Menéndez Pelayo de Santander las Jornadas de Hispanismo Filosófico. El recinto no podía ser más apropiado, pues estas jornadas van convirtiendo en realidad la propuesta del sabio cántabro de construir la historia del pensamiento español. La BMP, formada por el genio nunca debidamente alabado, es un milagro cultural. En ese marco se pronunciaron las conferencias y comunicaciones publicadas en este libro. Cuando yo volvía a Madrid, al final de las jornadas, me invadió este pensamiento: es el primer congreso en el que puedo decir que todas las aportaciones han sido de la mejor calidad. Espero que el lector pueda comprobar y aprobar mi opinión.

El título fue "La filosofía y las lenguas de España". Un español sensato solo puede sentir felicidad –me disgusta el orgullo–ante nuestra riqueza lingüística, y cantar los variados registros de nuestro órgano de expresión: castellano, catalán, gallego y euskera. Y desde esta postura lamento que las publicaciones filosóficas en catalán y gallego vayan decreciendo, como observan en el libro los ponentes sobre el estado de la filosofía en esas lenguas. Se impone el "español", sencillamente porque es la lengua de todo el mundo hispánico, la de los 400 millones de hablantes. Creo que la actitud más racional sobre las lenguas de España (a infinita distancia de toda utilización política) es la de Menéndez Pelayo, y la de tantos otros estudiosos de todas las regiones: amor, cultivo y esfuerzo de conservación, pero aceptación realista de la universalidad del español.

Mi pregunta en estas páginas es: ¿En qué medida una lengua condiciona el rumbo de una filosofía? Mi vaga expresión indica lo difícil que es formular la misma pregunta: "el rumbo de una filosofía" no dice nada claro, si sustituimos la palabra rumbo por "dirección" o "estilo", tampoco ganamos

nada. Más claro sería preguntar: ¿En qué medida condiciona una lengua el *contenido* de una filosofía? Quizá sea Unamuno el pensador que, en algunas ocasiones, sostuvo una especie de conexión entre la lengua española–hoy debemos hablar de las lenguas de España–y una filosofía española. Afirmó que "nuestra filosofía" está difusa en nuestra literatura mística. Y en el último ensayo del *Sentimiento trágico de la vida* (1912) escribió estas palabras: "Aparéceseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es, según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice".

El párrafo citado parece contener todos los elementos de la fusión de una filosofía nacional con el "alma nacional". Aunque en el párrafo no se menciona la lengua, bastaría recordar la frase tan repetida por Unamuno: "la lengua es la sangre de la raza". El núcleo de esa filosofía es el quijotismo, encarnación artística de la incompatibilidad entre la razón y la fe. En 1898, don Quijote era para el pensador vasco el caballero loco embarcado en aventuras guerreras. Por eso, en el ensayo "Muera don Quijote", pide la muerte del caballero y la resurrección del honrado hidalgo Alonso Quijano el Bueno, y de Sancho, peón en la labranza de Tomé Carrasco o segador en Tembleque. En el ensayo de 1912, Unamuno responde al ideal de europeización y a la idea concreta de Europa que venía difundiendo Ortega desde su vuelta de Marburg en agosto de 1907. "Europa igual ciencia", había escrito Ortega. La ciencia modelo era la física matemática, y la ética y la estética debían construirse con ideas rigurosamente definidas en analogía con las de la física. Frente a esa idea neokantiana de cultura, que Unamuno llama Kultura para reírse de la esclavitud ante la ciencia germánica, Don Quijote encarna el pensamiento español, opuesto al Renacimiento, la Reforma y la Revolución. El pensamiento español es católico, en el sentido de que había construido toda su filosofía y teología para afirmar la inmortalidad del alma. En cambio, los protestantes alemanes –el protestantismo liberal– habían convertido el cristianismo en pura ética, negando o postergando su dimensión escatológica.

Pero el gran sabio y pensador que era Unamuno, describía ya la filosofía española desde lo que estaba bien documentado en la literatura, la teología y la filosofía españolas. Nada más lejos de su obra que una concepción cerrada de las culturas nacionales. Define en *En torno al casticismo* la identidad personal y colectiva como inserción del yo o de la cultura nacional en la cultura europea. Y con su autoridad de especialista afirma que el ideal del purismo lingüístico es una utopía inconsciente. Las lenguas española, catalana y

gallega nacieron de la misma madre: el latín, y las tres viven en ese estado, genialmente descrito por Horacio ("Multa renascentur quae iam cecidere…), de perpetua muerte, resurrección y enriquecimiento de su léxico y de algunos giros sintácticos. Ninguna cultura nacional europea puede concebirse como separada de la producida en otras lenguas. La filosofía española no puede explicarse sin el "barbarismo krausista" (Unamuno), y sin la influencia de las distintas escuelas europeas del siglo XX.

Al esbozar este prólogo, pensé acentuar lo universal en la filosofía que aprendemos, lo universal en la filosofía que enseñamos, y el poder de la tradición filosófica en nuestra perpetua formación como estudiantes o profesores. Pero me di cuenta de que en los tres apartados tendría que repetir las mismas tesis y, por tanto, las unifico en la misma reflexión. Lo primero que encontramos al hablar de "filosofía" es la lista de sus disciplinas: lógica, metafísica, ética, etc. La lengua más castiza y las ideas más originales de un filósofo español tendrán que desplegarse en diálogo con los temas y términos heredados de los clásicos de esas disciplinas. En ética, por ejemplo, podremos tener ideas por ventura nunca oídas ni vistas, pero es imposible ignorar que la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles codificó el diccionario de términos de los cuales no podemos prescindir, aunque fuera para rechazarlos. Yo he enseñado muchas veces ese libro en la Universidad de Cornell en traducción inglesa. El traductor llamaba a la virtud "excellence", a la prudencia "practical wisdom", y traducía como autenticidad e inautenticidad los términos griegos *oikeiotes* y *allotriotes*. Desde mi tradición latina y española, los términos *virtud* y *prudencia* me parecían y parecen muy precisos, y los utilizados por el traductor americano absolutamente vagos. "Oikeiotes" puede traducirse correctamente como autenticidad, pero el original denota la fusión de los dos sentidos de la palabra propiedad: poseernos a nosotros mismos en el sentido de tener una personalidad equilibrada, y "propiedad", como persona que tiene un comportamiento apropiado, correcto. Su contrario "allotriotes" es la alienación: tener el alma inquieta y andariega, como los pícaros de nuestra literatura clásica. Saber de dónde queremos marcharnos, pero no saber a dónde queremos llegar.

Mi sorpresa fue todavía mayor cuando me encontré con que hay una virtud sin nombre cuyos extremos viciosos son la jactancia por el lado del exceso, y el autodesprecio –"Self-depreciation"–por el lado del defecto. Este término traducía el griego "eironeia". En la medida en que la ironía es la función refleja y autocrítica de la inteligencia, puede alguna vez llevar a la persona a despreciarse a sí misma, y será siempre una barrera contra la petulancia; por eso he dicho antes que me disgusta la palabra orgullo– y la realidad que expresa. Todas las variantes de la ironía surgen de la naturaleza

reflexiva del entendimiento. La reflexión supone un distanciamiento lúcido con respecto a los objetos que tenemos delante, y de ahí surge la posibilidad de crítica y de autocrítica. Lo contrario de la ironía son el fundamentalismo o la aceptación ciega de cualquier mensaje de nuestro entorno. Como se ve, la "eironeia" tiene un sentido óntico que no debemos confundir con la falta de autoestima en sentido psicológico.

Ya que he utilizado el término "óntico", me parece instructivo recordar que todos los estudiosos de filosofía, al margen de nuestra lengua nativa y aunque no cultivemos específicamente la metafísica, buceamos en el "ens" y en sus varias formas de manifestarse o expresarse. Ahora bien, desde las raíces del español nunca hubiéramos llegado a ese término; en español genuino el participio activo del verbo ser sería "siente". Sin embargo, la tradición nos ha impuesto el "ente". "Ens" es una forma del verbo latino esse, aunque totalmente ignorada por los clásicos. Entre los motivos que Lorenzo Valla (1407-1457) aduce para rechazar el pensamiento medieval está la creación de ese participio, un barbarismo intolerable para un oído acostumbrado al buen latín. El converso Alfonso de Valladolid, en su *Mostrador de Justicia* (ca. 1340) traduce el término escolástico "intellectus agens" por "la inteligencia hazedor", y don Juan Manuel llama a la dualidad "habitus et dispositio" "manera e costumbre". Los escolásticos del siglo XVI y los modernos abandonaron esas traducciones castellanas que podríamos llamar tradicionalmente castellanas, y las sustituyeron por los cultismos "entendimiento agente", y "hábito y disposición". Para la prudencia, don Juan Manuel emplea en general la palabra "seso". Estas observaciones permiten concluir que en filosofía hay términos universalmente aceptados (los aludidos de Aristóteles, y otros como imperativo categórico, ideas claras y distintas, mónada, razón pura y razón práctica, fenomenología), acuñados en textos clásicos que han conformado nuestras diferentes lenguas, y no al revés. Una lengua concreta no condiciona una filosofía; es la filosofía la que moldea la lengua.

Pero al menos dos instancias nos obligan a matizar la afirmación anterior: las posibilidades de asociación de ideas que ofrece la estructura de cada lengua, y el ejercicio del "pensamiento". Ortega jugaba con esta expresión: el ser es algo distinto de la nada, pero no es una cosa; por tanto es una quisicosa. La expresión popular quisi-cosa permite hacer en español un juego de palabras que no es posible en ninguna otra lengua occidental. En mi libro *Las humanidades en la era tecnológica* puse un ejemplo de Hamlet. Cuando su tío le llama "mi hijo", el príncipe contesta: "A little more than *kin* and less than *kind*". La traducción, según el significado, es: "¡Hijo! Eso es más que simple pariente, y sin embargo no somos ni de la misma especie". El juego *kin-kind* solo es posible en inglés. Como se ve, en español necesitamos una

paráfrasis para dar una traducción inteligible. Además de las asociaciones descritas, la circunstancia histórica y la tradición, le brinda a cada filósofo estímulos o frenos en el estudio de su disciplina.

La segunda instancia es el "pensamiento". La filosofía se desglosa en disciplinas codificadas en planes de estudio, se inserta en una tradición de clásicos, y se cultiva en facultades universitarias. Cuando se pregunta sobre la existencia o ausencia de una filosofía española, conviene recordar que hasta hace pocos años, en España sólo se podía obtener una licenciatura en filosofía en tres universidades del Estado: Madrid, Barcelona y Valencia. Mal podíamos competir con la veintena de universidades alemanas, donde, según Ortega, cada mañana durante el siglo XIX, se creaba el mundo de la nada. Ese enjambre, donde convivían visiones geniales de la realidad con una rica dosis de charlatanería vacua, creó la tradición filosófica alemana, referencia obligada para todo estudioso de la filosofía. Pero existe el pensamiento. Para ser precisos, yo lo defino como el conjunto de temas que han preocupado a la sociedad en un momento dado, y la serie de principios desde los cuales se han planteado esos temas. San Agustín, Lorenzo Valla, Machiavelli, Lutero, Montaigne, Darwin y Freud, entre otros muchos, han producido revoluciones decisivas en el pensamiento occidental sin cultivar las disciplinas filosóficas, aunque han hecho incursiones en ellas y han influido en su desarrollo. El pensador no se centra en disciplinas o en la tradición reconocida como filosófica, sino que se enfrenta con la realidad, la describe, critica y propone caminos nuevos. El pensador escribe desde su experiencia personal, tratando de eliminar cuanto sea subjetivo para que reverbere la realidad objetiva. El ensayo es el género de esa forma de pensar. En la medida en que el pensador depende de su circunstancia más que el filósofo, sus ideas están condicionadas por las vigencias (Ortega, Marías) que le condicionan. De todas formas, reconociendo el poder condicionante de la lengua, ideas, creencias y valores vigentes en un momento dado, la mirada directa a la realidad abre el camino de nuestra expresión y no al revés.

En este caso, ¿qué significa filosofía catalana, gallega o española? No hay respuesta única, porque sería pueril cualquier criterio más o menos esencialista para definir ese concepto: el lugar de nacimiento y formación, la aceptación libre de ese lugar, la referencia frecuente, la lengua regional o la lengua nacional de esa región, son criterios válidos para asignar la identidad colectiva de un filósofo. La obra de Eloy Luis André, escrita en español, es pensamiento gallego, como es catalana la de Ferrater Mora o la de Ramón Xirau, escrita en español, aunque los dos desarrollaron su actividad en Estados Unidos y México respectivamente. En cambio, Santayana no es un filósofo español, aunque naciera en Madrid de padres españoles. Los primeros se

formaron en Cataluña-España y tuvieron siempre a Cataluña-España como referencia. Ferrater (1912-1991) había incluso publicado un libro en castellano, *Cóctel de verdad* (1935) antes de salir para el exilio. En cambio Santayana se formó y enseñó en los Estados Unidos, y cuando se retiró a Europa en 1912, vivió en Londres y en Roma, pero no volvió a España.

Nuestra filosofía es nuestra expresión o lengua. Pero nuestra lengua es el nivel de cultura al que hemos llegado en el momento de escribir. Desde ese nivel –el horno de creación que incluye la presencia de clásicos y de autores menos reconocidos de varias lenguas– creamos nuestros esquemas. En casos muy concretos la estructura de una lengua puede permitirnos algunas asociaciones de ideas que en otra lengua no son posibles. Pero lo normal y preferible es que acomodemos las palabras a las cosas. Y lo sano es producir filosofía y pensamiento en la lengua en que sintamos el gozo de la precisión y del matiz.

IDIOMA Y FILOSOFÍA EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ FERRATER MORA

Carlos Nieto Blanco
Universidad de Cantabria

Introducción

La trayectoria intelectual de José Ferrater Mora tiene una larga e intensa relación con la lengua, que va desde la reflexión sobre el lenguaje en general a la construcción de un estilo propio, transitando por cuatro idiomas diferentes.

Los tratos reflexivos con el lenguaje obedecen a imperativos procedentes de la propia filosofía, por lo que, de un modo u otro, todos los filósofos de cualquier época han compartido esa exigencia. Sin embargo, ha sido en la época contemporánea en donde la conciencia lingüística de la filosofía ha emergido como un signo de los tiempos, como un rasgo epocal. Y el primero que llama la atención sobre esta circunstancia, dando muestras de una profunda sensibilidad lingüística, será Nietzsche, quien nos avisa y nos previene de los peligros provocados por la seducción del lenguaje, del que, por otra parte, no podremos salirnos mientras pensemos, pues nuestra mirada intelectual sobre el mundo está hecha con el material aportado por las palabras.

A lo largo del pasado siglo XX, desde los dos filósofos más grandes, como son Wittgenstein y Heidegger, hasta los menos influyentes, alineados dentro de sus respectivas tradiciones filosóficas, como el Pragmatismo, la Filosofía Analítica, la Hermenéutica, una parte de la Teoría Crítica, o el Posestructuralismo, con sus diversas variantes, todos han protagonizado un acercamiento al complejo de cuestiones suscitadas por el tema del lenguaje, haciéndolo cada uno desde su propia óptica, y resaltando del mismo aspectos diferentes.

Pero todos ellos se han visto empujados por el lenguaje hasta compartir al menos el siguiente punto vista: sea lo que fuere lo que podamos decir del

mismo, nuestra visión de la realidad se hace a través de él, hasta el punto de alcanzar un papel estructurador de la razón con los mismos títulos de que gozaba la conciencia en el pensamiento moderno. De ahí que el modo cómo se nos ofrezca el mundo sea *more* lingüístico o, como dirá Gadamer, "el ser que puede ser comprendido es lenguaje"[1], lo que es lo mismo que proclamar la apertura al ser desde el lenguaje.

Para dar cuenta de este fenómeno, que en su momento sólo se consideró privativo de la filosofía analítica, en 1967 Richard Rorty editó un volumen en el que se recogían diversas colaboraciones sobre el estado de la filosofía en ese momento dentro de la tradición de referencia, al que dio el título de *The Linguistic Turn. Recent Essays in Phisolophical Method*, aunque como el propio Rorty se encargó de reconocer[2], quien primero puso en circulación el sintagma "giro lingüístico" fue Gustav Bergman en su obra de 1964 *Logic and Reality*.

Desde esa fecha hasta la actualidad, el giro lingüístico de la filosofía contemporánea –que ha adquirido denominaciones más específicas, como las de "giro pragmático" o "giro hermenéutico– no ha hecho más que generalizarse al conjunto de las principales corrientes filosóficas –asunto del que he tenido ocasión de ocuparme por extenso en otro trabajo (Nieto Blanco, 1997)–, expandiéndose por otras disciplinas, especialmente dentro de las humanidades, pero también por algunas orientaciones de filosofía de la ciencia.

Sin que pueda afirmarse que Ferrater Mora sea, *stricto sensu*, un filósofo de fácil adscripción al giro lingüístico, su conciencia lingüística, sin embargo, ha sido alta, entre otras razones porque, aunque su filosofía haya recibido influencias del naturalismo y de la tradición fenomenológica, se siente mejor identificada cayendo del lado de la filosofía analítica, en su vertiente de "filosofía lingüística", por cuanto un primer examen de las cuestiones filosóficas lo emprende siempre desde el análisis lingüístico.

El interés por el lenguaje, por otra parte, parece que haya sido una seña de identidad de algunas de las principales figuras de la filosofía española del siglo XX, constituyendo una muestra del mismo la conciencia lingüística de Unamuno, la voluntad de estilo de Ortega, la razón poética de María Zambrano, o la "razón simbólica" de Eduardo Nicol.

En lo que sigue trataré de argumentar esta tesis en lo que afecta al pensamiento de Ferrater Mora, desde la triple perspectiva que ofrecen sus reflexiones sobre el lenguaje, la construcción de un discurso ontológico propio, sin olvidar sus contribuciones a la narrativa.

---

[1] GADAMER, H-G.: 1984, p. 567.

[2] Véase, RORTY, R.: 1967, p. 63.

I. La reflexión sobre el lenguaje

Como es de sobra conocido, Ferrater Mora fue uno de tantos españoles que tuvo que exiliarse una vez finalizada la Guerra Civil. Participó en la guerra con el Ejército republicano, destinado en el Frente del Este. Una vez herido, participó en tareas administrativas en la retaguardia, desempeñado misiones de Inteligencia militar. Finalizada la contienda, cruzó la frontera española camino de París, donde residió algunos meses hasta su embarque definitivo hacia Cuba, permaneciendo en la isla hasta 1941. Entre 1941 y 1947 residió en Chile, trasladándose ese mismo año a los Estados Unidos, donde vivió hasta su muerte en 1991.[3]

Ferrater es, pues, hasta 1947, un filósofo parcialmente "transterrado", según la expresión que debemos a José Gaos, al residir en la América de habla hispana, compartiendo una de sus lenguas, el castellano, español en América, pero exiliado de su otra lengua, la catalana, exilio que sería definitivo a partir de esa fecha, para sumergirse en un nuevo idioma, el inglés. En tal sentido compartió el destino de muchos intelectuales españoles que sufrieron el mismo o parecido destierro.

Para cualquier persona, y más si posee vocación de escritor, la expatriación es también el exilio de su lengua, y acaso más de ésta si el escritor llega a identificar la patria con la lengua. En el caso de Ferrater Mora, el exilio de la lengua se produce por partida doble a parir de 1947, por cuanto estamos ante una persona bilingüe que se comunica y escribe tanto en castellano como en catalán.

Lo que vinculó a nuestros filósofos exiliados, lo que en ausencia de una patria que los arrojó fuera, se convirtió en su patria cultural fue precisamente la pertenencia a una o más comunidades lingüísticas. Aquello que los unió fueron sus esperanzas, su memoria y, sobre todo, unas lenguas, verdaderas moradas del ser.

Antes de su salida de España, Ferrater había publicado un único libro, aparecido en 1935, titulado *Cóctel de verdad* –un título en el que su autor juega ya con la palabra "verdad" aplicada a lo que el libro contiene, y a su continente, que es un *verdadero* cóctel– e integrado por algunos artículos aparecidos anteriormente. Ese libro se publicó en castellano, como sucedería posteriormente con la mayor parte de la obra ferrateriana, pero existen algunos textos que aparecieron originalmente en catalán, pasando después al castellano y otros que recorrieron el camino inverso. De igual modo nos encontramos con algún texto que ve la luz originalmente en inglés o en francés.

---

[3] Véase, NIETO BLANCO, C. (en prensa).

Hagamos un breve inventario de la obra no publicada inicialmente en castellano por ser la menos conocida.

Como Julio Ortega Villalobos[4] ha venido estudiando entre nosotros, la estancia de Ferrater Mora en Chile, entre 1941 y 1947, fue enormemente fructífera. No sólo profesó en la universidad chilena, sino que llevó adelante una importante actividad editorial y publicística, recuperando la lengua catalana, lo que es más importante para nuestra tesis. Así, además de ser miembro activo del *Centre Català* y de Instituto Chileno-Catalán de Cultura, redactará o dará a la luz sendos libros: *Les formes de la vida catalana* (1944) y *El Llibre del Sentit* (1948), aquél posteriormente traducido al castellano.

Es importante señalar que entre 1945 y 1946 Ferrater Mora publicará un conjunto de quince artículos bajo el título genérico de "Introducció al mon futur" en la revista *Germanor*, que nace auspiciada por los catalanes residentes en Chile. Se trataba de una serie de reflexiones realizadas bajo el impacto del final de la II Guerra Mundial, conjeturando el mundo que se les venía encima a los coetáneos de aquella tragedia.

En contra del destino habitual que han seguido los textos escritos por el filósofo catalán, que han solido pasar, siempre actualizados, de la revista al libro, este conjunto de ensayos permanecieron largo tiempo en su primer formato, hasta que alguno de ellos logró renacer en el librito publicado en 1961 bajo el título *Una mica de tot*. Pero nunca aquellos artículos, como el libro de referencia, abandonaron la lengua catalana.

El libro *Las palabras y los hombres* (1971) apareció un año antes en catalán con el título *Els Mots i els homes*. Por lo que se refiere a versiones catalanas de obras aparecidas inicialmente en castellano existen un total de siete libros, cuya traducción se fue haciendo entre 1947 y 1968.

El único libro cuya primera versión apareció en inglés fue uno de los primeros estudios dedicados en el mundo al pensamiento de Ortega y Gasset, publicado en 1956, un año después de la muerte del filósofo madrileño, con el título *Ortega y Gasset: An outline of his philosophy*, traducido y reelaborado a partir de 1958.

A pesar de su inmersión en el mundo de habla inglesa durante tantos años, Ferrater Mora mantuvo siempre vivas sus dos lenguas de origen. Tanto en catalán como en castellano se expresó como pensador, y en castellano quiso también ser novelista, como pone de manifiesto el cultivo de su faceta narrativa. Pero el catalán lo conservó siempre. Todavía en Noviembre de

---

[4] Del conjunto de trabajos del autor sobre este asunto, véase el más reciente publicado, ORTEGA VILLALOBOS, J., 2007, pp. 53-74.

1989, catorce meses antes de su muerte, impartió en catalán las sesiones dedicadas a su filosofía con las que se inauguró en la Universidad de Girona la Cátedra que lleva su nombre.

Ferrater Mora ha penetrado en el mundo de las lenguas y los idiomas mediante el desempeño de otra faceta de su activad intelectual, como fue la de traductor. Coincidiendo con su estancia en Santiago de Chile tradujo un total de diez libros, del alemán, francés e inglés, a los que agregar otra traducción realizada en España en 1935. A su vez, sus obras han sido traducidas a los más diversos idiomas. En este último apartado, existe un caso llamativo sobre el que vale la pena detenerse.

Ferrater Mora ha sido uno de los primeros filósofos del siglo XX que con mayor prontitud y perspicacia supo valorar el trabajo de Wittgenstein. Nada menos que en 1949, cuando el filósofo austriaco –que acaba de poner fin a su vida académica como profesor en Cambridge– era un ilustre desconocido para el gran público filosófico, Ferrater publicará un artículo titulado "Wittgenstein o la destrucción". En él, a diferencia de otras lecturas más tópicas que se hacían de su obra, somete al autor del *Tractatus* a una interpretación que lo sitúa al borde de una posición existencialista. Según ello, Wittgenstein, desde la autonegación de sus propias tesis que contienen las proposiciones finales de la obra, estaría más cerca de una denuncia del absurdo de la vida humana, que sus colegas los filósofos de la existencia.

Por otra parte, este artículo podría oficiar también como paradigma de la suerte que han corrido muchos textos salidos de la pluma de Ferrater. Su aspiración a la perfección y su respeto por el lector han sido los dispositivos de los que se ha servido para transformarlos a medida que han ido alcanzando ediciones sucesivas. Hasta cuatro versiones castellanas ha conocido este texto (1949; 1954; 1955; 1967), cambiado el título inicial por el de "Wittgenstein, símbolo de una época angustiada" en la segunda. Entremedias, el artículo en cuestión fue traducido al polaco, alemán, inglés y francés.

En 1945, en su obra *Variaciones sobre el espíritu*, escribía Ferrater algo que, con el título de "Filosofía y literatura", y junto con otros ensayos, incluyó más tarde en el libro *Modos de hacer filosofía*, de 1985, y que es oportuno citar en este momento:

> La más viva filosofía –decía– se complace en elegir términos «comunes» para otorgarles un sentido insospechado o en acumular sobre los términos tradicionales las determinaciones más variadas, tejiendo incansablemente sobre la propia urdimbre.[5]

---

[5] FERRATER MORA, J., 1985, p. 127.

Esa urdimbre no es otra que el lenguaje. Bien podría, entre tanto, tomarse ésta frase como toda una declaración de principios puesta al servicio del quehacer filosófico.

De manera muy especial, la reflexión sobre el lenguaje tiene lugar dentro de la trayectoria intelectual de Ferrater Mora en la década de los años setenta. Los libros *Indagaciones sobre el lenguaje* (dos ediciones, 1970, 1980), y *Las palabras y los hombres* (otras dos ediciones, 1971, 1991) –fruto éste último de artículos anteriores– serán el testimonio de esa preocupación. En mi libro sobre su pensamiento califiqué esta etapa de la producción ferrateriana como "interludio lingüístico"[6]. Con ello no pretendía sino señalar la importancia singular que en un momento dado de su carrera filosófica cobraron en nuestro filósofo las reflexiones sobre el lenguaje.

Con la finura y la distancia que caracterizaron siempre a Ferrater, respondió a esta apreciación mía en una entrevista realizada por Salvador Giner en 1984, posteriormente incluida en tres publicaciones diferentes, diciendo que, si bien era cierto que los temas sobre el lenguaje cobraron un interés especial en un determinado momento de su evolución intelectual, no lo era menos que:

> En la medida en que las cuestiones filosóficas comportan siempre una dimensión lingüística –sea «lógico-lingüística» o «semántica»–, no ha habido un «intermedio» en mi obra.[7]

Para añadir a continuación que no se considera un representante de la "filosofía lingüística", sino que el lenguaje le ha ofrecido un interés propedéutico para adentrarse en cuestiones "sustantivas".

Pero, y más allá de hacer justicia a las propias opiniones de Ferrater, lo que para nuestro caso es pertinente subrayar es esa observación acerca de la relación no coyuntural ni ocasional, por el contrario, estructural y permanente, que el lenguaje tiene con la filosofía, y que es lo que aquí nos interesa dirimir y rescatar.

Volvamos, pues, a las obras citadas. Las *Indagaciones sobre el lenguaje* constan de nueve capítulos, refiriéndose el primero y el noveno a asuntos de carácter general, y tocando los restantes, entre otros, temas tales como el de "medio y mensaje", "juegos y reglas", "actividad y estructura", "usos y decires", "nombrar y mostrar". Como puede observarse, se trata de agrupar bajo

---

[6] Véase NIETO BLANCO, C., 1985, pp. 45-50.

[7] GINER, S., 1994, p. 328.

dos denominaciones dimensiones aparentemente opuestas del lenguaje.

El capítulo primero titulado "Cuestiones lingüísticas" es significativo respecto de lo que según Ferrater Mora debiera hacer una filosofía del lenguaje como un caso específico de filosofía aplicada –a diferencia de una "filosofía lingüística y, por supuesto, de la propia lingüística como ciencia–. Escribe al respecto:

> Lo que hace el filósofo con los «materiales» en cuestión es categorizarlos. En alguna medida, el modelo de trabajo filosófico es el que oportunamente indicó Kant: la filosofía es "trascendental" en tanto que su "objeto" no son realidades, sino posibilidades de conocimiento de (y de acción sobre) realidades [...]. Categorizar materiales es simplemente examinar qué conexiones necesarias pueden darse dentro de esferas determinadas de datos.[8]

Ahora bien, ese esfuerzo de análisis y categorización por el que los materiales lingüísticos son puestos bajo ese enfoque trascendental, es llevado a cabo por Ferrater Mora de acuerdo con su método integracionista. Éste consiste en tomar en consideración dos teorías explicativas de un problema que representan posiciones contrapuestas, advirtiendo que si son llevadas a su extremo, polarizándose al máximo, no denotan entidades de ningún tipo, sino sólo tendencias o conceptos-límites, los cuales sirven para situar, por relación a ellas, las realidades efectivas, integrando lo que les es propio de ambas tendencias, desde una óptica complementaria.

De este modo, en el capítulo titulado "Juegos y reglas", su reflexión se orienta a aceptar tanto lo que hay de innovación, como lo que hay de reglado en el lenguaje. Después de definirlo como un conjunto de juegos lingüísticos en atención a las diferentes posibilidades de su uso, añade:

> Ahora bien, una cosa es que una lengua exhiba diversos juegos lingüísticos y otra es que por debajo de éstos haya una estructura poseedora de propiedades comunes a todos y cada uno de los precisados «juegos». En lugar de afirmar que una lengua exhibe (o puede exhibir) diversos juegos lingüísticos sería más adecuado decir que la lengua es los juegos lingüísticos pertinentes.[9]

Juegos que, por supuesto, sólo pueden jugarse a condición de aceptar ciertas reglas.

---

[8] FERRATER MORA, J., 1980, p. 14.

[9] FERRATER MORA, J., 1980, pp. 66-67.

Otro tanto, a modo de ejemplo, podría decirse de su reflexión en torno a la oposición entre uso y significado. Si bien Ferrater acepta la tesis, de inspiración pragmática, de que el significado es el uso, no está dispuesto a suscribir que cualquier uso signifique cualquier cosa. Existe una cierta limitación o condicionamiento interno en las mismas palabras, si no a cercenar totalmente la significación, sí a establecer una dirección significativa. En todo caso no será el uso en abstracto, sino el "uso específico"[10] lo que haga que los términos del lenguaje sean significativos.

En *Las palabras y los hombres* prosigue Ferrater Mora con sus conjeturas o esclarecimientos en torno a la perplejidad que el lenguaje nos suscita, aunque en esta obra menudeen también reflexiones de índole epistemológica. Ejemplo del integracionismo metodológico propio del estilo filosófico de Ferrater es su tratamiento del problema de la referencia y del significado en dos teorías clásicas. Veamos cómo.

Al hacer depender la significación del referente, la posición de Russell es calificada como "denotacionismo", mientras que en el caso de Frege y posteriormente Church, al proponer una explicación de la significación basada en la articulación interna de los signos, mediante la satisfacción de ciertos requisitos lógico-sintácticos, su punto de vista lo denomina Ferrrater "significativismo". Ahora bien, para el conjunto del lenguaje, tanto un "denotacionismo" como un "significativismo", tomados como extremos, se convierten en disfuncionales, pues, abandonados a su suerte, no pueden explicar la variedad de la significación. En consecuencia, "denotacionismo" y "significativismo" son paradigmas o modelos, son tendencias o conceptos límite, y

> [...] como tales –dice nuestro autor– nunca alcanzables, pero a la vez iluminadores de problemas aquí plateados.[11]

La segunda edición de esta obra contiene un apartado final que fue el último texto filosófico publicado por Ferrater, aunque él no viviese lo suficiente para verlo. Es llamativo, pues a diferencia de otras reflexiones más sistemáticas, aquí se trata sólo de "Fragmentos sobre el pensamiento, la imaginación y el lenguaje". De estas tentativas o esbozos traigo a cuento dos apuntes sobre la relación entre lenguaje y pensamiento. El primero es una respuesta al estilo de lo que en otro dominio, verdadero *locus classicus*, dijera Kant, cuando afirmó que

---

[10] FERRATER MORA, J., 1980, p. 152.

[11] FERRATER MORA, J., 1971, p. 121.

> Los pensamientos sin contenido (*Inhalt)* son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas.[12]

La relación concepto/intuición en la frase de Kant cumple la misma función que en Ferrater la relación lenguaje/pensamiento:

> El lenguaje sin pensamiento es vacío; el pensamiento sin lenguaje es ciego.[13]

Con este comentario Ferrater Mora no pretende enmendar la plana a la epistemología kantiana, sino, aprovechando la fórmula, y una vez aducidos los elementos que entran en la composición del conocimiento humano, avanzar en la caracterización del mismo, llamando la atención sobre su dimensión lingüística, ausente en la teorización de Kant, algo que, por cierto, ya echaron en falta discípulos críticos con el maestro, como Herder y Hamann.

El segundo fragmento define la tarea del pensamiento en relación al lenguaje bajo una fórmula que es menos tautológica de lo que parece:

> Pensar parece consistir en un esfuerzo por expresar adecuadamente lo que se piensa.[14]

II. El discurso ontológico

La vía lingüística de penetración en la ontología de Ferrater comienza por establecer la pertinencia del discurso ontológico como un lenguaje con carta de naturaleza para encontrar su *topos* en el dominio de los diferentes lenguajes. La tarea consiste en el establecimiento de la legitimidad, de la viabilidad del lenguaje ontológico, rescatándolo del "no ha lugar" al que había sido arrojado, por ejemplo, por Rudof Carnap, en su texto de 1950 "Empirismo, semántica y ontología"[15], cuando deslegitimaba el lenguaje ontológico por considerar que se enfrentaba a la existencia de un tipo de entidades consideradas como un todo, al margen, pues, de los marcos lógico-empíricos, a los que Carnap denominaba "cuestiones internas". Las "cuestiones externas", formuladas sobre la totalidad de lo existente ofrecían un carácter mucho más problemático desde el punto de vista teórico, una existencia inaceptable.

---

[12] KANT, E., *KrV*, A51/B75 (ed. cit., Kant, I.: 1978, 93).

[13] FERRATER MORA, J., 1991, p. 177.

[14] FERRATER MORA, J., 1991, p. 176.

[15] Véase, CARNAP, R., en MUGUERZA, J. (ed.), 1974, II, pp. 400-419.

Para establecer la legitimidad del lenguaje ontológico en la línea de los discursos teóricos, o en "continuidad" con ellos, como Ferrater preferiría decir, el filósofo catalán invoca la necesidad de disponer de un modo de hablar sobre la realidad en su conjunto, al venir ello exigido por otros discursos y lenguajes particulares, los cuales presuponen ya un dominio lingüístico que cubre el marco más general. Este marco general, donde abundan las nociones ontológicas, acoge y en cierto modo alumbra a los demás dominios o contextos, y se convierte en algo así como una instancia "trascendental" –expresión que Ferrater evita mencionar en este contexto–, a modo de condición de posibilidad, de posibilidad lingüística y conceptual –no metafísica– para el resto de los lenguajes.

De este modo surge el lenguaje ontológico, con la misma sintaxis que los demás lenguajes, pero con un léxico específico, fruto de una semántica que habrá que definir filosóficamente. Para el léxico de la ontología de Ferrater son pertinentes términos tales como "lo que hay", "entidad", "grupos ontológicos" y, sobre todo, el binomio "ser"/"sentido", todos ellos propios de la primera conceptuación, procedentes de las obras *El ser y la muerte* (1962) y, de manera especial, de *El ser y el sentido* (1967). A ellas hay que añadir las nociones de "continuo de la realidad", "naturaleza", "materia", "niveles emergentes", propios de la segunda conceptuación, establecida en 1979 con la obra *De la materia a la razón*, fundida con la anterior en los *Fundamentos de filosofía*, de 1985.

La semántica del lenguaje ontológico queda establecida mediante una singular teoría de la referencia. Los términos ontológicos, que expresan entidades abstractas, en contra de lo que a simple vista pudiera pensarse, sí tienen referencia, entendiendo por tal el modo de engranar con la realidad, señalando que hay aquello de que se habla. Dicha referencia no es directa, al modo de otro tipo de lenguajes diferentes del lenguaje ontológico, sino a través del apoyo que le prestan los susodichos lenguajes. Eso es lo que Ferrater llama "trans-referencia".

Es evidente que si hay aquello de que habla el lenguaje ontológico, como ser o sentido, por ejemplo, no puede haberlo del mismo modo a lo que nombra un lenguaje que incluya descripciones de individuos, donde tanto aquellas como éstos son el correlato de un lenguaje observacional, como veremos un poco más adelante. Gracias a que existen los otros modos de referencia, puede hablarse de un lenguaje trans-referencial, como el ontológico.

> Esto lleva a pensar –escribe Ferrater en los *Fundamentos de filosofía*– que el peculiar modo de referencia ontológico está fundado en los otros. En este sentido, es el menos fundamentante de todos. Desde cierto punto de vista, no obs-

> tante, es el más fundamental en tanto que todos los demás caen conceptualmente bajo él. Esto hace que las nociones trans-referenciales sean predominantemente contextuales. [16]

De todo ello se desprende la idea de una ontología que se propone en continuidad con los demás lenguajes naturales, al punto de que sólo contextualmente –es decir como modos de hablar previamente definidos– son fundamento las nociones ontológicas de todo lo demás, no como modos de ser. El fundamento del mundo, si cabe hablar así, es el propio mundo.

La peculiaridad del lenguaje ontológico radica en los cometidos que debe cumplir desde el punto de vista del discurso teórico, lo que explicaría, finalmente, su propia contextura trans-referencial. Ferrater reduce a dos las tareas o cometidos de la ontología. Por un lado, "situar" la realidad, por otro, "categorizarla". Situar una realidad es la tarea de mayor envergadura, pues consiste en hacer explícito el compromiso ontológico, mediante el cual nos pronunciamos acerca de lo que hay o existe, señalando qué es real. Por otra parte, categorizar una realidad es decir cómo es ella, asignándole un lugar, su lugar, en la trama de lo existente.

Avanzando apresuradamente por los senderos que abre su obra y simplificando mucho los matices que Ferrater establece, podemos señalar que real para nuestro autor es sinónimo de mundano, y mundano es aquello que puede ser categorizado, bien dentro de uno de los tres grupos ontológicos –las realidades físicas, las personas y las objetivaciones–, o lo que cae dentro de cada uno de estos cuatro niveles: físico, orgánico, social y cultural, aunque estructurados en forma de continuos, mostrando la relación entre ellos, y a la postre, su carácter emergente del nivel físico. La concepción aquí sólo bosquejada puede ser calificada de naturalismo ontológico, o como Ferrater Mora gustaba nombrarla a partir de su obra *De la materia a la razón*, como "materialismo emergentista".

Ello tiene evidentes consecuencias para la semántica del lenguaje ontológico del que venimos hablando. Este lenguaje precisa de la utilización de los términos más generales y abstractos, a los que sustantiviza y convierte en sujeto de enunciados cuando el lenguaje se pone a funcionar. Pero el uso de dicho lenguaje no nos autoriza a suponer que tras dichos términos existan –extralingüística o extramentalmente– entidades mundanas a las que los mismos se refieran. Esto sería un error semántico, quizá más, un error categorial, es decir, un error de tipo o categoría semántica, lo que, en su propia termi-

---

[16] FERRATER MORA, J., 1985b, p. 67.

nología, ya denunciaron Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* o Gilbert Ryle en *El concepto de lo mental,* por ejemplo. Si ése fuera el caso, estaríamos manejando un tipo de referencia para el lenguaje ontológico propia de otro nivel lingüístico –cualesquiera de los lenguajes científicos, por ejemplo–, lo que, como ya sabemos, es impropio de la ontología, quien sólo a través de dichos lenguajes puede referirse a la realidad.

Una aplicación de lo dicho podría aclararnos lo que tratamos de explicar. Para evitar posibles confusiones como las que abundan en la tradición filosófica, Ferrater reemplazó en su día uno de los muchos sentidos que tiene el término "ser" por la expresión "lo que hay", –procedente del célebre artículo de Quine, "On What There Is", cuya primera versión es de 1948-[17], expresión que sirve de abreviatura de otros términos, como "mundo" o "realidad". Pero al mantener el término "ser", éste varió su significación y se convirtió, en consonancia con la metodología integracionista, en un concepto-límite, contrapuesto al término "sentido". De este modo, una de las tesis básicas de la ontología de Ferrater consiste en afirmar que lo que hay, tiene ser y sentido, como las dos disposiciones básicas de la realidad.

¿Qué es entonces el ser? Sencillamente el hecho de que las cosas existan, siendo esto o lo otro. Si convertimos al ser en sujeto de discurso y le aplicamos su semántica, diciendo, por ejemplo que "el ser es esto o lo otro", del mismo modo que decimos que "el oxígeno es esto o lo otro", podemos caer en el error de suponer que en el mundo, además de los seres, además de las entidades concretas, hay algo así reputado como el ser, quizá, además, presos de un inusitado entusiasmo metafísico, añadamos que el tal ser, a lo mejor escrito con mayúscula, es el fundamento de todos los demás seres.

Ese sería el error categorial al que antes me refería, pues del mismo modo que una habitación no es un elemento estructural que haya que sumar a los elementos que la integran, el mundo no es un "además" o un añadido a las entidades que lo constituyen.

A la postre, el ser y sentido que lo real tiene, interpretados trans-referencialmente, son modos de hablar, son el discurso que supone la existencia de las entidades concretas, son el contexto máximo que nuestro lenguaje va creando, una vez constatada la presencia de otros lenguajes plenariamente referenciales. Si el término "ser" expresa el hecho de que las entidades tengan existencia, el término "sentido" hace referencia o –trans-referencia– al hecho de que las entidades sean "intendibles" y "relacionables".

---

[17] Véase, QUINE, W. v. O., "On What There Is", *Review of Methaphysics*, 2, 1948, pp. 21-38 (v. c. en QUINE, W. v. O., *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 25-47, trad. de M. Sacristán).

Aunque Ferreter Mora no lo haga, podría interpretarse el contexto de la ontología al modo de un juego lingüístico, con sus propias reglas de uso. En tal caso, su teoría del lenguaje se parecería a la del Wittgenstein de la *Investigaciones* antes citado. Habría, sin embargo, una diferencia fundamental. Donde el filósofo vienés se prohibió establecer un juego lingüístico específico para la filosofía, el pensador catalán lo salva del modo que he intentado mostrar, distinguiendo niveles de referencia.

Como se habrá podido ir viendo de lo dicho hasta aquí, el acercamiento al núcleo de la filosofía de Ferrater Mora a través del lenguaje nos ha permitido destacar algunas líneas básicas de su pensamiento. Ello, sin embargo, puntualizamos, no debe hacernos perder la perspectiva de que, a diferencia de los partidarios de la filosofía lingüística, en cualesquiera de sus muchas acepciones, a Ferrater le interesaba el lenguaje como medio para hablar sobre el mundo. Su formación, sus raíces filosóficas, su trayectoria y, en suma, sus intereses iban en esa dirección. Pero como todo filósofo lingüísticamente consciente tuvo que enfrentarse directamente al problema.

Todavía en una discusión con Rorty, incluida en los *Fundamentos de filosofía,* Ferrater, aún reconociendo el carácter textual de todo discurso ontológico, se desmarca de un textualismo fuerte, argumentando que un texto no puede ser texto *ad infinitum* –o *ad nauseam* –, texto sólo de textos, pues en algún punto tendrá que aparecer aquello de lo que el texto sea texto. Y ese "aquello", añadiríamos, *ya no es textual*, o no sólo es textual.

A fin de cuentas, Ferrater Mora, como es sabido, fue un filósofo sensato. Como también fue un filósofo realista, preocupado por eliminar todo rastro de idealismo en su pensamiento. Y aunque estimó que el lenguaje ontológico iba produciendo su propio universo de discurso a medida que se decantaba como tal, poseyendo una alta dosis de textualidad, no abandonó nunca la teoría de la representación, en virtud de la cual, una cosa es el mundo y otra el pensamiento y el lenguaje de que nos servimos para hablar de él.

III. El experimento narrativo

En el conjunto de la obra filosófica y ensayística de Ferrater puede apreciarse una "voluntad de estilo", en feliz expresión de su amigo Juan Marichal, que se emparenta con el objetivo de dotarse de un lenguaje propio, reconocible como tal. Eso en algunos filósofos es más explícito que en otros. En Ferrater Mora, desde luego, es notable. Pero este estilo evoluciona. Siempre condescendiente y sopesado, analítico, limpio, con el paso del tiempo, el lenguaje filosófico de Ferrater Mora se hace más seco y conciso, abandonando la frescura, la minuciosidad y la cautela de las primeras obras. No sucede

lo mismo con el género periodístico que sigue conservando algunas de las claves de sus primeros años.

Desde sus publicaciones iniciales allá por los años cuarenta, transterrado en Cuba, de donde tuvo que salir porque el clima de la isla se reveló notablemente dañino para su salud, afincándose en Chile, Ferrater Mora, como filósofo, ha sido siempre muy sensible a los problemas relacionados con la expresión filosófica, tanto a través de una denodada lucha con el lenguaje para ajustarlo a su pensamiento, como por medio de un trabajo metalingüístico de carácter reflexivo sobre los límites de la comunicación filosófica, ejercitando una aguda "conciencia lingüística"[18], como hemos apuntado.

En un artículo titulado "La filosofía y el idioma", publicado en una revista cubana en 1949, cuando ya se había instalado en los EE.UU., y que Ferrater no salvó al no incluirlo en obras posteriores –aunque algunas de sus tesis, como la estrecha relación entre el pensar filosófico y su forma de expresión quedarían incorporadas en otros puntos de vista sobre el tema–, se plantea la pregunta, hoy ya anacrónica, de si puede hacerse una filosofía en castellano.

Nuestro autor responde afirmativamente, dependiendo del tipo de filosofía de que se trate, pues el castellano es una lengua apta para un tipo de filosofía donde el pensador se implique con su vida, una filosofía de cuño vitalista o existencialista. Queda en el aire la pregunta de si pensar en castellano implica abrazar un tipo de filosofía semejante.

Interpretando el destino del pensamiento español, Ferrater escribe lo siguiente:

> Por eso la filosofía en lengua castellana ha sido siempre no una filosofía sobre el hombre, sino una filosofía del hombre; no un pensamiento acerca del Universo, sino un intento de ver lo que pensaría el Universo si por ventura pudiera pensarse a sí mismo. Por eso, finalmente, la filosofía en castellano ha sido constitutivamente asistemática, fragmentaria, si se quiere (con ciertas excepciones) "literaria", porque sólo en lo expresivo, en lo parcial y en lo incoherente ha visto que podía no falsear la realidad integral que buscaba. En vez del universo denso, compacto y sin poros del racionalismo tradicional, el universo esponjoso e incierto en el cual no hay seguridad, pero en el cual hay esperanza. La filosofía en el primer sentido, donde el castellano apenas ha podido hacer oír su acento, podría llamarse: en busca de la verdad. La filosofía en el segundo sentido, donde el castellano puede hacerse oír todavía, se llama sin ningún género de dudas: en busca de la realidad.[19]

---

[18] TERRICABRAS, J. M.ª, 1994, pp. 67-76.

[19] FERRATER MORA, J., 2007, p. 42.

Dentro de esta interpretación del pensamiento en lengua castellana no cabe toda la filosofía española del siglo XX, ni, autorreferencialmente, la propia filosofía que Ferrater Mora hizo a partir de 1949, más identificada, según sus propias tesis, con la "filosofía" de otras lenguas.

En el segundo volumen de sus *Obras selectas*, entrega del año 1967, reúne una serie de cinco ensayos bajo el título genérico del "El arte de escribir". Todos ellos ponen de manifiesto la preocupación que Ferrater tiene por le expresión lingüística desde su atalaya de pensador, la única que hasta ese momento ha cultivado.

A propósito de la expresión de la filosofía –"De la expresión filosófica"– el pensador catalán se detiene en presentar y analizar los diferentes géneros filosóficos que inundan las historias de la filosofía. Frente a una tesis, que podríamos calificar de "monismo expresivo", que reclamaría para sí el sello distintivo de *un modo exclusivo* de expresión filosófica, nuestro autor defiende una posición pluralista, que cobije la gran riqueza de géneros filosóficos diferenciados que han sido cultivados por los grandes pensadores.

Pero lo más llamativo del asunto es la negación de la tesis que sostienen quienes hacen ascos de la belleza literaria en punto al tratamiento de cuestiones filosóficas, como si la manifestación del pensamiento fuese ajena a su expresión.

Al contrario, frente a estos, Ferrater Mora defiende que, puesto que la materia filosófica es de por sí una asunto cargado de complejidad y erizado de dificultades, exige el mayor cuidado en la expresión, tanto en la elección del vocabulario disponible, en la propuesta de nuevas acepciones del léxico existente, como en la confección de proposiciones que ofrezcan el mayor realce expresivo. De donde se sigue, que si es un filósofo genuino de quien hablamos por fuerza habrá de ser buen escritor (Ferrater Mora: 1967 II, 184).

En el texto denominado "*Mea culpa*", nuestro autor hace partícipe al lector de sus perplejidades por los pecados cometidos como escritor, interrogándose por la conveniencia de seguir escribiendo cuando tanta tinta se ha sido vertido ya, al tiempo que busca la manera –"no retórica", según afirma, con una conciencia, no sólo lingüística, sino moralmente "escrupulosa"– de sortear los cuatro enemigos del escritor: la imprecisión, la pesadez, la retórica, y el mal gusto (Ferrater Mora: 1967 II, 200).

Esta singular autocrítica a la vista del público lector pone de manifiesto el insobornable compromiso ferrateriano con el estilo, al punto de hacer avanzar su escritura filosófica hacia una dimensión que haga necesaria la apertura de otro horizonte no filosófico para desarrollar su vocación de escritor. Ésta es su tesis, con subrayado incluido:

> *Se trata de considerar nuestro oficio de escritores como un ejercicio que nos impone ser responsables tanto en lo que decimos como en el modo de decirlo.*[20]

El poeta catalán Joan Oliver –que acostumbraba a firmar sus textos como *Pere Quart*–, y que compartió una profunda y duradera amistad con Ferrater, inaugurada en los difíciles momentos del exilio chileno, cimentada posteriormente en la mutua admiración que sentían el uno por la trayectoria del otro, pone en el mismo rango el amor que Ferrater como filósofo siente por el lenguaje que el que le dispensan los poetas, añadiendo la belleza a la precisión estilística como rasgos de su estilo:

> Ferrater Mora es un filósofo que ama el lenguaje casi tanto como un poeta. A decir verdad, su amor por el lenguaje es un amor de pensador. En filosofía, el asunto del que se trata es el pensamiento; el estilo literario debe confinarse a la expresión y modulación de los pensamientos. Actualmente no hay razón para que el lenguaje no deba combinar la precisión con la belleza. Cuando ello sucede obtenemos la transparencia y la claridad que son características de la prosa filosófica de Ferrater Mora.[21]

Muchos de los artículos y libros de Ferrater rezuman una intertextualidad alimentada de la reescritura constante para lograr la mejor expresión en cada momento de su evolución intelectual, revelando una insatisfacción que no es, sino, el testigo de su aspiración a la perfección.

De esta manera, el ejercicio filosófico de Ferrater requiere ser elevado a otra dimensión de la que la filosofía sólo es una parte, eso sí, la parte central, visible, pero parte a fin de cuentas, de quien ostenta la vocación de *escritor*. La literatura, en suspenso en la obra filosófica más sistemática, pero alumbrada ya en el ensayo, concienzudamente ceñido a un estilo propio, fluye por las arterias del Ferrater escritor, deteniendo, hasta un límite que se hará ya insoportable, el último giro de tuerca de su vena creativa, la de narrador. Este talante intelectual lo ha visto muy bien Jordi Gracia en un estudio reciente, cuado afirma:

---

[20] FERRATER MORA, J., 1967, II, p. 203.

[21] OLIVER, J., 1981, 1. En inglés en el original –de donde la hemos traducido–, vertido del catalán por José Ferrater Mora: "Ferrater Mora is a philosopher who loves language almost as much as a poet loves it. To be sure, his love of language is a thinker's love. In philosophy, the suject matter is thought; the literary style must confine itself to the expression and moulding of thoughts. Now, there is no reason why language should not combine precision with beauty. When this happens, we obtain the limpidity and clarity that are characteristics of Ferrater Mora's philosophical prose".

> Me resistiré como mejor sepa a tratar a Ferrater Mora sólo como filósofo, porque me parece que las lecciones más sutiles y perdurables de su obra son literarias. [...] Ferrater Mora fue desde luego un filósofo y su obra estrictamente filosófica no estuvo nunca reñida con una vocación literaria muy precisamente entendida. Hacer literatura no era precisamente una forma de rebajar el valor de lo escrito, ni era tampoco una concesión fácil a públicos ignaros, sino un ejercicio intelectual que lo arrebató desde los veinte años hasta la hiperactiva vejez del escritor. [...] Y Ferrater Mora no quiso cerrar ninguna puerta ni al experimento literario ni tampoco desde luego a la conjetura: fue un explorador literario nato, y fue buscador también, atento, curioso, constante e inconstante.[22]

La sensatez que destila su obra filosófica, el temple ejecutado por su sabiduría, hecha de la máxima información, no pudo dar rienda suelta a la burla y al sarcasmo, apenas asomadas en la ironía, que le demanda su otra visión de la realidad, esa realidad en negro, esa cara oscura, sin la que la luminosa filosofía quedaría descarnada.

Donde mejor cuenta reflexiva dio Ferrater Mora de su vocación de escritor, incluidas las perplejidades sobrevenidas por la búsqueda de una identidad estilística, es en el retazo de autobiografía intelectual titulado "Confesión preliminar" con el que encabeza la consagración que supuso contar con una edición en dos gruesos volúmenes de sus *Obras selectas*.

Adoptando el papel de quien estuviera al frente de una edición crítica de sus escritos, Ferrater nos informa de los idiomas en los que originalmente fueron redactados sus textos –castellano, catalán, inglés y francés–, así como de las modificaciones experimentadas al ser traducidos por su autor a otras lenguas, las cuales, a su vez, acabaron por decantarse en el castellano en que ahora son presentadas.

Ahora bien, lo que en este momento quiero resaltar de esta confesión es la convicción con la que en un momento dado Ferrater sostiene acerca de sí mismo que él no ha nacido para narrar, afirmación con la que finaliza siguiente párrafo:

> De vez en vez, si bien en fechas ya algo remotas, ha cruzado por mi magín la quimera de ensayar la novela o, si más no, el relato. No recuerdo siquiera si alguna vez puse manos a la obra, pero si tal ocurrió no debí de pasar de la segunda página. No me hubiera afligido nada ser capaz de novelar, pero he tenido que contentarme con ser lector de novelas. Evidentemente, no he nacido para narrar.[23]

---

[22] GRACIA, J.., 2005, pp. 13-14.

[23] FERRATER MORA, J., 1967, II, p. 17.

El "no he nacido para narrar" es más un lamento que una confesión, por lo que de él se infiere que a nuestro escritor le hubiera gustado ser un narrador. Este deseo, imposible en 1967, eclosionará a finales de la década de los setenta para crecer definitivamente a lo largo de la década siguiente. Se diría que Ferrater Mora estaba preparando el terreno, barruntando una posibilidad que le aguijoneaba hasta dejarlo insatisfecho. Sólo quien desconozca el pensamiento de Ferrater Mora –que huye como de la peste de las afirmaciones categóricas, como hemos tratado de mostrar– podría tomarse en serio su "no he nacido para narrar", negando de plano una posibilidad con la que, sin embargo, soñaba.

Por eso, en las últimas fechas de su producción, las de los años ochenta, estaba emergiendo ya una nueva modalidad de su vena creativa. Quien compuso miles de páginas dedicadas a la exposición de la filosofía ajena, quien supo darnos su propia reflexión metafilosófica, quien dibujó también una ética, como ética aplicada, quien, sobre todo, erigió una ontología de nuevo cuño, no encontró la ocasión de escribir un tratado sobre el arte –salvo algún artículo aislado– y, en su lugar, halló en la narrativa el modo de hacer llegar hasta el público sus inquietudes estéticas.

Hasta donde se nos alcanza, el conjunto de la trayectoria intelectual de Ferrater Mora puede constituir un caso, si no único, sí excepcional, no sólo dentro de la cultura española, sino en el panorama internacional, escasamente valorado tanto dentro como fuera de España. Como filósofo, ya es singular que el autor del *Diccionario de filosofía* –casi cuatro mil páginas a doble columna, con un cuerpo de letra reducido, tienen los cuatro volúmenes de la sexta edición de 1979, la última firmada por él–, tras la "contaminación" sufrida por la inmersión en las filosofías ajenas, fuera capaz de armar su propio sistema filosófico, pues, como el propio Ferrater nos solía avisar, sabido es que el enciclopedismo conduce al escepticismo. Y más lo es como escritor, si después de esa inmensa tarea se propone coronarla al final de su vida con una obra narrativa a la que llega a través del puente tendido por la realización de películas como cineasta *amateur*.

Aquí tendríamos otra dimensión, por una parte, de la creatividad de Ferrater y, por otra, de su forma de enfrentarse con el lenguaje, en su dimensión estética, no como filósofo, o no sólo como filósofo, sino también como fabulador, como novelista, aspecto este último que se incorpora a las interpretaciones más recientes de la obra ferrateriana[24],y con el que pretendo poner el punto final a esta contribución.

---

[24] Véase, MORA, A.., 2000; 2007.

Pero antes de entrar específicamente en este asunto permítasenos recoger dos hechos a modo de prólogo. El primero es todavía un ejercicio de esos que en algunas ocasiones se han llamado "estudios literarios", hechos *more philologico*, pero por un filósofo que, en la fecha en que publica el escrito que comentamos, 1983, ejerce *también* de novelista. El escrito de referencia es un libro titulado *El mundo del escritor*, en el que Ferrater, apoyándose en el sintagma que da título a la obra, examina los "mundos" de Valle-Inclán, Azorín, Baroja y Calderón. Sin poder entrar ahora en el contenido de esta obra, es pertinente señalar la proyección del Ferrater filósofo en estos creadores, con los que entreteje su propia identidad narrativa que ya ha comenzado a aflorar.

El segundo es otro ejercicio, desconcertante a primera vista, que retuerce la filosofía por medio de una fantasía narrativa. Con motivo de la muerte de Ferrater Mora en 1991 la mayoría de los diarios de difusión nacional le dedicaron las correspondientes páginas en sus respectivos obituarios. Algunas revistas hicieron lo propio y, entre ellas, el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* –a la sazón dirigido por Juan Marichal– se sumó al homenaje en el número de Abril de aquél año. En dicho volumen se incluyeron dos inéditos de Ferrater sobre un supuesto filósofo "filólogo" español, nacido en el siglo XIX y bautizado como Claudio Mela, discípulo de un no menos oscuro filósofo alemán, cuyo pensamiento se habría solapado de tal forma con el de éste que resultaría imposible discernirlo. Marichal nos informa de que estas notas se las entregó Ferrater Mora en los años sesenta, pero su redacción debió de ser anterior.

La verdad es que estas poco más de diez páginas, escritas con una gran soltura, constituyen una aportación hilarante de las fantasías del Ferrater, más satírico que irónico, rendido al sarcasmo.

El asunto es sintomático porque: (a) el tema del que trata es el *lenguaje*, pero (b) lo hace desde la *ficción*, pues el protagonista es un insípido profesor de origen valenciano y, sus estrafalarias teorías, tienen al lenguaje como objeto.

El tal Claudio Mela, entre otras cosas, comienza por ser, más que un metafísico, un místico de la palabra, la cual, al ser el origen de todo, lo es también de Dios, que procede de ella. Pero la palabra acaba por ser negada, propugnando el silencio, la única posibilidad de que aquella emerja. Este bello párrafo concentra la sugerente y a la vez disparatada filosofía del lenguaje de nuestro profesor:

> Siendo la palabra flor y raíz del mundo, el hombre, que la posee con casi absoluto exclusivismo, es el diapasón donde el mundo resuena y emite sus infinitas

> notas. De ahí que si el Universo necesita de la palabra para realizarse y continuar siendo, la palabra necesita del hombre. Este tránsito brusco de la palabra místicamente entrevista a la articulación fisiológica de la misma es explicado por Claudio Mela por la necesidad ineludible de que la palabra "suene", pues sin el sonido, decía, la palabra es huera y hay que desconfiar del excesivamente silencioso como hay que desconfiar del incansable charlatán. La posibilidad de la palabra es el silencio, pero el silencio perpetuo, la mudez eterna, son las formas que adopta la ignorancia para aparentar sabiduría. La forma más perfecta de hablar es el no decir nada, pero el no decir nada nada es, sin la posibilidad más o menos inminente de que la palabra irrumpa. Por eso hay que desconfiar de toda endofasia, de todo hablar interior, que casi siempre es oudefasia, absoluta y radical ausencia de palabra. La moral humana consiste en mantenerse constantemente en este estado de silencio en que la palabra está pronta a convertirse en armonía.[25]

Ignoramos los destinatarios de los venablos que Ferrater pone en boca de su atrabiliario héroe, aunque la libertad con la que protege la fantasía nos permita columbrar alguna hipótesis para este ajuste de cuentas. Así, podemos imaginar a un Ferrater exhausto tras haber luchado con todas sus fuerzas contra "los límites del lenguaje" –contra el metalenguaje de Wittgenstein y Heidegger, por poner un ejemplo–, y, tras haberlo "comprendido", emprende la venganza, recorriendo un camino que tiene mucho de cervantino. Parece tratarse de una licencia, a modo descanso, de quien, harto ya de tener que estudiar, exponer y reflexionar sobre teorías opuestas que vienen de la mano de sesudos pensadores, lanza una carcajada sobre los límites del pensamiento, con las contradicciones o paradojas a que nos conduce. Si la narración puede inducir a la risa, el trasfondo no es para tomarlo a broma. De esta aparente nimiedad podría salir alguna aclaración sobre el abandono ferrateriano del género filosófico para entregarse al narrativo, cuando el escepticismo a que conduce la situación anterior provoca el cansancio de la filosofía, pero no la búsqueda de nuevos procedimientos expresivos donde sentirse a sus anchas. Si esta hipótesis es verosímil ¿por qué no echar más leña al fuego e imaginar que el Ferrater fabulador se burla del Ferrater filósofo, estudioso de la filosofía?

La incursión de la curiosidad creativa de Ferrater en el experimento narrativo tiene un precedente dentro de su propia obra, como ya hemos apuntado, cuando ensaya el género cinematográfico como realizador de una decena de películas de corto o mediometraje entre 1969 y 1973, cuyos guiones dará a la luz en 1974 en un libro titulado *Cine sin filosofías*, que posteriormente vendrán a engrosar parte de dos de sus volúmenes de relatos, a saber, *Siete relatos capita-*

---

[25] FERRATER MORA, J., 1991a2, p. 12.

les, de 1979, y *Voltaire en Nueva York*, de 1985. Me parece que esta experiencia "visual", al requerir una base literaria, exigencia en la que Ferrater puso la pulcritud acostumbrada, pudo oficiar como elemento catalizador de quien se negaba a cumplir su autoimpuesta incapacidad para narrar.

La obra narrativa de Ferrater Mora se compone de cinco novelas, los dos libros de relatos mencionados, más uno publicado póstumamente bajo el título de *Mujeres al borde de la leyenda*, y se extiende sólo a lo largo de los últimos diez años de su vida. De hecho, la muerte lo sorprendió en Barcelona cancelando su intención de presentar la última novela, *La señorita Goldie*.

El que la actividad de los diez últimos años de la vida de Ferrater Mora estuviese concentrada casi monográficamente en la edificación de una obra narrativa, salvo la puesta al día de textos anteriores, parece dar a entender que su autor había tomado la decisión de emprender un nuevo camino, desarrollando otra dimensión como escritor, inédita hasta la fecha, lo que dota de singular relevancia a este nuevo compromiso con el lenguaje.

Podría incluso interpretarse esta decisión, caso de haberla, esto es, la de completar su trayectoria como escritor, al modo de una "segunda navegación" en su biografía intelectual, según la consagrada expresión de Platón, pero, a diferencia del filósofo ateniense, quien propone mirar al mundo suprasensible para encontrar en él la explicación del mundo sensible, nuestro autor acentuaría su interés por el único mundo existente, pero desde los protocolos de otra mirada que permitiera explorar la vida y los conflictos humanos, produciendo nuevas imágenes de la realidad.

Me gustaría señalar en este punto una experiencia que tuve ocasión de vivir por aquellos años. Se refiere al estupor que tanto a sus amigos y colegas, como a quienes estábamos interesados en su obra, nos produjo la intensidad y pasión que el pensador catalán ponía en la confección de sus novelas. Esa sorpresa no se tradujo precisamente en aplauso por parte de los interesados –con la excepción de algún caso, como se desprende de la correspondencia cruzada a partir de 1985 con Antonio Rodríguez Huéscar[26]–, sino más bien en la recomendación de que siguiese por el camino de la filosofía, lo que unido a la indiferencia de la crítica, fue dejando un poso de decepción en los últimos años de la vida de Ferrater, como de cierto desencanto, tras el encantamiento con el que él se relacionaba con su obra.

Al obviar los benévolos reproches de los amigos, Ferrater Mora se justificaba diciendo que en filosofía ya había dicho todo aquello que podía decir, al tiempo que se sentía con talento y con fuerzas para iniciar una nueva sin-

---

[26] FERRATER MORA, J. & RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.., 1993.

gladura. De lo segundo no tengo nada que añadir, pues corresponde a otros valorar la aportación de Ferrater a la narrativa en lengua española, pero respecto de lo primero creo que su diagnóstico era acertado.

En efecto, desde que en 1979 apareciese la sexta edición del *Diccionario de Filosofía*, como ya hemos dicho, así como la segunda edición totalmente revisada de *El ser y la muerte* y, muy especialmente, *De la materia a la razón* –la culminación de su ontología–, su contribución historiográfica y sistemática pudieron darse ya por concluidas. Su propio sistema quedaba cerrado a falta sólo de los *Fundamentos de filosofía* de 1985. Pero, como se sabe, esta obra era una reelaboración de *El ser y el sentido* de 1967.

Por otra parte, ni la culminación de su filosofía podía poner el punto final a su trayectoria como escritor, ni los resultados de ésta eran tan concluyentes y satisfactorios para su autor vistos a la luz que retroproyectan sus fábulas literarias.

Ferrater Mora solía apelar a la compatibilidad entre este tipo de discursos, el filosófico y el literario, defendiéndose con denuedo de quienes lo acusaban de que sus novelas serían más "filosóficas" que literarias, en ocasiones perdiendo el *seny* del que hizo gala tanto su obra como su persona. En su descargo, reivindicaba la posibilidad de que una misma persona pudiese cultivar, con relativa independencia, ambos géneros, y solía citar algunos casos de filósofos novelistas, como Unamuno, Sartre, o Santayana, en quien se apoya en una breve nota autobiográfica, sin que ello implique sacrificar la filosofía a la rabiosa actualidad (Ferrater Mora: 1985a, 111).

Pero por muchos esfuerzos que hiciera por desdoblarse en dos autorías, a la postre se trataba del *mismo autor*, un autor, no sólo creador de una vasta obra filosófica –el español con más lecturas de todo el siglo XX, como gustaba recordar Juan Marichal[27]–, sino, por ese mismo motivo, hijo de sus obras, en frase feliz de Don Quijote.

Y si la noción de "continuo" es una categoría perteneciente a su lenguaje filosófico, que Ferrater emplea en su ontología para dar cuenta de la profunda relación que mantienen entre sí todos los niveles de la realidad, y la "continuidad" es una de las "formas de la vida catalana", esa continuidad no puede estar ausente de la relación entre filosofía y literatura, sobre todo si la enfocamos como experiencia lingüística.

En este caso el lenguaje cae del lado de la ficción y abre ante nosotros nuevas dimensiones de la realidad que su autor no había entrevisto ni explorado con el lenguaje de la representación, de la reflexión, de la interpreta-

[27] MARICHAL, J.., 1984, 222.

ción, de la explicación o de la categorización filosóficas. El empleo de la ficción permite a Ferrater Mora crear algunas fábulas por donde emerge una realidad humana que necesita del relato para escenificar la vida con sus complejas tramas.

La transformación de un escritor en autor de ficciones y en narrador de historias lo dota de enorme libertad para hacer y deshacer a su antojo, para vivir las vidas contradictorias de sus personajes, para amar y desamar, gozar y sufrir, para controlar, como creador omnisciente, el destino de sus criaturas. De esta manera, el autor, multiplicado por sus criaturas, da rienda suelta a sus preocupaciones y obsesiones, y se permite la ironía, la mordacidad o la crítica implacable de la sociedad de su tiempo, gracias al servicio que le prestan sus personajes, los cuales también reflexionan, como lo hace el narrador, como lo hace el propio Ferrater. Mencionemos algunos ejemplos.

Claudia, mi Claudia, de 1982, es su primera novela. De todas, quizá sea la obra en la que menos cosas pasen, probablemente porque el autor le tuviera cogida la medida más a la paciente descripción que a la acción. De hecho, lo que el lector percibe se le hace explícito a través de un personaje llamado "el Observador", el cual aparece armado con un arsenal de aparatos electrónicos para registrar minuciosamente lo que pasa a su alrededor, pero también reflexiona y especula con lo que tiene delante o se imagina que tiene, e infiere, pues un gran razonador. El lenguaje empleado se pone al servicio de un estilo detallista, minucioso, y hasta parsimonioso, "analítico", en donde el narrador se permite intervenir haciendo consideraciones metalingüísticas.

La segunda novela, titulada *Hecho en Corona*, del año 1986, la tercera, *El juego de la verdad*, de 1988 –finalista del Premio Nadal en 1987– y la ya citada y última, *La señorita Goldie*, tienen en común su localización en un país imaginario llamado Corona, que es una isla situada en el Atlántico, próxima a las costas americanas, donde se habla el castellano, y que aparece como una suerte de sociedad bien organizada y feliz, al modo de lo descrito en el género utópico. Pero lo que sucede es más bien el reverso de la utopía, la distopía, ya que las pasiones y ambiciones lo trastocan y desvirtúan todo, mostrando la fragilidad de los ideales humanos.

De esta saga y del conjunto de la novelística ferrateriana, *El juego de la verdad* me parece la obra de mayor enjundia, donde se enlazan de forma más elocuente la personalidad filosófica y narrativa de su autor. El lenguaje está muy depurado, alcanzando cotas de elegancia. En ocasiones tiene un regusto arcaizante, registrando usos del español en Latinoamérica.

El título es filosófico donde los haya. El sintagma "el juego de la verdad" induce a una conclusión que se aparta de la seriedad o gravedad del asunto. El "juego" marca la distancia, propia de la ironía, y es ya un vocablo incrustado

en la conciencia filosófica del siglo XX, desde que Wittgenstein acuñase la expresión "juego lingüístico" para referirse a los diferentes tipos de lenguaje.

La trama está organizada de tal forma que resulta imposible establecer la verdad sobre ciertos hechos que se ventilan en la obra, tramitada y embutida en el molde hegeliano, a través de tres momentos: testimonio, retractación y retractación de la retractación. Sin embargo, ni el tercer momento es el que cierra el proceso –una forma de despedirse de Hegel–, ni la negación del segundo conduce al primero, lo que, *formalmente*, sería lo correcto.

Regreso al infierno, de 1989, es una fantasía rayando en la frontera de lo onírico, que representa la pesadilla que vive el protagonista cuando cree que su ciudad está amenazada por una guerra nuclear, donde se mezclan sueño y realidad, difuminándose ambos planos. El texto se alimenta, a su vez, de otros textos por mor de la cultura de su protagonista, un profesor especialista en el mundo helénico, como la *Odisea*, el *Apocalipsis* o la *Divina comedia*, que podrían haber alimentado la propia pesadilla. ¿Podría tratarse de un recurso cervantino, como Don Quijote, criatura libresca donde las haya? En tal caso el lenguaje, el texto, es el demiurgo.

En 1991 apareció un volumen de relatos que Ferrater Mora había entregado para su publicación con el título de *Mujeres al borde de la leyenda*, pero que su muerte el 30 de Enero de ese mismo año le impidió ver publicado. Que yo sepa, al menos uno de los relatos, "El retorno de Scheherezade", vio la luz con anterioridad en un diario ya desaparecido (Ferrater Mora: 1990).

En el escueto Prólogo que su autor compuso para la ocasión califica dichos relatos de "feministas", revindicando para esos temas la autoría masculina, recordando de paso que en sus novelas las mujeres juegan un papel determinante. En efecto, en esta obra sus heroínas llevan nombres de mujeres conocidas desde la Antigüedad a las que en ocasiones se trasplanta a la actualidad, mientras que en otras se las deja en su época como protagonistas de la historia en cuestión. Por sus páginas desfilan los nombres de Medea, la susodicha Scheherezade, Eva, Proserpina, o Salomé, entre otras.

El "feminismo" al que alude Ferrater Mora se refiere al papel protagonista que juegan las mujeres en estas narraciones breves, no al aprovechamiento del relato con el propósito de construir un discurso feminista, asunto sobre el que nuestro autor, junto con su mujer Priscilla Cohn, ya había tenido ocasión de disertar, entre otros lugares, en su *Ética aplicada* del año 1981 (Ferrater Mora: 1981, 109-136).

Desde el punto de vista estilístico, el escritor catalán ha alcanzado ya tal agilidad y soltura narrativas que permiten a la obra destilar una suerte de vitalidad, siendo la risa y la ironía algunas de sus manifestaciones. Para nuestro argumento, no obstante, la obra tiene otra significación añadida, más relevante,

si se quiere, pues con ella Ferrater Mora abre el lenguaje, casi en exclusiva, a la condición femenina, recuperando para la escritura a las mujeres como sujetos.

Deseo finalizar este ensayo con una cita de Ferrater Mora que nos devuelve al comienzo de nuestra exposición al tiempo que nos sitúa en el centro de las cuestiones que he querido plantear en este trabajo. Se trata de un texto que nuestro autor compuso como prefacio al libro anteriormente citado, *Una mica de tot*, que siempre permaneció en catalán, y que representa a la perfección su autoconciencia sobre la relación entre lengua y exilio.

Puntualiza, que los ensayos contenidos en esta obra:

> [...] constituyen el testimonio de que algunas de mis ideas fueron pensadas en catalán antes de adoptar las formas castellana e inglesa en que han madurado. Supongo que el interés por mi biografía intelectual es escaso, si no es inexistente. Pero estas transformaciones pueden resultar objetivamente curiosas como uno de los "casos", ya no tan excepcionales en nuestra época, de autores que han pasado –que han tenido que pasar– por diversos avatares lingüísticos. Hoy hay un cierto tipo de escritores y de pensadores que pueden ser calificados de esencialmente "desterrados": yo soy un ejemplo. He de decir que no lo deploro. No tener una lengua "propia", no quiere decir necesariamente no tener ninguna lengua: puede querer decir tener varias. En un mundo cada día más universal como el nuestro no es una mala solución.[28]

Como tampoco es una mala solución poner fin a este ensayo con esas palabras.

Bibliografía

Fuentes:

FERRATER MORA, J., *Cóctel de verdad*, Madrid, Literatura, 1935.
FERRATER MORA, J., *Una mica de tot*, Palma de Mallorca, Moll, 1961.

---

[28] FERRATER MORA, J., 1961, 8-9. En catalán en el original, de donde lo hemos traducido: "[...] constitueixen el testimoni de que algunes de les meves idees pensades en català abans d'adoptar les formes castellana o anglesa en què han madurat. Suposo que l'interès per la meva biografia intel·lectual és escàs, si no inexistent. Però aquestes transformacions poden resultar objectivament curioses com un dels "casos", ja no massa excepcionals a la nostra època, d'autors que han passat –que hagut de passar– per diversos avatar lingüistics. Hi ha avui una certa mena d'escriptors i de pensadors que poden ser qualificats d'essencialment "desterrats"; jo en sóc un exemple. He d'afegir que no ho deploro. No tenir ja una llengua "própia" no vol dir necessàriement no tenir cap llengua; pot voler dir tenir-ne vàries. En un mon cada dia més universal com el nostre no és pas mala solució."

FERRATER MORA, J., *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*, Madrid, Aguilar, 1962; Barcelona, Planeta, 1979; Madrid, Alianza, 1988.

FERRATER MORA, J., *El ser y el sentido*, Madrid, Revista de Occidente, 1967.

FERRATER MORA, J., "Confesión prelimilar", en *Obras selectas*, I, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 9-20.

FERRATER MORA, J., "El arte de escribir", en *Obras selectas*, II, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 173-204.

FERRATER MORA, J., "Wittgenstein o la destrucción", en *Obras selectas*, II, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 225-235.

FERRATER MORA, J., *Las palabras y los hombres*, Barcelona, Península, 1971.

FERRATER MORA, J., *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza, 1979.

FERRATER MORA, J., *Indagaciones sobre el lenguaje*, 2ª ed., Madrid, Alianza, 1980.

FERRATER MORA, J. & COHN, P, *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*, Madrid, Alianza, 1981; 1985.

FERRATER MORA, J., *Claudia mi Claudia*, Madrid, Alianza, 1982.

FERRATER MORA, J., *El mundo del escritor*, Barcelona, Crítica, 1983.

FERRATER MORA, J., "Autobiography", *La Gaceta del libro*, Special Edition Frankfurt Bookfair, Otoño, 1985a, pp. 110-111.

FERRATER MORA, J., *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Alianza, 1985b.

FERRATER MORA, J., *Modos de hacer filosofía*, Barcelona, Crítica, 1985c.

FERRATER MORA, J., *Hecho en Corona*, Madrid, Alianza, 1986.

FERRATER MORA, J., *El juego de la verdad*, Barcelona, Destino, 1988.

FERRATER MORA, J., *Regreso al infierno*, Barcelona, Destino, 1989.

FERRATER MORA, J., "El retorno de Sherezade", *El Independiente*, 22.04.1990, pp. 10-11; 29.04.1990, pp. 10-11.

FERRATER MORA, J., "Filología. Apuntes de los últimos cursos profesados en la intimidad por Claudio Mela", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 11, 1991a1, pp. 13-22, ed. de J. Marichal.

FERRATER MORA, J., "Vida y doctrina de Claudio Mela", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 11, 1991a2, pp. 9-12, ed. de J. Marichal.

FERRATER MORA, J., *Las palabras y los hombres*, 2ª ed., Barcelona, Península, 1991b.

FERRATER MORA, J., *La señorita Goldie*, Barcelona, Destino, 1991c.

FERRATER MORA, J., *Mujeres al borde de la leyenda*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1991d, Epílogo de P. Cohn.

FERRATER MORA, J. & RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Correspondencia*, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 16, 1993, pp. 7-34; 17, 1993, pp. 7-32, ed. de J. Lasaga.

FERRATER MORA, J., *Variaciones de un filósofo. Antología*, A Coruña, Ediciós do Castro, 2005, selección, estudio introductorio y edición de J. Gracia.

FERRATER MORA, J., *Razón y verdad y otros ensayos*, Sevilla, Espuela de Plata, 2007, ed. y prólogo de A. F. Gutiérrez Coto.

Literatura secundaria:

BERGMAN, G., *Logic and Reality*, Madison, The University of Wiscossin, 1964.

CARNAP, R., "Empirismo, semántica y ontología", en MUGUERZA, J. (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, II, Madrid, Alianza, 1974, pp. 400-419, trad. de A. Deaño.

GADAMER, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1984, trad. de A. Aguz y R. de Agapito.

GINER, S., "Conversaciones con José Ferrater Mora", en Giner, S. & Guisán, E. (eds.), *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, Universidade de Santiago de Compostela, 1994, pp. 323-334.

GUILLÉN, C., *Múltiples moradas. Ensayo de literatura comparada*, Barcelona, Tusquets, 1998.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, ed. de P. Ribas.

MARICHAL, J., *Teoría e historia del ensayismo hispánico*, Madrid, Alianza, 1984.

MORA, A., "Ferrater Mora, bajo el imperio de la ley", en Capellán de Miguel, G. & Agenjo, X. (eds.), *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española. Actas de las IV Jornadas de Hispanismo filosófico*, Santander, Asociación de Hispanismo filosófico/Sociedad Menéndez Pelayo, 2000.

MORA, A., "La ironia y l'apocalipsi", en Terricabras, J. Mª. (ed.), *La filosofía de Ferrater Mora*, Girona, Documenta Universitaria, 2007, pp. 197-222.

NIETO BLANCO, C., *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora,* Barcelona, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma, 1985.

NIETO BLANCO, C., "Naturalismo filosófico y dialéctica en el pensamiento de José Ferrater Mora", en Giner, S. & Guisán, E. (eds.), *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, Universidade de Santiago de Compostela, 1994, pp. 15-36.

NIETO BLANCO, C., *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de razón lingüística*, Madrid, Ed. Trotta, 1997.

NIETO BLANCO, C., "El mundo desde dentro. Una aproximación al discurso ontológico de Ferrater Mora", *Revista de Hispanismo filosófico*, 10, 2005, pp. 59-72 [versión catalana: "El món des de dins. Una aproximació al discurs

ontològic de Ferrater Mora", en Terricabras, J. Mª, (ed.), *La filosofia de Ferrater Mora*, Girona, Documenta Universitaria, 2007, pp. 131-148].

NIETO BLANCO, C., "Cultura y política en el pensamiento de José Ferrater Mora", en Hermida De Blas, F. & Sánchez Cuervo, A. (eds.), *Hispanismo republicano del 39. El exilio y sus dimensión iberoamericana*, Madrid, Biblioteca Nueva/CSIC (en prensa).

OLIVER, J. [Pere Quart], "Notes on a Friendship", en Cohn, P. (ed.), *Transparencies. Philosophicals Essays in Honor of J. Ferrater Mora*, Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press, 1981, pp. 1-4.

ORTEGA VILLALOBOS, J., "L'estada de Ferrater Mora a Xile: Filosofia i exil", en Terricabras, J. Mª. (ed.), *La filosofía de Ferrater Mora*, Girona, Documenta Universitaria, 2007, pp. 53-74.

QUINE, W. V. O., "On What There Is", *Review of Methaphysics*, 2, 1948, pp. 21-38 (v. c. en Quine, W. v. O., *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 25-47, trad. de M. Sacristán).

RORTY, R. (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Phisolophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967 (v. c.: *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990, (trad. de G. Bello).

TERRICABRAS, J.-Mª, "Estilo y pensamiento en la obra de Ferrater Mora", en Giner, S. & Guisán, E. (eds.), *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, Universidade de Santiago de Compostela, 1994, pp. 67-84.

PENSAR EN CATALÁN.
NOTAS APROXIMATIVAS A LA PRODUCCIÓN FILOSÓFICA EN CATALÁN

IGNASI ROVIRÓ ALEMANY
Universitat Ramon Llull
Societat Catalana de Filosofia

Mis primeras palabras son de agradecimiento a los amigos de la Asociación de Hispanismo Filosófico y de la Real Sociedad Menéndez y Pelayo por la amable invitación a participar en estas IX Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico. En la anterior convocatoria, realizada en Barcelona, la Societat Catalana de Filosofía tuvo una presencia activa en su desarrollo. En esta ocasión, y en representación de la Junta directiva, les saludo muy cordialmente y les corroboro el empeño de nuestra Societat en participar y hacer posible que sigan muchos más encuentros como el presente.

Mi intervención consiste en unas notas aproximativas a la producción filosófica que en estos momentos se produce en catalán, articuladas alrededor de tres ámbitos: las instituciones que transmiten y producen filosofía, los instrumentos que se utilizan para tal producción (libros, revistas, recursos on-line) y, finalmente, la presentación de algunos de los creativos más destacados en materia filosófica. Ahora bien, tal misión resulta imposible si no se limita ya desde el inicio. Esta intención de tomar el pulso de lo filosófico en mi país, de presentarles un panorama más o menos coherente, resulta a todas luces imposible con el breve tiempo de que disponemos y por mi capacidad. Se me impone pues determinar a priori unos límites que me hagan posible tal empresa. A tal efecto, explicito ya desde el inicio los límites que conscientemente me impongo, unos límites que entiendo flexibles y que tienen por misión facilitarme la palabra. Los explicito a continuación:

Los límites conceptuales. Atenderemos casi con exclusividad al ámbito de la filosofía, y no del pensamiento en general, que tanto abarca las artes, la pedagogía, la política y las filologías como las ciencias. Y atenderé a los autores que han escrito en catalán; no presentaré aquellas colecciones, instrumentos, ensayos u obras filosóficas que no tengan su expresión en catalán.

Ello no será obstáculo para que, en cambio, presente algunas figuras de la producción filosófica que se hace hoy en Catalunya que su obra es plurilingüe (catalán, castellano, inglés…). Esta restricción nos permitirá ceñirnos un poco más a un tema que de por sí es muy amplio. Podría entenderse que lo catalán es aquello que se hace o cuece en Cataluña, sin más especificación. Aquí no vamos a utilizar este cliché, entiendo que los organizadores al tener la amabilidad de honrarme con su invitación a este encuentro buscaban una divulgación del ensayo que últimamente se ha escrito en Cataluña y en catalán. Aquello que se produce en mi tierra con otras lenguas, especialmente la española, ya es conocido por los canales habituales.

Los límites temporales. Hay que entender el *hoy* que reza en el título de mi aportación como el depositario de lo que ha trascurrido, como el heredero de nuestra historia. Somos lo que hemos sido, proyectado hacia el futuro. En nuestro presente se encuentra nuestra historia y nuestras posibilidades de futuro. Tenemos obras filosóficas escritas en catalán desde el siglo XIII. Ramón Llull sería el iniciador de un rico vocabulario filosófico catalán que tuvo plasmación literaria antes que algunas culturas europeas desarrollaran su pensamiento filosófico en lengua vernácula, como por ejemplo la inglesa o alemana. Por lo tanto, si bien fijo el límite temporal de mi exposición entre finales del siglo XX e inicio del actual, en varias ocasiones me retrotraeré a principios del siglo pasado dado que, como se verá, algunas de nuestras realidades filosóficas más inmediatas tienen su inicio entonces. Todo ello quedará aliñado, en otros casos, con algunos datos frescos provenientes de la realidad más inmediata.

Los límites territoriales. En concordancia con el título de las Jornadas, lo obvio seria incluir la totalidad de la producción en lengua catalana. Con este criterio, habríamos de atender tanto a la producción realizada en Cataluña, como a la realizada en el País Valenciano, las Islas Baleares y, si fuésemos muy estrictos en las delimitaciones geográficas, también a la realizada en la zona meridional de Francia, en concreto en el departamento de los Pirineos Orientales, según la distribución francesa (según la nomenclatura catalana, las comarcas del Rosselló, Vallespir, Capcir, Conflent y Alta Cerdanya). Pero sobrepasa las posibilidades del presente trabajo hacer una presentación sumaria de todo lo producido en catalán en los últimos decenios. Con ello cabría integrar también lo escrito y lo investigado por los autores que no residiendo ni en la Península ni en España escriben o han escrito en catalán (por ejemplo, el Dr. Ulises Moulines, catedrático de lógica y teoría de la ciencia de la universidad de Múnich o el Dr. Ramón Xirau poeta y filósofo mexicano). Por todo ello limitaré mis reflexiones a lo que se ha escrito en Cataluña, sabiendo ya de entrada lo parcial de este criterio y no queriendo identificar con exclusividad lo catalán con Cataluña.

Los límites académicos. Como se verá, mostraré una selección de diez profesores que actualmente son creadores de pensamiento, activos en publicaciones ya sean con monografías, artículos, libros, congresos… y que han obtenido un reconocimiento de su actividad creadora en el terreno filosófico. Ahora bien, hoy es ya una obviedad que la investigación se hace dentro de los grupos de investigación y desarrollo, con una política marcada por las instituciones autonómicas, estatales y europeas. En Catalunya se ha terminado el Pla de Recerca i Innovació 2005-2008, el cuarto plan que promueve la investigación y el desarrollo, con un presupuesto total de 860.036.000€[1]. Los profesores que aquí presentaremos están investigando en grupos, excepto los que por razón de edad han dejado ya el estamento universitario. En estos momentos, en las universidades catalanas que imparten nuestra disciplina hay el siguiente número de grupos de investigación, sean o no reconocidos por las varias administraciones: Universidad de Barcelona: 10[2], Universidad Ramon Llull: 2[3], Universidad de Girona: 1[4], Universidad Autónoma de Barcelona: 2[5]. Pues bien, como se ve es indispensable atender a la investigación organizada en grupos. Esta necesidad es para nosotros un límite que nos imponemos. En otra ocasión la atenderemos.

Las instituciones

Para hacer una brevísima presentación de las instituciones que en estos momentos generan pensamiento filosófico las agrupamos según sean Universidades o academias (ateneos, patronatos o fundaciones). No tenemos en

---

[1] Puede encontrarse información general en http://www10.gencat.cat/pricatalunya/cat/ index.htm. Para una valoración del III Pla de Recerca de Catalunya consúltese: http://www10.gencat.cat/pricatalunya/recursos/avaluacio_3_pla_recerca.pdf y http://www10.gencat.cat/pricatalunya/recursos/avaluacio_3_pla_recerca_resum_executiu.pdf

[2] *GRC-Crisi de la raó pràctica*: José Manuel Bermudo (IP). *GRC- tica de la ciència i la tecnologia (ECT)*: Josep M. Esquirol (IP). *Ètica, literatura i art*: Margarita Mauri (IP). *GRC-Grup de Lògica*: Enrique Casanovas (IP). *Grup de Recerca en Ètica Intercultural*: Norbert Bilbeny (IP). *GRC-Grup de Recerca en lògiques no Clàssiques*: Ramon Jansana (IP). *GRC-Hermenèutica i Platonisme*: Josep Monserrat (IP). GRC-LOGOS. Grup de Recerca en Lògica, Llenguatge i Cognició: Genoveva Martí (IP). *PROMETHEUS21: Tecnografia i Política de Ciència, Tecnologia i Cultura*: Manuel Medina (IP). *Seminari Filosofia i Gènere*: Josefina Birulés (IP).

[3] *Grup de recerca filosofia i cultura*: Antoni Bosch-Veciana (IP). *Grup de recerca Símbols i iconologia en l'art*: Jaume Aymar (IP)

[4] *Grup de recerca sobre filosofia*: Josep M. Terricabras (IP)

[5] Grup de recerca en epistemologia i ciències cognitives GRECC: Carl Hoefer (IP). Grup d'estudis humanístics de la Ciència i la tecnologia(GEHUCT): Anna Estany.

cuenta las carreras o estudios que ofrecen asignaturas de carácter filosófico[6], solo mencionaremos aquellas Universidades que imparten la licenciatura completa. En Cataluña, en estos momentos, puede estudiarse la carrera de filosofía en las siguientes instituciones:

Universidad de Barcelona. Desde 1912 existen los estudios de Filosofía en la Universidad de Barcelona. Unos sesenta profesores y unos 1.000 estudiantes matriculados en la licenciatura y en el doctorado. A lo largo de su historia ha tenido tres emplazamientos. El primero en el edificio histórico. A partir de los años ochenta del siglo veinte se instaló en el campus de Pedralbes, en la parte alta de la ciudad y, finalmente, en el octubre del 2006 se inauguraron las nuevas instalaciones de las Facultades de Filosofía, Historia y Geografía en el barrio de El Raval, en el centro antiguo de Barcelona. Publica la revista *Convivium*.

Universidad Ramon Llull. Imparte esta disciplina en su Facultad de Filosofía[7], heredera de los estudios filosóficos que cursaban los jesuitas en San Cugat. En 1990, esta Facultad, el Instituto Químico de Sarriá, la Fundación Blanquerna y los estudios de Ingeniería de La Salle crearon el primer núcleo de la Universidad Ramon Llull. Imparte la licenciatura y el doctorado en filosofía. Publica la revista *Comprendre*. Además, la Universidad tiene un Instituto universitario dedicado a la investigación y docencia en bioética, con 30 años de trayectoria. Es el Institut Borja de Bioètica[8], que tiene su sede en un edificio anexo al hospital de Sant Joan de Déu y imparte cursos de iniciación y fundamentación en bioética, publica la revista *biotètica & debat*, unos cuadernos de estudio y divulgación de la bioética y monografías. La Universidad imparte filosofía también a través de la Cátedra Ramon Llull[9], un centro interfacultativo que atiende aéreas de antropología, ética, filosofía y teología. Edita la revista *Ars brevis*.

Universidad Autónoma de Barcelona. En el decreto de fundación, fechado en 1968, se preveían solo cuatro de las quince facultades o escuelas universitarias de las que ahora consta, entre ellas, la Facultad de Filosofía y letras.

Universidad de Girona. Antes de su creación (1991) ya se impartían estudios de filosofía al entorno de las entidades de educación superior existentes

---

[6] Los estudios impartidos en los Institutos Superiores de Ciencias Religiosas contienen una carga lectiva importante en filosofía. Además, hay otros estudios que incorporan asignaturas propias de la carrera filosófica: estética en los ingenieros, filosofía para los psicólogos o empresarios...

[7] http://www.filosofia.url.edu/index.php

[8] http://www.ibbioetica.org/es/modules/tinycontent/index.php?id=1

[9] http://www.blanquerna.url.edu/inici.asp?id=crll.inici

en la ciudad: el Colegio Universitario, el Estudio General y la Escuela Politécnica Superior. Posteriormente se completaron con la creación de la Facultad de Letras. Una iniciativa relevante para la filosofía hecha en Cataluña es la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo, ubicada en esta Universidad. Desde 1989 viene invitando a filósofos de primer orden como por ejemplo P, Ricoeur W. Quine, N. Chomsky, D. Davidson o R. Rorty. Organiza además encuentros para el debate filosófico.

A parte del estudio reglado de la filosofía en estas Universidades hay que aludir también al estudio e investigación de la tradición y de la problemática filosófica en la Academia.

Societat Catalana de filosofía[10], filial del Institut d'Estudis Catalans. La Societat Catalana de Filosofía se fundó en 1923, pero no tardó mucho en disolverse a causa de la dictadura de Primo de Rivera. Pasaron muchos años hasta su reconstitución, que tuvo lugar en 1980 de la mano de profesores universitarios. Sus primeros intereses consistieron en contactar con los maestros filósofos exiliados a causa de la guerra civil y la de integrar las varias tendencias en el pensamiento filosófico que se dan en Catalunya. Actualmente está dividida en seis secciones, alguna de las cuales se organiza en grupos de trabajos especializados. Estas secciones abarcan la totalidad de la historia de la filosofía (antigua, medieval, moderna y contemporánea) más dos de transversales (filosofía práctica y filosofía catalana). Edita un anuario que recoge la propia actividad y monografías especializadas. En estos momentos está ultimando las actas del I Congreso Catalán de Filosofía, celebrado en Barcelona en 2007 y coorganizado con otras entidades dedicadas al estudio de la filosofía.

Liceu Joan Maragall, fundado en 1982, es una asociación de profesores que se reúnen para el debate de temática filosófica. Desde entonces se ha debatido sobre Husserl, Wittgenstein, Kant, Heidegger, Schopenhauer, Nietzsche, Aristóteles, filosofía catalana, Hegel, Gadamer, filosofía postmoderna, pensamiento utópico, Hanna Arend, pensamiento único, Eros y Thanatos, espacio y tiempo, el mal, la alteridad, lo irracional… Los resultados se publican en una monografía que puede adquirirse en las librerías. La sede se encuentra en el Ateneo Barcelonés.

Fundació Joan Maragall[11], iniciada en 1989 es un espacio de debate y de reflexión entre la cultura, el pensamiento contemporáneo y el cristianismo. Ha publicado 87 cuadernos y 62 monografias además de convocar anual-

---

[10] http://scf.iec.cat/filial/ViewPage.action?siteNodeId=352&languageId=1&contentId=1300

[11] http://www.fundaciojoanmaragall.org/

mente becas de formación y un premio de ensayo. Sus cursos son reconocidos como créditos universitarios en varias facultades catalanas.

Institut d'Estudis Humanistics Miquel Coll i Alentorn[12] (INEHCA), promueve cursos, seminarios, debates y encuentros de promoción de los valores democráticos y humanísticos. Edita la revista *Diàlegs* y volúmenes de pensamiento (hay que destacar su colección *Ideas de…* y los tres volúmenes sobre filosofía catalana, publicada conjuntamente con la Societat Catalana de Filosofia).

La Fundación Balmesiana[13], situada en Barcelona y heredera de la biblioteca Balmes (1923), ofrece la "diplomatura en estudios augustinianos" y la "diplomatura en estudios tomistas" que en poca carga lectiva estudia las grandes obras de estos dos filósofos y teólogos medievales. La Universitat Abad Oliva de Barcelona las reconoce como títulos propios. Publica la revista *Espíritu* y algunos libros a través de la editorial Balmes.

Fundación Epson-Instituto de tecnoética[14], creada en 1998, tiene por misión investigar la conjunción entre desarrollo tecnológico y valores éticos. Con una periodicidad bianual promueve encuentros de debate y anualmente convoca premios para escolares (José Cantero), para proyectos de tesis doctorales y para ensayos y publica monografías siempre en relación entre la tecnología y las humanidades.

Col·legi oficial de doctors i llicenciats en filosofía i lletres i en ciències de Catalunya[15], creado en 1899, se dedica fundamentalmente a la defensa de los intereses profesionales de sus colegiados, pero también a su formación continua. A ese respecto organiza cursos y seminarios de actualidad y actualización filosófica, así como convoca el premio anual de filosofía "Arnau de Vilanova", para alumnos y profesores de ESO y Bachillerato, que este año está en su 28ª edición.

Patronat d'Estudis Osonencs[16], una entidad fundada en 1952 que tiene por misión promover la cultura en la comarca de Osona y en su capital, Vic. Desde entonces tiene una sección de filosofía que anima esta disciplina y procura publicar en su revista, AUSA, estudios sobre la tradición filosófica. Esta sección fue coorganizadora del I Simposio Internacional de Filosofía de la Edad Media (1992) y publicó sus actas. El Patronat tiene su sede en el tem-

---

[12] http://www.inehca.org/

[13] http://www.balmesiana.org/cream/?page=67

[14] http://www.fundacion-epson.es/cast/fund.html

[15] http://www.cdl.cat/el_col-legi

[16] http://www.patronatestudisosonencs.cat/

plo romano de Vic y para la investigación cuenta con los ricos archivos del Obispado[17], uno de los más importantes de Europa para el estudio de la Edad Media.

Col·loquis de Vic[18], es un encuentro anual de los profesionales de la filosofía que debaten un tema de interés común. Se empezó en 1996 poniendo a discusión el tema de "La ciudad", después vinieron "La ley" (1997), "La cultura" (1998), "La historia" (1999), "La política" (2000), "El derecho" (2001), "La poesía" (2002), "La naturaleza" (2003), "La salud" (2004), "La identidad" (2005), "La economía" (2006), "La memoria" (2007) y "La modernidad" (2008). Los organizadores del encuentro son la Societat Catalana de Filosofía, la Universidad de Barcelona, la Universidad de Vic, el Ayuntamiento de Vic, el Consell Comarcal d'Osona y la Societat de Filosofia del País Valencià. Se publican las actas de cada uno de estos debates.

Grup de Filosofia i Història de la Ciència i de la Tècnica de Santa Coloma de Gramenet[19], grupo de trabajo de "El casal del mestre de Santa Coloma de Gramanet", es un colectivo de profesionales de la filosofía que a lo largo de veinte años vienen desarrollando un numeroso conjunto de actividades de estudio y promoción de materiales para la filosofía en la enseñanza preuniversitaria. Han editado un centenar de publicaciones que incluyen traducciones para escolares de textos de los grandes filósofos, como por ejemplo Platón, Descartes, Aristóteles, así como selecciones de materiales para el aula.

Los instrumentos

Para presentar los instrumentos que se utilizan en Cataluña para la producción de filosofía me serviré inicialmente del resultado del estudio que el Institut d'Estudis Catalans elaboró por encargo del Departament d'Universitats, Recerca i Societat de la Informació de la Generalitat de Catalunya. El objetivo del encargo era elaborar un estudio completo del estado de la investigación en Cataluña[20] en todas las áreas en que se divide la actividad científica. El informe que se refiere a la filosofía fue elaborado por el Dr. Jordi Sales con un grupo de investigadores (Ignasi Boada, Josep Monserrat, Miquel Montserrat y Mariona Sanfeliu) y nos proporciona datos interesantí-

---

[17]http://www.abev.net/

[18]http://www.ccosona.net/index1.php?idF=2&idSubF=342

[19] http://www.xtec.es/~pdelaf/publica.htm

[20]http://www2.iecat.net/gc/ViewPage.action?siteNodeId=462&languageId=1&contentId=-1

simos sobre el análisis de las revistas y los libros de filosofía publicados entre 1996 y 2002. A estos datos, les añadiremos algunos detalles y ampliaremos algunos elementos. Así mismo atenderemos a los instrumentos para el trabajo intelectual on-line que no contemplaba el referido informe.

Los libros

Sólo hay que recordar que hay grandes editoriales españolas que tienen su sede en Barcelona. Si atendemos a los datos que reporta el reciente informe de la Federación de Gremios de editores de España sobre el *Comercio interior del libro en España (2007)*[21], sobre un total de 800 empresas editoras, 296 (37%) se encuentran en Cataluña[22], Madrid acoge 279 (34,9%) y el resto de gremios (Euskadi, Andalucía, Galicia y Valencia) tienen 225 empresas (28,1%). En Cataluña se encuentran 18 empresas que facturan más de 18 millones de euros, frente a las 13 de Madrid y 1 del resto de gremios. A ello hay que añadir que del total de libros publicados en 2007 un 77,1% están escritos en castellano, un 15,8% en catalán, un 2,8% en euskera, un 2,4 en gallego y un 2,5% en otras lenguas[23]. Nos quedamos ya con un dato: mis comentarios se dirigirán hacia una parte, la de la filosofía, de este 15,8% de libros que se publican en catalán. Seguimos con algunos datos más.

Cataluña factura el 53,3%[24] (1.663M€[25]) del total español, publicó 179.780.000 libros (50% del total)[26] y consumió el 21,2% de estos. En resumen, la producción catalana de títulos en español es espectacular, tanto para sí misma como para el territorio español, europeo y americano. Si ponemos cifras a esta consideración observaremos que en 2007 en Cataluña se publicaron 21.842 títulos en castellano frente a los 8.544 en catalán[27]. No sólo hay razones ideológicas para limitar el estudio de la producción hecha en Cataluña a los volúmenes escritos en catalán, sino también hay fuertes razones de practicidad, como se ha podido deducir.

---

[21]http://www.federacioneditores.org/0_Resources/Documentos/Comercio_Interior_2007.pdf

[22]Algunas de ellas son: Círculo de Lectores, Edhasa, Ediciones Altaya, Ediciones Paidós Ibérica, Ediciones Vicens Vives, Ediciones Destino, Editorial Ariel, Editorial Crítica, Editorial Gustavo Gili, Editorial Planeta, Editorial Planeta-De-Agostini, Grupo editorial Random House-Mondadori, Moleiro editor, RBA, Salvat, Tusquets…

[23]Id.

[24]Id. p. 123

[25]Id, p. 122

[26]Id. p. 119

[27]Id. p. 120

CDU	2007	2008
1. Filosofía	35	63
1 (09). Historia de la Filosofía	1	9
13. Filosofía de la mente	14	13
7.01. Teoría del arte	15	15
930.1. Filosofía de la historia	1	1
17. Ética	52	50
16. Lógica	1	3
Total	**119**	**154**

En Cataluña se publicaron en 2007 3.776 libros clasificados bajo el epígrafe de ciencias sociales, donde se incluyen también los de filosofía. El informe referido no concreta más y la clasificación nos queda demasiado grande. Por ello buscamos en las bases del registro del ISBN español[28] el total de libros publicados en catalán bajo el concepto de filosofía en 2007 y hacemos la comparación con 2008. La nomenclatura utilizada por la agencia es la del CDU y nos da los datos que pueden verse en la tabla adjunta. En 2008 aumentaron los libros del apartado 1, filosofía en general, y disminuyeron significativamente los del 1(09), historia de la filosofía; por el resto, la tónica es muy similar. Globalmente hay un aumento de títulos.

En Cataluña destacan algunas editoriales que habitualmente publican textos de filosofía y pensamiento. Seleccionamos un potente grupo editor y dos más representativas del sector de las pequeñas editoriales.

Grup 62 aglutina 18 sellos editoriales. Su origen es *Edicions 62*, una editorial fundada en 1962 que tradujo textos de B. Russell (como por ejemplo su *Història social de la filosofia* –1967–, *Iniciació a la filosofia* –1965–, *La meva concepció del món* –1969–; todas ellas con varias reediciones) o de K. Jaspers (*Iniciació al mètode filosòfic*, 1970) y, como se verá, promotora de varias colecciones de pensamiento moderno y de traducciones al catalán de la tradición filosófica. La Editorial *Empúries* entró a formar parte de Grup 62 en 1996 y en 1998 se incorporó el fondo de *Editorial Selecta*, otra empresa de largo recorrido en el panorama catalán de ediciones de autores propios (en filosofía, por ejemplo, se editó las obras esenciales de Ramon Llull, algunas de J. Balmes y la completa de Bernat Metge). A finales de 2006 entraron a formar parte del accionariado los Grupos Planeta y Enciclopèdia Catalana. Además gestionan fondos, entre otras editoriales, de *Proa* (con 1.107 títulos, algunos

[28]http://www.mcu.es/libro/CE/AgenISBN.html

son traducciones de los grandes filósofos como Voltaire, Sartre, Tomás de Aquino, San Agustín; o producciones de filósofos catalanes como J.M. Terricabras, A. Castiñeira, N. Bilbeny o P. Lluís Font); *Pòrtic* (con 557 títulos: de filosofía destacan obras de Leo Strauss, Hannah Arendt, Yves Ch. Zarka); *Columna* (636 títulos con traducciones de Noam Chomsky, Theodor W. Adorno, Fernando Savater y textos de Raimon Panikkar).

Barcelonesa d'Edicions promociona estudios e investigaciones al entorno de la filosofía y del pensamiento. Ha publicado tanto traducciones de autores extranjeros de alto interés (R. Brague, *Europa via romana* y *El Passat per endevant*; L. Strauss, *La ciutat i l'home* y *El problema de Sòcrates*; E. Lévinas, *Ètica i infinit: diàlegs amb Philippe Nemo* o Yves Ch. Zarka, *L'altra via de la subjectivitat* y *Hobbes i el pensament polític modern*) como investigaciones llevadas a cabo por filósofos catalanes (A. Bosch-Veciana, *Amistat i unitat en el "Lisis" de Plató*; J. Monserrat, *El polític de Plató* y *Estranys, setciències i pentatletes: cinc estudis de filosofia política clàssica*, J. Hereu, *Raó i veritats: assaig sobre formes alògiques de veritat* o J. Sales *A la flama del vi* y *Introducció a la lectura de Leo Strauss*).

La editorial *Obrador edèndum*[29] ha iniciado dos colecciones que traducen estudios actuales sobre temas de interés filosófico, tales como *Estudi general*, que ofrece ensayos de crítica cultural para el lector atento a las grandes cuestiones, y *Escriny*, que se sitúa a lo que podría llamarse *philosophia critica perennis.*

Por último hay que aludir a la distribuidora l'Arc de Berà[30], que fundada en 1971 con el objetivo de difundir el libro catalán actualmente distribuye, según datos del febrero de 2008, 235 editoriales, 23.650 títulos y 7.352 autores.

Ciñéndonos de nuevo exclusivamente a los libros de filosofía, El Dr. Sales, en el *report* indicado, muestra con datos que en el periodo 1996-2002 la edición de libros de esta disciplina en catalán no es tan escasa como parece intuitivamente. Además señala cuales son las colecciones que marcan nuestro presente. Recogemos sus aportaciones y añadimos algunas más. Clasificaremos este apartado en tres bloques:

1. Traducciones

No hay duda del alto valor que representa el trabajo del Dr. Xavier Serra para vislumbrar el camino que han seguido las traducciones de textos filosó-

[29] http://www.obradoredendum.cat/colec.htm

[30]http://www.arcdebera.com/quisom.asp

ficos al catalán[31]. Su magnífico estudio nos informa del período 1900-1960. En la siguiente lista, si bien se aluden a algunas colecciones que el Dr. Serra explica con mucho más detalle del que aquí se apunta, se encontrarán básicamente aquellas colecciones empezadas alrededor de 1980 y posteriores; ello no será ningún obstáculo para insistir en aquellas que empezadas mucho antes han seguido y siguen produciendo títulos.

Textos filosòfics[32]*:* iniciada por la editorial Laia y posteriormente seguida por Edicions 62. Empezó en 1981 con la traducción *La genealogía de la moral* de Nietzsche. Hasta el momento lleva publicados 94 traducciones de autores filosóficos de primera magnitud con el objetivo de llegar a los 150 volúmenes y con buenas traducciones.

Textos pedagògics[33]*:* desde finales de los años 80 la editorial Eumo ha publicado 46 volúmenes de textos fundamentales para la pedagogía, algunos de ellos con claros intereses filosóficos, como por ejemplo:

Clàssics del Pensament Modern[34]*:* otro proyecto para dotarnos de traducciones de los clásicos, en este caso del pensamiento moderno. Editada por Edicions 62 y la Diputación de Barcelona ofrece 50 volúmenes con las obras de Darwin, Bolch, Ayer, Diderot, Montesquieu, Marx, Wittgenstein, Benjamin y otros muchos.

Clàssics del cristianisme[35]*:* la Facultat de Teologia de Catalunya y Edicions Proa iniciaron la colección en 1988, con el objetivo de poner a disposición del público catalán los textos de la tradición cristiana. En total han sido publicados 100 volúmenes (el 100 apareció en 2005), con traducciones de filósofos muy destacados.

Clàssics del cristianisme del segle XX[36]*:* como continuación de la colección anterior y en coedición con la editorial Pòrtic, la Facultat de Teologia de Catalunya ofrece en 20 volúmenes una selección de los pensadores cristianos (católicos, protestantes y ortodoxos) más representativos del siglo pasado.

---

[31]*Història social de la filosofia catalana: les traduccions (1900-1960)*. Quaderns de filosofia i ciència, 34, 2004, pp. 81-100

[32]http://www.edicions62.cat/www/edicions62/ca/cataleg/cerca.html?query=&param25=titol&param24=150

[33]http://www.eumoeditorial.com/cataleg.php?id_autor=&id_area=&ctit_llibre=&id_collecció=14&tipus=consulta&cercar=Cercar

[34]http://www.diba.es/iep/iep_recerca_titol.asp?titol=&autor=&editorial=&idioma=&collecció=11&revista=&isbn=&any_edicio_ini=&any_edicio_fi=&tipus_article=&materia=&enpdf=&enestoc=&enproduccio=&minicercador=&mode=&tipus_cerca=avn&ordre=&pag=0

[35] http://www.teologia-catalunya.cat/inici/identitat/publi.php?id_pagina=39&id_categoria=1

[36] http://www.teologia-catalunya.cat/inici/identitat/publi.php?id_pagina=39&id_categoria=15

Hasta el momento actual se han publicado tres volúmenes: el primero de Dietrich Bonhoeffer, el segundo de Yves Congar y el último es una antología del pensamiento cristiano elaborado desde Cataluña.

Bernat Metge: esta colección editada por la Fundació Cambó[37] lleva 87 años publicando los clásicos griegos y latinos en edición bilingüe con un rigor y una fidelidad propia de las mejores ediciones internacionales, con un merecido reconocimiento por parte de los estudiosos y las instituciones de cultura. Dispone de 370 volúmenes, el último de los cuales acaba de salir a la luz. Ha traducido obras de Lucrecio, Cicerón, Platón, Aristóteles, Jenofonte y tantos otros filósofos y literatos griegos y latinos. El mes de enero de este mismo 2009 la Fundació Cambó, el Grup 62 y Altaya han iniciado una aventura como la que en su momento llevó la biblioteca Gredos a los quioscos. Se trata de poner a manos del público una selección de 50 volúmenes bilingües de entre estos 370 títulos. El éxito de la iniciativa ha sorprendido incluso a dichas entidades que esperaban cuadrar los números con una difusión final de 60.000 ejemplares y que se elevará a unos 110.000 y con un total de 2.600 subscritores.

Biblioteca clàssics de la ciència: Con el objetivo de traducir los grandes clásicos de la ciencia la Comisión Interdepartamental de Recerca i Innovació Tecnològica (CIRIT) de Generalitat de Catalunya inició esta colección en 1983. Se publicaron seis libros tanto de clásicos catalanes[38] como de la historia de la ciencia (Se publicó *El origen del hombre* de Charles Darwin, la *Introducción al estudio de la medicina experimental* de Claude Bernard y *Cibernética* de Norbert Wiener). El último volumen apareció en 1986. Doce años más tarde (1998), el Institut d'Estudis Catalans firmaba un convenio de colaboración con Enciclopèdia Catalana y EUMO Editorial para publicar 26 volúmenes de una colección que se llamaría *Clàssics de la Ciència*[39] y que no repetiría ninguno de los publicados y retomaba el texto de Albert Einstein que en la antigua colección había quedado sin publicar. Hasta el momento presente se llevan impresos 7 de los 26 volúmenes previstos. La nómina de autores a traducir es extensa e interesante, entre otros y además de los ya citados se encuentran Descartes, Copérnico, Cuvier, Lavoisier, Lamarck, Newton, Kepler, Galileo y Voltaire.

---

[37] http://www.institutcambo.org/index.php

[38] MILLÀS VALLICROSA, J.., *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval* (núm.1, 1983)

[39] http://www.eumoeditorial.com/cataleg.php?id_autor=&id_area=&ctit_llibre=&id_collecio=32&tipus=consulta&cercar=Cercar

Millors obres de la literatura universal[40]*:* la editorial Edicions 62 y "La Caixa" crearon en 1981 esta colección de las mejores obras de literatura universal, con unas buenas traducciones de joyas literarias, entre las cuales hay algunas de alto valor para la filosofía, como por ejemplo *El elogio de la locura de* Erasmo de Roterdam, *Así habló Zaratustra* de Nietzche, los *Ensayos* de Montaigne, *Las confesiones* de Rousseau y la *Divina comedia* de Dante. En total fueron 50 volúmenes que siguen vigentes en el catálogo editorial.

2. Recuperación y estudio de la tradición catalana

Els nostres clàssics[41]*:* esta colección empezada en 1924 por el Dr. Josep M. de Casacuberta, editor de Barcino, recupera los clásicos catalanes medievales, entre los cuales hay literatos, científicos y filósofos. Hasta el momento presente se han publicado 140 volúmenes de su colección A y 28 de su colección B y se siguen editando nuevos materiales con muy buen versiones críticas.

Biblioteca hebraica[42]*:* la editorial Alpha empezó esta colección en 1929 publicando el *Llibre revelador* del filósofo hebreo-catalán Abraam Bar Hiia (S.XII), el *Llibre de geometría* (1931), del mismo autor y el *Llibre d'ensenyaments delectrables* (1931) de Josep Ben Maeir Ibn Sabara (S.XIII). La colección quedó interrumpida hasta que en 1993 el Ayuntamiento de Girona y la Universidad de Barcelona editaron nuevos títulos pero ahora bajo un nuevo sello editorial (PPU) y un nombre nuevo: es la *Biblioteca judaico-catalana* que ha editado cinco títulos: *Llibre de la redempció* de Mossé ben Nahman, *Ritual de pregàries jueves* de Séder d'Amram Gaó, *Les cròniques de Josep* de Iossef ben Isaac ben Sambari, *Les portes del penediment* de Ionà ben Avraham de Girona y *La pedra de toc* de Sem Tob ben Saprut.

Col·lecció Eusebi Colomer[43]*:* La Facultad de Filosofía de la Universidad Ramon Llull empezó esta colección en 2002 con la voluntad de publicar textos breves (máximo unas 100 páginas) sobre autores de filosofía catalana. Se dedicó esta colección a uno de los filósofos más destacados del panorama filosófico catalán de los últimos años: Eusebi Colomer, un especialista en filosofía germánica desaparecido en 1997. Hasta el momento presente se han edi-

---

[40] http://www.edicions62.cat/www/edicions62/ca/cataleg/cerca.html?query=&param25=titol&param24=126

[41] http://www.editorialbarcino.cat/cat/coleccio.cfm?id_coleccio=18

[42] http://cataleg.institutcambo.org/epages/EditorialCambo.sf/ca_ES/?ObjectPath=/Shops/EditorialCambo/Categories/Series/A-4

[43] Cf. http://www.filosofia.url.edu/index.php/publicacions/llista3/Eusebi%20Colomer

tado 11volúmenes que recuperan textos inéditos o ya muy difíciles de encontrar.

Millors obres de la literatura catalana[44]*:* al igual que la colección MOLU, Edicions 62 y La Caixa iniciaron en 1978 la recuperación para un público muy amplio de las mejores obras de literatura catalana, en buenas ediciones de bolsillo. Entre ellas hay algunas de interés para los filósofos, como son *Espill* de Jaume Roig, *Jo! Memòries d'un metge filòsof* de Prudenci Bertrana, *La nacionalitat catalana* de Enric Prat de la Riba, *Lo catalanisme* de Valentí Almirall, *L'origen del coneixement: la fam* de Ramon Turró o *Llibre de Meravelles* de Ramon Llull.

3. Colecciones de ensayo de nueva creación

Estudis de filosofía: Colección que la editorial Anthropos inició en 1990 para promover la edición de textos de creación filosófica pensados y escritos en catalán. El último número apareció en 1993 y fue el octavo de la colección. Se editaron textos de los profesores Gerard Vilar, Jordi Sales, Joan Albert Vicens, Ferran Graell, Ramon Cirera, Francesc Fortuny, Josep M. Bech y Josep M. Esquirol.

Publicacions de la cátedra Ferrater Mora. La cátedra Ferrater Mora de pensamiento contemporáneo de la Universitat de Girona publica el resultado de sus seminarios y simposios, a los que invita los especialistas más destacados del pensamiento filosófico actual (Rorty, Apel, Quine…). Hasta 2001 había publicado 15 volúmenes de estos autores, así como el resultado de simposios sobre filósofos catalanes, como por ejemplo Josep Ferrater Mora, Eusebi Colomer, Ramon Turró o Joaquim Xirau.

Las revistas

El report sobre la investigación en filosofía publicado en 2002 por el Dr. Jordi Sales (con los investigadores Ignasi Boada, Josep Monserrat, Miquel Montserrat y Mariona Sanfeliu) concluye que en Catalunya puede hablarse de una comunidad científica en el terreno filosófico. Pero, si bien ya están presentes los instrumentos básicos para su desarrollo, hay que avanzar hacia el reconocimiento, tanto nacional como internacional, así como acostumbrar a la comunidad de investigación a su uso ordinario. Como segunda conclu-

[44] http://www.edicions62.cat/www/edicions62/ca/cataleg/cerca.html?query=&param25=titol&param24=125

sión constata que los ámbitos de ética, lógica, filosofía del lenguaje y filosofía de la ciencia han obtenido ayudas de la administración mucho más significativas que el resto de ámbitos. A parte de una introducción en la que se pregunta por la existencia de un ámbito propio de la investigación filosófica, el informe está estructurado en los siguientes capítulos: instituciones donde se enseña filosofía, medios de publicación de los resultados y la investigación institucionalizada. Para nuestra andadura nos interesará observar especialmente lo relacionado con el ensayo filosófico, que es tratado en el tercer capítulo (donde se publican los resultados). Veamos un poco el detalle.

Las revistas catalanas que publican artículos y breves ensayos filosóficos son: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* (Institut d'Estudis Catalans, Barcelona), *Ars Brevis. Anuari de la Càtedra Ramon Llull-Blanquerna* (Universitat Ramon Llull, Barcelona), *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* (Universitat Ramon Llull, Barcelona), *Convivium* (Universitat de Barcelona, Barcelona), *Diàlegs. Revista d'Estudis Polítics i Socials* (Barcelona), *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* (Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra), *Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* (Barcelona), *Estudi General. Revista de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona* (Girona), *Idees: Revista de Temes Contemporanis* (Barcelona), *Mania. Revista de Pensament* (Universitat de Barcelona, Barcelona), *Revista Catalana de Teologia* (Barcelona) y *Transversal* (Lleida). De estas, las siguientes están dedicadas íntegramente a la filosofía: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*; *Comprendre, Revista Catalana de Filosofia*; *Convivium*; *Mania, Revista de Pensament* y *Enrahonar, Quaderns de Filosofia*.

El resto tienen un porcentaje variado respecto a la publicación de artículos de temática filosófica: *Ars Brevis* (prácticamente 50%), *Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* (40%), *Estudi General. Revista de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona* (un monográfico), *Diàlegs. Revista d'Estudis Polítics i Socials* (15%), *Revista Catalana de Teologia* (10%), *Idees: Revista de Temes Contemporanis* (3%).

En lo referente al idioma los datos que nos dan los redactores del report son los siguientes. *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*: 88% en catalán, 4% castellano, 4% inglés, 2% francés y 2% de italiano. *Comprendre*: 100% en catalán. *Enrahonar*, 30% en catalán, 52% en castellano, 12% inglés, 3% italiano, 1,5% portugués, 0,7% alemany 0,7% francés. *Convivium*, 7,8% en catalán, 90% castellano, 2% inglés. *Mania*, 2% en catalán, 96% castellano y 2% italiano. Las revistas que publican artículos de filosofía junto con otras *temáticas* obtienen el siguiente porcentaje respecto a la utilización de las lenguas: *Ars Brevis*, 68 % en catalán, 29% castellano, 1,5% inglés y 1,5% francés. *Diàlegs*, 94% en catalán, 6% castellano. *Espíritu*, 4 % en catalán, 96%

castellano. *Estudi General*, 100% en catalán. *Idees*, 100% en catalán. *Revista Catalana de Teologia*, 85% en catalán y 15% en castellano[45].

Los redactores del informe no contabilizaron la gran aportación de un proyecto realmente interesante: el *Arxiu de textos catalans antics*, una publicación que en forma de anuario edita el Institut d'Estudis Catalans en coedición con la Facultad de Teología de Cataluña. La temática abordada es de comentario, estudio *in extenso* y edición crítica de textos catalanes, la mayoría de las veces inéditos, hasta 1800. Desde 1982 hasta el 2005 se han publicado 107 trabajos de investigación en el apartado "artículos"[46]. Los autores más editados y sobre los que más se ha investigado son medievales, como por ejemplo: Ramon Lllull, el médico del Papa Arnau de Vilanova, el predicador San Vicente Ferrer y el inquisidor Nicolau Eimeric. En la sección "notes y documents" se recogen estudios más breves, que apuntan hipótesis o editan documentos. Hasta la fecha indicada, la revista incluye 96 aportaciones. También es muy potente la "Secció bibliogràfica", dónde se reseñan revistas y publicaciones en cualquier lengua provenientes de cualquier entidad que investigue los ámbitos de interés de la revista. Durante el primer decenio de la revista se recensionaron trabajos provenientes de un total de 552 publicaciones ordinarias diferentes. El segundo decenio, este número se incrementó hasta llegar a las 646. El total de unidades de contenido publicadas a lo largo de los primeros veinte años asciende a 626 (aquí se incluyen los trabajos de las secciones precedentes), repartidas en 15.223 páginas. Este grandioso aporte se debe, esencialmente a su director, el Dr. Josep Perarnau, una nómina de colaboradores y a las instituciones citadas que editan este anuario.

En la lista de revistas que publican algunos artículos de filosofía y que no figuran en la nómina que elaboraron los redactores del informe subrayamos diez títulos más:

Tripodos[47], una revista que esencialmente publica trabajos sobre los medios de comunicación y por ello ha hecho incursiones en planteamientos filosóficos. Es el resultado de la investigación de los profesores de la Facultad

---

[45] En un trabajo posterior, *Revistes «científiques» de filosofia en català?*, presentado en las "Primeres Jornades Catalanes de Revistes Científiques" organizado por el Institut d'Estudis Catalans en diciembre de 2007, el Dr. Josep Monserrat, miembro del equipo redactor, actualizó algunos de estos datos y extrajo conclusiones interesantes sobre el campo de estudio (si es más pertinente hablar de revistas científicas o revistas académicas), las revistas como instrumentos de expresión de diversos grupos de investigación, la continuidad de las revistas, la internacionalización, la valoración de las revistas y la adecuación a las necesidades existentes.

[46] Cf. el artículo de Joan Requesens, citado en la bibliografía

[47] http://www.tripodos.com/

de Ciencias de la comunicación Blanquerna de la Universitat Ramon Llull. Se viene publicando desde 1996.

Relleu[48], que si bien empezó modestamente su andadura a partir del 1983 y como órgano del Grup d'Estudis Nacionalistes, actualmente está en su tercera época y es expresión de la Fundació Relleu, una entidad que a través del debate de ideas, del estudio y de la acción forma a jóvenes. Muestra su clara vocación internacional al hacerse eco crítico de los debates europeos al entorno de las ideas sociales y políticas. A este esfuerzo la revista dedica artículos y reseñas; de igual manera propone libros interesantes para la lectura. En estos momentos se ha editado el número 97.

Temps d'educació[49], revista del Institut de Ciències de l'Educació de la Universidad de Barcelona. En sus aspectos monográficos publica siempre trabajos de pedagogía, pero tanto en su apartado de estudios e investigaciones como en el dedicado a ensayos o bibliografía es bastante habitual la presencia de artículos de temática filosófica (núms. 28 y 30).

Ausa[50]. Publicada por el Patronat d'Estudi Osonecs ininterrumpidamente desde 1952, edita artículos que o bien son de interés para la comarca catalana de Osona o bien son de un autor de estas tierras. Con ello se hace una promoción de los autores y estudios locales. Su sede se encuentra en Vic. Hasta el 2001[51] había publicado 8.711 páginas y 45 artículos de filosofía (que ocupan 325 páginas), de entre ellos destacan los de temática balmesiana. Desde 1975 se edita prácticamente en catalán, aunque esta lengua aparecía desde 1954.

Revista de Catalunya. Fundada en 1924 y publicada íntegramente en catalán. Los números, misceláneos y mensuales, estudian diversos aspectos de la realidad catalana. La filosofía tiene una presencia ocasional, dominado los textos sobre el estudio de la propia tradición. Por ejemplo sobre Ramón Llull (núms. 16, 38, 43, 57 y 97), Bernat Metge (166), Joan Lluís Vives (70 y 78), Eugeni d'Ors (95, 96, 208, 209, 211, 218, 236 y 242) o Joan Creixells (109, 118 y 128); aunque también se encuentran estudios sobre el marxismo (3 y 58), los existencialismos (15, 110, 112, 120, 130 y136), la filosofía alemana (76, 130, 140,) o filosofía del lenguaje (31, 70, 105 y 196). De la segunda época se han publicado 245 números.

---

[48] http://www.relleu.cat/

[49] http://161.116.7.34/publicacions01/revistes.htm

[50] http://www.patronatestudisosonencs.cat/

[51] Tomo los datos de Rafel Ginebra, *Cinquanta anys de cultura i ciència des d'una perspectiva bibliomètrica. Anàlisi estadística de la revista Ausa (1952-2001)*.

Revista catalana de pedagogía[52]. Empezó a editarse en 2002 por parte de la Societat Catalana de Pedagogia. Se han publicado seis volúmenes, tratándose desde la educación emocional, pasando por la educación en valores (moral y ética), el cuerpo, el pensamiento, la identidad, hasta el monográfico sobre las sensibilidades estéticas; evidentemente desde una perspectiva que si bien interesa en primer lugar al pedagogo no le es en absoluto ajena al filósofo.

Revista catalana de sociología[53], editada por la Associació Catalana de Sociologia desde 1995. Esencialmente publica monográficos sobre temas de su especialidad, pero tanto algunos de ellos como los números misceláneos contienen artículos de interés filosófico. Actualmente es un recurso completamente digital, que ha dejado ya el papel y está en el número 23 (julio, 2008).

Quaderns Catalans de Cultura clàssica[54]. Inició su publicación en 1985, desde entonces, ya empezando en el primer número, ha publicado muchos trabajos de interés filosófico, ya sea sobre la tragedia (monográfico en el núm. 5), Anaxágoras (número 14-15), el Filebo platónico (id) o sus diálogos (núm. 20), Diógenes Laércio (núm. 18) o, entre otros, Séneca o Cicerón (núm. 19 y 21).

Tamid[55], publicación de la Societat Catalana d'Estudis Hebraics. Hasta el momento presente han salido a la luz cinco volúmenes, dónde podemos encontrar artículos sobre judíos catalanes de producción filosófica como Hasday Cresques (núms. 3 y 5) o sobre la controversia sobre el estudio de la filosofía (núm. 1).

Eduació i historia: revista d'Història de l'Educació[56]. Editada por la Societat d'Història de l'Educació dels Països de Llengua Catalana, publica artículos sobre la historia de la educación. En su número 9-10 publicó un artículo sobre krausismo así como otro sobre la paideia platónica; en otras ocasiones ha hecho incursión sobre la filosofía de la educación (núm. 4 y 11).

Instrumentos on-line para el trabajo intelectual

En este apartado no nos vamos a referir a los catálogos *on-line* que pueden consultarse de cada una de las bibliotecas universitarias catalanas, que si

---

[52] Cf. http://publicacions.iec.cat/index.do

[53] Cf. http://publicacions.iec.cat/index.do

[54] Cf. http://publicacions.iec.cat/index.do

[55] Cf. http://publicacions.iec.cat/index.do

[56] Cf. http://publicacions.iec.cat/index.do

bien son importantes en volumen y calidad de sus fondos[57], casi todas tienen accesos a través de algunas de las plataformas que se comentan a continuación. Sin embargo hay que comentar que es de una gran utilidad el préstamo interbibliotecario gestionado desde las propias webs de las universidades así como la petición de documentos para la reproducción (sea en fotocopia o en formato digital)[58].

Tesis doctorals en xarxa[59] (TDX), un repositorio de tesis doctorales a texto completo que agrupa el resultado de la investigación en 20 universidades. El catálogo ofrece información por autor, director, título, materia, año de defensa… Hay 155 tesis con el epígrafe 1 del CDU (filosofía y psicología), que corresponde a un 2% del total de tesis de repositorio (según consulta del 28/03/2009). En el 2008 este recurso digital obtuvo 4.368.706 consultas y a finales de este año contenía 6.632 tesis.

Dipòsit de recerca de Catalunya[60] (RECERCAT), es una base de documentos digitales de acceso libre de literatura de investigación, como por ejemplo artículos aún no publicados (*prepints*), comunicaciones a congresos, informes de investigación, documentos de trabajo (*working papers*)… Incorpora 16 instituciones, 162 colecciones y a finales del 2008 ofrecía 8.959 documentos. El año pasado obtuvo 688.065 consultas. Actualmente dispone de 68 documentos clasificados bajo el epígrafe de "Filosofía".

Revistes catalanes amb accés obert[61] (RACO), este repositorio de artículos de revistas con sumarios y a texto completo y abierto se creó en el 2006 para poder dar visibilidad a las revistas catalanas. Al final del 2008 se ofrecían 206 revistas, con un total de 68.122 artículos en 5.136 números de revistas y con un total de 2.864.124 visitas. Son 40 instituciones que editan revistas las que ofrecen sus artículos en este portal.

Consorci de Biblioteques Universitàries de Catalunya (CBUC): portal digital que da acceso a 3.400.000 registros bibliográficos y a más de 6.000.000 de documentos conservados en unas 160 bibliotecas. Desde este portal se pueden acceder a cada uno de los registros bibliográficos de las universidades catalanas o bien, a través del *Catàleg Colectiu de les Universitats de Catalunya* (CCUC), que contiene 32.000 registros bajo la etiqueta de "filosofía"

---

[57] Un buen ejemplo es la biblioteca de la Facultad de Filosofía, Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona. Tiene un catálogo de 220.000 volúmenes y 5.000 títulos de revistas.

[58] El servicio que préstamo interbibliotecario y la reproducción de documentos ascendió en la Universidad de Barcelona 2007 a 18.764 peticiones.

[59] http://www.tesisenxarxa.net/index.html

[60] http://www.recercat.cat/

[61] http://www.raco.cat/

http://ccuc.cbuc.cat/, a los registros en conjunto de las universidades y de algunas instituciones culturales de primer orden. Alberga, también, la *Base de Dades de Sumaris Electrònics* (BDS), portal que ofrece los sumarios de las revistas suscritas por 20 instituciones universitarias. Dispone de 8.908.028 artículos, 477.203 sumarios y 13.201 revistas, de las cuales 139 son de filosofía.

Los autores

En este apartado sintetizaremos una mínima presentación, prácticamente en forma de lista alfabética, de algunos de los filósofos catalanes más representativos que con sus publicaciones aportan valor añadido a la filosofía que se hace en Cataluña en estos momentos. Como se advertirá, es un compromiso arriesgado por mi parte dar una nómina cerrada y muy limitada de autores sobre los más de 200 profesionales de la filosofía que en estos momentos imparten asignaturas de las varias disciplinas que se engloban bajo la denominación de "estudios filosóficos". Selecciono diez profesionales de la filosofía para mostrar algunos rostros de la producción actual de la filosofía en Cataluña, me limito sólo a diez para no alargar mi intervención, pero no cabe duda que podrían ser bastantes más. Además la selección se hace también teniendo presente los sectores filosóficos más representativos del impulso creativo que se da en Cataluña. Aquí cabría recordar que Cataluña es tierra apta para la filosofía y me remito a las publicaciones que nos muestran el impacto de esta disciplina[62]. A la historia reciente hemos de remitirnos para ver que el pensamiento catalán ha tenido sus momentos álgidos, con claros efectos colaterales en la actualidad. Así en el terreno estético han despuntado F. Mirabent, Roura-Parrella, Valverde o D. Estrada; en la lógica D. García Bacca, M. Sacristán, J. Mosterín; en Historia de la filosofía T. y J. Carreras Artau, E. Colomer, F. Fortuny; en la epistemología J. Ferrater Móra y en la metafísica J. Bofill, J.M. Coll.

Los criterios, pues, de que me sirvo para hacer dicha selección no son de ningún modo selectivos de los mejores (muchos más habrían de citarse como ya ha sido dicho), sino aquellos que: 1) estén en activo (esto no significa que

---

[62] Cf. Pere LLUÍS FONT, *Les idees i els dies.* Josep MONSERRAT y Pompeu CASANOVAS *Pensament i filosofía a Catalunya*. Norbert BILBENY, *Filosofía contemporània a Catalunya*, Barcelona, Edhasa, 1985. Tomàs CARRERAS ARTAU, *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya*, Barcelona, Catalònia, 1931. Pompeu CASANOVAS *Filosofia del segle* XX *a Catalunya: mirada retrospectiva*. Sabadell: Fundació Caixa de Sabadell, 2001. Àngel CASTIÑEIRA, *La filosofia a Catalunya durant la transició*, Barcelona, Acta, 1989. Àngel CASTIÑEIRA, *Joves pensadors catalans*, Columna, 1991. Àngel CASTIÑEIRA, *Els filòsofs catalans a l'exili*, Rev. *Enrahonar*, 10 (1984). RUBERT DE VENTÓS, XAVIER *Pensadors catalans*, Edicions 62, 1987.

necesariamente enseñen, sino que produzcan); 2) de notoria producción científica, es decir, que sus proyectos e investigaciones tengan proyección pública tanto en Cataluña, como en España y en Europa o en otros países; 3) de reconocimiento de su actividad por parte de las agencias o instituciones científicas que gestionan este ámbito científico y 4) que tengan una parte significativa de su obra escrita en catalán.

Margarita Boladeras Cucurella (1945), catedrática de Filosofía Moral y Política del Departamento la Universidad de Barcelona. Ha publicado cuarenta y ocho libros, entre ellos destacan los varios volúmenes sobre la filosofía de la escuela de Frankfurt; se subrayan sus diecisiete contribuciones en congresos, dieseis artículos en revistas científicas y la dirección o colaboración en cinco proyectos de investigación reconocidos por varias administraciones.

Antoni Bosch-Veciana (1951), profesor de filosofía clásica del Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Ramon Llull. Experto en filosofía griega, sobretodo en Platón y en los diversos platonismos. Vicepresidente de la Societat Catalana de filosofía. De sus catorce libros, destacamos especialmente aquellos estudios que versan sobre la *synousia* platónica. Si bien las temáticas de sus numerosos artículos en revistas científicas insisten en una comprensión actual de Platón y del mundo griego, en general, abarcando todos los campos de su cultura, no podemos olvidar que su obra aborda problemas epistemológicos, gnoseológicos y pedagógicos de gran interés. Ha traducido el *Discurs del mètode* (1989) y una selección de fragmentos de la *Metafísica* de Aristóteles (1992). Es miembro de la *International Plato Society* y del *Centre d'études sur la pensée antique «Kairos kai Logos»* de la Université de Provence. Ha impartido cursos en la Universidad de Groningen. Es el actual director del grupo de investigación *Filosofia i Cultura* de su Universidad Ramon Llull y pertenece asimismo al grupo de investigación *Hermenèutica i platonisme* de la Universidad de Barcelona.

Ramon Jansana Ferrer (1952), catedrático del Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Barcelona. En su ámbito de especialización, la lógica matemática, es una referencia internacional. Puede considerarse un manual ya clásico y de referencia su *Introducción a la lógica modal* (Técnos, 1990), uno de los volúmenes más citados de una lista destacada de publicaciones al entorno de la lógica. Ha publicado veinticinco artículos en revistas especializadas que insisten en el mismo campo de investigación, como lo son también las treinta y siete contribuciones en congresos. Ha participado o dirigido siete proyectos de investigación.

Pere Lluís Font (1934), licenciado en filosofía por la Universidad de Toulouse pasó después a la docencia en la Universidad Autónoma de Barce-

lona. Doctor Honoris Causa por la Universitat de Lleida, es vicepresidente del Patronato de la Fundació Joan Maragall. Codirige la colección Textos Filosòfics que ya ha sido indicada. Ha sido miembro del Colegio de Filosofía. Actualmente es miembro de la sección de Filosofía y Ciencias Sociales del Institut de Estudis Catalans. Ha traducido al catalán el *Discurso del método* (1996) de René Descartes y se ha encargado de la edición catalana, con introducciones y notas, de obras de Michel de Montaigne, Baruch Spinoza y Immanuel Kant. Ha publicado varios ensayos sobre la historia de la filosofía catalana. Ha desarrollado, entre otros, el tema de la inculturación del cristianismo. Como reconocimiento de sus múltiples actividades en la promoción de la filosofía y de la cultura catalanas, en 2003 recibió la Creu de Sant Jordi (distinción que otorga la Generalitat de Catalunya)

Raimon Panikkar Alemany (1918), doctorado en filosofía (1946), ciencias químicas (1958) y en teología (1961), ha desarrollado un intenso diálogo entre el pensamiento occidental y el oriental, siendo actualmente una reconocida figura de referencia mundial para la filosofía intercultural. Para Pánikkar hay que superar la dicotomía entre filosofía y religión, fuente de tensiones y dificultades. Pensar es pensar la totalidad, una totalidad plural que manifiesta el lenguaje, ya de por si simbólico. Ha publicado más de 50 monografías en varios idiomas y ha fundado varias revistas de investigación filosófica, como por ejemplo "Arbor". Actualmente es el filósofo catalán contemporáneo más conocido, citado y referenciado. Ha sido profesor de varias universidades europeas, de la India y de Estados Unidos (entre ellas las de Harvard y California). En estos momentos se está editando sus *opera omnia*, que en catalán ocuparán 14 volúmenes.

Xavier Rubert de Ventós (1939), licenciado en derecho (1961) y doctorado en filosofia (1965) por la Universidad de Barcelona con la tesis "La estética de la abstracción", enseñó en la universidad donde se graduó, en la Autónoma y en la Politécnica de Barcelona, de dónde ha sido catedrático de estética y composición desde 1973. Ha sido Visiting Profesor en la Universidad de Cincinnati, Ohio (1964), Santayana Fellow de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Harvard (1972), Visiting Scholar de la Facultad de Arquitectura de la Universidad de California en Berkeley (1973) y Visiting Fellow del New York Institute for Humanities (1986). También ha impartido en las universidades de México y Caracas. Entre 1983-1985 fue diputado por el Partido Socialista de Catalunya y, durante 9 años (1985-1994), eurodiputado. Ha publicado 32 monografías, muchas de ellas traducidas al italiano, al inglés y al alemán.

Jordi Sales Coderch (1943), profesor de filosofía moderna del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura de la Uni-

versidad de Barcelona. Se ha interesado tanto por Platón y el platonismo como por el pensamiento moderno (especialmente Descartes, Kant y Malebranche) y sus epígonos en la fenomenología (Husserl). Su actividad filosófica le avala como un buen especialista de la teoría del conocimiento. Sus amplios intereses filosóficos le han llevado, también, al estudio de la escuela catalana de filosofía, liderando la sección de filosofía catalana de la Societat Catalana de Filosofía. De esta asociación ha sido presidente y editor de su anuario. Actualmente es decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Ha publicado 22 artículos en revistas, 25 contribuciones en libros y ha dirigido 44 tesis, tesinas o trabajos de investigación. Además de la vertiente filosófica el Dr. Sales es un gestor excelente de actividades filosóficas. Son múltiples las iniciativas de estudio de la tradición filosófica y de debate que se han iniciado gracias a sus impulsos, son ejemplo los Col·loquis de Vic y jornadas de debate al entorno de las múltiples asociaciones a las que pertenece.

Josep M. Terricabras Nogueras (1946), catedrático de filosofía del Departamento de Filosofía y Filología de la Universidad de Girona. Miembro de la Sección de Filosofía y ciencias sociales del Institut d'Estudis Catalans. Sus proyectos de investigación se han destacado por un claro matiz de análisis político, como por ejemplo "La verdad y las razones de la filosofía política"[63] y "Retòrica i Màrqueting d'Idees (RIMI): Anàlisi de les Eleccions Generals de març del 2008"[64] y por un estudio de los problemas epistemológicos entre ciencia y psicología: "La doctrina del holismo semántico. Presupuestos y argumentos a favor y en contra. Relación con otros holismos (epistémico y mental). Conexión con el realismo científico y la psicología intencional"[65]. Ha publicado 42 artículos en revistas, 123 contribuciones en libros, 48 intervenciones en congresos y ha dirigido 3 tesis, tesinas o trabajos de investigación. El Dr. Terricabras es el principal impulsor de la Cátedra Ferrater Móra de pensamiento contemporáneo, ya aludida y que lleva organizando coloquios, congresos y jornadas de estudio de alto valor científico en honor a este filósofo catalán.

Salvi Turró Tomàs (1956), profesor de filosofía moderna del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura de la Universidad de Barcelona. Sus investigaciones se han centrado especialmente en considerar la tercera crítica kantiana como el elemento clave para la

---

[63] MCYT, 2003-2006 – BFF2003-03775

[64] UdG, 2007-2008. Ajuts a projectes cooperatius de R+D en els àmbits humanístic i de les ciències socials.

[65] CICYT, 1996-1998 – PB95-0760

inflexión hacia el idealismo para pasar luego al estudio de la filosofía fichteana. Ha publicado 28 artículos en revistas de investigación filosófica, 38 contribuciones en libros, 26 contribuciones en congresos y ha dirigido 9 tesis, tesinas o trabajos de investigación. En su Departamento ha dirigido el grupo de investigación "Fundamentación y facticidad"[66], los elementos claves, según su parecer, que ha de abordar un estudio completo de la filosofía del siglo XIX y XX. Ha sido decano de su Facultad. Su libro "Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant"[67] apunta esa necesidad de ver la tercera crítica kantiana, especialmente en la unidad entre naturaleza y libertad, como un elemento esencial de la inflexión aludida. Insistiendo en la concepción kantiana de historia, lugar de encuentro de la naturaleza y de la libertad, ha publicado "Lliçons sobre historia y dret en Kant"[68].

Ramon Valls Plana (1928), alumno de J. Bofill y J. Carreras Artau en la Universidad de Barcelona pasó a Múnich y Bonn para elaborar su tesis doctoral que, con el título *Del yo al nosotros*, publicó en 1971. Desde entonces es una referencia para aquellos que se introducen en el pensamiento hegeliano. Ha sido profesor en las Universidades de Barcelona, Zaragoza y San Sebastián. Ha traducido la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1997) de Hegel. Socio de la Internationale Hegel-Vereinigung, de la Sociedad System der Philosophie de la Universidad de Viena. Socio Fundador de la Sociedad Española de Estudios Hegelianos y expresidente de la Societat Catalana de Filosofia.

Palabras finales

Espero no haberles abrumado con demasiados datos, a lo mejor un tanto inconexos debido a mi marcada impericia para mostrar ideas a través de cifras. He procurado, sin embargo, darles una mirada, la mía; una forma personal un tanto apresurada por relatarles en este breve tiempo la producción reciente que en el terreno filosófico se está haciendo en Cataluña. Deseo que mi forma de tomar el pulso a nuestra creación filosófica reciente no les haya resultado un estorbo para vislumbrar sus puntos esenciales. Y permítanme que como final me pregunte qué es lo que más allá de las cantidades, los números, los títulos, los actos y los hechos particulares aporta el pensamiento catalán a la filosofía europea; cuál es la aportación a lo común filosófico

---

[66]Financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología. Referencia: BFF 2003-01102

[67] Barcelona, Anthropos, 1996.

[68]Edicions de la Universitat de Barcelona, 1997.

propio del pensamiento europeo y occidental, que en su larga tradición ha dado tantas muestras de clara vocación universal. La aportación catalana a esta testaruda tradición occidental para reflexionar sobre los temas universales consiste en el sostenido esfuerzo por pensar nuestra particularidad desde éste marco universalista. Consiste también en el persistente trabajo por construir una racionalidad política que tenga como perspectiva lo universal. Y finalmente consiste también en la elaboración rigurosa de un espacio académico y de investigación en catalán dónde resuenen las problemáticas del pensamiento que se piensa, enraizado en los hombres, los temas y los problemas de nuestro hoy y de nuestro aquí.

PENSAR EN GALICIA.
El ensayo filosófico en lengua gallega en la actualidad

José Luis Barreiro Barreiro
Universidad de Santiago

Cuando los organizadores de este evento me encargaron una intervención dentro del rótulo general de estas Jornadas (*Lenguas ibéricas y filosofía*), circunscrita al marco concreto de Galicia, procuré organizar mi discurso de acuerdo con el título exacto, tal como figura en el programa. Pero inmediatamente me vino a la memoria otra intervención –también por encargo– en el *Primer Congreso Internacional de Pensamiento luso-galaico-brasileiro: 1850-2000*, celebrado en Oporto en octubre de 2007. Ante la dificultad de abordar en una conferencia un panorama tan extenso, nada menos que ciento cincuenta años, opté entonces por recoger y comentar las presencias y las tendencias de pensamiento desde la segunda mitad del siglo XIX hasta el año 2000. En un apartado final hacía referencia a la la situación actual de la filosofía en Galicia en el último tercio del siglo XX, indicando las principales líneas de investigación existentes, los medios de expresión, Congresos, colecciones relevantes, y terminaba con un Apéndice referido a un *Diccionario Enciclopedia do Pensamento Galego* (salido de la imprenta en diciembre de 2008). En doce quedaban resumidas las tendencias y presencias rastreadas en ese espacio de tiempo, con la indicación de sus principales representantes.

En este caso –para evitar caer otra vez en la generalidad– me limitaré a considerar tres figuras representativas del ensayo actual en gallego: Ramón Piñeiro López (1915-1990), como representante del ensayo filosófico y lingüístico; Isaac Díaz Pardo (1920), como representante de un tipo de ensayo ético-empresarial y cultural, y José Luís Méndez Ferrín (1938), como representante del ensayo poético-literario-filosófico. Los dos primeros podrían incluirse dentro de la 'generación del 36'. R. Piñeiro forma parte, junto a otros galleguistas, como Celestino Fernández de la Vega, Domingo García-Sabell, Juan Rof Carballo, Francisco Fernández del Riego, Jaime Isla Couto y otros, del grupo o generación denominado 'Galaxia", constituido por inte-

lectuales formados en las enseñanzas heredadas de la Generación *Nós* y del Seminario de Estudos Galegos. Ambos (Piñeiro y Díaz Pardo) experimentaron los traumas de la guerra civil y de la represión franquista. El primero, R. Piñeiro, ha muerto; el segundo –Díaz Pardo– sigue felizmente vivo y operante a sus ochenta y ocho años; el tercero, Méndez Ferrín, estaría más bien en el 'grupo de la posguerra', pero igualmente padeció la represión franquista contra la que luchó sin descanso. Los tres cuentan con algún tipo de actividad política, pero bastante diferenciada. Procuraremos mostrar que la selección no es casual, sino que está suficientemente justificada.

I

La presencia de Ramón Piñeiro López está motivada por una serie de razones y circunstancias: por dedicarle este año a su figura el Día de las Letras Gallegas (17 de mayo). Se trata de un reconocimiento que desde el 1963 la Real Academia Gallega viene otorgando a determinadas personas que han destacado –caso de R. Piñeiro– en la defensa de Galicia, de su lengua y de su cultura. Hay una segunda razón por la que le escogemos: por encajar su doble versión del ensayo –filosófico o lingüístico–, siempre en Gallego, con el rótulo exacto de estas Jornadas "Lenguas ibéricas y filosofía", y que además resulta ser un tema (controvertido) de máxima actualidad Y podríamos aducir todavía una tercera razón: la 'reivindicación' (o por lo menos intento de reivindicación) de la figura de Ramón Piñeiro en nuestros días, superados ya los "años oscuros" –en expresión de J. L. Franco Grande[1]– de la década de los sesenta; recuperación centrada, sobre todo, en el significado de su actuación política. Acercándonos un poco más al personaje, consideraremos su vida y circunstancia política, su aportación (dimensión) filosófica y su aportación lingüística.

Nace en Láncara, pueblo de la provincia de Lugo, de familia agrícola, en 1910. Estudia bachillerato en Lugo e ingresa en las Juventudes del Partido Galleguista, llegando a ser secretario y presidente de las Mocedades Galleguistas de Lugo. En 1933, durante la Asamblea del Partido Galleguista celebrada en Santiago, conoce a R. Castelao, Alejandro Bóveda, R. Otero Pedrayo y a otras importantes figuras del galleguismo histórico. En 1936 participa, en calidad de secretario provincial de Lugo, en la redacción y propaganda del Estatuto de Autonomía para Galicia. Al estallar la Guera Civil –aconsejado, al parecer, por algunos familiares y amigos, para salvarle la vida– se alista en las

[1] FRANCO GRANDE, X. L., *Os anos escuros: a resistencia cultural dunha xeración*, Vigo, Galaxia, 2004.

filas del ejército rebelde (nacional-franquista). Terminada la guerra, comienza sus estudios de Filosofía y Letras en Santiago de Compostela, trasladándose posteriormente a la Universidad Madrid, en donde queda decepcionado por el bajo nivel académico existente; sólo manifiesta una cierta veneración por García Morente y alguna admiración –pero no identificación– por Ortega y Gasset. Nunca terminará los estudios de Licenciatura en Filosofía. Desde 1943 participa en organizaciones clandestinas del Partido Galleguista y mantiene relaciones con los partidos nacionalistas vasco y catalán, en el marco del pacto Galeuzca. En marzo de 1945, como representante de Unión Republicana Gallega, pasa clandestinamente a Francia para defender la candidatura y presencia de Castelao en el gobierno republicano en el exilo (presidido por J. Giral) A su regreso a España es detenido en Madrid –junto al vasco Koldo Mitchelena y a otros galleguistas– y encarcelado, pasando tres años en las cárceles de Alcalá, Ocaña y Yeserías. A partir de estas fechas, se instala en Santiago y comienza su 'retraimiento' político, defendiendo la prioridad de la actividad cultural sobre la lucha política. En esta tesitura, y por iniciativa de F. Fernández del Riego y de J. Isla Couto y la dirección literaria de R. Piñeiro, se constituye la Editorial Galaxia (1950), que comienza a publicar libros en gallego y sobre temas gallegos (hoy día sobrepasa los dos mil títulos); por los mismos años (1951), y en el marco de esta Editorial, aparecen también la *Revista de Economía de Galicia* y *Grial* –Revista de cultura– (ésta fue censurada durante una decena de años, hasta la llegada de M. Fraga Iribarne en 1963 al Ministerio de Información y Turismo). El mismo nombre de la Revista –*Grial*– indicaba su vocación universal y europea. R. Piñeiro aclarará más tarde que el mismo título tenía una intención simbólica, puesto que la leyenda del *Graal* es europea y tiene presencia aquí en el monte Cebreiro; de esta forma se hacía presente nuestra apertura espiritual a Europa y al mundo. Y en torno a esta misma Editorial se va configurando el denominado 'piñeirismo' político, y se constituye también la conocida como 'Generación Galaxia'. El retraimiento de la vida política y la disolución del Partido Galleguista fueron acciones y decisiones muy polémicas, que frustraban las esperanzas de retorno a la democracia y quebraban la relación de los galleguistas de acá, de Galicia, con los de la Galicia del exterior, en el exilio. El retraimiento y la consiguiente retirada de la vida política fue duramente criticada y considerada como una 'traición' –llegando incluso a considerar a R. Piñeiro como un miembro de la CIA–, por parte de algunos (como J. L. Méndez Ferrín[2]) que, en su momento, habían

[2] CAÑO, J. L., *Conversas con Méndez Ferrín,* Vigo, E. Xerais, 2005. Esta misma hipótesis de pertenencia de Ramón Piñeiro a la CIA la sostiene F. Pérez-Barreiro en un trabajo muy crítico (y

conversado y pasado por su famosa 'mesa camilla' de la calle Gelmírez, 15, residencia habitual de R. Piñeiro en Santiago.

En el año 1954, junto al Presidente del Partido Nacionalista Vasco en el exilio, José Aguirre, en la VIII Conferencia General de la UNESCO, logra presentar una sonada denuncia (en apariencia de carácter apolítico) sobre la situación de avasallamiento del idioma gallego. En 1967 ingresa en la Real Academia Gallega con un discurso (al que luego nos referiremos) titulado "A linguaxe e as linguas", al que da respuesta su amigo entrañable y benefactor, el médico-psiquiatra Domingo García-Sabell. Con la llegada de la democracia, y como independiente en las listas del Partido Socialista de Galicia, forma parte del primer Parlamento de Galicia (1981). Esta operación había sido diseñada por los galleguistas que, al no tener sigla propia, si querían participar en la vida política, no tenían más remedio que cobijarse bajo la sigla de otros partidos constituidos (así introdujeron algunos representantes, en calidad de independientes, en las listas del PSOE y de la UCD). La operación fue contestada nuevamente, al considerarla dudosa, oportunista y, en definitiva, incoherente: ¿Dónde quedaba el retraimiento, la retirada de la actividad política? El mismo R. Piñeiro, en una especie de justificación de esta operación, confesará más tarde a Carlos Casares –compañero en el Parlamento, admirador y algo así como fideicomisario de su pensamiento-: "Lo verdaderamente importante no es que en Galicia haya un Partido Galleguista; al contrario, lo que importa es que, en lugar del partido galleguista, tengamos una Galicia galleguista, y que esta Galicia cree un socialismo gallego, una social-democracia gallega, una democracia cristiana gallega, etc.; único modo de combatir con eficacia el eterno peligro de colonización política" (1991). Ramón Piñeiro había renunciado al nacionalismo y se había quedado en una posición galleguista, de matiz culturalista, un galleguismo difuso (amor a la tierra, fidelidad al pueblo, defensa del idioma…), situado por encima del partidismo político y que, consiguientemente, se podía entender como un bien común, presente en algunas (no todas, por supuesto) formaciones políticas. F. Pérez-Barreiro, buen conocedor de los avatares personales de R. Piñeiro, señala claramente los límites entre los que se desenvuelve su actuación política: "Anticomunismo y antinacionalismo son dos constantes evidentes para quien estudie el paso de Ramón Piñeiro por la política gallega"[3].

---

no encomiástico, como la mayoría de los publicados recientemente por mor de la dedicación del día de las Letras Gallegas a su figura) con la actitud y actividad política del autor ("Distancia gardada", en *Ramón Piñeiro*, Universidade de Santiago, 2009, pp. 55-74).

[3]. *Ibid.,* p. 58.

Una reciente investigación de Miguel Barros[4] analiza, a partir de toda la documentación posible (de textos y documentos inéditos, de fragmentos, notas, cartas y obras publicadas) el pensamiento político de Piñeiro, enmarcándolo en el proceso político del galleguismo que se configura a partir de 1945, después de las traumáticas experiencias de la guerra civil española y de la segunda guerra mundial. Barros habla de 'revisionismo nacionalista' y sostiene que la idea de fundar la Editorial Galaxia fue una 'estrategia' inteligente y posible, meditada y eficacísima para resistir y planificar el futuro de una Galicia nueva, dueña de si misma y moderna. Apela, al respecto, a un texto manuscrito de R. Piñeiro –"Apuntes para una definición del galleguismo", del año 1956–, en el que expone ideas que eran compartidas por la generación que acometió la revisión del nacionalismo. M. Barros precisa: "se puede decir que hasta ahora la esencia doctrinal del galleguismo venía coincidiendo con la 'teoría del nacionalismo': partiendo de un hecho –el hecho de ser Galicia una nación– y de un derecho –el derecho de toda nación a convertirse en Estado–, se afirmaba que "la conversión de la nacionalidad gallega en estado gallego era el fin natural del galleguismo"[5]. Y en el mismo número de *Grial*, J. Beramendi[6] analiza el proceso evolutivo (ideológico-político) de R. Piñeiro en cuatro etapas bastante diferenciadas: la primera, que se corresponde con su militancia en las Mocedades Galeguistas (1932-1936); la segunda después del paréntesis de la guerra –que representa el nacionalismo activo en la clandestinidad–; la tercera, que coincide con su instalación en Santiago de Compostela –etapa del gran cambio teórico y práctico– y la cuarta, en la que renuncia a la actividad política (el partido galleguista "no fue disuelto formalmente, simplemente dejó de actuar como partido"). "Lo que para el Partido Galleguista era un punto de partida, la autonomía, para R. Piñeiro terminó siendo un punto de llegada. Tal fue su viraje desde el nacionalismo gallego federalista a un regionalismo español, organicista, democrático y federalizante. He aquí el cerne de su honda ruptura ideológica con su propio pasado"[7]. D. Villalaín[8], por su parte, apunta que para R. Piñeiro "ser gallegista ya no significa ser un nacionalista gallego en

---

[4] BARROS, MIGUEL, *Ramón Piñeiro e a revisión do nacionalismo (1943-1981)*, 2 vols., Vigo, Galaxia, 2009.

[5] Idem, "Ramón Piñeiro e a revisión do nacionalismo", en *Olladas sobre Ramón Piñeiro*, *Grial – Revista Galega de Cultura*, 181, , Vigo, 2009, p. 24.

[6] BERAMENDI, X., "A interiorización da derrota. R. Piñeiro e o nacionalismo galego", *Ibid., Grial*, pp. 52-59.

[7] *Ibid.,* p. 56.

[8] "Triunfo e fracaso de Ramón Piñeiro", *Ibid.,* pp. 60-69.

busca de soberanía. Galleguista pasa a ser sinónimo de europeísta, pues es en Europa y sólo en esa Europa que comienza a configurarse federalmente en donde Galicia tiene su auténtica e histórica opción de realizarse como pueblo y como cultura, como nación, si se quiere, pero desde una una idea ya no nacionalista de nación". El mismo R. Piñeiro en sus *Memorias* (2002) confiesa que nunca se definió como nacionalista, ni siquiera cuando entró a militar en el Partido Galleguista en 1933. "El nacionalismo cabría en el galleguismo, pero el galleguismo no cabría todo él en el nacionalismo".

A pesar de todo, lectores neutrales, e incluso bien bienpensantes, se muestran críticos por la decisión de disolver el partido galleguista, abandonando la militancia política, a favor de una actividad cultural en el ámbito de acción de la Editorial Galaxia. Y no digamos los partidarios de una izquierda –más o menos radical– que siguen manteniendo su posición crítica respecto a la acción política de R. Piñeiro. En unas *Conversaciones* relativamente recientes J. L. Méndez Ferrín declara: "En Galaxia no hay personas nocivas. Pero no fue bueno que Galaxia se identificara con un movimiento político. Pretendían que coincidiese el movimiento político con ellos. Ramón Piñeiro, persona con la que estoy en total discrepancia, trató de frustrar la aparición de un partido gallego, restringiendo toda la proyección del galleguismo a la publicación de libros. Isla Couto quería que el galleguismo se redujera a la edición de la revista *Economía de Galicia*, en castellano, y a hacer misas en gallego. Otros pensábamos que había que poner en marcha una organización política y llevar al nacionalismo a las masas. No todo el mundo podía leer libros en gallego, ni asistir a misas en gallego; pienso que eso no le preocupaba mucho a nadie. Era un grupo elitista, muy reaccionario, políticamente, favorable al Mercado Común Europeo. La editorial no tenía nada de malo, pero era un error tremendo tratar de sustituir la acción política por la publicación de libros. Y con el tiempo lo pagaron. Ramón Piñeiro y el grupo Galaxia no fueron consultados, ni llamados por Adolfo Suárez para nada en el momento de la Transición, porque no tenían partido (…)". "Su ideología –sigue diciendo– era que el nacionalismo estaba periclitado, estaba acabado, tenía que terminarse, era una chapuza del pasado. La solución era hacer desaparecer el nacionalismo e integrarse en la Unión Europea (…) Aquí hay formulaciones que vienen desde el 1947. Se reivindicaba a Don Juan como rey y una democracia burguesa, después de Franco. Ese era el plan de la CÍA y de Ramón Piñeiro y de la ANFD –Alianza Nacional de Fuerzas Democráticas"[9].

---

[9] CAÑO, J. M., *Conversas con Méndez Ferrín*, Vigo, E. Xerais, 2005, pp. 63-64, 77, 93.

Después de 1981 (año al que llega el estudio de M. Barros) R. Piñeiro ocupará diversos cargos de tipo más bien cultural. En el 1984 el Parlamento de Galicia crea el Consello da Cultura Galega, del que R. Piñeiro será presidente hasta su muerte (1990). En el mismo año recibe la máxima distinción de la Generalitat de Cataluña, la Creu de Sant Jordi; en 1985, la Medalla Castelao, de la Xunta de Galicia. R. Piñeiro es uno de los artífices de la Ley de Normalización Lingüística. En el 1995 (*post mortem*, y como una especie de homenaje), la Xunta de Galicia crea el Centro Ramón Piñeiro para la Investigación en Humanidades.

La obra escrita y publicada de R. Piñeiro es más bien escasa. Su labor de índole socrática en la 'mesa camilla' –en la que sobre todo escuchaba, observando un sonoro silencio–, le restó tiempo para una mayor dedicación a una actividad ensayística más extensa y de mayor calado. Es García-Sabell quién interpreta esta dádiva silenciosa: "Para él –dice– las horas no cuentan. Ramón Piñeiro regala tiempo, como un petrucio regala bienes materiales. Este es su regalo: dar siempre, entregarse siempre, escuchar siempre, aguantar siempre a los demás. Y los demás casi nunca se dan cuenta de que tal despilfarro cuesta caro, muy caro (…) He cavilado muchas veces que habría que aislar al filósofo y montarle guardia para la defensa y la buena administración de su tiempo"[10].

A pesar de todo, Ramón Piñeiro ha dejado una serie de trabajos sustantivos y significativos, como el ya citado *A linguaxe e as linguas* (1967, reeditado en 2008), *Olladas no futuro* (1974)[11]; *Filosofía da saudade* (1984), que recoge cinco trabajos publicados anteriormente: "Significado metafísico da saudade", 1951; "A saudade en Rosalía", 1952; "Para unha filosofía da saudade", 1953; "A filosofía e o home", 1955; "Saudade e Sociedade, dimensións do home", 1975[12]; *Da miña acordanza. Memorias*, (2002)[13]. Pero no quedaría completa todavía la dimensión filosófica y cultural de su pensamiento sin mencionar su labor como Profesor invitado por la Universidad de Middelbury (Vermont, EE.UU) para impartir cursos sobre el pensamiento español (1966, 1970) y también su labor como traductor, en colaboración con Celestino Fernández de la Vega, del *Cancioneiro de poesía céltica* de Julius Pokorny y de la conferencia de M. Heidegger *Von Wessen der Warheit –A esen-*

---

[10] GARCÍA-SABELL, D., "Respuesta al discurso de ingreso", en Ramón Piñeiro, *A linguaxe a as linguas*, 1967 (reedición e introducción de H. Monteagudo), Vigo, Galaxia, 2008, p. 117

[11] PIÑEIRO, R., *Olladas no futuro*, Vigo, Galaxia, 1974

[12] Idem, *Filosofía da saudade*, Vigo, Galaxia, 1984.

[13] Idem, *Da miña acordanza. Memorias*, Vigo, Galaxia, 2002.

cia da verdade–, con un prólogo especial del propio M. Heidegger (1956)[14]. Con estas traducciones pretendía, no sólo dar a conocer y difundir la poesía y el pensamiento europeo –abriendo Galicia en esa dirección–, sino también demostrar que el idioma gallego era apto para la ciencia y para la filosofía. (Pero también esta labor de traducción, difusión y apertura al pensamiento europeo, especialmente de Heidegger, fue cuestionada por sus adversarios políticos –caso de Méndez Ferrín–, al entender que utilizaba la jerga heideggeriana como un artilugio para justificar el retraimiento de la vida política y la huída del compromiso político y social).[15]

Diseñada ya la figura de R. Piñeiro, a través de su biobibliografía y de sus avatares políticos–, conviene considerar, de forma más detenida, las dos dimensiones fundamentales de su pensamiento: la metafísica –plasmada sobre todo en los estudios sobre la 'saudade'– y la lingüística. El tema de la saudade ya ha sido estudiado en profundidad tanto por autores gallegos como portugueses (Afonso Botelho, Dalila Pereira, Manuel Couto, Alberto Abreu, Antonio Braz Teixeira, Carlos Baliñas, A. Torres Queiruga, Humberto Busto…). Recientemente han sido publicadas las Actas del III Congreso Luso-Galaico sobre la *Saudade* (los anteriores se celebraron en Viana do Castelo, 1996, y Santiago de Compostela, 2002), como homenaje a Dalila Pereira da Costa. Digamos simplemente, en este momento, que el primer ensayo de R. Piñeiro titulado "Significado metafísico da saudade" fue valorado por el cualificado autor portugués, A. Días de Magalh es, en términos muy positivos: "Ramón Piñeiro (…) situa al saudosismo filosófico en el panorama del pensamiento contemporáneo y justifica la posibilidad y las características de una filosofía galaico-portuguesa"[16]. Y A. Torres Queiruga –estudioso del tema en profundidad y en múltiples dimensiones– subraya el significado y alcance de la 'saudade' en términos bien expresivos: "Sin negar la autonomía y el valor intrínseco de la preocupación filosófica por la 'saudade', su intención más vital estaba en ponerla al servicio de Galicia, de la recuperación de su dignidad, de la construcción de su identidad y de homologación con la cultura más avanzada de Europa"[17].

---

[14].HEIDEGGER, M., *Von Wessen der Warheit* (traducción al gallego de C. Fernández de la Vega y R. Piñeiro) Vigo, , Galaxia, 1956).

[15] MÉNDEZ FERRIN, X. L., "Práctica da apraxia. Unha descrición do modo político de Ramón Piñeiro", *A Trabe de Ouro* –Publicación Galega de Pensamento Crítico–, tomo, II, ano XX , Vigo, 2009, pp. 209-220. Cfr. *Ibid*., Axeitos, X. L., "Dous discursos para un país: As conflitivas relacións entre Ramón Piñeiro e o Consello de Galiza", pp. 181-2008.

[16] DÍAS DE MAGALH ES, A., "Da história à metafísica da saudade", Revista *Cidade Nova*, Lisboa (1954), pp. 4-5-

[17] TORRES QUEIRUGA, A., "Piñeiro e a filosofía da saudade", *Grial*, n. 181 (2009), p. 45.

La segunda dimensión del pensamiento de R. P. (para nosotros, la primera en este momento) es la lingüística. Aparece expresada en tres fases: a) "A lingua, sangue do espírito" (1952); b) *A linguaxe e as linguas* (1967); c) *Carta* a D. Manuel Rodrigues Lapa (1973) y otros artículos de menor alcance.

a) En la primera de ellas, la lengua gallega se muestra como un elemento configurador de identidad colectiva del pueblo. Habla de pueblo, no de nación, en el marco de una concepción romántico-organicista y esencialista de la colectividad. Cada pueblo posee un espíritu colectivo, una unidad íntima y trascendental (la presencia de Herder y de Humboldt es manifiesta). R. Piñeiro no apuesta por la comunidad étnica, basada en la sangre, sino por una comunidad o hermandad espiritual, que se basa en la lengua, que es la sangre, pero del espíritu.

b) La segunda fase (*A linguaxe e as linguas*) constituyó en su día el discurso de ingreso de Ramón Piñeiro en la Real Academia Gallega. Es el ensayo más completo. "El lenguaje como tal –dice– es una facultad del hombre. Y del mismo modo que el concepto de Humanidad sólo alcanza realidad viva a través de los numerosos pueblos que la componen, el concepto de lenguaje sólo alcanza realidad viva a través de las lenguas que se hablan (…) La realidad del lenguaje son las lenguas". Desde un punto de vista ontológico, la plenitud del ser, su riqueza intrínseca, exige la pluralidad expresiva para manifestarse. "Una lengua única no podría manifestar toda su riqueza. Cada lengua es una manifestación, una original revelación del ser"[18]. Lenguaje y lenguas forman una dualidad que pone de relieve las dos partes, o mejor la dialéctica, que constituye el eje vertebral del discurso: lo ideal (o abstracto), que es el lenguaje, y lo concreto, que son las leguas; distinción o consideración que viene a plasmar la teoría del universal concreto de Hegel: no hay universales abstractos, o puramente formales, aislados, sino sólo universales concretos. Por medio del lenguaje, el hombre se diferencia de otras especies animales, porque "…del mismo modo que elaboramos nuestra antropología partiendo del concepto de *homo-sapiens,* podríamos elaborarla partiendo del concepto de *homo-loquens*. Sería, quizás, un punto de partida más riguroso. Porque es justamente la palabra, la facultad locutiva, la que le dá al hombre su peculiaridad ontológica"[19]. Y esto es así porque la palabra supone para el hombre una cuádruple liberación: primero, le libera de su dependencia sensorial con la realidad; segundo, de la dependencia temporal con el presente; tercero, de la dependencia instintiva con la especie; y, cuarto, de la dependencia psicológica con la colectividad.

---

[18] PIÑEIRO, R., *A linguaxe e as linguas, O. c.*, pp. 73-74.

[19] *Ibid.*, p. 67.

De ahí se deriva su importancia para el hombre que, por medio de la palabra, es capaz de convertir el medio (natural) en 'mundo', de tal forma que "el mundo es, en rigor, una creación del hombre (…) La diferencia que hay entre 'medio' y 'mundo' se corresponde con la diferencia que hay entre el hombre y las demás especies biológicas (…). Por eso tiene un profundo sentido hablar del *homo-loquens* cuando pretendemos fundamentar una antropología"[20]. Es decir, que por medio del pensamiento, del lenguaje y de la palabra, el hombre puede objetivar simbólicamente la realidad natural, incluso su propia realidad; y por medio de esta objetivación es creador de una realidad cultural; función transformadora semejante a la que Hegel le atribuía al trabajo del esclavo: ser capaz de transformar la *Natur* en *Welt.* Pero el lenguaje –que en cuanto facultad es universal– cristaliza en una multiplicidad de lenguas, que vienen a ser el resultado de la actividad y de las experiencias de cada pueblo concreto; lenguas que constituyen, a su vez, la personalidad del mismo pueblo, una personalidad colectiva. Por eso es tan relevante la función del lenguaje, de la lengua y de la palabra; por eso, su tratamiento es susceptible de distintos enfoques (antropológico, sociológico, etnológico y psicológico), adquiriendo una notable presencia en la filosofía contemporánea.

Una vez que ha resaltado la importancia del lenguaje y de haber considerado su significación antropológica a través de las lenguas concretas en que se realiza, R. Piñeiro cree estar en condiciones de preguntar: "¿Qué ocurre con nuestra lengua? ¿Cuál es la actitud del pueblo gallego respecto a su lengua?. Bien podemos reparar un poco en este problema, en el que intervienen varios factores de confusión que debemos aclarar"[21]. Quizás convenga detenernos en tres prejuicios que, para identificarlos, les llamaremos: *sociológico*, *lingüístico* e *ideológico*.

El prejuicio sociológico tiene su origen en las vicisitudes históricas por las que ha pasado el idioma gallego. Durante siglos fue relegado (cuando no prohibido) por el poder político, siendo reducido a la condición de una lengua oral-popular, a una lengua coloquial, causándole una profunda discriminación y un complejo de inferioridad social –"tan arraigado en el alma gallega"[22]. De este complejo se derivan dos tipos de servilismo: el resignado y el mimético, que son dos graves taras psicológicas del pueblo gallego.

El prejuicio lingüístico, que se traduce en una postura escéptica –con diversos matices–, duda de la capacidad literario-comunicativa del idioma

---

[20] *Ibid.*, p. 70-71.

[21] *Ibid.*, p. 75.

[22] *Ibid.*, p. 77.

gallego, apoyándose en una serie de hechos, que se pueden reducir a tres: el polimorfismo dialectal, la anarquía ortográfica y el desprestigio social. Respecto al primero, se trata de un retraso técnico que se podrá superar en un plazo corto de tiempo, tan pronto como nuestra Academia considere factible establecer normas de unificación y nuestros escritores se impongan en la lengua literaria. Respecto al segundo (la anarquía ortográfica), se superará de la misma manera, porque es todavía menos sustancial que el anterior. "Tanto la unidad normativa, como ortográfica son, digamos, la vestimenta externa del idioma, su ornato". Y el tercero (el desprestigio social) es el más difícil de resolver; es un problema realmente grave: "…sobre la base de un sentimiento colectivo de inferioridad, heredado generación tras generación, actúa la presión castellanizante de los periódicos, de la radio, de la televisión, de la escuela y ahora de la Iglesia". Pese a todo, R. P. piensa que una valoración moderada de la situación no agudiza el escepticismo, porque se vienen produciendo una serie de hechos significativos que van a favorecer al idioma gallego, p. e., la introducción del gallego como materia oficial de estudio en la Universidad; el espíritu social de nuestro tiempo –que creará la plena identificación moral de las minorías cultas con la masa popular de nuestro pueblo–. R. P. piensa que "la realidad de la justicia social en Galicia exige dos cosas: redimir espiritualmente al pueblo de su complejo de inferioridad –para que pueda ser realmente un pueblo– y redimirlo materialmente de su atraso económico para que pueda vivir dignamente"[23]. Y continúa apuntando más hechos, como el inicio de colaboración de los medios de comunicación a favor del prestigio cultural y social; la resolución de la contradicción pedagógica (hablar en una lengua y escribir en otra), según las pautas universales del bilingüismo, y el cambio de actitud pastoral de la Iglesia gallega (que había declarado al castellano –en contra del espíritu del Vaticano II– como lengua 'vernácula' en Galicia); pero en la actualidad dicha actitud no responde más que a una situación transitoria. "El impulso renovador y vivificador del Concilio no hizo más que comenzar".

Finalmente, *el prejuicio ideológico*, que va asociado a un tipo de credo que "en nombre del progreso rehuye la pluralidad idiomática al pensar que debe ser sustituida por la riqueza de una de una única lengua universal"[24]. Esta es la actitud del ideólogo supuestamente progresista. Pero, "el concepto de 'progreso' sólo tiene sentido verdadero si está referido al hombre, si equivale al enriquecimiento del patrimonio material y espiritual del hombre en

[23] *Ibid.*, p. 87.

[24] *Ibid.*, p. 89.

orden a las posibilidades de realización de su propio ser." El 'progreso' significa enriquecimiento de los valores humanos en los distintos niveles de su sutil y compleja totalidad. No significa simplificación sino complejidad cada vez más sutil. La técnica y la cultura no son la misma cosa. La técnica es un producto de la razón. La cultura es una creación del hombre en cuánto totalidad compleja. El error del ideólogo pseudo-progresista consiste en tomar una cosa por la otra". En definitiva, "el pueblo es la unidad natural de convivencia, la 'cultura' es su forma y la 'lengua' es su vehículo (...) La Humanidad se realiza a base de los pueblos, a través de las culturas y a través de las lenguas, o sea, a través de la pluralidad, de la diversidad y del cambio continuo"[25].

Y termina transmitiendo (de modo moderadamente optimista) un mensaje, una misión y un compromiso: "Nuestra misión consiste en hacer que esa realidad original alcance su plenitud. Somos los responsables de que prospere o fracase una creación que la vida humana expresa a través de nosotros (...) Nuestro destino –nuestra responsabilidad– es cultivarla y ofrecerle sus frutos originales al patrimonio cultural humano"[26].

c) La *Carta* a M. Rodrigues Lapa (1973) –y otros escritos menores anteriores, como "Unha nova revolución na nosa lingua", 1970; y "O menosprecio social da lingua", 1972– representan un tercer momento clarificador de su pensamiento lingüístico. En la *Carta* desarrolla con más calma y precisión la idea de que el idioma (y su implantación en el ámbito de la cultura) está vinculado o asociado a su urbanización (asociación que está en la línea de la sociolingüística actual). Con esta *Carta* R. P. responde a un trabajo de Rodrigues Lapa publicado en la Revista *Colòquio-Letras* titulado "Recuperação literaria do galego", en el que mostraba su preocupación por el gallego en tres cuestiones: el pesimismo por la desaparición del gallego; la situación del gallego como lengua literaria y la opción portuguesa (de la grafía portuguesa) como solución única para el gallego escrito. Ramón Piñeiro va contestando a cada uno de estos problemas. Respecto al primero (desaparición del gallego) precisa que la actitud pesimista está basada en la identificación de la lengua gallega con la cultura oral, campesina; identificación que sólo es válida para un período de tiempo histórico de nuestra lengua, pero no para toda la historia en la que, de modo muy general, se podrían establecer tres períodos, cada uno con su peculiaridad cultural: "...en el primero –de varios siglos–, el gallego fue una lengua con pleno desarrollo cultural, de una rique-

[25] *Ibid.*, p. 95.

[26] *Ibid.*, p. 96.

za social de máximo prestigio (de usos literarios, jurídicos, administrativos y políticos), que "trascendía el área geográfica de Galicia y dominaba en las Cortes de León y de Castilla, en las que Alfonso IX, Fernando III y Alfonso X fueron protectores o cultivadores entusiastas de nuestra lengua"[27]. Es evidente que "el gallego no aparece en la historia como una lengua 'rural', plebeya, sino como una lengua de pleno desenvolvimiento cultural y máximo prestigio social". En el segundo período –también de varios siglos–, la evolución (e imposición) de la lengua española hizo que el gallego dejase de ser lengua escrita, y que como lengua hablada fuese perdiendo gradualmente su antiguo prestigio social (en otros lugares R. Piñeiro recuerda que en Galicia, desde los Reyes Católicos, se llevó adelante una triple imposición uniformadora: la lingüística, la política y la religiosa). En el caso concreto de la lengua precisa que "la alfabetización, al prescindir de la lengua hablada por la mayoría, dio lugar a esta deturpadora dicotomía: que los gallegos hablan en una lengua y escriben en otra distinta"[28]. Esta situación lleva consigo una doble amenaza: "la del triunfo de la cultura escrita sobre la cultura oral y la de la crisis de la cultura agraria, campesina, frente a la cultura técnico-industrial". En el tercer período se produce una verdadera revolución (frente a las amenazas anteriores, que venían de afuera), operada en la misma lengua y que va a establecer un nuevo período, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en que una minoría intelectual, de la que fueron portavoces iniciales los poetas, "acomete la empresa de hacer del gallego una lengua literaria, de convertir al gallego hablado en legua de cultura escrita"[29]. "El punto de partida era una lengua asfixiada, desprestigiada, reducida a los usos coloquiales de la vida rural. Hoy es una lengua escrita en condiciones de asumir todas las necesidades expresivas de la creación espiritual". La gran batalla que hoy está librando el gallego es la conquista de la plenitud cultural y con ella la conquista de la Galicia urbana". Y ante la dimensión de esta contienda R. Piñeiro declara: "Los que se fijan en el constante debilitamiento del gallego rural, de la cultura oral, campesina, son pesimistas; los que nos fijamos en el vigoroso progreso de la revolución cultural del gallego en los últimos decenios, somos optimistas"[30]. En definitiva, R. P. reduce los avatares históricos del idioma gallego a tres momentos –que otros autores, entre los cuales me cuento– aplican a la Historia de Galicia: La Galicia *en sí* (la medieval); la

---

[27] *Olladas no futuro, O. c.*, p. 262.

[28] *Ibid.,* p. 263.

[29] *Ibid.*, p. 265.

[30] *Ibid.*, p. 269.

Galicia *fuera de sí* (la alienada, de los siglos XV al XVIII) y la Galicia *en sí y para sí*, restaurada y reconciliada consigo misma (desde la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días). Esquema simple, pero que funciona, por lo menos a nivel didáctico-expositivo.

En segundo lugar, R. P. responde a las grandes reservas y reparos respecto a las posibilidades literarias del gallego. Y le pregunta a R. L. que es lo que ha motivado su cambio de actitud, pues hace veinte años era optimista y decía "estamos llegando a la fijación del gallego literario". "Ahora resulta que es Vd. un pesimista". "¿Qué ocurrió durante esos veinte años? Espero que esté de acuerdo conmigo si digo que en estos veinte años el cultivo literario del gallego alcanzó un desarrollo excepcional". A juicio de Ramón Piñeiro en Rodrigues Lapa se ha producido un cambio tan simple como sorprendente: "hace veinte años cuando hablaba del gallego literario, pensaba en el gallego; ahora, cuando hablaba del gallego literario, piensa en el portugués"[31]. No obstante, R. Piñeiro reconoce que esta "acrobacia sofística" no es intencionada, sino que es el resultado de un prejuicio sincero: "que el gallego literario es (...) el *portugués*. Ahora bien, nuestro amigo sabe muy bien que "ninguna lengua está incapacitada de suyo para convertirse en una lengua literaria. Depende de que sea o no cultivada literariamente y, sobre todo, de que cuente con cultivadores de talento creador y sensibilidad artística" (y en Galicia los hay desde hace más de cien años, p. e. por mencionar algunos casos, Rosalía, Pondal, Curros, Cabanillas, Manuel Antonio, Pimentel –entre los poetas–, o Castelao, Risco, Otero Pedrayo, Cuevillas, Dieste, Cunqueiro, Fole, Blanco Amor, García-Sabell, Rof Carballo, C. Fernández de la Vega –entre los narradores y ensayistas). Y contesta también a la tercera cuestión, de forma clara y contundente: ¿el portugués, gallego literario?. "Cabalgando por encima de la voluntad de pervivencia del gallego y cerrando los ojos a la realidad de sus logros y posibilidades literarias concluyó que la solución –la salvación– de los gallegos que quieran seguir siendo culturalmente gallegos es (...) *escribir en portugués*". Ese paso resuelve todos los problemas de la cultura gallega, que, además, tendría, dentro de veinte años, 200 millones de lectores y, dentro de cincuenta, 400 millones"[32]. R. Piñeiro, una vez más, reconoce que estas ideas están inspiradas en una generosidad fraternal, pero, al mismo tiempo, comprueba que un radical idealismo le sirve de base, con el grave inconveniente de que "la realidad es poco idealista". Lo que ocurre en Galicia es que el gallego "no tiene voluntad de morir (...)

---

[31] *Ibid.,* p. 272.

[32] *Ibid.,* p. 275-76.

La alternativa que nos impone la Historia no es el gallego/portugués, sino el gallego/castellano. En esa alternativa, el portugués literario actual no puede sustituir al gallego ¿Me comprende mi amigo". Además, "los gallegos no tenemos voluntad de renunciar a nuestra lengua como lengua literaria. Es en nuestra lengua en la que mejor podemos expresar y comprender la realidad vital y la realidad espiritual de nuestro mundo"[33]. Por lo demás, estamos totalmente de acuerdo en que el gallego y el portugués son radicalmente la misma lengua (en la etapa medieval, se entiende); pero luego hay otras dos etapas, la moderna –en la que esa historia común se diferencia en dos lenguas, el gallego y el portugués–, y una tercera, en la que ya no son dos, sino tres, las lenguas que se derivan del tronco común: el gallego, el portugués y el brasileiro. En conclusión: si hoy, al cabo de dos siglos, esa lengua se ramificó en tres variedades, el tronco o núcleo es común a las tres. Y estamos de acuerdo en que cada vez debe incrementarse más el intercambio cultural; y estamos también de acuerdo en las actitudes de acercamiento a esas lenguas, manteniendo la identidad cultural de cada una. "Pero será un acercamiento *desde el gallego*, no renunciando al gallego"[34].

Para concluir. Treinta años después del ingreso de R. P. en la Real Academia gallega, otro académico, Antón Santamarina, pronuncia su discurso sobre "A linguaxe e as linguas. Ramón Piñeiro 'revisitado' ós 30 anos do seu ingreso na Real Academia Galega"[35]; es decir, un discurso sobre la aportación y limitaciones –aspectos positivos y negativos, luces y sombras– del pensamiento lingüístico de R. Piñeiro. Resumiendo, hay que reconocer como positivos los siguientes aspectos: el ser la primera obra (un precursor) de la sociolingüística gallega; la importancia del papel otorgado a la lengua respecto a su función diferenciadora y también configuradora de la Galicia del futuro ("dueña de sus recursos, al servicio de sus hijos") y, en esta dimensión, su firme convicción –como si fuera un dogma– de que, del mismo modo que F. Pessoa afirmara "a miña patria é a lingoa portuguesa", R. Piñeiro afirma: "a lingua é a bandeira da nosa solidaridade moral, e a solidaridade é a base imprescindible do noso progreso, do noso desenrolo, do noso desenvolvemento material e espiritoal"[36]–; la descripción de los prejuicios históricos de la lengua gallega (de tipo sociológico, lingüístico e ideológico), así como las graves

---

[33] *Ibid.*, p. 277.

[34] *Ibid.*, p. 279.

[35] SANTAMARINA, A., *Ramón Piñeiro 'revisitado' ós 30 anos do seu ingreso na Real Academia Galega*, Real Academia Galega, A Coruña, 1998.

[36]. "O menosprecio social da lengua", en *Olladas no futuro*, pp. 258-260.

taras psicológicas derivadas: el servilismo resignado y el servilismo mimético, y el análisis somero de la represión lingüística. Pero, como es obvio, la 'revisita' realizada treinta años después (1998) pone de manifiesto algunas limitaciones o aspectos negativos (que a día de hoy se podrían incrementar); p. e., el pasar por alto –cuando analiza la contraposición cultura escrita o urbana/cultura oral-rural– el fenómeno de la sustitución lingüística (el abandono del idioma por parte de gallego-hablantes y la extensión de los castellano-hablantes; fenómeno preocupante que ya hace años analizaba J. Alonso Montero en su obra *Informe dramático sobre la lengua gallega*[37]. El mapa sociolingüístico de Galicia, referido al 2004, elaborado por la R.A.G. y dado a conocer recientemente por la Mesa por la Normalización Lingüística muestra que "el porcentaje de gallego-hablantes cayó del 61 al 39 % en sólo doce años". Otra limitación es el no hablar del problema de la relación *nós* (los gallegos)/ *outros* (los castellanos), porque para él sólo existía una comunidad, eso sí, partida en dos formas de comportamiento, correspondientes a la Galicia rural y a la Galicia urbana; el optimismo (moderado) del autor respecto al futuro del idioma gallego, basado en una lectura parcial de la historia de Galicia; optimismo que tiene que vérselas con un reto emergente: enlazar y competir con una cultura de masas. Posiblemente el optimismo que modula su discurso, de modo consciente, era una forma de interpelación dirigida a todos los gallegos, especialmente a los más activos, para que asumiesen la descripción de la situación que él ofrecía, y actuasen en consecuencia. Aún se podrían consignar algunas ambigüedades más, por ejemplo, la falta de distinción clara entre 'etnia' y 'nación', aunque Piñeiro se inclina más bien por el etnicismo (él afirma que la lengua es la sangre del espíritu), y no por el nacionalismo. Este matiz diferencial lo capta claramente Guido Barbina, citado por A. Santamarina, en su obra *La geografía delle lingue: lingue, etnie e nazioni nel mondo contemporaneo* (1995)[38]. También olvida –o no toma en consideración– la necesidad de asimilación que tienen los individuos en minoría para la promoción social, como tampoco se entiende la afirmación de que el bienestar futuro de un pueblo dependa sobre todo de la dignificación cultural y social de la lengua, o que el dialectismo y la anarquía ortográfica sean como vestimenta externa, por tanto no importante, del leguaje, cuando todavía hoy el problema no está resuelto del todo. En fin, que treinta años después (ahora mismo serían cuarenta), "para nosotros –piensa A. Santamarina– el gallego tiene que pasar todavía por otras pruebas, entre

---

[37] ALONSO MONTERO, J., *Informe dramático sobre la lengua gallega*, Madrid, Akal, 1973.

[38] BARBINA, G., *La geografía delle lingue: Lingue, etnie e nazioni nel mondo contemporáneo*, Roma, Carocci, 1995.

ellas la de ser traducido a otras lenguas, las culturalmente más importantes: el inglés, el alemán, el francés y, a lo mejor, el ruso (…)". Ahora bien, también hay que reconocer que "en líneas generales el gallego no está mucho más retrasado en el plano de la elaboración de lo que cualquier otra lengua moderna". Y, se puede añadir, diez años después de la 'revisita' que en Galicia no se ha impuesto el 'bilingüismo armónico –con el que soñaba R. Piñeiro-', sino que continúa dándose una situación de 'diglosia' (A. Figueroa, *Diglosia e texto*[39]*):* la presencia en un país de dos lenguas, de las cuales una goza de privilegios sociales o políticos superiores a la otra (y dígase lo que se diga, en Galicia, la lengua privilegiada es todavía el castellano; quien corre peligro realmente es el gallego). Conviene recordar, al respecto, que en 1983 el Parlamento de Galicia aprueba la Ley de Normalización Lingüística– el ponente es precisamente R. Piñeiro–; en el 2004 (gobernando D. Manuel Fraga), se aprueba el Plan General de Normalización Lingüística; en 2007, el Decreto do Galego no Ensino; actualmente, se habla (mejor hablan los gobernantes políticos) de "bilinguismo cordial", pero, de momento, se está generando un sentimiento no precisamente de cordialidad, ni de consenso. Los tiempos dirán. En cualquier caso –y como conclusión–, R. Piñeiro confesaba ser "gallego por nación, español por historia, europeo por cultura".

II

Isaac Díaz Pardo: *el ensayo de tipo ético-empresarial y cultural*. A parte de las razones objetivas de selección de este personaje, está también el hecho de que el Área de Pensamento do Seminario de Estudos Galegos fue creada en 1995, a instancias de un grupo de profesores de filosofía, entre los que nos encontramos M. González y yo mismo. Esta Área programó una serie de *Cadernos de Pensamento*, con cinco ensayos publicados (*Curso de Estética Fenomenológica*. Vol. I: "El hechizo del ser. Los conceptos fundamentales del método Fenomenológico". Vol. II: "Elogio del Placer estético. Prolegómenos para una teoría Fenomenológica de la experiencia estética, de Nel Rodríguez Rial[40]; *Pensar en Galicia. Identidade na diferencia*, de Xosé Luís Barreiro[41]; *Galicia en Europa. El*

---

[39] FIGUEROA, A., *Diglosia e texto*, E. Xerais, Vigo, 1988.

[40] RODRÍGUEZ RIAL, N., *Curso de Estética Fenomenológica*. I: El hechizo del ser. Los conceptos fundamentales del método Fenomenológico", Ediciós do Castro, Sada-La Coruña, 2000. II: Elogio del placer estético. Prolegómenos para una teoría Fenomenológica de la experiencia estética, Ediciós do Castro /Universidad de Santiago, 2000.

[41] BARREIRO BARREIRO, X. L., *Pensar en Galicia. Identidade na diferencia*, Ediciós do Castro, 2001.

lugar de las Artes Plásticas en la Política Cultural de la Xunta, de Lourdes Méndez[42]; y *Galicia Borrosa: un ensayo borroso*, de Santiago Lamas)[43]. En estos momentos la serie está interrumpida por razones de tipo económico-estructural (a lo que aludiremos más adelante). Pero, sobre todo, queremos dejar constancia de nuestro reconocimiento a Isaac Díaz Pardo por su comportamiento y compromiso ético insobornable.

Isaac Díaz Pardo nace en Santiago (1920), en calle das Hortas, casa de la Tumbona. En el taller de su padre (escenógrafo y cartelista) entra en contacto, desde muy joven, con significadas figuras el galleguismo (como Castelao, A. Casal, L. Seoane), a las que –llevado de un entusiasmo juvenil, propio de un militante en las Juventudes Socialistas Unificadas–, llega a considerar como demasiado culturalistas y poco comprometidas con la restauración política de Galicia. A los dieciséis años sufre el trauma de la guerra civil (en realidad es –y será siempre– un 'adolescente de la guerra'); a finales de julio de 1936 su padre es detenido y encarcelado; en el mes de agosto es fusilado en Palas de Rey. A Raiz de esto, su madre, afectada por una enfermedad de cáncer, pierde la consciencia, que no recuperará hasta su muerte en 1938. Díaz Pardo y su hermana son recogidos por dos tíos, que los esconden en sus casas en La Coruña. Fueron ellos, los tíos, los que –para que no le buscaran y para salvarle la vida– difundieron la noticia de su alistamiento en el ejército rebelde –nacional-franquista– (noticia errónea recogida en el libro de Jean Flory [44] *Galice sous la botte de Franco: episodes de la terreur blanche dans les provinces de Galice, rapportés par ceux que les ont vécus* –1938–; noticia que el mismo Díaz Pardo desmiente, indicando que era posible que 'tal invención partiese de mi misma familia, para que no se preocuparan de buscarme').

La experiencia de la guerra civil fue realmente traumática para Díaz Pardo: sus padres muertos, ambos a la edad de 47 años; parte de los amigos de su padre fueron fusilados; otros, se vieron en la necesidad de exiliarse; otros tuvieron que claudicar o abjurar de sus ideas para poder sobrevivir. Su juventud quedará marcada por la tragedia familiar, la miseria material, la sospecha permanente de ser un republicano enemigo del régimen, y por un cierto 'sentimiento de de culpabilidad', relativo a la muerte de su padre (sentimiento distinto, por supuesto, del de S. Kierkegaard, que era un sentimien-

---

[42] MÉNDEZ, L., *Galicia en Europa. El lugar de las Artes Plásticas en la Política Cultural de la Xunta*, A Coruña, Ediciós do Castro, 2004.

[43] *Galicia Borrosa: un ensayo borroso*, A Coruña, Ediciós do Castro, 2004.

[44] *Galice sous la botte de Franco: episodes de la terreur blanche dans les provinces de Galice, rapportés par ceus que les ont vécus*, Paris, 1938 (hay traducción española en I. Alvarellos, Santiago de Compostela, 2005).

to pasivo, heredado de un pecado cometido por su padre; en el caso de Díaz Pardo, se trata de un sentimiento activo, al sentirse el mismo culpable de lo que le había ocurrido a su padre). Lo confiesa más tarde: "Pese a que yo viví siempre con un sentimiento de culpabilidad en la sospecha de que mi padre murió para salvarme a mí, o pagó por mi deudas que yo podía tener, creo que es evidente que hice todo lo posible por superar el trauma y enterrar todo sentimiento, mirando cara adelante, poniendo por encima de todo una esperanza para el futuro, para ayudar a vivir a todos; un futuro que construir sin olvidarse de la historia, pues sería malo un futuro construido sobre una historia mentida u olvidada, tan mala y tan falsa que, tarde o temprano, habría que dinamitarla o hacerla saltar por los aires. Nadie podrá decir que presumí, en algún momento, de ser hijo de Camilo Díaz" (Sargadelos, Noviembre, 1985). Terminada la guerra se traslada a Madrid y se matricula en la Escuela Superior de Bellas Artes (lo que realmente quería estudiar era arquitectura, idea que abandona por motivos económicos). Se licencia en la especialidad de Dibujo y Pintura. Seleccionado por la Escuela, y becado, participa en un Congreso de Arte en Italia, circunstancia que le permite visitar diversos museos en Roma, Siena y Florencia. Posteriormente es becado para ampliar estudios de Arte en Barcelona, llegando a ejercer de profesor auxiliar en la Escuela de Sant Jordi (1942-43). A partir de esas fechas se dedica casi exclusivamente a la pintura y a realizar diversas exposiciones en La Coruña, Madrid, Londres y Barcelona. Y cuando parecía que se consagraba como pintor (la crítica le era muy favorable, ya que le consideraba como el valor más en alza de la plástica gallega de su tiempo) decide abandonar la pintura (1948), de una forma incomprensible. A partir de la década de los cincuenta –año por cierto de la fundación de la Editorial Galaxia y del comienzo del retraimiento de R. Piñeiro– sólo tomará parte activa en alguna exposición colectiva y con carácter testimonial. Son varias las razones de este abandono que comenzó a fraguarse en un viaje a Londres, 1946, al entrar en contacto con los políticos españoles exiliados, y que el mismo explicará más tarde en *O meu cabalete*:

> Tu, mi caballete, aguardabas imágenes jerolíficas de línea y colores discurriendo entre los hombres y mujeres de mi tierra. Querías ser testigo de las gentes que nos rodean en este barrio. Ni decorativo, ni imaginativo, ni siquiera sutil. Querías ser testimonio humilde y recio de unas gentes que cumplen su destino en la vida, hijos de un impulso que no tiene solución; que se pueden atascar, que se pueden enfrentar unos con otros y producir convulsiones y hondos sentimientos, pero la dirección con la que pasan por la vida a nadie engaña. Tu, lienzo, aguardabas como agua el jerolífico que forman a nuestro alrededor, en este invierno de 1954, esas direcciones. Mi ruindad te hería porque los hombres poderosos de las villas me llamaban para pintar sus caras en los

> lienzos, el brillante en su mano recostada en el brazo del sillón, la corbata de seda natural sobre la camisa de hilo puro; las mujeres burguesas en traje de fiesta con fondo de estancia palaciega, y con el sincero deseo de ser de los que desean agacharse detrás de los trajes y caretas mis cuadros tenían también que ser testigos y retrataban lo que miraban. Los ricos de nuestras villas eran así, y yo era una cámara oscura que pintaba por cuatro cuartos lo que me mandaban. También me llamaba otro mundo, bien nuevo, lleno de colores y líneas, inteligente e imaginativo que medraba en las grandes villas de Europa. Estaba asombrado y el asombro me llevaba lejos. El hambriento estaba en mi cuando los cuartos lo compraban pero también resbalaba el hombre asombrado frente a las piruetas quintaesenciadas que hacía el genio humano. Y mi alma padecía dentro de mi ruindad porque otra vida quedaba en mi tierra, que era la que me correspondía, y llegaba a mí ensordeciéndome como un río lanzado; y me cansé de los ricos con sus trajes y adornos, del canto de rana de sus impuestos y de su bien gobernada sordera; y llegué a cansarme hasta del genio requintado del hombre si no resolvía mi problema. Pensé que no tenía razón para mi pintar aquello, y cambié de profesión para librarme de mi ruindad. Ahora voy a atrapar gentes de las que tú, mi caballete, quieres que desnude en los lienzos. Bajaré a Osedo, a Samoedo, y a las Leixelas; subiré al Loureiro, a Soñeiro y al Castelo, o aquí en el Castro, en Lubre o en las Arcas, he de encontrar aquellas que tú me reclamas[45].

Pero esta decisión de abandonar la pintura tiene que ver también con el rechazo a participar en la decoración del Valle de Los Caídos. El director del Museo del Prado (Soutomayor) le había transmitido un mensaje: 'El Caudillo se interesa por Usted'. Díaz Pardo declarará más tarde (1986), de modo duro y crudo, en una entrevista concedida a J. L. Castro

> Me arrinconé yo mismo. Me arrinconé porque odio el oportunismo. Por eso abandoné la pintura. Lo hice cuando Franco me invitó para pintar el Valle de los Caídos. Esto es la primera vez que lo digo. Yo prefería cortarme una mano antes que colaborar con el régimen de Franco en el Valle de los Caídos.

Dimensión empresarial (rama de la cerámica). Después de abandonar la pintura, se instala en el Castro de Samoedo (Sada), en donde realiza unas instalaciones adjuntas a un pazo y establece un laboratorio de formas para estudiar la misma materia (el caolín) que había utilizado el Marqués de Sargadelos –Raimundo Ibáñez– para fabricar loza de estilo inglés. El resultado fue positivo, y de este modo se constituye la Fábrica de Cerámicas de O Castro, no sin ciertos problemas para conseguir el suministro del caolín de

---

[45] "Unha presa de dibuxos feita por I. Díaz Pardo, de xente do seu rueiro" (1956), en *Un proxecto sociocultural para Galicia* , 1990, p. 215.

Burela (que era absorbido casi en su totalidad por la empresa alemana Rosenthal).

Y de Sada a Buenos Aires. En 1954 es invitado por Núñez Búa, exiliado, para visitar Argentina e instalar otra fábrica de cerámica en Buenos Aires. En primera instancia rechaza la idea, pero al año siguiente –considerando que aquí tenía dificultades para obtener el caolín, y por la asfixia política del franquismo–, viaja a Argentina, en donde el clima político –después de la caída del peronismo– era más respirable. Así funda, en colaboración con Luís Seoane, la fábrica de porcelanas La Magdalena, a unos cien kilómetros de Buenos Aires. Es ahí donde conciben la idea de la creación de un Laboratorio de Formas; idea que se ve frustrada por motivo del golpe militar que depuso al Presidente Frondizzi (1962). Díaz Pardo fue el director de la fábrica desde 1955 hasta 1968, llegando a realizar veinte viajes a la Argentina en ese período de tiempo; de este modo se establece un puente de comunicación con el 'exilio como diálogo'[46]. Tal estancia en Argentina, además de la experiencia empresarial, le supone a Díaz Pardo, el reencuentro con la Galicia del exilio y con los exiliados, especialmente con Luís Seoane, a quién había conocido, cuando tenía quince años, en los talleres de su padre. Recuérdese que, a la altura de 1940 (cuando Castelao se dirigía a la Argentina, después de haber realizado un viaje de propaganda a favor de la República por Norteamérica y por Cuba y decía que iba "al encuentro de la Galicia ideal que es la mejor patria que hoy se me puede ofrecer"), el número de gallegos –exiliados y emigrantes– en Buenos Aires era de 500.000. Es ahí, en contacto con los exiliados, donde se concibe la idea de recuperar la memoria histórica de Galicia; idea a la que Díaz Pardo dedicó tantos desvelos y esfuerzos. Con esta finalidad crea Ediciós do Castro (1963) con colecciones de poesía, ensayo, narrativa, filología, teatro, etnografía, arte, historia y pensamiento, con cerca de dos mil títulos publicados hasta la fecha. La fábrica de La Magdalena siguió funcionando hasta 1984, fecha en que cierra por problemas derivados de un proceso de inflación.

En 1970 se inaugura una nueva fábrica de cerámica en Sargadelos (con el azul cobalto como elemento de identificación) que produce servicios de mesa y material ornamental, e interpreta una serie de iconos (la iconografía gallega) con mitos y hechos históricos. Como dice J. R. Fandiño[47] "los prototipos de cerámica de Sargadelos nacen de la conjunción de la idea básica de L. Seoa-

---

[46] AXEITOS, X. L., "O exilio como diálogo", en *Isaac Díaz Pardo. Creación e compromiso na Galicia do século* XX, Diputación de La Coruña, 2006, pp. 371-382.

[47] FANDIÑO, X. R., *Isaac Díaz Pardo. A patria enteira na memoria*, Vigo, E. Ir-Indo,, 2008.

ne de querer enriquecer el mundo con nuestra diferencia y del compromiso social de las formas de Isaac". Como fuente de inspiración se estudia el arte y la cultura gallega desde el paleolítico hasta hoy, los códices medievales, la arquitectura popular, las formas de los viejos castros, el románico y el barroco, pero teniendo en cuenta también la cultura y los movimientos clásicos y más modernos. El mismo Manifiesto del Laboratorio lo expresaba claramente: "El Laboratorio de Formas se propone el estudio de las formas desarrolladas en el pasado gallego y las que todavía hoy alientan, heredadas de ese pasado, en nuestro presente" (*Cuadernos del Laboratorio de Formas de Galicia*, n. 1º., 1970). Hasta el 2005 se han publicado diez Cuadernos: 1. (1970): "El futuro del diseño y el desarrollo industrial". 2. (1972): "O libro galego a discusión". 3-4. (1975): "Presencia de Galicia"y "Conferencia", con motivo de la inauguración de la Galería en Madrid. 5. (1978): "Testemuñas e perspectivas". 6. (1984): "1º Seminario galego do humor". 7. (1994), dedicado Luís Seoane. 8. (1997): "A perspectiva global e a identidade local". 9. (2005): "O deseño dende italia coa figura de Tomás Maldonado". 10. (2005): "O compromiso social da cultura galega". "El objetivo que pretendían –con este Cuaderno concreto– era: sacar adelante proyectos tanto culturales, como de diseños o industriales capaces de resolver la dicotomía tradición-modernidad en base a explicitar la memoria local como factor de universalidad y futuro"[48].

En el mismo año se inaugura también el Museo de Arte Contemporáneo Carlos Maside.

Dimensión cultural. Puntualmente enumeramos las siguientes actividades: 1963, se crea *Ediciós do Castro* con el objetivo fundamental de recuperar la memoria histórica. A tal fin responde la serie *Documentos para la historia contemporánea de Galicia*, diversos trabajos de investigación en diversas ramas, ensayos, narrativa, memorias, epistolarios, determinadas iniciativas como la *Biblioteca del exilio*, su colaboración con Ruedo Ibérico (editorial de la que en el Instituto Galego da Información se conservan dos colecciones completas de los libros publicados), la refundación del Seminario de Estudos Galegos, etc. La recuperación de la memoria marca y orienta toda la vida y todas las actividades de Díaz Pardo; pero se trata de una memoria que no se identifica con una visión *pasadista* o arqueológica del pasado, como si se tratase de un lugar de refugio; de una historia pasiva, sino de una memoria activa, combativa y útil, concebida como un deber frente a la tentación del olvido,

[48] DÍAZ CASTRO, X., "O laboratorio de formas de Galicia", en *Isaac Díaz Pardo. Creación e compromiso.*, *O. c.,* pp. 257-267.

como un acto de justicia, como un imperativo ético, que sirva como instrumento con el que poder construir un nuevo mundo, más libre y solidario[49].

En 1972, se crea el Seminario de Sargadelos para el análisis histórico y estudio de formas y estructura química de la cerámica; Seminario organizado en dos áreas: Departamento de Tecnología y Sistemas de Comunicación. En 1972 y siguientes, apertura de galerías-librerías comerciales en Cataluña (1972), Madrid (1975), Santiago (1978), Sevilla (1995), Lugo…En 1974 se firma el convenio de colaboración entre el Seminario de Sargadelos S. L. y Fábrica de Cerámica de Sargadelos. En 1977, se constituye el Instituto Galego da Infomación, con sede en San Marcos (Santiago de Compostela). Las obras se inauguraron en 1981. A parte del diseño y dirección, Díaz Pardo también trabajó materialmente en el Instituto. Ahí vive desde su inauguración. En l979 refunda el Seminario de Estudos Galegos, con sede en el Instituto. Y con la puesta en marcha de este Instituto se completan los tres frentes ideados por Díaz Pardo para el Laboratorio de Formas: el arte, la industria y la comunicación.

Dimensión ensayística. Díaz Pardo, pensador e intelectual comprometido. Además de las dimensiones anteriores, en Díaz Pardo hay que destacar también sus facetas de dibujante, cartelista, ilustrador de libros y de objetos de cerámica. Pero, sobre todo, hay que resaltar su vertiente de intelectual comprometido, faceta manifestada en sus colaboraciones en prensa (p. e. las series que llevan como título "Crónicas inconformistas" y "Crónicas inconformistas de fin de siglo", publicadas en *La Voz de Galicia*, 1993-2000, y 2000 ss), sus colaboraciones en revistas, en artículos de índole y temática diversa (economía, historia, exilio), en debates, entrevistas, en libros, etc.. Entre todas ellas merecen ser consignadas, especialmente: *Galicia hoy* (volumen coordinado por L. Seoane y Díaz Pardo –con pseudónimos–, que recoge las opiniones de determinados personajes que no acababan de ver la muerte de Franco)[50]. Pero ateniéndonos a lo que son escritos propios conviene resaltar su *concepto ético de la empresa* (concepto tan valioso, como escaso) y que él proclama de modo constante a lo largo de toda su vida. En *Un proyecto sociocultural para Galicia* (1990), obra colectiva de varios autores, hay una segunda parte que ofrece una Antología de Escritos de Díaz Pardo. Su pensamiento se puede reducir a los siguientes núcleos temáticos: Textos autobiográficos. Textos sobre arte, arte popular y arte gallego. Textos sobre el Laboratorio de For-

---

[49] VILLARES PAZ, R., "Un grande contemporáneo", en *Isacc Días Pardo. Creación e compromiso…O. c.,* pp.15-21.

[50] *Galicia hoy* (Coord. L. Seoane/ I. Díaz Pardo), Ediciós do Castro, Sada-La Coruña, 1987.

mas. Textos sobre el diseño. Textos sobre el Seminario de Estudos Galegos. Textos sobre exiliados y sobre la guerra civil. Textos sobre aspectos sociales. y Textos de recuerdo. De todos ellos, nos fijaremos sólo en dos: sobre el arte y sobre cuestiones sociales.

La idea de que no hay un arte puro, abstracto, el arte por el arte, un arte socialmente descomprometido, es algo así como una matriz permanente en la reflexión de Díaz Pardo (el mismo concepto que había defendido Castelao al afirmar: "Yo no cultivé jamás el arte por el arte. El arte para mi no fue más que un elemento, un recurso, un medio de expresión, y con el lápiz o la pluma sólo quise ser intérprete fiel de mi pueblo, de sus dolores y de sus esperanzas"). Así en Cartas a L. Seoane (7.07.1966) Díaz Pardo manifiesta: "Yo no endioso al artista ni al arte. Mi Dios, en todo caso, es la creación humana en general. Unos zuecos bien hechos, una mesa, una silla que sean útiles y tengan la gracia que nace del amor al oficio y del conocimiento, valen tanto como un dibujo, un gravado o un poema, y abren caminos para un pueblo. Por eso soñé con crear millares y millares de objetos en Galicia, también cacharros, que sirviesen para imprimirle un nuevo carácter a su pueblo y mejorar su bienestar. Era el programa del Laboratorio de Formas. Pero esto no lo entienden los que sólo sueñan con sus intereses y, en el mejor de los casos, con trabajar con su pueblo, en planificarle el trabajo, naturalmente, con ellos, como siempre, de directores (…) El arte está comprometido siempre, aunque a veces resulte difícil de entender a los agitadores su compromiso y a los otros, los que piensan que el arte debe ser ajeno a las cuestiones de los hombres". El arte, además de estar socialmente comprometido, representa un constante diálogo con el pueblo y viene a ser como un patrimonio colectivo: "Pienso –dice– que hasta el Renacimiento el arte era un constante diálogo con el pueblo cara el que se hacía. Los artistas hacían su obra para que la entendiese la colectividad de la que a su vez recibían aliento. El Arte era un patrimonio colectivo. Como servicio privado carece de importancia. Ni aún el señor feudal se zafaba de construir arte para el pueblo (…) A partir de Renacimiento las cosas empiezan a cambiar y los acervos personales inician su nucleamiento (es la definición del sistema capitalista) hasta llegar a nuestros días en que el arte es un privilegio exclusivo del 'señor', cuando al señor le quedan arrestos para confesar que le gusta y entiende el arte". Diálogo permanente con el pueblo, patrimonio popular, en definitiva, "Arte popular galego"[51]: "¿De qué clase –se pregunta– es el arte que no es popular? No recuerdo ahora estudios que tengan puesto orden, o clasificación en

[51] *Galicia hoy, O. c.*, pp. 197-99.

esos conceptos (…) No hay duda de que los 'cruceiros' fueron hechos por el pueblo, de modo anónimo, sin supuestos conocimientos previos que condicionarían al artista que hace arte puro, arte no popular. Y reconozco que en esos 'cruceiros' aparecen elementos genuinos e invenciones de formas que no logré verlas de semejante calidad en piezas que me llegan como arte no popular (…)". Por eso recuerda (Entrega del Premio Trasalba a Parga Pondal,1984[52]), que "los conceptos de vanguardia, modernismo, futurismo, constructivismo, ultraísmo, funcionalismo, racionalismo, informalismo, etc. que parecían ser intemporales (…) quedaron prendidos como estilos de los tiempos y de los espacios en que fueron esgrimidos (…) Hoy se habla de posmodernidad, en la que se quieren enterrar los formalismos, los convencionalismos, los mitos, entre los que el de la modernidad sería uno más, y situarse en una realidad discutidora del valor de todo, incluido el de la misma discusión(…)". Por estas razones, cuando considera la posibilidad de crear una Escuela de Artes en Galicia, se pregunta por el objetivo de la misma: preparar individuos aplicados, capaces de realizar producciones que puedan satisfacer necesidades auténticas; pero, para ello, hay que explicarles dos cosas: cuáles son las necesidades que deben satisfacer y cómo deben ser formados, priorizando el conocimiento de nuestro tiempo ("Reflexión encol dunha posible escola de Artes para Galicia", 1984[53]).

El arte comprometido tiene una evidente dimensión social. En *Galicia hoy* (1966) la postura de Díaz Pardo es clara y contundente:

> El problema del arte no está en el arte mismo, sino en la estructura social que le condiciona. ¿A quién sirven? ¿Para qué y para quien están trabajando los artistas de hoy? Es una buena experiencia oir lo que contestan (…). Y a continuación afirma: "Todos estos males tienen un mismo origen: la falta de una ética, el dominio de la especulación. La especulación está acabando con la mayor parte e nuestro patrimonio arquitectónico, sustituyéndolo por algo lamentable que no tiene tradición ni futuro. (¿Para que quiere la especulación la tradición y el futuro?). El paisaje, sobre todo en nuestra tierra, está destrozado por la especulación…[54].

Para superar estos males es necesaria una revolución social, más o menos profunda, pero que se hace inevitable y puede que a corto plazo. Es cierto que los problemas de nuestro tiempo no son los mismos que los del 36

---

[52] En *Un proyecto sociocultural para Galicia*, Concello de Santiago, 1991, pp. 155-57.

[53] Ibid., pp. 151-154.

[54] *Galicia hoy*, p. 177-186

"cuando había una esperanza histórica que tiraba de los hombres hacia un futuro posible y luchaban con valor por alcanzarla". Ya lo advertía Castelao: "Sabíamos que la República del 14 de abril había muerto el 18 de julio y que el pueblo español no estaba luchando por la Constitución de 1931". Y vuelve a insistir en la condena del sector especulativo y en la necesidad de un imperativo ético. Vale la pena reproducir unos fragmentos, de rabiosa actualidad y aplicabilidad en nuestros días:

> De la forma en que están las cosas el Estado se ve obligado a ayudar más al sector especulativo que al productivo, cuando debía ser al revés: ayudar al productivo; controlar y limitar al especulativo. Libre empresa para crear riqueza, pero no para especular con ella. Sí al lucro en la función de crear riqueza, pero muchas más limitaciones para especular con ella
>
> Habría que cerrarle el camino a la especulación y romper esa red de poder que han tejido por encima de todos los demás poderes. Si el Estado apoyara la asociación de recursos para satisfacer necesidades concretas en lugar de tolerar y apoyar la asociación de intereses para especular con los recursos, con las necesidades y con todo, poco importaba que las empresas (…) fuesen estatales o privadas, porque se les obligaría a cumplir la función ética que deberían tener, que corresponde exactamente con la función económica, pero aunque el asociar recursos para satisfacer necesidades concretas fue lo que hizo siempre el hombre, antes de consagrarse recientemente la especulación, ésta es ya tan poderosa que creemos que las cosas ya no pueden volver a ser como fueron y como deberían, si no hay un cambio radical en los planteamientos[55].

Son fragmentos que no necesitan comentarios. Simplemente decir que parece que Díaz Pardo está haciendo una lectura crítica de nuestra actualidad política, económica y social.

Este mismo imperativo ético lo ve plasmado en la actitud vital y artístico-doctrinal de algunos personajes por él reverenciados. Tal es el caso de Reimundo Patiño, ejemplo manifiesto del compromiso del artista[56]: "Cuando termina la guerra civil, puede decirse que, lo mismo que nuestra literatura o cualquier acción creadora, la plástica gallega también enmudece. Los creadores del movimiento renovador del arte gallego estaban muertos, o exiliados, aunque algunos como Maside quedaron atrapados mudos, en su tierra. El movimiento del arte gallego había adquirido un compromiso con su pueblo y con su tiempo, como lo habían adquirido todas las vanguardias europeas". O el caso de Rafael Dieste (Sargadelos, octubre, 1982), del que subraya sobre

---

[55] *Galicia hoy, o. c.*, pp. 177-193.

[56] *La Voz de Galicia*, 16.06.1968

todo una cosa –que le tenía cautivado-: "poner la ética como mecanismo trascendental de todo lo que se hace. Las exigencias éticas se cumplen en muy diversos grados y de muy diversa manera. No es igual para todos, ni vale para toda circunstancia…". O cuando valora el significado de la obra de su entrañable amigo y colaborador, L. Seoane, que "representó ante él una torre del saber, de buen gusto, de amor a las raíces, de estar más cerca del futuro que nadie y de ser un envidiable ejemplo de conducta, una torre de ética y de estética" (1989).

Y el mismo tipo de imperativo ético lo aplica también a los trabajadores de Cerámicas do Castro. En un cartel gráfico –no exento de humor– hace las siguientes reflexiones: "Hay cuatro tipos de gentes –dice-:

1. Los que hacen lo que deben antes de que se lo digan: *son maestros*.

2. Los que hacen lo que deben después de habérselo dicho una vez: *son sabios.*

3. Los que para hacer lo que deben es necesario repetírselo en cada momento: *son amolantes* (incordiantes)

4. Los que no hacen lo que deben, ni repitiéndoselo a cada momento: *son repugnantes*". Parece que nuestro autor se inspira en la clasificación de los cuatro tipos de intelectuales que Castelao criticaba[57]: Los llamados *sabios*, ensimismados en las Biblioteca; los *maestros,* catadores y censores de las obras ajenas; los *pensadores*, que profundizan en los problemas del espíritu; y los *técnicos*, que conocen los 'arregueixos'gallegos. Pero concluye Castelao: "Todavía quedan muchas más clases de intelectuales, a los que la gente dice que debemos llorar cuando mueran; pero yo quisiera mejor hombres de acción, que luchasen por el engrandecimiento de nuestra Tierra, sin miedo al fracaso, ni a la censura, ni siquiera a las pedradas. Porque hay que luchas y crear, y no vamos a perder la vida metidos en las tripas de los problemas".

El legado y el porvenir. El legado queda consignado fehacientemente en la trayectoria multidimensional de un personaje poco común, inconformista, creador, comprometido, fuera de lo normal. La obra está ahí y queda ahí como legado y testimonio para la posteridad. Pero el futuro de la obra, en estos momentos, es realmente incierto y preocupante. El concepto ético de la empresa (un concepto ético-kantiano) no fue comprendido por algunos de aquellos a quienes el mismo Díaz Pardo, de modo generoso, había regalado acciones en la empresa. La deslealtad de los que controlan la mayoría de las acciones del complejo Sargadelos (alguien certeramente los designa como

---

[57] RODRÍGUEZ CASTELAO, A. D., *Sempre en Galiza*, Universidade de Santiago/ Parlamento de Galicia, Santiago, 2000, 20/21.

'rebeldes sin causa'), primero le apartaron (2004) de la presidencia de las fábricas de O Castro y Sargadelos (el grupo empresarial que él, con L. Seoane, había creado). Esta actitud desleal provocó como respuesta una serie de manifestaciones de apoyo, de artículos periodísticos, de homenajes, nombramientos, reconocimientos y campañas de solidaridad con la figura de Díaz Pardo, sin precedentes en la historia más reciente de Galicia. Actos que Isaac Díaz Pardo, pese a su proverbial modestia, aceptaba, no como desagravios hacia su persona, sino como actos de denuncia de lo que está ocurriendo con Sargadelos. "Por eso –confiesa– tengo que seguir, y aceptar los honores y defender la memoria de los que crearon el Laboratorio de Formas desde el exilio. Es mi obligación, de otro modo, me sumaría a la traición". Pero la deslealtad continúa, y la traición también. Ante el intento de destituirle igualmente de Consejero Delegado del Instituto Galego da Información, en enero de 2008, Díaz Pardo presenta al Presidente de la Xunta de Galicia un Manifiesto "O Castro-Sargadelos, patrimonio de Galicia", en el que se solicita la declaración de dicho complejo como patrimonio cultural de Galicia. De momento este intento de destitución no se materializó, por un defecto de forma en la convocatoria de la Asamblea de Accionistas. Mientras tanto la contienda sigue y Díaz Pardo declara: "A los señores de Sargadelos sólo les interesa el dinero (…) La preservación del los fondos del Laboratorio de Formas pasa por que el Gobierno Gallego se haga cargo de ellos, ya que el Grupo Sargadelos no tiene intención de conservarlos (…) Su intención es destruirlo, porque a esos señores sólo les interesa el dinero. Lo que suena a reivindicación de la memoria lo quieren machacar y han intentado sabotear lo que más relevancia tiene: el Instituto Galego da Información, que alberga el Laboratorio de Formas de Sargadelos, legados, documentos históricos (…) Lo donaré, porque todo es mío y del Laboratorio de Formas…"[58]. Esta es la situación; no sabemos si hay algún tipo de avance en la negociación (pero nos tememos que la suerte, para mal, ya está echada). Díaz Pardo simplemente aspira a salvaguardar el Instituto Galego da Información (I.G.I) por medio de una Fundación que debería llevar, no su nombre (porque él no lo quiere), sino el del Seminario de Estudos Galegos. De este modo se salvaría un patrimonio cultural que él cree que pertenece a Galicia. Y los reconocimientos no cesan; el último, la concesión de la Medalla de Oro en Bellas Artes por el Ministerio de Cultura, en febrero de este mismo año. Esta es, en definitiva, la síntesis de la trayectoria de un ético-empresarial o de un empresario ético, defensor constante de la cultura, de la identidad y de la

[58] *La Opinión*, La Coruña, 7.09.2008.

memoria histórica de Galicia. El complejo Sargadelos es como una plataforma que sostiene una Editorial (Ediciós do Castro), un Museo de Arte Contemporáneo (el Museo Carlos Maside), un centro para el estudio de la comunicación (el I.G.I.), y una red de galerías-librerías que son también una proyección de Sargadelos. Afortunadamente, I. Díaz Pardo, a sus ochenta y ocho años, sigue siendo el de siempre: un artista, un creador, un intelectual comprometido, un pensador para un pueblo, un ético-empresarial, un soñador, un forjador de utopías. Mientras tanto, mientras dure, mantengamos la utopía.

III

El tercer autor seleccionado, como representante del ensayo poético, literario y filosófico, es José Luís Méndez Ferrin (1938), intelectual comprometido, combativo y controvertido. Nace en Vilanova dos Infantes, pueblo de la provincia de Orense, rayano con la frontera portuguesa. Estudia Filosofía y Letras en la Universidad de Santiago, centro del que quedará decepcionado tanto por el nivel de los estudios como por la actitud del profesorado, salvando solamente a dos docentes, Ramón Otero Pedrayo, Catedrático de Geografía y al entonces joven Carlos París, catedrático de Filosofía. Más tarde se licencia en Filología Románica en la Universidad de Madrid. Es miembro de la Real Academia Gallega –a la que dice haber llegado ya mayor (2000) y Doctor *Honoris causa* por la Universidad de Vigo (1999). Fue catedrático de Literatura Española en el Instituto Santa Irene de Vigo durante cuarenta y dos años y es, desde su creación, Director de *A Trabe de ouro – Publicación galega de pensamento crítico*– (1990). Ha recibido cantidad de premios y reconocimientos, y parte de su obra está traducida a diversos idiomas. En 1992 la Asociación de Escritores Gallegos le propuso para el Premio Nóbel de Literatura; petición que desde el 2002 viene reiterando la delegación del PEN-Club en Galicia. Su enorme productividad se extiende a la poesía, a la narrativa (relatos cortos, novelas, teatro, crítica literaria), al ensayo, a la investigación y a numerosas colaboraciones en revistas y en prensa, prólogos y epílogos de libros, etc.

En la dimensión periodística ha colaborado en más de un centenar de publicaciones de diversos pueblos y países. Sólo en dos periódicos de Galicia (en *La Hoja del Lunes* y en el *Faro de Vigo*) ha publicado cerca de dos mil artículos de índole diversa. Ya en 1976, en una entrevista (V. F. Freixanes, *Unha ducia de galegos*) confesaba el origen de su pasión literario-política:

> Respecto al escritor y al político: ¿dónde empieza uno y otro? Pienso que no se puede separar una cosa de la otra. Sin embargo, si tuviera que hacer algún

> tipo de confesión personal o íntima te diría que yo jamás me propuse en mi vida (…) hacer política, ni ser escritor, ni ser profesor, ni nada. Anduve por la vida más bien siempre un poco perplejo, recibiendo más que ofreciendo (…) Me puse a escribir no por escribir, sino por escribir en gallego; me puse a escribir con estricta conciencia patriótica para desenvolver una función práctica cara una Galicia que deseábamos libre y dueña de si misma, de su habla, de su cultura. He ahí cómo el inicio del escritor es el inicio de una actividad política. Ambas son inseparables. La mía era una posición política desde aquel primer momento, de ahí ya no puedes salir porque forma parte de tu vida[59].

Y esa dualidad inseparable (literatura/política) será la constante vital de Méndez Ferrín, como reconocen sus amigos y comentaristas: "política y literatura son esferas conjugadas e interpenetradas.." (X. M. Beiras)[60]. Ciñéndonos ahora a su vertiente política indicaremos solamente que, después de la disolución del partido galleguista y de la huída de la política, después de los "años oscuros"[61], Méndez Ferrin fue cofundador del grupo Brais Pinto (1958) y de la Unión do Povo Galego (1963); más tarde, de la UPG-línea proletaria de Galicia y de Galicia-Ceibe-ONL. Actualmente es Presidente del Frente Popular Galego. También participó sindicalmente en la fundación de la Unión de Trabajadores de la Enseñanza de Galicia, de la Confederación Sindical Gallega, de la Confederación de Trabajadores Gallegos y de la Central Unitaria de Trabajadores. En definitiva, un militante político y sindicalista en el espectro (siempre) de la izquierda nacionalista.

Como no podemos hacer referencia particularizada a su vasta obra literaria, nos limitaremos a indicar los temas más comunes y los rasgos generales de la misma: la defensa de la identidad de Galicia y, por supuesto, del idioma gallego; la opresión social (sobre todo del pueblo gallego); la violencia; el juego del amor/desamor; la mitificación de un pasado heroico. "Desde el primer libro, *Percival e outras historias* (1958), en la obra narrativa de M. F. destaca la creación de un universo semiótico de referentes políticos, con espacios cargados de agresividad y violencia, en donde habitan personajes anónimos y conflictivos, en un juego de fantasía y realidad. Con esa compleja simbología extraída de la sociedad actual, de la historia de Galicia y de los acontecimientos vividos por el propio autor en su militancia política, irá elaborando los relatos posteriores" –*Elipse e outros relatos*, 1974; *Crónicas de Nós*, 1980;

---

[59] FREIXANEZ, V. F., *Unha ducia de galegos*, 2ª Edición, Galaxia, Vigo, 1982, pp. 234-35.

[60] BEIRAS, X. M., "Retorno a Méndez Ferrín", en *A semente da nación soñada. Homenaxe a X. L. Méndez Ferrín*, E. Sotelo Blanco /E. Xerais, Santiago/Vigo, 2008 , pp. 123-126.

[61] FRANCO GRANDE, X. L., *Os anos escuros: a resistencia cultural dunha xeración*, Vigo, Galaxia, 2004.

Amor de Artur, 1982; *Arnoia, Arnoia*, 1985; *Arraianos,* 1991; *No ventre do silencio,* 1999…[62] (Camino Noya, Acto de investidura de Méndez Ferrín como Doctor *Honoris causa*).

En la dimensión poética hay que reconocer que M. F. es una de las grandes voces de la poesía gallega contemporánea. Desde *Voce na néboa* (1957), hasta *Contra maquieiro* (2007) –pasando por *Sirventés pola destrucción de Occitania*, 1975; *Con pólvora e magnolias,* 1977; *Poesía enteira de Heriberto Bens*, 1980; *O fin dun canto*, 1986; *Homes e ideas,* 1990; *Erótica*, 1994; *Estirpe*, 2002; *O outro,* 2004; *Era na selva de Esm*, 2005– van apareciendo el tema de los mitos –propios o apropiados–, en los que ilumina –y a veces transforma– la historia; la visión (y cosmovisión) apasionada de Galicia y desde Galicia; los cantos de amor y desamor; el entusiasmo dionisíaco y la elegía; la pasión erótica; la aceptación puramente natural de la muerte; la actitud combativa y comprometida de la poética revolucionaria (*la pólvora*), compatible con un lirismo personal (*las magnolias*); la nostalgia de una patria perdida, pero manteniendo siempre el deseo de vivir en su tierra como origen, como horizonte y como destino.

En su ingente obra periodística (en colaboraciones y artículos), como analista político, cultural y de actualidad, se pueden destacar también algunos rasgos característicos, como su voluntad de superar el pensamiento único (cada día más presente el los medios de comunicación); el intento de recuperar la memoria colectiva y de considerar el mundo desde Galicia; su compromiso político y social con Galicia y con su tiempo; la distinción entre el ámbito público (en el que hay que ser serio, crítico) y el ámbito privado (en el que se puede ser más acogedor y menos crítico); su talante reflexivo, de pensador, analista y crítico literario, etc. M. F. crea un poderoso universo poético, narrativo y periodístico, conformado por una visión personal universal, al tiempo que profundamente gallega.

Sólo nos queda por explicitar un poco más la filosofía que está latente en toda su obra. F. Sampedro, amigo personal y buen conocedor de toda su producción, habla atinadamente de "El deseo de filosofía en Méndez Ferrín"[63] (*Homenaxe*, 203-207); deseo que podríamos interpretar –remedando el título del libro de Homenaje–, como 'La simiente de una filosofía soñada', cuyos elementos caracterizadores serían los siguientes: el deseo permanente de universalidad; la admiración aristotélica, y la perplejidad, ante la contempla-

---

[62] NOYA, C., Acto de investidura de M. F. como Doctor *Honoris causa*, Universidad de Vigo, 1999.

[63] SAMPEDRO, F., "El deseo de filosofía en Méndez Ferrin", en *A Semente da nación soñada, o. c.*, pp. 203-207

ción de una realidad política y social, que es necesario cambiar; la inclinación a los planteamientos materialistas, sin que esta inclinación aparezca desfigurada por los brotes existencialistas, que a veces afloran en alguna de sus obras (p. e. la forma complemente natural de abordar ciertos temas como el de la muerte, la finitud, la limitación temporal, etc; temas que son asumidos de modo natural, sin referencias religiosas o trascendentes); la presencia –y asunción– del marxismo, pero de un marxismo no dogmático, sino abierto, crítico. La misma referencia a sus fuentes de inspiración (H. Lefebvre, L. Althusser, J-P. Sartre) hacen inviable una recepción dogmática del marxismo, y neutralizan o mitigan, en este sentido, algunas valoraciones positivas sobre la figura de Stalin. Finalmente, también hay que resaltar el esfuerzo que realiza por hacer compatible el deseo de universalidad con la particularidad del nacionalismo. Este intento de compaginación sitúa a M. F. dentro de la mejor tradición nacionalista, como un heredero de las 'Irmandades da Fala' y de la 'Generación *Nós*'; recordemos, al respecto, que Ramón Villar Ponte había defendido que el sentimiento nacionalista y el internacionalismo eran compatibles (1927), procurando argumentar su tesis con apelación a diversas instancias (testimonios de personajes significados, lecciones de recientes movimientos históricos, imperativo nacionalista en la conciencia individual y colectiva, apelación a preceptos legales…)

Pero dejemos hablar directamente a X. L. Méndez Ferrín. En una entrevista concedida a *El País*[64] se considera a si mismo más bien como un profesor que escribe, que como un estricto profesor, y declara que la literatura gallega "es una literatura nacional, como puede ser la de cualquier país con estado propio. En este sentido está mucho más avanzada que la sociedad, es mucho más independiente (…) desde que aparece en el siglo dieciocho está ligada a las corrientes más innovadoras en lo político y en lo científico, al liberalismo, al republicanismo, al antifranquismo, al nacionalismo y que, salvo algunos casos anecdóticos, y tránsfugas, nunca tuvo que ver con el carlismo, ni con la Iglesia, ni con los poderes establecidos". Es obvio que en esta declaración y descripción de rasgos configuradores está incluida la propia obra de M. F. Personalmente, ya lo hemos apuntado, es un autor inconformista y rebelde contra el orden y contra las formas establecidas; intérprete, creador de cultura y de pensamiento; defensor, cultivador y recreador de la lengua gallega y también –por qué no decirlo– un sembrador de simientes, un forjador de utopías; y, a pesar de todo, un caminante casi solitario. Quizás tenga razón X. M. Beiras al decir que se trata de "un revolucionario nacionalista que no fue entendido en su propio país". De todos

[64] *El País*, Madrid, 11.06.2005.

modos, para poner palabra final, la producción ferriniana (atravesada por la veta política, como elemento inseparable) nos lleva a distinguir dos tipos de literatura: una, puramente esteticista, que se queda en la mera contemplación de la forma, de la belleza, sin ningún tipo de relación con la praxis social y política, y otra, social y políticamente comprometida. G. Bueno Martínez les llamaría (poniendo literatura en lugar de filosofía) a la primera, literatura exenta, esencialista, intemporal, eterna; a la segunda, literatura no-exenta, no-esencialista, sino inmersa en la sociedad, en el espacio y en el tiempo. Esta es la razón por la que este profesor-escritor se muestra siempre crítico con la literatura y con el pensamiento escapista, que se refugia en un sentimiento intimista, casi nihilista, en una metafísica saudosista que utiliza un lenguaje irracionalista, y que promueve un galleguismo filisteísta y culturalista, como el de la posguerra (la figura de de Ramón Piñeiro se le presenta siempre –la expresión la tomo de Rosalía Castro– como una 'negra sombra que le asombra'), que rehuye y reniega de todo compromiso y de toda capacidad de transformación de la realidad social y política.. Si la filosofía analítica era una filosofía sin lágrimas, en cuanto filosofía descomprometida, la literatura de Méndez Ferrín es una literatura de lágrimas, de esfuerzos, de compromisos, que tiende a la transformación de la realidad social y política de su país. Alguien dijo que la utopía mueve al mundo; en el caso concreto de la utopía de Méndez Ferrín, pienso que él –en las actuales circunstancias–, se conformaría con que su utopía fuese simplemente la 'simiente de una nación soñada', pero no imposible

Bibliografía

ALONSO MONTERO, J., *Informe dramático sobre la lengua gallega*, Akal, Madrid, 1973

Idem, *A batalla de Montevideo. Os agravios lingüísticos denunciados na UNESCO en 1954*, E. Xerais, Vigo, 2003.

AA.VV., *Galicia hoy* –Coord. L. Seoane/ I. Díaz Pardo–, Ediciós do Castro, 1987.

AA.VV, *Un proxecto sociocultural para Galicia*, Concello de Santiago, 1990.

AA.VV, *Homenaxe a Ramón Piñeiro,* Fundación Caixa Galicia, A Coruña, 1991.

AA.VV., *Ramón Piñeiro*, Universidade de Santiago de Compostela, 2009.

AA.VV, *Isaac Díaz Pardo. Creación e compromiso na Galicia do século* XX, Diputación de La Coruña, 2006.

AA.VV, *Diccionario Enciclopedia do Pensamento Galego*, Consello da Cultura Galega /E. Xerais, 2008.

AA.VV, *A semente da nación soñada. Homenaxe a X. L. Méndez Ferrín*, Sotelo Blanco / E. Xerais, Vigo, 2008.

BARBINA, G., *La geografía delle lingue: Lingue, etnie e nazioni nel mondo contemporáneo*, Carocci, Roma, 1995.

BARROS, M., *Ramón Piñeiro e a revisión do nacionalismo*, 2 vols., Galaxia, Vigo, 2009.

CAÑO, J. M., *Conversas con Méndez Ferrín*, E. Xerais, Vigo, 2005.

CASTELAO, A. D. R,, *Sempre en Galiza*, Universidade de Santiago/ Parlamento Galego, 1992.

Cadernos da Área de Pensamento, nn. 1-5 (2001-2005), Seminario de Estudos Galegos.

CASARES, C. ET ALII, *Homenaxe a Ramón Piñeiro*, La Coruña, 1991.

Cuadernos del Laboratorio de Formas, Sargadelos, (nº. 1, 1970 ; el nº. 10 es del 2005).

DÍAZ PARDO, I., *Sargadelos: pasado, presente y futuro de una experiencia industrial. Informe*, Ediciós do Castro, 1976.

FANDIÑO, X. R., *Isaac Díaz Pardo. A patria enteira na memoria,* Ir-Indo, Vigo, 2008.

FERNÁNDEZ, C., *O vento do espírito*, Galaxia, Vigo, 2000.

FIGUEROA, A., *Diglosia e texto*, E. Xerais, Vigo, 1988.

FLORY, J., *Galice sous la botte de Franco: episodes de la terreur blanche dans les provinces de Galice, rapportés par ceux que les ont vecús*, Paris, 1938 (Hay traducción española en I. Alvarellos, Santiago de Compostela, 2005).

FRANCO GRANDE, X. L., *Os anos escuros: a resistencia cultural dunha xeración*, Galaxia, Vigo, 2004.

FREIXANES, V. F., *Unha ducia de galegos*, 2ª. Edición, Galaxia, Vigo, 1982.

Grial –Revista Galega de Cultura–*, Olladas sobre Ramón Piñeiro,* n. 181, Tomo, XLVII, Editorial Galaxia, Vigo, 2009.

LOSADA, B. E PIÑEIRO, R., *Do sentimento á conciencia de Galicia. Epistolario*, E. Galaxia, Vigo, 2009

PASTOR RODRÍGUEZ, X., *'Diccionario' Ramón Piñeiro*, E. tresCtres/ El Correo Gallego, Santiago, 2009.

PIÑEIRO LÓPEZ, R., *A linguaxe e as lenguas*, 1967 (reedición. Introducción de H. Monteagudo, Galaxia, Vigo, 2008).

Idem: *Olladas no futuro*, Galaxia, Vigo, 1974.

Idem: *Filosofía da saudade*, Galaxia, Vigo, 1984.

Idem: *Da miña acordanza. Memorias*, Galaxia, Vigo, 2002.

SANTAMARINA, A., *Ramón Piñeiro 'revisitado' ós 30 anos do seu ingreso na R.A.G.*, Real Academia Galega, A Coruña, 1998.

TORRES QUEIRUGA, A., *Para unha filosofía da saudade*, Fundación Otero Pedrayo, Orense, 2004.

TÓPICOS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM E PENSAMENTO NA TRADIÇÃO DA FILOSOFIA DE LÍNGUA PORTUGUESA

PEDRO CALAFATE
Universidade de Lisboa

Numa muito recente obra, publicada em 2002, o poeta e deputado português Manuel Alegre dava-nos conta de um interessante diálogo com um jornalista que lhe afirmava:

«"Não duvide: a reacção contra o pensamento único é muitas vezes a forma envergonhada de colocar reservas morais ao capitalismo"». A esta afirmação dogmática, responde Manuel Alegre: «Como se vê, esta é uma maneira de escrever *em português a língua estrangeira* do pensamento único»[1].

De facto, por paradoxal que pareça, é possível redigirmos de acordo com as regras gramaticais e o vocabulário da nossa língua, sem que escrevamos a «nossa» língua, mas sim uma língua estrangeira, com toda a aparência e o rigor formal da nossa.

Tem isto a ver com os diferentes níveis em que podemos abordar a questão da relação entre a linguagem e o pensamento, pois é possível considerá-la como simples *veículo* ou *instrumento* de comunicação, ou, numa perspectiva mais *existencial*, como «o lugar a partir do qual vemos o mundo» e, portanto, como *um modelo do universo*, expressão da riqueza e da força criadora do homem, a partir do qual se nos coloca a questão fundamental da tradução.

Como dizia Heidegger[2], quando se trata da língua de tradição e não simplesmente da linguagem unívoca, própria dos domínios técnico e científico, a tradução consiste num trabalho complexo de transposição do pensamento para o espírito de outra língua, dando-se, neste percurso, uma trans-

---

[1] ALEGRE, MANUEL, *Arte de Marear*, Lisboa, 2002, p. 46.

[2] HEIDEGGER, MARTIN, *Langue de Tradition et Langue Technique.* Tr. Portuguesa com prefácio de Mario Botas. Lisboa, 1999, p. 12.

formação inevitável e um enriquecimento do mundo humano, pela decifração em comum das questões levantadas no contexto de diferentes universos culturais e de diferentes línguas.

Mais recentemente, George Steiner[3] lembrava que uma das condições mais essenciais de sobrevivência da Europa, para lá das guerras intestinas de que foi palco nos séculos XIX e XX, para lá dos ódios étnicos que se estendem da Irlanda do Norte ao território basco e às divisões entre flamengos e valões, é seguramente o ideal de harmonia que os diversos sonhos de uma união europeia vêm acalentando desde Carlos Magno. Mas, diz ainda Steiner, se esse é um dos lados da moeda, não devemos esquecer o outro, que designa, na esteira de William Blake, como «a santidade do pormenor diminuto», abarcando, afinal, «o génio da diversidade linguística, cultural e social» do continente europeu.

O problema de tão difícil e nunca definitiva resposta passa pela procura de vias de conciliação entre as proposições da unidade económica e política e as particularidades criativas das especificidades culturais europeias. Dentro dessas particularidades sobressai naturalmente a questão das diversidades linguísticas, possuindo cada língua a sua **carga única de recordações vividas, de abedorias acumuladas no tempo, uma energia própria, dinâmica e criadora** que deverá ser também pensada como uma «**potencialidade para o amanhã**»[4].

Por isso, diz ainda o mesmo autor que «nada ameaça a Europa mais radicalmente» do que a invasão esmagadora do anglo-americano, que se nos apresenta como a língua do computador, da cultura do populismo e do mercado de massas «das discotecas de Portugal ao império da comida rápida de Vladivostok»[5].

Este grito de alerta não foi apenas erguido pelo lado dos poetas e pensadores, pois também importantes sectores da psicologia e da sociologia vieram, ao longo do século XX, enriquecer a reflexão sobre a relação entre as diversidades linguísticas e as correspondentes visões do mundo, mostrando que se a língua não determina estritamente a cultura, traça-lhe, não obstante, importantes «**vias de orientação**», constituindo-se ela própria em «**modelo essencial de investigação cultural**».

Foi o caso do psicólogo norte-americano Dunlap que, em 1934, deu fortes contributos para compreendermos que «quando estudamos a estrutura

---

[3] STEINNER, GEORGES, *The Idea of Europe*. Tr. portuguesa com prefácio de José Manuel Durão Barroso. Lisboa, 2007, p. 49

[4] STEINER, GEORGES, o.c., p. 50.

[5] STEINER, GEORGES, o.c., p. 51.

da linguagem de um povo, estudamos as **formas e os métodos do seu pensamento**. Quando estudamos o seu vocabulário, descobrimos os seus **títulos de discriminação**». Por isso, diz ainda Dunlap «descrever uma linguagem como sendo a **cristalização do pensamento de um povo,** está longe de ser contrário à verdade»[6].

Estas teses foram reforçadas por Ernst Cassirer, que, em 1953, defendeu a tese de que a análise da linguagem permite esclarecer, directa e imediatamente o «**carácter cognitivo daqueles que a falam**»[7].

O problema está então em saber até que ponto o mundo ou cada mundo humano se encontra mais ou menos conscientemente construído sobre os hábitos linguísticos de uma sociedade, ou se diferenças fundamentais na estrutura da linguagem podem indiciar formas distintas de organização da "realidade".

Estas teses, com aparência de novidade científica, sociológica ou psicológica tinham já sido colocadas há mais de dois séculos pelo filósofo italiano Giambattista Vico, na sua Ciência Nova, quando lembrava que a cada um dos três tipos de linguagem que identificava na história humana correspondiam outros tantos tipos de jurisprudência e formas de governo, razão por que as línguas são os testemunhos mais poderosos dos costumes antigos dos povos: «Uma língua de uma nação antiga, conservada com vigor, até que atinge a perfeição, deve ser um grande testemunho dos costumes dos primeiros tempos do mundo»[8].

A esta questão acrescenta-se ainda a do «patterning» fonético, de primacial importância nos mundos da língua portuguesa e castelhana. Ou seja, como explicar o acento de intensidade, as diferenças de entoação das vogais, as variações quantitativas no espaço de uma mesma língua, como sucede com o português de Portugal e o português do Brasil? Serão aspectos que dependem tão só da anatomia e do sistema nervoso? Dependem da forma biológica da raça, ou explicam-se pela história e pelo social?

Apesar da enorme complexidade destas questões e da ausência de respostas sempre unívocas, concordo com Ivanov[9], ao escrever, em 1992, que «cada língua constitui um certo modelo de universo, um sistema semiótico de compreensão do mundo e se tivermos 4000 modos diferentes de descrever o mun-

---

[6] Citado por O. KLINEBERG, *Language, Pensée, Culture*, in «Bulletin de Psychologie», 247, XIX, Janeiro de 1966, p. 655.

[7] Citado por O. KLINEBERG, o.c., p. 656.

[8] VICO, GIAMBATTISTA, *A Ciência Nova* (1734), in GARDINER, PATRICK, *Theories of History*. Edição portuguesa: *Teorias da História*, Lisboa, 1995, p. 16.

[9] IVANOV, VJACESLAV, *Reconstricting de Past,* 1992, p. 4.

do, isso tornar-nos-á mais ricos. Deveríamos preocupar-nos com a preservação das línguas do mesmo modo que nos preocupamos com a ecologia».

Naturalmente, estas questões são de grande importância para a filosofia, pois a filosofia surge dentro do universo mais vasto da cultura humana. Na boa tradição de Max Scheler, a cultura é um mundo de significações que nos surge com anterioridade radical ao acto de pensar. É a partir dessas significações que o filósofo desenvolve o seu pensamento. Por isso, a filosofia radica numa anterioridade constitutiva, que é a cultura, e a cultura é esse mundo anterior de significações que suporta a ideia de uma radicação da filosofia no seu contexto social e histórico, onde cabe também o nacional e a diversidade criadora das línguas. Se a filosofia persegue um ideal de universalidade, ela só se realiza no devir dessa procura e partindo da diversidade dos particularismos humanos, sociais, culturais e linguísticos, pois a língua é já um universo de que dispomos quando surgimos no mundo, é expressão desse mundo anterior de significações que é a cultura, sendo relevantes para a filosofia as virtualidades implícitas a cada língua, as vivências objectivadas, e a capacidade criadora ou criacionista da linguagem, que, deste modo, deixa de conceber-se como um epifenómeno. A universalidade não pode pois ser vista como anulação, podendo apenas conceber-se como contendo em si todas as determinações particulares, como espaço articulado de diferenças no quadro de um compromisso de diálogo e entendimento entre os homens, de transposição do pensamento através do espírito das diversas línguas e das diferentes culturas.

Concordamos, por isso, com o filósofo português Álvaro Ribeiro quando escreve: «As palavras mais significativas são exactamente aquelas que maior número de significações despertam, evocam e suscitam na mente das pessoas que vivem em comunidade de culto, cultura e civilização. A pluralidade de significados, ou polissemia, dá origem a questões sociais de bom ou mau entendimento entre os homens, sem que os semantistas consigam resolvê-las mediante definições exactas no corpo dos dicionários. Cada pessoa tende a pensar o vocábulo, lido ou ouvido, segundo a sua predisposição cultural, e ninguém se resigna a perder sem custo essa liberdade de interpretação»[10]. E noutra obra fundamental volta a sublinhar o mesmo tema: «Quem for dotado do senso linguístico que caracteriza os verdadeiros poetas, saberá que muitas palavras portuguesas, como por exemplo saudade e alvoroço, representam vivências fundamentais que, fenomenologicamente estudadas, abrem caminho para noções que estimulam a peculiaridade do nosso pensar

[10] ÁLVARO RIBEIRO, *A Razão Animada*, Lisboa, 1954, p. 36.

[...] Porque universal só o pensamento completamente isento de expressão»[11].

Dito isto, pretendia pôr-vos ao corrente, neste nosso diálogo ibérico e iberoamericano, de alguns tópicos descritivos da rica tradição de reflexão sobre estas questões no espaço do pensamento de expressão portuguesa, com referência sobretudo a Portugal e ao Brasil, focando propositadamente a letra dos textos dos nossos autores e pensadores, em ordem a um contacto mais directo.

Situar-me-ei agora num registo mais informativo e descritivo, fornecendo um conjunto de textos que penso poderão fomentar um debate de natureza comparativa.

1 – Entre nós, Portugueses, o problema coloca-se com muita clareza em articulação com a emergência da nossa consciência nacional, sobretudo a partir do início do século XV e ao longo do renascimento, quando a língua portuguesa começa a adquirir a força e a riqueza necessárias para a expressão de conceitos abstractos no domínio filosófico. Há por isso uma forte relação entre a língua portuguesa, um pensamento de expressão portuguesa e a consciência nacional portuguesa, afirmando-se essa relação, desde os príncipes de Avis, no início do século XV. Darei dois exemplos com base nos dois filhos de D. João I: um de D. Duarte, rei de Portugal, e outro do seu irmão, o infante D. Pedro.

Em D. Pedro, no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, a afirmação da consciência nacional é paralela ao esforço de tradução para a língua portuguesa de conceitos e sentimentos herdados da cultura e da língua latinas. Veja-se o caso do momento crucial em que pretende traduzir a *pietas* latina para a nossa linguagem. Fá-lo no contexto de uma das mais belas e expressivas referências à relação de participação e pertença entre o homem e a terra, entendida aqui no sentido mais vasto do território nacional. Diz o infante D. Pedro, no início do século XV, que tal sentimento de relação com o solo pátrio é expresso por Cícero através vocábulo latino *pietas*, que nós não traduziremos por piedade, mas por uma expressão que abarque os sentimentos de «benquerença, honra honesta e serviço convenhável», a qual será doravante designada por «piedosa reverência»[12], a virtude moral que refere a ligação entre a terra e o sangue.

Já em D. Duarte, o caso não é menos interessante. Também neste início do século XV, o Rei de Portugal, irmão de D. Pedro, analisa o sentimento da *saudade* no quadro da sua enorme riqueza e complexidade, a fim de concluir

---

[11] ÁLVARO RIBEIRO, *Apologia e Filosofia*, Lisboa, 1953, p. 53.

[12] D. PEDRO, *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, in *Obras dos Príncipes de Avis*, Porto, 1983, pp. 724-725.

que o vocábulo saudade é privativo da língua portuguesa. Considera D. Duarte que «me parece este nome de saudade *tão próprio* que o latim nem outra linguagem que eu saiba não é para tal sentido semelhante»[13].

D. Duarte aborda aqui o problema do carácter privativo de certos vocábulos, neste caso o vocábulo "saudade", que considera específico da língua portuguesa, dando início a uma longa tradição da nossa cultura que encontrará o seu momento mais expressivo no poeta e pensador do século XX Teixeira de Pascoaes.

II – Já no século XVI gostaria de me referir a um momento crucial desta relação entre a língua e a consciência nacional portuguesa, expressa, não por acaso por um dos maiores humanistas do renascimento português: João de Barros.

João de Barros é o autor do que julgo ser a primeira declaração, clara e consistente, sobre a relação directa entre a língua e a nação, no espaço do pensamento português.

Em João de Barros, a língua é já entendida como mundo cultural, realidade viva em estreita articulação com a fisionomia espiritual da pátria. Como humanista do renascimento, a nobreza da língua portuguesa afere-se, no quadro da retórica, pela sua proximidade com o latim, embora com dimensão diferenciadora que a faz «nossa» e a integra numa consciência nacional bem vincada:

> Aí começarás tu de sentir o louvor da nossa linguagem, que, sendo nossa, a entenderá o latino, porque é sua. Esta prerrogativa tem sobre todas as linguagens presentes: majestade para cousas graves e uma eficácia varonil que representa grandes feitos [...] A linguagem portuguesa que tenha esta gravidade não perde a força para declarar, deleitar e exortar [...]. Verdade é ser em si tão honesta e casta que parece não consentir em si uma tal obra como Celestina. E Gil Vicente, cómico que a mais tratou em composturas que alguma pessoa destes reinos, nunca se atreveu a introduzir um centúrio português, porque como o não consente a nação, assim não o sofre a linguagem.[14]

IV – Ao longo do século XVII, a cultura portuguesa foi protagonista de uma riquíssima experiência no contacto com as línguas indígenas e com as línguas orientais. É a experiência da Babel das línguas, do qual o mais notável representante é, seguramente, o Padre António Vieira. O martírio das

---

[13] D. DUARTE, *Leal Conselheiro*. Edição crítica de Maria Helena Lopes de Castro, Lisboa, 1998, p. 98.

[14] João de Barros, *Diálogo em Louvor da nossa Linguagem.* Edição de Luciano Pereira da Silva, Coimbra, 1917, p. 14.

diversidades linguísticas deu-nos, segundo António Vieira, uma condição cristológica, pois era essa uma das expressões da nossa "Paixão", como condição da "Redenção" e da união de todos os povos no quinto e último dos impérios, o reino de Cristo consumado na terra:

> Chegada a navegação ao fim, acrescentem-se os fortíssimos obstáculos com que, contrariados, somos retardados e impedidos, por longa fatalidade, do múnus da pregação.
>
> Quando, finalmente, penetramos nas selvas e florestas da barbárie, achamo-nos completamente mudos e surdos; mudos, porque falando não somos entendidos; surdos, porque ouvindo não entendemos; por isso, somos forçados a incumbir-nos, ou quase a sucumbir, da pesadíssima tarefa de aprender as suas dificílimas e obscuríssimas línguas, sem nenhum guia ou luz que nos oriente, arrancando dos fundamentos as formas totalmente abstrusas das novas gramáticas e, de tão obscuras, como que adivinhando-as: quando aos Apóstolos, pelo contrário, foram ensinados num momento, sem esforço nem estudo da sua parte, os dialectos de todos os povos.[15]

No século em que Coménius propunha o grande concílio dos estados do mundo e uma língua filosófica universal, os Portugueses confrontaram-se com a necessidade não da redução das línguas, mas com a necessidade de as aprender para comunicar, e por isso escreve ainda Vieira que a missão dos Portugueses nas Américas era bem mais complexa que a missão dos Portugueses no Oriente:

> Manda Portugal missionários ao Japão onde há cinquenta e três reinos, ou sessenta como outros escrevem; mas a língua, ainda que desconhecida, é uma só. Manda Portugal missionários à China, império vastíssimo, dividido em quinze províncias, capaz cada uma de muitos reinos, mas a língua, ainda que desconhecida, é uma só. Manda Portugal missionários ao Mogor, à Pérsia, ao Preste João, impérios grandes, poderosos, dilatados, e dos maiores do mundo; mas cada um de uma só língua. Porém os missionários que Portugal manda ao Maranhão, posto que não tenha nome de império nem de reino, são verdadeiramente aqueles que Deus reservou para a terceira, última e dificultosíssima empresa, porque vêm pregar a gentes de tantas, tão diversas e tão incógnitas línguas, que só uma cousa se sabe delas, que é não terem número.[16]

4 – É possível que a questão da experiência concreta da diversidade das línguas, entendida como castigo, dor e sofrimento, aliada à ambiência racio-

---

[15] António Vieira, *Clavis Prophetarum,* livro III. Edição crítica de Arnaldo Espírito Santo, Lisboa, 2000, p. 153.

[16] António Vieira, «Sermão do Espírito Santo», in *Sermões*, Porto, 1959, p. 416.

nalista do século XVIII, seja responsável pelo emergir das gramáticas cartesianas, no contexto dos debates nacionais sobre a língua. Tratava-se da defesa da tese de um pensamento anterior à linguagem, inerente à razão natural, que dita por isso à linguagem as suas próprias leis. Temos assim a tese da ordem natural da palavras, consequência da ordem natural dos pensamentos e que por isso era considerada como a «parte filosófica da gramática». Na sua essência, a questão residia na defesa de uma conexão das palavras na frase, assente na relação lógica de categorias universais, considerada pelos gramáticos de Port-Royal e da *Enciclopédie des Sciences et des Arts*, como a mais excelente forma de expressão, por conciliar a clareza com os padrões clássicos do belo.

Neste contexto, a língua que mais se aproximasse deste padrão seria seguramente a língua mais filosófica e mais perfeita, surgindo as restantes como dialectos ou acidentes. Em Portugal, um dos mais dignos representante desta corrente foi Luís António Verney, a propósito da grande polémica sobre o ensino do Latim, ocorrida no nosso século XVIII.

Comparem-se por isso os textos do gramático da *Encilopédia*, Beauzé, com os de Verney.

Escreve Beauzé:

> Mais cet ordre est immuable et son influence sur les langues est irrésistible, parce que le principe en est indépendant des conventions capricieuses des hommes et de leur mutabilité, il est fondé sur la nature même de la pensée et sur les procédés de l'esprit humain qui son les mêmes dans tous les individus de tous les lieux et de tous les temps.[17]

A tese de Verney é a seguinte:

> Mas aquilo em que os gramáticos até agora não reflectiram bem para poderem reduzir todas as anomalias aos mesmos princípios gerais e inalteráveis, devem suprir os filósofos [...]. E daqui nasce: 1– Que todas as línguas têm a mesma ordem natural na sintaxe. 2– Que a diversidade das línguas na sintaxe é acidental [...]. 3– Que todas as línguas se podem reduzir às mesmas regras gerais e essenciais.[18]

Quanto à vertente cartesiana destas gramáticas, embora Descartes não tenha escrito obras sobre o tema, o facto é que não deixou de reflectir sobre

---

[17] BEAUZÉ, ART. «Inversion», *Enciclopédie des Arts et des Sciences*. Org. Diderot e D'Alembert, col. 854.

[18] VERNEY, LUÍS ANTÓNIO, *Grammatica latina Tratada por um Novo Método Claro e Fácil*, 1785, p. XLVII.

o assunto. Numa carta a Mersenne de 20 de Novembro de 1629, fala da possibilidade de elaboração de uma gramática isenta das irregularidades das línguas naturais, corrompidas pelo uso. Depois de estabelecida, a língua em causa seria primeira, em relação às demais que surgiriam como dialectos. Tudo se basearia num método em que os nomes primitivos possuíssem correspondência com uma ordem de ideias ou de pensamentos com a mesma lógica de que é dotada a ordem dos números, em que o sujeito não precisa de os decorar mas sim de aprender a engendrá-los por sucessão[19].

Este é o núcleo da questão iluminista em torno das gramáticas cartesianas e servirá de modelo e suporte à elaboração de *Pasigrafias* ou propostas várias de uma língua universal que conhece em Portugal um defensor em José Maria Dantas Pereira[20].

No entanto, no século XVIII português, parece-me ainda relevante sublinhar uma interessante polémica ocorrida no plano da oratória do púlpito, na qual estas questões são abordadas em contexto de maior riqueza e diversidade portadora de futuro: a questão do método português e do método francês de pregar, em que participaram, entre outros, Manuel da Epifania, Verney, Manuel do Cenáculo e José de Araújo.

Frei Manuel da Epifania, no seu *Verdadeiro Método de Pregar* (1762), distinguia o «estilo da nação» do «método francês», identificando este último com «uma elocução natural, por ser a que mais persuade e deleita» e porque «a arte, nas suas composições, não logra as perfeições da natureza; mas aquela tanto mais é perfeita quanto mais imita esta»[21]. Em Portugal, o livro de referência do «método francês» era a *Arte de Pregar,* de Abelly, que servirá de apoio contextual a Luís António Verney.

Verney ataca a tradição barroca, ligada ao uso dos conceitos e dos vocábulos peregrinos, explorando a dimensão transitiva da linguagem, pelo recurso à proliferação imagética e do simbolismo, entendido como caso limite do pensamento indirecto. Essa era a tradição barroca peninsular a que, no seu espírito, se opunham os padrões do gosto do racionalismo de além-Pirenéus. Para Verney: «a retórica é uma só; as regras são as mesmas em toda a ocasião; a matéria é que pode ser diferente [...] Assim como nenhuma nação pode mudar a natureza e as paixões do homem, assim nenhuma pode inven-

---

[19] Veja-se a este respeito, ECO, UMBERTO, *La Ricerca della Língua Perfetta*. Edição portuguesa: *A Procura da Língua Perfeita*, Lisboa, 1996, p. 205.

[20] DANTAS PEREIRA, JOSÉ MARIA, *Memoria sobre hum projecto da Pasigraphia* (1800). Veja-se CALAFATE, PEDRO, «Gramática e Filosofia», in CALAFATE PEDRO (dir.),*História do Pensamento Filosófico Português*, volume III, Lisboa, 2001, p. 243.

[21] EPIFANIA, MANUEL DA, *Verdadeiro Método de Pregar,* Lisboa, 1762, p. 4.

tar regras diferentes»[22]. Como tal, não se afigurava aceitável a perspectiva do Padre José de Araújo, nas suas *Reflexões Apologéticas*, defendendo a legitimidade da coexistência dos dois métodos de pregar, de acordo com os diferentes estilos das nações.

Mas o interessante desta vasta polémica reside na intervenção do Presidente da Real Mesa Censória, Frei Manuel do Cenáculo, nas suas *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito* (1776), o qual, sendo um iluminista convicto, procura uma posição conciliatória que lhe permite equacionar a candente questão do «génio» das línguas e da educação dos povos, temas destinados a grande fortuna durante o período romântico.

Diz Cenáculo:

> Não é possível fazer-se com perfeição repentina a mudança de um sistema», sendo pois necessário «passar por descuidos da arte, pela mistura de diversos estilos, para o que influem o hábito antigo e a instrução nova», acrescentando: «Não podem traduzir-se os sermões à francesa sem atemperar os génios das diferentes línguas e sem advertir que a eloquência praticada em França, para sobressair entre nós identicamente, pede ouvidos de educação análoga.[23]

Esta questão é importante, porque, de algum modo o confronto entre o conceptismo barroco e o racionalismo, o confronto entre os «vocábulos peregrinos» e os «vocábulos próprios» está no cerne da relação entre o pensamento e a linguagem. Se o termo "conceito", para o racionalismo metafísico seiscentista e setecentista, tem o significado de universalidade e interindividualidade, para o barroco peninsular o "conceito" é exactamente o contrário: tanto quanto pelo entendimento se distingue o homem do bruto, assim também pelos conceitos difere um homem de outro homem, pois é um apelo não de universalidade mas de singularidade. O conceito, para nós, peninsulares, será uma alotopia, a introdução de algo de estranho ou peregrino no discurso, recusando a visão directa do objecto e insistindo na dimensão transitiva da linguagem. Como diria Lourenço Botelho Sotomaior, no seu *Sistema Retórico* (1719)*:* «Não devem ser sempre universais os argumentos [...] Só o que me distingue é que me aperfeiçoa»[24].

5 – Com a emergência do romantismo, a questão da linguagem no universo da cultura de língua portuguesa ganha relevância específica, sobretudo com a independência do Brasil, não deixando, por isso, de ser abordada pelos pensadores e escritores brasileiros.

---

[22] VERNEY, LUÍS ANTÓNIO, *Última resposta…*, Sevilha, s.d., p. 27

[23] CENÁCULO, FREI MANUEL DO, *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, 1776, p. 277.

[24] SOTOMAIOR, LOURENÇO BOTELHO, *Sistema Retórico,*Lisboa, 1719, p. 72

A questão começou por ser levantada por Domingos José Gonçalves de Magalhães, o introdutor do romantismo no Brasil e autor de um projecto de vincada identidade cultural brasileira. Magalhães, que estudara em Paris enquanto jovem, cruza o sentido mais amplo da civilização europeia ocidental com o elemento cultural indígena do Brasil, em síntese original e criadora, sobretudo no seu texto de 1859, *Os Indígenas do Brasil Perante a História*.

Gonçalves de Magalhães é tanto mais interessante para nós porquanto nesse seu esforço de síntese criadora, entre europeísmo e indigenismo, foi o primeiro autor do espaço da língua portuguesa a reflectir sobre o filosofema das filosofias nacionais. Foi ele quem primeiro estabeleceu no universo do pensamento de expressão portuguesa o vínculo criador entre Literatura-Poesia-Filosofia-História-Povo-Nação. De facto, no seu *Ensaio sobre a História da Literatura*, de 1836 escreve:

> A literatura de um povo é o desenvolvimento do que ele tem de mais sublime nas ideias, de mais filosófico no pensamento [...] o despertar da sua glória, o reflexo progressivo da sua inteligência.

Por sua vez, na «Advertência» que precedo os seus *Cânticos Fúnebres* (1864), lembra que:

> A metafísica e a poesia são duas irmãs, ou antes, uma só coisa são; sendo uma o belo ideal no pensamento, e a outra o belo ideal na expressão.

Anos antes, em 1859, viria a enriquecer esta temática com a questão do indigenismo, no ensaio *Os Indígenas do Brasil perante a História,* não numa perspectiva exclusivista e de contraposição ao europeu, mas de diálogo enriquecedor

Por isso, reconhecendo, em manifesta atitude de ufanismo, que as línguas dos indígenas do Brasil não se podem considerar inferiores ao grego e ao latim, logo acrescenta o elemento conciliador e definidor de uma identidade a partir da língua:

> Se o Brasil é hoje uma nação independente; se uma só língua se fala em seu vasto território, em grande parte o devemos ao valor dos indígenas, que aos portugueses se ligaram.

Não se tratou tanto de criar outra língua, mas de encontrar o espaço necessário, dentro da língua portuguesa, para a expressão de um novo mundo e de uma cultura pluriforme. Foi este o núcleo da questão da «língua brasileira» que animou durante vários anos do século XIX os debates culturais luso-brasileiros.

6 – Dando mais um passo decisivo, a questão da língua, na sua relação com a cultura e a filosofia, conheceu talvez a sua apoteose, na Cultura Portu-

guesa do século XX, com Teixeira de Pascoais, Fernando Pessoa. Mantendo-nos fiéis a esta intenção de elenco de tópicos textuais, no breve espaço de quarenta minutos que nos são concedidos nesta apresentação, cumpre sublinhar que Pascoaes foi o principal arauto do movimento da Renascença Portuguesa (1911-1932) que, a despeito da sua inicial heterogeneidade teórica, veio a identificar-se progressivamente com o saudosismo metafísico de cariz romântico, muito inclinado ao quadro impressionista das peculiaridades da alma dos povos, nomeadamente do nosso. Assim, retomando a tese de D. Duarte sobre o carácter privativo do vocábulo "saudade" e dando a esse sentimento uma expressão metafísica já expresso por Luís de Camões, Pascoaes entende a saudade como a lembrança e desejo de Deus, através da consciência do homem, relativamente a um estado de perfeição perdida, na qual se gerara a multiplicidade e o mal. Quanto à questão da linguagem, retoma o tema dos grandes românticos que a colocam num contexto criacionista e existencial:

> A faculdade que tem um povo de criar uma forma verbal aos seus sentimentos e pensamentos é que melhor revela o seu poder de carácter [...] Se a nossa alma, em seu trabalho de exteriorização verbal, se condensou em formas de som articulado, em palavras gráfica e sonicamente originais, também nas obras dos nossos escritores e artistas autênticos se nota uma instintiva compreensão da vida, em perfeito acordo com o génio da língua portuguesa.[25]

Este mesmo tema será retomado por Fernando Pessoa, que, embora não alinhando no contexto teórico do saudosismo, acompanha Pascoaes nesta consideração criadora e radicada da linguagem.

> A base da pátria é o idioma, porque o idioma é o pensamento em acção, e o homem é um animal pensante, e a acção é a essência da vida. O idioma, por isso mesmo que é uma tradição verdadeiramente viva, a única verdadeiramente viva, concentra em si, indistintiva e naturalmente, um conjunto de tradições, de maneiras de ser e de pensar, uma história e uma lembrança, um passado morto que só nele pode reviver. Não somos irmãos, embora possamos ser amigos, dos que falam uma língua diferente, pois com isso mostram que têm uma alma diferente. Estamos, neste mundo, divididos por natureza em sociedades secretas diversas, em que somos iniciados à nascença, e cada um tem, no idioma seu e no que está nele, o seu toque próprio, a sua própria palavra de passe.
>
> A base da sociabilidade, e portanto da relação permanente entre os indivíduos, é a língua, e é a língua com tudo quanto traz em si e consigo que define e forma a Nação.[26]

---

[25] PASCOAES, TEIXEIRA DE, *Arte de Ser Português*, (1915-1920), Lisboa, 1978, p. 25.

[26] PESSOA, FERNANDO, *Sobre Portugal– Introdução ao Problema Nacional*. Introdução de Joel Serrão e organização de Paula Morão e Isabel Rocheta, Lisboa, 1978, p. 121.

PENSAR LA PSICOLOGÍA EN ESPAÑOL EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX. (LUIS SIMARRO LACABRA, URBANO GONZÁLEZ SERRANO, LEOPOLDO ALAS, CLARÍN)

YVAN LISSORGUES
Université de Toulouse-Le Mirail

A la memoria de Antonio Jiménez García

En el prólogo a su libro *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*, escribe Antonio Jiménez: «Me consideraré satisfecho si este libro contribuye, en alguna manera, a resaltar la importancia de González Serrano dentro del pensamiento español del último tercio del siglo XIX»[1]. Si bien me era conocida la importancia del pensamiento de González Serrano, me es grato confesar que mi interés por la Psicología en el siglo XIX se fortificó con la lectura del libro de Antonio Jiménez, generosamente ofrecido con amable dedicatoria del autor en 1997. Es más; de él proceden muchos datos que han venido a enriquecer la base documental de mi propia reflexión; además, varias pistas bibliográficas allí abiertas me han facilitado el camino para ensanchar el panorama. Grande es mi deuda con el compañero Antonio, muy presente en el recuerdo en estas IX Jornadas del Hispanismo Filosófico.

Mi propósito no es hacer una historia de la Psicología en España en el siglo XIX ni exponer las ideas psicológicas vigentes durante el periodo; para ello tenemos los manuales ya clásicos de Helio Carpintero[2], los de Enrique Lafuente Niño (de muy difícil consulta esto último)[3] y otros trabajos

---

[1] JIMÉNEZ GARCÍA, ANTONIO, *El krausopositivimo de Urbano González Serrano*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1996.

[2] CARPINTERO, HELIO, *Historia de la psicología en España*, Madrid, Pirámide, 2004 ; *Historia de las ideas psicológicas*, Madrid, Pirámide, 2003.

[3] LAFUENTE NIÑO, ENRIQUE, *La psicología española en la época de Wundt : la aportación de Francisco Giner de los Ríos*, Madrid, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense de Madrid, 1978.

monográficos sobre algunos destacados psicólogos. También tenemos el libro de Antonio Jiménez García, evocado atrás, exhaustivo por lo que se refiere a la vida y obra de González Serrano y que ofrece una bien calibrada presentación de los psicólogos influidos por el krausismo o que por lo menos han iniciado su carrera docente, como catédráticos de Instituto, tras recibir lecciones de Sanz del Río, Giner o Salmerón. En medio de tan amplia bibliografía no veo posibilidad de aportación original; lo que puedo ofrecer es tan sólo un punto de vista.

Lo que me propongo muy sencillamante es mostrar cómo se reciben en España, es decir cómo y hasta qué punto se asimilan, se piensan, pues, las tendencias, orientaciones y concepciones que en Europa entrecruzan el campo de la psicología, levantando debates sin fin y hasta polémicas más o menos agudas. Lo que sorprende si hablamos de ciencia psicológica, es que cada nación parece tener su singularidad al respecto; tanto es así que el mismo Théodule Ribot, gran especialista francés en esas materias, publica dos obras importantes, dedicadas, una a la *Psicología inglesa contemporánea*[4] y otra, nueve años después, en 1879, a la *Psicología alemana contemporánea*[5]; lo cual de por sí muestra que las investigaciones y las reflexiones sobre la psicología permanecen tributarias de condiciones científicas y culturales nacionales, o sea, que la ciencia psicológica está en gestación y no ha alcanzado el debido grado científico de universalidad, al cual aspira como ciencia. Otra dificultad, en gran parte relacionada con las condiciones socio-culturales, es la delimitación del objeto de la psicología. Pronto se dice que la psicología es la «ciencia del alma», pero ¿qué es el alma? Además no hay alma sin vida, no hay vida sin cuerpo, no hay cuerpo sin materia, etc. etc. La pregunta abre numerosas interrogaciones que implican otras ciencias, cuyos objetos tampoco resultan siempre bien establecidos, como la fisiología y su base la anatomía, la biología, la química y la física, la cosmología, dicen algunos, cuando no la astrología, y desde luego la antropología y sobre todo la metafísica. Es decir que la psicología se encuentra relacionada con un sinfín de correlatos, hasta tal punto que en el siglo XIX muchos científicos europeos de muy diversas especialidades se sienten autorizados a echar su cuarto a espadas en la construcción de una nueva ciencia psicológica. Desde que el alemán Christian Wolff (1679-1754) a principios del siglo XVIII se atrevió a oponer psicología y metafíscia («psicología empírica» y «psicología racional») hasta que Henri Bergson, pongo por caso, intentó restablecer, en el

[4] RIBOT, THÉODULE, *La Psychologie anglaise contemporaine*, Paris, Baillière, 1875.

[5] RIBOT, THÉODULE, *La Psychologie allemande contemporaine,* Paris, Félix Alcan, 1879.

último cuarto del XIX, la primacía de la plena conciencia espiritual de la vida para, según su metafísica, dar «alma» a los enormes adelantos conseguidos en la «ciencia del espíritu» por la pléyade de investigadores positivos o positivistas, experimentalistas puros o experimentalistas especulativos, médicos, clínicos, histólogos, filósofos, pensadores, etc., una constelación de nombres parpadea en el firmamento terrenal de la Europa ilustrada del siglo XIX. El estudioso aun supervitaminado en meticulosidad, lucidez, fuerza y paciencia, renunciaría a emprender el completo recorrido de la intrincada geografía europea de la ciencia psicológica. Remito, pues, sin vacilar a las buenas historias de la psicología, publicadas en Francia[6], en España[7] y, supongo, en Alemania, Inglaterra, Italia.

Muy modesta es mi ambición frente a la compleja historia de la psicología en España, ya que, como se ha dicho, quiero mostrar cómo se reciben aquí las más destacadas orientaciones y concepciones psicológicas procedentes de Europa. Para ir sin demasiados rodeos a lo significativo he elegido a tres personalidades eminentes del periodo; un histólogo y neurólogo que se califica a sí mismo de clínico, declarado positivista y masón, Luis Simarro Lacambra (1851-1921), titular de la primera cátedra de Psicología experimental creada en España... en 1902; un gran filósofo y crítico literario, Urbano González Serrano (1848-1904), considerado como el mejor psicólogo de la época en España y calificado por Adolfo Posada y por Antonio Jiménez de krausopositivista; un pensador, periodista y creador artista, Leopoldo Alas, Clarín (1852-1901), particularmente interesado por la «ciencia del alma» como hombre curioso de todo el entorno cultural y científico, como observador de la naturaleza humana, como crítico y como creador de personajes literarios. Clarín es, en Europa, uno de los novelistas más preocupados por los valores interiores y su obra de creación y sus artículos permiten, si no medir, por lo menos dar idea del grado de secularización de un nuevo lenguaje psicológico, reflejo de un pensar movido por la aceptación o el rechazo de las modernas orientaciones que agitan el campo de la «ciencia del alma».

Estos tres hombres que se conocen, se aprecian a pesar de sus diferencias, si no ideológicas por lo menos filosóficas, son representativos de la intelectualidad progresista de la segunda mitad del siglo. No es casualidad que los tres estén relacionados con la Institución Libre de Enseñanza y que admiren y hasta

---

[6] CARROY, JACQUELINE, Annick Ohayon, Régine Plas, *Histoire de la psychologie en France*, Paris, La Découverte, 2006.

[7] Véase nota 2.

veneren a Francisco Giner de los Ríos. La conjunción, bien se sabe que no casual, de los dos factores históricos, que son la efervescencia intelectual desencadenada por el sexenio y la difusión entre la juventud estudiosa de las esenciales orientaciones de la filosofía de Krause, ha producido en los tres, y por supuesto en otros muchos, una toma de conciencia: la de la libertad, no sólo de la libertad política, sino de la libertad de pensar. Los que hasta la adolescencia, como González Serrano y Alas y en grado menor Simarro, se dejaron guiar sin pensar por los inveterados códigos de una moral social petrificada y sobre todo por los dogmas de un catolicismo ritualista, descubren con entusiasmo que están libres de pensar por sí mismos y que esta libertad les permite cuestionar cuanto no les parece auténticamente asentado. Ya que hablamos de psicología, no podemos dejar de subrayar que para quienes han vivido ese descubrimiento de la libre propia conciencia es una verdadera revolución psicológica. A partir de ahí cada cual se forma su propia filosofía de la vida; Luis Simarro, como otros, se hace agnóstico o ateo; González Serrano y Leopoldo Alas, como muchos, se consideran, según escribe y proclama González Serrano en 1881, «emancipados de toda imposición dogmática; sobreentendiendo en ello que si la religión es ante todo obra y producto de espíritu colectivo, corresponde únicamente al individuo en esta difícil renovación moral y religiosa dirigir sus esfueros a traer moral y religión a la intimidad de la conciencia»[8]. Puede decirse que ellos, y con ellos toda una generación intelectual progresista, han conquistado una herramienta para el futuro en todos los campos del saber y del hacer, incluso el de la ciencia y particularmente de la ciencia psicológica. Esta herramienta es el libre examen, que Clarín exalta en un revolucionario artículo de 1880: «Lo que conviene es que la luz penetre en todo, y que cuanto guarda de desengaños, penas, aspiraciones insaciables el alma humana, se vea, se estudie por la ciencia y por el arte, cada cual a su modo, para acabar para siempre con las imposiciones del misterio, que explotaba antes el fanatismo oscuro y nebuloso»[9].

A lo largo de su existencia, los tres, que quieren obrar, cada cual a su modo, para la regeneración política, social, cultural y científica del país observan y estudian las tristes realidades del entorno nacional y pronto se les impone la necesidad de sacar lecciones de los países más adelantados de

---

[8] « Nuestro pensamiento », declaración firmada por Urbano González Serrano, José Canalejas y Mérida, J. Martos Jiménez, Joaquín Juste, Enrique Callejas, Laureano Calderón, Ricardo Beltrán Rozpide, Máximo Ruiz Díaz, José J. Herrero, Enrique Serrano Fatigati, Vicente Colorado, *Revista Ilustrada*, 16 de mayo de 1881.

[9] ALAS, LEOPOLDO, *CLARÍN, Solos de Clarín* [1881], Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 77.

Europa, no tal vez para que España se *europeíce*, como se dirá al final del siglo, sino para que se ponga a la altura de los tiempos, guardando su singularidad. Ya en 1879, Clarín proclama que «el verdadero españolismo consiste en importar los elementos dignos de aclimatarse en nuestro propio suelo y en estudiar cuidadosamente para asimilarlo cuanto fuera se produce que merece la pena de verlo y aprenderlo»[10]. En 1901, lo mismo, pero ya con toda la fuerza crítica de la experiencia, escribe el catedrático de Filosofía del Intituto de San Isidro, Urbano González Serrano, en una presentación crítica de las obras de Ribot: «Si es cierto, según se repite, que debemos *europeizarnos* y orientar nuestro pensamiento entumecido en el más prolífico de pueblos más cultos, como obra meritoria debemos estimar la del editor que publica la versión a nuestra lengua de todos los estudios de Ribot. [...] Patrioterías mandadas recoger de algún filósofo rancio quizá estimarán (ya que las obras de Ribot no son del todo admisibles aun para los que procuran estudiarle) que un proteccionismo prohibicionista sería más conveniente, como si la inteligencia humana no progresara también eliminando errores o educiendo según dice Spencer, el alma de verdad que existe en toda idea falsa»[11]. Opinión que revela, además, la gran madurez adquirida por el psicólogo español ya capaz de «asimilar cuanto fuera se produce que merece la pena de verlo y aprenderlo». Ver, estudiar y asimilar lo que hace progresar, tal es lema que guía a los intelectuales progresistas, y particularmente los que se dedican o se interesan por la ciencia del hombre.

El doctor Simarro es uno de ellos. Después de doctorarse en 1875, empieza estudios de histología con Pedro González de Velasco y Aureliano Maestre de San Juan y por aquellos años de 1878 a 1879, es nombrado director del manicomio de Leganés, elegido por Galdós como espacio del primer capítulo de *La desheredada*. La espeluznante realidad de la locura que ofrece la narración debe de ser la que Simarro observa y estudia diariamente y no puede excluirse que el «compasivo director» evocado por el narrador sea la representación del mismo joven histólogo dedicado al alienismo. En cuanto a la tesis, «relaciones materiales entre el organismo y el medio», publicada y comentada recientemente por Helio Carpintero,[12] revela que el doctorando conocía la polémica entre Liebig, que afirma que la fermentación es resultado de reacciones químicas, y Pasteur para quien los agentes del

---

[10] *La Unión*, 18 de febrero de 1879.

[11] *La Escuela Moderna*, 1 de enero de 1901.

[12] CARPINTERO, HELIO Y GARCÍA, EMILIO, « La tesis doctoral (1875) de Luis Simarro, primer catedrático de psicología en España, Edición y estudio (1902-2002) », Madrid, *Revista de Psicología General y práctica*, 2002.

fenómeno son seres vivos. Simarro, como muestra Carpintero, no toma partido, por motivos tal vez extraños a la ciencia. Es que el nuevo vitalismo, descubierto por Pasteur, es difícilmente aceptado en España, donde, al parecer, se reproduce atenuada la polémica abierta en Europa en torno al proceso vital de las fermentaciones, evidente para unos y negado por otros. Esta polémica reactiva el debate siempre abierto sobre la continuidad o la discontinuidad entre lo orgánico y lo inorgánico. En su tesis Simarro no cita a ningún científico europeo, pero es indudable la influencia de Comte, directa o de segunda mano, ya que el tema mismo, las relaciones entre el organismo y el medio, figura como una recomendación de estudio en el *Curso de filosofía positiva*. Más precisas aún han de ser las influencias de los evolucionistas de Darwin a Spencer. Además su argumentación deja transparentar que tiene idea de las teorías vitalistas de Bichat y de las químicas de Helmhotz y otros.

Durante su estancia de cinco años en París de 1880 a 1885, donde hubo de encontrarse con el exiliado Salmerón que bien pudo acercarle a la masonería, se centró, en la Salpétrière, en la neuropsicología con Charcot y en la neurohistología con Ranvier. Discípulo de Claude Bernard, Ranvier, también profesor en el Collège de France, le instruyó en la técnica de tinción histológica con nitrato de plata, iniciada por el italiano Golgi. A su regreso a España, aplica las técnicas aprendidas y las perfecciona. El joven Ramón y Cajal frecuenta su laboratorio y aprende el proceder de tinción de las fibras nerviosas; en sus *Memorias,* escribe «Yo procuraré siempre hacer justica al que, discípulo de Ranvier, trajo de París la buena nueva de la histología, esparciéndola a los cuatro vientos y beneficiándonos a todos». Cuando en 1894, expone Clarín su «proyecto» de mandar a estudiantes y profesores al extranjero, anticipando lo que hará unos diez años después la Junta para Ampliación de Estudios, acude al ejemplo de Simarro «que siempre valió mucho, fue a París y volvió sabiendo más»[13].

No viene al caso seguir toda la trayectoria científica de Simarro, tanto más que ya ha sido reconstruida por Carpintero y García Martín[14] con tino y pertinencia, a pesar de la falta de documentos debida a la poca afición de Luis Simarro por la escritura. Para ilustrar un poco más el permanente diálogo del neuropsicólogo español con los científicos europeos, eligiré dos manifestaciones referidas por Carpintero y otra que no he tenido tiempo aún de indagar como seguramente merece. La primera es una conferencia de 1878 pronunciada en la Institución Libre de Enseñanza y titulada «Teorías mo-

[13] *El Globo*, 31 de marzo de 1894.

[14] CARPINTERO, HELIO, *Historia de la psicología*…, o. c., pp. 99-106.

dernas sobre la fisiología del sistema nervioso»; la segunda es la lección titulada «Psicología experimental» dada, en 1896 en la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo de Madrid, fundada por Segismundo Moret; la última es otra clase dada en 1897 en la Institución Libre de Enseñanza, «La teoría del alma, según Rehmke», que solicita la atención por ser Johan Rehmke un psicólogo alemán que intenta superar el positivismo y el racionalismo postkantiano.

«Teorías modernas sobre la fisiología del sistema nervioso» es, como dice el mismo título, un balance de las teorías e hipótesis que han surgido en Europa acerca de las relaciones entre el cuerpo y el espíritu, objeto de debate en la Institución desde las reflexiones de Giner en torno a la obra clave de Wundt, *Principios de psicología fisiológica* (1874). Sin entrar en los aspectos técnicos perfectamente resumidos y puestos en perspectiva por Carpintero, cabe aquí subrayar que Simarro conoce las teorías localistas de Flourens y las antilocalistas de Broca y de Frisch, los trabajos sobre reflejos cerebrales de Sechenov y sobre todo del asociacionista inglés Carpentier, de la concepción del automatismo de T.H. Huxley, que menciona a Descartes, Claude Bernard, Hartmann. «Al menos desde el punto de vista informativo – concluye Carpintero– estaba Simarro al día de lo que estaba haciéndose en Europa»[15]. En cuanto a la filosofía del conocimiento que se desprende de esta conferencia es de clara opción positivista, pues el conferenciante separa la ciencia de la filosofía, sin negar la realidad de lo desconocido como sintetiza Carpintero: «La conciencia aparece con el valor de una incógnita, y su esclarecimiento queda reservado para la filosofía»[16].

De las conferencias en la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo, a las que alude Clarín para lamentar que en el programa establecido por Moret escasee la filosofía verdadera, quedan pocos datos. Reconstruido el curso de Simarro a partir de esos pocos datos y más precisamente de la siguiente parte del programa: «De las funciones psíquicas y su paralelismo con las funciones fisiológicas del sistema nervioso. De lo consciente y de lo inconsciente. Del asiento de la conciencia. El problema metafísico bajo el punto de vista de la psicología. La psicología trascendental. Idealismo psicológico y materialismo fisiológico. Teoría del Agnosticismo»[17], pueden hacerse algunas deducciones. Como por ejemplo que la psicología moderna podría ayudar a superar el dualismo idealismo/materialismo, incluso el dualismo cartesiano inteligencia/cuerpo, para

---

[15] *Ibíd.*, pp. 101-102.

[16] *Ibíd.*, p. 101.

[17] *Ibíd.*, p. 103.

asomarse a una posición monista. Si es el caso, la posición se Simarro se acercaría a la de Theodor Ziehen explicada en su *Manual de psicología fisiológica,* publicado en 1891[18]; el esquema trazado por Simarro es parecido al ofrecido por Ziehen que llega, siguiendo a Wundt, al análisis de los elementos básicos de la conciencia: representación y emoción. En breve, puede afirmarse que en 1896, como en 1878, Simarro presenta un curso de psicolología en perfecta consonancia con las orientaciones vigentes en Europa.

Librándome algún tanto del tema aquí estudiado, me interesa subrayar que el luchador social, el masón progresista, que va movido por un alto ideal humano, el que toma la defensa de Ferrer, funda al lado de Galdós y Castrovido la Liga Española para la Defensa de los Derechos del hombre, mantiene la ciencia acotada en su estricto campo y no se autoriza cualquier extrapolación cientificista. A esta posición se atiene Simarro durante toda su vida, lo que le valdrá elogios de Clarín, como tendremos ocasión de ver. Es muy de subrayar porque en aquella época la frontera entre ciencia y filosofía es muy frágil, como muestran, por ejemplo, los debates del Ateneo. Es, pues, Simarro un verdadero científico, dentro, podría decirse, de un humanista abierto a todos los valores del altruismo. Clarín que, como se sabe, no pierde ocasión para arremeter contra los «positivistas de escalera abajo», manifiesta, a lo largo de los años, cuando escucha a Simarro, su admiración por el saber y el entusiasmo del que considera como auténtico científico. «Simarro –escribe en 1878 – es un verdadero orador y es un joven médico de vasta instrucción en materias poco estudiadas por nuestra juventud. Con gusto se le escucha hablar de la lucha por la existencia y de la selección bajo el aspecto sociológico»[19]. Cuando el ya famoso neurólogo interviene en el debate del Ateneo sobre «El ideal de la raza latina», Clarín no disimula su entusiasmo: «Se dice que es positivista, pero su pensamiento no debe de estar encerrado en clasificación alguna de escuela»[20].

Las relaciones entre Leopoldo Alas y Urbano González Serrano son de otra índole. Además de las coincidencias ideológicas y filosóficas y de una admiración recíproca, hay entre los dos una comprensión, en cierto modo afectiva, cuya raíz ha de buscarse en el legado moral de una idéntica formación espiritual.

Del comercio con la filosofía krausista secularizada en la Universidad, a González Serrano y a Alas (y a casi todos los que han recibido la enseñanza de

---

[18] Véase CARPINTERO, HELIO, op. cit., p. 103. Theodor Ziehen, psicólogo y filósofo alemán, profesor de psiquiatría y neurología, se ciñe al dato psíquico inmediato y material como única realidad. Su obra más conocida, *Manual de psicología fisiológica,* es de 1891.

[19] *El Solfeo*, 10 de mayo de 1878.

[20] *La Unión*, 21 y 25 de enero de 1880.

Sanz del Río o de Giner) se les han grabado en el espíritu y hasta puede decirse en la personalidad moral, dos ideas fundamentales siempre activas, tan hondamente asimiladas que se han hecho elementos de identidad. La primera, presentada como un imperativo, y que, subrayo, incide en la psicología, es que el hombre debe aprender a conocerse a sí mismo, y la otra, correlativa, es que el saber, y desde luego la ciencia, son el motor de la perfectibilidad humana. La última, que deriva de la metafísica de Krause («conocer a Dios en la ciencia»), explica que todos los métodos de conocimiento, incluso la experiencia científica, es decir el experimentalismo, son medios reconocidos de progreso humano. El experimentalismo es sólo un medio, no una filosofía y es motivo de confusión asimilarlo con el positivismo, que él sí es un sistema filosófico. Simarro es un científico experimentalista y puede que también positivista, pero Gonzáleza Serrano, Giner, Clarín, etc., a quienes les parece necesario el recurso a la experiencia no lo son, pues no cesan de denunciar la mutilación humana que, a sus ojos, representa el encerrarse en los hechos, nada más que en los hechos y negar cualquier aspiración metafísica. Por eso, la denominación krauspositivista aplicada a González Serrano por Adolfo Posada y repercutida en nuestros días, incluso por Antonio Jiménez, no parece del todo pertinente. La concepción que del hombre tiene el profesor de filosofía del Instituto San Isidro no excluye lo desconocido y toma en cuenta el misterio vitalista. Esta idea que tiene formada del objeto de la psicología deslinda el criterio de sus críticas a los que se limitan en su búsqueda de la «ciencia del alma» a los meros datos experimentales, como Ribot o como el mismo Wundt.

Conocerse a sí mismo, buscar en sí, gracias a la instrospección y valiéndose de la intuición, los resortes y las manifestaciones de los fenómenos psíquicos, sensaciones, impresiones, esfuerzo, placer, dolor, etc. es el primer campo que se le ofrece al psicólogo para racionalizar y encontrar explicaciones, por limitadas que sean, a los mecanismo del sentir, del pensar, del querer. Fue lo que hizo Maine de Biran, a quien don Urbano se refiere positivamente de vez en cuando, lo que hicieron Condillac y los sensualistas, de quienes no comparte las extrapolaciones, lo que hicieron Ravaisson y los espiritualistas franceses que, según él, despegan demasiado pronto de la realidad psíquica para envolverla en la filosofía. Fue lo que hizo Descartes para definirse ontológicamente como ser pensante, falseando la percepción de la realidad humana. La crítica de González Serrano del cartesianismo es sin apelación; el hombre es más que su inteligencia, atributo de Dios, según Descartes; los sentimientos, las pasiones, las voliciones también son atributos del «alma», y no sólo despreciables productos del cuerpo, visto por el famoso pensador francés como mecanismo animal.

La historia de la psicología en España muestra precisamente que a la altura de los años setenta no bastan ya el acercamiento introspectivo ni las deducciones dogmáticas de Balmes y de los escolásticos, aun matizadas de tomismo, como en Zeferino Gonzáles. La observación y la experiencia son también necesarias. No sorprenderá por lo dicho atrás que los primeros en proclamar la necesidad de acudir a la experiencia, hayan sido los intelectuales influidos por el krausismo. Como escribe, citanto a Viqueira, Antonio Jiménez, en conclusión de una muy documentada demostración: «El krausismo constituye el subsuelo sobre el que se reciben las primeras noticias de la psicología experimental»[21]. Es significativo que en la primera edición de 1874 de sus *Lecciones sumarias de psicología*, Giner sólo cita a Krause, Sanz del Río, Ahrens y Tiberghien, cuando en la segunda, cuatro años después, surgen los nombres de Wundt, Fechner, Lotze, Helmholtz y Spencer[22].

El texto que con más fuerza señala la nueva ruta que deben tomar la ciencia en general y la psicología en particular es el prólogo, firmado en París en 1878 por Nicolás Salmerón, a *Filosofía y Arte* de Hermenegildo Giner[23]. Después de denunciar la «tradicional intolerancia» y hacer justicia a la enseñanza de Sanz del Río, «maestro del sistema de la conciencia», declara el exiliado ex-presidente de la República que «no basta hoy la especulación para el filósofo [...] necesita a lo menos conocer los capitales resultados de la observación y de la experimentación en las ciencias naturales, penetrar [...] en las regiones de lo inconsciente; indagar en la composición de la Psico-física la unidad indivisa de la realidad». Acude a Wundt, Fechner, Spencer, Hartmann para mostrar que del fondo de la experimentación brotan datos especulativos y que la especulación asentada en la experiencia no es abstracta. Declara que hay que superar el subjetivismo de que adolecen las obras de Tiberghien y, desde luego, según deja entender, las de quienes no han superado el idealismo krausista, pues la ciencia del alma no puede limitarse a la reflexión especulativa. Por motivos históricos, no se ha llegado a la alianza de la especulación y la experiencia. «La dualidad radical de cuerpo y espíritu, la división de lo inconsciente y la conciencia, la abstracta separación de lo sensible y lo ideal [...] son restos de la antigua escisión entre la realidad y el pensamiento que el espiritualismo subjetivo ha entronizado presuntuosamente y que el desconocimiento de la naturaleza o una superficial observación han mantenido. Que todo lo físico es al propio tiempo

---

[21] JIMÉNEZ, ANTONIO, o. c., p. 209.

[22] *Ibíd.*, p. 212.

[23] GINER, HERMENEGILDO, *Filosofía y Arte*, con un prólogo de Nicolás Salmerón (XXX p.), Madrid, Imprenta Minuesa de los Ríos, 1878.

metafísico, según la profunda afirmación de Schopenhauer; que la evolución de lo inconsciente debe explicar la producción de la conciencia [...] son los dos términos bajo los cuales se mueve toda la ciencia contemporánea, y cuya composición habrá de fundar la alianza definitiva de la especulación y la experiencia».

El prólogo de Salmerón puede considerarse como el texto fundador de la «ciencia del alma» a partir de los años setenta. Así lo entiende Clarín al saludar, encareciéndola, la «modernísima corriente de la ciencia» estudiada por su antiguo profesor de metafísica, que « desdeñando las vulgaridades de los empíricos, atesorando los descubrimientos de la observación y la experimentación circunspecta y realmente científica, llega a entrever la posible solución de esta secular antinomia entre idealismo y sensualismo, entre el núcleo inmediato de la conciencia y lo esencial de lo inconsciente»[24]. También encuentra el joven Clarín en el texto de Salmerón una afirmación que ya él mismo ha hecho suya y será uno de los fundamentos tanto de su obra de creación como de su concepción pedagógica y de sociología cultural, es el papel y la misión del arte, que don Nicolás formula así: «La formación del individuo no se logra sin el arte».

Si González Serrano, que ya por aquellos años se impone como el más destacado psicólogo español, se orienta hacia la crítica literaria es porque para él también el arte es fundamental en la formación del hombre. Pero él es ante todo psicólogo, y su posición frente a la problemática del momento entre idealismo y emprisimo, especulación y experiencia, coincide con la de Salmerón. Puede decirse que toda su actividad a lo largo de los años tenderá a buscar la alianza de la experiencia y la especulación, a través de todas las concepciones, teorías, hipótesis que florecen en el amplio campo de la psicología europea.

Don Urbano no es neurólogo ni neuropsiquiatra como Simarro, no ha colaborado nunca en ningún laboratorio, es un profesor de filosofía, cuya actividad investigadora está centrada en la psicología, observándose a sí mismo, analizando y discutiendo los trabajos de todos los psicólogos, psicofisiólogos y fisiológos europeos y difundiendo en España, a través de libros , artículos de prensa, colaboraciones en diccionarios enciclopédicos, conferencias, etc., todo lo que le parece digno de ser conocido por sus compatriotas. Su labor divulgadora es considerable: siete libros de psicología, casi trescientos artículos de periódicos y revistas (incluyendo los de crítica literaria y los de temas varios), trescientas sesenta y seis voces, según Antonio Jiménez, en el *Diccionario*

---

[24] *El Solfeo*, 8 de enero de 1878.

Enciclopédico Hispano – Americano de Montaner y Simón[25], obra que, dicho sea de paso, merecería un estudio atento por ofrecer un panorama interesante de la cultura española del siglo XIX en varias de sus facetas. Sobre este punto de la bibliografía de González Serrano, como sobre otros muchos, remito al exhaustivo trabajo de Antonio Jiménez[26].

En cuanto al método y a la finalidad, la actividad de González Serrano en España es algo parecida a la de Théodule Ribot en Francia, donde el director de la famosa *Revue Philosophique* da a conocer las orientaciones de la psicología vigentes en otros países de Europa, Inglaterra, Alemania, Italia. «Nadie – escribe el psicólogo español – ha contribuido a vulgarizar ideas que parecían patrimonio exclusivo de algunos»[27]. Por lo que hace a concepciones don Urbano discrepa, como se ha sugerido atrás, del empirismo positivista de su ilustre colega francés, cuyas «ideas no son del todo admisibles aun para los que procuran estudiarle»[28].

En 1901, a la hora del balance, escribe: «Por encima de las críticas y reparos que nos sugiere la lectura detenida de las obras del ilustre psicólogo francés , la empresa por él llevada a cabo es de las que dejarán huella [...]. Él ha contribuido [...] a enterrar el intelectualismo semimecánico de la psicología tradicional; él ha enriquecido el problema psicológico con nuevas y más amplias perspectivas y, rectificando en parte la crudeza de su empirismo positivista, ha orientado la especulación por caminos más seguros. Ha presentido que la psicología contemporánea exige, si ha de ser científica, pasar del estado descriptivo al explicativo»[29].

González Serrano, como Ribot, ha contribuido a vulgarizar en España ideas que «parecían patrimonio exclusivo de algunos». Está enterado de todo lo que se publica en Europa sobre psicología. Según Antonio Jiménez, en el conjunto de su obra están citados 99 autores extranjeros contemporáneos especialistas en psicología[30]. En 1880, publica un libro titulado *La psicología*

---

[25] *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*, Barcelona, Montaner y Simón, 26 tomos. Urbano González Serrano está encargado de los artículos de filosofía. Particularmente interesantes por lo que se refiere a psicología son : «Conciencia», «Conocimiento», «Positivismo», «Psicología», «Inconsciente», «Indefinido» (superficial este último). Véase la lista completa de los artículos (366) en Antonio Jiménez, op. cit., pp. 99-111. En cada artículo se remite, cuando es oportuno, a otros artículos ; lo cual permite enlazar ideas y conceptos y le permite al estudioso reconstruir varias áreas de conocimiento.

[26] JIMÉNEZ, ANTONIO , o. c., pp. 67-119.

[27] *La Escuela Moderna*, 1 de enero de 1901.

[28] *Ibíd.*

[29] *Ibíd.*

contemporánea, de cuyo alcance da idea el subtítulo *Examen crítico de las opiniones y tendencias más extendidas y autorizadas entre los psicólogos sobre la ciencia del alma*. El libro revela un perfecto conocimiento de las obras de los más eminentes fisiólogos, neuropsicólogos, naturalistas, psicofisiólogos europeos, como Claude Bernard, Charcot, Binet, Haeckel, etc, así como de la teoría asociacionista del inglés Stuart Mill, la evolucionista de Spencer, la de lo inconsciente de Hartmann y por supuesto de las obras de Darwin que se están publicando en España por aquellos años. Lo que merece subrayarse es la curiosidad de un espíritu abierto a los últimos adelantos de la modernidad europea y sobre todo una capacidad de asimilación y una certeza de miras que se revelan en el análisis crítico de esas ideas y de esos sistemas.

Me limitaré a un ejemplo, el análisis que hace González Serrano de la obra *Principios de psicología fisiológica* del más eminente psicofisiólogo de la época, Wilhem Wundt, profesor de Leipizg, publicada en 1874. El estudio de don Urbano deja transparentar las líneas de fuerza de un espíritu abierto y maduro, pero bien asentado en su concepción de la naturaleza humana, concepción en buena parte legado del humanismo espiritual krausista. Reconoce y alaba los resultados científicos de suma importancia deparados por el riguroso experimentalista: «Queda establecido que hoy ni existe estado o determinación psíquica a que no corresponda cambio o alteración de lo fisiológico y viceversa»[31]. Pero no acepta lo que llama extrapolación de Wundt, cuando éste intenta identificar lo psíquico con lo físico.«Aspirar a que la clave del enigma psicológico se limite a la constitución de una física sin alma; sintetizar las nuevas tendencias de la psicología en el afán de pesar, medir y calcular los fenómenos espirituales; pretender, en fin, que la mecánica exterior se aplique, sin excepción ninguna, a la vida interior, son en el fondo ideas preconcebidas, prejuicios debidos al desconocimiento u olvido de la realidad específica del alma»[32]. Wundt, por exceso de experimentalismo cae en un «idealismo al revés», aunque no llegue nunca al materialismo mecanicista, así como los positivista comtianos más empedernidos, y entre ellos no pocos destacados científicos, levantan una «metafísica al revés». Tan fuerte es el afán de trascendencia que los que se obstinan en atenerse a los hechos no escapan siempre a la tentación de buscar una legitimación sistemática. No escapan al cientificismo. No es el caso de Simarro; tampoco de González Serrano, pero por otros motivos.

---

[30] JIMÉNEZ, ANTONIO, o. c., p.240.

[31] GONZÁLEZ SERRANO, URBANO, *La psicología contemporánea. Examen crítico de las opiniones y tendencias más extendidas y autorizadas entre los psicólogos sobre la ciencia del alma*, Madrid, Librería de Hernando, 1880, p. 13.

[32] *Ibíd.*, p. 22.

Para éste último, el espíritu, aunque condicionado por el cuerpo, la materia "está dotado de actividad propia, espontánea"[33]. En su *Manual de Psicología*, de 1880, da del alma una definición, para él definitiva: «El alma es una energía espontánea, con existencia para sí, que es lo que distingue toda vida espiritual de lo que únicamente es objeto para otra cosa. [...] Es, pues, el alma *energía consciente y libre que obra por sí misma* (aunque con la colaboración del cuerpo), *pensando, sintiendo y queriendo*»[34]. Nunca se le escapa la idea de la complejidad de los fenómenos psíquicos: «En los más profundos –escribe en *La Psicología contemporánea–,* tenues y delicados limbos de la vida humana aparece la complejidad de sus fenómenos tan invisibles que el análisis más perspicuo no se atreve a decidir de plano su naturaleza espiritual o corporal»[35]. Es que González Serrano como la mayoría de los intelectuales influidos por el krausismo no han hecho suyo, por motivos históricos, el sueño del infinito «porvenir de la ciencia». La posición de nuestro autor y de los demás se sitúa en término medio entre el idealismo abstracto de tipo hegeliano (como lo fue el krausismo ortodoxo) y las extrapolaciones de algunos científicos y filósofos[36]. Dicha posición resulta perfectamente expresada en la frases siguiente: «Pecó y aún peca contra los fueros de la lógica el idealismo filosófico con la audacia de sus deducciones; pero pecó y sigue reincidiendo en semejante pecado el especialismo de los científicos con lo atrevido de sus inducciones»[37].

En sus trabajos posteriores, *El naturalismo contemporáneo* (1881) y *La psicología-fisiológica* (1886), González Serrano mantiene la misma posición y nota con satisfacción y con esperanza por lo que se refiere a su idea del progreso humano, que, con el tiempo, la concepción de los eminentes psico-fisiólogos

---

[33] *Ibíd.*, p. 30.

[34] GONZÁLEZ SERRANO, URBANO*, Manual de psicología, Lógica y Etica para su estudio elemental en los Institutos de segunda enseñanza*, 2a edición, Madrid, Victoriano Suárez, 1893.

[35] GONZÁLEZ SERRANO, URBANO*, La psicología contemporánea*, o. c., p. 63.

[36] Como ejemplo de desenfrenada extrapolación cientificista es de citarse el « ensayo » de Eugène Roberty (1843-1915), *L'Inconnaissable. Sa métaphysique. Sa psychologie*, Paris, Félix Alcan, 1889. Partiendo del postulado que lo incognoscible es una *no-idea*, que sólo es digno del hombre lo que se puede conocer, enhebra sus argumentos con una lógica cerrada, pero sólo fundada en la crítica de todos los pensadores pasados y actuales ; todos, Kant, los positivistas, el «pobre» Spencer, etc. todos son culpable por no haber sabido «depurarse», escapar a la debilidad de empeñarse, porque sí, en dudar de que la ciencia en marcha lo aclarará todo un día. Otra metafísica, pues, tan viril que excluye todo lo humano. Total, una fría lucubración, una cultísima argumentación, a la que no se le puede negar talento, en torno a un trillado concepto cientificista, pero sin un átomo de poesía. Clarín cita dos veces a Roberty, pero cuesta trabajo imaginar que haya leído *L'Inconnaissable. Sa métaphysique. Sa psychologie* sin reaccionar.

[37] GONZÁLEZ SERRANO, URBANO *, La psicología contemporánea*, o. c., p. 21.

europeos, Wundt, Spencer, Hartmann e incluso Ribot, se aleja del mutilador reduccionismo monista, desechando «la idea de la sustancia pasiva del alma para aceptar la de una energía dinámica que, en connivencia con el medio natural y social, coopera al triunfo definitivo de la verdad y del bien en el mundo»[38]. Cuando Spencer dice que «no podemos conocer lo absoluto, afirma implícitamente que existe lo absoluto». Es decir que son los especialistas extranjeros los que se acercan a la concepción constantemente defendida por el psicólogo español, para quien siempre fue la psiquis «más que una sustancia pasiva, una actividad teleológica con finalidad interna»[39]. Así pues, la evolución de Wundt, notable en *La filosofía de nuestro tiempo*, «permite esperar que se encontrarán muy pronto la especulación y la experiencia»[40]. El deseo manifestado por Salmerón en 1878, prolongado en la constante y dinámica lucha de González Serrano y otros, como Clarín, Posada, etc., para imponer en España la idea de la necesaria unión entre la experiencia y la filosofía especulativa, está en vías de cumplirse al final del siglo

Esto es pensar la psicología en España y hasta puede decirse que esto es *pensar la psicología en español*, si consideramos que el lenguaje, más allá de su función comercial, es depositario de una cultura.

Las ideas difundidas por González Serrano son recibidas con gratitud y entusiasmo en España y particularmente por los intelectuales liberales y progresistas, que así pueden llamarse los que han sido influidos directa o indirectamente por la filosofía krausista. Aquí debería citarse a Francisco Giner, a Adolfo Posada y a otros muchos[41]. En *Ideas pedagógica modernas* , hace Posada una lectura «pedagógica» de los trabajos de don Urbano, mostrando todo el provecho que la enseñanza puede sacar de la nueva ciencia psicológica. Por motivos aducidos anteriormente, me limitaré a la presencia de la psicología en el pensamiento y en la obra de Leopoldo Alas.

Clarín, en sus obra de creación, en *La Regenta* particularmente, y en sus ensayos críticos cita a menudo a los psicólogos y psicofisiólogos europeos y es de suponer que algunos de sus conocimientos al respecto proceden de los trabajos de su amigo Urbano.

Aunque en ningún momento se considere psicólogo, Leopoldo Alas, como creador de personajes literarios, como crítico y como hombre, se interesa

---

[38] GONZÁLEZ SERRANO, URBANO, *La psicología fisiológica*, Madrid, Fernando Fe, 1886, p. 266.

[39] *Ibíd.*, p. 258.

[40] *Ibíd.*, p. 267.

[41] POSADA, ADOLFO, *Ideas pedagógicas modernas*, con prólogo de Leopoldo Alas, Madrid, Victoriano Suárez, 1892.

siempre por la «ciencia del alma» y cada vez más, conforme pasan los años. Lo que queda de su biblioteca personal, según el inventario todavía inédito de Carole Fillière, muestra que había leído muchas obras de los más eminentes psicólogos, psicofisiológos y filósofos europeos de la época, aun las más recién publicadas en París, prueba de una voluntad de estar realmente al día en esas materias[42]. En su obra narrativa, en sus conferencias de 1897 en la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo sobre «Teorías religiosas de la Filosofía novísima» y sobre todo en sus 2500 artículos periodísticos alude a un sinnúmero de especialistas de la ciencia del hombre, desde los más famosos hasta los menos favorecidos por la notoriedad. No viene al caso meterse en engorrosas enumeraciones; sólo importa decir que las citas o la alusiones resultan siempre oportunas lo que pone de manifiesto un buen conocimiento de los autores citados. Un sólo ejemplo, pero significativo, nos lo ofrece *La Regenta*. Las únicas lecturas que el narrador irónico le atribuye al «sensualista» Mesía son obras de Ludwig Büchner y de Jacobo Moleschott, dos psicólogos y filósofos, alemán el primero y holandés el otro, pero los dos materialistas empedernidos[43]; en cuanto a Ana Ozores, entre sus varios libros figuran obras del fisiólogo inglés Henry Maudsley, autor de *Fisiología del espíritu* y de *Fisiología de la inteligencia* y del médico francés de la Salpétrière, Jules B. Luys, especialista en patología mental; el narrador cita, siempre en clave irónica, a los dos sabios, en un momento en que Ana sale de graves trastornos psíquicos[44].

Varios estudiosos han dicho y repetido que Leopoldo Alas es el novelista español del gran realismo del siglo XIX más dotado de simpatía introspectiva, el que más que otros bucea con tino en «los interiores ahumados». Efectivamente, pocos personajes literarios tienen la compleja densidad de Ana

---

[42] De la biblioteca de Clarín, destrozada por los avatares de la historia, se ha descubierto recientemente un fondo importante que, reunido con el que está en la Biblioteca de Asturias, permite tener idea del amplio campo de lecturas de Leopoldo Alas. Es una sorpresa ver cuántas obras de los más eminentes filosófos y psicólogos conocía directamente. Me permito dar algunos nombres en espera de la publicación del catálogo de Carole Fillière, a quien agradezco por habérmelo comunicado : Emile Boutroux, Auguste Comte, Etienne Bonnot de Condillac, Victor Cousin, Darwin, René Descartes, Johan Fichte, Ernst Haeckel, Eduard Hartmann, Hegel, W. James, Kant, Jules Lachelier, Lamennais, Leibnitz, Mallebranche, G. Millaud, Frédéric Paulhan, Edmund Perrier, Herbert Spencer, Spinoza, Africano Spir, David Frederic Strauss, John Stuart Mill, Taine… Hay también varios números de las famosas revistas : *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* de Ribot (1901), *L'Année Philosophique* de Pillon (1893), *L'Année Psychologique* de Beaunis et Binet (1891 y 1895). También se ve que faltan muchas obras que a Clarín le eran familiares: las de Renan, de Nietzsche, de Bergson, etc.

[43] *La Regenta*, edición de Gonzalo Sobejano, Madrid, Castalia, tomo I, p. 360.

[44] *Ibíd.*, tomo II, p. 399.

Ozores y Fermín de Pas, que pueden competir en verdad humana con los de Flaubert, de Tolstoi y por supesto de Zola. La cuestión insoluble que se podría plantear es cómo y hasta qué punto sus conocimientos de las recientes aportaciones de las «ciencias del alma» han influido en sus propias creaciones de «personajes de papel» tan vivos como seres reales (tal vez más, pues más espectacularmente legibles).

Más pertinente y menos delicado, según el tema estudiado, es seguir al crítico Clarín que, como también se sabe, es el mejor conocedor tanto del naturalismo teorizado por Zola como de las novelas del autor de *L'Assommoir* y el que obra más que nadie en España para que de la nueva orientación, demasiado lastrada por el positivismo, se adapte lo que puede culturalmente asimilarse. En 1881, *La desheredada* es ocasión para nuestro crítico de declarar con entusiasmo que un gran paso se ha dado hacia la verdad de la representación de la realidad social y humana. A partir de entonces podría abrirse un capítulo de estudio, titulado «Psicología y literatura». Isidora Rufete, José María de *Lo prohibido*, Ana Ozores y Fermín, Fortunata, Jacinta, Pedro Polo, la de Bringas, etc. etc. pues son sólo ejemplos, son personajes de quienes se puede decir, en términos ya citados atrás de González Serrano, que en ellos «no existe estado o determinación psíquica a que no corresponda cambio o alteración de lo fisiológico y viceversa». Es esta la idea más fácilmente aceptada por el naturalismo español, es la base científica de la «experimentacion» novelesca y de la construcción del personaje. Isidora Rufete, por ejemplo, es un verdadero caso de esquizofrénico desdoblamiento de la personalidad, debido en gran parte a un patológico desarreglo de la imaginación favorecido por el medio. Isidora, escribe el narrador de *La desheredada*, se ha construido «una segunda vida encajada en la vida fisiológica y que se desarrolla potente, construida por la imaginación»[45].

Cuando sale a luz *Lo prohibido*, el crítico Clarín declara que «por primera vez, se presenta [...] el dato fisiológico bien estudiado, en la literatura española. [...] Nadie había en España tomado en serio esta relación del cuerpo y del espíritu. [...] El análisis psicológico penetra más y más cada vez». No es exacto que sea la primera vez, y debe de saberlo el autor de *La Regenta*, el que antes de escribir su novela estudió a Wundt y meditó los trabajos de Gonzálaz Serrano... Así pues cuando habla de *Lo prohibido*, nosotros también pensamos en los personajes de la novela de Vetusta. «Mérito grande de esta obra –dice Clarín de *Lo prohibido*– es el estudio serio, pero no aparatoso ni pedantesco, de

[45] PÉREZ GALDÓS, BENITO, *La desheredada*, edición de Enrique Miralles, Barcelona, Planeta,, 1992, p. 58.

las relaciones constantes e íntimas entre el elemento psíquico y el fisiológico. [...] En *Lo prohibido* se toma en cuenta, con plena conciencia y estudio especial, la influencia del temperamento en el carácter, y no se desdeñan los datos de la teratología y de la psiquiatría que tanto ayudan al arte / ... /. *Lo prohibido* significa un paso más, y paso de cuenta, en la evolución del gusto y del procedimiento de un autor, el más notable de cuantos novelistas tenemos»[46]. Galdós, por su parte, no es muy amigo de teorizar, prefiere asimilar en silencio cuanto puede rosbustecer su arte de novelar, pero no desdeña, cuando se presenta la ocasión, la alusión que le revela al lector, en un guiño, que sabe más de lo que deja parecer. Un solo ejemplo: le atribuye a Máximo Manso una obra titulada *Memoria sobre la psicogénésis y la neurosis* y hace de él el traductor de Wundt, nada menos. Es una manera irónica de decirle al lector que él también ha leído cosas de la nueva ciencia, como, por ejemplo el *Manual de psicología* del verdadero traductor de Wundt, es decir Francisco Giner.

Si la teratología y la psiquiatría ayudan mucho al arte nuevo de hacer novelas, también la literatura puede ayudar a la ciencia. Sería posible en efecto, siguiendo el camino abierto por Clarín, abrir un amplio capítulo titulado «Literatura y ciencia del alma». De camino encontraríamos a Taine, a Spencer y a Freud. Merece sobre este punto que le demos la palabra a nuestro crítico:

«¿ En qué libro de ciencia va usted a buscar esta especial enseñanza que sólo puede dar el arte? [...] Trátase, por ejemplo, de la psicología y de la fisiología [...] ¿ A quién se recurre?¿ a Taine, por ejemplo?¿ Quién mejor que este sabio para explicarnos las relaciones del medio natural y del hombre? Pues Taine, al llegar a ciertas complejas materias nos remitirá ¿a quién se dirá? A los grandes novelistas».

Solo el novelista, según él, puede «penetrar sin miedo en las intenciones, observar lo recóndito y arrancar a la realidad el disfraz de la abstracción, del sistema y de las clasificaciones para que se vea cómo es ella misma, no como subjetivamente aparece en la obra parcial del que estudia interesadamente. [...] Entonces, psicólogos y fisiólogos como Taine, Spencer y otros muchos de tamaña importancia, colocan entre las fuentes de estudio las obras de este género»[47].

Y efectivamente, si la ciencia es buena, escribe Clarín en 1890, es insuficiente. A pesar de sus valiosas aportaciones, la fisiología y la psicología, al

---

[46] *La Ilustración Ibérica*, 11 de julio y 1 de agosto de 1885.

[47] *Ibíd.*, 1 de agosto de 1885. Uno de los primeros análisis psicoanalíticos de una obra literaria lo hizo Freud, en *Le délire et les rêves dans la « Gradiva » de W. Jensen*. Edición reciente publicada en París en 1991 por Gallimard. En el mismo libro se edita *Gradiva, fantaisie pompeïenne* de Wilhem Jensen, traduit de l'allemand par Paule Archex, Rose-Marie Zeitlin, Noël Bellemin.

tener que delimitar el estricto objeto de su estudio, mutilan la indefinida complejidad de la naturaleza humana. Ya en 1882, confiesa que la lectura del libro *Preocupaciones sociales* de González Serrano, le ha hecho pensar mucho. Le parece que la ciencia psicológica moderna no considera al hombre entero, viviendo en el mundo, rodeado de sus semejantes. «Se necesita –escribe– para conocer el espíritu viviendo, algo de lo que el naturalismo literario se propone hoy, siguiendo, en la observacíón y la experimentación [...] los procedimientos de las ciencias experimentales. Hay algo que la literatura, entendida así, puede únicamente suministrar a la ciencia es el estudio del hombre vivo, del hombre individualizado. [...] La *volckpsicología* procede de la ciencia y sus abstracciones; el estudio literario procede de la poesía»[48].

La poesía, el indefinido afán de absoluto a partir del sentimiento de lo finito, es siempre el núcleo del pensar el hombre en español cuando un hombre como Clarín indaga en su yo, un yo considerado también como la medida de la humana condición. Pasando los años, se impone en él cada vez más la necesidad de especulación metafísica y este recorrido personal le hace encontrar la nueva corriente espiritualista europea, que él llama la «Filosofía novísima» y será el tema de sus conferencias de 1897 en el Ateneo de Madrid. Entonces, para él, la psicología , la «ciencia del alma», no puede entenderse sin la dimensión metafísica que implica precisamente «el alma» en su pleno sentido. Es muy posible que Clarín haga suya esta visión de insólita poesía de las dos almas que le atribuye de Doña Berta: «Parece que hay dos almas [...]; una que se va secando con el cuerpo, y es la que imagina, la que siente con fuerza pintorescamente; y otra alma más honda, más pura, que llora sin lágrimas, que ama sin memoria hasta sin latidos... y esta alma es la que Dios se debe de llevar al cielo». Pues bien, la primera es objeto de estudio de los psicólogos, mientras que la segunda es la inefable poesía de la duda del creyente.

Por eso sigue acatando Clarín la psicología como pura ciencia. En 1896, al enterarse de que Simarro va a hablar en los cursos del Ateneo de la «psicología fisiológica», publica en el *Heraldo* la siguiente presentación/comentario: «Ante todo, me doy la enhorabuena, y se la doy al país, porque este ingeniosísimo polemista del Ateneo viejo, y sabio fisiólogo especialista, vuelva a trabajar para el público [...]. Pero aunque Simarro sea un portento, que sí lo es, la psicología fisiológica no es filosofía. Y en rigor, según muchos, ni siquiera es psicología. Véanse acerca de esto los libros recientes del ya célebre Spir y véase al ilustre Rehmke. Que no es filosofía la psicología-fisiológica lo decla-

[48] *El Porvenir*, 19 de noviembre de 1882.

rará el mismo Simarro, que es de la escuela de los que emprenden estos estudios con carácter exclusivamente científico [...], es decir, de conocimiento analítico, mediato; exterior y relativo.

«Es lo más probable que Simarro, al comenzar su curso, haga protestas análogas a las de otros, verbigracia, W. James, el autor del célebre *Principios de psicología*, y Beaunis, y Binet, autores del *Año psicológico* (1894-1895); protestas encaminadas a mostrar que en estos estudios de observación, de especialistas, de laboratorio, no se defienden ni combaten determinadas doctrinas metafísicas; no se resuelven problemas que exceden la experiencia sensible; ... no se hace filosofía»[49].

Así pues, la psicología fisiológica ni siquiera es psicología. La afirmación basada en la autoridad de los citados eminentes filósofos Spir y Rehmke y de los famosos psicofisiólogos, W. James, Beaunis y Binet insiste una vez más sobre la necesidad de dar a la psicología su imprescindible dimensión metafísica, sin negar las aportaciones de la ciencia.

No puede sorprender que el psicólogo y filósofo fragmentario que es Leopoldo Alas coincida con Bergson cuando éste critica los métodos introspectivos de los psicofisiólogos. «Como observa atinadamente Monsieur Bergson en su excelente estudio acerca de los *Datos inmediatos de la conciencia*, hoy lo corriente es estudiar lo interior, lo anímico, con una preocupación inversa de la que nos dice Kant que empleemos para estudiar el mundo que de nosostros trasciende. Así como, según Kant, suponemos en la realidad la existencia de condiciones de ser que sólo son formas necesarias de nuestro pensamiento, así la ciencia moderna siguiendo en esto el pensar vulgar de todos los tiempos, considera la vida interior, y particularmente los datos de la introspección, con una plasticidad impuesta por la observación de lo exterior, que de ningún modo conviene a la conciencia de nuestra propia intimidad. De aquí muchas ilusiones, según Bergson, de la llamada psico-física, particularmente en lo relativo a las nociones de cantidad, intensidad, libertad, etc.»[50]. Es una manera de decir que el mundo interior es tan complejo, tan distinto, que en él no rigen los conceptos racionales que se suelen aplicar al mundo de fuera. Se aboga pues por una nueva conciencia introspectiva que preserve la naturaleza del mundo interior. Si no, ¿cómo captar la presencia de lo indiscernible en el alma, cómo percibir la *glosolalia*[51] de un lenguaje inefable?

---

[49] *Heraldo de Madrid*, 25 de noviembre de 1896.

[50] *La Ilustración Ibérica*, 20 enero de 1894.

[51] *Glosolalia*, palabra no recogida por el Diccionario de la Real Academia Española, designa el lenguaje personal no regido por las reglas del lenguaje de la comunicación.

Ahora bien, este lenguaje personal sugiere que se vive una relación directa entre el estar y el ser en el mundo, entre el hombre finito y la divinidad. El Dios de la razón que siempre acompañó a Leopoldo Alas, desde las clases de Salmerón y de Giner, se convierte en un Dios íntimo, un Dios del corazón, puede decirse. Esta presencia de *Deus est in nobis*, se le impone a Clarín como una realidad absoluta, sublime, que nada tiene que ver con los dogmas religiosos al uso.

Esta creencia psíquico-metafísica, que así puede llamarse para ir de prisa, no significa un encerrarse en sí mismo; al contrario, es también por su propia naturaleza un impulso hacia el otro, hacia el prójimo, un deseo altruista de superación de la mónada y la fuente de un *sursum corda* que tanta falta hace en la trastornada encrucijada del fin de siglo. Su convicción está reforzada por el afanoso estudio de la corriente europea denominada «renacimiento espiritualista» o«espíritu nuevo», animada por un sinnúmero de filósofos, tránsfugas algunos del positivismo, y por escritores como Tolstoi. Entre esos filósofos, muchos son también, de una manera u otra, psicólogos, Ravaisson, Rehmke, Lachelier, Fouillée, Guyau, Spir, Boutroux, Bergson, etc., para citar a algunos; pero Clarín habla de ellos como filósofos, no como psicólogos[52].

En el Ateneo, durante las conferencias, se da cuenta de que está predicando otra vez en el desierto, no desierto cultural como en tiempos de su *Sermón perdido*, sino desierto por la incapacidad del público aun en su parte más ilustrada de pensar en español las cosas *esenciales* de la vida y lamenta que del verdadero renacimiento filosófico que se produce en Europa apenas lleguen ecos a España[53].

Alzando la mirada a la hora de concluir, por lo que se refiere a la psicología, se impone la idea de que el pensamiento español de las tres personalidades elegidas es ampliamente tributario de las innovadoras efervescencias europeas, efervescencias significativas de una ciencia que se busca.

La primera característica del pensar la psicología en español es cierta serenidad crítica que parece proceder de la conciencia bien arraigada de lo que debe ser el objeto de la «ciencia del alma», o sea la total realidad del ser

---

[52] Sobre esta cuestión mucho más compleja que el breve resumen presentado aquí, puede verse : « La búsqueda de una religiosidad auténtica » , capítulo V del libro de Yvan Lissorgues, *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas, Clarín*, (Oviedo, Grupo Editorial Asturiano, 1996) y en la misma obra : « Leopoldo Alas y la escuela de Estudios Superiores del Ateneo de Madrid », pp. 276-320.

[53] Véase, por ejemplo, el artículo «¡Filosofía y letras», en *El Libro del año*, 1899; en *Obras completas* de LEOPOLDO ALAS, CLARÍN, Oviedo, Editorial Nobel, 2006, tomo X, pp. 309-313.

humano, cuerpo y espíritu. Si en cuanto al cuerpo, es decir a la fisiología y a la neurología, hay coincidencia sin reticencia, por lo hace al espíritu, al alma, el pensamiento español rechaza cualquier explicación mecanicista, y no olvida nunca que el límite de la ciencia del alma es el misterio de la vida.

Otra singularidad, derivada en gran parte de la conciencia de lo incognoscible, es que es casi nula en el pensamiento español la tendencia cientificista, ni siquiera es notable en la filosofía del doctor Simarro. El cientificismo, esa utopía fundada en la creencia de que la ciencia lo explicará todo en su día, no cuaja en España, y eso por motivos socio-culturales que, si bien pueden verse como retraso respecto con la Europa del momento, preservan a España de indebidas extrapolaciones.

La ciencia es buena, pero es insuficiente, dice Clarín, que se fija en esta insuficiencia para buscar una solución metafísica.

La ciencia es buena, piensan Simarro y González Serrano, y en ella se fijan, pero sin negar que hay realidades inaprensibles fuera de ella.

Total que si España pudo, en el siglo XIX, recibir mucho de Europa en lo tocante a ciencia positiva, España hubiera podido darle a Europa lecciones de buen sentio humano.

EN TORNO A LA LENGUA ESPAÑOLA: UNAMUNO

José Luis Abellán

Estamos inmersos, desde hace ya varios años, en un proceso de recuperación del valor de la filosofía española. Este proceso se inició hacia 1988, de forma consciente, con la puesta en marcha de la Asociación de Hispanismo Filosófico; pasados los treinta años de aquella fecha, hoy puede decirse que "lo que ahora se piensa y escribe en España puede parangonarse con lo más interesante en el mismo campo de la producción europea". Esta afirmación es de Fernando Savater, un autor poco propicio a hacer declaraciones de esa índole; y no sólo dice eso, sino que –saliendo al paso de la opinión que concede poco valor a la filosofía española en nuestra tradición– reconoce textualmente que "quizá en otras épocas esto puede haber constituido un defecto, pero en la era contemporánea constituye más bien un signo de adecuación a la modernidad"[1]. Estas palabras –escritas en unas líneas de presentación al libro de Armando Savignano sobre la filosofía española del siglo XX– reconocen valor filosófico a nuestros místicos, a nuestros ensayistas y literatos reflexivos, a los creadores de símbolos y mitos en su producción novelística y dramática.

Esto ya lo vio Miguel de Unamuno a principios del siglo XX, y por eso conviene ahora acercarse a sus planteamientos cuando tratamos de las relaciones entre la filosofía y las lenguas ibéricas. Este es un problema que se planteó Unamuno siendo muy joven en los inicios de su carrera intelectual. El era vasco, hablaba vascuence y tenía gran afección a la lengua del lugar en que había nacido; tan era así que le dedicó su primer estudio serio cuando le llegó la hora de elaborar su tesis doctoral. Sin embargo, la conclusión que saca de tan detenido estudio es rotunda: "el vascuence se extingue sin que haya fuerza humana que pueda impedir su extinción"; con esta frase inicia su largo

[1]Savater, Fernando, "Saludo", en *Panorama de la filosofía del siglo* XX, Granada, Comares, 2008, p. 14.

ensayo "La cuestión del vascuence", en la que da largas y elaboradas explicaciones de las razones que la llevan a defender tan tajante afirmación (Hoy dudo que hiciera afirmaciones semejantes).

Este escrito mío no pretende tanto darle o quitarle la razón a Unamuno como examinar el trasfondo argumental de esa opinión. Y aunque él está convencido de la incapacidad del *euskera* para expresar un pensamiento moderno con suficiente nivel de abstracción y universalidad, me parece advertir que hay otra razón más de fondo. Sería ésta que el vascuence –como toda lengua regional– tiene una frontera difícil de rebasar, lo que para un pensador como él con vocación de universalidad resultaba inaceptable. Un argumento que se aplica no sólo a la lengua vasca, sino a todas las ibéricas que tienen ese carácter de regionalidad, entre las cuales no sólo cita al catalán sino al aimará, al guaraní, al tibetano, al araucano, al tártaro, etc.

Hay en Unamuno una opción clara por el español, distinguiéndolo claramente del castellano –su origen histórico– e incluso con la pretensión de rehacerlo. Así lo dice: "Hay que hacer el español, la lengua hispano-americana, sobre el castellano, su núcleo germinal, aunque sea menester para conseguirlo retorcer y desarticular al castellano; hay que ensancharlo si ha de llenar los vastos dominios del pueblo que habla español. Me parece ridículo el monopolio que los castellanos de Castilla y países asimilados quieren ejercer sobre la lengua literaria"[2]. El protagonismo de la lengua española es la obsesión de Unamuno, y por eso empieza su ensayo "Sobre la lengua española" con esta afirmación: "He utilizado diversas coyunturas para mantener que tiene la lengua castellana que modificarse hondamente, haciéndose de veras española o hispanoamericana, si ha de arraigar a duración en los vastos dominios por los que hay se esparce"[3]. Y ello ha de hacerse sin predominio ninguno del origen histórico de la lengua que ha servido de base a este idioma universal; es ley de vida si partimos de los hechos: "Derramarse hoy la lengua castellana –dice Unamuno– por muy dilatadas tierras, bajo muy diferentes zonas; entre gentes de muy diversas procedencias y que viven en distintos grados y condiciones de vida social; natural es que en tales circunstancias se diversifique el habla. Y ¿por qué ha de pretender una de esas tierras ser la que dé forma y tono al lenguaje de todas ellas? ¿Con qué derecho se ha de arrogar Castilla o España el cacicato lingüístico?"[4].

---

[2] UNAMUNO, M. DE, "La reforma del castellano", en *Ensayos*, I, Aguilar, Madrid, 1958; p. 317.

[3] *Ibid.*, *Ensayos,* I, p. 321.

[4] *Ibid.*, p. 325.

El resultado de esta posición es doble. Por un lado, el desprecio hacia el vascuence como lengua de cultura y de comunicación internacional. Por otro lado, su pronunciamiento contra el purismo. Veamos por separado ambos aspectos.

En cuanto al menosprecio del vascuence no proviene tanto de la falta de amor al mismo como de la consideración de su falta de entidad como lengua capaz de remontarse a las alturas de la especulación y el pensamiento. Cuando Unamuno escribe en 1902 su ensayo "La cuestión del vascuence" parece haber acuerdo entre eminentes vascófilos como Arturo Campión y José Mª Azcue en que el eusquera se pierde sin remedio, si bien la diferencia entre ellos y Unamuno es que los citados estudiosos consideran que las causas de dicha pérdida obedecen a factores extrínsecos –presión política, desarrollo económico e industrial, pereza mental–, mientras para Unamuno son factores intrínsecos, es decir, aquellos que están en la misma naturaleza del idioma: falta de aptitud para adaptarse a las condiciones de una reflexión elevada y del desarrollo de la vida moderna. No vamos a examinar con detalle las razones de Unamuno; simplemente dejamos constancia de ellas y afirmamos su predilección sin fisuras por el castellano en que escribió toda su obra.

El pronunciamiento de Unamuno "contra el purismo" ocupa todo un ensayo suyo que dedica al tema con ese mismo título, y es que en la defensa del purismo castellano encontró nuestro vasco un pretexto para justificar el estancamiento espiritual y hasta el más profundo espíritu reaccionario. En cierto momento acusa a dicho purismo de la estrechez y la decadencia que se ha apoderado del pensamiento en lengua española, y así dice: "El más claro testimonio del enorme yermo de decadencia y de ramplona fruslería porque atraviesa el pseudo-pensamiento español contemporáneo, nos lo da la extensión alarmante que van tomando las disputas gramaticales y el insustancial ojeo de gazapos de lenguaje"[5]. Por eso Unamuno defiende los neologismos, los barbarismos y los solecismos, que él convierte en paradojas de la lengua; así pudo construir el pensamiento vivo y original que le dio fama.

Desde este punto de vista, Unamuno se convirtió en un adalid de una nueva lengua española apta para el pensamiento filosófico, actitud que fue continuada después por Ortega y Gasset y el grueso de pensadores españoles que proliferaron durante el siglo XX (Zubiri). En este sentido, podemos considerar que la lengua española ha dado un giro copernicano durante la pasada centuria, convirtiéndose en una de las grandes lenguas universales del mundo.

---

[5] "Contra el purismo", *Ibid.*, p. 407.

Al mismo tiempo que se ha producido esta evolución, hemos asistido también desde 1978 a un cambio radical de las otras lenguas ibéricas que tenemos en la península. Hoy el eusquera, el catalán y el gallego han adquirido carácter co-oficial en las respectivas comunidades donde dichas lenguas se usan, y se ha hecho un considerable esfuerzo muy particularmente con el eusquera, que era en tiempos de Unamuno una lengua casi olvidada. El resultado hoy es que todas esas lenguas se conocen y usan en las respectivas Comunidades Autónomas; incluso, desde el punto de vista filosófico, nos encontramos con que existen traducciones al eusquera de Platón, Aristóteles, e incluso de Kant. El problema, sin embargo, es que esas lenguas, como decíamos al principio, tienen unas fronteras muy marcadas por el espacio territorial donde tienen vigencia. Así como hay muchos estudiantes en el mundo que aprenden el español como segunda lengua extranjera, son una minoría los que aprenden catalán, eusquera o gallego. En otras palabras, son lenguas de uso regional que carecen de la potencialidad necesaria para rebasar los límites territoriales a que se hallan adscritas; es decir, son lenguas sin la dimensión de universalidad necesaria para convertirse en cauces de expresión de mensajes con valor mundial.

Desde este punto de vista, y aunque la situación ha cambiado mucho, sigue teniendo razón Unamuno cuando veía en la lengua española el instrumento lingüístico apropiado para trascender nuestras fronteras. En esto no quisiera confundir, pues no estoy pronunciándome contra el uso de ninguna lengua ibérica en el ejercicio de la filosofía; todo lo contrario, debe potenciarse su uso y ampliarse su difusión, pero no nos engañemos: la transferencia de sus valores a la comunidad internacional debe hacerse a través del español, pues es ésta la lengua franca del libre intercambio intelectual entre nuestros pueblos y países. El español se ha convertido en lo que los griegos llamaban una **koiné,** es decir, un lenguaje apto para la intercomunicación entre comunidades distintas, y en este sentido debe usarse y ampliarse, como ocurrió con el latín durante la Edad Media. Hoy la lengua –vehicular– al menos, en el mundo occidental –es el inglés, pero en el medio hispano e iberoamericano nadie puede dudar que es el español.

La expresión *"pensar en español"* que últimamente se utiliza tanto, debe entenderse en el sentido aquí señalado, y así parece que lo entendió también Unamuno cuando rechaza la definición de filosofía exclusivamente como un enlace dialéctico de pensamientos que explican todo lo existente –*ordo et conexio idearum*– y trata de acercarla a la poética y a la mística, en que tan fecundos han sido los pensadores españoles. Por eso en su ensayo "Sobre la filosofía española" defiende una filosofía española que se escapa a los cánones del escolasticismo y del intelectualismo y se acerca al sentimiento profundo

de la vida expresado "en símbolos, en cantares, en decires, en obras literarias", porque –según su opinión– "la filosofía es la visión total del universo y de la vida a través de un temperamento étnico"[6]. Pero esa expresión está en la lengua española, en tanto que esta es refundición de un sentimiento común. Bienvenidas sean, pues, todas las lenguas ibéricas para refundirse en ese crisol compartido que es la lengua española enriquecida por sus distintos aportes.

[6] "Sobre la filosofía española", *Ibid.*, p. 555.

LIBERALISMO E INQUISICIÓN: EL CASO GALLEGO.
Lengua y pensamiento

Martín González Fernández
Universidad de Santiago de Compostela

A X. L. Barreiro Barreiro,
magister, et vir probus.

La *Constitución de Cádiz (1812)* como herejía

«Aparato burocrático de control de las conciencias», así definía a la Inquisición J. L. Abellán en 1983[1]. Por su parte, el hispanista e historiador de esta institución, H. Ch. Lea, nos ha hablado de cómo el primer liberalismo español, el doceañista, y la propia "Constitución" emanada de las Cortes de Cádiz (1812), pronto fueron percibidos, por los medios eclesiásticos en general, y no sólo por ellos, pero sobre todo por el Santo Oficio, como una nueva y auténtica «herejía»[2]. Hoy nos interesa analizar aquí el papel que ha jugado la lengua vernácula, el "gallego", en la propagación de tan notoria herejía y examinar algunos ingredientes, incluso aquellos a los que tuvieron que renunciar, del "pensamiento" de nuestros primeros liberales. Sobra decir que Galicia estuvo representada en Cádiz, tanto por elementos serviles como liberales, y que allí, unos y otros, aportaron ideas y se enriquecieron con las

[1] Abellán, J. L., «La persistencia de la 'mentalidad inquisitorial' en la vida y cultura española contemporánea, y la teoría de 'las dos Españas'», en Ángel Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* (Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición, Nueva York, abril de 1983), Barcelona, Ariel, 1984, p. 550.

[2] Lea, H. Ch., *History of the Inquisition of Spain*, London, New York: MacMillan Co, 1906-1907, 4 vols., vol. 4, Lib. 9, Cap. 1, p. 442 («the heretical definition of the Constitution as heresy») y p. 455 («all Constitutionalists and Liberals were Jansenists and heretics»). Tr. de Ángel Alcalá y J. Tobio, Madrid, FUE, 1983, vol. III, pp. 860 y 873.

de otros. Estamos hablando también de la Galicia de V. de Foronda, del cura liberal Posse o del diputado J. A. Ruiz de Padrón. Y, por supuesto, de la Galicia de P. Quevedo y Quintano o M. Freire y (de) Castrillón.

¿En qué consistía tan temida "herejía"? Nos remitimos aquí a la autoridad del Presidente de la Real Academia Galega da Lingua, el historiador X. R. Barreiro Fernández, quien, recientemente, en la "voz" correspondiente del *Dicionario Enciclopedia do Pensamento Galego* (2008), lo definía así:

> O liberalismo foi a matriz ideolóxica sobre a que os países mais avanzados de Europa e de América construíron o seu modelo de Estado a finais do século XVIII e durante o século XIX. Desa matriz procede o *liberalismo económico* que, cos seus principios básicos sobre a propiedade, a riqueza e o mercado libre, dará orixe ao capitalismo; o *liberalismo político*, que senta os seus principios na soberanía nacional, democracia parlamentaria e goberno representativo; o *liberalismo intelectual*, que se fundamenta na libertade de opinión e de cátedra, na liberdade de prensa e que se caracteriza pola tolerancia; e o *liberalismo social* que fundamentado na radical igualdade do ser humano, incorpora novos valores sociais como o traballo, a saúde como fonte de riqueza, o aforro e, sobre todo, o mérito persoal, substitutorio do privilexio de sangue[3].

Por supuesto, el autor nos muestra, a continuación, cómo se traducen estas ideas y "cosmovisión liberal", en escritos, panfletos, prensa, proclamas, memoriales, etc., en los medios liberales gallegos. Es cierto que, muchas de estas ideas, sólo se lograron con lo que él llama el «liberalismo doctrinario» (1833-1923), con el que conecta luego, en nuestra tierra, tanto el republicanismo como el movimiento "galeguista" del siglo XX.

Entre 1808 y 1833, matiza con criterio acertado, más que «liberalismo» hubo individuos, incluso clubs, «liberales». Y aún en este primer tramo cronológico, sigue distinguiendo: un "pre/proto-liberalismo" (Guerra de la Independencia), un liberalismo más "intelectual" (Cortes gaditanas) y, finalmente, un liberalismo "discursivo, utópico y activo" (Trienio liberal). No nos alejamos mucho, como se ve, en relación a lo que nos han dicho J. L. Abellán o A. Heredia Soriano, entre otros, para el ámbito estatal, incluso el propio G. Fraile[4].

---

[3] BARREIRO FERNÁNDEZ, XOSÉ RAMÓN, «Liberalismo e absolutismo», en *Dicionario Enciclopedia do Pensamento Galego,* ed. A. TORRES QUEIRUGA e MANUEL RIVAS GARCÍA, Vigo/Santiago de Compostela, Xerais/ Consello da Cultura Galega, 2008, p. 476.

[4] Vid. J. L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979-1991, vol. 4, «Liberalismo y romanticismo», o ANTONIO HEREDIA SORIANO, «La filosofía española ante la Revolución francesa (1789-1814)», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, nº 17 (1990), pp. 607-623 (monográfico en Homenaje al Profesor SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO); y GUILLERMO FRAILE, *Historia de la filosofía española*, Madrid, B.A.C., 1972, t. II.

Una prueba de que el liberalismo no está del todo maduro, la tenemos en el hecho de que la Constitución de Cádiz (1812) parecía garantizar todas las libertades, pero no contemplaba sin embargo la "tolerancia de culto", que tanto admirarán, por ejemplo, con el tiempo, nuestros compatriotas en el exilio inglés (1823-1834)[5].

El terror blanco

Da la impresión, y pese al lugar común de nuestra historiografía más sólida, que el «terror blanco», como se llamó a la represión de la segunda restauración tras el trienio liberal (ejecutada por apostólicos, juntas de fe, voluntarios realistas, etc. y legitimada por el monarca), había empezado ya con la primera restauración[6]. Tras el restablecimiento del Consejo Real y General de la Santa y Suprema Inquisición (8 de agosto de 1814) y sus Tribunales de distrito (el local el 16 de agosto)[7], primero hubo festejos, es cierto pero, enseguida, no tardaron en llegar delaciones y represión.

Presentamos aquí un documento, creemos que inédito hasta este momento[8], que recoge las delaciones que caen sobre el "universo-liberalismo" gallego. El 25 de Octubre de 1814, el Consejo de la Suprema envía una circular para que cada tribunal de distrito ponga en su conocimiento «una Nota de los Libros y Papeles de mala doctrina impresos en su distrito desde el año 1808». El tribunal local, en oficio firmado por su secretario del secreto D. Juan Manuel Sánchez, remite a sus comisarios y agentes la orden de delación de individuos

---

[5] Vid. VICENTE LLORÉNS *Liberales y románticos. Una emigración española en Inglaterra*, Valencia, Castalia, 1979, p. 84. Marca, en efecto, un *deficit*, y, a la vez, una incongruencia. No lo era menos el hecho, por tomar un ejemplo local, de que algunas empresas comerciales y marítimas de la inquieta (políticamente) burguesía de A Coruña se sumasen al lucrativo negocio del tráfico de esclavos.

[6] FONTANA, J., *La época del liberalismo*, en FONTANA, JOSEP, y RAMÓN VILLARES (eds.), *Historia de España*, Madrid-Barcelona, Crítica y Marcial Pons, 2007, vol. 6, Cap. 4, pp. 115 y sigs. (la expresión, en último término, remite a PÉREZ GALDÓS, *El terror de 1824*).

[7] No podrá ser todavía en las Casas de la Inquisición, empleadas en tiempos de franceses por tropa, Cuartel de Policía, con usos y abusos varios, entre ellos destrucción de Sumarias, robo de libros prohibidos y destrozos en los edificios, sino, de momento, en la posada en que se hospeda el Inquisidor decano Luis Cubero.

[8] Conocíamos, en efecto, las denuncias sobre el grupo de liberales ligados a 'Café de la Esperanza', logias masónicas y Real Consulado del Mar de A Coruña, miembros de la burguesía liberal, gracias a la información aportada y recuperada por el historiador X. R. Barreiro Fernández (vid. X. R. RAMÓN BARREIRO FERNÁNDEZ, *Liberales y absolutistas en Galicia (1808-1833),* Vigo, Ed. Xerais, 1982, 'Apéndice 1º', pp. 163-174; y otros trabajos suyos, sobre la historia política de Galicia).

y papeles afectos a la «revolución» constitucionalista gestada en las Cortes de Cádiz[9]. Se conservan tres de estos informes, tal vez los únicos solicitados.

El primer Informe es de Manuel Freire de Castrillón, que envía el mismo día al tribunal (sospechamos que a partir de un listado previo remitido a la autoridad civil). Se tachan, como veremos, particulares, grupos de personas, autores, impresores y medios periódicos, literatura de cordel, tratados o panfletos, clero, militares, funcionarios públicos, profesionales o burgueses, espacios sociales y de recreo. En su minuciosidad, se advierte, no sólo el sórdido hábito de delación, sino también la saña del rencor.

> Ylustrísimo Señor= No puedo desempeñar con la exâctitud que deseo, el mandato antecedente; por que en tanta inundación de impresos, no llevé cuenta; por que no tenía valor para leerlos, sobra de dinero para comprarlos, y por que sabía sus principios sin necesidad de estas diligencias. Sin embargo contribuyendo quanto me es posible à los deseos de V.S.Y. creo que no me engañaré en afirmar, por regla general, que la mayor parte de lo que salió de la imprenta de Dn Manuel Rey es malo, y empezando por los periódicos=
>
> El intitulado *Cartel,* que nadie duda que fuere de D. José Verea y de D. Juan Camiña, que ambos se han fugado: este periódico es revolucionario, y bajo esta denominación entiendo que es antieclesiástico, antirrealista, y promotor de todos los errores, que iban propagando las Cortes.
>
> Otro periódico con el nombre de *Telégrafo* atribuido por todos à dicho Verea, y con el mismo objetivo.
>
> La *Gazeta marcial*, cuyo principal redactor es el referido Camiña, y nadie duda, y se conoce que contribuían muchos con sus artículos, y se nombran a D. Juan Cisneros, también fugado, el Doctor Patiño procesado con Camiña por la Universidad, el Doctor Sánchez hijo del secretario del Yl.^{mo} Cabildo, a quien se atribuye el artículo impreso en Cádiz, y reimpreso en dicha Gazeta, en que calumnia al Sr. Arzobispo, y Santo Oficio con motivo del robo de Santa Susana, y que está firmado por sus iniciales. Dícese también que contribuía el Dr. Maquieira, y un estudiante llamado Arias Prada, sobrino del Sr. Consejero de este nombre, el Doctor Vázquez cura de Bastabales, y otros; pero estos son voces vagas de que no tengo más pruebas que la amistad entre sí, y su notoria adhesión al Gobierno rebolucionario.

---

[9] «En este Santo Oficio conviene tener noticia, y a la mayor brevedad posible de los Libros, Folletos, y Papeles de mala nota que se hubiesen escrito, é impreso, en esta ciudad, y también en el distrito de esta Ynquisición de Galicia durante la pasada Rebolución; y que sea aquella expresión de sus títulos y autores, si fueran conocidos y del lugar de su impresión, è Ymprenta./ Este Tribunal espera de la prudencia, y actividad de V.^{m} que evacuará este encargo à la mayor brevedad, con toda exâctitud, y secreto; y que entendiendo, à continuación esta, el resultado de sus diligencias que practicara se las remita bajo sobre al Santo Oficio, ò los entregue personalmente al Sr Ynquisidor más antiguo./ De la orden del Tribunal se lo comunico a V.^{m} para su inteligencia y gobierno./ Dios gu.^{e} à V.^{m} m.^{s} a.^{s}. Camara del Secreto de la Ynquisición de Santiago Noviembre 3 de 1814 = Dn. Juan Manuel Sánchez.»

Al Dr. Maquieira se atribuye una apología de la libertad de imprenta contra mí, y al cura de Bastabales dos sátiras indecorosas, cuyo título ignoro contra este Il.mo Cabildo en apología de la entrada violenta de la Junta de que era individuo en la Capilla del Santo Apostol.

A la *Gazeta marcial* sucedió el *Diario cívico*, que emprendieron dichos Verea y Cisneros; y es fama, que contribuían los mismos que van nombrados, y tanto en uno como en otro periódico se copiaban los artículos màs erróneos, y subversivos de los papeles de Cádiz, como fue la Inquisición sin máscara y otros, y los Discursos más impios de algunos diputados.

El amante de la Libertad civil es un periódico atroz, que salió originalmente en Cádiz, y se reimprimió por lo menos hasta el 4º Número en casa de Rey, y se repartía gratis. Se atribuye a un tal *Ysla* que solicitó las Casas del Santo Oficio para establecer una fábrica de monturas, y otros pertrechos, y anda fugado.

Todas las ojas volantes y folletos que llevan el nombre de Sinforiano [López Alia] tanto en Santiago como en la Coruña son erróneos, infamatorios, y subversivos.

Quanto salió igualmente con el nombre de D. Manuel Acuña es insolente, injurioso, y rebolucionario. Este eclesiástico imprimió igualmente en Cádiz un Quaderno en que se acusa à todos los buenos, y vierte proposiciones horrorosas.

Los papeles que salieron con el nombre de Fandiño, à pretesto de su defensa son sumamente injuriosos à personas, y cuerpos respetables, y siempre indecentes.

Nadie duda, que unos versos horrorosos, que se arrojaban por la calle en la fiesta, que con el falso nombre de Santiago, celebró este Ayuntamiento Constitucional, por su Constitución, son de la composición del dicho Verea; pero deben declararlo los Regidores Cotón, y Suárez, y el Alcalde Barros, comisionados para correr con la función, y son responsables, como todos los Gefes de las acciones, que cometen sus subalternos a su vista, y bajo su dirección.

En dicha imprenta de Rey se imprimieron separadamente del Periódico, varias obras impías, Discursos de Diputados, y entre ellos creo que alguno de Ruiz Padrón, y à las órdenes más irreligiosas del Gobierno.

Hacia Villafranca en una imprenta volante salía un Periódico con el título de *Boletín del 6º exército* compuesto según fuertes presunciones por D. V. Moscoso del estado mayor, y D. Domingo Loriga capitán de Artillería, y protegido del Mariscal de Campo Santocildes. En un tiempo en que se llevaba relación con éste me quejé, de que en un periódico, que debía ser puramente militar, se estampasen tantas sátiras, declaraciones, y errores contra los eclesiásticos, y sus rentas, y me respondió, que sólo con este objeto se había establecido, por desquite de los sermones, en los que los militares se daban por agraviados. En efecto, parece que el único objeto de este periódico es atacar los privilegios de la Yglesia.

En la Coruña salieron varios papeles, de los que tengo clara noticia. El más famoso es el titulado *Ciudadano por la Constitución*, pagado por el gobierno con 800 r.s mensuales, y distribuido con profusión por el exército, que se mandaba leer en las compañías. Su autor principal era un Peña, gazetero, que había sido de los franceses en Valladolid, donde está arrestado. Siguióle un tal Jerica

famoso rebolucionario en Cádiz, y mandado expresamente para este fín à Galicia. Pasó después a Vitoria a escribir aquella infame Gazeta, y fue nombrado Juez de Censura, y se ha fugado.

La *Gazeta* de la misma ciudad es compuesta por Pacheco [y] es del mismo género, y muestra los mismos sentimientos el intitulado *Diario*.

En dicha ciudad se imprimió con la mayor profusión, el obsceno, é impio, papel titulado *Rogos de un Gallego,* que se derramó gratis, à las manos y por el correo en aquella ciudad, y en ésta en casa de Sinforiano, y un coronel Sánchez bien conocido salía a los caminos à leerselo à los paisanos. Nadie duda de que es del ex-fraile Pardo, individuo de la Junta de Censura, que anda fugado.

Con la misma seguridad se le hace autor del folleto intitulado *el Pueblo gallego no quiere la inquisición*, que igualmente se repartió gratis.

Este Pardo fue antes autor de otro periódico intitulado *Semanario*, más disimulado; por el tiempo en que salía; pero mui digno de que el Ministro de Hacienda Canga Argüelles le señalase una pensión, para que siguiera escribiendo, como sabe la Junta Superior de este Reyno.

Ymprimió también *un proyecto de Constitución*, en que sienta los principios Filosóficos de su tiempo.

El famoso Foronda, uno de los que más fomentaba, sostenía y contribuía con sus artículos à dichos periódicos; imprimió por separado una traducción libre de Rousseau.

En la Coruña se reimprimió también, y distribuyó con prodigalidad una proclama de un labrador de Reus la más subersiva contra el rey, y señores propietarios. Estos gastos se atribuían al comerciante D. Pedro Llano, procesado.

También se publicaron algunos quadernos contra el Filósofo rancio, atribuidos a un militar, cuyo nombre no tengo presente.

Así mismo otra obra atribuida al Gefe de alarma de Creciente, que dió granos falsamente à nombre de su Alarma por la extinción del Santo Oficio, no tengo presente el nombre de la obra, ni del autor, el qual está arrestado.

Quanto a obras de más bulto, tengo noticia de una con título de *Representación político-racional que sobre el reglamento, que se deben hacer de las rentas, y riquezas del estado eclesiástico secular y regular de España, ofrece à las Cortes el Ldo. D. José Salgado, Ulloa y Feijóo.* Ympresa en casa de Aguayo.

Pero la más horrorosa es una traducción francesa por el cirujano Pacheco ya dicho, y arrestado en la Coruña, y son unos principios de gobierno, cuyo título no tengo presente, sino que el autor es un ateo. Ymprimiose este libro en la oficina de Montero, que no tengo duda, en que imprimió lo que no conocía, y exîsten muchos exemplares en la librería de Rey Romero, sino los recogió el corregidor de la Coruña Valdenebro, à quien se los delaté en la causa que se sigue contra Pacheco. Conviene quanto antes recogerlos, ò à lo menos recontarlos.

Hay además de ésta una obra contra el Sr. Obispo de Orense, que no he visto, y está escrita por el Brigadier de Artillería Munarriz. Este mismo escribió otro folleto, que tampoco he visto, y es un extracto de la obra del Marqués de San Felipe, contra el estado eclesiástico.

Entre los escritos perversos deben comprenderse todos los que se publicaron en tiempo del gobierno francés; tales son las Gazetas y todas las proclamas y órdenes firmadas por Bazan, y V.S.Y. yà ha puesto alguno en edictos.

> En el Periódico intitulado *Patriota Compostelano* dirigido por Camiña no hay tantos errores; porque aun no se había dado libertad à la imprenta; pero no enteramente inocente, y como nada hay que esperar de la ciencia de tales autores, nada se perdería en recogerlos todos.
>
> La *Gazeta de Galicia*, después que la dejó el P. M. Martínez, siguió con ella su impresor Vila, dirigido por Verea, y aunque no contenga sino noticias, se halla mucha malicia en las relaciones especialmente en las sesiones de las Cortes, copiadas de los periódicos rebolucionarios.
>
> El Dr. Pedralvez escribió bajo su nombre un papel contra el enterramiento en las Yglesias, y aunque esto sea conforme à las últimas leyes de nuestros legítimos príncipes, es en el modo muy injurioso al estado eclesiástico, à quien pinta por codicia sórdida promotor de la superstición, y de tal califica dicho enterramiento.
>
> Del Sr. Obispo de Tuy he visto una pastoral sobre la bula de la Santa Cruzada, y otra sobre el Santo Oficio mui dignas de examinarse, y que aún presentaré con algunas observaciones.
>
> Es quanto me ocurre en la brevedad de tiempo que V.S.Y. exige de mí: N.tro Señor prospere a V.S.Y. m.s a.s. Santiago y Noviembre 3 de 1814 = Il.mo Señor = Manuel Freire___[10].

M. Freire Castrillón había representado en Cortes a la provincia de Mondoñedo, alineado con el sector más reaccionario de la cámara, destacando como parlamentario y libelista; había publicado la serie de sus "Napoleacas" sobre diversos temas (libertad de imprenta, igualdad, Santo Oficio, jansenismo, etc.) No necesita presentación.

El segundo Informe fue enviado por el calificador del Santo Oficio en A Coruña R.P.M. Fr. Manuel Gregorio o de Gregorio (Lector de Teología y prior del convento de S. Domingo en la ciudad herculina), que tarda un mes en remitirlo. Habla de 18 papeles peligrosos, entre ellos: (núm. 4) «La Ynquisición sin máscara reimpreso en esta ciudad en la de D. Manuel Rey. No se sabe el autor»), (núm. 10) «El Filósofo cristiano: su autor D. José Ribera, Abogado de la real Audiencia de la Coruña, y morador de la misma ciudad, en donde se imprimió por Rodríguez», (núm. 11) «Os rogos d'un Gallego para abrirlle os ollos…Rogos d'un escolar à Virxe do bo acerto para que libre a terra da Inquisición, etc. Suena impreso en Ynglaterra; pero en realidad se imprimió en la Coruña y se dice que en Casa de Enrì: después se reinprimió en esta ciudad por D. Manuel Rey à solicitud de Sinforiano López [Alia]», (núm 12) «Romance en Gallego: os servís e os liberales polo Tangueiro = Coruña oficina de Dn. Antonio Rodríguez 1814» y (núm. 15)

---

[10] AHN, *Inq.,* leg. 4449 (para los tres Informes, reunidos en el mismo legajo). Aportamos en otro lugar los tres informes íntegros (vid. nuestro trabajo «Censura y liberalismo: D. Manuel José Quintana y Lorenzo (1772-1857) y D. Casiano del Prado y Vallo (1797-1866)», pendiente de publicación).

«Extracto del Contrato Social de Rousseau en forma de Cartas por D. Valentín de Foronda arrestado en la Coruña, è impreso en la de Rodríguez de la misma ciudad». El 3º Informe proviene también de la ciudad herculina y tarda un mes en llegar. Lo redactan dos benedictinos, PP. J. Chacón y M. García, bajo la supervisión del "Inquisidor Honorario" I. Carrillo y Niebla: se citan 10 textos, algunos ya repetidos en los listados anteriores, como «Política natural –dos Libros en quarto traducidos por un Anciano, y dado à la luz por Pacheco, impresa en Santiago en la imprenta de Montero».

Queda aquí demarcada toda una cartografía de la "herejía constitucionalista". Una radiografía del error, la geografía de lo prohibido, las lindes de la perversión liberal. La mejor relación del delito, para el investigador, y, a la vez, para el lector, una suerte de mapa cognitivo ('estructura cognitiva') acerca de fuentes, medios de trasmisión, y agentes, en donde se fraguaban las categorías de dicha "herejía" en Galicia.

Hay en esta relación más filosofía que la que se enumera como tal. No nos detendremos hoy en ello. Destacaremos, en todo caso, el papel jugado por la prensa (la mitad de las delaciones se refieren a ella) y la sátira política (con similar protagonismo). Nos centraremos aquí en el uso de la lengua gallega en la divulgación de dicho ideario.

El idioma del pueblo, "lenguage del país"

En relación a estos primeros liberales gallegos, habría que subrayar varios hechos: 1) se trata de un grupo heterogéneo, compuesto por burgueses, periodistas, funcionarios, profesionales liberales y militares; 2) tenía dos bloques o núcleos duros, respectivamente, en A Coruña y Santiago de Compostela; 3) parece que el grupo coruñés, vinculado al club Café de la Esperanza («El club de la L....», según *El Sensato*, de "club jacobino" se le tildó en algún expediente inquisitorial a la altura de 1809), Real Consulado del Mar de A Coruña, pero también las reboticas de la ciudad y, como hemos subrayado en alguna otra ocasión, las estafetas de correos, la sede de los Correos Marítimos de S. M., y "botellerías" y tiendas de la misma, y tertulias en las que participaban esporádicamente el clero liberal y militares, y en las imprentas (papeles periódicos, folletos, sátiras, etc.); el grupo compostelano, estaba más vinculado a la Universidad, a su Biblioteca y "sala de prohibidos", a la trastienda de la Sociedad de Amigos del País, y a pequeñas juntas clandestinas que se reunían en casa de algún patricio de la ciudad del Apóstol, prensas, librerías o reboticas, como la de Suárez Freire, en las que participaban clero liberal, universitarios (profesores y estudiantes), profesionales liberales, burgueses y militares, en menor medida (Compostela era la sede del

Santo Oficio gallego, del Arzobispado y de un nutrido grupo de furibundos, los denominaremos aquí, "apostólicos"); 4) como subraya X. R. Barreiro Fernández, parece que el grupo coruñés, en contacto más estrecho con los liberales de Cádiz, "marcaba las estrategias a seguir", y contaba, desde luego, con figuras de prestigio que dieron a la imprenta notables escritos (Valentín de Foronda, Pacheco Bermúdez, Antonio Peña, Pardo de Andrade, etc.) y, entre otros papeles periódicos, lanzaron al público un instrumento excepcional para la época, *El Ciudadano por la Constitución* (1812-1814), en el que este grupo publicaba, reproduciendo información oficial o propagando sus ideas; 5) pero el grupo de Santiago, sobre todo los círculos universitarios que llevaban la "dirección intelectual y política" (los profesores Camiña, Patiño y Verea y Aguiar, especialmente), crearon también "medios de opinión" propios, a través de una prensa muy combativa (*El Patriota Compostelano*, *El Cartel*, *El Estandarte*, el *Diario Cívico-Patriótico* y, sobre todo, la *Gazeta Marcial y Política de Santiago*, blanco de la compulsiva rabia delatora de los informes antedichos) y de plumas de gran prestigio (Sinforiano López Alia, Andrés Fernández, Arias Prado, etc., algunos citados allí y otros no, colaboradores asiduos de estos nuevos medios). 6) Ambos grupos se encontraban comunicados, conectados, entre sí. 7) Dos núcleos fuertes, pero no únicos (aunque funcionaran como polos de atracción). 8) Este ideario de los primeros liberales gallegos, dice Barreiro Fernández: «no es ideológicamente sucursalista». 9) Todo ello le permite al Presidente de la Real Academia Galega da Lingua llegar a la conclusión: «de que no estamos ante una vaga reiteración de los principios liberales sino de un esfuerzo de simplificación doctrinal y de acomodación a la realidad gallega, diferenciada y tan distinta entre las ciudades y campo. Los liberales supieron llevar su discurso a estas dos realidades, incluso utilizando para ello el idioma del pueblo, el idioma gallego»[11].

María Rosa Saurín de la Iglesia, en su Introducción a la reciente edición facsimilar de *El Ciudadano por la Constitución* (1812-1814) (=*CC*), se pronunciaba en la misma línea, cuando resalta la "función política", la llamaremos así, del idioma gallego en la propagación del ideario liberal a través de dicho medio periódico.

---

[11] BARREIRO FERNÁNDEZ, X. R. (coord.), *Historia de la Universidad de Santiago de Compostela,* Santiago de Compostela, USC/ Parlamento de Galicia, 2003, volumen II: «El siglo XIX» de la autoría exclusiva del coordinador, p. 72. Empleamos aquí, pero sólo por razones de comodidad de lectura, la versión castellana de esta obra. La monografía está escrita en pulcro gallego por el Presidente de la Real Academia Galega da Lingua. Que añade en nota: «Fueron los liberales los que, en su afán de llevar sus ideas al pueblo, utilizaron el idioma gallego. Pardo de Andrade, Fernández Neira y Ferro Caaveiro fueron algunos de los que más y mejor utilizaron el gallego coloquial en sus composiciones.»

> Muy lejos de lo burlesco está, en cambio, el uso poético del gallego, empleado con determinación proselitista para captar a artesanos y labradores y anunciar la buena nueva entre los bajos rangos del Ejército. A ese mismo sentir corresponde todo un plan de propaganda en clave musical y vernácula esbozado por Foronda como recurso para vivificar el repertorio teatral siguiendo los gustos populares: modo inteligente de divulgación de una ideología minoritaria y desprestigiada sin piedad por sus adversarios. Por eso, cuando la aceleración de las hostilidades exija ganarse la calle a toda prisa, el gallego se transformará en instrumento privilegiado de aproximación al antiguo vasallo. En su lengua se le habla para modelarlo según los nuevos principios y convertirlo en ciudadano, partícipe de derechos y dignidad impensables en el Antiguo Régimen. Cuando llegue ese momento urgente de educación popular lo preferido no serán los bien hilados razonamientos en prosa –representados en el periódico en prosa por una breve reseña de los resultados electorales en La Coruña que firma *Un Labrador libeiral*: seguramente Pardo de Andrade– sino la cantinela ritmada de las poesías. Desgranando las ventajas de la modernidad en versos fáciles y pegadizos parecía más fácil persuadir al hombre de la calle del triunfo inminente de aquella felicidad pública tan decantada por el Siglo ilustrado. He aquí la meta de la operación divulgativa que, con la más genuina inspiración ilustrada, "El Ciudadano" se encarga de respaldar con varios registros, ya fuera acogiendo en sus páginas composiciones breves y enjundiosas, ya patrocinando la aparición en folleto aparte de otras más extensas. En uno y otro caso, y aunque no se desdeñase la brevedad epigramática de asimilación inmediata, utilísima en la economía del diario, la forma métrica predilecta suele ser el romance, familiar a amplios sectores del público y susceptible de una *performance* a cargo de los ciegos de ferias. En este procedimiento se depositaron grandes esperanzas, como una y otra vez se reimprimió la más famosa de esas composiciones –*Os rogos d'un gallego*– incluso fuera de Galicia, tanto en versión original como en traducción al castellano[12].

El problema, añadimos nosotros, es que el idioma, la lengua, es un arma que carga el diablo, de doble filo, un instrumento muy versátil, que en este contexto histórico e ideológico u otros, puede emplearse, y así se hizo aquí, en una doble dirección, algo de lo que se quejó por entonces algún liberal castellanoparlante. Veamos sino un dato de prensa recogido por el filólogo R. Mariño Paz, en sus calas en la historia de la lengua gallega en esta época. En efecto, en dos números del *CC*, 28 y 31 de julio de 1813, Lorenzo González Parabeles se queja de un artículo aparecido el día 25 del mismo mes en un periódico absolutista local, *El Postillón del Exâcto Correo de España en La Coruña*, en el que, según este colaborador, se da por cierto «el lance que se finge pasó en Santiago con un aldeano que yendo á ganar el jubileo del año Santo entró a desayunarse en un

[12] MARÍA ROSA SAURÍN DE LA IGLESIA, «Introducción», en edición facsimilar de *El Ciudadano por la Constitución*, A Coruña, M. E. y Cultura. B. N./ Diputación de A Coruña, t. I, pp. XV-XVI.

café, y habló con un liberal, quien le dixo que no había tales indulgencias, que eran invenciones de clérigos y frailes»; esto choca al articulista:

> El artículo está escrito en el lenguage del país, como queriendo hacer creer que le escribe un pobre labrador, pero de pronto el jornalero se muestra instruido en Historia Griega, habla de los treinta tiranos de Atenas, y amenaza à nuestro Gobierno con el fin que tuvo el hijo de Dionisio. Cualquiera conoce que esto no es propio de un aldeano, luego si pasó el lance, no fue con aldeano: el escribirlo en el lenguage vulgar de las aldeas, lleva la mira de que en ellas se lea y se publique la atroz calumnia de que nuestro Gobierno trata de desterrar a los curas y frailes[13].

La lengua vernácula, en fin, puede ser, y fue, también contrarrevolucionaria[14].

Con esto y todo, hemos de reconocer que el idioma gallego tuvo un efímero "momento de gloria" en este proceso histórico, entre –por poner aquí dos extremos cronológicos– el esplendor alcanzado en el siglo XII con las cantigas de la lírica galaico-portuguesa (amigo, amor, "escarnio e maldizer") y la explosión de creatividad, tanto en narrativa como en ensayo filosófico, que hoy vivimos en Galicia (ahí están los nombres de un Xosé Luís Méndez Ferrín o Marcial Gondar Portasany), fenómeno que sin duda no es del todo ajeno al proceso de progresiva normalización de nuestras instituciones históricas y políticas, cultura y lengua, o pese a él[15]. Momento "fugaz", es cierto, con usos "políticos",

---

[13] *El Ciudadano por la Constitución (1812-1814)*, ed. facsímil citada, tomo II, p. 603. Se hace eco del dato, como ya indicamos, RAMÓN MARIÑO PAZ, «O idioma galego na vida, na obra e na época de Juan Antonio Posse (1766-1854), Manuel Pardo de Andrade (1760-1832) e Francisco del Valle Inclán (1736-ca.1808)», en *A Trabe de Ouro. Publicación galega de pensamento crítico*, T. I., Ano XI (2000), p. 35. Lo que se calla el texto es que, en fin, los rancios y serviles contaban con otros medios de información, formación, y aún de intoxicación, de la opinión pública, en los que no se hablaba precisamente en la lengua vernácula, que sepamos (las reflexiones del cura liberal J. A. Posse sobre las lenguas, pese a que él predicaba en León, fuera de Galicia, resultan muy significativas; por lo que hace a la ideología, aunque Maquieira, que además era miembro de plantilla del Santo Oficio local, o Vázquez Aguiar fueran curas liberales, nos extrañaría que dejaran traslucir su ideología en los púlpitos de las parroquias de la Colegiata do Sar o S. Xiao de Bastavales). Aunque también los liberales rehabilitaron subgéneros eclesiásticos para fines revolucionarios y constitucionalistas: el «*Aviso à los Gallegos*, su autor Santurio impreso en Santiago en la oficina de Rey por Sinforiano López» (3º informe) o el «*Catecismo político.* Coruña casa de Rodríguez» (2º informe), remedan las proclamas pastorales y sermones en misa grande o el Astete.

[14] Para un inventario muy completo de las piezas en gallego, serviles y liberales, vid. RAMÓN MARIÑO PAZ, *Historia da Lingua Galega*, Santiago de Compostela, Ed. Sotelo Blanco, 1998, pp. 376-386.

[15] Sobra decir que MARTÍN SARMIENTO, el Rexurdimento y el galleguismo histórico también tuvieron un papel determinante en este lento proceso de recuperación de la identidad y memoria colectiva.

de propaganda-información, didáctica política, creación de opinión pública y aún crítica, momento precario, sin duda, pero a la vez instante sublime, en el que el idioma de la mayoría habló la noble lengua de las libertades.

Alguna responsabilidad tendría la "economía política", la "teología-política" del Antiguo Régimen, el absolutismo de "habsburgos" y "borbones", en que la población analfabeta de Galicia, tierra con un componente rural muy acentuado, a comienzo del siglo XIX rondara casi el 90%. Y debemos recordar, al tiempo, que es el momento histórico también, hondamente revolucionario y rupturista, en que los *Informes de instrucción pública* liberales (Informe de Quintana, 1813, Dictamen y proyecto de decreto gubernamental, 1813, decreto de gobierno de 1821), con tanto rigor analizados por A. Heredia Soriano en el *Georgia Colloquium 1981*, mientras defienden una enseñanza uniforme y centralizada, universal, pública, gratuita y libre, auténtico paso de gigante en relación al pasado, no sólo inmediato sino secular en los territorios de la corona española, imponen, consagran, el "castellano" como idioma "uniformador"[16].

El gallego, con una Real Academia Española de la Lengua (fundada en 1713), ya fuerte y muy asentada, y con una clara normativa de imposición del castellano en todos los territorios de la corona (Real Cédula de Aranjuez de 1768 de Carlos III, siguiendo iniciativas previas de Conde-Duque de Olivares y Felipe V) y con poderosos instrumentos de apoyo a tal designio (DRAE, 1726-1739 y gramática RAE de 1771, de obligatorio uso por Real Cédula de 1780), quedaba relegado a una nebulosa categorial, como diría nuestro lingüista R. Mariño Paz, entre el "dialecto" y la "jerigonza"[17].

La casa negra

Como germen y forja del liberalismo español de primera hornada, se suele mencionar la presencia de elementos ligados a la Ilustración y revolu-

---

[16] El Informe de M. J. QUINTANA recogía muchas propuestas de CONDORCET y de un memorial previo de JOVELLANOS (1809), así como sugestiones del grupo 'iluminista' de Salamanca. Ver, para toda esta compleja e interesante cuestión, central en todo caso en el presente trabajo: ANTÓN COSTA RICO, *Historia da educación e da cultura en Galicia, séculos IV-XX*, Vigo: Xerais, 2004, pp. 667-669, H. MONTEAGUDO, *Historia social da lingua galega*, Vigo, Galaxia, 1999, p. 307, y, especialmente, A. HEREDIA SORIANO, en «Proyecto filosófico del primer liberalismo español (1808-1814)», en *Los ensayistas: Georgia Series on Hispanic Thought*, Marzo, 1983, vol. 14-15, pp. 21-30, relativos al *Georgia Colloqium 1981*.

[17] Vid. RAMÓN MARIÑO PAZ, *Historia da Lingua Galega*, o. c., Caps. III y IV, pp. 195-515. Se estima que, a comienzos del siglo XIX, el 95% de la población era 'galego-falante.' El proceso de urbanización, en este sentido, fue letal para nuestra lengua (*Ibid*., pp. 229-230). A Coruña, tipo-ideal de ciudad gallega, una de las siete capitales de provincia del Antiguo Reino de Galicia (Tui, Betanzos, Mondoñedo, Pontevedra, Ourense, Lugo, A Coruña: había otros dos

ción francesa y el influjo, a veces indirecto, caso significativo el del círculo español de Lord Holland, de la revolución inglesa y del constitucionalismo de órbita atlántica, que también dejaría sus huellas en los procesos de independencia de las colonias españolas, y otras, de América. Muchas de estas ideas fueron tamizadas por el filtro de la llamada "Escuela Iluminista de Salamanca", como ha subrayado Antonio Heredia Soriano, y otros filtros.

Y el liberalismo que ve la luz en Galicia, en efecto, no tiene otro origen. Se da la circunstancia de que uno de los pioneros y agentes del mismo fue, ni más ni menos, que D. Valentín de Foronda, que llegó a Galicia tras su misión diplomática en los Estados Unidos de América como cónsul o enviado especial allí: a la "experiencia política" angloamericana, sumará la continental, ya que dará a la imprenta en A Coruña sus famosas *Cartas sobre el Contrato Social* (1814) de J. J. Rousseau. También había conocido de primera mano la "experiencia (política) americana" el polémico cura-abad de Valdeorras, diputado en las Cortes gaditanas y denunciado a la Inquisición gallega, Ruiz de Padrón, que escribirá alegatos encendidos contra el Santo Oficio. Todo esto, todos estos ingredientes, entran en fermento en territorio gallego. Así lo constatamos en las consignas públicas, en las circulares de oficio, en el artículo de prensa o la sátira[18].

---

núcleos urbanos importantes, Vigo y Ferrol, y en torno a unas 15 'vilas' medias y pequeñas), por ostentar la Real Audiencia, Capitanía General, Correos Marítimos de S. M., libre tráfico comercial con las Indias, etc., A Coruña, a la par, motor del liberalismo en Galicia y uno de los focos impulsores del liberalismo estatal, etc., A Coruña, en fin, uno de los trampolines del relanzamiento del gallego como herramienta cultural, política y de creación, etc., había merecido la siguiente reflexión del benedictino FRAY MARTÍN SARMIENTO, medio siglo atrás: «¿Quién persuadirá a los labradores gallegos que le será útil una Academia de Agricultura fundada en el lugar más arenoso y estéril de Galicia, cual es La Coruña, y donde los más de los habitantes son hombres de pleito y de pluma, o son de espada y milicia, o son de bolsa y comercio, o son una tropa de extranjeros advenedizos, que no saben ni una palabra ni un verbo de la lengua gallega, tan precisa para hablar con los labradores gallegos puros? ¿Si los gallegos que tienen hebillas en los zapatos hacen estudio de huir de la lengua que han mamado por no manchar el armiño del idioma castellano pegadizo a uso del país, que se podrá esperar de ellos y de los extraños para la Agricultura e Historia Natural de Galicia» (FRAY MARTÍN SARMIENTO, *Obra de 660 Pliegos*, Col. Dávila, XVI, 2ª, f. 220 r. e v., nº 5.685. Biblioteca Nacional de Madrid) (vid. R. MARIÑO PAZ, *Ibid*., pp. 227-228). FRAY MARTÍN SARMIENTO recriminaba a los gallegos su 'apostasía de la lengua' del país, con igual y aún mayor dureza que la empleada por el Santo Oficio en la persecución de la «apostasía de la fe.» Mientras, las pragmáticas reales, intentaban seducir al tercer estado mostrándoles la 'inversión' que suponía el uso de la lengua castellana en sus tratos comerciales. Cantos de sirena a los que no debió ser tampoco ajena la escuálida burguesía de Galicia (parte de ella, y sobre todo en ciudades portuarias, de origen foráneo).

[18] Era el tipo de literatura que se podía encontrar, en tiempos más oscuros, en los anaqueles de prohibidos de la biblioteca universitaria o del Real Consulado del Mar. Es la literatura que,

Lo que no esperábamos era encontrar, desde luego, y menos en la ciudad del Apóstol, en el mundo universitario, a lectores y partidarios de la literatura filosófica radical, libertina, materialista y atea, que había recibido incluso el rechazo de la Ilustración europea oficial. Véase si no la postura incómoda con la que el deísmo volteriano se relaciona con los círculos del barón d'Holbach, Helvetius, La Mettrie. Incluso el enciclopedista D. Diderot, por lo menos el de los *Pensamientos filosóficos*, era visto con recelo. Nos hallamos con el núcleo duro de la "Ilustración radical"[19].

Casiano del Prado y Vallo (1797-1866), nacido en Santiago de Compostela, cursante de la Real Universidad y renombrado naturalista con el tiempo, es procesado en 1816, con apenas 16 años, precisamente por esta razón. A consecuencia de este proceso, pasará luego en las cárceles secretas del Tribunal local, en la «casa negra»[20], 400 interminables días (de diciembre de 1817 hasta enero o febrero de 1819). Se sospecha, con razón, de su porte liberal. Tras el golpe liberal de 1820 lo vemos con proclamas políticas de esta inspiración como Secretario de la recién creada Sociedad Patriótica de A Coruña. En un relato anónimo de su experiencia en las cárceles del Santo Oficio, publicado en un diario de la capital, narrará cómo mataba el tiempo y la impotencia recitando poemas de Meléndez Valdés y odas patrióticas de Manuel José Quintana, personalidades liberales ligadas a la no siempre ortodoxa "escuela iluminista de Salamanca"[21]. De ser así, formaría parte del movimiento liberal clandestino que se mantiene en Galicia, tras y pese al terror blanco de la primera restauración, y del que son prueba el levantamiento militar de Porlier en A Coruña en el año 1815 y el grupo de conspiradores, formado por militares, profesionales liberales y burgueses, que es desmantelado en Santiago de Compostela en la primavera de 1817, y al que

---

tras la explosión popular contra el francés con el apoyo de Inglaterra de 1808, circula con más libertad, pero con igual precaución por el territorio: en el liberado, y con mayor razón, en el que estaba sometido a la dura férula bonapartista, en el complejo y, por veces contradictorio, mundo de los llamados 'afrancesados.'

[19] Vid. BENÍTEZ, MIGUEL, *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestines de l'âge clasique*, Paris/Oxford: Universitas/ Voltaire Foundation, 1996 (versión española, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003); ISRAEL, J. I., *Radical Enligthtenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 2001.

[20] Por emplear una expresión de época, vid. «La muerte de la Inquisición», EUGENIO DE TAPIA, *Ensayos satíricos en verso y prosa por el Licenciado Machuca, inquilino que fue de la casa negra*, Madrid, Imprenta Nacional, 1820.

[21] Vid. J. BENEYTO PÉREZ, *La Escuela Iluminista Salmantina*, Salamanca: Univ. de Salamanca, 1949.

se quiere vincular a nuestro reo de Inquisición. Las liberales, eran lecturas, pues, paralelas y contemporáneas a aquellas otras que se le atribuyen en el proceso, Diderot, La Mettrie o Helvetius. Dejamos para otro lugar el examen atento de los restos de este Expediente[22]. Tras análisis de las proposiciones y lecturas prohibidas de que se le culpa, los censores y calificadores no dudan en calificar a nuestro hombre de: «Libertino y [su conducta] sospechosa de levi de Materialismo»; y, analizados los manuscritos filosóficos que se le encuentran, entre ellos obras de Helvetius, tampoco dudan en sentenciar: «dicen de los dos primeros q^{e} apenas tiene proposición q^{e} no sea censurable, calificándolos respectivamente de inductivos al Materialismo, como doctrina de Volter, y sus compl^{es}, destructivas de la moral del Evang^{o}, destructivas de la Y^{a} [Iglesia] e ilusorias de sus preceptos; inductivas à la incredulidad y procedentes de ella, destructivas de la religión revelada, tomados de Machîavelo, Rusó y Boulangier, injuriosas á los sacerdotes, sospechosas de incredulidad y de irreligión, con otras muchas prop^{s} [proposiciones] materialistas, incrédulas y dignas de otras censuras: por lo q^{e} juzgan deben prohibirse enteram.^{te}/ y del Librito de memoria, dicen q^{e} contiene varias prop^{s} tomadas de Volter, Rusó, D'Alembert y otros Au^{s} [Autores] ya prohibidos por materialistas e incrédulos; y q^{e} por lo mismo deben también prohibirse.»

A modo de conclusión

De todo lo dicho, permítasenos extraer, al menos, dos conclusiones:

1º) La primera está relacionada con el pensamiento. En la configuración del nuevo credo o ideario liberal asistimos, en efecto, a un radical proceso de autocensura intelectual y filosófica, de represión exterior pero también, sospechamos, de renuncia ideológica interna. Lo advertimos en la figura de Casiano del Prado y Vallo. Desde muy temprano, éste, y otros miembros de su círculo (Antonio Ferro Caaveiro, con una causa inquisitorial abierta y paralela a la de nuestro reo, o Ramón de la Sagra, que se libró de ella milagrosamente), tuvieron que "sacrificar" aquellas ideas extremas que compartían, expresión de una «Ilustración radical», que también había tenido y atraído a otros adeptos en toda Europa y desplegaba una filosofía materialista, libertina, atea e individualista, poco acorde con el programa oficial y público del

[22] AHN, *Inq.*, leg. 3720/ núm. 41. Una breve reseña de este extracto fiscal lo hallará el lector en el vol. II de la *Historia de la Universidad de Santiago* de X. R. RAMÓN BARREIRO FERNÁNDEZ, ya citada, pp. 76-78. Analizamos los restos de este Expediente, contextualizándolos histórico-filosóficamente, en nuestro trabajo: «Ateos virtuosos a deshora: Casiano del Prado y Vallo (1797-1866)», pendiente de publicación.

constitucionalismo doceañista. El proceso histórico destinado a convertir al "vasallo en ciudadano", tal vez, no permitía ciertas incongruencias teóricas y explicaría algunas de estas renuncias.

2º) En segundo lugar, en relación a la lengua, por todo lo indicado anteriormente, la situación del «idioma gallego», como agente y vehículo creador y trasmisor de cultura e ideología, por el contexto o coyuntura histórica, se encuentra en una situación realmente paradójica, al límite, puesto que: a) por un lado, es un agente movilizador en la cruzada a favor de instauración de las ideas, programas e institucionales liberales; y, b), por otro, serán los propios decretos sobre instrucción pública del primer liberalismo, quienes lo releguen, políticamente, a un lugar muy secundario, residual. La habilitación del gallego como instrumento de formación, de pedagogía política, es flor de un día.

Conferencia de clausura
PENSAR EN ESPAÑOL

Pedro Cerezo Galán
Universidad de Granada

A Elena Cantarino y Emilio Blanco,
agradeciéndoles su empresa intelectual en la revista Conceptos.

El título de este ensayo envuelve para mí un carácter autorreferencial, pues soy yo, español de nacionalidad, que hablo la lengua castellana, a la que aquí llamaré sin más 'española' por ser la oficial de España como nación/Estado y de tantos otros Estados en la lejana y entrañable América, quien me encuentro "aquí y ahora" en el trance de preguntarme qué significa pensar en español y cómo es ello posible. Cuando digo "aquí" me refiero a una situación socio/cultural específica, estas IX Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico, fundada hace tan sólo veinte años para cultivar la filosofía hecha por españoles y promoverla entre nosotros y más allá de nuestras fronteras culturales y lingüísticas. Cuando digo "ahora" selecciono una situación histórica, que implica un antes y un después, y que hace vibrar, con su sola mención, el tenso hilo de nuestra historia cultural; un antes donde ésta era una cuestión viva entre casticistas y europeístas, o en otros términos, tradicionalistas y progresistas, quienes tomaban partidos opuestos, de modo beligerante, acerca de la cuestión de si había habido y si era posible y cómo un pensamiento español; y un después, que en alguna medida, aunque sea escasa, vendrá determinado por la posición que tomemos ante la cuestión que nos ocupa. Las categorías, que acabo de usar, "yo, individuo", "aquí" y "ahora", formulan un inexorable presupuesto de partida. Hoy ya nos resulta evidente que no piensa un sujeto trascendental o puro, sino un yo de carne y hueso, y como tal, situado en una historia y un espacio socio/lingüístico, vinculado, por tanto, a un nivel histórico y a una circunstancia, y a quien, desde ellas, le acontece vivir, pensar y, en este caso, preguntar. ¿Preguntarse por qué? Repárese en que el título "pensar en español" es equívoco. Puede sonar a una consigna, que se me da o que me

impongo, o bien a un destino en el que ya de antemano me encuentro cogido. Estos dos sentidos son incompatibles. Más asépticamente puedo tomarlo como un mero problema a resolver por un individuo español que se encuentra en trance de pensar sobre su modo de pensar en cuanto español. Dejémoslo de momento en un problema, que nos mantiene perplejos. En tal caso, la pregunta nos autoimplica en la respuesta "aquí" y "ahora", o en otros términos, el modo de afrontarla, de moverse en ella, de pensar en y desde ella, pone en marcha una concreta re-solución del problema.

Téngase en cuenta que la negación del presupuesto de partida, que hemos tomado por obvio, es nada menos que la posición de un estricto racionalismo. Si la razón es una y la misma, universal y bien repartida, su vinculación a una lengua y a un aquí y ahora son meramente contingentes. Pensar es justamente el movimiento de trascender o bien de hacer *epoché* de tales relatividades para abrirse a un espacio libre, universal e ilimitado, puro reino del espíritu. La razón –se dice– no tiene lengua, ni patria, ni siquiera espacio/tiempo determinados, pues los rebasa, es decir, no es una acción del yo concreto, sino del espíritu puro. De ahí que un genuino pensamiento, sea filosófico o científico, lo sea en la medida en que trasciende estas fronteras y se convierte en un acontecimiento universal. Es verdad que ocurre en la soledad del alma, cuando ésta conversa consigo misma, como pensaba Platón, pero allí no suena una lengua ni resuena el rumor de una conversación en la plaza pública, sino el soliloquio ensimismado del espíritu puro, o si se prefiere, el diálogo interior del sujeto trascendental, que es el verdadero maestro, con un yo concreto y singular, que tiene que aprender a borrarse como buen discípulo. Más aún, andando el tiempo, se perderá incluso el rastro de este diálogo interior por el ideal del algoritmo y el cálculo lógico, es decir, del "autómata espiritual" como mero usuario de un sistema de signos. Ya no hay *parole*, propiamente dicha, o este aspecto es irrelevante, sino mera *langue* o sistema de significaciones codificadas como un órgano o un instrumento. Sin embargo, ni siquiera la logomaquia racionalista pudo suprimir la historia y la palabra. Puestos a levantar sospechas contra tan riguroso planteamiento, cabe alegar que el racionalismo hablaba unas lenguas, preponderantemente el francés y el alemán cuando decae el latín como *lingua franca* de cultura, provoca posiciones históricas antagonistas como el empirismo o el positivismo, genera tradiciones de pensamiento de uno u otro signo como en Francia, Alemania e Inglaterra, donde una pregunta análoga la que nos ocupa sonaría a insensata. Y este litigio acontece en el triángulo centroeuropeo, dejando fuera, marginando la posición latina, si se piensa en Luis Vives o en Giambattista Vico, con otro concepto alternativo, más lingüístico y dialógico, de filosofía.

No fue el racionalismo la única tradición de pensamiento. De Vico a Croce y a Calogero y de Vives a Gracián corre otra tradición, mas propincua a la retórica y a la dialéctica que a la matemática, y más fecunda, a mi juicio, de cara al porvenir, en un momento en que el racionalismo ha sido denunciado como un sueño hiperbólico del espíritu. La situación marginal de España a esa gran tradición racionalista, o a su reverso empirista supone para nosotros una ocasión de-cisiva de pensamiento, si somos capaces de reabrir nuestra propia tradición. No pretendo con ello reincidir en el dilema histórico ya superado de casticismo o europeísmo. Lo propio no tiene por qué ser lo castizo y particular ni lo europeo lo universal. Lo ocurrido con las posiciones contendientes en "La polémica de la Ciencia Española" muestra a las claras lo artificioso de aquel planteamiento. El "krausismo" que era entonces la opción filosófica innovadora y de pretensión universal o cosmopolita, aun cuando importado de Alemania como una rama del viejo tronco del idealismo, se hizo castizo en España y al amoldarse aquí a nuestros problemas nacionales e idiosincrasia dio frutos más fecundos y sazonados de cultura, que en el resto de Europa, si se exceptúa Bélgica. Existe, pues, un krausismo específicamente español, cuya contribución a la historia moderna de España ha sido de una enorme fecundidad cultural. Y, a su vez, en sentido contrario, el vivismo, al que apelaba el casticista Menéndez Pelayo, aun siendo una filosofía autóctona, nacional, encerraba, como empresa renovadora de la filosofía, una virtualidad de futuro, no menos europea y universal. Con esto quiero decir que lo autóctono o nacional no era menos abierto y europeo que el propio racionalismo, y que lo pretendidamente europeo, cuando no es mera importación, sino recreación en otro suelo puede dar frutos propios con sabor castizo.

España tuvo esta oportunidad en el Renacimiento, en una coyuntura en que la potencia española se hacía sentir en los campos más diversos, y en que el ensayo y la novela, los dos géneros de la modernidad, nacieron o se aclimataron a nuestro propio suelo. Por entonces, tanto la escuela dominicana como la jesuítica, tan enraizadas en su tiempo y circunstancia, así como el pensamiento humanista, ya sea en latín o en lengua vernácula, daban frutos bien sazonados. La filosofía, la jurisprudencia y la espiritualidad ascético/mística florecían vigorosamente en nuestro suelo. En su célebre discurso acerca "De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant", el más notable de los ensayos filosóficos de Menéndez Pelayo, pudo mostrar de modo incontestable la pujanza del pensamiento renacentista en España, donde Luis Vives, Francisco Sánchez y Pedro de Valencia, no sólo se anticipaban a planteamientos modernos, sino que marcaban rumbos. El mismo Francisco Suárez, aun proviniendo de una

tradición escolástica, a la que llevaba a su exhaustivación sistemática, acuñaba conceptos, capaces de abrir indirectamente vías que han sido fecundas en la fermentación de la modernidad, como es hoy reconocido por todos los especialistas en historia de las ideas. Hablar de un pensamiento español, en su origen e idiosincrasia, no era un título problemático, sino una pujante realidad cultural. ¿Qué ocurrió para que aquella floración quedara sin continuidad histórico/efectiva? Ocurrió una cerrazón en la ortodoxia dogmática y política, que nos aisló de Europa desde el final del XVI y todo el XVII, y agostó la posibilidad de un pensamiento creativo. En este punto discrepo de la opinión de Menéndez Pelayo. Donde quiera que se establece una severa vigilancia, y la Inquisición constituyó, en efecto, una rígida aduana interior de la conciencia española, según la feliz metáfora de Unamuno, ésta queda confinada, cuando no censurada y reprimida, y en tal ambiente de recelo y sospecha, es obvio, como una tautología, que no cabe libertad de pensamiento ni pensamiento en libertad. Todo este cúmulo de reflexiones históricas se despiertan y remueven de inmediato, tan pronto como uno se formula *in situ* y autorreferencialmente la cuestión de "pensar en español".

La metacrítica de una razón pura

Pero volvamos a la cuestión del comienzo. ¿No hemos puesto demasiado expeditivamente fuera de juego la tesis del racionalismo, pese a su historia centenaria? Curiosamente esta tesis fue puesta en cuestión ya antes de nacer, como bien se observa en el pensamiento de Montaigne, a cuya réplica acudió tan afanosamente Descartes en su *Discurso del método*, y poco después, fue contestada contra el mismo Descartes, "dudoso e incierto", como lo califica Pascal. Algo parecido ocurrió con Inmanuel Kant a propósito de su reformulación crítica, a la baja, del programa "racionalista" en la *Crítica de la razón pura*. Ya en su tiempo, hizo notar Johann Georg Hamann con extrema ironía, en su *Metacrítica al purismo de la razón*, que "a los ocultos secretos, cuya tarea, por no hablar de resolución, no debe de haber llegado todavía al corazón de ningún filósofo, pertenece la posibilidad del conocimiento humano de objetos de la experiencia, sin y antes de toda experiencia, y más concretamente, la posibilidad de la intuición sensible antes de toda sensación de un objeto".[1] A su entender, la pureza de la razón resulta ser el fruto de una abstracción perniciosa que la desarraiga de la experiencia vital, de la historia

[1] *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, en *Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes, ausgewählte Schriften*, Bonn, Parerga, 1993, pág. 122.

y de la lengua, las verdaderas matrices del pensamiento. La pregunta por una razón pura progresa ya de antemano haciendo un vacío de la fe (simbolismo), de la tradición y del lenguaje, especialmente de este último, que "es –precisa Hamann– el único, primero y último órgano y criterio de la razón, sin otro crédito que la tradición y el uso"[2]. Habitualmente se han solido tomar estos dardos críticos contra Kant como las ocurrencias de un genio tan osado como extravagante, desacreditándolas de antemano por su tufo irracionalista, preludio del romanticismo, cuando no achacándolas a una animadversión personal a Kant, sin apercibirse de la andanada crítica radical que representan, desde una posición que no cabe calificar de estrechamente "empirista" sino de experiencial, y que luego iba a desarrollar Johann Gottfried Herder en una obra metacrítica gemela a la de Hamann. Kant había concebido su programa crítico con un modelo de experiencia cortado al talle cientificista, en atención exclusiva a la ciencia natural de Newton, aun cuando se veía obligado a contraponer a un sentido tan estricto y restrictivo de razón teórica la otra razón práctica, que es por completo autónoma. Buscaba así, como le replica Hamann, aquella "universal piedra de los sabios" o filosofal, que resolviera de una vez por todas los problemas. Sólo una concepción de la filosofía como ciencia puede ostentar los caracteres de necesidad y estricta universalidad que le asignaba Kant. Esta confusión de la filosofía con la ciencia, y con la ciencia absoluta e incondicional, heredada en parte de los griegos y agravada luego en el idealismo alemán ha sido la causa de una grave reducción de la experiencia integral humana y de su desconexión de la lengua viva en busca de una lógica trascendental común a toda la especie.

Pero la filosofía guarda en su nombre la huella indeleble de su aspiración a la "sabiduría", que es más que ciencia en su pretensión de abarcar el bien humano integral, pero menos que ciencia en los criterios lógico/formales de su validez. En cuanto aspiración a la sabiduría no tiene que ver con un tipo de conocimiento objetivo y metódico, sino con una actitud integradora, que persigue la conexión de los distintos usos de la razón –el teórico, el práctico y el poyético–, en una obra unificadora, capaz de otorgar sentido a nuestra experiencia en el mundo. Ha surgido así de una doble raíz, de un lado de la necesidad de aclaración y conceptualización de la experiencia del hombre como ser en el mundo, y, a la vez, de la necesidad de orientación de la vida humana con respecto a sus más altas posibilidades en fines y valores. Es, pues, la toma de posición del hombre con respecto a la totalidad de lo real, de modo autorreflexivo y dialógico incesante. Su terreno no está acotado,

---

[2] *Ibíd.,* 124.

como el de la ciencia, a un campo particular de hechos, ni siquiera a la suma enciclopédica de todos los órdenes objetivos, sino que se mueve en un ámbito intermedio, como el *daimon* platónico del *metaxu*, en la mediación inacabable entre las distintas fuentes de nuestra experiencia, –la científica, la ético/política y la poético/simbólica o artística–, en una obra de concitación, como decía Unamuno, entre nuestros intereses cognitivo/intelectuales y afectivo/estimativos. Pero precisamente por eso, por su labor mediadora, no puede ser, como ya vió Merleau-Ponty, "la afirmación autoritaria de una autonomía del espíritu puro, separado del mundo", para el que "la filosofía no es ya una interrogación", sino "un determinado cuerpo de doctrina, hecho para asegurar(se) el goce de sí mismo y de sus ideas"[3].

La alternativa, pues, al ideal de la filosofía como ciencia, exigía partir de un sentido más radical, vital y pregnante, en una palabra "integral", de experiencia, que incluyera en su unidad todo el mundo del hombre. Se trata de la experiencia hermenéutica o lingüística, mediada por la historia y la intersubjetividad dialogante. A la pregunta de cómo es posible pensar sólo cabe responder: en tanto que se habla y dialoga. Como ya vió Hamann, "no sólo la capacidad de pensar se basa en el lenguaje (…) sino que el lenguaje es también el punto central del malentendido de la razón consigo misma"[4], pues la base de los extravíos de una razón pura reside en la incomprensión del vínculo originario del pensamiento con la palabra. Y "sin palabra, ninguna razón, ningún mundo" (*ohne Wort, keine Vernunft, keine Welt)".* Herder, por su parte, a lo largo de su controversia con Kant, no hará más que desarrollar esta intuición heredada de su maestro Hamann. "La lengua es un órgano del entendimiento, un sentido del alma humana"[5]. No hay posible humanidad fuera del lenguaje, pues éste genera el círculo originario de la reflexión y la comunicación, en que sólo puede inmorar el hombre. "Así, pues, el primer pensamiento nos prepara ya, por su esencia, para poder dialogar con otros. ¡La primera característica que capto es una palabra/signo para mí y una palabra-comunicación para otros" (*Ídem)*. El lenguaje, a su vez, hace mundo, genera el círculo cultural originario para la categorización de la realidad y la articulación de nuestras experiencias en estructuras estables de sentido. De ahí que Herder se atreviera a proponer contra Kant una nueva tabla categorial de índole práxico/lingüístico más que lógico/judicativo, ya

---

[3] "El filósofo y la sociología", en *Signos*, Barcelona, Seix Barral,1973, págs 119-120.

[4] *Metakritik…*, cit., 124.

[5] *Ensayo sobre el origen del lenguaje,* en *Obra Selecta*, ed. y trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1965.

que, según Hamann, y luego repiten Herder y Humboldt, la verdadera síntesis *a priori* entre el concepto y la intuición acontece en el lenguaje.

Las facticidades de la razón

En España ha sido Unamuno el representante más señero de esta concepción simbólica/lingüística del pensamiento, que constituye el *filum* de la tradición hermenéutica Hamann-Herder-Humboldt hasta alcanzar a Heidegger. El primer Unamuno, el de los ensayos *En torno al casticismo*, pese a su idealismo de fondo, está igualmente contra el purismo de la razón, pues reconoce en un sentido *cuasi* gnóstico, "la condenación de la idea al tiempo y al espacio, al cuerpo", esto es al cuerpo del lenguaje, pues a renglón seguido, aclara que "es el nombre el cuerpo del concepto, el que le da vida y carne" (I, 788) [6], y aun admitiendo cierta tensión entre el nombre, singular y concreto, y la idea, con pretensión universal, los vincula a un mismo destino. Pero esta tensión se ha diluído en el Unamuno de madurez, al adoptar una rigurosa concepción hermenéutica de la filosofía. En el capítulo conclusivo de *Del sentimiento trágico de la vida* acierta con un buen resumen de esta posición. "El lenguaje –escribe– es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne"(VII,291). Para él, la representación, originariamente, " no es psíquica, sino pneumática", y el orden entero de nuestras representaciones está predeterminado por el sistema de la lengua, que tiene un origen simbólico/poético. "La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica"(VII, 195). En los surcos y pliegues del simbolismo está ya *in nuce* el entero sistema de nuestras representaciones, "y así –concluye– la lógica opera sobre la estética, el concepto sobre la expresión, sobre la palabra, y no sobre la percepción bruta" (VII, 291). Esta posición tiene consecuencias incalculables en su idea de la filosofía, pues si "toda lengua, en efecto, es una filosofía potencial", como él sostiene, ésta, a su vez, no es más que una construcción unitaria del mundo a partir de los *logoi,* esto es, de los sentidos originarios en el órgano de la lengua. "Un sistema filosófico –escribe en otra ocasión– si se le quita lo que tiene de poema, no es más que un desarrollo puramente verbal. Lo más de la metafísica no es sino metalógica, tomando lógica en el sentido que se deriva de *logos*, palabra" (I, 1178). Se diría, glosando a Unamuno, que lo que tiene la filosofía de poema se lo debe a ser creación intelectual inspirada por el genio

---

[6] *En torno al casticismo,* en *Obras Completas*, Madrid, Escelicer, 1966. En lo sucesivo se cita por esta edición.

expresivo del lenguaje, y lo que tiene de sistema a su carácter de constructo racional que se inscribe en el sistema de mundo, que es ya la propia lengua. De ahí se sigue, como su corolario, que la "filosofia se incline más a la poesía que a la ciencia", no porque sea literatura, sino por la profunda afinidad en su origen lingüístico de poema simbólico y sistema conceptual. Posiblemente sobre este surco unamuniano, se atreve María Zambrano a escribir un ensayo primerizo con el título "poema" y "sistema", en que analiza la afinidad de poesía y filosofía en la unidad de su origen[7]. Aun desquitando de estas afirmaciones la punta de exageración a que lleva a Unamuno su alma sustancial de poeta, se trata, no obstante, de una tesis intrínseca a su planteamiento hermenéutico de partida.

Si se une a esta tesis hermenéutica primordial, la otra tesis social de que la lengua, como afirma Unamuno *En torno al casticismo*, constituye "el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar" (I, 801), donde éste inscribe, por así decirlo, sus registros de la vida y del mundo, se ha de ir a parar necesariamente al reconocimiento del carácter nacional/lingüístico de toda filosofía "Si hay una filosofía alemana, –concluye– no es más que la filosofia del idioma alemán, y así con las demás. La lengua francesa es la que explica a Descartes" (I, 1178). Cabría replicar que en el idioma alemán, o en el francés, han cabido distintas filosofías, como es obvio, pero Unamuno se está refiriendo básicamente a un estilo de pensar, que preponderantemente ha sido analítico/reflexivo en Francia, –idioma de claridades y distinciones, como el propio pensamiento cartesiano– e implicativo/sistémico en Alemania, como se constata en Nicolás de Cusa, en Leibniz y en todo el idealismo alemán.

En lo que respecta a Ortega, en este punto como en otros fue un antagonista de Unamuno, sobre todo el primer Ortega, partiendo de una posición de corte reflexivo, kantiano/ficteano, (neokantiano), tras-pasada luego por la Fenomenología de Husserl, lo que le lleva a entender la filosofía como una ciencia estricta de alcance formal/universal, –recuérdese aquella su propuesta/protesta contra Maeztu– "o se hace precisión, o se hace literatura o se calla uno"(I, 113) [8]–, pero a partir de la razón vital y de la consecuente subordinación de todo imperativo genérico y abstracto al ser radical "ejecutivo", fue aproximándose gradualmente a la posición hermenéutica:

---

[7] "Pero, hija de la Poesía, la Filosofía vino a crear en sus momentos de madurez, en la plenitud de la posesión de sí misma, una forma en que la antigua unidad reaparece, aunque irreconocible de pronto" (recogido en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pág. 45).

[8] "Algunas notas" en *Obras Completas,* Madrid, Revista de Occidente, 1966. En lo sucesivo será citado por esta edición.

> Como no se abren todas las puertas con la misma llave, no todos los pensamientos se pueden pensar en una lengua, ni todas las metáforas florecen en un solo vocabulario, ni todas las emociones son compatibles con unan gramática única. Los idiomas son como cauces de la actividad espiritual que en ellos se pone a fluir, pero cauces vivos y dotados de un oscuro poder de orientación que les hace conducir la líquida energía hacia campos sedientos e ignorados (I, 547).

Y aún más explícitamente, en el Prólogo a la traducción española de la *Teoría de la expresión* de Kart Bühler, no duda en comparar a la lengua como un "elemento" constituyente, "pues todos los demás mundos que pudiera haber, desde el físico hasta el de los dioses, son descubiertos por el hombre mirándolos al trasluz de un enrejado de gestos y palabras humanas" (VII, 36). El posterior desarrollo de la razón vital en razón histórica y su crítica sistemática al racionalismo iba a confirmar esta tesis, reconociendo la especificad lingüística de los diversos círculos culturales y la disparidad de destinos tanto individuales como colectivos. "Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada por nuestro ser radical. Si el intelecto funciona, es ya para resolver los problemas que le plantea su destino íntimo"(IV, 406). La nueva posición le lleva a un concepto de filosofía, que ya no es sistémico/objetivo, sino histórico/ hermenéutico. Compárese el concepto intelectualista de filosofía que aparece en el curso *¿Qué es Filosofía?* de 1929, donde se afirma "filosofía es conocimiento del Universo o de todo cuanto hay (…) es la filosofía una ciencia sin suposiciones. Entiendo por tal un sistema de verdades que se ha construido sin admitir como fundamento de él ninguna verdad que se da por probada fuera de ese sistema" (VII, 335), con la definición que se nos propone en *La idea de principio en Leibniz*, de 1947, en que Ortega defiende, en confrontación con Heidegger, el inexorable y contingente carácter histórico de la filosofía: "La filosofía –dice– es un sistema de radicales actitudes interpretatorias, por tanto intelectuales, que el hombre adopta en vista del acontecimiento enorme que es para él encontrarse viviendo" (VIII, 267). Y en tanto que este acontecimiento es histórico y vinculado siempre a circunstancias y coyunturas determinadas, su interpretación excluye *a radice* una verdad ubicua y absoluta.

En resumen, la lengua natural constituye un destino, en que se encuentra inexorablemente cogido todo pensamiento, incluido el filosófico; cogido en sus raíces etimológicas, en sus imágenes matriciales, en sus campos semánticos, en sus expresiones características, en su articulación lógico/sintáctica, en suma, en su estilo o modo peculiar de significar y articular el mundo. Al igual que la poesía pone a la lengua en emergencia de significado al llevar sus reglas al límite de la transgresión, la filosofía la fecunda, la deja grávida y pregnante, cuando hace explotar sus raíces significativas, al

contacto con la realidad, y las rearticula en nuevos constructos teóricos. Pretender trascender este destino lingüístico, como si fuese una trampa, sólo conduce o bien a una *lingua franca* de cultura que, o está muerta, como el latín medieval, o acaba muriendo en jerga artificiosa, o bien a un cálculo formal artificial tan aséptico como infecundo. Ante tan perniciosa disyuntiva, sólo cabe hacer filosofía, esto es, realizar la vocación filosófica en y desde la lengua natural, repristinándola en sus fuentes significativas, reacuñando sus términos en categorías filosóficas y ampliándola en sus registros hasta alcanzar la envergadura de un pensamiento, capaz de interesar a todos por la originalidad y vigor de sus creaciones. Esta tarea, en lo que concierne al castellano/español, ha sido en España muy reciente. Más allá de los primeros tanteos en ensayos filosóficos en el Renacimiento y su posterior elaboración literaria más que propiamente técnico/filosófica en el Barroco, el castellano no ha sido trabajado, esto es, reacuñado y estilizado filosóficamente hasta el siglo XX, en la primera mitad del siglo, en que España se incorpora creativamente a la modernidad con las figuras de Unamuno, Ortega y Zubiri. Se puede afirmar sin exageración que estos tres pensadores, por tener genio filosófico, han logrado con distintos recursos, hacer del español una lengua apta para la gran cultura filosófica. Esto significa, no sólo que sea posible pensar en español, recriando en la propia lengua todo lo que ha sido pensado filosóficamente fuera de ella, sino algo más fundamental, a saber, que hay una potencia (*enérgeia)* estilístico/ expresiva, genuinamente española, capaz de generar matices, enfoques, perspectivas propias en el orden del pensamiento. De ahí que "recrear más que imitar" debiera ser nuestro lema, y, sobre todo, "crear y experimentar según el propio genio de nuestra lengua", atreviéndose a pensar al modo filosófico y según un estilo español.

La otra "facticidad" del pensamiento es el tiempo o la historia como curso y sistema de experiencias, según Ortega, en que se desenvuelve la vida humana, tanto la individual como la colectiva. ¿Cómo podría el pensamiento liberarse de su inherencia en la historia, de su propio nivel histórico y de su específica situación, sin diluirse en mística o en música celestial? La historia es lo grave porque le da el pensamiento la urgencia e inminencia de un acontecimiento trabado dramáticamente con el pulso de la vida. Unamuno se refería a la intrahistoria para significar el sedimento interior de la historia, que van dejando los acontecimientos, en el fondo del alma colectiva, como el limo poderoso de la futura creatividad. Allí, en la intrahistoria, se filtran –dice– elementos "de *materia* nacional", es decir, experiencias colectivas, modos de sensibilidad y sentimentalidad, costumbres o *mores*, disposiciones reactivas o pro-activas–, cuya urdimbre va determinado un modo de ser. "Esto –agrega Unamuno– en filosofía es enorme, es el alma de esta con-

junción de la ciencia con el arte, y por ello tiene tanta vida, por estar preñada de intra-filosofía"(I, 788)[9]. El argumento unamuniano es del siguiente tenor: por ser la filosofía, no ciencia, sino un intermedio o híbrido entre la ciencia y el arte, la sustancia nacional intrahistórica debe tener en ella mayor peso que en la ciencia y casi tanto como en el arte. El término intra-filosofia, gemelo al de intra-historia, es un gran acierto expresivo. No es el poso que dejan las distintas filosofías en el alma colectiva, algo así, por ejemplo, como si alguien defendiera que el senequismo es una constante del alma española, sino a la inversa, la potencia de la sustancia histórica o materia nacional, como fondo subconsciente, para generar filosofía o transmutarse filosóficamente. Claro está que la intra-filosofía se presta a una versión cerrada casticista. De ahí que Unamuno revise la idea en un ensayo posterior de 1904, que lleva por título "Sobre la filosofía española", en la forma de un auto-diálogo en que hace hablar a opuestos registros y voces de su alma, y que parece un eco tardío de la "polémica sobre la ciencia española". Pues bien, para evitar el interpretación estrecha, que podría inferirse de entender esta intrafilosofía al modo castizo, como el presupuesto de "una visión total del Universo y de la vida a través de un temperamento étnico", otra voz le replica:

> pues yo creo, digas lo que digas, que si ha de surgir una filosofía española que sea nuestra visión del Universo y de la vida y a la vez el fruto de nuestra dolorosa experiencia histórica, sólo será ahitándonos antes de cultura europea, llenándonos de ciencia moderna, de la que llamas, con cierto retintín, ortodoxa, digiriéndola y asimilándonosla (I, 1162).

Para Ortega, en cambio, no hay tal intra-historia, categoría romántica, precisamente porque su filosofía ha externalizado toda la materia en proceso histórico y toda la sustancia en forma o sistema de experiencias. Pero si todo es exterioridad temporal o historicidad, en el curso mismo de la historia de cada país va surgiendo, por así decirlo, una variante nacional, conforme a las experiencias históricas acumuladas. Sin necesidad de admitir un temperamento étnico o nacional, hay coyunturas nacionales que posibilitan o dificultad un modo de hacer filosofía. La inherencia a la historia es tan profunda que determina la índole misma de la razón, como razón histórica, a diferencia de una razón sistémica pura, como pretendía el racionalismo. Y es esta

---

[9] Y otro tanto piensa Baroja, al distinguir las ciencias exactas y puras de la historia y la filosofía "impregnadas de espíritu nacional". "Cuando más abstracto sea el objeto de una actividad humana, hay menos vaho de nacionalidad en ella" ("Divagaciones apasionadas", en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948,V, 513.

razón la que puede explicar, a fin de cuentas, las vicisitudes internas y el perfil propio de la filosofía, que se haga en cada país. En España hemos tenido una anómala modernidad, deficiente en su origen y agónica en su desarrollo. Como señala Américo Castro,"nunca se produjo, desde dentro de la vida misma, un cambio de *modos de vida inspirados en ideas y creencias seculares, terrenas*"[10]. Ni tuvimos Reforma ni Revolución, y en cuanto al Renacimiento, –las tres "erres" de la modernidad, según Unamuno– es bien sabido que en España convivió con la medievalidad, buscando formas de transacción y entendimiento con ella. Y cuando estalla en toda Europa la Reforma, España se retrae y enroca contra ella. Esto explica el conflicto intestino entre la Contrarreforma antimoderna y la Ilustración reformadora y contraortodoxa. De ahí la trascendencia del factor religioso en nuestra cultura, ya sea en la polaridad ortodoxia/heterodoxia, o en la más radical, de fe /ateismo, o de mística/nihilismo, como troquel de la conciencia española. Este conflicto, desarrollado desigualmente por lo que respecta a la hegemonía de las partes hasta dar lugar a la tragedia de las dos Españas, ha ocasionado una cultura traumática, polémica y batallona, cruzada de anatemas, exilios y persecuciones, con algún breve y precario estado de reconciliación civil. Tenerlo ya vivido y sentirlo así es una condición histórica nacional propia, que determina un modo de hacer filosofía, según se asuma el conflicto, ya sea para repetirlo compulsivamente, o ya sea para trascenderlo desde su seno mismo en formas audaces de diálogo integrador. Pero obviamente esta herida, abierta o cicatrizada, según los casos, no deja de ser una marca en la historia española. Decía Hegel que el espíritu cura sus heridas, pero lo que no puede hacer es que no hayan existido, en un borrón o cuenta nueva, sino más bien hacer de ellas motivos de regeneración y creatividad.

Por último, una tercera "facticidad" del pensamiento lo marca su lugar de "instalación" en la realidad. No es cierto que el pensamiento sea ubícuo, como no sea el puro y formalizado. El pensamiento se debe a la circunstancia en que nace, sustentado e instado por una experiencia determinada de su situación, desde la meramente material y hasta geográfica a la social. No es preciso para ello caer en la fantasía positivista de asociar, al modo determinista, las peculiaridades del lugar y las formas del espíritu. No hay un "espíritu territorial", como aún creía Ganivet, pero sí un lugar o escenario del espíritu en acción. España, península extrema, cabo de Europa, –Juan de Mairena decía humorísticamente "rabo de Europa sin desollar–, farol de cola

[10] Más sobre el pasado de los españoles" en *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, pág 166.

o punta de lanza, según se prefiera, encrucijada de Europa, África y América, –circunstancia ésta que ha determinado en buena parte su historia y el carácter híbrido de su cultura– no puede pensar haciendo abstracción de su incardinación en un juego de fuerzas geoculturales y geopolíticas reales, cada vez más visibles y actuantes en un mundo marcado por el pluralismo cultural. Pertenecemos a dos culturas y a dos comunidades, la europea, donde está nuestro origen, y la iberoamericana, que ha sido nuestro destino histórico; la primera de raíces intrahistóricas de identidad; la segunda de proyección histórica, creando nuevos vínculos de lengua y de sangre. Ambas comunidades son afines por la común herencia judeo-cristiana e ilustrada, pero dispares en sus necesidades, motivaciones y aspiraciones. Un pensamiento hispánico que ignorase esta doble pertenencia se movería en el vacío.

El destino de pensar en español

Estas tres facticidades, –lengua, historia y lugar– constituyen el cuerpo, en que se encarna el pensamiento. Para los que somos de lengua española, pensar en español no es una consigna, ni siquiera una vocación, sino algo más grave y trascendente : un destino. Su necesidad se deja sentir como aquello a lo que no se puede renunciar, so pena de la esterilidad. Estos tres factores o marcas son decisivos. Conviene tener presente que la filosofía es una forma, tal vez la más excelsa, pero también la más frágil y precaria, de la cultura espiritual, y por muy grande que sea su vocación de universalidad no deja de hundir sus raíces en la particularidad. Esta es su paradoja constitutiva. Hoy no podemos subestimar un hecho determinante de nuestro tiempo: el reconocimiento de la diversidad cultural, de formas de vida, de sistemas de creencias y valoración. Como ya señaló Ortega, en 1924,

> la intuición del pluralismo universal, como puro hecho, como fenómeno, es la gran innovación en la cultura europea. A ella se debe que, contrastando con la enorme decadencia de casi todas demás potencias históricas –economía, política, arte–, la ciencia actual abra infinitas perspectivas y festeje una sin par ampliación de horizontes (III, 304).

Tal reconocimiento comenzó siendo el producto de la mirada etnológica, pero, mientras tanto, el hecho o el fenómeno de la diversidad se nos ha convertido en el destino radical de nuestro tiempo. También la filosofía se encuentra ya de antemano modulada culturalmente. No puede eludir este destino. ¿Es la filosofía una forma típica y exclusiva de la cultura de Occidente? A una pregunta de tal magnitud, la respuesta sólo puede quedar aquí esbozada. Si se avecina a la ciencia, hay que contestar que sí, puesto que la

ciencia ha sido el producto más relevante de la cultura europea. Si se avecina a la sabiduría, como aquí sostengo, cabe descubrir una dimensión sapiencial análoga en otras culturas superiores, pero en todo caso, habría que reconocer que se encuentra internamente diversificada por el pluralismo cultural. Las culturas o los ámbitos culturales son referentes últimos en esta cuestión, verdaderos individuos históricos, y, a su vez, las culturas se hallan cruzadas, por diferencias de estilos peculiares o nacionales, tal es el caso de la europea, cuya competitividad interna ha sido causa de su pujanza y desarrollo.

Esto significa que, en algún sentido, puede hablarse de una filosofía nacional, esto es, implantada en un lenguaje, en una tradición histórica y en un lugar de nacionalidad cultural y política. Conviene, no obstante, precaverse de posturas rotundas y exclusivas. Durante algún tiempo en que se pusieron de moda los caracteres nacionales, se peraltó la diferencia en un sentido *quasi* metafísico, como si se debiera a una forma de ser invariable a lo largo de la historia. El carácter nacional era el cuño distintivo entre los pueblos, incluso aun cuando compartieran una misma cultura. Los románticos lo entendieron como la forma arquetípica del "espíritu del pueblo", reflejado en los símbolos ancestrales de su cultura. Los positivitas, en cambio, lo asociaban al "espíritu territorial" o al "espíritu de la raza", en cuanto constitución psicofísica. En general, se trataba, pues, de una constante metahistórica, ya sea el temperamento étnico o el sentimiento radical ante la vida o la hipertrofia de determinadas fuerzas y tendencias estimativas o rasgos de comportamiento, que marcaba a cada pueblo. Este fue el refugio del pensamiento casticista. Ahora bien, la necesidad de recurrir a una base firme, pero inverificable de sustentación, llevó a estos planteamientos a la metafísica o al mito.

Por otra parte, el recurso a "la idiosincrasia" no explica nada al margen de la historia. Más sensata y ajustada a los hechos fue la tesis de "la personalidad colectiva", no como forma metafísica de ser, sino en cuanto disposición predominante de conducta, sedimentación y producto de las grandes experiencias históricas. Américo Castro la llamó, con categoría de inspiración orteguiana,"vividura" o forma de vida, cuya gestación para España la hallaba en la convivencia conflictiva de las tres culturas– judía, islámica y cristiana–, que acabó troquelando una sensibilidad y un modo estar o de instalarse en la realidad:

> Sin el trenzado previo de dichas tres castas y casticismos y su tensión y desgarrón entre 1492 y 1609, ni *La Celestina* ni el *Quijote* existirían, ni el Imperio se hubiera estructurado de aquella forma, ni habría sido económicamente improductivo, ni los españoles habrían desarrollado su cultura religiosa, filosófica y científica según lo hicieron hasta muy a finales del siglo XVI, ni caído en la

> ignorancia y el abatimiento intelectual del XVII-grave hipoteca aún no del todo cancelada-[11].

Aun cuando esta tesis parezca afín a la primera, no tiene, en cambio, la fijeza y la persistencia que implica el carácter. La personalidad, aun siendo de base, es modulable y hasta modificable por el mismo transcurso de las experiencias, pues la historia es flujo y proceso incesante. Una tercera modalidad, más débil y sutil que la "personalidad colectiva" sería la de "estilo", en sentido *quasi l*iterario, en cuanto expresividad peculiar e identidad narrativa predominante en las creaciones culturales más características, fundamentalmente el arte, la religión y la filosofía. Habría así estilos de pensamiento, por ejemplo, entre la cultura mediterránea y la germánica, de cuyo contraste partía Ortega en *Meditaciones del Quijote*, o bien, por poner otro ejemplo, entre el estilo anglosajón de pensamiento, –analítico, empirista, rapsódico o fragmentario–, y el estilo continental, preponderantemente sistemático u holista, ya sea metafísico o dialéctico. No se me oculta que el talón de Aquiles de la categoría de "estilo" reside en su sutilidad y evanescencia, que lo hace difícil de definir. Cabría hacerlo inductivamente, rastreando algunas características de la producción cultural hispana, como hicieron Menéndez Pelayo y Unamuno. Como se sabe, Menéndez Pelayo encontró las señas de identidad del pensamiento español en características tales como sentido práctico, armonismo, tendencia crítica y psicológica, panteísmo[12], más o menos constantes en su historia. Unamuno destacó, en cambio, a partir del análisis del mito capital de la cultura española, Don Quijote, convertido en el arquetipo de la filosofía española, el agonismo, y el dilema todo o nada, plenitud y vacío, que subyace al tragicismo. María Zambrano, por su parte, destacó el realismo, que ya había analizado antes su maestro Ortega y Gaasset como un rasgo del mediterranismo y la cultura elemental española. Ortega lo definía en su ensayo "Arte de este mundo y el otro" como su "sensibilidad ardiente para las llamadas cosas reales, para lo circunscrito, para lo concreto y lo material" (I, 188). Su discípula peralta y extrema esta dimensión hasta hacerla consustancial al alma española, y, a la vez, la invierte de signo, pues en esta cultura de lo elemental, espontáneo e inmediato encuentra una dimensión de pasiva apertura, opuesta al signo violento del idealismo y ascetismo de la cultura centroeuropea. El realismo no tiene nada que ver con el empirismo ni con el

---

[11] *Ibíd.*, 146.

[12] Puede verse sobre estas notas, LAÍN ENTRALGO, PEDRO, *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales*, o. c., 214-218.

materialismo en sentido metafísico, y por lo demás, es lo más opuesto al idealismo ético fichteano: "Alejada la vida española de estas raíces, el realismo español será, ante todo, un estilo de ver la vida y en consecuencia de vivirla; una manera de estar implantado en la existencia" [13], que penetra por doquier en la literatura, la pintura y la cultura popular. Este apego a la realidad y a su experiencia da lugar a un tipo de "conocimiento poético", imaginativo y simbólico, intermedio entre el sistema conceptual de la filosofía y el inmediatismo de la experiencia, y cuya verdad –dice– "nunca será verdad conquistada , verdad raptada, violada, no es *alézeia*, sino revelación graciosa y gratuita, razón poética" [14]. Aparte de esta dimensión profundamente simbólico/poética de buena parte del pensamiento español, que lo hace afín a la literatura, yo quiero destacar el carácter de este realismo, que no es sólo poético, como ella dice, sino dramático existencial (antiidealista y antipositivista), a veces abierto de modo ambivalente al tragicismo o a la utopía. Otros caracteres serían, a mi juicio, su proclividad a la metafísica, a caballo entre la "metantrópica" (la expresión es unamuniana) o metafisica de lo humano y la mística, el humanismo (filosofía de la persona frente a la impersonal de las cosas y las estructuras), la tendencia al moralismo y la propensión a caer en bipolaridades extremas como escepticismo/metafísica, nihilismo/panteísmo. Como se ve, estas caracterizaciones tan sólo se recubren parcialmente, por lo que hay que tomarlas como tanteos y aproximaciones.

Como alternativa o complemento a esta caracterización estilística, vacilante y conjetural, se ha propuesto otra que concierne a dimensiones formales del discurso. Es bien sabido que para Unamuno la filosofía española no se encuentra en grandes tratados sino "líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos" (VII, 290). Esta veste literaria no es, a mi juicio, casual, sino que corresponde a un pensamiento libre que tiene que expresarse por modo indirecto frente al rigor de la ortodoxia. Representa, por otra parte, la alternativa al espíritu dogmático más proclive al tratado y al espíritu de escuela. Con esto el pensamiento español no hace más que recriar los dos géneros gemelos de la modernidad, la novela, surgida en nuestro propio suelo, y el ensayo, género experimentalista, que tuvo en España un cultivo portentoso en el Renacimiento (Alonso de Cartagena, Antonio de Guevara, los hermanos Valdés, Fray Luis de León, Fernando del Pulgar, etc) hasta el punto de

---

[13] *Pensamiento y poesía en la vida española*, ed. de Mercedes Gómez Blesa, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pág. 130.

[14] *Ibíd*.., 158.

que, según Juan Marichal, España "puede aparecer como la tierra-madre del ensayismo europeo, junto a Inglaterra, su morada tradicional"[15] y naturalmente junto Francia, cabe añadir, su tierra natal a partir de los *Essais* de Montaigne[16].Ya en pleno Barroco, advierte Gracián al lector en la Introducción a su *Agudeza y arte de ingenio* "héme dejado llevar del genio español, o por gravedad o por libertad en el discurrir[17] fórmula certera este discurrir a lo libre, libre de reglas metódicas y convenciones doctrinales, que ha llegado a ser un rasgo inherente a nuestra cultura. Y más tarde, en el XVIII, Feijóo compone los distintos discursos que integran su *Teatro crítico*, en un juego continuo de crítica y reflexión, conforme al espíritu del ensayo[18]. No es, pues, extraño admitir una cierta afinidad del pensamiento español con la forma/ensayo. Este ha sido un género constante a lo largo de su historia, pero muy especialmente, a partir de Larra, alcanzando en el siglo XX un cultivo intensivo de primera calidad. Novela o ensayo, o bien el híbrido ensayo/novela o novela/ensayo con abundantes ejemplos en nuestra literatura de ideas, a lo que puede añadirse el teatro, constituyen, pues, los géneros preferentes, aun cuando no exclusivos, del pensamiento en español.

El perspectivismo de la razón

Como cierre de estas consideraciones quisiera abordar un problema epistemológico de fondo. Cuando se oye hablar de una filosofía "nacional", si no de carácter étnico, que no es el caso, sí al menos de estilo mental y expresivo, surge inmediatamente cierta sospecha, que inquieta y desazona: no sólo el tufo nacionalista, sino algo que es aún más grave, la pérdida de la vocación universal de la filosofía. No resultará ocioso insistir en que aquí no se trata de ningún nacionalismo político, ni siquiera de un nacionalismo cultural, al modo casticista, abroquelado en una determinada tradición de pensamiento como la propia y genuina. En ambos casos se abandona la filosofía por la ideología, que suele ser dogmática y apologética, o bien se diluye en culturalismo sociológico. No pretendo afirmar, en modo alguno, que existe "la" filosofía nacional española, como creía Unamuno con su quijotismo como

---

[15] *La voluntad de estilo,* Madrid, Revista de Occidente, 1971, pág. 18

[16] Sobre la forma/ensayo puede verse mi trabajo "El espíritu del ensayo" en *El ensayo. Entre la filosofía y la literatura,* ed. de J.F. García Casanova, Granada, Univ. De Granada, 2002, págs 1-32.

[17] *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza,* ed. de Emilio Blanco, Madrid, Cátedra, 1998, pág. 134.

[18] Véase mi trabajo "El ensayo crítico en B.J. Feijóo", en *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la Ilustración hispánica*, ed. de F. de la Rubia Prado y J. Torrecilla, Madrid, Tecnos, 1996, págs 101-131.

arquetipo, y mucho menos la oficial u ortodoxa, sino filosofías, plurales y diversas, que piensan ciertamente en español y se reconocen como tales en su estilo de pensamiento, pero lo que piensan, si de veras lo piensan filosóficamente, concierne al universo mundo. No hay tampoco cuestión de relativismo culturalista, pues lo nacional, así entendido, no es excluyente y hermético, sino abierto a un horizonte de universalidad, como declaraba Ortega que la circunstancia es el puerto de salida al Universo. Ni siquiera el arte, por muy radicado que esté en la sustancia nacional, más que la filosofía, pierde, si es gran arte, aquella capacidad de trascender hacia y de abrir un ámbito universal. De lo contrario se vuelve localista y costumbrista y acaba ahogándose en su particularismo. Por concretos que sean sus temas y acusado su estilo "nacional", como cuando hablamos de la pintura flamenca, o italiana, o española, etc, en la medida en que sea gran arte, contiene una aportación temática y estilística que renueva y ensancha el patrimonio universal de lo artístico. "Es un arte –decía Unamuno– que toma el *ahora* y el *aquí* como puntos de apoyo, cual Anteo la tierra para recobrar a su contacto fuerzas, es un arte que intensifica lo general con la sobriedad y la vida de lo individual" (I, 791) y, como prueba de su aserto, traía a colación el *Quijote,* como un arte de sustancia española pero "clásico" y "eterno" en su perenne significación. Obviamente, la filosofía por contener dimensiones cognitivas y valorativas, esto es, por ser un discurso con pretensión de verdad, está sometida a exigencias de universalidad más estrictas y constrictivas que las del arte. No basta con que interese a todo el mundo, sino que sea capaz de satisfacer condiciones críticas y argumentativas, en suma, rigurosamente convictivas, en la cuestión de que trate. Se encuentra así entre la particularidad de su suelo de origen, motivación y estilo, y la universalidad del fruto, cuando está en sazón.

Tampoco puede tomarse la particularidad de la cultura en abono de su relativismo. Como he señalado antes, Ortega defiende el pluralismo de las culturas, sin cargar con ello con la tesis ontológica del relativismo cultural de Frobenius y Spengler. "El problema histórico de *las culturas* –dice– ni resuelve, ni siquiera plantea el problema filosófico de *la Cultura* –de la verdad, de la norma última y única moral, de la belleza objetiva, etc (III, 304). No es cuestión, en modo alguno, de componenda como si por encima de la diversidad cultural campeara una instancia cultural sustantiva, capaz de encarnar la norma o la medida absoluta. ¿Cuál sería esta Cultura pretendidamente universal? El pluralismo destruye tanto el monismo como el unitarismo cultural. Por Cultura con mayúscula no entiende Ortega un arquetipo, sino una idea abierta y compleja de la razón en la historia. Se trata de superar los términos dilemáticos en que ha solido plantearse el problema: o plu-

ralismo excluyente o unitarismo absorbente, o bien, o relativismo de lo particular o universalismo de lo general, pues en tales dilemas lo particular se toma como algo en sí exclusivo y aparte, como si fuera un círculo absoluto, y no como *pars totalis*, y lo universal, a su vez, o el todo, como un individual separado y abstracto, enfrentado a lo particular. La realidad efectiva está más allá de estas dicotomías y ha de buscarse en la conjunción dialéctica de lo individual y lo universal, en la forma de un universal concreto o complexo y un particular por complementariedad. A esto tendía, al margen de esquemas dialécticos, la teoría orteguiana del perspectivismo, como el intento de aunar la diversidad de las determinaciones expuestas en el espacio/tiempo con el acaecer de la realidad en su verdad. Esta es la salida que encuentra Ortega en *El tema de nuestro tiempo* (1923) al dilema entre relativismo y universalismo: "La realidad cósmica es tal, –dice– que sólo puede ser vista desde una determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad*. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo (III, 199). Dimensión inmanente a la realidad misma, como el modo de darse a presencia y desplegar su riqueza en el horizonte del espacio/tiempo. Consecuentemente, la perspectiva es el modo de la participación finita del hombre en el ser y en la economía de su verdad. No es, pues, un artificio a su dis-posición, sino, inversamente, la exposición de realidad, que se le impone como la cosa misma, en virtud del puesto espacio/temporal que ocupa en el ser. En el ensayo "Las Atlántidas" (1924) aplica Ortega el perspectivismo, así entendido, al hecho del pluralismo cultural:

> Más allá de las culturas está un cosmos eterno e invariable del cual va el hombre alcanzando vislumbres en un esfuerzo milenario e integral, que no se ejecuta sólo con el pensamiento, sino con el organismo entero, y para el cual no basta el poder individual, sino que es menester la colaboración de todo un pueblo. Períodos y razas –o, en un palabra, las culturas– son los órganos gigantes que logran percibir algún breve trozo de ese trasmundo absoluto, Mal puede existir una cultura que sea la verdadera cuando todas ellas poseen sólo un significado instrumental y son sensorios amplísimos exigidos por la visión de lo absoluto. (III, 313).

No obstante, Ortega mantiene la hipótesis metafísica de un mundo en sí o trasmundo, del que la razón histórica recogería el proceso viviente de desarrollo de las distintas *facies totius universi* y el orden interno de su articulación. Cierto que a veces se aprecia cierta vacilación en este punto. En unos casos, como en este contexto, piensa en una teoría objetiva y universal del valor (axiología), que pudiera ponderar y ordenar la serie de las culturas, que enseña la etnología y la psicología evolutiva. Más tarde, llegó al convenci-

miento de que la razón histórica, a la par que destruye toda pretensión absoluta, se erige en el órgano único que puede dar cuenta de la relatividad de lo particular y de su integración en un proceso universal en curso, pero del que no tenemos ninguna clave de su orientación ni posible consumación en un espíritu absoluto. Es la "historia como sistema"o, lo que es lo mismo, la razón histórica en cuanto orden inmanente de la realidad. Subsiste, empero, la creencia racional de que la multi-versidad del mundo conspira hacia un uni-verso integrador de sentido. Esto le permite entender el espacio cultural, como la proyección en distintos escorzos y perspectivas de una verdad total, que trasciende y abarca los tiempos en una "historia policéntrica universal".

Sin entrar en la discusión de tamaña propuesta, me limito a aplicar este esquema al asunto que nos ocupa, entendiendo analógicamente que los diversos *modi res philosophandi* y sus correspondientes ámbitos culturales y estilos nacionales pueden integrarse, de modo perspectivista, en el acaecer único y comprehensivo de la filosofía. Comparto, en este sentido, la postura de Javier Muguerza a este propósito, a partir de las mismas premisas de Ortega y Gaos:

> La idea de que en el universo concurran una diversidad de circunstancias o de perspectivas, de contextos o de comunidades y, en definitiva, de *culturas* –es decir, la idea de que dicho *universo* sea, en rigor, *multiverso*, o, si se quiere, *un universo multicultural*– para nada atenta, desde luego, contra el universalismo, sino más bien entraña, me parece, una justificada opción por lo que cabría llamar ahora un *universalismo concreto*, o por complejización, frente a un *universalismo abstracto* o por vaciamiento[19].

Pero esto supone, aplicado a nuestro caso, que al igual que la Cultura, en cuanto razón histórica, traspasa y enhebra, según Ortega, el hilo articulador de las diversas culturas, hay también una cierta trascendencia en la inmanencia de la Filosofía, en cuanto Cultura superior, a los modos concretos de filosofar. La actividad de filosofar, en el sentido hemenéutico sapiencial que aquí se le ha dado, implica al menos que sus problemas, aun siendo particulares en su motivación, concreción y surgimiento circunstancial y ocasional, sean universales en su pretensión universal de interesar a todo hombre, y que, en congruencia, sus propuestas y resoluciones puedan alcanzar un eco o reconocimiento universal. Dicho en otros términos, que la filosofía misma,

---

[19] "La razón y sus patrias", en *Pensar en español, Revista de Occidente,* Madrid, 2000 (nº 233) pág. 11.

como todas las actividades superiores del espíritu, es trans-cultural porque desarrolla exigencias de valor y de sentido que tras-pasan trascendentalmente todas las culturas. Cuáles sean estas exigencias meta-culturales, que doy por supuestas para el diálogo filosófico inter-cultural, es algo que escapa a los límites de este ensayo. Pero sin ellas, el multiverso no podría presentarse como la dimensión diversificada espacio/tiempo, que posibilite la intercomprensión e intracomplexión cosmopolita.

Epílogo

Volvamos al comienzo cerrando finalmente el anillo. A partir de estos diversos círculos de análisis, se impone, a mi juicio, una conclusión, que quisiera recoger en tres menudas proposiciones: 1ª: El pensamiento ha sido fecundo allí donde ha generado una tradición de pensamiento, con la oportunidad de un cultivo sosegado y una explotación cultural de los propios presupuestos; 2ª: Allí donde ha pensado de cara a la realidad, no *pro genere*, sino en función de circunstancias determinadas, que daban que pensar, y, por ultimo, 3ª : Allí donde se han mantenido en comunicación viva con otras corrientes de pensamiento, en pugna o en hibridación, igualmente fecundas. Estas tres condiciones son indivisas. Insertan el pensamiento en la realidad, en la historia y en la dialéctica real del intercambio. Un pensamiento sin tradición se hace adánico, –la constante e infecunda tentación española–, y, por lo tanto, asilvestrado y primerizo, sin posibilidad de cultivo y de probar su propia potencia. Si, además, se halla de espaldas a su momento histórico y circunstancia, se vuelve forzosamente "escolástico", algo ya pensado sin raigambre actual. Y si se aparta del tráfico vivo del pensamiento, se ensimisma y se convierte irremediablemente en casticista.

¿No han sido estos acaso los tres males endémicos del pensamiento español? El adanismo de querer fundarlo todo de nueva planta, por generación espontánea, como si antes no hubiera habido ocasión de pensamiento, propensión que encontramos emblemáticamente en uno de nuestros filósofos de más prosapia, como Ortega y Gasset, es uno de nuestros vicios capitales, que nos condena a una inacabable rapsodia. De otro lado, la escolástica como un sistema ahistórico e infecundo por estar alienado en sus problemas desde la raíz, o bien, el casticismo como un pensamiento absorto y narcisista. Sólo si se dan a una las tres condiciones mencionadas hay ocasión propicia para un pensamiento con futuro. De acuerdo con estas premisas, pensar en español sólo puede significar: primeramente, pensar reconstruyendo y poniendo al día las distintas tradiciones filosóficas de nuestra historia para mantenerlas vivas y activas en un productivo diálogo cultural, que las enriquezca en sus

cruces, injertos y posibles intermediaciones. Pensar, en segundo lugar, los eternos problemas del hombre, pero modalizándolos o modulándolos en su formulación, en virtud de las circunstancias concretas y las coyunturas internas a nuestra historia cultural más propia e inmediata en España, que tiene la vocación de puente entre Europa y América. Y, por último, pensar " a lo español" o "al modo español", en el supuesto de que haya tal estilo, como aquí sostengo, recreando filosóficamente la lengua y la literatura, pero en comunicación permanente con las grandes corrientes actuales del pensamiento, pues si algo significa la palabra "filosofía " es pensar a lo libre, pero también a lo ancho y profundo de los caminos del mundo, en comunidad de afanes con los que buscan y cuestionan, sin otra disciplina que el respeto y el esfuerzo por la verdad.

¿SE PUEDE HACER FILOSOFÍA ANALÍTICA EN ESPAÑOL? ONTOLOGÍA, HECHOS Y EXISTENCIA

JAVIER CUMPA[1]
Universidad Complutense de Madrid

A Antonio Arteseros Rodríguez, por su lucha por la complejidad del mundo.

I

Hay filósofos atormentados. Estos son la mayoría de las veces los academicistas. Uno puede consultar la literatura a propósito de la pregunta del título de la presente comunicación y hacer una lista con el número de tildes emocionales que contiene. Esto incluso sería para aquéllos un interesante proyecto de tesis doctoral. En gran parte, el tejido sentimental patente en los problemas filosóficos procede de una latente afectación a nuestros propios prejuicios. Yo no me considero un filósofo atormentado por las cuestiones. *¿Se puede hacer filosofía analítica en español?* es una pregunta para atormentados. A menudo ellos se han preocupado por discutir si los términos filosóficos dependen o no de una cierta cultura, de una determinada situación social de los hablantes de esta o aquella nación, de sus categorías lingüísticas, y así sucesivamente. De nuevo, la enumeración de todas estas cuestiones constituiría para muchos un excelente trabajo de investigación filosófica avanzada.

Al parecer, lo que tal pregunta parece sugerir en última instancia es que sólo un limitado grupo de hablantes (naturalmente, nativos) puede dedicarse a un genuino conjunto de problemas. Es decir, que sólo se puede hacer filosofía analítica en lengua inglesa. Como dije, yo no soy un filósofo atormentado. No es que no tenga algunos prejuicios. Naturalmente, los tengo. Sin embargo, hablando en términos coloquiales, a mí no me toca la fibra si

[1] Javi_mad2004@hotmail.com

mi tarea como filósofo y la serie de cuestiones a las que *debo* dedicarme dependen o no de mi lengua materna. En otras palabras, no me importan mucho los prejuicios. Los prejuicios son sólo prejuicios. Si sólo se puede hacer filosofía en griego, latín, alemán o inglés no es algo nuevo. Es un prejuicio que ha atormentado a los academicistas *ab origine*.

Y si nos remontamos un poco más a la superficie de este prejuicio van surgiendo cada vez preguntas de mayor nivel filosófico, y aún más atormentadoras para aquellos, tales como, ¿cuál es el verdadero lenguaje de la filosofía? Daré mi propia respuesta: no lo sé realmente. ¿Hay una lengua madre de la filosofía de la que las demás sean lenguajes filosóficos vernáculos o romance? Ciertamente, no lo creo. Ahora bien, ¿no suenan estas preguntas con un cierto sesgo de autoridad? ¿Significa más verdad el término griego *aletheia* que el latino *veritas*, que el alemán *Wahrheit*, que el francés *veritè*, que el inglés *truth*, o que el nuestro *verdad*? En mi opinión, lo verdaderamente relevante de este tipo de preguntas sería no responderlas, sino más considerar de dónde proceden, y qué propósito encubierto (naturalmente, no filosófico) tienen. Esto muestra, pienso, la poca relevancia filosófica de los atormentadores prejuicios de los academicistas de todas las tradiciones. Y naturalmente, esto es una ¡rotunda resistencia! frente al nacionalismo filosófico.

En cualquier caso, si las conclusiones de los argumentos procedentes de cualquier tradición son todo menos el resultado de una reflexión filosófica correcta debo decir que no lo sé. Pero usualmente vemos una pretensión de las personas, de los filósofos, de la gente corriente, por ir más allá de sí mismos, por ser más independientes de las demás naciones, de sus culturas, incluso de ellos mismos. Este intento de autonomía de la reflexión humana, expresado por la palabra *libertad*, es un esfuerzo que ubica, creo, al pensar humano mucho más allá de todo tipo de par dialéctico de la forma realismo-relativismo, verdad y error, etc. Si el pensador, profesional o no, logra adueñarse del significado útil de aquella palabra, poco importa si lo que hace es más o menos plausible, dependiente o no del lenguaje o de las ideas de los padres de alguna nación. Pues esa libertad latente, callada, en silencio, le conducirá a decir, aunque probablemente no todo ni tampoco lo más correcto, sí al menos algo producto de un explorar libre. Naturalmente, los academicistas me reprocharían no tener en cuenta decenas de problemas preliminares tradicionales involucrados en mi última afirmación. Pero esto es porque ellos no saben preguntar ni responder sin citar, en otras palabras, sin prejuicios. La libertad poética, tal como suele llamar el brillante sentido común a la creatividad, captura el espíritu de lo que podría llamarse un pensar sin citas, no encerrado por sí mismo, no amenazado por sí mismo, inde-

terminado. Esto debería ser en nuestros días un ejemplo de filosofía estrictamente libre. La forma del pensamiento no es, pues, a mi parecer ni lógica, ni gramatical, ni histórica, ni española, ni inglesa, ni etc.[2].

Me parece bastante más importante tratar de los *hechos* y *lo que nos rodea* que de los *prejuicios* y *a quienes rodean*. Esto atormenta a los filósofos y a la gente corriente más bien que a los academicistas. Y esta distinción no es en absoluto arbitraria. Pues, ¿quién sino se preocupa por los *hechos*, los *contextos* o de aquello expresado por la tan bien elegida palabra de nuestro Ortega, la *circunstancia*? Material o cotidianamente, si cabe la metáfora, las personas se preocupan, llegando a ciertas filosofías, por los hechos y las cosas existentes implicadas y circundantes; formal o no cotidianamente, si de nuevo se me permite esta libertad expresiva, los filósofos, dependiendo, naturalmente, de sus intereses particulares, por los supuestos y los problemas implicados en ciertas visiones técnicas sobre los hechos y la existencia. En esta subsección, no menos importante que la anterior, titulada *Ontología, hechos y existencia*, me gustaría tratar del surgimiento y las consecuencias de la preocupación multidisciplinar por parte de los filósofos tanto continentales como analíticos del siglo XX hasta nuestros días por las nuevas categorías de *hecho*, *circunstancia*, *contexto* y demás categorías complejas que, en ciertas ocasiones no sin cierta arbitrariedad, intercambiaremos con los nombres *complejo* o *complejidad*. Esta es una larga historia, y por mor de la simplicidad de acuerdo con el limitado tiempo del que disponemos, tendremos que adentrarnos muy resumidamente en dos profundas cuestiones de filosofía primera de las que esta historia depende íntimamente.

Un prejuicio, he dicho, es sólo un prejuicio. En las últimas décadas, el contenido de muchos de nuestros prejuicios, en gran parte metafísicos, ha constituido para muchos una estupenda invitación para hacer filosofía. Los prejuicios albergan lo que los iniciadores de este tipo de investigación llaman *una (pre)comprensión del mundo*. Puesto que yo no elijo la genealogía, destrucción, o arqueología, según sus diferentes variedades literarias, como un método eficaz para resolver los problemas filosóficos, sino que más bien elijo la antigua, según ellos, clase de argumentación, diré sencillamente que toda concepción tal del mundo es la respuesta a dos preguntas propiamente metafísicas, a saber, ¿qué hay o existe? y ¿qué significa ser o existir? Es verdad que responder a estas preguntas ha determinado, como ellos han sostenido, lo que puede llegar a ser o existir en el telón de fondo de nuestras

---

[2] Para más detalles sobre esta concepción, véase Javier Cumpa, "Sobre la expresión: ensayo sobre las categorías de la noche y del anochecer". En *Dókos: Revista filosófica*, 2010.

vidas. Ciertamente, según las manos encargadas de responderlas, ese telón ha sido más o menos rico. Y como veremos, la amplitud o estrechez del mobiliario de nuestro mundo han ido acompañados de las soluciones que algunos filósofos han propuesto precisamente a ciertos problemas atormentadores, es decir, como yo he argumentado, basados en prejuicios. Yo y, como sorprendentemente se verá, muchos filósofos analíticos, diferimos del genealogista, destructivista o arqueólogo, sólo en el método. Dada, pues, la cercanía y la lejanía con esos dos tipos de argumentación, podría llamar a la clase intermedia de investigación que quiero emprender aquí *pragmática categorial u ontológica*, cuyo eslogan podría ser que ciertos descubrimientos metafísicos tienen una repercusión más allá del ámbito de la metafísica misma, por ejemplo, en *contextos* de tipo práctico. Lo verdaderamente relevante, en cualquier caso, para nuestra tarea presente, es que pensadores procedentes de tradiciones aparentemente tan distintas han centrado sus esfuerzos no en destruir la metafísica mediante cualesquiera giros, sino, como trataré de mostrar, más bien en ponerla correctamente al día.

II

Personas, individuos, en el cosmos de la ontología clásica, fueron categorizados mediante la categoría de *eidos*. Y en que esta fue una insuficiente clasificación están de acuerdo Nietzsche, Bolzano, Frege, Brentano, Twardowski, Meinong, Husserl, Russell, Ehrenfels, Ortega, Heidegger, Sartre, Bergmann, Foucault, Grossmann y Tegtmeier desde diferentes perspectivas, porque dejó claramente fuera los hechos que constituyen y sus contextos o circunstancias. Y estas cosas, ellos replicarían, son de gran importancia: ¡existen! Me parece que no yerro al decir que nuestro Ortega y Gasset planteó en su pensamiento esta necesidad psicológica, social, política y metafísica patente en todas las filosofías de su, y nuestro, tiempo, con su conocida sentencia *Yo soy yo y mi circunstancia*.[3]

Las reivindicaciones de Nietzsche[4], Heidegger[5] y Foucault[6] de lo contingente, de los márgenes de la historia universal; la insistencia de Ehrenfels[7], Meinong[8] y Husserl[9] sobre el carácter complejo de nuestra conciencia; las

---

[3] Cfr. *Meditaciones del Quijote,* Madrid, Alianza, 2001.

[4] Cfr. *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, Reclam Verlag, 1988.

[5] Cfr. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 2006.

[6] Cfr. "Nietzsche, la *Genealogie*, L'Historie" en BACHELARD, SUZANNE ET ALII (EDS.) *Hommage a Jean Hyppolite*, Presses Universitaires de France.

célebres máximas de Frege[10], Wittgenstein[11] y Russell[12], Bergmann[13] y Sartre[14] de que los individuos no tienen naturalezas y, por tanto, la constitución del mundo no depende de las cosas, sino más bien de sus combinaciones; y las disputas de Grossmann[15] y Tegtmeier[16] por la adaptación del concepto de existencia para lo complejo, me parece que no son un mero accidente común en las filosofías de cualesquiera orientación del siglo XX. ¿Qué ha estado tan poderosamente en juego para que casi todas las tradiciones hayan denunciado durante el pasado siglo una emergencia por la complejidad del mundo? Creo que un cierto nuevo concepto de *ser* o *existir* y de *igualdad* para el *ser individual* y toda su *complejidad* han sido los responsables. Para verlo con alguna claridad, pongamos como ilustración dos ejemplos, uno respecto de la historia del mundo y otro, social. Estos nos servirán como hilos conductores para remontarnos a las grandes cuestiones que mencioné anteriormente sobre la ontología, los hechos y la existencia.

Podemos preguntar, en primer lugar, ¿qué reivindicaron Nietzsche[17], Heidegger[18], Foucault[19], Bergmann[20], Grossmann[21], Tegtmeier[22], bien mediante *la genealogía, la destrucción,* o *el análisis arqueológico*, bien mediante el *análisis estructural de la historia*? No dejaron de insistir en la inadecuación

---

[7] Cfr. "Über Gestalt Qualitäten". en *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Bd. 14, 1890.

[8] Cfr. "Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen" en *Gesamtausgabe*, vol. I, 1891.

[9] Cfr. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Max Niemeyer Verlag, 2000.

[10] Cfr. *Die Grundlagen der Arithmetik*, Felix Meiner Verlag, 1969.

[11] Cfr. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Mc Guinness, 1961.

[12] Cfr. *The Philosophy of Logical Atomism*, Open Court Publishing, 1985.

[13] Cfr. *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*, The University of Wisconsin Press, 1967.

[14] Cfr. *L' tre et le Néant: Essai d'Ontologie Phénoménologique*, éditions Galimard, 1976.

[15] Cfr. "Structures, Functions and Forms" en SCHIRN, M. (ED.), *Studies on Frege: Logic and Philosophy of Language (2 Vols.)*, Fromman-Holzboog, Vol. II, 1976.

[16] Cfr. "Parmenides' Problem of Becoming and Its Solution" en Meixner, Uwe & Newen, Albert (eds.), *Antike Philosophie*, Mentis, 2009.

[17] Cfr. *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, Reclam Verlag, 1988.

[18] Cfr. "Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik". En *Gesamtausgabe,* 6/2, 1997.

[19] Cfr. *L'Archéologie du savoir*, éditions Gallimard, 1969.

[20] Cfr. "Russell's Examination of Leibniz Examined" en *Meaning and Existence*, The University of Wisconsin Press, 1968.

[21] Cfr. *The Categorial Structure of the World*, Indiana University Press, 1983.

[22] Cfr. *Grundzüge einer kategorialen Ontologie: Dinge, Eigenschaften, Beziehingen, Sachverhalte*, Alber, 1992.

de una cierta categorización de la historia del mundo. Según ellos, el privilegio del *eidos, lo necesario,* frente a *lo contingente,* procedente de la tradición platónico-aristotélica ha dado lugar a una historia de los acontecimientos basada solamente en, digamos, un resumen esencialista, que ha dejado fuera todo lo complejo y supuestamente contingente. Estos ataques, tal como yo los entiendo, consisten en último término en una llamada de advertencia sobre la existencia de lo circunstancial, en otras palabras, de la complejidad. Como uno de los propósitos fundamentales de este escrito, trataré de remontarme hasta el prejuicio propiamente metafísico del que procede este privilegio existencial de lo necesario sobre lo contingente, de lo simple sobre lo complejo, que no permite entrar en escena a, que no quiere que haya una historia de las circunstancias. Pero no bastará con remontarnos y descubrir qué ha ocurrido realmente; tendremos, como dije, que ponerlo con argumentos metafísicamente en cuestión.

Y en segundo lugar, podemos preguntar, ¿qué reivindicaron los movimientos sociales del siglo XX? A mi parecer, lo que ellos precisamente demandaban era un cambio de paradigma de igualdad para los individuos basado, por emplear de nuevo el vocabulario de Ortega, en las circunstancias. Los hombres, ellos se dieron cuenta, son iguales no por pertenecer a un mismo *eidos*, a una misma *species*, sino por tener las mismas necesidades de *hecho*, *circunstanciales* o *contextuales* no presentes en los individuos ni por esencia ni por ningún tipo de cualidad accidental. Un nuevo concepto de igualdad, totalmente diferente del procedente de la tradición platónico-aristotélica, por tanto, fue descubierto y defendido por ellos. Muchos de los derechos humanos, se ha esperado, después de todo este legado del siglo XX, que no se basaran en ningún *carácter cualitativo común*, un universal, sino más bien en una igualdad fáctica, circunstancial original, de necesidades, etc. Sabemos que somos iguales, pero no en qué respecto. En la protesta ordinaria por las necesidades ordinarias también vemos, pues, un intento de destacar la necesidad de reconocer, empleando el vocabulario de los técnicos de los hechos, lo habitualmente desatendido, el fondo del mundo, el horizonte azulado de las cosas.

III

Dos académicos como Platón y Aristóteles se sintieron siempre frustrados por un texto de un atormentado como Parménides. Ellos construyeron importantes partes de sus filosofías sobre las vueltas que le dieron a un prejuicio de aquél. En este sentido, ellos fueron academicistas más bien que académicos o filósofos. El tormento de Parménides que heredaron Platón y Aris-

tóteles, y que acríticamente se tomaron tan en serio, fue el de que sólo *lo simple* y *permanente* puede *ser*, *existir*, y por tanto, que *lo complejo* y *lo no-permanente*, es imposible, una contradicción en el ser.[23]

La idea de que hay grados de ser, existentes y semi-existentes, son respectivamente el mundo del *ser* y del *llegar a ser* de Platón[24], y el de la *actualidad* y de la *potencialidad* de Aristóteles[25]. Las formas son eternas y simples inespaciales; las substancias primeras, los simples espaciales que subyacen al movimiento. En un caso, la existencia se vinculó a la atemporalidad; en el otro, a la duración en el tiempo. En efecto, Platón, aceptó la complejidad espacial, con la *parti-cipación*, y temporal, con la *impermanencia*. Sin embargo, como acabamos de ver, a precio de concederle un tipo inferior de ser. La complejidad, tener partes, en su concepción, era mera *incompletud*, carencia de una de las partes. De hecho, Platón llama a los individuos *participantes*. Pero en este respecto, Aristóteles estuvo todavía más cerca de Parménides que Platón. Aristóteles, el modelo predominante de todas las escuelas de filosofía posteriores, no le concedió a la complejidad espacial y temporal ni siquiera un tipo de ser con minúsculas. Como consecuencia del atormentador prejuicio de Parménides, él identificó los individuos con su esencia universal[26], y no fue precisamente sino esto lo que causó la simplicidad espacial y temporal de los individuos. La brillante, pero equivocada, solución de este problema por parte de Aristóteles, el supuestamente mayor defensor de la individualidad, fue, podemos ver ahora, la respuesta a un prejuicio, por la cual categorizó sorprendentemente los individuos a la luz de lo más alejado de ellos, la universalidad. He dicho *brillante* porque me parece que la solución de Aristóteles, a diferencia de la de Platón, trató de conceder una existencia propiamente dicha a los individuos; pero he dicho *equivocada* porque ello fue precisamente con el fin de desalojar la complejidad de una vez por todas de la historia del ser. Este fue el tributo que tuvieron que pagar Aristóteles y sus seguidores al proponer tal solución ante el prejuicio de Parménides.

Ahora bien, tenemos que reconocer que hubo todavía otro prejuicio por el que ni Aristóteles ni las Escuelas posteriores pudieron jamás entender la individualidad complejamente, el cual, además, favoreció en gran parte esa salida de Aristóteles al atormentador problema de Parménides. Ello tiene que ver con lo que llamé antes *igualdad estructural*. Para ser posible este tipo de

---

[23] Cfr. B2-B8, 51. En *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidman, 1968.

[24] Cfr. *Sophistes,* 255e-256a.

[25] Cfr. *De Generatione et Corruptione,* 317b.

[26] Cfr. *Metaphysicae* Z, VI.

igualdad, se requiere, no sólo la admisión de relaciones, sino también, por un lado, que sean reales, y por otro, que no se consideren existencialmente inferiores debido a la dependencia de sus términos. Podemos, pues, ahora entender que Aristóteles no pudiera tampoco dar nunca una respuesta al prejuicio de Parménides haciendo justicia a la complejidad espacial y temporal mismas tanto por la famosa doctrina de las relaciones, que sus discípulos bautizaron con la expresión *entia rationis* (por ejemplo, Lotze[27]) como porque fueron consideradas *sub-existentes*, es decir, una subcategoría totalmente dependiente de la categoría de accidente[28]. De ahí que haber categorizado a los individuos espacial y temporalmente según ciertas relaciones habría sido sencillamente una ficción. De esta manera, categorizados según *caracteres cualitativos comunes*, sólo hijos de la misma *Idea*, los individuos hemos vividos aislados, irreconciliables metafísicamente con lo demás, en el exilio de la existencia.

IV

Hemos logrado localizar el origen (*Ursprung*) del despreciativo prejuicio responsable de las denuncias de las tradiciones filosóficas y movimientos sociales que mencionamos del siglo XX: el problema de la complejidad de Parménides. Esto es justamente lo que debemos rechazar si queremos dejar de ser individuos espacial y temporalmente simples y, por tanto, entidades descontextualizadas del mundo. Y hemos tenido también ocasión de ver que la solución de Aristóteles, además de no ser todo lo sensata que cabría esperar de uno de los mayores defensores de la individualidad, tuvo también éxito debido al problema de las relaciones.

Categorizar los individuos a partir de la universalidad, y no de acuerdo con la propia individualidad, es decir, según la estructura temporal que constituyen y que abre camino hacia relaciones espacio-temporales su ámbito circunstancial o contextual, tuvo, como vimos antes, la consecuencia señalada, por ejemplo, por los movimientos sociales del siglo XX, de que si dos individuos (dos personas particulares) eran circunstancialmente desiguales (digamos, en estatus socio-económico), aunque podían ser universalmente

---

[27] Cfr. *Metaphysik*, Weidmann, 1841.

[28] Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysicae*, 1088, 30-35. Es verdad que Aristóteles pensó que había relaciones reales. Sin embargo, dada su concepción de las relaciones como un subtipo totalmente dependiente de la categoría de accidente, estas relaciones reales no fueron reducidas en última instancia a sus términos. Por otro lado, este entendimiento de las relaciones fue sin duda una de las importantes razones por las cuales muchos filósofos relegaron finalmente la naturaleza de las relaciones como productos mentales.

iguales en todos sus respectos cualitativos (por ejemplo, en ser hombres, tener color, extensión, figura, etc.) no podían ser iguales en todos sus respectos propiamente individuales (hablando gestálticamente, de acuerdo con sus fondos: necesidades de todo tipo, etc.). Defendieron, en otras palabras, una concepción del fondo como individuador de la figura, y de una universalidad de lo figural basado no en una cualidad, sino más bien en un isomorfismo espacio-temporal. Sólo salvando primordialmente los fondos, podríamos decir parafraseando a Ortega, salvamos las cosas que los componen[29]. Equivocadamente, en lugar de atender a los individuos mismos, Aristóteles los categorizó con el fin preferente de solucionar la prejuiciosa aversión de Parménides contra la complejidad. Y ninguno de sus seguidores, ni siquiera en la actualidad, ha cuestionado este importante punto. Considérese, por ejemplo, la opinión de Jorge Gracia, que define a los individuos como *instancias {ejemplos de universales} no-instanciables {que no pueden tener ejemplos}*[30]. Naturalmente, la pregunta inmediata que se origina es, ¿se pueden categorizar los individuos sin apelar a universales (*eide*, *figuras*)? Bien, anteriormente he respondido implícitamente que sí. La llamada *identidad o semejanza estructural* captura el espíritu de este punto de vista. De esta manera, podríamos ser realistas con respecto a la naturaleza de las propiedades, pero nominalistas respecto de la de los individuos. Los individuos, aunque tienen una *figura*, un *eidos*, son inseparables de los fondos, a los que, por así decir, están relacionalmente atados. Lo que podría considerarse como ideable es su figura o sus propiedades, pero no lo que ellos tienen de individual, a saber, las relaciones que creamos en el espacio y en el tiempo, y en las que estamos con las demás cosas. Afortunadamente, estos hilos con el mundo no se pueden cortar. Ni si quiera la verdad sobre un individuo, un hecho sobre un individuo, un *esto es así*, podría. Pues el individuo de tal hecho, por ser verdad el hecho, no deja de estar en relaciones, no puede dejar de estar en relaciones con otras cosas fuera del hecho, desconectarse.

Pero si aceptamos que los individuos son espacio-temporalmente complejos y que las relaciones son reales y existentes propiamente dichos, permanece todavía la formidable tarea de cómo incorporarlos en el concepto de

---

[29] Cfr. Para una explicación en detalle de la importancia de los contextos en todas las áreas de la filosofía, véase Duranti, A. & Goodwin, C. (eds.), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, 1992.

[30] Cfr. *Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics*, SUNY 1988. Para más detalles sobre esta crítica, véase CUMPA, JAVIER, "Theory of Categories as Based on the Principle of Acquaintance: A Critique of Jorge J. E. Gracia's Metaphysical Neutralism" en *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 246.

existencia que tradicionalmente ha valido sólo para individuos simples en el sentido que hemos estado criticando. Como veremos, no hay ningún problema, como Parménides, Platón, Aristóteles y sus tradiciones parecieron pensar, en vincular la existencia a lo que no es simple y no-permanente. El error de Parménides fue no darse cuenta de que los diferentes cambios, espaciales y temporales, de los individuos estaban conectados por ciertas relaciones que daban lugar a totalidades unitarias. Él nos consideró como meras partes desconectadas entre sí; pero la complejidad es más mucho sofisticada de lo que puede parecer. Aristóteles trató de dar una unidad espacial y un hilo conductor existencial temporal a tales cambios mediante universales. Esta solución fue, pienso, todavía más inadecuada que la de Platón, quien, al menos, concedió, aunque con un tipo inferior de ser, cierto status a la complejidad. Pero no somos ni mera complejidad, como pareció pensar Platón, ni necesitamos universales para ser, como pensó Aristóteles. Nuestras propias relaciones espaciales y temporales y ciertas relaciones tales con el mundo nos hacen ser totalidades bien definidas, completas. Sólo tenemos que afirmar que las relaciones no son ni *entia rationis* ni *sub-existentes*.

En este punto, las investigaciones metafísicas recientes de Reinhardt Grossmann y Erwin Tegtmeier han sido cardinales. A pesar de algunos desacuerdos, ellos han contribuido, desde la misma escuela filosófica, *La escuela de Iowa*, en el intento de proporcionar un concepto de existencia tanto para entidades simples como complejas. Inspirados en la filosofía de Gustav Bergmann[31], la respuesta común de Grossmann[32] y Tegtmeier[33] ha sido que *ser*, *existir* es unívoco. Grossmann, en particular, ha encontrado, basado en la categoría de la experiencia ordinaria, los hechos, una clave fundamental para lograr un concepto comprehensivo de existencia que nos permita incorporar ambos tipos de entidad. Inspirado en la lógica proposicional, no ha dejado de enfatizar la importancia metafísica que representan las variables ligadas (*bound variables*) de los enunciados cuantificados. Para él, las diferentes entidades que caen bajo los dominios de las diversas variables de categoría de nuestras teorías particulares de tipos existentes del mundo, se pueden reducir en realidad a un solo tipo de variable, una variable transcendental, la *variable entidad*, como él la llama, la que sería representada por los enunciados cuantificados, cuyos correlatos, de ser verdaderos, serían los hechos de la experiencia. De esta manera, según él, el dominio existencial al que se

[31] Cfr. *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*, The University of Wisconsin Press, 1967.

[32] Cfr. *The Categorial Structure of the World*, Indiana University Press, 1983.

[33] Cfr. *Zeit und Existenz: Parmenideische Meditationen*, Mohr Siebeck, 1997.

extiende la variable entidad es indefinido, y, por tanto, puede cubrir existencialmente cualesquiera tipos de entidad unívocamente, es decir, con independencia de las diferentes perfecciones (por ejemplo, la simplicidad) o imperfecciones (digamos, la complejidad) que asignemos a cada uno de los tipos de nuestro mapamundi metafísico[34]. Grossmann, pues, no alude a ninguna condición para existir; sólo existir. La complejidad, *lo imperfecto*, como nos dice Tegtmeier, *podría no merecer existir*; las relaciones, *lo dependiente, puede no tener valor, pero eso no implica que no existan*[35].

Si me permiten todavía, para acabar, me gustaría decir que si la reflexión precedente ha logrado algo, ha sido, pienso, meramente poner de relieve que ha habido en el pasado, y que hay viva en el presente, una esperanzadora lucha por un sentido de la individualidad más primitivo, y, pienso, mucho más humano, y solidario, de acuerdo con el cual somos iguales no por parecernos en estas o aquellas cualidades esenciales o accidentales, sino por estar acompañados siempre e inevitablemente de nuestras propias circunstancias como una inseparable sombra a partir de la cual podemos contemplar que además de haber centro, también hay un margen, una derecha y una izquierda reales de nuestras existencias.

---

[34] Cfr. *The Categorial Structure of the World*, Indiana University Press, 1983.

[35] Cfr. *Metaphysical Mistakes: Old and New*. En MEIXNER, U. (ED.), *Metaphysik in nachmetaphysischer Zeit*, Wien, 2001.

Análisis del título de las IX Jornadas
LOS CONTENIDOS DEL ESPACIO DE INTERSECCIÓN RESULTANTE DE UNA CONJUNCIÓN ENTRE DOS CONCEPTOS

Francisco Javier Fernández Curtiella
Universidad Complutense de Madrid

La presente comunicación tiene por objeto examinar formal y críticamente el título mismo de estas Jornadas. Más específicamente, analizar, aún cuando sucintamente, el contenido y el alcance de los términos del rótulo que aquí nos congrega, dando repuestas a preguntas como ¿qué entendemos por "lenguas ibéricas" y por "filosofía"?, ¿en qué sentido podemos advertir una conjunción entre ambos términos? o ¿qué posibles contenidos poseería un hipotético conjunto resultante de la intersección de los mismos?; todo ello para establecer un posible instrumento de delimitación, selección o discriminación de los contenidos objetivos susceptibles de estar incluidos o recogidos por el título de estas IX Jornadas.

El enunciado *Lenguas ibéricas y filosofía* se interpretará aquí como la intersección de dos conjuntos (*A y B*), cada uno de ellos denotado por comprensión con uno de los términos del enunciado; entendido como una propiedad que posean todos los elementos del mismo. Así, T_1 será el término *Lenguas ibéricas* y A= {ser T_1}, mientras que T_2 será el término *filosofía* y B= {ser T_2}. Con lo dicho, se excluye la posibilidad de interpretar la conjunción *y* del enunciado como un mero nexo de unión, acumulativo, ya que el resultado de esa operación arrojaría elementos del conjunto definido por T_1 que no pertenecerían a T_2, y viceversa. Lo que se quiere conseguir es la región de intersección entre los dos conjuntos, discriminando aquellos elementos no comunes; y, con ello, lograr el propósito antes mencionado, esto es, obtener un posible instrumento de delimitación del título que sometemos a análisis.

Es menester a tal efecto empezar por un examen independiente de cada uno de los términos. *Lenguas ibéricas* es un concepto que, como tal, se mantiene dentro del ámbito de una categoría sobre el cual se forman ideas. Es grama-

ticalmente un sintagma nominal cuyo núcleo es un sustantivo plural que es definido por la Real Academia como un *sistema de comunicación oral y casi siempre escrito, propio de una comunidad humana*. El hecho de que aparezca en el rótulo en plural nos obliga a sobreentender que hay más de un sistema de comunicación de este tipo. Además, el sustantivo aparece acompañado del adjetivo "ibérico". Este adjetivo, también según la Real Academia, puede ser interpretado de tres modos: como *natural de Iberia*, como lo *perteneciente o relativo a la Península Ibérica*, o como la *lengua de los antiguos íberos*. De acuerdo con lo dicho del sustantivo y con estas tres acepciones del adjetivo, podemos reconstruir el sintagma de tres modos diferentes: como sistemas de comunicación propios de los naturales de Iberia, como sistemas de comunicación pertenecientes o relativos a la Península Ibérica, o como sistemas de comunicación propios de los antiguos íberos. Cada una de estas tres reconstrucciones o recomposiciones nos sitúa en un ámbito diferente; en particular, la primera y la tercera reconstrucción nos dirigen hacia un ámbito exclusivamente histórico, pues entendemos *Iberia* como un pretérito término griego que se refiere a lo que hoy entendemos como Península Ibérica. Por tanto, ambos sintagmas significarían algo así como: los sistemas de comunicación propios de los que fueron naturales del espacio geográfico denominado por los antiguos griegos *Iberia*.

La segunda recomposición nos dirige hacia un ámbito geográfico, ya que entendemos por *Península Ibérica* aquella región geográfica situada al suroeste de Europa, unida al resto del continente por los Pirineos, y delimitada por el Mediterráneo, el Cantábrico y el Atlántico. Desde este posicionamiento, el sintagma significaría algo así como: los sistemas de comunicación propios de la región geográfica actualmente denominada *Península Ibérica*. Será esta segunda reconstrucción o recomposición la que se tomará como referencia en esta comunicación, preguntándonos a continuación cuáles son estos sistemas de comunicación, estas *lenguas*, que podemos hallar en la llamada Península Ibérica. Es necesario para mantener el rigor argumentativo en el análisis crítico del título de estas Jornadas no derivar hacia planteamientos de tipo socio-político o histórico, sin perjuicio de que éstos fueran necesarios si se quisiera desbordar el rótulo en favor de una reflexión acerca de las relaciones entre las diferentes lenguas peninsulares, puestas en un marco de mayor envergadura formado por conceptos como sociedad, nación histórica, nación política, Estado, etc. Así, el español, el catalán, el gallego, el portugués, y cuantos contenidos objetivos podamos fijar como verdaderos *sistemas de comunicación* propios de la Península Ibérica, serán la extensión del conjunto *A* que representa el primer término (T_1) de nuestro título.

Examinamos a continuación el segundo término (T_2) del enunciado de las Jornadas; *filosofía*. Este concepto se ha utilizado de muchos modos y dán-

dole muy diversas acepciones. Nuestros esfuerzos orillan la ardua y prolija tarea de examinar y clasificar las diferentes concepciones del término *filosofía*, con el fin de acogerse a una definición que la considere *inmersa* en nuestro presente. No se entiende, por tanto, la *filosofía* como un saber o una actividad independiente o exenta del presente. Una filosofía *exenta* supone un "alejamiento" tal de lo contingente, de lo efímero y pasajero del presente, que hace imposible completar el recorrido propuesto por Platón en el mito de la caverna; hace imposible el *regreso*. Dicho de otro modo, es una sustantivación del concepto que pretende poder enjuiciar, desde un espacio atemporal, los hechos dados en la realidad. Esta acepción general de *filosofía* (exenta) se da de dos modos; o bien situándonos de manera intencionada en un espacio (en un mundo) de *ideas* puras, no contaminadas de contingencia, tales como Ser, Dios o Verdad, o bien remitiéndonos a un pretérito en el que todo ya está contenido, en el que todo ya está dicho, y a partir del cual solamente cabe la interpretación. El primer modo nos conduce al dogmatismo de unos axiomas determinados; el segundo, a una constante hermenéutica de los pensamientos filosóficos aceptados como "genuinos". El pasado será, desde esta perspectiva, un lugar privilegiado desde el que contemplar y enjuiciar nuestro presente. Por el contrario, la acepción de *filosofía* que se maneja en esta comunicación la vincula con la realidad del presente; tanto es así que, precisamente, es esta realidad del presente el espacio propio de acción de la *filosofía*. La práctica de la filosofía se da siempre *inmersa* en el presente, sin pretensiones de dirigirse hacia un "más allá". Así, la *filosofía* ya no es un saber de primer grado, sino que se convierte en un saber de segundo grado que tiene por objeto poner en relación crítica los diferentes saberes efectivos del presente.

Por otro lado, un segundo aspecto que debemos tener en cuenta es que el *término filosofía*, según es presentado en el enunciado, adquiere un modo sustantivo y no genitivo. Con ello, debemos considerar la *filosofía* como una sistematicidad (una sustantivación) del presente en cuyo contenido podemos apreciar la polémica entre las distintas formas de organización de la actualidad; es, por tanto, un contenido *dialéctico* y *crítico*. Cabe matizar que por *crítico* se entiende aquí un necesario posicionamiento ante hechos efectivos, sin que pueda aceptarse algo como la *absoluta ignorancia* o una duda al modo cartesiano. La filosofía instaurada en el presente no parte de cero y tiene un determinado radio de acción; esto es, un alcance, un campo de influencia. Dicho de otro modo, es influenciada por un radio de acción precedente y condiciona en cierto modo el siguiente.

La filosofía, planteada de este modo, no se circunscribe a ninguna categoría concreta sino que está dada en relación a otras. Con los paralelismos,

analogías y contraposiciones apreciables en los contenidos de los distintos campos categoriales (como por ejemplo el de la matemática o el de la química), se van perfilando *ideas* que serán el campo propio de la *filosofía*. Así, los *materiales filosóficos*, sus contenidos objetivos, tienen un carácter positivo, efectivo, y dan cuenta de los muy diversos procesos inter-categoriales a los que se refieren. Son estos *materiales filosóficos* la definición extensiva del conjunto *B*, definido por T_2 (*filosofía*).

Analizados los conjuntos *A* y *B*, nos preguntamos a continuación por la región de intersección entre ambos (*A B*), de suerte lo contenido en la misma pertenezca tanto a *A* como a *B* (*A B* = {*x: x A* y *x B*}). Si, como se ha dicho, los elementos del conjunto *A* tienen la propiedad de ser *sistemas de comunicaciones*, las lenguas, realmente existentes en la Península Ibérica, A= {ser *lengua ibérica* (T_1)}, y los elementos del conjunto *B* tienen la de ser materiales filosóficos resultantes de una concepción dialéctica y crítica de la *filosofía*, B={ser *filosofía* (T_2)}, es posible pensar que pertenecerán a la región de intersección todo contenido que relacione una *lengua* (sistemática y realmente existente en la península Ibérica) con alguna *idea* resultante de una relación entre diferentes categorías. Por ejemplo, "el español y la producción cultural en el siglo XX" podría ser un hipotético contenido de la intersección entre *A* y *B* a la que nos estamos refiriendo, sin perjuicio de la correcta o incorrecta dirección que tomasen los resultados de tal hipótesis de contenido, ya que se vincula el "español", como sistema de comunicación propio de la Península ibérica, e ideas de distintas categorías como "producción" y "cultural". Al contrario, un enunciado como, por ejemplo, "el español y la matemática" no sería susceptible de formar parte de la intersección entre *A* y *B*, pues la "matemática" no constituye una idea resultante de diferentes categorías, sino que es una categoría en sí misma.

Llegados a este punto, y en congruencia con lo expuesto, no es difícil advertir que la región de intersección propuesta entre los dos conjuntos (*lenguas ibéricas* y *filosofía*) es también, a su vez, campo para la *filosofía*. Dicho de otro modo, si *filosofía* es un saber de segundo orden inmerso en el presente, que relaciona saberes efectivos de primer orden, la intersección entre ella y otro saber efectivo, el de un sistema de comunicación realmente existente, no dejará de ser también una intersección entre saberes efectivos de diferentes categorías; y por tanto, campo o espacio propio para la filosofía.

¿Cabe alguna precisión añadida al concepto de filosofía? Quizá sea pertinente plantear un criterio de delimitación, tan firme como sea posible, entre *filosofía* y *pensamiento* con el fin de acotar con más precisión si cabe el espacio de intersección al que nos venimos refiriendo en esta comunicación. Aceptamos la tradición helénica como principio de división entre pensamiento y

filosofía, pero eso no es suficiente. La noción griega *asebeia* afina la división; la impiedad, que no ateísmo, es considerada condición necesaria para la filosofía. En consecuencia, todo pensamiento que no excluya la revelación como fuente de conocimiento no puede ser considerado filosófico. Así, un pensamiento referido a la realidad presente que no margine cualquier supuesta revelación no podrá ser incluido en la intersección entre los conjuntos A y B, puesto que, como mínimo, no pertenecerá a B y eso invalida la intersección ($\{x: x \quad A$ y $x \quad B\}$). Esta consideración restringe mucho el número de contenidos susceptibles de formar parte de la intersección, ya que el pensamiento es mucho más heterogéneo, tiene modos de expresión más disímiles y puede hacerse eco de distintas tradiciones, mientras que la filosofía solamente puede partir de saberes instaurados y proceder con un método determinado, críticamente. En este sentido, la filosofía, al menos si la consideramos en su acepción académica (no mundana), es mucho más rígida, mucho más estricta, que el pensamiento. Todo ello sin perjuicio de la posible profundidad, importancia o relevancia de los contenidos propios del *pensamiento*.

Finalmente, una matización más. ¿Se debe sobreentender algún tipo de unidad en el sintagma *Lenguas ibéricas* (T_1)? La respuesta a esta pregunta repercute directamente en el número de posibles combinaciones entre elementos del conjunto A y elementos del conjunto B. Si no aceptamos la existencia de una unidad en A, las posibles combinaciones entre elementos se multiplican por el número de elementos autónomos que podamos hallar en este conjunto. Consideramos dos tipos de unidades, la isológica y la sinalógica, y vemos que no se ajustan al caso que nos ocupa. Las lenguas realmente existentes en la Península ibérica actualmente no conllevan ninguno de estos dos posibles tipos de unidad; ni son *lo mismo, la mismidad* (=*isos*), como, por ejemplo, los puntos que equidistan de los puntos que forman el perímetro de una circunferencia, ni se juntan ni casan (=synalaxo). Es cierto que podemos apreciar relaciones entre las lenguas de la Península ibérica, pero en ningún caso suponen una unidad de tipo sinalógico porque no existe integración; la normativa lingüística que rige cada lengua es independiente, sin perjuicio de las similitudes que entre ellas podamos observar. Sólo desde una plataforma distinta, de tipo social o político, podríamos considerar un cierto paradigma de unión; por ejemplo, teniendo en cuenta las relaciones políticas existentes entre los hablantes de las distintas lenguas. No obstante, aunque no podamos afirmar una unión entre las lenguas ibéricas, sí apreciamos una coexistencia entre ellas en un mismo espacio geográfico y/o político. La diferencia respecto a la coexistencia estará en el alcance, en la propagación, de cada lengua; de este modo, por ejemplo, el español alcanza un radio de unos 500 millones de hablantes, el portugués de unos 240 millones

y el vasco de unos 850.000 hablantes. Lo relevante para lo que nos ocupa, sin embargo, no es tanto el radio de alcance de cada lengua sino los contenidos que arrojen en el espacio de intersección.

Lo que tenemos es una totalidad de tipo distributivo, esto es, una totalidad de elementos que participan autónomamente en un todo al que conferimos una cierta identidad en función de parámetros geográficos e históricos. *Geográficos* porque nos hemos acogido a la segunda acepción de la palabra "ibéricos" que nos daba la Real Academia, e *históricos* porque se ha optado intencionalmente por ese mismo adjetivo, que es el modo como los antiguos griegos se referían a la Península Ibérica y sus habitantes.

Como conclusión, afirmar que el trabajo aquí realizado ha pretendido convertirse en un posible instrumento de juicio que pueda servir para delimitar el alcance mismo de unas jornadas que llevan por título: *Lenguas ibéricas y filosofía*. Es, por tanto, un trabajo que intenta discriminar los contenidos que pueden, en función de unos criterios determinados, formar parte de estas jornadas, o ser objeto de análisis bajo un título como éste. Dicho de otro modo, se ha dado forma a un instrumento crítico que pueda servir para seleccionar los materiales objetivos (los trabajos, podríamos decir) aptos para ser recogidos por un rótulo como *Lenguas ibéricas y filosofía*.

LA ESFORZADA «UNI-SINGULARIDAD» DEL CASTELLANO FILOSÓFICO Y ENSAYÍSTICO

Ricardo Tejada
Université du Maine

Quisiera exponer aquí una comunicación poco convencional, pues no va a limitarse a un autor o a un libro en particular, ni siquiera a un problema suficientemente circunscrito. Desde 2004 a 2008 he dirigido en el seno de nuestro grupo de investigación en Le Mans, el GRILUM, una línea de investigación sobre las fronteras y las transferencias en las filosofías ibéricas. Mi intención es presentarles algunas de las conclusiones provisionales a las que he llegado, fruto de un trabajo colectivo, en primer lugar, con los invitados que aceptaron mi propuesta y, en segundo lugar, con los estudiantes, que han tenido la paciencia de aceptar el reto de unas problemáticas, en principio, muy alejadas de sus preocupaciones cotidianas. La segunda observación previa que quisiera hacer tiene que ver con mi perspectiva. Llevo unos cuantos años viviendo en Francia, además de haber y de seguir trabajado con intensidad el pensamiento francés contemporáneo. Quisiera adoptar, a tenor de esta doble realidad, una perspectiva foránea. Espero que se me entienda bien, me gustaría hablar como si estuviera fuera de la tradición filosófica en lengua española, cuando no lo estoy realmente. Y me gustaría también hablar desde el sur de los Pirineos cuando hable de los juicios emitidos al norte de ellos. El primer movimiento parecería más difícil y quizá más artificioso, pero no creo que sea en absoluto una actitud forzada y mucho menos una pose. En cualquier caso, este pequeño ramillete de conclusiones quisiera ser, ante todo, un aliciente para la discusión y el debate.

En este sentido, articularé mi comunicación en torno a dos fechas, a dos grandes filósofos franceses que emitieron dos juicios sobre la filosofía española, que encierran dos planteamientos de hondo calado. El primero fue propuesto, casi de pasada, por Bergson, en su famosa visita a España de 1916. Se trata, en particular, de la primera conferencia en el Ateneo de Madrid, el

2 de mayo de 1916[1]. El autor de *Materia y memoria* señaló desde el principio de su intervención su idea de que la filosofía era una ciencia que estudia "la realidad concreta y completa". No era, de ningún modo, el mismo tipo de visión que tenía Husserl, cinco años antes, cuando defendía el carácter riguroso y metódico de la "ciencia filosófica", aunque tuviese esta última una parecida pretensión de comenzar desde abajo, desde las cosas mismas[2]. Bergson defendía que, de la misma manera que un artista ve mejor las cosas exteriores que los demás seres humanos, el filósofo veía también mejor la vida interior, el alma, que el común de los mortales. Y añadía poco más tarde: contrariamente a la opinión de los españoles con los que había hablado, que ponían en duda la existencia de una tradición filosófica española, España era "tierra de misticismo", "tierra también de la filosofía", porque los místicos, los especialmente genios (pero no nombra ninguno) tuvieron "una visión clara y directa de la vida interior". Lo que aportaría específicamente la filosofía con respecto a la mística es el método, que compensaría parcialmente el genio de dichos místicos y místicas para que "todos nosotros" podamos ver directamente "las cosas de la vida interior". La filosofía sería en este sentido una especie de mística democratizada y metodológicamente organizada. De las palabras de Bergson se deduce que lo que a los españoles les habría faltado es la universalización democrática y el método.

Años más tarde, en 1933, Bergson volvía sobre esta cuestión en una carta a Romeyer. En ella señalaba que entre filosofía y teología hay un intervalo. "Pero me parece –decía él– que he reducido este intervalo, introduciendo en la filosofía, como método filosófico, la mística, que había estado excluida de ella hasta entonces"[3]. Vemos, pues, que la mística no es, como en 1916, una mejor visión del alma, que le faltaría el método para llegar a ser filosofía, sino que es, en sí misma, un método, que, alejado de la filosofía, habría sido introducido en la filosofía. El mismo Menéndez Pelayo, del que no tuvo seguramente noticia el filósofo francés, tuvo que reconocer en su *Historia de los Heterodoxos,* que Miguel de Molinos poseía «claridad y método». Y añadía que los dos caminos para llegar a Dios en su obra eran la «meditación» y la «contemplación»[4].

---

[1] « Conférence de Madrid sur l'âme humaine », in *Mélanges,* PUF, Paris, 1972, pp. 1200-1215.

[2] *Philosophie als strenge Wissenchaft,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965.

[3] *Mélanges,* op.cit., p.1507.

[4] MENÉNDEZ PELAYO, M *Historia de los Heterodoxos Españoles,* vol.II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987, p.179. Es en el quicio abierto entre las observaciones de Bergson, antes señaladas, y las del erudito santanderino, que hay que encontrar las pistas que llevan a la apuesta original filosófica de María Zambrano.

No quisiera profundizar en esta cuestión tan sumamente compleja. Lo que sí quisiera subrayar es que a Bergson, preocupado siempre por la paz y la concordia europea, le preocupó la cuestión nacional en lo que se refiere a las tradiciones filosóficas[5]. Estos puentes que lanzaba entre filosofía y misticismo, con relación a España, no hubieran sido del gusto de un Manuel de la Revilla, para quien la «pobreza de nuestra filosofía» contrastaba con «la riqueza de nuestra mística»[6]. Bergson se interesó también por la cultura y la civilización norteamericana, estando en estrecho contacto con William James, uno de los máximos representantes del pragmatismo. Un modo empírico del pensar constituía, según él, la genuina tradición filosófica anglosajona. Y se interesó, como no, por la especificidad de la tradición filosófica francesa. En este sentido, la conferencia de Madrid es preciso vincularla estrechamente con un artículo inmediatamente anterior, «La philosophie française», publicado el 15 de mayo de 1915[7]. En él se dice que, en lo que se refiere al fondo substancial de la filosofía francesa, ésta se ha apoyado siempre en la ciencia, ha tenido un gusto particular por la psicología y la observación interior y, en tercer lugar, ha mostrado cierta desconfianza hacia lo rígido y lo enorme. Da la impresión de que para él, en lo de la ciencia, la filosofía francesa se emparenta con la anglosajona, en lo de la observación de la interioridad se vincula con la peculiar «filosofía» española, que es la mística, y se distancia de la «logomaquía» sistematizadora germánica, que Bergson ve representada en un filósofo del que siempre quiso distanciarse : Hegel.

En cuanto a la forma de la filosofía francesa, Bergson sostiene, en dicho artículo, que es inherente a ella el confiar en que lo más difícilmente conceptualizable sea expresable en la «lengua común». Defiende la «fuerza y flexibilidad de la lengua francesa» y recalca que la filosofía francesa no ha inventado neologismos, sino que confía en un «ensamblaje ingenioso de palabras usuales». Además, insiste en que la filosofía francesa se expresa analíticamente en términos simples. Mucho se podría decir de todo esto. Destacaría, una vez más, su pretensión de distanciarse de lo que él ve como oscu-

---

[5] Para estas cuestiones, consúltese la biografía intelectual de Philippe Soulez et Frederic Worms, *Bergson,* Flammarion, Paris, 2007.

[6] Citado por JOSÉ LUIS ABELLÁN en su *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días,* Madrid, Espasa Calpe, 1996, p.450. Contamos, desde hace poco, con una estupenda edición de sus obras: *Manuel de la Revilla*, *Obras Completas,*.HERMIDA, F., MORA, .J.L., .NÚÑEZ, D. Y.RIBAS, P.(eds.), Madrid, Servicio de Publicaciones de la UAM, 2006.

[7] Publicado en *La Revue de Paris*, e incluido en *Mélanges,* op.cit., pp.1157-1189. Fue reeditado, con la colaboración de Le Roy, en 1933.

ridad o carácter abstruso germánico y el modo, bien latino, de ensamblar palabras de uso común, con ingenio. Pero, cuidado, el ingenio no es un modo de acercar metafóricamente lo que está naturalmente alejado, sino un modo de ensamblar lo que es de entrada «la lengua de todo el mundo», como dirá, años más tarde en su artículo de 1934, «Quelques mots sur la philosophie française et sur l'esprit français»[8]. En este texto tardío reitera muchos de los motivos del texto de 1915 –lo que es bastante significativo en cuanto a la constancia de su visión– y se remite de manera mucho más evidente a la figura tutelar de Descartes, pese a no citarlo, al afirmar que los filósofos franceses han tenido la necesidad de desarrollar su pensamiento «en elementos claros y distintos». De esta forma, el ingenio está bien embridado por la *mathesis* cartesiana, sin que ello sea un impedimento para que otra línea de pensamiento, tan francesa como la del autor del *Discurso del método,* se deje llevar por la exploración del sentimiento y de la intuición, que es la encarnada por Pascal. Así como la línea intelectualista que va de Descartes a Voltaire se acomodaría a ser traducida, la línea sentimental, que iría de Pascal a Rousseau, sería –dice Bergson– «intraducible».

El planteamiento, como se ve, es más complicado de lo que parece. Si volvemos a los rasgos genéricos de la filosofía francesa que Bergson enunció en 1915, se puede comprobar que ni siquiera la línea sentimental está desconectada de la ciencia, como el pensamiento pascaliano lo atestigua. Pero un problema nos atenaza de inmediato. Bergson había elogiado la mesura, la racionalidad, de la filosofía francesa, el que fuese –y subrayo– «amiga de lo universal», pero ¿cómo puede ser enteramente universal, ir «derecha a lo general sin cesar de ser concreta», si una de las líneas que la conforman presenta dificultades inconmensurables para ser traducida? ¿Se sentía Bergson heredero, sin decirlo, de la tradición cartesiana antes que de la pascaliana? ¿Pero no elogiaba en Pascal su capacidad de auscultar la interioridad del alma humana, algo que congeniaría con su pretensión de desvelar los «datos inmediatos de la conciencia»? Lo que sí es cierto es que Bergson no define claramente las características que harían de un texto algo susceptible de ser traducible, y lo que nos deja aún más en la perplejidad: no aclara el vínculo entre universalidad y traducibilidad.

Dejemos por el momento las cosas tal cual. Lo que le puede al lector desazonar es el hecho de que la tradición filosófica española, si la hubiere, se definiría, al modo de una superficie exterior dejada por un molde, negativamente, por su poco ligamen con la ciencia, su gusto por utilizar una lengua

[8] También recogido en *Mélanges,* op.cit., pp. 1513-1517.

que no es común, sino más bien previamente literaria o «literaturizable»[9], y la ausencia de parejas complementarias y dicotómicas, a no ser que nos remitiésemos a Unamuno y a Ortega. Demasiado cercanos a nosotros.

Bergson hablaba de la tradición filosófica española sin conocer obviamente lo que daría de sí el variopinto y sólido siglo XX en España, tanto en el ensayo como en la filosofía, propiamente dicha. Sus conocimientos sobre la mística, a la que volverá en su último libro, *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* estaban condicionados más por la tradición neoplatónica, Plotino a la cabeza, que por su conocimiento de la mística española. Pese a todas estas limitaciones y a lo sumario de sus observaciones, podemos atrevernos a sostener que el *dispositivo místico* forma parte de uno de los ríos subterráneos del pensamiento ibérico, no tanto porque hubiese renacido en el siglo XX, sino porque se engarza de manera sutil con cierto ensayismo y ciertas modalidades de filosofía, al sur de los Pirineos. Cuando decimos «dispositivo» queremos decir con ello que la mística, además de ser una proclividad agudizada con la unificación tecnológica del planeta[10] (pensemos en Oteiza o en Valente, por poner unos ejemplos de artistas y poetas, no tan alejados de la filosofía, como se pudiera imaginar) es una estrategia del pensar y una forma de espiritualidad que puede ser adoptada parcialmente, sin ser nunca reestablecida plenamente[11]. Lo vemos en Unamuno, en su interés por los alumbrados, por Molinos, en su obsesión por el motivo sofocleano y calderoniano del nacimiento y de la vida como sueño, que décadas más tarde retomará con mayor maestría si cabe María Zambrano. Lo vemos en artistas como Valle-Inclán, cuyo ensayo, *La lámpara maravillosa* plantea, paso a paso, una vía contemplativa hacia el misterio poético. También lo podemos constatar en Giner de los Ríos y en discípulos como Luis de Zulueta, en los que cierta mística, de tonalidad panteísta, se hermana con una formación estética y ética, propia del liberalismo humanista, de corte institucionista, de las prime-

---

[9] Se ha obviado desgraciadamente el hecho de que Ortega y Gasset no trabaje el pensamiento, no elabore su filosofía, sino a partir de una materia verbal literaturizable. Su basamento para pensar no es una lengua común, sino una lengua « protoliteraria », si se me permite la expresión. Esto lo he querido demostrar, entre otras cosas, en un artículo sobre *Meditaciones del Quijote:* «Méditations d'un promeneur à travers la forêt ou les limites de la description chez Ortega y Gasset». En un libro en prensa sobre el paisaje, Presses Universitaires de Rennes.

[10] Cuanto más poder inexplicable e inabarcable, cuanto más injustificable se presenta, más se vuelve favorable el terreno de las místicas, sea con Felipe II o con Franco o Stalin. La mística no es impotente ante el Estado; más bien, sigue una línea de fuga peculiar, que lo aleja de él, sin querer afrontarlo de un modo reformista o revolucionario.

[11] Oteiza, Jorge, *Quousque tandem…* , Pamplona,Pamiela, 1994 [1ªed.1963]. Valente, José Angel, *Obras Completas,* vol.2, *Ensayos,* Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.

ras décadas del siglo pasado[12]. Citemos la importancia de una mística sumamente mesiánica en los ensayos deslumbrantes y delirantes de Juan Lárrea o, incluso, en el interés de un Aranguren por la mística castellana o, por qué no decirlo, en las inmersiones en busca del límite de un Eugenio Trías. Pero incluso la intensidad e importancia de la contemplación y de la meditación en un pintor ensayista como Ramón Gaya[13].

A mi modo de entender, la mística no es más que un desvelador de una pasión del pensar ibérico, seguramente más importante que el hecho mismo místico: su pasión por lo real, por lo concreto, por lo singular. Bergson no alcanzaba a ver –obnubilado por los pliegues de un alma, en el fondo bastante cartesiana– que la pasión por lo real es lo que hermana lo más recóndito de nosotros mismos con lo táctil, lo matérico, el envés invisible de lo visible. Lo real, esa fibra de lo existente que no puede reducirse a la realidad, que forma parte íntimamente de ella sin explayarse ni pública ni socialmente. Una preocupación rigurosa por lo real de la realidad, si se me permite la expresión, la encontramos en Ortega y Gasset, en Zambrano, en Zubiri, por poner a tres grandes titanes de la filosofía española, y sin ser tan rigurosa, aunque quizá más lúcida e intuitiva, la hallamos en ensayistas tan distintos entre sí como Ramón Gaya o García Calvo[14]. ¿Por qué el pensamiento ibéri-

---

[12] GINER DE LOS RÍOS, FRANCISCO, *El Arte y las Letras y otros ensayos,* edición, introducción y notas de A.Sotelo, Fundación José Manuel Lara, Clásicos andaluces, Sevilla, 2007. [Recoge ensayos entre 1862 y 1902]. UNAMUNO, MIGUEL DE, *Tres ensayos (¡Adentro! La ideocracia. La fe),* Madrid, Rodríguez Sierra, 1900. « La vida es sueño », *La Nación*, 26 de febrero de 1917, recogido en *De esto y de aquello,* Espasa-Calpe, 1973. VALLE-INCLÁN, RAMÓN DEL, *La lámpara maravillosa,* Madrid, Espasa-Calpe, Austral, 1995. [La 1ª edición es de 1916, pero los artículos que lo componen son de 1912]. ZULUETA, LUIS DE, *La edad heroica. Tres conferencias dedicadas a los jóvenes,* Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1916; *La oración del incrédulo. Ensayos sobre el problema religioso,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1920. ZAMBRANO, MARÍA, *España de Galdós,* Madrid, Taurus, 1960. « Miguel de Molinos, reaparecido», *Ínsula,* enero 1975, n° 338 y « Miguel de Molinos, la guía », manuscrito M-151, consultable en la Fundación Zambrano de Vélez-Málaga.

[13] LARREA, JUAN, *La Espada de la Paloma, México,* Ediciones Cuadernos Americanos, n°47, 1956. GAYA, RAMÓN, *Obra completa,* 4 tomos, Valencia, Pre-Textos, 1990-2000. LÓPEZ ARANGUREN, JOSÉ LUIS, *Obras Completas,* vol.6, *Estudios literarios y autobiográficos,* Madrid, Trotta, 1997. TRÍAS, EUGENIO, *Lógica del límite,* Barcelona, Círculo de Lectores, 2003. [La 1ª ed., 1991 en Destino].

[14] ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Unas lecciones de Metafísica,* Madrid, Revista de Occidente, Alianza Editorial, 1996. ZAMBRANO, MARÍA, *El hombre y lo divino,* México, FCE, 1986 [1955]. ZUBIRI, XAVIER, *Estructura dinámica de la realidad,* Madrid, Alianza Editorial, 1995. GAYA, RAMÓN, *Obra completa,* tomo I, Valencia, Pre-Textos, 1999. GARCÍA CALVO, AGUSTÍN, « Sobre la realidad, o de las dificultades de ser ateo », en *La venta del alma,* Madrid, Ediciones Libertarias, 1980.

co, o iberizante (estaría tentado de incluir a Albert Camus e incluso a Clément Rosset en esta particular genealogía, extrayéndolos del pensamiento francés)[15], por contraste con otras tradiciones filosóficas, habría experimentado esta búsqueda incansable de lo real, esta voluntad heroica de salvar lo real de la realidad, si se me permite esta expresión, de honda raigambre orteguiana? Sinceramente, no lo sé. Y si no lo supiese, no sería éste momento de explicarlo.

De lo que sí podemos tomar buena nota es del hecho de que, con la excepción de Ortega y, sobre todo, de Zubiri, esta búsqueda de lo concreto no ha ido emparejada con la ciencia[16]. Siguiendo las sugerencias de Bergson, ¿nos habríamos quedado con lo concreto sin la generalidad, sin la universalidad? Sinceramente, no lo creo, aunque sigo con la tentación de decir: sí, hemos perdido indudablemente una buena porción de lo último.

Es el momento ahora de convocar el segundo planteamiento, mucho más reciente, con respecto a la filosofía española. Se trata de Gilles Deleuze y Félix Guattari, quienes en 1991, en su último libro, *Qué es la filosofía,* se planteaban el problema de las tradiciones nacionales en filosofía[17]. El lector recordará que en él se planteaban la ligazón del pensamiento con la tierra y la resolución de esa ligazón en desterritorialización ilimitada como movimiento peculiar de todo pensamiento creador y emancipador. El pensamiento filosófico se desgajó, se desgaja, debe desgajarse de la tierra, de toda delimitación de la tierra en territorio, en nación, o peor aún, en Estado[18]. Spinoza, Nietzsche y seguramente Hume, encarnarían, sobre todo el primero, este movimiento de cortar amarras con lo identitario, con la raíz, con aquel girar centrípeto y neurótico que es enterrarse en la tierra y no enterarse, parafraseando a Bergamín.

Pese a ello, Deleuze y Guattari sostenían en el libro la existencia de tres grandes tradiciones nacionales en la filosofía europea: la inglesa, la alemana y la francesa. El pensamiento, históricamente hablando, se habría reterritorializado en la época moderna, conformándose, de alguna manera, dentro del molde del Estado-nación y del espíritu del pueblo. Algunos rasgos caracte-

---

[15] Clément Rosset, *Le Réel, l'imaginaire et l'illusoire*, Biarritz, Distance, 2000. *L'Ecole du réel*, Paris, Éditions de Minuit, 2008. Albert Camus, *L'envers et l'endroit,* Gallimard, 1958.

[16] Encontramos también una vigorosa y original búsqueda de lo concreto en Ferrater Mora, J., (*De la materia a la razón,* Madrid, Alianza Editorial, 1999; *Razón y verdad y otros ensayos,* Sevilla, Espuela de Plata, 2007) y en Xirau, Ramón, (*Sentido de la presencia. Ensayos, Tezontle,* FCE, 1997 [1953]).

[17] *Qu'est-ce que la philosophie?,* Les éditions de Minuit, Paris, 1991.

[18] Consúltese todo el capítulo cuarto, titulado *« Géophilosophie »,* op.cit., pp.82-108.

rísticos perfilarían una especie de «filosofemas» o de «opiniones filosóficas», ampliamente compartidas en el seno de cada país: un cierto nomadismo en el caso de la filosofía anglosajona, una búsqueda de lo absoluto en el de la alemana, un recentramiento en la conciencia, en el de la francesa. Pero, ¿por qué sólo tres naciones europeas, se preguntan Deleuze y Guattari, pudieron construir colectivamente una filosofía nacional propia? Dos razones son aducidas. En Italia y en España podrían haber llegado a construirla, si no hubieran sido tan dependientes de la Iglesia Católica y, sobre todo, si hubieran roto con ese "compromiso católico" entre la figura y el concepto que dio lugar a eso que denominamos con el término de «conceptismo»[19]. La primera observación, pese a su importancia, no es tan original como la segunda, por lo que no nos detendremos en ella. La segunda no sólo es más sugerente sino que además incide frontalmente en el núcleo de su libro, a saber, la distinción entre la filosofía como creadora de conceptos y el arte como creador de perceptos y afectos. La «filosofía» española no habría llegado a ser plenamente filosofía por mantener sus ataduras con lo figurable, con algo, por ejemplo, tan «perceptible» como la metáfora.

Si me permiten, quisiera prolongar las finas, pero problemáticas observaciones de Deleuze y Guattari. Lo que le habría pasado al pensar español es el haber caído históricamente en la dependencia de la retórica, de una tradición retórica determinada, la asiánica, que hacía del florilegio verbal su más acusado rasgo. El pensar francés, inserto en una escuela retórica de corte ático, más mesurada y menos colorida, habría tenido menos reparos en extraerse de ella, como lo prueba el contraste notorio entre Descartes y Gracián[20]. Una Iglesia católica, vaciada totalmente de sus más prístinos valores, y esclerotizada en una gestualidad ritual, habría favorecido un estilo de retórica, inocuo en cuanto a su capacidad crítica y a su inventividad, pero verdaderamente narcotizador de mentes y corazones. Habríamos perdido lo universal al internarnos por los meandros de la verbosidad.

Claro está, el grave inconveniente del «camino asiánico», como yo lo llamaría, sería el de su traducibilidad. ¡Cuánto escritor español ha habido – pienso en cierto Ramón Gómez de la Serna, en buena parte de Cela, en unos

---

[19] O.c., pp.98-99.

[20] Me guío, para estas consideraciones, del libro fundamental de MARC FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence,* Albin Michel, Paris, 1994 [1980]. Los jesuitas habrían sido en España y en Italia, incluso en Francia, la compañía propagandista por antonomasia del asianismo, de un ciceronismo asiánico, plenamente cristiano. La diferencia es que en la Europa del Sur llegan a ser el discurso dominante, mientras que en Francia no. Lo cierto es que en España se encuentran también corrientes áticas, de raíz senequista y estoica, mucho más sobrias, amantes de las sentencias y mucho menos de la agudeza y del ingenio.

cuantos críticos de arte postmodernos, hoy en día en ejercicio– que, por mor de lucimiento, ha sacrificado el pensamiento en los altares de la verborrea más vacía ! ¡A fuerza de decir mucho, no decían nada! Los filósofos no quedaron inmunes a este influjo insidioso. Ortega fue un excelente postciceroniano pagano, un tanto mundano, por cierto, pero en su versión más asiánica; Bergamín se desató en una pirotecnia tan lúcida como enrevesada; el último Unamuno jugó magistralmente con la paradoja de las palabras en un momento, los años treinta, en que los cuchillos se afilaban, y en que lo menos propicio para poder envainarlos era producir la perplejidad y el desconcierto; Sánchez Ferlosio escribió y sigue escribiendo unos ensayos tan deslumbrantes y pertinentes como retorcidos en su sintaxis y poco accesibles al común de los mortales.

De todo este lamento que acabamos de hacer –tan galo, por cierto, que casi no nos reconocemos en él, ni sabemos quién lo dice, pese a las verdades como puños encerradas– se deduce una sencilla constatación. ¿Cómo demonios traducir todos estas obras sin par ? Tal vez el lector no se lo haya planteado, pero hay que reconocer que es todo un problema, no apto para mentes cartesianas. En el primer encuentro que organicé en Le Mans, pusimos sobre la mesa el problema de las resistencias a la traducción. Traducir es vencer resistencias, remar a contracorriente de ellas y con ellas. Nos ayudaron en esta tarea de elucidación Marie Laffranque, que en paz descanse, Maria Poumier, Karine Durin, Yves Roullière y Marina Mestre, a los que desde aquí agradezco sinceramente su contribución. Vimos, entre otras cosas, cómo las resistencias a la traducción eran atribuibles a diferentes factores: culturales, editoriales y retóricos. Culturales porque el pensar ibérico, pillado en la pinza formada por el hispanismo y los estudios de Filosofía, estaba desprovisto de todo lugar académico. Retóricos por la escuela asiánica en la que nos insertamos, nos guste o no. Editoriales porque todas las obras filosóficas y, no digamos, ensayísticas que han ido traduciéndose al francés (se podrían contar con los dedos de las dos manos), en los últimos años, se albergaban en pequeñas editoriales, que no por ser muy dignas, cuidadas y meritorias, no dejan de ser minoritarias, literarias y, a veces, como en el caso de Zambrano, colecciones feministas. Pero, en muchos casos, eran resistencias más sutiles, resistencias ante palabras, ante expresiones, ante sonoridades, ante una carnalidad y musicalidad del propio pensar verbalizado en español. La paradoja de todo esto es que percibir estas singularidades nos permitía pensar más universalmente.

No es exactamente que el pensar en español haya tenido dificultades para ser universal (me refiero a las sugestivas tesis de Reyes Mate), es que, sencillamente la escritura española de ese pensar ha planteado problemas

allende nuestras fronteras[21]. El pensar en español se ha coagulado históricamente en una escritura peculiar de lo «filosofizable». Esto es seguramente lo más curioso de todo este proceso histórico: nos hemos vuelto ciegos con respecto a nuestro propio lenguaje, a nuestra propia lengua, a golpe de cincelarlo impenitentemente. Pensar la traducibilidad de las lenguas filosóficas, de la nuestra, nos ayuda a escribir con mayor conciencia crítica y, también, a contenernos[22]. No creo en absoluto que el problema sea una supuesta accesibilidad mayor de ciertas lenguas a los arcanos del pensar. El castellano –como cualquier otra lengua dotada de una mínima tradición filosófica, y ni siquiera con necesidad de esta condición– accede, puede acceder, a lo universal. El problema es que nos hemos enfangado históricamente por una vía un tanto autista, que ha entronizado la magia de la palabra como magia del pensar.

Estas tesis de un galo, seguramente demasiado severo, son dignas de ser no sólo escuchadas, sino tenidas en cuenta y valoradas en toda su radicalidad. Podrían recordar en parte a las tesis que enunció Eduardo Nicol, allá por los años cincuenta. La misión de la filosofía española era, según él, la de «elevarse al nivel de universalidad que es propio de la ciencia» [23]. La ciencia era, según este exiliado barcelonés –fijémonos en el contraste con las ideas defendidas por Bergson y si me apuran incluso con las de Husserl, mentor parcial de Nicol– el orden de la comunidad racional fundado en principios objetivos. La aceptación de este orden era el *ethos* de la vocación filosófica. El problema de la filosofía española residía, a su parecer, en que se había plegado a ser simple ensayo, es decir, en vez de presentar lo universal con relación a lo universal, que es lo propio de la ciencia filosófica, había obligado a presentar lo particular sobre fondo de lo universal. El ensayo sería, según él, un género menor, femenino, *retórico*, fragmentario, ingenioso, mientras que la filosofía accedería a la verdad por medio de un sistema, sería un género mayor, masculino, englobante como un cosmos. El mal de la filosofía española lo detectaba Nicol en el circunstancialismo de corte orteguiano que ponía en entredicho la voluntad universalizadora de la ciencia. ¿Por qué, por ejemplo, traducir *Meditaciones del Quijote* si en medio de consideraciones de orden general el autor se lanzaba a quejarse acerca del destino de España o de la situación caciquil de la Restauración, cosas que a ningún lector extranjero pueden interesar? No se podía hacer ciencia, no se podía uno

---

[21] REYES MATE, *Penser en espagnol. Précédé de De la langue à l'universel,* París, Collège International de Philosophie, 2001.

[22] CASSIN, BARBARA(SOUS LA DIR.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles,* Le Robert/Seuil, Paris, 2004.

[23] NICOL, EDUARDO, *El problema de la filosofía hispánica,* México, FCE, 1998 [1961], p.145, en especial pp.120-167 y 211-278.

situar en un plano rigurosamente universal porque lisa y llanamente no parábamos de pensar en España, en Cataluña, en Euskadi, Euskal-Herria, o como diantres se llame, en sus esencias intangibles, en su ser y en su comunidad de destino en… lo empecinadamente particular. Como podrá apreciar el lector, leo a Nicol desde nuestro presente y qué duda cabe que su crítica era oportuna y pertinente por mucho que sus presupuestos filosóficos pecasen de idealismo ahistórico, de desconocimiento del legado orteguiano (sobrevalorándolo para mejor criticarlo en bloque) y, seguramente, de falta de generosidad.

Me remito a una única afirmación, gruesa de calado: «los grandes ideadores, los inventores, los renovadores, han sido siempre los sistemáticos. Ningún paso grande en la filosofía –entiéndase bien, ni uno solo– ha sido promovido por estos pensadores ensayistas que figuran en su historia justamente como figuras menores»[24]. ¡Qué gran injusticia, que gran error cometido con la historia del ensayismo, especialmente con el del siglo XX! ¿Osaríamos pensar un momento que no tuvieron el carácter de ideadores ni de inventores toda la obra de Walter Benjamin, de Sartre y de Camus, de Adorno y Sloterdijk, de Foucault y Deleuze? ¿Ciertos libros de Heidegger y de Bergson no son, en sentido estricto, maravillosos ensayos?

Creo que en toda valoración del legado del siglo XX, y en particular del pensamiento español, es preciso que entre en juego el ensayo. Si comprendemos bien lo genuino del ensayo en nuestro país, comprenderemos mejor la «escritura» que la historia nos ha legado como modo de escribir la filosofía en castellano. Destacaría cuatro elementos genéricos. En primer lugar, el ensayo se configura históricamente en la desmembración y descodificación de lo que la retórica había ido decantado institucionalmente, en Occidente, a lo largo de los siglos, en el orden de las letras, de la política y de la jurisprudencia. Ahora bien, dicha operación recupera y recicla, libremente, modos de persuasión y figuras retóricas de la antigua retórica, interiorizándolas en una relación bilateral, callada e intimista, con el lector. Todo ello se produce de tal forma que el ensayo, amparándose en una peculiar complicidad con el escepticismo, sin asumirlo plenamente, busca interrogantes y abre dudas, antes que dejar sentadas respuestas definitivas. Así pues, el pensamiento filosófico, verdaderamente original, no podía surgir en tierras ibéricas –aprovechando las diferentes olas de modernización y de modernidad que irrumpen a partir de finales del siglo XIX, y asumiendo las inercias retóricas, pero también el rico potencial que dejaban– sino en estrecha relación dialéctica con el ensayismo, con *un modo de decir bello, libre*, sin embargo, de las ataduras retóricas.

---

[24] O. c., p.259.

En segundo lugar, el ensayo va ligado íntimamente a la modernidad. Seguirá habiendo modernidad mientras haya ensayo y viceversa. Lo propio de la modernidad es la multiplicación de saberes, en su mayor parte científicos, y al mismo tiempo la insuficiencia de dichos saberes, es decir, el hecho de que no pueden solaparse de manera exacta a la realidad y menos dar cabida íntegra a lo real y de que, en caso de que se solapasen como anillo al dedo, siempre quedaría un saber intersticial que es el ensayo. El ensayo no sólo tapa las grietas de nuestras supuestas certidumbres, sino que sobre todo teje motivos que ayudan a esos saberes a ponerse en cuestión. Y lo hace por medio de una repristinización del lenguaje, pues no hay nada que mancille tanto el verbo como los lugares comunes, la charlatanería ambiente, la infantilización y estupidización y, en definitiva la ideología que lo oculta todo. En este sentido, el ensayo es *decir intersticial de lo real.*

En tercer lugar, el ensayo es un extraño saber, siempre a prueba, siempre provisional, siempre inacabado (como lo vio con lucidez Adorno)[25]. Pero, ¿un saber de qué? De lo singular, de lo singular en su tenaz singularidad, y aquello que es tenazmente singular no es este papel en su mudez tonta, sino aquello que la mente extrae constructivamente de lo real. Y es esta mutua construcción lo que le asegura su derecho a existir en la multiplicidad del mundo. El mundo está hecho de cosas pequeñas, supuestamente pequeñas, y el ensayo es una lente privilegiada de estas cosas pequeñas que hacen mundo, que son mundo, mundo plural de todos. El ensayismo en lengua castellana, si me apuran, el ensayismo ibérico, es un incansable explorador del mundo abigarrado en su pequeñez ingénita y ésta es su gran modernidad, universal, por cierto. Los escritos de Bergamín dedicados al arte del toreo son de una fascinante belleza y de una inusual pertinencia metafísica. Los ensayos de Ortega acerca del papel del bibliotecario, de la biblioteca, trazan con maestría inigualable los problemas ligados a una cultura desmedida y sin pauta[26]. Qué decir del ensayo de Ramón Gómez de la Serna sobre el circo, por cierto, comentado con tino por Walter Benjamin, y de sus deslumbrantes indagaciones. Otro tanto podríamos decir de los títeres en D'Ors, de la guerra en Ferlosio o de los libros de infancia en Fernando Savater[27]. El ensayo ibérico es *el microscopio de lo singular, en su desbordante vitalidad, en su desenfreno univer-*

---

[25] ADORNO, THEODOR W., « El ensayo como forma », en *Notas de literatura,* Barcelona, Ariel, 1962.

[26] « Misión del bibliotecario », 1935, en *Obras Completas,* tomo V (1932-1940), Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2006.

[27] GÓMEZ DE LA SERNA, RAMÓN, *El circo,* Espasa-Calpe, Austral, 1968. [1ª ed.: 1917]. BERGAMÍN, JOSÉ, *La claridad del toreo,* Madrid, Turner, Madrid, 1994 D'ORS, EUGENIO , *Teatro,*

sal. Esta es la razón de que el ensayo tienda a multiplicar los subgéneros pues a cada objeto, convertido en cosa por su varita mágica, le propone un decir adecuado. Y así tenemos cómo se dan monodiálogos en Unamuno, guías en Zambrano, greguerías en Ramón, pecios en Ferlosio y disparates en Bergamín, por poner algunos ejemplos granados.

En cuarto lugar, tenemos que pensar el ensayo, sobre todo en el caso español, como una máquina textual en interacción constante con la filosofía. El ensayo no es siempre una literatura *in potentia,* como lo ha sostenido Claire de Obaldia recientemente[28]. Tampoco es una filosofía *in potentia.* Ni mucho menos algo totalmente separado de la filosofía. No es algo forzosamente femenino, ni lírico, ni menor, con respecto a la masculinidad, la épica y la grandeza de la filosofía, tal y como lo sostuvo Nicol. Sencillamente es *la palabra libre y envolvente que, a mi modo de entender, impregna todo proyecto filosófico* digno de ese nombre. Pero se basta a sí mismo, no es un eterno adolescente y nada le impide a un autor compaginar ambos decires y saberes o descartar, provisional o definitivamente uno de ellos. Entre filosofía y ensayo hay un ancho campo de interrelaciones recíprocas y muchas veces no sabemos cuándo termina uno y cuándo empieza lo otro. Esta es, tal vez, la enrevesada «postmodernidad» que vivimos… desde Montaigne.

No me gustaría terminar con una conclusión, dada la complejidad de las cuestiones aquí tratadas. Creo, en el fondo, que no me interesa saber si hemos tenido una verdadera tradición filosófica. Nuestra atormentada historia, todavía en cierto sentido presente, hace ridícula toda pretensión restauradora. La historia está llena de ruinas y de destellos. Pero es que, sobre todo, he llegado a la conclusión de que me interesa detectar y recorrer las fronteras de esa supuesta tradición, sus transferencias, conexiones y cortocircuitos con otras tradiciones. Me atrae pensar que el interés de Pessoa y de Zambrano por el estoicismo, por encima de las diferencias insuperables entre ambos autores, tiene un regusto común, muy ibérico. Me estimula pensar que el interés filosófico de un Caillois por las piedras preciosas tiene algo de nuestra pasión por lo singular aunque no tenga una madre española, como Camus. Me causa respeto pensar lo alemán que es Zubiri en su manera de pensar, no sólo por beber de la fenomenología. Me complazco en pensar la diferente coloración del término «ensimismamiento» en Ortega, Bergamín

---

títeres y toros. Exégesis lúdica con una prórroga deportiva, Sevilla, Renacimiento, 2006. Sánchez Ferlosio, Rafael*, Campo de Marte. I. El ejército nacional,* Madrid, Alianza Editorial, 1986; *Sobre la guerra,* Barcelona, Destino, , 2007. Savater, Fernando*, La infancia recuperada,* Madrid*,* Taurus, 2002, [1ªed.1976].

[28] Claire de Obaldia, L'esprit de l'essai. De Montaigne à Borges, Seuil, 2005.

o Zambrano, y en lo mucho que hacemos sufrir a los que quieran traducirlo con tacto y rigor. Me asombra lo nórdico, lo escandinavo que hay en Unamuno y me revuelve las tripas, para bien y, muchas veces, para mal, lo que de castellano y, sobre todo, vasco hay en él. Sueño con algún mundo compatible con el nuestro en el que todos estos labradores del pensar ibérico hubiesen sido admirados y escuchados en las mejores universidades y foros del mundo, y traducidos al máximo de lenguas posibles e imaginables, incluido el de las ballenas. El castellano, filosófico y ensayístico, se modulará en la forja de lo que seamos capaces de pensar. Permítame, querido lector, confesarle que desearía que fuese muy moderno en su ductilidad y capacidad de percusión y muy arcaico en su contacto con lo real. No es la lengua común ni una lengua lastrada de pegotes retóricos lo que nos tiene que dictar lo que pensemos, sino ese roce mágico en el que lo singular se vuelve universal. Sin más adornos, sin más sofisticaciones presuntamente objetivas. En definitiva, quiero pensar que la riqueza impresionante de nuestro ensayo, por encima de sus alambicados requiebros, es la baza mejor que contamos para pensar y escribir mejor, en este siglo XXI, inmenso e incierto, la indómita singularidad de lo real: repristinando el verbo que nace en nosotros, sí, pero sin que el ensayo caiga en lo particular; conectándonos mejor con la ciencia, también. Pero sin depender exclusivamente de ella y sin olvidarnos nunca de lo concreto. Abriendo el ensayo a la filosofía, sí, pero sin quedarnos con lo divulgador, ni tampoco con lo abstruso. Pese a todo, seguiremos rumiando el resto, el residuo, que toda traducibilidad infinita deja tras de sí. Esta es nuestra esforzada y modesta universalidad, aquí y ahora.

LA REFLEXIÓN SOBRE EL LENGUAJE EN DON MIGUEL DE UNAMUNO

JAIME VILARROIG MARTÍN
Universidad CEU-Cardenal Herrera

1. Introducción

A pesar de ser Unamuno uno de los autores españoles sobre los que más largamente se ha escrito, no abundan las obras que hablen sobre uno de los puntos que más incisividad tienen en la vida y obra del rector de Salamanca. Se trata de su reflexión sobre el lenguaje. A menudo, en las obras introductorias al autor aparecen referencias al tema del lenguaje, e incluso desarrollan con alguna amplitud la relación que existe entre filosofía y literatura, concepto y palabra, etc. Falta, sin embargo, una adecuada sistematización de los tópicos en torno al lenguaje que Unamuno desglosa en sus obras[1]. Pretendemos, pues, indagar acerca del lenguaje como objeto de reflexión en Unamuno, y no tanto el lenguaje como medio de expresión; saber qué pensaba Unamuno sobre el lenguaje y no tanto describir qué lenguaje usaba.

No se puede olvidar que Unamuno estudió la carrera de Filosofía y Letras. Si atendemos exclusivamente a las materias que tienen que ver con el lenguaje,

---

[1] Faltan referencias al tema en obras como la de J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976,; PADILLA, M., *Unamuno, Filósofo de encrucijada*, Madrid, Cincel, 1985. Otros autores tratan muy de pasada la relación de Unamuno con el lenguaje o lo que podría ser una "filosofía del lenguaje" unamuniana. Encontramos algunas reflexiones interesantes pero dispersas en FERRATER MORA, J., *Unamuno, bosquejo de su filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1985; PARIS, C., *Unamuno; estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, Península, 1968; CEREZO, P., *Las máscaras de lo trágico, Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno,* Madrid, Trotta, 1996. Para Pedro Cerezo el agonismo unamuniano se concreta en una dualidad de la palabra entre la lógica y el símbolo, la reflexión y la intuición; y se concreta también en el intento de Unamuno por renovar el aspecto poético y mítico de la palabra. Destacamos tres libros que sí tratan más específicamente nuestro tema: C. BLANCO AGUINAGA, *Unamuno, Teórico del lenguaje*, México, El Colegio de Mexico, 1954; JIMÉNEZ, A., *Unamuno y la filosofía del lenguaje*, San Juan, Rio Piedras, 1973. LUBY, B. J., *Unamuno, a la luz del empirismo lógico contemporáneo*, New York, Las Américas, 1969.

Unamuno cursó durante su primer curso (1880-1881) las asignaturas de Literatura General y Lengua Griega; durante segundo (1881-1882) asistió a clases de Lengua Griega y Literatura latina y griega; y durante tercero (1882-1883) se presentó a los exámenes de Literatura española, Lengua Hebrea y Lengua Árabe. En su breve año de doctorado (1883-1884) asistió a clases de Sánscrito y de Historia Crítica de la Literatura Española, con Menéndez Pelayo[2]. Al finalizar dicho curso, Unamuno presentó su disertación doctoral, titulada «*Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*», donde se adivinan varias de las ideas en torno al vascuence que sostendrá a lo largo de su vida.

Con una vocación claramente filológica, cabe preguntarse por qué Unamuno no se dedicó a ella en el terreno de la investigación; cuanto más, al ocupar a lo largo de su vida dos cátedras de filología (de griego y de historia de la lengua). Desde una perspectiva histórica puede decirse que Unamuno sufrió una gran decepción al perder el concurso sobre el estudio del Cid que presentó a la Real Academia; además de encontrarse con rivales de la talla de Menéndez Pidal, cuyo talento resultó insuperable. Desde una perspectiva más biográfica, encontramos la siguiente confesión de Unamuno en una de sus cartas: «... *si, por ejemplo, sabiendo yo que a dedicarme a ello toda la vida descifraría el misterio del etrusco o clasificaría el vascuence no lo haría porque no valen esos descubrimientos mi vida*»[3]. Es decir, en el fondo de Unamuno latieron siempre preocupaciones más vitales que las de la lengua.

2. Finalidad y evolución del lenguaje

2.1. El entendimiento como finalidad del lenguaje.

Comenzamos por trazar dos elementos clave en toda consideración sobre el lenguaje: la finalidad y la historia del mismo. El texto más revelador es el siguiente:

> Una lengua es un organismo que nace de otro anterior, por lo menos en los límites de nuestros conocimientos históricos, y que está sujeto en su vida a la

---

[2] UNAMUNO, M. DE, *Obras Completas, Vol. VI, La raza y la lengua*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1958, 8 y ss. A partir de ahora manejaremos dos ediciones de las Obras Completas de Unamuno: la de Afrodisio Aguado y la nueva edición de la Biblioteca Castro, en la que faltan aún varios volúmenes. Citaremos OC-Aguado y OC-Castro, y el volumen correspondiente. Las obras de Unamuno que no se citen por estas dos ediciones de las Obras Completas será, bien porque no están incluidas, bien porque existe alguna edición que supera la de las Obras Completas, como es el caso de «*Del sentimiento trágico de la vida*».

[3] UNAMUNO, M. DE, *Gramática y glosario del poema del Cid. Contribución al estudio de los orígenes de la lengua española*, Espasa Calpe, Madrid 1977, p. 46.

> necesidad universal de que no se exime por brotar de la espontaneidad humana. El fin de una lengua es manifestar nuestros estados de conciencia, primero, donde procede que de la espontaneidad de éstos brota la de aquella, y entendernos después. Y como hablamos para que nos entiendan, tenemos que hablar de modo que nos entiendan, es decir, como hablan los demás. El mayor carácter de necesidad del idioma respecto a otras manifestaciones humanas resulta de su carácter de impersonalidad, del concurso de todas las voluntades a un fin. Pero a la vez que tratamos de que nos entiendan, procuramos expresarnos con el menor trabajo posible, aligerar y facilitar los medios, ahorrarnos esfuerzo. La repetición de las formas lingüísticas las va desgastando, siendo límites a este desgaste su inteligibilidad en cada momento[4].

El fin de todo lenguaje es la comunicación[5]. Y a la tendencia del hombre a separarse, a diferenciarse de los demás, se opone una fuerza más poderosa que es la voluntad de entendimiento mutuo[6]. Se opone así Unamuno a una concepción intimista del lenguaje, en la que éste sólo sería elaboración individual y privada del sujeto, quedando la función comunicativa relegada a un segundo plano. Veremos cómo esto tiene importantes consecuencias para el tema de la razón y el pensamiento.

Unamuno ejemplifica esta función comunicativa del lenguaje en el relato bíblico de Adán y Eva, cuando tras crear Yahvé al hombre y haber puesto éste nombre a todas las cosas sintió necesidad de compañía, de otro semejante a quien comunicar los nombres que había puesto a las cosas. Porque «*¿para qué quería Adán hablar si no era para comunicarse con Eva?*»[7]. Con este ejemplo se pone de manifiesto la necesidad que tiene el lenguaje de una estructura relacional de la persona.

2.2. El lenguaje como un organismo en evolución.

Pero la lengua, una vez constituida, avanza, tiene su propia historia, que es su evolución. Unamuno toma del lingüista Schleicher las ideas de que la

---

[4] Unamuno, M. de, *Obras Completas, Vol. VI,* Afrodisio Aguado, pp. 937-938.

[5] «*Me importa poco que hablemos vascuence, castellano o lapón; lo que deseo es que nos entendamos, cosa que por desgracia no sucede*», *OC-Aguado, Vol VI*., 143. En orden al entendimiento propone Unamuno la reforma o enriquecimiento del castellano, tal como expone Blanco Aguinaga en la primera parte de su obra Blanco Aguinaga, . C., *Unamuno, teórico del lenguaje*, *o.. c..* pp.1-33.

[6] «*Por fuerte que pueda llegar a ser la tendencia a la diferenciación, la tendencia a la integración será mayor. Siempre predominará el interés supremo; el de que nos entendamos todos*», *Ibid*., p.795.

[7] *Ibid*, 480. Véase también el cuento «*El canto adánico*», que desarrolla este tema. En OC-Castro, Vol. II, pp. 143-146.

lengua es un organismo y que, como estos, evoluciona[8]. Las lenguas han surgido unas de otras y puede trazarse su árbol genealógico. Con una brillante imagen, explica Unamuno que las lenguas actualmente existentes son como islotes en un mar, donde el agua impide ver la comunicación real de todos los islotes entres sí[9].

Si la lengua evoluciona como si de un organismo vivo se tratase (recordemos que a uno de los estudios que Unamuno hace sobre historia de la lengua lo llama «*Estudio de biología lingüística*»), entonces su evolución estará sometida a unas leyes, tal como lo está la evolución de los seres vivos. Las dos fuerzas que, según Unamuno, operan en la evolución de una lengua son la fuerza de la etimología y la fuerza de la analogía. La fuerza etimológica es la ley general de la herencia en lingüística, que explica por qué las formas permanecen invariables con el tiempo. La ley analógica es la ley general de adaptación, que explica por qué las formas lingüísticas cambian. Por ley analógica entiende Unamuno la tendencia del ser humano a copiar e imitar formas conocidas y aplicarlas a otras menos conocidas, a fin de facilitar una palabra o ampliar un significado[10].

No es la fuerza bruta lo que permite a las lenguas más fuertes sobrevivir, sino su capacidad de adaptarse al medio[11]. Y adaptarse mejor al medio quiere decir, en una lengua, ser capaz de forjar nuevos vocablos, nuevos giros, nuevas formas de expresión que permitan dar cuenta de la complejidad creciente del momento presente[12]. Esta es la razón de la infeliz predicción de Unamuno sobre la muerte del vascuence[13]. Tras haber estudiado a fondo el

---

[8] SCHLEICHER, A., *Linguistische Untersuchungen. Part 2: Die Sprachen Europas in systematischer Uebersicht*, H. B. Koenig, Bonn 1850.

[9] «*Pero así como si las aguas del mar fueran bajando a medida que bajaban irían apareciendo a nuestros ojos las conexiones geográficas de tierras hoy separadas, más aún en el estado actual del nivel de sus aguas, una inspección detenida y un método comparativo bastan para determinar sobre un mapa tales conexiones, así sobre el mapa de los documentos literarios es posible establecer el proceso de los vocablos y las formas sumergidas en el mar del olvido*», *OC-Aguado*, p. 976.

[10] «*La etimología representa la tradición, es decir, la herencia; la analogía representa el progreso, es decir, la adaptación*», OC-Aguado, Vol. VI, pp. 419-420.

[11] La relación de Unamuno con las ideas de Darwin ha sido ampliamente estudiada en otros lugares, por ejemplo, CHABRÁN, R., *The Young Unamuno: His intellectual Development in Positivism and Darwinism (1880-1884)*, University of California, San Diego 1983, o el capítulo dedicado por PARIS, C., *Op. cit*. Cap. V: "La filosofía unamuniana de la evolución".

[12] «*No es la riqueza actual de un idioma, el número de voces que tenga en circulación, lo que debe tomarse en cuenta sino su fecundidad, su poder de formar voces nuevas siempre que hagan falta. Vale más vivir de un capitalillo que nos dé un regular interés, que no tener que comerse una fortuna en porciones*», *OC-Aguado*, Vol. VI, pp. 805-806.

[13] Véase el discurso pronunciado en los juegos florales de Bilbao del año 1901, recogido en *OC-Aguado*, pp. 290-307.

lenguaje de su suelo natal, Unamuno percibió que no estaba éste preparado para las complejidades de la vida moderna; que carecía del vocabulario necesario para llevar a cabo una revolución científica e industrial. Por ello, convencido del evolucionismo en las lenguas, tuvo que predecir su desaparición ganándose la incomprensión de gran parte de sus coterráneos.

No es que pensara que el vascuence fuera menos perfecto que otros idiomas. Sostenía la idea de que todos los lenguajes son relativamente prefectos: Cada lengua se adapta perfectamente al pueblo que la usa, y por eso es perfecta en cada cultura. La diferencia está en que las culturas no son iguales y unas son más sofisticadas que las otras, y por tanto las lenguas que se adapten a tales culturas serán más o menos sofisticadas, dependiendo del grado de sofisticación de la cultura[14]. Unamuno incluso previó un *sobre-castellano* universal, fusión de todas las variantes del español actual, dejando de lado todo resabio de centralismo castellano: *«Del castellano, pronunciado y construido por distintas pueblos que habitan en ambos mundos, dilatados dominios, surgirán, no distintas lenguas, que no lo consiente la vida social de hoy y el rápido intercambio, sino el sobre-castellano, la lengua española o hispano-americana, una y varia, flexible y rica, dilatada como sus dominios»*[15].

La aplicación de las leyes de la evolución a la lingüística llega a ser tan particular en Unamuno que escribe un artículo hablando de la evolución de los apellidos[16], donde explica cómo sobreviven los apellidos más notables contra la tendencia general que es la homogeneización. Se convierte así Unamuno en pionero al aplicar las teorías de la evolución a campos muy distintos para los que la citada teoría no fue pensada.

3. Unidad de lenguaje y pensamiento:

3.1. Lenguaje y pensamiento están unidos sustancialmente; son consustanciales.

Unamuno se opone a las teorías que disocian el pensamiento y el lenguaje, convirtiéndolos en cosas distintas. Frente a quienes piensan que el pensamiento es una especie de lenguaje universal común a todos, que al materializarse y concretarse forma los lenguajes particulares, el rector de Salamanca aborda la unidad de pensamiento y lenguaje desde varias perspectivas. Sin

---

[14] «*Más sobre el vascuence*», *Ibid*., pp. 137-143.

[15] En el citado discurso de los juegos florales de Bilbao, *Ibid*., p. 299.

[16] «*La evolución de los apellidos*», *Ibid*., pp. 363-367.

embargo, conviene notar que don Miguel tampoco dice, sin más, que pensamiento y lenguaje sean siempre y en todo momento la misma cosa. Dos expresiones, a lo largo de su obra, nos dan la pista de cuál es la relación que Unamuno trata de delimitar: unidad sustancial y consustancialidad.

En primer lugar pensamiento y lenguaje se dan conjuntamente: «*Lo que sucede es que el lenguaje y el pensamiento se dan conjuntamente, en unidad, y hay entre ellos comunidad o reciprocidad de acción. Forman unión sustancial. Los conceptos encarnan en vocablos y no cabe pensar sin hablar ni hablar sin pensar*»[17]. Pensamiento y lenguaje no serían "cosas", sino elementos constitutivos de una misma realidad. Unamuno aplica aquí, inconscientemente, las categorías clásicas de materia y forma (unidos sustancialmente en el concreto individual), que no son elementos individuales que concurren en un sujeto, sino principios o elementos constitutivos del mismo. El pensamiento y el lenguaje están en relación de bicondicional, puesto que no se dan, por su misma esencia, el uno sin el otro.

Pero hay una metáfora tomada, a nuestro parecer, de la teología católica, que matiza más esta relación entre pensamiento y lenguaje. Unamuno dice que «*la verdadera consustancialidad es la de la idea con la palabra. Que si se ha dicho que la idea es la palabra interior, lo mismo puede haberse dicho que la palabra es la idea exterior, la idea hacia fuera*»[18]. Al usar la palabra "*consustancial*" Unamuno está pensando en el Credo cristiano y la palabra "*homousion*" que se usa en el texto griego, y que en latín se tradujo como "*consubstantialis*". La reflexión sobre la unidad en la diversidad sobre la Trinidad puede aplicarse al caso que nos ocupa. Y esta es la idea que está operando de fondo en Unamuno cuando dice que pensamiento y lenguaje son consustanciales.

3.2. Consecuencias de la unidad entre pensamiento y lenguaje.

Como consecuencia de esta unidad, la claridad de pensamiento irá indisolublemente unida a la claridad de ideas, y viceversa; por eso dice Unamuno: «*de mis propias ideas, si tengo noción algo clara, es gracias a haberlas puesto por escrito y a que las puedo leer. Expresar algo es enterarse de ello, ni nadie puede saber si sabe algo hasta que no lo ha expresado. El lenguaje, la expresión, es el padre del conocimiento humano, reflexivo*»[19].

---

[17] *OC-Aguado, Vol. VI*, p. 946.

[18] *Ibid.*, p. 799.

[19] *Ibid.*, p. 594 . Incluso considera que está en un error quien tiene una experiencia tan humana como la de saber algo y no poder expresarlo. «*Eso de que uno sepa algo y no expresarlo es un error. Lo que hay es que hay más expresión que la del lenguaje articulado y que el puro hacer algo no es siempre expresarlo. Pero todo hacer reflexivo supone siempre una expresión*», *Ibid.*, p. 598.

El lenguaje, como veremos más adelante, al ser indiscernible (pero no idéntico) al pensamiento, es esencial para la formación del mismo. Por ello afirma Unamuno que el solitario imaginado por Aben Tofail es imposible; o que un niño que naciera sólo en un mundo sin nadie con quien hablar, sin un lenguaje, no tendría conciencia del mundo tal y como la tenemos nosotros: «*Un niño sin lenguaje alguno, oral o gráfico, de sonido o de figura, no sabe en qué mundo vive ni si vive*»[20].

De esta necesidad del lenguaje para pensar, y a su vez de la necesidad del pensamiento para poder hablar con sentido, deduce Unamuno que la razón ha nacido del lenguaje. Como el hombre solitario no produciría ningún pensamiento, por no tener lenguaje, así piensa que la comunidad y sociedad humanas crean primero el lenguaje, y tras el lenguaje viene la razón. «*El hombre piensa con palabras, el lenguaje ha nacido con la razón, y hasta la ha hecho, y como es el lenguaje producto social o colectivo, producto social es la razón también. Y de aquí que el estudio científico del lenguaje sea el mejor camino para investigar lo que se llamaba en un tiempo la generación de los conocimientos humanos*»[21]. Si se quiere, pues, conocer la génesis de un pensamiento ha de acudirse a la génesis de las palabras que lo conforman; método que seguirá Unamuno sobre todo en algunos de los magistrales artículos de los últimos años, en los que se dedica a desentrañar el lenguaje.

Por todo ello, Unamuno llega a identificar la filosofía con la filología[22]. No una filología entendida como ciencia física de la palabra, sino como, tomando la definición etimológica de la palabra *etimología*: buscar la verdad en la palabra.

En una época en que la hermenéutica filosófica apenas estaba despuntando y la filosofía analítica del lenguaje aún no había traspasado las fronteras de los países anglosajones, Unamuno adivina un modo de hacer filosofía que se centra en la atención a la palabra.

---

[20] *Ibid.*, 596. Podría decirse que un niño tal es un niño "pobre de mundo", tomando la expresión que Heidegger aplica a los animales. Véase Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica, Mundo, Finitud, Soledad*, Madrid, Alianza, 2007.

[21] *OC-Aguado, Vol. VI,* p. 456.

[22] En uno de los parágrafos sintéticos donde se expone esta nueva visión de la filosofía, Unamuno dice: «*La lógica no es, en el fondo, más que gramática. Y la filosofía es filología. Y pensar es sentir: se piensa el sentimiento como se siente el pensamiento. Y en cuanto a la religión, brota de la mitología, y mito quiere decir palabra. Todo idioma –idioma quiere decir propiedad– y todo dialecto –dialecto quiere decir lengua conversacional, coloquial– lleva en sí la expresión de siglos de historia, una lógica, una estética, una ética y hasta una religión propias, que son idiomáticas y dialectales, conversacionales, cotidianas*». *Ibid.*, p. 680.

4. Jugar con el lenguaje y pensar

Una de las consecuencias inmediatas de lo antedicho, que no ha sido suficientemente recalcada por los críticos de Unamuno, es la peculiar metodología filosófica que en ocasiones emplea el filósofo vasco. En efecto, si pensar es hablar y hablar es pensar, poner en juego las palabras será poner en juego las ideas; en definitiva, pensar. Y por tanto, lo que en ocasiones podría ser tomado como una infravaloración de la actividad filosófica (jugar con las palabras), en Unamuno toma cierta seriedad y se convierte en método efectivo para alcanzar nuevos pensamientos[23].

Un ejemplo muy ilustrativo de esta misma metodología nos la presenta Unamuno en la figura de su Don Fulgencio. Este "filósofo", que aparece en la novela de *Amor y Pedagogía,* se dedicaba a inventar nuevas ideas por el *método coordinatorio*, es decir, invirtiendo expresiones hechas o combinando un determinado número de palabras previamente escogidas. Aunque Unamuno se burla aquí de sí mismo, indudablemente es una de las características del estilo y pensamiento unamunianos: el jugar con expresiones hechas o combinar palabras que luego encontrarán su pensamiento respectivo[24].

Un indicio de que no está tomando a broma esta idea es que en su obra cumbre, «*Del sentimiento trágico de la vida*», dice que «*la filología, con su grande y fecunda ley de las formaciones analógicas, da su parte al azar, a lo irracional, a lo absolutamente inconmensurable. La historia no es matemática ni la filosofía tampoco. ¡Y cuántas ideas filosóficas no se deben en rigor a algo así como rima, a la necesidad de colocar un consonante! En Kant mismo abunda no poco de esto, de simetría estética; de rima*»[25].

---

[23] «*Lo que a muchos se les antoja no ser más que juegos de palabras suelen ser más bien juegos de ideas. Y el juego de ideas es idear, es pensar. Con palabras se piensa. En rigor la llamada filosofía se reduce, las más de las veces, a filología. Tenía razón el Mago del Norte, Hamann, cuando en su Metacrítica se lo recordaba a Kant*». *Ibid*., p. 674.

[24] «*El trabajo hercúleo, genial, estribaba en dar, como él ha dado, con las cuatro ideas madres, dos del orden ideal y dos del real, ideas que son, las del orden real: la muerte y la vida; y las del orden ideal: el derecho y el deber, ideas no metafísicas y abstractas, como las categorías aristotélicas o kantianas, sino henchidas de contenido potencial. A partir de ellas, coordinándolas de todas las maneras posibles, en coordinaciones binarias primero, luego ternarias, cuaternarias más adelante, y así sucesivamente, es como habrá de descifrarse el misterio del gran jeroglífico del Universo, es como se sacará el hilo del ovillo del eterno drama infinito*», *OC-Castro, Vol. I,* 341. Y más adelante, «*El método coordinatorio es, sin duda, la fuente de toda filosofía, el modo de excitar el pensamiento. ¿Oyes decir que el amor es el hambre de la especie? Pues inviértelo y di que el hambre es el amor del individuo*», *Ibid*., p. 341.

[25] UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida. Tratado del amor de Dios*, Ed. de Nelson Orringer, Madrid, Tecnos, 2005, p. 490.

Otra relación directa entre pensar y hablar está en que a menudo no se sabe bien cuál es la idea que se tiene hasta que no se la ha expresado con suficiente claridad. En el esfuerzo por hacer el lenguaje inteligible a los demás se aclara el propio pensamiento[26]. De lo cual se vuelve a poner de manifiesto el carácter relacional y social del lenguaje, que no es tal si no es en diálogo con otros, o siquiera en monodiálogos con uno mismo.

5. El lenguaje, la raza y la comunidad

5.1. El lenguaje, sedimento de la experiencia de una comunidad.

Toca ahora desentrañar uno de los temas favoritos de Unamuno, y es el de la lengua como órgano máximo de la tradición-transmisión de una sociedad, como órgano inconsciente de la transmisión del saber[27]. La lengua es el sedimento de la historia de un pueblo, la memoria colectiva en la que se han ido plasmando las vivencias históricas de sus hablantes. Y de la misma manera que para el individuo la memoria es la base de la continuidad en el tiempo, y el cuerpo es la base de la continuidad en el espacio, «*la lengua es la base de la continuidad, en espacio y tiempo, de los pueblos, y es, a la vez, el alma de su alma*»[28].

La lengua es el principal elemento configurador de las nacionalidades; y como tal, uno de los elementos que pueden desencadenar una guerra, según Unamuno. Al pelear por la lengua, que es la verdadera nacionalidad de un ser humano, el hombre en el fondo lucha por su personalidad[29], por lo que le es *propio* (recordemos que *idioma* traducido literalmente sería *propiedad*).

La idea de la lengua como «*receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar*»[30] se conecta con la *intrahistoria*, concepto que algunos

---

[26] «*Pensamos articulada, o sea reflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos. Pensar es hablar consigo mismo, y hablamos cada uno consigo mismo gracias a haber tenido que hablar los unos con los otros, y en la vida ordinaria acontece con frecuencia que llega uno a encontrar una idea que buscaba, llega a darla forma, es decir, a obtenerla, sacándola de la nebulosa de percepciones oscuras a que representa, gracias a los esfuerzos que hace para presentarla a los demás. El pensamiento es lenguaje interior, y el lenguaje interior brota del exterior*». *Ibid.*, 127.

[27] Luby establece una curiosa correlación entre la consideración del lenguaje como producto social y la reflexión sobre el lenguaje ordinario de la filosofía analítica. Véase B. J. Luby, *Unamuno a la luz del empirismo lógico contemporáneo*, o.c., p. 122.

[28] *OC-Aguado, Vol. VI*, p. 694.

[29] «*Y ahora lo repito, la guerra no es tanto por mercados como por culturas. Se pelea por la personalidad, se pelea por la lengua, que es la verdadera nación*», *Ibid.*, p. 735.

[30] «*En torno al casticismo*», *OC-Castro, Vol. VIII*, p. 199.

críticos se ha preocupado por poner en relación con el *Volkgeist* alemán[31]. Este espíritu del pueblo, en el Unamuno de *En torno al casticismo,* es el único que puede salvar a España de seguir en el marasmo en el que se encuentra. Por eso dice a quienes le leen: «*Escudriñad la lengua, porque la lenguaje lleva, a presión de atmósferas seculares, el sedimento de los siglos, el más rico aluvión del espíritu colectivo*»[32].

El hecho que estamos apuntando tiene una importante consecuencia para el tema del conocimiento del mundo, y es que el hombre no conoce la realidad objetiva (si por objetivo se entiende la realidad sin ningún tipo de mediación), sino que toda realidad está siempre mediada por las ideas, imágenes, nociones y percepciones, incorporadas al lenguaje. Esta idea unamuniana pone de manifiesto algo que hoy es indiscutible en psicología. Por otro lado, la constatación de que el mundo objetivo «*es una tradición social*»[33], si dejamos de lado la fácil interpretación de esta frase en sentido relativista, podría conducirnos a reflexionar en la intersubjetividad como condición constitutiva de la objetividad.

5.2. El lenguaje, la raza y los particularismos.

Junto al tema de las relaciones de un lenguaje con la comunidad de usuarios que lo habla están las consideraciones en torno a la raza y a las diferencias lingüísticas entre los hombres.

Unamuno se declara firme antagonista de la raza en sentido biológico, y defiende más bien un concepto de raza asociado al lenguaje. Por eso propone que el Día de la Raza cambie de denominación y se llame Día de la Lengua o Día del Español. El nuevo concepto de raza que propone Unamuno, no ligado a la biología sino a la lingüística, no se preocupa tanto de dónde viene el hombre y su comunidad, sino hacia dónde va.

> Convendría acabar con ese equívoco de la raza, o darle un sentido histórico y humano, no naturalístico y animal. Raza quiere decir lo mismo que raya o línea; una raza de sol dicen por aquí del haz de luz solar que se cuela por una rendija en un aposento a oscuras. Pero hay una raya o línea histórica y espiritual que tiene muy poco que ver con la sangre. Ha tiempo que se dijo que la lengua es

---

[31] P. RIBAS, *Para leer a Unamuno*, Alianza, Madrid 2002, Parágrafo 7.4.

[32] *OC-Castro Vol. VIII*, 336. La misma idea desarrollada en BLANCO AGUINAGA, C., o. *c*, p. 59.

[33] «*Y es porque la filosofía no trabaja sobre la realidad objetiva que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, percepciones, etc., incorporadas en el lenguaje y que nuestros antepasados nos transmitieron con él. Lo que llamamos el mundo, el mundo objetivo, es una tradición social. Nos lo dan hecho*», UNAMUNO, M. DE,*Del sentimiento trágico de la vida*, o.c., pp. 290-291.

> la sangre del espíritu. La lengua con todo lo que lleva en sí acumulado a presión de siglos. Y la raza histórica (no naturalística), humana, (no animal), es algo no hecho, sino que está haciéndose de continuo, que mira al porvenir y no al pasado. Y en cuanto mira al pasado, se llama más bien abolengo, que deriva del abuelo[34].

En este tema de la raza se aprecia cierta evolución en Unamuno. En los inicios de su vida intelectual aborda el tema de la prehistoria de la raza vasca[35]. Y aquí parece sostener a lo largo del trabajo cierta idea de una raza biológica, aunque concluya el estudio constatando que si existe tal cosa, no hay ningún estudio serio hasta la fecha que haya abordado el tema adecuadamente. En un segundo momento, el lenguaje sería el espíritu de la raza[36]. Comienza a superar el concepto biológico, aunque no del todo (puesto que decir que el lenguaje es espíritu de la raza es suponer aún que existe algo así como un cuerpo de la raza). Pero a medida que avanza el tiempo es indudable que se decanta por pensar que no hay más raza que la histórica, es decir, que la raza, la comunidad de hablantes de una misma lengua, estén en un mismo territorio o no. Por eso el español acomuna a habitantes de ambos lados del Atlántico. En las críticas al concepto de raza entendido en sentido biológico Unamuno critica también la ideología alemana que posteriormente conduciría al desastre de la Segunda Guerra Mundial.

Unido al tema de la raza está el tema de los particularismos. El problema de la lengua es que a menudo se mezcla la política en estudios que debieran ser estrictamente científicos. «*Lo primero en todo hombre sincero es respetar la libertad de la ciencia sin pretender hacerla servir a fines patrióticos o antipatrióticos, regionalistas o unitaristas*»[37].

Unamuno ataca agriamente a todo particularismo regionalista o nacionalista que vaya en contra de la marcha general de la cultura y de la lengua. Contra la labor de la cultura y el progreso, que es la de abarcar cada vez mayor extensión y que mayor gente se entienda en el mismo idioma, está el particularismo que no quiere abandonar las viejas lenguas. Este afán singularizador de los nacionalismos y centralismos, sea del tipo que sean, es el que le lleva a atacar en numerosos artículos la artificiosa escritura del vascuence,

---

[34] *OC-Aguado, Vol. VI,* 897-898. Son innumerables los textos en los que aparece esta misma idea. Por ejemplo, «*...el lenguaje, sangre del espíritu –lo repetiré una vez más– y verdadero fundamento de la personalidad colectiva o nacional*», *Ibid*., p. 728.

[35] *Ibid*., pp. 51-106.

[36] *Ibid*., p. 162.

[37] *Ibid*., p. 298.

que quería separarse en lo más posible del castellano, la tendencia a la ortografía etimológica de los portugueses y hasta la *x* que los mejicanos ponen al nombre de su país sin que haya una razón lingüística de peso para sostener tal particularidad. Pero Unamuno no se queda sólo en la crítica a los regionalismos, sino que ataca igualmente todo intento de centralizar el castellano y que determinada región o academia, como veremos más adelante, se apropie del derecho de marcar la pauta universal.

6. Lenguaje, humanización y mundo.

Si las estructuras biológicas del ser humano han pasado por un largo proceso de hominización, el lenguaje y las estructuras cognitivas que éste comporta es lo que ha dado lugar a la humanización. El lenguaje articulado, tal como se da en el género humano, sigue siendo la clave que distingue al hombre del resto de los animales. Dice Unamuno: «*¡Siempre cosas de libros!, exclamará algún lector. Pues sí amigo mío, siempre cosas de libros, y tú mismo, como lector, como conocedor y como espíritu, como hombre, en fin, y no como animal tan sólo, eres cosa de libros y los libros te han hecho. Somos hijos todos del lenguaje, de la expresión. Lo que hay de común entre dos o más hombres, lo que se puede comunicar no es sino el lenguaje, la expresión*»[38].

La frase «*eres cosa de libros y los libros te han hecho*» tiene dos sentidos. Que el hombre sea cosa de libros significa que el concepto "hombre", así en abstracto, sólo se da en los libros. En la vida, sin embargo, lo que se da es el hombre concreto, el hombre de carne y hueso (tema con que se abren las páginas de «*Del sentimiento trágico de la vida*»). Pero, por otro lado, decir que los libros han hecho al hombre significa lo que apuntábamos en el párrafo anterior: que son los libros (en representación del lenguaje) los que nos han hecho hombres. Los libros, como elemento más representativo de la cultura, como transmisores del saber (saber verbal) dotan al hombre del elemento que lo distingue de los animales; el lenguaje es lo que permite que el hombre tenga mundo, y no sólo ambiente.

Si se dice que la Naturaleza es como un libro es porque el hombre la ve como tal, porque la humaniza al contemplarla, porque la hace suya en cierto modo[39]. Es falso que un hombre desligado de una comunidad lingüística

---

[38] *OC-Aguado*, *Vol. VI*, p. 595.

[39] «*Porque eso del Libro de la Naturaleza no es más que una frase. Y si la Naturaleza es libro, es gracias al Hombre, que le ha puesto las letras. Sin lenguaje la Naturaleza es un libro en blanco. Nadie aprendería nada de su propia experiencia si no tuviese a la vista el diccionario de la experiencia ajena, el lenguaje. Nadie distinguiría los síntomas de la Naturaleza sino gracias a los nombres que les hemos puesto*». *Ibid.*, p. 596.

pudiera aprender nada propiamente humano. Todas las conductas específicamente humanas y el pensamiento mismo son posibilitados por la competencia comunicativa que el ser humano adquiere en relación con otros. Por eso, lo que el hombre pueda aprender de la naturaleza (en cuanto hombre, no en cuanto ser meramente animal) no es sino en base a conocimientos previos, conocimientos mediados por el lenguaje.

El lenguaje es esencial en la constitución del mundo humano porque es a través de los nombres de las cosas como el mundo adquiere sentido para nosotros[40]. Unamuno dice que el nombre es la sustancia espiritual de una cosa (quizá en un lenguaje menos literario podríamos decir que el nombre revela el sentido de una cosa). La íntima unión del nombre con la cosa se manifiesta en que a la pregunta "¿qué es esto?" se suele contestar con el nombre de la cosa.

Pero no hay que llamarse a engaño y pensar que el lenguaje es algo que el hombre posee como algo externo, como un traje o una herramienta. El lenguaje forma tan parte del ser del hombre que la relación se invierte: no es el hombre el que hace palabras, sino las palabras las que hacen al hombre, «*...palabras que más que hechas por hombres fueron ellas, las palabras, las que les hicieron*»[41].

Yendo más allá puede decirse que el hombre no habla un lenguaje, sino que el lenguaje habla a través del hombre; no es el hombre quien posee habla, sino que el habla posee al hombre. «*Es la lengua misma la que en nosotros piensa*»[42]. «*¿No seguimos viviendo de las creaciones de su fantasía, encarnadas para siempre en el lenguaje, con el que pensamos, o más bien el que en nosotros piensa?*»[43]. Efectivamente, si el lenguaje no es obra del individuo, sino de la sociedad, y no lo hemos inventado nosotros, sino que nos ha sido dado, puede decirse que en cierto sentido lo expresado en el lenguaje no es propio, sino que es la experiencia acumulada por la historia y la tradición.

7. Rechazo a la normativización lingüística

Unamuno rechazó a menudo la normativización lingüística, relativizando el valor de las normas gramaticales. En lingüística se podría ser tranqui-

---

[40] «*Y ahora, elevando el plano, tengo que repetir, señora mía, lo que he dicho antes de ahora, y es que a nuestra pregunta de "¿qué es eso?", se nos responde casi siempre por cómo se le llama. Ser es llamarse –y que le llamen a uno–, y el nombre –otra vez más–, la sustancia espiritual de una cosa*». *Ibid.*, p. 660.

[41] *OC-Aguado, Vol. VI*, p. 615.

[42] *Ibid.*, p. 628.

[43] M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, o.c., p. 286.

lamente anarquista, con el único límite de la comunicación y comprensión del otro, que como se recordará era la finalidad del lenguaje. Vale todo, excepto lo que impide que me comunique con el otro.

7.1. La Real Academia de la Lengua

En su rechazo a la normativización Unamuno demonizó las instituciones que la representaban, y en especial la Academia de la Lengua. Las razones biográficas del odio a tan ilustre institución han sido apuntadas por algunos biógrafos: que no se le tuviera en cuenta para ocupar uno de los sillones de la misma, que le recordaran continuamente que no escribía según las normas dictadas por la Academia, y quizá porque no pudo ganar en su día el trabajo sobre el poema del Cid que ya hemos citado[44]. Pero existe también una razón "lingüística" para el rechazo a dicha institución, y es que Unamuno no acepta que la lengua pueda imponerse mediante normas que no surjan del mismo pueblo: Y así como la fisiología no enseña a digerir ni la lógica a discurrir, así la gramática no enseña a hablar. El pueblo es el que habla la lengua más castiza[45].

Las expresiones contra la Real Academia Española rayan en lo obsesivo y abarca tanto a los miembros (salvo contadas excepciones) como a sus obras. Bastan unos botones de muestra: «*La parte etimológica del diccionario es una vergüenza, una vergüenza imperdonable en la Corporación que la sancionó, un estigma de la más desahogada incipiencia*»[46]. «*Ese desdichado diccionario es un padrón de ignominia para España*»[47]. «*Es un disparate que haya un Cuerpo legislador de la lengua*»[48]. «*Si la Real Academia ha de pretender imponernos textos didácticos oficiales, que los haga primero, siquiera razonables, y no esos engendros que hace tiempo debió haber recogido, y que son un baldón de ignominia para la cultura española*»[49]. «*Así como en el engendro de las etimologías de la decimotercia edición del Diccionario les ayudó, según el prólogo se dice, uno que no era académico de su Academia. No eran bastantes para acumular tantos desatinos como allí hay*»[50].

---

[44] UNAMUNO, M. DE, *Gramática y glosario del poema del Cid. Contribución al estudio de los orígenes de la lengua española*, Madrid, Espasa Calpe, 1977. En la correspondencia que acompaña a la edición del libro se comprueba cuan interesado estaba Unamuno por ganar dicho concurso, recurriendo incluso a intentar influir en el voto del jurado.

[45] «*Yanqueses*», en *OC-Aguado, Vol. VI*, pp. 408-410.

[46] *OC-Aguado, Vol. VI*, p. 412.

[47] *Ibid.*, p. 491.

[48] *Ibid.*, p. 574.

[49] *Ibid.*, p. 583.

[50] *Ibid.*, p. 587.

7.2. La reforma de la ortografía

Unamuno planteó en varias ocasiones el tema de la reforma de la ortografía[51]. Las razones para tal reforma son variadas: la necesidad de simplificar, el largo tiempo que se invierte en aprender normas farragosas y que podría ser empleado en algo más provechoso, la separación de la lengua escrita de la hablada, etc. Pero entre todas las razones sorprende una de la que desconocemos la filiación concreta, pero que proviene sin duda de su etapa socialista y donde se ve su preocupación por las clases desfavorecidas: «*Si se adoptase una ortografía fonética sencilla, que, aprendida por todos pronto hiciera imposibles, o poco menos, las faltas ortográficas, ¿no desaparecería uno de los modos de que nos distingamos las personas de buena educación de aquellas otras que no han podido recibirla tan esmerada? Si la instrucción no nos sirviera a los ricos para diferenciarnos de los pobres, ¿para qué nos iba a servir?*»[52].

Unamuno cuenta la tradición china de dejarse las uñas largas para poder así diferenciar a las clases trabajadoras, que necesitan de las manos para la labor cotidiana y no pueden permitirse el lujo de ver crecer sus uñas, de las clases acomodadas. La ortografía, viene a decir Unamuno, es como esa manía china de dejarse las uñas largas; es, en el fondo, una tradición para diferenciar al que tiene dinero para permitirse una educación esmerada, del que no lo tiene. Por ello la reforma de la ortografía no es sólo un problema de gramáticos, sino que es un problema de gran utilidad social.

Unamuno explica que hay tres posibilidades en la ortografía de un lenguaje. Está la opción de los revolucionarios progresistas, que pretenden acabar con las *haches*, con la distinción entre *j* y *g* fuerte, *z* y *c* cuando suenan igual o *c*, *q* y *k*, además de suprimir la *b* o la *v*. Luego están los revolucionarios retrógrados que pretenden volver a una ortografía etimológica, tal y como han hecho los portugueses, que escriben *mythologia* en lugar de mitología, según Unamuno, para diferenciarse más de los españoles. Por último está la opción del propio rector de Salamanca, que llama posibilismo o conservadurismo, que está en adaptar progresivamente algunos cambios fonéticos, los más patentes, pero no hacer una reforma tan radical que cambie la fisonomía entera de la lengua y la haga irreconocible para los que llevan años leyendo y escribiendo en ella. Esta última postura, que era la del propio

---

[51] El artículo más conocido es «*Sobre la reforma de la ortografía castellana*» en *OC-Castro, Vol. VIII*.

[52] «*Sobre la reforma de la ortografía castellana*», *OC-Castro, Vol. VIII*, p. 295. La misma idea en *OC-Aguado, Vol. VI*, pp. 386-391, donde aparece el ensayo embrión que luego daría lugar al más extenso citado en primer lugar.

Unamuno, era la que llevaba a escribir *conceto* y no *concepto*, *setiembre* y no *septiembre*, o *sustancia* y no *substancia*. El problema es que a menudo el tipógrafo corregía los textos del mismo Unamuno, añadiendo las letras que el rector de Salamanca no había querido poner a sabiendas[53].

8. Conclusión

Unamuno profesó durante toda su vida un gran aprecio por la palabra. Y aunque no le dedicó estudios de gran rigor científico, entretejió siempre sus reflexiones con "juegos de palabras" (como le gustaba decir a él mismo) que no son sino "juegos de ideas", pensamiento vivo al fin y al cabo. Por ello puede concluirse con este "credo" lingüístico que ha pasado desapercibido a la crítica y que resume las ideas de Unamuno en las que esta comunicación ha querido profundizar:

> Creo, además que el alma de un pueblo
> vive en su lengua y por su lengua,
> y que es ella nuestro tesoro espiritual;
> creo que se piensa con palabras
> y que cada idioma lleva implícita su filosofía propia,
> que se impone a cuantos la hablan;
> creo que la lengua es la sangre del espíritu
> y que la hermandad espiritual es lingüística;
> creo que en el principio fue la palabra
> y por ella se hizo cuanto es de espíritu y vida, y no materia inerte.
> Tal es mi fe[54].

[53] Lo cual da pie para algún divertido incidente de hipertextualidad, cuando Unamuno, en medio de un artículo, se dirige al tipógrafo, y no a los lectores, para disculparse con él: «*Sin que esto sea censurar a usted, señor regente, pues cada uno tiene su oficio y sus reglas y comprendo que no se revuelva como yo, que soy profesor de gramática histórica de la lengua española, contra la ley escrita académica cuando ésta va en contra de la ley viva de la lengua*», *OC-Aguado, Vol. VI*, p. 838.

[54] «*Sobre un "Diccionario Argentino"*» *Ibid*., p. 834. La separación de frases no es original del artículo de Unamuno.

EL IDIOMA CASTELLANO Y LA HISPANIDAD EN MIGUEL DE UNAMUNO

EMANUEL JOSÉ MAROCO DOS SANTOS
Universidad de Salamanca

1. Lenguaje, pensamiento y conocimiento

A Unamuno, catedrático de la Universidad de Salamanca, de *Lengua y Literatura griega* desde 1891, y de *Historia de la lengua castellana* a partir de 1930, el hondo misterio del lenguaje se le reveló, desde muy temprano, aún siendo un niño, cuando en su propia casa vio a su padre comunicándose en francés con Monsieur Legorgeu[1]. Fue, pues, la pluralidad y heterogeneidad de los idiomas, por un lado, y la posibilidad de comunicarse en otra lengua que no fuese en el autóctono castellano, por otro, lo que acercó al pequeño Unamuno al problema lingüístico. Resulta igualmente significativo el hecho de que se licenciara en Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid, y que defendiese su tesis doctoral en la misma institución en el año 1884 bajo el título *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*.

Si se tiene en consideración el cap. II de *Del sentimiento trágico de la vida* –publicado por primera vez como ensayo en enero de 1912 en la revista *La España Moderna* de Madrid–, el lenguaje es el resultado de una evolución antropológica consustanciada en el desarrollo morfológico del cuerpo humano, que halla sus mayores rasgos somáticos en la adquisición de la postura

[1] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Recuerdos de Niñez y de Mocedad,* en *OC.,* tomo VIII, Madrid, Escelicer, 1970, p. 97. «Un día en que mi padre conversaba en francés, con un francés, me colé yo a la sala y de no recordarle sino en aquel momento, sentado en su butaca, frente a Monsieur Legorgeu, hablando con él en un idioma para mí misterioso, deduzco cuán honda debió de ser en mí la revelación del misterio del lenguaje. ¡Luego los hombres pueden entenderse de otro modo que como nos entendemos nosotros! Ya desde antes de mis seis años me hería la atención el misterio del lenguaje; ¡vocación de filólogo!»

erecta y en el desarrollo de los miembros inferiores[2]. Unamuno, basándose en este presupuesto, se permitió concebir el lenguaje en términos eminentemente antropológicos, ya que lo interpreta en su primera determinación como el resultado del desarrollo del cuerpo humano. De ser esto así, desde un punto de vista diacrónico, el lenguaje no es ontológicamente anterior al hombre, sino que su génesis reposa más bien en el desarrollo filogenético de la propia humanidad.

En el mismo capítulo de dicha obra, Unamuno, después de concebir el lenguaje como resultado del desarrollo antropológico, determina su segundo rasgo teórico-conceptual: la instrumentalización. Para el bilbaíno, el lenguaje es ante todo un instrumento puesto al servicio del hombre y de la comunicación humana, puesto que su génesis se ubica en la necesidad de transmitir conocimientos necesarios para la supervivencia[3]. El hecho de que Unamuno, filólogo de profesión, no haya concebido el lenguaje desde un primer momento como algo ontológicamente precedente a la humanidad, sino como un producto humano cuya finalidad estriba en la necesidad de comu-

---

[2] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969. «¿Queréis una versión de nuestro origen? Sea. Según ella, no es en rigor el hombre, sino una especie de gorila, orangután, chimpancé o cosa así, hidrocéfalo o algo parecido. Un mono antropoide tuvo una vez un hijo enfermo, desde el punto de vista estrictamente animal o zoológico, enfermo, verdaderamente enfermo, y esa enfermedad resultó, además de una flaqueza, una ventaja para la lucha por la persistencia. Acabó por ponerse derecho el único mamífero vertical: el hombre. La posición erecta le libertó las manos de tener que apoyarse en ellas para andar, y pudo oponerse el pulgar a los otros cuatro dedos, y escoger objetos y fabricarse utensilios, y son las manos, como es sabido, grandes fraguadoras de inteligencia. Y esa misma posición le puso pulmones, tráquea, laringe y boca en aptitud de poder articular lenguaje, y la palabra es inteligencia. Y esa posición también, haciendo que la cabeza pese verticalmente sobre el tronco, permitió un mayor peso y desarrollo de aquella, en que el pensamiento se asienta. Pero necesitando para esto unos huesos de la pelvis más resistentes y recios que en las especies cuyo tronco y cabeza descansan sobre las cuatro extremidades, la mujer, la autora de la caída, según el Génesis, tuvo que dar salida en el parto a una criatura de mayor cabeza por entre unos huesos más duros. Y Yavé la condenó, por haber pecado, a parir con dolor sus hijos».

[3] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 124. «La razón, lo que llamamos tal, el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre, es un producto social. // Debe su origen acaso al lenguaje. Pensamos articulada, o sea reflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos. // Pensar es hablar consigo mismo, y hablamos cada uno consigo mismo gracias a haber tenido que hablar los unos con los otros, y en la vida ordinaria acontece con frecuencia que llega uno a encontrar una idea que buscaba, llega a darla forma, es decir, a obtenerla, sacándola de la nebulosa de percepciones oscuras a que representa, gracias a los esfuerzos que hace para presentarla a los demás. El pensamiento es lenguaje interior, y el lenguaje interior brota del exterior. De donde resulta que la razón es social y común. Hecho preñado de consecuencias, como hemos de ver».

nicación *inter pares,* nos parece particularmente significativo, ya que tendrá implicaciones decisivas en la afirmación del castellano como condición de posibilidad de la ciudadanía española y de la propia hispanidad.

Si nos detenemos en el cap. II de su *En torno al casticismo* – publicado por primera vez como ensayo en marzo de 1895 bajo el título de «La casta histórica: Castilla» –, es decir, si tenemos en consideración los análisis unamunianos que dan cuerpo a su primer periodo de formación intelectual, podemos hallar la tercera y cuarta características de su concepción de lenguaje: el lenguaje como sedimento espiritual de la humanidad y producto étnico-social. Para el rector salmantino, las supradichas características del lenguaje, a saber, su antropización e instrumentalización, deben considerarse, en primer lugar, como condiciones de posibilidad para determinar la génesis del lenguaje a partir de la sedimentación de las experiencias humanas inherentes al desarrollo filogenético del hombre –constituyéndose, por ello, como sedimento espiritual de la propia humanidad[4] –; y, en segundo lugar, dado que no hay un idioma común a todos los hombres ni tampoco un único temperamento que los identifique, sino una estrecha correlación entre la heterogeneidad sociocultural de cada pueblo y sus idiomas propios, termina considerándolos también como productos étnico-sociales[5].

Las dos últimas características del lenguaje residen en los conceptos de «herencia» y «sustrato ontológico». Al vasco, el hecho de que los idiomas se transmitan de padres a hijos, de generación en generación, le permite sostenerlos como sustrato de la idiosincrasia de cada pueblo, dado que la afirmación del idioma como sedimento espiritual conlleva la afirmación del lenguaje como sustrato ontológico. De este modo, al heredarse un idioma, no se hereda tan sólo una forma de comunicación, sino también un legado espiritual depositado en sus vocablos, lo que equivale a decir que cada palabra es

---

[4] Unamuno, Miguel De, *En torno al casticismo,* en *OC,* Madrid, Escelicer, tomo I, 1966, p. 801. «La lengua es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar; en los hondo repliegues de sus metáforas (y lo son la inmensa mayoría de los vocablos) ha ido dejando sus huellas el espíritu colectivo del pueblo, como en los terrenos geológicos el proceso de la fauna viva. De antiguo, los hombres rindieron adoración al *verbo,* viendo en el lenguaje la más divina maravilla».

[5] Unamuno, Miguel de, «Plenitud de plenitudes y todo plenitud», en OC., tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 1178. «Cada pueblo – escribe el autor– ha ido asentando en su lenguaje su concepción abstracta del mundo y de la vida, y en la extensión y comprensión que da a cada vocablo va implícita su filosofía. En la etimología de *concipere* y de *comprehendere*, y de *intendere* y de *intelligere*, y luego en la de *substantia y accidens y existere,* y en la de mil vocablos, va la filosofía escolástica toda. El filósofo no hace sino sacar del lenguaje lo que el pueblo todo había metido en él durante siglos. Y por ello, a poco afinar se llegan a convertir en tautologías los axiomas filosóficos».

un símbolo, e incluso una metáfora llena de significado en la que el hombre ha condensando sus experiencias individuales y colectivas. Y al afirmarse el lenguaje como sustrato ontológico de la humanidad, el pensamiento unamuniano sufre una pequeña inflexión, ya que el mencionado hecho termina sobrevalorando ontológicamente el idioma con relación a la propia humanidad. Este hecho constituye un factor decisivo si se tiene en consideración que, desde una perspectiva ontogenética, se pasa a concebir al hombre, no ya como productor, sino también como producto lingüístico-cultural. Dentro del pensamiento unamuniano, la preeminencia ontológica del lenguaje halla en el tema gnoseológico su mayor expresión[6], ya que, para el bilbaíno, la existencia de la realidad está endeudada con el conocimiento humano, como afirma en muchos pasajes de su extensa obra, ya sea en la interpretación del Génesis bíblico, ya sea en la interpretación del Evangelio de San Juan.

> El amor –escribe el autor– no se descubre a sí mismo hasta que no habla, hasta que no dice: ¡Yo te amo! Con muy profunda intuición, Stendhal, en su novela *La Chartreuse de Parme,* hace que el conde Mosca, furioso de celos y pensando en el amor que cree une a la duquesa de Sanseverina con su sobrino Fabricio, se diga: «Hay que calmarse; si empleo maneras duras, la duquesa es capaz, por simple pique de vanidad, de seguirle a Belgirate, y allí, durante el viaje, el azar puede traer una palabra que dará nombre a lo que sienten uno por otro, y después en un instante, todas las consecuencias[7].

Para Unamuno, el pensamiento humano, siendo ontológicamente subsidiario del lenguaje, es inmediatamente concebible como realidad étnico-social, vinculándose *ab initio* a todas sus características. Con relación a este propósito, el planteamiento unamuniano nos parece bastante sencillo y podría condensarse en el siguiente enunciado: si el lenguaje es un producto antropológico consustanciado en el esfuerzo de comunicación *inter pares,* y si

---

[6] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 291. Nuestra filosofía occidental entró en madurez, –escribe el autor– llegó a conciencia de sí, en Atenas, con Sócrates, y llegó a esta conciencia mediante el diálogo, la conversación social. Y es hondamente significativo que la doctrina de las ideas innatas, del valor objetivo y normativo de las ideas, de lo que luego, en la Escolástica, se llamó realismo, se formulase en diálogos. Y esas ideas, que son la realidad, son nombres, como el nominalismo enseñaba. No que no sean más que nombres, *flatus vocis,* sino que son nada menos que nombres. El lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne, de que todo lo otro, la representación muda o inarticulada, no es sino esqueleto. Y así la lógica opera sobre la estética; el concepto sobre la expresión, sobre la palabra, y no sobre la percepción bruta.

[7] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC*, Madrid, Escelicer, tomo VII, 1969, pp. 291-292.

es además el sustrato espiritual del pueblo forjado a partir del sedimento de sus experiencias y aprendizajes seculares, entonces el pensamiento humano, ontológicamente subordinado al lenguaje, sólo es comprensible dentro de este horizonte teórico-conceptual[8]. Asimismo el pensamiento siendo, al igual que el lenguaje, una herencia, sólo se hace inteligible a partir del costumbrismo y del localismo del saber[9], lo que es particularmente significativo ya que exige la irrupción del concepto de prejuicio que vertebra la hermenéutica contemporánea.

> El pensamiento reposa en prejuicios y los prejuicios van en la lengua. Con razón adscribía Bacon al lenguaje no pocos errores de los *idola fori.* Pero ¿cabe filosofar en pura álgebra o siquiera en esperanto? No hay sino leer el libro de Avenarius de crítica de la experiencia pura *–reine Erfahrung–,* de esta experiencia prehumana, o sea inhumana, para ver adónde puede llevar eso. Y Avenarius mismo, que ha tenido que inventarse un lenguaje, lo ha inventado sobre la tradición latina, con raíces que lleva en su fuerza metafórica todo un contenido de impura experiencia, de experiencia social humana. Toda filosofía es, pues, en el fondo, filología. Y la filología, con su grande y fecunda ley de las formaciones analógicas, da su parte al azar, a lo irracional, a lo absolutamente inconmensurable. La historia no es matemática ni la filosofía tampoco. ¡Y cuántas ideas filosóficas no se deben en rigor a algo así como rima, a la necesidad de colocar un consonante! En Kant mismo abunda no poco de esto, de simetría estética; de rima[10].

Las relaciones de alejamiento y proximidad que el rector salmantino mantiene con algunos autores que han reflexionado sobre el tema nos parecen muy significativas. Si tenemos en consideración la afinidad intelectual sentida hacia Vico, verificamos que su concepción antropomórfica y mitopoética del lenguaje le permite concebir el pensamiento como una realidad étnico-social, configurada a partir del enraizamiento humano a las coordenadas del tiempo y del espacio[11], lo que es gratificante para Unamuno que asu-

---

[8] UNAMUNO, MIGUEL DE, «Soliloquio», OC*,* tomo III, Madrid, Escelicer, 1968, p. 400. «El pensamiento depende del lenguaje, puesto que con palabras se piensa, y el lenguaje es una cosa social; el lenguaje es conversación. Y el pensamiento mismo es, pues, social».

[9] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC*, Madrid, Escelicer, tomo VII, 1969*,* p. 291. «Cada uno de nosotros parte para pensar, sabiéndolo o no y quiéralo o no lo quiera, de lo que han pensado los demás que le precedieron y le rodean. El pensamiento es una herencia».

[10] Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC*., tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 291.

[11] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…* en *OC*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 193. «Juan Bautista Vico, con su profunda penetración estética en el alma de

me la categoría de prejuicio como hecho irrevocable[12]. No es de extrañar, pues, que apoyado en Vico, se aleje de Comte y de su teoría de los tres estadios[13], así como de Avenarius y de su programa de constitución de una lengua pura a partir de formas algebraicas, ya que en ambos casos se rechaza la propia realidad de la vida que se vertebra a partir del enraizamiento y condicionamiento humanos[14].

> El sentimiento del mundo, sobre el que se funda la comprensión de él, es necesariamente antropomórfico y mitopeico. Cuando alboreó con Tales de Mileto el racionalismo, dejó este filósofo al Océano y Tetis, dioses y padres de dioses, para poner al agua como principio de las cosas, pero este agua era un dios disfrazado. Debajo de la naturaleza, φυσις, y del mundo, χοσμος, palpitaban creaciones míticas, antropomórficas. La lengua misma lo llevaba consigo. Sócrates distinguía en los fenómenos, según Jenofonte nos cuenta *(Memorabi-*

---

la Antigüedad, vio que la filosofía espontánea del hombre era hacerse regla del universo guiado por *instinto d'animazione.* El lenguaje, necesariamente antropomórfico, mitopeico, engendra el pensamiento».

[12] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 194. «Y luego Vico pasa a mostrarnos la era de la razón, no ya de la fantasía, esta edad nuestra en que nuestra mente está demasiado retirada de los sentidos, hasta en el vulgo, «con tantas abstracciones como están llenas las lenguas», y nos está «naturalmente negado poder formar la vasta imagen de una tal dama a que se llama Naturaleza simpatética, pues mientras con la boca se la llama así, no hay nada de eso en la mente, porque la mente está en lo falso, en la nada».

[13] Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 194. «En vano Comte declaró que el pensamiento humano salió ya de la edad teológica y está saliendo de la metafísica para entrar en la positiva; las tres edades coexisten y se apoyan, aun oponiéndose, unas en otras. El flamante positivismo no es sino metafísico cuando deja de negar para afirmar algo, cuando se hace realmente positivo, y la metafísica es siempre, en su fondo, teología, y la teología nace de la fantasía puesta al servicio de la vida, que se quiere inmortal».

[14] Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 195. «Y de nada sirve querer suprimir ese proceso mitopeico o antropomórfico y racionalizar nuestro pensamiento, como si se pensara sólo para pensar y conocer, y no para vivir. La lengua misma, con la que pensamos, nos lo impide. La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica. Y para hacer una filosofía puramente racional habría que hacerla por fórmulas algebraicas o crear una lengua –una lengua inhumana, es decir, inapta para las necesidades de la vida– para ella, como lo intentó el doctor Ricardo Avenarius, profesor de filosofía en Zurich, en su *Crítica de la experiencia pura (Kritik der reinen Erfahrung),* para evitar los preconceptos. Y este vigoroso esfuerzo de Avenarius, el caudillo de los empiriocriticistas, termina en rigor en puro escepticismo. Él mismo nos lo dice al final del prólogo de la susomentada obra: «Ha tiempo que desapareció la infantil confianza de que nos sea dado hallar la verdad; mientras avanzamos, nos damos cuenta de sus dificultades, y con ello del límite de nuestras fuerzas. ¿Y el fin?... ¡Con tal de que lleguemos a ver claro en nosotros mismos!»

> *lia, i. I. 6-9),* aquellos al alcance del estudio humano y aquellos otros que se han reservado los dioses, y execraba de que Anaxágoras quisiera explicarlo todo racionalmente. Hipócrates, su coetáneo, estimaba ser divinas las enfermedades todas, y Platón creía que el Sol y las estrellas son dioses animados, con sus almas (Phileb. c, *16.* Leyes X), y sólo permitía la investigación astronómica hasta que no se blasfemara contra esos dioses. Y Aristóteles en su *Física,* nos dice que llueve Zeus, no para que el trigo crezca, sino por necesidad, εξ αναχης. Intentaron mecanizar o racionalizar a Dios, pero Dios se les rebelaba[15].

El conocimiento es de igual modo un producto étnico-social[16]. A Unamuno, lector de los mayores representantes de la escuela exegética alemana, la pretensión de una lectura libre de preconceptos o prejuicios, sea en las disciplinas del espíritu, sea en las disciplinas de la naturaleza, le parece hermenéuticamente imposible. Y aunque en los ensayos que dan cuerpo a su *En torno al casticismo,* publicados de febrero a junio de 1895 por la supracitada revista madrileña, Unamuno niegue una ciencia y arte nacionales[17], puesto que consideraba que las representaciones, individuales o colectivas,[18] eran expresiones de un mismo original[19], la verdad es que en 1902, cuando logra editarlos bajo el título supradicho, termina alejándose significativamente de esta concepción[20]. Dentro de esta línea de reflexión, la aproximación una-

---

[15] Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 194.

[16] Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 291. «La representación es, pues, como el lenguaje, como la razón misma –que no es sino el lenguaje interior–, un producto social y racial, y la raza, la sangre del espíritu es la lengua, como ya lo dejó dicho, y yo muy repetido, Oliver Wendell Holmes, el yanqui».

[17] Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo,* en *OC,* tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 790. «Al decir *arte castizo, arte nacional*, se dice más que al decir *ciencia castiza, ciencia nacional,* que si cabe preguntar qué se entiende por *química inglesa* o por geometría o por geometría alemana, es mucho más inteligible y claro hablar de *música italiana,* de *pintura española, de literatura francesa.* El arte parece ir más asido al ser y éste más ligado que la mente a la nacionalidad, y digo parece porque es apariencia».

[18] Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo,* en *OC,* tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 788. «La representación brota del ambiente, pero el ambiente mismo es quien le impide purificarse y elevarse. Aquí se cumple el misterio de siempre, el verdadero misterio del pecado original, la condenación de la idea al tiempo y al espacio, al cuerpo».

[19] Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo,* en *OC,* tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 787. «Pero si todas las representaciones son diferentes, todas son traducciones de un solo original, todas se reducen a unidad, que si no los hombres no se entenderían, y esa unidad fundamental de las distintas representaciones humanas es lo que hace posible el lenguaje y con éste la ciencia».

[20] Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo,* en *OC,* tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 779. «Abusé algo en lo de negar a la ciencia todo carácter nacional»

muniana a Vico permitió que el bilbaíno legitimase teóricamente su concepción antropológica y mitopeica del conocimiento humano, a partir de la interpretación de los tres estadios comtianos contra la voluntad del francés, ora en su concreción *ontogenética,* ora en su concreción *filogenética*, como coexistentes y coextensibles.

> Esa animación –escribe el vasco– , esa personificación va entrañada en nuestro mismo conocer. «¿Quién llueve?», «¿quién truena?», pregunta el viejo Estrepsiades a Sócrates en *Las nubes,* de Aristófanes, y el filósofo le contesta: «No Zeus, sino las nubes.» Y Estrepsiades: «pero ¿quién sino Zeus las obliga a marchar?», a lo que Sócrates: «Nada de eso, sino el Torbellino etéreo.» «¿El Torbellino? –agrega Estrepsiades–, no lo sabía... No es, pues, Zeus, sino el Torbellino el que en vez de él rige ahora.» Y sigue el pobre viejo personificando y animando al Torbellino, que reina ahora como un rey no sin conciencia de su realeza. Y todos, al pasar de un Zeus cualquiera a un cualquier torbellino, de Dios a la materia, verbigracia, hacemos lo mismo. Y es porque la filosofía no trabaja sobre la realidad objetiva que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, percepciones, etc., incorporadas en el lenguaje y que nuestros antepasados nos transmitieron con él. Lo que llamamos el mundo, el mundo objetivo, es una tradición social. Nos lo dan hecho[21].

2. Idioma castellano e Hispanidad

La determinación de la idiosincrasia de pueblo español debe ser concretada, según Unamuno, si se tienen en consideración los análisis precedentes, a partir del estudio del idioma castellano y de la literatura española[22]. Esta tesis unamuniana, polémica con relación al primero de los términos por la coexistencia del gallego, vascuence y catalán en España, mereció la atención del rector salmantino, que pugnó por la unidad de su país a partir de la afirmación del castellano como lengua nacional. La polémica fue aumentando a medida que las posiciones nacionalistas se radicalizaban a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, fomentada a partir de la afirmación de los idiomas regionales como lenguas nacionales de las respectivas regiones. Sin embargo, antes de analizar el castellano como lengua nacional, cabe analizar-

---

[21] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…,en OC*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, pp. 195-196.

[22] UNAMUNO, MIGUEL DE, *En torno al casticismo,* en *OC,* tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 803. «Nos queda por buscar algo del espíritu castellano revelado, sobre todo, en nuestra lengua y en nuestra literatura clásica *castiza*; buscar qué es lo que tiene de eterno y qué de transitorio y qué debe quedar en él».

lo como expresión del modo de ser del pueblo español y de la propia hispanidad, con vistas a concretar los análisis anteriores en torno a los conceptos de lenguaje, pensamiento y conocimiento.

En el cap. II de su *En torno al casticismo,* al cual ya nos hemos referido, Unamuno, particularizando su reflexión acerca del problema del lenguaje, empieza por determinar el grado de romanización en España. Y tomando como punto de partida la lengua y literatura latinas, termina inclinándose hacia la primera de las realidades, esto es, hacia el latín, como expresión máxima de esta realidad[23], dado que a la inconmensurabilidad de los documentos legados se le sobrepone la lengua castellana como forma de comunicación, sedimento de las experiencias y modo de ser del pueblo romano, hecho que hizo defender a Unamuno, por aquel entonces, la necesidad de hacer «consciente» lo que ha llegado a ser inconsciente en el latín antiguo[24].

El bilbaíno, al establecer este vínculo, identifica de forma significativa la lengua latina como filosofía potencial, ya que supone que en sus vocablos se condensa no sólo la espiritualidad del pueblo romano sino también su alcance teórico-conceptual, como demuestra la lectura que el autor hace de la historia de la filosofía, al establecer las lenguas griega, latina, francesa, alemana e inglesa como sedimento de las filosofías de Platón, Santo Tomás, Descartes, Kant, Hegel, Hume y Stuart Mill, respectivamente.[25] En base a esta correlación teórico-conceptual entre la heterogeneidad de los diversos idiomas y sus filosofías propias[26], Unamuno extiende su reflexión hacia el idioma castella-

---

[23] Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo,* en *OC,* tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 801. «El pueblo romano nos dejó muchas cosas escritas y definidas y concientes, pero donde sobre todo se nos ha trasmitido el romanismo es en nuestros *romances*, porque en ellos descendió a las profundidades intra-históricas de nuestro pueblo, a ser carne del pensar de los que no viven en la historia».

[24] Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo,* en *OC,* tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 802. «El que quiera juzgar la romanización de España no tiene sino ver que el castellano *en el que pensamos y con el que pensamos* es un romance de latín puro: que estamos pensado con los conceptos que engendró el pueblo romano, que lo más granado de nuestro pensamiento es hacer conciente lo que en él llegó a inconciente».

[25] Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC.*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, pp. 290-291. «El platonismo es la lengua griega que discurre en Platón, desarrollando sus metáforas seculares; la escolástica es la filosofía del latín muerto de la Edad Media en lucha con las lenguas vulgares; en Descartes discurre la lengua francesa, la alemana en Kant y en Hegel, y el inglés en Hume y en Suart Mill».

[26] Unamuno, Miguel de, «Plenitud de plenitudes y todo plenitud», en *OC.,*tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 1178. «Cabe sostener que hay tantas filosofías como idiomas y tantas variantes de éstas como dialectos, incluso lo que podemos llamar el dialecto individual»

no[27], interpretándolo como sustrato ontológico de la filosofía española[28]. Asimismo, de igual modo que en los vocablos latinos «concipere», «comprehendere», «intendere», «intelligere», «existere», «substantia» y «accidens» se condensa la filosofía escolástica, en los términos castellanos «nada», «muerte», «conato de inmortalidad», «agonía», «vivir trágico», «sueño», «hombre» y «Dios» se condensa la concepción hispánica del mundo y su filosofía propia, que halla su mayor expresión filosófico-literaria en las obras de Calderón de la Barca, Miguel de Cervantes y Santa Teresa de Jesús:

> —¿Pero es que crees que la ciencia tiene patria y que puede haber una ciencia española, francesa, italiana, alemana…?
>
> —Yo me entiendo y bailo solo. Sin duda que el álgebra, o la química, o la física, o la fisiología, serán las mismas en todas partes; pero las ciencias sirven para algo más que para hacer progresar las industrias y procurarnos comodidad y ahorro de trabajo: sirven para ayudarnos a hacernos una filosofía, y en cuanto a ésta, cada pueblo saca de las mismas ciencias una filosofía distinta. Como que *la filosofía es la visión total del universo y de la vida a través de un temperamento étnico*.
>
> —Eso lo dijo ya…
>
> —Sí, no quiero que me llames plagiario; eso lo dijo ya alguien, y sospecho que lo hayan dicho muchos; yo donde lo he leído me parece que es en un polaco: Lutoslawsky. Pero, sea como fuere, me parece ello muy cierto. Y por lo que hace a este nuestro pueblo español, no sé que nadie haya formulado sistemáticamente su filosofía.
>
> —¡Pues la tiene!
>
> —Sin duda, todos los pueblos la tienen, manifiesta o velada. Pero si la tienen, hasta ahora no se nos ha revelado, que yo sepa, sino fragmentariamente, en símbolos, en cantares, en decires, en obras literarias como *La vida es sueño,* o el Quijote, o *Las Moradas,* y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados. Acaso el mal viene de que antaño la quisieron vaciar en un molde que le venía estrecho, y hoy no se la busca, y si se la busca es a través de unos lentes de prestado[29].

El castellano, concebido como sedimento de la idiosincrasia del pueblo español, permitió a Unamuno establecer otra línea de su pensamiento lin-

---

[27] UNAMUNO, MIGUEL DE, «Discurso leído en la solemne inauguración del curso académico de 1934 a 1935, en la Universidad de Salamanca, el día 29 de Setiembre de 1934, al ser jubilado como catedrático», en *OC.,* tomo IX, Editorial Madrid, Escelicer, 1971, p. 449. «Cada lengua lleva implícita, mejor, encarnada en sí, una concepción de la vida universal, y con ella un sentimiento – se siente con palabras –, un consentimiento, una filosofía y una religión».

[28] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC.*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 290. Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía.

[29] UNAMUNO, MIGUEL DE, «Sobre la filosofía Española», en *OC*., tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, pp. 1161-1162.

güístico: su concepción como sustrato de la unidad y continuidad nacionales. Pues, si es verdad que la unidad nacional depende del idioma hablado, no es menos verdad que esa unidad sólo logra continuidad a través de la pervivencia indefinida del propio idioma, lo que equivale a decir que la lengua es fundamental no sólo para la identidad del propio pueblo sino también para su unidad y continuidad espirituales. Consciente de ello, Unamuno termina por sobrevalorar el idioma, no ya como sedimento de su idiosincrasia, sino más bien como el principio de unidad y continuidad nacionales[30].

Como es consabido, uno de los mayores amores patrióticos unamunianos ha sido la lengua castellana, como afirma además el propio autor en diferentes pasajes de su extensa obra. Y aunque fuese hijo natural del País Vasco y hubiese participado en algunas puerilidades nacionalistas en su juventud, no ha dejado de constituirse como el gran defensor del castellano como lengua nacional, en la cual todos los ciudadanos deberían comunicarse y expresarse. Su pretensión, si se tiene en consideración su discurso de 1935, *Palabras de agradecimiento al ser nombrado ciudadano de honor de la República,* ha sido mantenerlo imperial, incluso universal, hacer de él el gran vehículo de la cultura y comunicación no sólo en España sino también en todo el mundo[31]. Por ello, se indignó con muchos de sus conciudadanos y polemizó con varios intelectuales que pretendían convertir los idiomas regionales en lenguas de enseñanza en sus respectivas regiones. No es de extrañar, pues, que cuatro

---

[30] A este propósito véanse los siguientes pasajes de la obra de unamuniana: en el primero, fechado en 1895, escribe «Lo que hace la continuidad de un pueblo no es tanto la tradición histórica de una literatura cuanto la tradición intra-histórica de una lengua; aun rota aquella, vuelve a renacer merced a ésta» [Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo,* en *OC.,* tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 806]; y en el segundo, fechado en 1934, lo reitera afirmando «La historia, la tradición viva, queda y vive en la palabra, en el verbo, en el nombre, siempre presente. Historia no es letra, no es documento escrito, no es escritura, antes bien, lectura, lección y leyenda. No existe históricamente el hombre que se queda en la letra, sino el que vive en la palabra, el que obra hoy por hoy, el de la leyenda. Y hasta los nombres de ficción, las creaciones de la palabra humana, los de poema, existen históricamente más que los enterrados sin nombre» [Unamuno, Miguel de, «Discurso leído en la solemne inauguración del curso académico de 1934 a 1935, en la Universidad de Salamanca, el día 29 de Setiembre de 1934, al ser jubilado como catedrático», en *OC.,* tomo IX, Editorial Madrid, Escelicer, 1971, p. 447].

[31] Unamuno, Miguel de, «Palabras de agradecimiento al ser nombrado ciudadano de honor de la República», en 1935, en *OC.,* tomo IX, Editorial Madrid, Escelicer, 1971, p.460. Entre mis amores patrióticos, el más encendido es el del habla española, siempre en IX, marcha. Y hasta mediante lucha civil también entre varios dialectos hispánicos – uno de ellos, el castellano de Castilla – que han contribuido a integrar en mayor perfección esa habla común. He querido mantenerla imperial, universal; me he esforzado por recrearla a mi modo – con timbre vasco – para conquistar con ella almas de otros pueblos de otras hablas».

años antes, en *El discurso pronunciado en las cortes de la República, el día 25 de septiembre de 1931,* Unamuno adoptara una posición austera e inflexible hacia la pretensión de rechazar el castellano como lengua oficial de enseñanza en Cataluña.

> Recuerdo que cuando el señor Zulueta, hablando de esto, decía si la enseñanza del español o castellano iba a ser una asignatura o algo más, se iba a enseñar el castellano como se puede enseñar el francés o el inglés, o acaso un idioma muerto, hubo de la *minoría catalana* quien le interrumpió y le dijo: "Confiad en nosotros". En efecto, yo confiaría en el que esto dijo; pero ¿es que él puede confiar a ese respecto en su propio pueblo? Si todos fueran como él, indudablemente. ¿Es que no se puede temer que a aquella barbarie del "hable usted cristiano" responda, por natural reacción, otra en sentido contrario? Yo, a este respecto, en efecto, sé que ellos, más que nadie, están convencidos, naturalmente, del interés, de la necesidad, diré más bien, cultural que tienen de conocer y de hablar lo mejor posible la lengua española. Pero recordad que en todas partes hay exaltados, que en todas partes hay gentes que no se dan clara cuenta de cómo las cosas se nos presentan, y entre estos exaltados – perdonadme la anécdota – nació en un tiempo aquello de la marca del esclavo[32].

La relación que el bilbaíno mantiene con los demás idiomas peninsulares, concretamente con el gallego, el vascuence y el catalán, es de absoluto rechazo hacia sus pretensiones de constituirse en las lenguas nacionales de sus respectivas regiones. Para Unamuno, máximo defensor de la unidad española, no pueden coexistir dos ciudadanías consustanciadas en la afirmación de dos idiomas institucionalmente aceptados, ya que el principio de unidad nacional sólo puede sostenerse a partir de una comunión lingüística[33].

El vascuence, su lengua nativa, y su pretensión de nacionalidad le merecen su mayor antipatía, pues, siendo sintáctica y morfológicamente menos desarrollado, su exclusividad educacional no podría permitir el desarrollo armonioso del espíritu del pueblo vasco. Como consecuencia de este hecho, Unamuno propondrá el castellano como lengua nacional, ya que su mayor desarrollo lingüístico permitiría una evolución más proficua de la espiritua-

---

[32] UNAMUNO, MIGUEL DE, «Discurso en las Cortes de la República el día 25 de setiembre de 1931», en *OC.,* tomo IX, Editorial Madrid, Escelicer, 1971, p. 388.

[33] UNAMUNO, MIGUEL DE, «Discurso leído en la solemne inauguración del curso académico de 1934 a 1935, en la Universidad de Salamanca, el día 29 de Setiembre de 1934, al ser jubilado como catedrático», en *OC.,* tomo IX, Editorial Madrid, Escelicer, 1971, p. 448. La verdadera comunidad nace de la comunión espiritual, verbal, y ésta de entendimiento común, de verdadero sentido común nacional. Común y propio a la vez. La lengua viva, de veras viva, ha de ser individual, nacional y universal.

lidad de su pueblo[34]. En su ensayo *El megaterio redivivo,* de 1918, Unamuno, poniendo en ridículo las exageraciones nacionalistas de entonces, nos descubre el vascuence como un «organismo» osificado, contrario a las necesidades mismas de la vida cambiante y evolutiva[35]. Y lo hace porque percibe que, en las mencionadas exageraciones lingüísticas, subyace un problema eminentemente político, basado en pretensiones nacionalistas, independentistas y separatistas vascas. No es de extrañar, pues, que Unamuno, en su ensayo *Vascuence, gallego y catalán,* de 1917, radicalice su posición al afirmar:

> Si, lo que es un absurdo, Vascónica llegase a constituir, no ya una nación, mas un Estado independiente, absolutamente independiente, su lengua oficial sería el castellano, y no el vascuence, como es el castellano la lengua oficial de Méjico y de Chile y del Perú, y no el azteca ni el araucano ni el quechua, y sería el inglés y no el antiguo irlandés la lengua oficial de Irlanda si ésta se independizase[36].

Al igual que el eusquera, el gallego le merece su más vehemente rechazo. Y lo merece, no porque sea morfológica o sintácticamente menos desarrollado que el castellano, pues, siendo una lengua romance en estrecha relación con los demás idiomas peninsulares, no deja de poseer el mismo grado de desarrollo teórico-conceptual. De este modo, la razón del referido rechazo debe buscarse en otro aspecto de su pensamiento, concretamente en el hecho de poseer un reducido número de hablantes en las clases medias e instruidas de Galicia. Por ello, ante la diseminación de uno u otro idioma como lengua oficial de la referida región, el bilbaíno se coloca a favor del castellano, ya

---

[34] Cf., Unamuno, Miguel de, «El megaterio redivivo», en *OC.,* tomo IV*,* Madrid, Escelicer, 1968, p. 268. «Hablaba, una vez más, con un paisano mío de la cuestión del vascuence: surgió lo de la personalidad colectiva, y una vez más tuve que decirle que es precisamente para que se desarrolle y afirme la personalidad vasca, para que el pueblo vasco pueda desenvolver su carácter, para lo que es preciso que llegue a expresarse, es decir, a pensar en una lengua histórica y de cultura, que no lo ha sido ni lo es, ni menos puede llegar a serlo, el vascuence».

[35] Cf., Unamuno, Miguel de, «El megaterio redivivo», en *OC.,* tomo IV*,* Madrid, Escelicer, 1968, p. 268. «El alma de un pueblo, como la de cada uno de los individuos que la componen, no es algo estático y fijo, no es una estatua de bronce, piedra o madera muerta, con su gesto, ademán y expresión fijados ya para siempre, sino algo que es vivo y cambiante. Y la tradición en ella es como el esqueleto u osamenta que debe estar dentro, bien cubierta de carne, y no de fuera, como en el cangrejo, oprimiendo esa carne. Y cuando deja de cambiar es que el organismo ha llegado ya al colmo del desarrollo y empieza a declinar. La declinación, la decadencia de los seres vivos es un proceso de osificación, es decir, de tradicionalización. Y hasta hay pueblos, por culpa de su tradición, ¡jorobados!»

[36] Unamuno, Miguel de, «Vascuence, Gallego y Catalán», en *OC.,* tomo IV*,* Madrid, Escelicer, 1968, p. 548.

que al hacerlo permite que se constituya como símbolo y garantía de la identidad y unidad nacionales.

> En Galicia tampoco hay, digan lo que quieran cuatro exaltados, cuestión del gallego. El gallego mismo que cultivan, sobre todo en el género festivo, algunos escritores gallegos no pasa de ser algo artificial. Es como esos trajes regionales que cuando van desapareciendo o cuando han desaparecido, los visten los señoritos en Carnavales. En Galicia no volverá a ser gallego la lengua corriente de les clases medias e instruidas de las ciudades. Y sabido es que cuando Curros Enríquez, que pensaba en castellano de Orense y no en gallego, quiso remozar la lengua "enxebre" –de la que decía poéticamente que acabaría siendo la lengua universal–, la aportuguesada por una parte y la plagada por otra de terminachos cultos castellanos chapurrados en un gallego convencional[37].

En lo que concierne al tema, la crítica que Unamuno dirige al nacionalismo lingüístico catalán[38] nos parece muy significativa, pues nos permite determinar la clave de la postura unamuniana con respecto a los demás nacionalismos lingüísticos. Por de pronto, lo que se nos manifiesta con clara evidencia es que su crítica no puede basarse ni en la supuesta superioridad del castellano –como hizo frente al vascuence– ni en su escasa diseminación lingüística –como hizo frente al gallego–. Lo que es lo mismo que decir, si queremos utilizar las categorías aristotélicas, que ni la calidad del idioma ni la cantidad de sus hablantes, permiten a Unamuno sostener el castellano como lengua nacional de Cataluña. De ser esto así, la raíz de la afirmación del castellano como lengua nacional de Cataluña sólo puede buscarse en la necesidad sentida por el bilbaíno de preservar la identidad y unidad nacionales[39]. Es, pues, dentro de este cuadro teórico-conceptual donde se hace comprensible la crítica unamuniana al alcalde de Barcelona por el hecho de haberse dirigido al Rey y a sus vecinos en catalán cuando debería haberlo hecho en castellano, lengua nacional de España.

---

[37] UNAMUNO, MIGUEL DE, «Vascuence, Gallego y Catalán», en *OC.,* tomo IV*,* Madrid, Escelicer, 1968, p. 549.

[38] UNAMUNO, MIGUEL DE, «Su majestad la lengua española», en *OC.,* tomo IX, Madrid, Escelicer, 1968, p. 377. «A esta gran lengua internacional y mundial, a la lengua española, la única lengua nacional de España, convergen los pueblos desparramados por el mundo todo; a ella convergerá el catalán. Es nuestro más preciado tesoro común».

[39] UNAMUNO, MIGUEL DE, «Su majestad la lengua española», en *OC.,* tomo IX*,* Madrid, Escelicer, 1968, p. 375. «En España no hay más que una, y es la lengua española o castellana. ¿Lengua nacional el catalán? ¿De qué nación? ¿De la española o de la catalana? No; la única lengua nacional de España es la lengua española; la única lengua, lengua íntegramente española y además, lengua internacional, lengua mundial».

> Tengo a la vista el discurso, en lengua catalana, con que el alcalde de Barcelona se dirigió a Su Majestad el Rey dándole la bienvenida de su llegada a la ciudad condal, y el discurso con que Su Majestad le contestó, en lengua española.
>
> El alcalde le dice: "Permitidme que os dirija la palabra en nuestro idioma propio, ya que por medio de él damos toda expresión a nuestro sentir y de él nos servimos los hijos de la tierra catalana para dirigirnos a Dios y a nuestros seres más queridos".
>
> Alto aquí. Primero, nuestro idioma. ¿Nuestro, de quienes? Lo dice más abajo: de los hijos de la tierra catalana. Pero es que el alcalde de Barcelona no representa a los hijos de la tierra catalana, sino a los vecinos de Barcelona, muchos de los cuales no son catalanes, y los vecinos de Barcelona, representados por el alcalde, saben todos español, y no todos saben catalán[40].

La exclusividad del idioma castellano como lengua nacional española no supone, como podría parecer, una negación del espíritu de cada una de las demás regiones. La verdad es que, para el bilbaíno, no sólo es posible que cada una imprima su espíritu al resto de España, sino que es además un deber ético de cada región hacia el conjunto del país. Pero, este deber de sellar con su espíritu las demás regiones, debe tener lugar en el idioma castellano, como afirma el propio autor al escribir: «Aquí, en España, cada región debe esforzarse por expansionar el espíritu que tenga, por dárselo a las demás, por dar a éstas el ideal de vida civil pública que tuviere, y si no lo tiene, acaso no lo adquiera sino buscándolo para darlo; por sellar a las demás regiones con su sello. El deber patriótico, y aun más que patriótico, humano, de Castilla, es tratar de castellanizar a España y aun al mundo; de Galicia, galleguizarla; andaluciarla, el de Andalucía; vasconizarla, el de Vasconia, y el de Cataluña, catalanizarla»[41].

En este sentido, la afinidad intelectual sentida por Unamuno hacia autores escoceses como Burns y Walter Scott o bretones como Chateaubriand, Lemennais, Renan y Brizeux, se hace patente de forma bien manifiesta, pues al expresar el desarrollo del alma escocesa y bretona, en el inglés y en el francés, respectivamente[42], constituyen ejemplos para la justificación de su pro-

---

[40] Unamuno, Miguel de, «Su majestad la lengua española», en *OC.,* tomo IX*,* Madrid, Escelicer, t, 1968, p. 374.

[41] Unamuno, Miguel de, «Su majestad la lengua española», en *OC.* Tomo IX, Madrid, Escelicer, 1968, p. 375.

[42] Cf., Unamuno, Miguel de, «El megaterio redivivo», en *OC.,* tomo IV, Madrid, Escelicer, 1968, p. 268. «El alma vasca se ha revelado históricamente en castellano y en francés, lo mismo que el alma irlandesa en inglés, y no en el viejo idioma céltico, que agoniza en un rincón de Irlanda: el alma escocesa, también en inglés – en el Burns y Walter Scott y tantos otros –,

pia postura. Aún con relación al tema, no quisiéramos pasar por alto el profundo cariño que guardó hacia su paisano Trueba, que conoció en Bilbao en el despacho de su profesor de pintura, así como hacia otros autores vascos que han escrito en castellano, como Navarro Villoslada, Arturo Campión y Pio Baroja[43]. De igual modo, no quisiéramos pasar por alto el reconocimiento que demostró hacia autores catalanes como Boscán, Capmany, Balmes, Milá, Piferrer, Pi y Maragall, Oliver y Zulueta[44], debido a que sus obras, siendo expresión de sus respectivos pueblos, corroboran su tesis a favor del idioma castellano como lengua de ciudadanía y cultura españolas.

Empero, esta posición unamuniana no es inmediatamente sostenible si se tiene en consideración su concepción del lenguaje como sedimento y sustrato espiritual de la humanidad. En efecto, ¿cómo sostener la afirmación del castellano como única lengua nacional y el consecuente rechazo de los demás idiomas regionales, si todos ellos constituyen el sustrato ontológico de sus respectivos pueblos? ¿No será que al negarlos se proscribirá también su modo de ser propio? Creemos que la aparente contradicción podría hallar su solución en la génesis filogenética que el autor asocia al lenguaje humano. Si se tienen en cuenta los análisis precedentes que ubicaban su origen en el desarrollo de la estructura somática del hombre y en el esfuerzo que éste hizo por comunicarse con sus semejantes, podemos verificar que la supradicha concepción del lenguaje se halla subordinada a la antropización e instrumentalización como características anteriores, lo que no deja de tener implicaciones decisivas, ya que siendo la humanidad ontológicamente anterior con relación a la realidad del lenguaje, el espíritu del pueblo halla necesariamente su primer sedimento ontológico en la propia colectividad. De esta forma, teniendo

---

y el alma de bretona, en francés – en el francés de Chateaubriand, de Lemennais, de Renan, de Brizeux, bretones más o menos puros los cuatro – y no en el viejo bretón céltico, que también agoniza».

[43] UNAMUNO, MIGUEL DE, «El megaterio redivivo», en *OC.,* tomo IV*,* Madrid, Escelicer, 1968, p. 269. «Cuando yo decía a mi amigo y paisano lo que del alma bretona se conoce, no por nadie que haya escrito en el viejo breton bretonizante, sino por Brizeux y Renan y Lamennais y Chateaubriand y otros bretones que en francés han escrito, me decía: "Pero no se sabe que son bretones". Sábese, sí, y muy bien. Por lo que Brizeux hace, sus poemas en francés, *María, Los Bretones, Historia poéticas,* de asunto bretón son, como de asunto vascongado las más de las poesías y los cuentos de Trueba y las novelas de Navarro Villoslada, y las de Arturo Campión, y muchas de Pío Baroja y de otros».

[44] Cf., UNAMUNO, MIGUEL DE, «Su majestad la lengua española», en *OC.,* tomo IX, Madrid, Escelicer, 1968, p. 376. «¿Quieren catalanizar a España? ¿Quieren catalanizarse a sí mismos? ¿Quieren hacer cultura? Pues tendrán que hacerlo en español, en la lengua que escribieron Boscán, Capmany, Balmes, Milá, Piferrer, Pi y Maragall…, en la lengua en que hoy hacen labor de cultura política Maragall, Oliver, Zulueta…».

en cuenta la superioridad lingüística del castellano y su mayor expresión, tanto peninsular como mundial, su afirmación como lengua nacional permitiría no sólo un desarrollo más proficuo de la espiritualidad de los pueblos ibéricos, sino también una mayor cohesión político-idiomática.

Hay aún otra postura del rector Unamuno con relación al tema: la fusión de las lenguas peninsulares en un único idioma ibérico. Creemos que, para el bilbaíno, de la misma forma que el castellano se ha formado a partir de la confluencia del leonés y del aragonés, podría formarse una única lengua común a partir de la confluencia de los demás idiomas peninsulares. Prueba de ello es la información que nos lega en su ensayo *Español-Portugués* – redactado durante el verano que pasó en el poblado de Figueira da Foz en 1914, y que logra ser publicado, en el mismo mes de agosto, en *El Día Gráfico*, de Barcelona– ya que, en este ensayo, Unamuno deja entrever su deseo de ver surgir una lengua ibérica a partir de la confluencia de los demás idiomas regionales:

> El español y el portugués son dos lenguas que ni aquí ni en América pueden llegar a conflicto y lucha. Todo choque entre ellas acabaría –o acabará, ¿quién sabe?– en una penetración mutua; el español se aportuguesaría más o menos, el portugués se castellanizaría. Sería una obra de integración. Así se fundieron en el castellano los antiguos leonés y el aragonés, no sin dejar algún rastro de él; así se está fundiendo el gallego y el valenciano. Y no añado más[45].

3. Literatura española e hispanidad

La literatura española, al igual que el idioma castellano, al expresar la espiritualidad del pueblo español y de su idiosincrasia propia, mereció el más hondo y detallado análisis unamuniano. Si se tiene en consideración el supracitado ensayo *Sobre la filosofía española,* de 1904, son los autores de *El Quijote,* de *La vida es sueño* y de las *Moradas Séptimas* los que mejor han descubierto la espiritualidad de su propio pueblo y que, por ello, han merecido, en numerosas ocasiones, el análisis y reflexión del rector salmantino.

Don Quijote es, según el bilbaíno, el héroe del pensamiento y del sentimiento hispánico[46]; es el símbolo del modo de ser de su propio pueblo, de su

---

[45] Unamuno, Miguel de, «Español-Portugués», en *OC.,* tomo IV, Madrid, Escelicer, 1968, p. 528.

[46] Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC.*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 293. «Mas donde acaso hemos de ir a buscar el héroe de nuestro pensamiento, no es a ningún filósofo que viviera en carne y hueso, sino a un ente de ficción y de acción, más real que los filósofos todos; es a Don Quijote. Porque hay un quijotismo filosófico, sin duda, pero también una filosofía quijotesca. ¿Es acaso otra, en el fondo, la de los conquistadores, la de los contrarreformadores, la de Loyola, y, sobre todo, ya en el orden del pensamiento abs-

espiritualidad y sus ansias propias; es el eco del conato de persistencia, del hambre y sed de inmortalidad. Don Quijote es, pues, el símbolo de su casta histórica, del deseo de dejar obras para poder pervivir. Por ello, creemos que en el fondo del quijotismo hay rasgos del helenismo como forma de persistencia. Pues, pese a que el bilbaíno nunca lo haya afirmado, no deja de ser verdad que su interpretación de los griegos concuerda, por lo menos en parte, con dicha comparación. Sin embargo, más allá de cuestiones de fondo hermenéutico, lo que nos parece manifiesto es que el quijotismo, símbolo de la hispanidad, es interpretable como deseo de persistencia, como lo demuestra el propio autor en su *Vida de don Quijote y Sancho…,* de 1905:

> El ansia de gloria y renombre es el espíritu íntimo del quijotismo, su esencia y su razón de ser, y si no se puede cobrarlos venciendo gigantes y vestiglos y enderezando entuertos, cobrárselos endechando a la luna y haciendo de pastor. El toque está en dejar nombre por los siglos, en vivir en la memoria de las gentes. ¡El toque está en no morir! ¡En no morir! ¡No morir! Esta es la raíz última, la raíz de las raíces de la locura quijotesca[47].

Más allá de una metáfora del deseo de inmortalidad, Don Quijote es el símbolo de la espiritualidad hispánica[48], de una espiritualidad que, alejándose de un materialismo o idealismo filosóficos, se acerca a una religiosidad que se expresa en el deseo de salvación del propio yo. Es, pues, una religiosidad del yo intrahistórico. Y aunque la salvación de las consciencias individuales se concrete a partir del ideal helénico de persistencia, Unamuno no deja de cristalizar en varios pasajes el ideal de la religiosidad católica, como demuestra al interpretar las imágenes de los santos, en el cap. LVIII de la parte II de su *Vida de Don Quijote y Sancho,* de 1905[49].

---

tracto, pero sentido, la de nuestros místicos? ¿Qué era la mística de san Juan de la Cruz sino una caballería andante del sentimiento a lo divino?»

[47] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Vida de Don Quijote y Sancho…,* en *OC.,* tomo III, Ed. Madrid, Escelicer, 1968, pp. 228.

[48] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 293. «Y el Don Quijote no puede decirse que fuera en rigor idealismo; no peleaba por ideas. Era espiritualismo; peleaba por espíritu».

[49] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Vida de Don Quijote y Sancho…,* en *OC.,* tomo III, Madrid, Escelicer, 1968, p. 205. «Por buen agüero he tenido, hermanos, haber visto lo que he visto, porque estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas; sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino, y yo soy pecador y peleo a los humano. Ellos conquistaron el cielo a fuerza de brazos, porque el cielo padece fuerza, y yo hasta ahora no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos; pero si mi Dulcinea del Toboso saliese de los que padece, mejorándose mi ventura y adobándoseme el juicio, podría ser que encaminase mis pasos por mejor camino del que llevo»

Don Quijote es, también, según Unamuno, un símbolo de regeneración concretada a partir de sus orígenes históricos, es decir, del sedimento espiritual de su pueblo. Y aunque la concepción unamuniana de regeneración no se haya mantenido uniforme a lo largo del tiempo, no deja de ser manifiesto que en *El Quijote* de Cervantes ha visto siempre el alma del pueblo español y su modo de ser específico. Tal vez, por ello, su lectura le haya sido más grata a medida en que vislumbró en él la cosmovisión hispánica del mundo de la vida. De entre los muchos textos que nos ha dejado sobre el tema, creemos que el cap. XII de su obra de 1913 es uno de los más importantes a la hora de determinar el alcance que el héroe manchego adquiere en su pensamiento:

> (1) ¿Y qué ha dejado Don Quijote?, diréis. Y yo os diré que se ha dejado a sí mismo, y que un hombre, un hombre vivo y eterno, vale por todas las teorías y por todas las filosofías.[50].
>
> (2) Y volverá a preguntársenos: ¿qué ha dejado a la Kultura Don Quijote? Y diré: ¡el quijotismo, y no es poco! Todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión sobre todo, es decir, toda una economía a lo eterno y a lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional[51].
>
> (3) ¿Por qué peleó Don Quijote? Por Dulcinea, por la gloria, por vivir, por sobrevivir. No por Iseo, que es la carne eterna; no por Beatriz, que es la teología; no por Margarita, que es el pueblo; no por Helena, que es la cultura. Peleó por Dulcinea, y la logró, pues que vive[52].

Don Quijote es, por último, la expresión de la lucha que mantienen las facultades cognoscitivas dentro del pensamiento religioso unamuniano, ya que en él se refleja su recepción polémica de los ideales del positivismo y romanticismo modernos[53]. En el caballero manchego ha encontrado siempre

---

[50] Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC.*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 298.

[51] Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC.*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 299.

[52] Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC.*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 299.

[53] Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC.*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, pp. 300-301. «¡Romanticismo! Sí, acaso sea esa, en parte, la palabra. Y nos sirve más y mejor por su impresión misma. Contra eso, contra el romanticismo, se ha desencadenado recientemente, sobre todo en Francia, la pedantería racionalista y clasicista. ¿Que él, que el romanticismo, es otra pedantería, la pedantería sentimental? Tal vez. En este mundo un hombre culto, o es *dilettante* o es pedante; a escoger, pues. Sí, pedantes acaso René y Adolfo Obermann y Larra... El caso es buscar consuelo en el desconsuelo».

un símbolo para interpretar las potencias cognoscitivas de la razón –*gnosis*– y de la fe –*pistis*– que no logran conciliarse en lo que concierne al problema fundamental de la salvación de la consciencias individuales. Quizás, por ello, haya nombrado el cap. XII de la obra de 1913, con el título «Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea», dado que la pedantería sentimental lusa, símbolo de la tragedia, y la pedantería intelectual británica, expresión de la comedia, cuando son exclusivas, terminan siendo contrarias a la vida misma, que se estructura en el enfrentamiento polémico entre dichas potencias cognoscitivas[54].

Calderón de la Barca, al igual que Cervantes, constituye un autor a tener en consideración a la hora de determinar el modo de ser del pueblo español[55]. Aunque su relación con Calderón no siempre se haya manifestado de manera positiva, sobre todo en cuanto a la forma de construir su dramaturgia, la verdad es que la interpretación que hace de sus personajes principales es muy enaltecedora, en virtud de considerarlos como símbolos de la propia hispanidad[56], que se edifica y configura a partir de la integración del idealis-

---

[54] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC.*,tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 294. «Aquel trágico suicida portugués, Anthero de Quental, de cuyos poderosos sonetos os he ya dicho, dolorido en su patria a raíz del ultimátum inglés a ella en 1890, escribió: "Dijo un hombre de Estado inglés del siglo pasado, que era también por cierto un perspicaz observador y un filósofo, Horacio Walpole, que la vida es una tragedia para los que sienten y una comedia para los que piensan. Pues bien: si hemos de acabar trágicamente, nosotros, portugueses, *que sentimos,* prefiramos con mucho ese destino terrible, pero noble, a aquel que le está reservado, y tal vez en un futuro no muy remoto, a Inglaterra que *piensa y calcula,* el cual destino es el acabar miserable y cómicamente." Dejemos lo de que Inglaterra piensa y calcula, como implicando que no siente, en lo que hay una injusticia que se explica por la ocasión en que fue eso escrito, y dejemos lo que los portugueses sienten, implicando que apenas piensan ni calculan, pues siempre nuestros hermanos atlánticos se distinguieron por cierta pedantería sentimental, y quedémonos con el fondo de la terrible idea, y es que unos, los que ponen el pensamiento sobre el sentimiento, yo diría la razón sobre la fe, mueren cómicamente, y mueren trágicamente los que ponen la fe sobre la razón. Porque son los burladores los que mueren cómicamente, y Dios se ríe luego de ellos, y es para los burlados la tragedia, la parte noble».

[55] UNAMUNO, MIGUEL DE, *En torno al casticismo,* en *OC.,* Madrid, Escelicer, tomo I, 1966, p. 817. Casticismo es en nuestras letras castizas el teatro, y en éste, el de Calderón, porque si otros de nuestros dramaturgos le aventajaron en sendas cualidades, él es quien mejor encarna el espíritu local y transitorio de la España castellana castiza y de su eco prolongado por los siglos posteriores, esto es, lo que encarna más bien que la humanidad eterna de su casta; es un «símbolo de raza».

[56] UNAMUNO, MIGUEL DE, *En torno al casticismo,* en *OC.,* tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 816. «Y este hecho central ha de ser nuestro pensamiento *castizo,* el de la *edad de oro* de la literatura castellana, y en él por de pronto, lo más castellano, el teatro, y en el teatro castellano, sobre todo, Calderón, cifra y compendio de los caracteres diferenciales y exclusivos del casticismo castellano».

mo quijotesco y del realismo sanchopancino, que son expresiones de una misma realidad: la del hombre de carne y hueso[57].

Segismundo, considerado como el mayor de los personajes calderonianos, es, al igual que el caballero manchego, un tópico para estudiar la espiritualidad del pueblo español, ya que en él se percibe una voluntad muy desnuda, considerada como el primer tejido constituyente del hombre unamuniano. Con respecto al tema, nos parece significativo que en su *En torno al casticismo*, concretamente en el cap. III –publicado por primera vez como ensayo en abril de 1895 bajo el título «El espíritu castellano»–, Unamuno mencione a Schopenhauer cuando se propone analizar dicho personaje y su facultad de la voluntad[58], porque, en su obra de 1913, Schopenhauer es intencionalmente citado teniendo en consideración la doctrina spinoziana del *conatus*. De ser esto así, la voluntad en Unamuno no puede interpretarse únicamente como una facultad humana, sino que es más bien una determinación ontológica del ser. Lo que no deja de tener implicaciones decisivas en la maximización de la importancia que Unamuno concede a los personajes calderonianos, símbolos de la espiritualidad de su casta histórica.

> (1) «Es grande Segismundo, precursor de don Quijote, y hay eterna grandeza en Pedro Crespo, y aun en Don Lope de Almeida, porque todos ellos, y con ellos su creador, eran algo más que mentes nacidas para comprender el mundo. Eran voluntades con los vicios y la bondad íntima de la energía que desborda. La inteligencia misma es forma de voluntad»[59].
>
> (2) «Y teniendo yo más alma, ¿tengo menos libertad?» Grita Segismundo. Tener más alma es tener más voluntad entera, más masa de acción, más intensa; no mayor inteligencia ni más complejo espíritu.
>
> Y junto a esta voluntariedad simplista de esta enérgica casta de conquistadores, fe en la suerte: *Da ventura a tu hijo y échale en el mar.* Fe en la estrella, buena si triunfa, si se sucumbe, mala. Es el vislumbre de sentirse arrebatado de algo íntimo, más hondo que la conciencia[60].

---

[57] Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo,* en *OC.,* tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 816. «Y procuremos ver, por último, sus esfuerzos por llegar a lo eterno de su conciencia, por armonizar su idealismo quijotesco con su realismo sancho-pancino, esfuerzos que se revelan en el fruto más granado del espíritu castellano, en su castiza y clásica mística».

[58] Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo,* en *OC.,* tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 823. Obedecen nuestros héroes castizos a la ley externa, tanto más opresiva cuanto menos intimada en ellos, abundando en conflictos entre dos deberes, entre dos imperativos categóricos, sin nimbo en que concordarse. A la presión exterior oponen, cual tensión interna, una voluntad muy desnuda, que es lo que Schopenhauer gustaba en los castellanos por él tan citados y alabados.

[59] Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo,* en *OC.,*tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 822.

[60] Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo,* en *OC.,* tomo I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 823.

Para Unamuno, la mística castellana constituye el último símbolo de la hispanidad. De entre los místicos españoles a los que hace referencia en los ensayos que dan cuerpo a su *En torno al casticismo,* publicados durante los primeros meses de 1895, son los nombres de San Juan de la Cruz, Fray Luis de León y San Francisco los que van intencionadamente unidos al misticismo castellano. Sin embargo, diez años más tarde, en su ensayo *Sobre la Filosofía Española,* de 1905, Unamuno cree encontrar en la obra de Santa Teresa la condensación máxima del espíritu del pueblo español. De este modo, desde la afirmación plena de su obra hasta su análisis detallado, realizado por Unamuno en 1913, hay un largo recorrido de análisis y desarrollo teórico-conceptual que culmina con el reconocimiento de la obra de la mística doctora como reflejo absoluto de la hispanidad.

En el mencionado texto de 1913, encontramos referencias a dos obras teresianas, concretamente a las *Moradas Séptimas* y a la *Vida de Santa Teresa de Jesús.* A través de ellas, el bilbaíno intenta cristalizar la posición de la mística doctora, ora con relación a su concepción de fe, ora con relación a su visión beatífica de Dios. A pesar de que Unamuno diste en algunos puntos de estas concepciones, la verdad es que tiene a la doctora de la Iglesia en muy buena consideración, como se verifica en la comparación que hace entre su vida y el pensamiento kantiano[61].

La concepción de fe del pueblo español es inminentemente sencilla y se concreta en la creencia en la autoridad de la iglesia. Son incontables los pasajes de la obra unamuniana que se refieren a esta concepción y en todos ellos se verifica una petición de principio que podría cristalizarse en el siguiente enunciado: ¿En qué crees? Creo en lo que cree la Santa Iglesia Católica Apostólica Romana. Y, ¿en qué cree la Iglesia? En lo que yo creo. Es a esta concepción de fe a la que se opone Unamuno a lo largo de su vida, aunque en el último período de su formación intelectual retroceda en su posición, como se verifica en su novela *San Manuel Bueno, mártir,* de 1930. Se opone, decíamos, porque para el bilbaíno una fe verdadera es la que se cimienta en dudas, en la que las *facultades cognoscitivas* de la sensibilidad y del entendimiento, se contraponen a las *facultades písticas* de la imaginación, del sentimiento y de la voluntad. En cualquier caso, su posición contraria no le impide ver en la obra teresiana la condensación del espíritu castellano y de su concepción sencilla de fe. He aquí lo que escribe a este propósito en el cap. IV de *Del sentimiento*

---

[61] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC*., tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 298. «Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*».

trágico de la vida, publicado por primera vez como ensayo en marzo de 1912, bajo el título «La esencia del catolicismo»:

> Para eso está la fe implícita, la fe del carbonero, la de los que, como santa Teresa *(Vida,* cap. XXV, 2), no quieren aprovecharse de teologías. «Eso no me lo preguntéis a mí que soy ignorante; doctores tiene la Santa Madre Iglesia que os sabrán responder», como se nos hizo aprender en el Catecismo. Que para eso, entre otras cosas, se instituyó el sacerdocio, para que la Iglesia docente fuese la depositaria, depósito más que río, *reservoir instead of river* como dijo Brooks, de los secretos teológicos[62].

En el mismo ensayo, trasladando su reflexión de la forma al contenido, no deja de manifestar su completo acuerdo con Teresa de Jesús y con la espiritualidad de su casta histórica. Un acuerdo que, al tener como trasfondo la disensión teórico-conceptual que media entre el sacramento católico y material de la eucaristía, y el sacramento protestante e idealista de la palabra, permite el acercamiento del bilbaíno al Dios-Eternizador católico. La afinidad intelectual sentida por Unamuno hacia el pensamiento teresiano es aún mayor cuando la salvación de las consciencias individuales es la máxima preocupación de su postulado educativo. Salvación que encuentra en un Dios-Persona el sustrato ontológico capaz de garantizar la inmortalidad de cada alma individual después de la muerte del cuerpo[63].

El análisis de la visión beatífica teresiana realizado por Unamuno en el cap. X, «Religión, Mitología de Ultratumba y Apocatástasis», de su obra de 1913*,* se realiza a partir de la referencia conjunta a las dos obras teresianas anteriormente mencionadas. El hecho de que Unamuno empiece sus análisis a partir de la transcripción del dicho bíblico «el que ve a Dios muere», expresado en Jueces, XII, 22, nos parece muy significativo, ya que su afirmación

---

[62] Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC.,* tomo VII*,* Madrid, Escelicer, tomo VII, 1969, pp. 153-154.

[63] Unamuno, Miguel De, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC.,*tomo VII, Madrid, Escelicer, tomo VII, 1969, p. 148. «Es el sacramento genuinamente realista –refiere Unamuno–, *dinglich,* que se diría en alemán, y que no es gran violencia traducir material, el sacramento más genuinamente *ex opere operato*, sustituido entre los protestantes con el sacramento idealista de la palabra. Trátase, en el fondo, y lo digo con todo el posible respeto, pero sin querer sacrificar la expresividad de la frase, de comerse y beberse a Dios, el Eternizador, de alimentarse de Él. ¿Qué mucho, pues, que nos diga santa Teresa que cuando estando en la Encarnación el segundo año que tenía el priorato, octava de san Martín, comulgando, partió la Forma el padre fray Juan de la Cruz para otra hermana, pensó que no era falta de forma, sino que le quería mortificar, "porque yo le había dicho que gustaba mucho cuando eran grandes las formas, no porque no entendía no importaba para dejar de estar entero el Señor, aunque fuese muy pequeño el pedacito"?»

implica el anonadamiento de las consciencias individuales en la contemplación espiritual de Dios. Esto es aún más significativo cuando hay en Unamuno una consciencia clara de los modelos helénico y hebraico de conocimiento, y de sus implicaciones en la concreción del conato de persistencia, como lo demuestra su drama *La venda,* de 1900. El rector salmantino, basándose en los caps. XX y XXVIII de la *Vida,* de Teresa de Jesús, identifica la visión beatífica como una unión volitiva y consciente del alma individual con Dios a través de una contemplación gozosa de la Humanidad de Cristo[64]. Empero, cuando se detiene en el cap. II de las *Moradas Séptimas,* verifica a través de un análisis de las metáforas teresianas de la luz y del agua, que dicha unión volitiva termina en la negación de las consciencias individuales, lo que no nos sorprende en virtud del pasaje bíblico que ha colocado en el inicio de sus análisis. Sin embargo, el bilbaíno termina por reconfigurar el propio pensamiento teresiano al negar la pérdida de consciencia en la contemplación espiritual de Dios a través de la presencia del elemento sensitivo. Lo que equivale a decir, en términos unamunianos, que el alma individual se deja absorber por Dios para absorberlo, para cobrar consciencia de su propia divinidad[65]. Todavía más allá de los problemas hermenéuticos que conlleva la interpretación

---

[64] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…*, en *OC.*,tomo VII, Escelicer, Madrid, 1969, p. 243. «Santa Teresa, en el capítulo XX de su Vida, al descubrirnos el último grado de oración, el arrobamiento, arrebatamiento, vuelo o éxtasis del alma, nos dice que es esta levantada como por una nube o águila caudalosa, pero «veisos llevar y no sabéis dónde», y es «con deleite», y «si no se resiste, no se pierde el sentido, al menos estaba de manera en mí que podía entender era llevada», es decir, sin pérdida de conciencia. Y Dios «no parece se contenta con llevar tan de veras el alma a sí, sino que quiere el cuerpo aun siendo tan mortal y de tierra tan sucia». «Muchas veces se engolfa el alma, o la engolfa el Señor en sí, por mejor decir, y teniéndola en sí un poco, quédase con sola la voluntad», no con sola la inteligencia. No es, pues, como se ve, visión, sino unión volitiva, y entretanto «el entendimiento y memoria divertidos... como una persona que ha mucho dormido y soñado y aún no acaba de despertar». Es «vuelo suave, es vuelo deleitoso, vuelo sin ruido». Y es vuelo deleitoso, es con conciencia de sí, sabiéndose distinto de Dios con quien se une uno. Y a este arrobamiento se sube, según la mística doctora española, por la contemplación de la Humanidad de Cristo, es decir, de algo concreto y humano; es la visión del Dios vivo, no de la idea de Dios. Y en el capítulo XXVIII nos dice que «cuando otra cosa no hubiere para deleitar la vista en el cielo, sino la gran hermosura de los cuerpos glorificados, es grandísima gloria, en especial ver la Humanidad de Jesucristo Señor nuestro»... «Esta visión –añade–, aunque es imaginaria nunca la vi con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma.»

[65] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…*, en *OC.*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 243-244. Y resulta que en el cielo no se ve sólo a Dios, sino todo en Dios; mejor dicho, se ve todo Dios, pues que Él lo abarca todo. Y esta idea la recalca más Jacobo Boehme. La santa, por su parte, nos dice en las *Moradas séptimas,* capítulo II, que «pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios». Y luego que «queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios...»; y es

unamuniana, lo cierto es que para el bilbaíno la hispanidad supone la afirmación de una religiosidad capaz de asegurar la inmortalidad de la consciencias individuales en el mundo suprasensible y eterno de ultratumba.

Quisiéramos terminar este ensayo con una pequeña referencia a las relaciones de alejamiento y proximidad que el bilbaíno mantiene con las concepciones de filosofía de Windelband y Benedetto Croce, ya que aquí se decide la posibilidad de una filosofía genuinamente española. Para el bilbaíno, la concepción windelbandiana, cristalizada en su ensayo «Was ist Philosophie?», es merecedora de su más vehemente rechazo, porque, al afirmar la lógica, la estética y la ética como ramas exclusivas del saber filosófico, rechaza la posibilidad de una filosofía hispánica basada en la salvación de las consciencias individuales[66]. Por otra parte, la concepción de Benedetto Croce le merece su más expresivo reconocimiento, puesto que al añadir la cuestión económica a las supradichas ramas del saber[67], permite la incoación del pro-

---

«como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una o que el pábilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedar en dos velas o el pábilo de la cera». Pero hay otra más íntima unión, que es «como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río o la que cayó del cielo; o como si un arroyito pequeño entra en la mar, que no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida, se hace toda una luz». ¿Y qué diferencia va de esto a aquel silencio interno y místico de Miguel de Molinos, cuyo tercer grado y perfectísimo es el silencio del pensamiento? *(Guía,* cap. XVII, § 129). ¿No estamos cerca de aquello de que es la nada el camino para llegar a aquel estado del ánimo reforzado? (cap. XX, § 186). ¿Y qué extraño es que Amiel usara hasta por dos veces de la palabra española *nada* en su *Diario íntimo,* sin duda por no encontrar en otra lengua alguna otra más expresiva? Y, sin embargo, si se lee con cuidado a nuestra mística doctora, se verá que nunca queda fuera el elemento sensitivo, el del deleite, es decir, el de la propia conciencia. Se deja el alma absorber de Dios para absorberlo, para cobrar conciencia de su propia divinidad.

[66] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC.*,tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 295. «Para Windelband, como para los kantianos y neokantianos en general, no hay sino tres categorías normativas, tres normas universales, y son las de lo verdadero o falso, lo bello y lo feo, y lo bueno o lo malo moral. La filosofía se reduce a lógica, estética y ética, según estudia la ciencia, el arte o la moral. Queda fuera otra categoría, y es la de lo grato y lo ingrato –o agradable y desagradable–; esto es, lo hedónico. Lo hedónico no puede, según ellos, pretender validez universal, no puede ser normativo. «Quien eche sobre la filosofía –escribe Windelband la carga de decidir en la cuestión del optimismo y del pensamiento, quien le pida que dé un juicio acerca de si el mundo es más apropiado a engendrar dolor que placer o viceversa, el tal, si se conduce más que *dilettantescamente,* trabaja en el fantasma de hallar una determinación absoluta en un terreno en que ningún hombre razonable la ha buscado.» Hay que ver, sin embargo, si esto es tan claro como parece, en caso de que sea yo un hombre razonable y no me conduzca nada más que *dilettantescamente,* lo cual sería la abominación de la desolación».

[67] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC.*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 295. «Con muy hondo sentido, Benedetto Croce, en su filosofía del espíritu,

blema religioso[68] y, por ende, la afirmación de la hispanidad como sustrato de una filosofía española, que halla sus mayores representantes en Calderón de la Barca, Miguel de Cervantes y Santa Teresa de Jesús[69].

En definitiva, para Unamuno, el idioma castellano y la literatura española constituyen dos marcos muy significativos en la determinación de su concepción de hispanidad por dos razones conjuntas: en primer lugar, porque su concepción onto-filogenética del lenguaje le ha permitido interpretar el idioma castellano no sólo como principio de identidad y unidad nacionales sino también como sustrato del desarrollo espiritual del pueblo español; y en segundo lugar, porque su concepción literaria de los grandes clásicos españoles, donde adquieren mayor relieve los nombres de Cervantes, Calderón y Santa Teresa, corroborando su tesis anterior, le han permitido comprender sus legados literarios como sedimento de la concepción hispánica del mundo, presente en el problema religioso de salvación de las consciencias individuales.

---

junto a la estética como ciencia de la expresión y a la lógica como ciencia del concepto puro, dividió la filosofía de la práctica en dos ramas: economía y ética. Reconoce, en efecto, la existencia de un grado práctico del espíritu, meramente económico, dirigido a lo singular, sin preocupación de lo universal. Yago o Napoleón son tipos de perfección, de genialidad económica, y este grado queda fuera de la moralidad. Y por él pasa todo hombre, porque ante todo, debe querer ser él mismo, como individuo, y sin ese grado no se explicaría la moralidad, como sin la estética la lógica carece de sentido. Y el descubrimiento del valor normativo del grado económico que busca lo hedónico, tenía que partir de un italiano, de un discípulo de Maquiavelo, que tan honradamente especuló sobre la *virtú,* la eficacia práctica, que no es precisamente la virtud moral».

[68] Cf., UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC.* tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, p. 296. «Es, pues, la religión una economía trascendente, o si se Wiere, metafísica. El Universo tiene para el hombre, junto a sus valores lógico, estético y ético, también un valor económico, que hecho así universal y normativo, es el valor religioso. No se trata sólo para nosotros de verdad, belleza y bondad; trátase también, y ante todo, de salvación del individuo, de perpetuación, que aquellas normas no nos procuran».

[69] Cf., UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida…,* en *OC.*, tomo VII, Madrid, Escelicer, 1969, pp. 296-297. «Y en cuanto a mi otra pretensión, es la de que esto sea filosofía española, tal vez *la* filosofía española, de que si un italiano descubre el valor normativo y universal del grado económico, sea un español el que enuncie que ese grado no es sino el principio del religioso y que la esencia de nuestra religión, de nuestro catolicismo español, es precisamente el ser no una ciencia, ni un arte, ni una moral, sino una economía a lo eterno, o sea a lo divino; que esto sea lo español, digo, dejo para otro trabajo –este histórico–, el intento siquiera de justificarlo. Mas por ahora y aun dejando la tradición expresa y externa, la que se nos muestra en documentos históricos, ¿es que no soy yo un español –y un español que apenas si ha salido de España–, un producto, por lo tanto, de la tradición española, de la tradición viva, de la que se transmite en sentimientos e ideas que sueñan y no en textos que duermen?»

UNAMUNO Y EL EUSKERA. APROXIMACIÓN A LAS RAÍCES DE UNA RELACIÓN CONFLICTIVA

Miguel Ángel Rivero Gómez
Universidad de Sevilla

"A base da pátria é o idioma". Fernando Pessoa
"La langue basque est une patrie, j'ai presque dit que une religion". Victor Hugo

Esta comunicación pretende reconstruir la relación que mantuvo Miguel de Unamuno con la lengua vasca desde sus años de formación hasta su intervención en las Cortes Constituyentes de la II República, a fin de sintetizar sus concepciones sobre el euskera en su desarrollo y de someterlas a discusión. Esta problemática relación ha sido objeto de diferentes estudios críticos y de una importante labor de recuperación de textos emprendida por Laureano Robles y José Antonio Ereño Altuna, merced a la cual podemos hoy estudiar con garantías una significativa parcela del horizonte intelectual de Unamuno, que era necesario actualizar. Tal es el cometido que me he marcado para estas Jornadas sobre "Lenguas ibéricas y filosofía".

Fervor, nostalgia y crítica: de Bilbao a Madrid

Si tuviéramos que remontarnos a los orígenes de la relación entre Unamuno y el euskera no los encontraríamos en su entorno familiar, donde se hablaba castellano. Debió ser, pues, en las calles y plazas de Bilbao, escuchando a los aldeanos que acudían a los mercados de la villa, donde tuvieron lugar sus primeros contactos. En esta época, el uso del euskera era generalizado en las zonas rurales de Vizcaya, mientras que en Bilbao lo frecuente era el uso del castellano[1]. Fue durante su adolescencia cuando Unamuno se acercó a la len-

[1] Conviene matizar sobre este punto que la "deseuskarización" se inició antes del proceso de industrialización de Vizcaya de la segunda mitad del siglo XIX, si bien es cierto que ésta lo

gua vasca y lo hizo con la firme disposición de aprenderla, empujado a ello por la coyuntura socio-política derivada de la abolición en 1876 de los Fueros vascongados, que desencadenó la aparición del movimiento fuerista vasco. Llevado por las tendencias románticas que ya anidaban en su espíritu y que alimentaron ciertas lecturas (Antonio Trueba, Navarro Villoslada, Goizueta, Araquistáin, Vicente Arana…), toma partido como otros muchos jóvenes bilbaínos por los fueristas intransigentes que, además de exigir la derogación de la ley foral, iniciaron todo un proceso de reivindicación y recuperación de la cultura tradicional vasca[2]. Contagiado de este ambiente, poco a poco fue el joven Unamuno forjándose "un alma vasca" desde la creación de todo un imaginario de héroes y tradiciones euscaldunas, el aprendizaje del euskera y la puesta en marcha de sus investigaciones sobre dicha lengua.

> A la vez que apacentaba mi alma con todas aquellas leyendas [...] y todas aquellas fantasmagorías del remoto pasado de mi pueblo, estudiaba con todo ahínco el vascuence en libros ante todo y buscando luego toda ocasión de oírlo y aun hablarlo. Y entonces empecé a componer un diccionario vasco-castellano en que me proponía agotar la materia. Y para mayor esfuerzo lo hacía etimológico. Y aún guardo la enorme suma de materiales recogidos en bastantes años, a partir del último de mi bachillerato.[3]

Unamuno se refiere aquí a diferentes proyectos que emprendió por entonces y que aún se conservan en el archivo de su Casa-Museo de Salamanca[4]: el

---

aceleró. Corcuera Atienza afirma a este respecto que cuando irrumpió la industrialización en Bilbao, trayendo consigo una masiva llegada de inmigrantes castellanófonos que hasta triplicó la población, el abandono del euskera era ya un fenómeno creciente, especialmente entre la burguesía, que se educaba en centros privados donde se enseñaba en castellano por ser el euskera considerado una lengua inferior, y que se desenvolvía en un marco social dentro del cual el incorrecto dominio del castellano era carente de prestigio y señal de aldeanería. De manera que en Bilbao ya existía un "menosprecio del vasco por su lengua" antes de la industrialización y lo que hizo ésta fue agudizar el proceso de "deseuskarización", del mismo modo que contribuyó a ello el centralismo político de la Restauración canovista. CORCUERA ATIENZA, JAVIER, *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 147-153.

[2] Iñaki Aldekoa destaca en esta línea la "intensa la actividad cultural y propagandística que, desde una visión idealizada y nostálgica del pasado, desplegó el movimiento fuerista a través de revistas y periódicos en defensa de los Fueros, la lengua vasca y los antiguos usos y costumbres." ALDEKOA, IÑAKI, *Historia de la literatura vasca*. Donostia, Erein, 2004, p. 79.

[3] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Obras Completas*, vol. VIII (edición de Manuel García Blanco). Madrid, Escelicer, 1966-1971, p. 166. En adelante citaremos de estas *Obras Completas* bajo el siguiente modelo: OCE, VIII, 166.

[4] En adelante nos referiremos a este archivo con las siglas CMU.

Cuadernillo con vocabulario de términos vascos[5], el *Diccionario etimológico de la lengua Bascongada*[6], las *Notas etimológicas del vasco*[7], el *Diccionario vasco-castellano*[8], el *Diccionario Analítico-Etimológico de la Lengua Euscara*[9] y *Pareceres y opiniones relativos al euskera o idioma vascongado*[10]. Obviamente, no se trata de una moda adolescente pasajera. Estos trabajos, si bien adolecen de las limitaciones propias de la temprana edad de su autor, revelan una prematura actitud científica y un significativo compromiso con el estudio y la recuperación de la lengua vasca.

En septiembre de 1880, el joven bilbaíno parte rumbo a Madrid para estudiar Filosofía y Letras, henchido de ambiciones intelectuales, pero herido a su vez por una fuerte nostalgia que le acompañará durante sus primeros años en la gran urbe. Así lo prueban varios hechos, como el que frecuentara allí el Círculo Vasco-Navarro y el Centro Vascongado, el que acudiera los domingos a la Fuente de la Teja para escuchar a las criadas vascas hablar en euskera, el proyecto ideado con su amigo Práxedes Diego Altuna de "escribir una historia del pueblo vasco", su invocación a Guernica en el texto de 1882 "Al pie del árbol santo"[11], o bien este fragmento de uno de sus cuadernos de juventud perteneciente a estos años madrileños:

---

[5] Fechado en 1879, se trata de un cuaderno donde recoge términos sueltos del euskera junto con su traducción al castellano y algunas indicaciones filológicas. CMU, caja 71/2.

[6] Fechados en 1879, son dos cuadernos en los cuales ordenó alfabéticamente multitud de términos en euskera recogidos por él, seguidos de anotaciones críticas relativas a su etimología y, en algunos casos, a la opinión al respecto de los euskaristas que él manejaba por entonces. CMU, caja 70/79.

[7] Fechados en 1880, estos dos cuadernillos recogen de forma desordenada notas de sus investigaciones etimológicas sobre el euskera, con continuas apelaciones a estudios de euskaristas. CMU, caja 71/1.

[8] Sin fecha, es un conjunto de papeles donde nuevamente recoge términos del euskera junto con su traducción al castellano y algunas indicaciones filológicas. CMU, caja 71/6.

[9] Sin fecha pero localizado en Bilbao, por lo que debe datar de 1879-1880, se trata de una versión más completa de su proyecto de diccionario etimológico de la lengua vasca, para la cual probablemente se sirvió del trabajo recogido en los cuadernos que acabamos de mencionar. Sin embargo, tan sólo se conserva la parte correspondiente a la letra A de este documento de reciente adquisición. CMU, 75/144.

[10] Fechado en septiembre de 1880, Unamuno se dedica aquí a recopilar textos apologéticos sobre la lengua vasca y su carácter primigenio entre las lenguas peninsulares, que había ido recogiendo de autores clásicos como Estrabón o Scaligero, y de eminentes euskaristas como Juan de Mariana, Manuel de Larramendi, Joaquín Traggia, Pedro Pablo de Astarloa o Juan Bautista de Erro. CMU, caja 71/3. UNAMUNO, MIGUEL DE, *Escritos inéditos sobre Euskadi* (edición y notas de Laureano Robles), Bilbao, Ayuntamiento de Bilbao, 1998, pp. 71-81.

[11] CMU, caja 68/9. UNAMUNO, MIGUEL DE, *Escritos inéditos sobre Euskadi* (edición y notas de Laureano Robles), Bilbao, Ayuntamiento de Bilbao, 1998, pp. 83-86.

> Era extraño caso el que me pasaba hace algun tiempo. Me ponía á leer una cosa cualquiera, y cuando me cansaba, dejaba el libro y tomaba otro. Nunca encontraba dificultad en este cambio á veces brusco de ideas. Pero poniame á leer algo en bascuence ó que sobre mi pais basco tratara, lo dejaba y ya no podia tomar otra cosa porque me perseguía la idea de mi pais,...[12].

Así pues, en principio, permanecerán intactos su vasquismo y sus tempranas convicciones políticas. Sin embargo, conforme transcurren sus años de estancia en Madrid, al inquieto estudiante se le van abriendo desde el vasto campo del conocimiento nuevas perspectivas que determinan, por un lado, su acercamiento a la filosofía idealista, al positivismo evolucionista y a la ciencia moderna, y su abjuración de la fe católica heredada, y por otro lado, su renuncia a los ideales del fuerismo intransigente y una simpatía creciente por el liberalismo[13]. Evidentemente, las secuelas de esta doble crisis se van a dejar ver en su visión de la "cuestión vascongada", que no desaparece de su campo de reflexión y estudio sino que se pone en primer plano, si bien en adelante va a ser asumida desde una óptica distinta.

La mejor prueba de este cambio es su tesis doctoral, titulada *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*[14]. En la elección del tema debió tener no poco que ver su director de tesis, Antonio Sánchez Moguel, que años atrás había iniciado una serie de investigaciones filológicas centradas en los movimientos regionalistas de Cataluña y Galicia partiendo de las teorías del lingüista August Schleicher. Parece bastante probable que fue él quien animó al prometedor estudiante bilbaíno a iniciar una investigación similar centrada en el País Vasco, pues, de hecho, Schleicher fue igualmente el principal apoyo teórico de la tesis doctoral de Unamuno[15]. De este modo, se pusieron simultáneamente en ejercicio las dos influencias que hasta ahora

---

[12] RIVERO GÓMEZ, MIGUEL ÁNGEL, *Cuaderno V*. Notas del joven estudiante Unamuno en Madrid: un texto inédito. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1-2008, vol. 45, p. 203.

[13] Para un estudio detallado de este tránsito de los presupuestos fueristas al liberalismo: LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos.* Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003.

[14] En Salamanca se conserva el manuscrito, fechado el 20-VI-1884. CMU, caja 63/14. De las versiones publicadas recomendamos: UNAMUNO, MIGUEL DE, *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de J. A. Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997.

[15] Unamuno cita en la tesis *Die Sprachen Europas in systematischer Uebersicht* (Bonn: 1850). Sobre esta influencia, subraya Ereño Altuna la pretensión unamuniana de "aplicar al estudio del vascuence el mismo espíritu y método que había aplicado Schleicher al estudio de la lingüística comparada indo-europea." UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de J. A. Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, pp. 107-108.

habían sido más decisivas en su corta trayectoria intelectual: el romanticismo (materia) y el recién abrazado positivismo evolucionista (forma)[16].

En cuanto a la preparación de la tesis, la desarrolla entre 1883 y 1884, fundamentalmente en la Biblioteca Nacional[17]. Entre la amplísima bibliografía que cita, sometida a un magnífico estudio por Ereño Altuna[18], cabe destacar las obras de lingüística de Schleicher, la *Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*, donde publicaban sus investigaciones los denominados "vascófobos", y la *Revista Euskara*, órgano de difusión de los "vascófilos". Tras su análisis, la conclusión de Ereño Altuna desenmascara la aparente originalidad del joven investigador bilbaíno, que lo que hizo básicamente fue recopilar de forma sistemática los argumentos de los investigadores consultados por él y citados en su tesis; muchos de ellos, por cierto, de segunda mano[19]. No obstante, debemos considerar la importancia de su invitación a

---

[16] "Romanticismo y positivismo son las dos fuerzas a que obedece la primera obra de Unamuno. La materia de sus primeras preocupaciones (el País Vasco, visto como ser colectivo, en sus expresiones culturales, lingüísticas, folklóricas o de psicología colectiva) venía en línea directa del Romanticismo. La forma venía del positivismo recién descubierto. Y fue este afán de ciencia y de ciencia positiva y verdadera el que tuvo un efecto purgativo sobre el romanticismo de base,…" EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la '*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*' y la '*Revista Euskara*'. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, vol. 28, nº 80, p. 23.

[17] "Concurría a aquella Biblioteca Nacional, sobre todo cuando me puse a preparar mi tesis doctoral sobre la historia del problema del origen de la lengua eusquera o vascuence. ¡Qué horas de recogido trabajo en aquella biblioteca! Unos pobres tinteros de plomo y unas plumas de ave [...] Y tener que ir casi siempre al encargado del índice, pues los libros que yo pedía, como no eran de los de pedido corriente, no los conocían los bibliotecarios de servicio diario." OCE, VIII, 1221. Es probable que pertenezca a esta época un cuaderno sin tapas que se conserva en su archivo de Salamanca con notas relativas a la investigación de su tesis doctoral y que Laureano Robles publicó titulándolo *Notas para la "Crítica sobre el origen y prehistoria de la raza vasca"*. CMU, caja 77/74. UNAMUNO, Miguel de. *Escritos inéditos sobre Euskadi* (edición y notas de Laureano Robles). Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 1998, pp. 87-117.

[18] EREÑO ALTUNA, JOSÉ ANTONIO, "El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la '*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*' y la '*Revista Euskara*' ». *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, vol. 28, nº 80, pp. 9-52.

[19] Después de repasar casi uno por uno a los autores citados, concluye Ereño Altuna "que muchos de los desarrollos de Unamuno no son tan originales como creíamos, que lo que parece personal y propio es de otros. Hemos podido comprobar, por ejemplo, que sus afirmaciones más escandalosas pertenecen a una serie de autores de uno de los dos campos en que, a fines del siglo XIX, estaban divididos los estudios sobre el País Vasco." EREÑO ALTUNA, JOSÉ ANTONIO, "El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la '*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*' y la '*Revista Euskara*' ». *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, vol. 28, nº 80, p. 46. Este juicio lo suscribe Laureno Robles: "Debo decir, no obstante, que en este período veo a Unamuno más como un recopilador que no como el creador que será luego. Su misma tesis doctoral no deja de ser un *fantón* o mosaico de citas de autores yuxtapuestos, sin haber entra-

la actualización científica del estudio de la lengua vasca desde el terreno de la moderna filología, por el que apenas había transitado, aunque él mismo no la ejecutara. Unamuno, más que a investigar por sí mismo los orígenes del pueblo vasco, acaba dedicándose a cuestionar toda la neo-mitología y las falsas teorías con que se habían disfrazado tales orígenes. Una vez realizado ese "trabajo de destrucción", parte de sus esfuerzos se concentran en el tema de la lengua, puesto que en ese momento consideraba que para afrontar el estudio del origen y la prehistoria de la raza vasca el único campo legítimo era su lengua, el euskera[20]; procedimiento en el cual, según el eminente filólogo Antonio Tovar, yerra[21].

Aquí nos centraremos en esa parte de su tesis relativa a la lengua vasca y las causas de su desaparición, por ser la cuestión en que finalmente derivaron sus reflexiones sobre el euskera y sobre la "cuestión vascongada". Entre tales causas, podemos distinguir lo que Unamuno consideraba debilidades internas, constitutivas de la propia lengua, y las debilidades externas, consecuencia del proceso de recuperación de la misma por parte de los euskaristas. Dentro de las primeras, amparándose en la lingüística comparada, menciona la complejidad del euskera[22], su condición de idioma no flexivo (lo sitúa entre la aglutinación y la flexión), y sus carencias especulativas en cuanto idioma "pobrísimo en voces significativas de objetos espirituales o suprasensibles" y carente de "términos que expresen ideas abstractas en general"[23]. Estas características resultan decisivas, pues sitúan al euskera en un nivel evolutivo inferior con respecto a otras lenguas y lo inhabilitan para convertirse en idioma de cultura, todo lo cual determina, siguiendo las leyes del evolucionismo lingüístico, su inminente desaparición al tener que competir con un idioma de "mayor cultura" como el castellano. Por lo que se refiere a

---

do, a las veces, en el fondo de los problemas que otros habían planteado." ROBLES, LAUREANO, Unamuno y su "Lexicología vascongada", *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, vol. 28, nº 80, p. 238.

[20] "El alma oculta de un pueblo se manifiesta en varios órdenes de ideas, pero bien podemos asegurar que del pueblo vasco no nos queda más que el idioma, el euskera." OCE, IV, 88-89. "El estudio científico o sea constructivo del idioma vasco es lo único que nos puede guiar a la resolución del problema sobre el origen de este pueblo." OCE, IV, 90.

[21] "Es preciso considerar separadamente el problema del origen de los vascos y el del origen de su lengua." TOVAR, ANTONIO, *La lengua vasca*. San Sebastián, Biblioteca Vascongada de los Amigos del País, 1954, p. 96.

[22] En este punto, Unamuno parte de una idea tomada de Schleicher, según la cual, las lenguas se perfeccionan evolucionando hacia estructuras gramaticales y sintácticas cada vez más sencillas conforme entran en su edad literaria.

[23] OCE, IV, 113.

las debilidades externas del euskera, es decir, los errores cometidos por los euskaristas, Unamuno destaca: en primer lugar, la tendencia a reducir el estudio de una lengua a su gramática a fin de unificarla sin reparar en su pluralidad, cuando en el caso del euskera eso es algo básico dada su diversidad dialectal[24]; y en segundo lugar, el nulo rigor científico y la ausencia de criterios metodológicos con que han investigado, empujados más por tendencias apologéticas y por una cierta politización en sentido euskalerríaco que por un espíritu de ciencia, lo cual les ha conducido a interpretaciones abusivas y forzadas del euskera[25].

Antes de cerrar este epígrafe, conviene llamar la atención sobre el hecho de que todas estas conclusiones permanecieran en las conferencias y artículos filológicos sobre el euskera que Unamuno publicó en adelante, por lo que podemos afirmar que en su tesis doctoral están ya recogidas las bases de su conflictiva relación con el euskera.

El retorno del incómodo profeta

Al regresar a Bilbao a mediados de 1884, Unamuno dedica su tiempo, entre otras cosas, a continuar sus investigaciones sobre la lengua vasca y a hacer públicos los resultados de las mismas, bien en forma de artículos en *Revista de Vizcaya*, *El Noticiero Bilbaino*, *Euskal-Erría*…, bien en forma de conferencias en la Sociedad El Sitio.

Antes de empezar a considerar estos trabajos, conviene atender al contexto social en que los sacó a la luz; un contexto, el de Bilbao, donde el peso

---

[24] En todo caso, dirá Unamuno siguiendo de nuevo a Schleicher, para un estudio del euskera en su unidad, lo que hay que hacer es remontarse hipotéticamente a partir de sus leyes fonéticas a las formas primitivas del idioma previas a su dispersión, pero para ello hay que partir del estudio de las variedades dialectales. Antonio Tovar, refiriéndose a las negativas de Unamuno a normativizar externamente un idioma, subraya a este respecto lo siguiente: "Cuando Unamuno creía, en su falta de fe en el futuro del euskera, que operar en las lenguas y hasta cierto punto dirigirlas es imposible, desconocía, como hombre de su época historicista, que siempre han sufrido las lenguas tales operaciones, […] también la castellana y la española las han sufrido a manos del Rey Sabio en el siglo XIII o de la Real Academia de Felipe V en el XVIII." TOVAR, ANTONIO, *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*. Madrid, Alianza, 1980, p. 201. Pero lo que Tovar no tiene aquí en cuenta es que Unamuno no está renegando de la uniformización gramatical en general, sino de la acometida por los euskaristas sobre el euskera y de toda aquella que proceda de arriba hacia abajo, sin partir de la realidad interna de cada lengua.

[25] A este respecto, Antonio Tovar sí que calificó de "logro notable" la tesis de Unamuno, refiriéndose a ella como "uno de los primeros intentos serios en España" de adentrarse científicamente en las muchas incógnitas de la lengua vasca, y un ejemplo de valentía al haberse posicionado frente a las autoridades reconocidas de su época en torno al euskera. *Ibidem*, pp. 179-194.

del fuerismo intransigente se había ido incrementando desde la Sociedad Euskalerría. Sumado esto a los cambios que en sentido inverso se habían producido en las consideraciones del joven doctor en orden a la problemática vascongada, será cuestión de tiempo que estalle el conflicto, sobre todo, teniendo en cuenta que el euskera era uno de los principales símbolos de las reivindicaciones euskalerríacas en cuanto testimonio de la identidad de la cultura vasca en el pasado y posibilidad de la misma de cara al porvenir.

Puesto que es la opinión de Unamuno relativa al problema de la lengua vasca el centro de esta intervención, me ceñiré a los manuscritos, artículos y conferencias de esta época que van en esa dirección, empezando por el primer artículo filológico sobre el euskera que publicó, "Del elemento alienígena en el idioma vasco"[26]. Se trata de una reelaboración de las conclusiones de su tesis relativas al euskera y a los euskaristas que acabamos de mencionar, completadas con vistas a probar la notable presencia de términos de origen latino en dicha lengua. Para empezar, sobre este punto ya podemos acusar a Unamuno de cierta injusticia hacia el euskera en tanto que sólo apela a la capacidad de transmisión de las lenguas de "superior cultura", pero no a la importante "capacidad de asimilación" del euskera, destacada en cambio por posteriores investigadores[27]. Por otra parte, una de las novedades que introduce en este artículo es su denuncia del procedimiento de los euskaristas consistente en crear neologismos en euskera, bien forzando etimologías o bien rebuscando en la tradición literaria términos aunque estuviesen en desuso, a fin de deshacerse de influencias de otras lenguas como el latín o el castellano, y de buscar una idílica pureza incontaminada[28]. Esta tendencia de

---

[26] *Revista de Vizcaya*, 15-II-1886 y 1-III-1886. OCE, IV, 120-135.

[27] Antonio Tovar subraya a este respecto que "el vasco recibe todo este copioso caudal alienígena con una enorme capacidad de asimilación; vasquiza cuanto toca, rasgo común a toda lengua mixta;..." TOVAR, Antonio. *La lengua vasca*. San Sebastián: Biblioteca Vascongada de los Amigos del País, 1954, p. 34. Por su parte, José Miguel de Azaola remite a esa "inusitada capacidad asimiladora" como una de las causas de la "asombrosa pervivencia del vascuence." AZAOLA, José Miguel de. *Vasconia y su destino, II. Los vascos ayer y hoy*, vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1976, p. 100. Y también Martín de Ugalde se posiciona en esta línea: "No es, pues, verdad, ni muchísimo menos que el vascuence es una lengua vieja, sin evolución, sin préstamos y sin influencias. [...] el vasco puede ser una lengua de evolución lenta [...], pero es una lengua que ha tenido la flexibilidad natural de adaptarse para sobrevivir." UGALDE, Martín de. *Unamuno y el vascuence*. San Sebastián: Ediciones Vascas, 1979, p. 91.

[28] "Hay que ponerse en guardia frente a ciertos vocablos de moderna introducción, como muchos de los terminados en *tasuná* y *keriá*, compuestos por los entusiastas mantenedores del resurgimiento euskárico que Dios proteja. No les echo en cara su proceder, aunque es verdad que sólo han conseguido crear un vascuence literario que nadie casi entiende sin previa preparación, [...] / Esta declaración que hago es importantísima porque en la heroica lucha que

crear un euskera artificial y literario, determinado desde fuera, será en adelante una de sus principales armas contra los euskaristas, frente a los que reivindica su metodología filológica basada en recoger las voces directamente del pueblo, de la lengua viva[29]. Considero importante subrayar este procedimiento porque está en la base de su concepción del lenguaje y porque en las razones de fondo que expone Unamuno para rechazar este euskera artificial está arraigada una tesis que ya expresa en estos años y que permanecerá en su madurez intelectual. Me refiero a la convicción, heredada de la Völkerpsychologie, de que: "El alma de un pueblo es su lengua"[30]. En este sentido, hemos de tener en cuenta que Unamuno se aferra desde joven a una concepción de la lengua legitimada sólo en el uso vivo que le da el pueblo y no en regulaciones externas. Así pues, siendo la auténtica lengua la hablada por el pueblo, su crítica al euskera artificial creado por los euskaristas no deja lugar a dudas: al crearse un euskera ajeno a los usos del pueblo se estaba corrompiendo la lengua del pueblo y, por ende, su alma. Sin embargo, esta reflexión nos lleva también a cuestionarnos por qué Unamuno invitaba a los vascos a dejar el euskera, cuando en su lengua estaba al menos parte de su alma como pueblo. Dejo esta cuestión en el aire y abierta a discusión, advirtiendo que la contrarréplica de Unamuno vendría a decir que, aunque el euskera ya había sido abandonado por buena parte del pueblo y se iba inevitablemente, no se iba con él el alma del pueblo vasco, que de forma natural ya había adoptado como vehículo de expresión el castellano.

---

el renacimiento del agonizante euskera sostiene contra la interna fuerza invasora del romance se suele dar como genuino vascuence y de largo abolengo lo que es tan sólo moderna invención." OCE, IV, 125-126.

[29] En una carta a Pedro Mújica le dice: "Doy también excursiones por los pueblos recogiendo el vascuence *real y vivo*, el que se habla, tan olvidado por esa gente de la 'Euskal-erría'." UNAMUNO, MIGUEL DE, *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno* (recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain). Santiago de Chile, Zig-Zag, 1966, pp. 93-94. Y a su amigo Valentí Camps, le confiesa igualmente: "En mi tierra me aficioné a las excursiones y trepando montañas y recorriendo aldeas me vigoricé, [...] A la vez estudiaba el vascuence, al que he dedicado no pocas vigilias. Guardo los materiales que acopié para un diccionario, recogiéndolos los más de boca de los aldeanos; estudiaba el vascuence en vivo. Pero pronto me atrajo la hostilidad de no pocos de mis paisanos mi manera de estudiar el asunto, con espíritu que me esforzaba fuese científico, sin dejar que el amor al terruño ni un mal entendido regionalismo envenenaran mis disquisiciones." TARÍN IGLESIAS, JOSÉ, *Unamuno y sus amigos catalanes. (Historia de una amistad).* Barcelona, Peñíscola, 1966, pp. 113-114.

[30] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Cuaderno sin título*. CMU, caja 63/26, p. 5. Esta tesis aparecerá bajo diferentes formas en otros textos de juventud, como el artículo "El dialecto bilbaino": "El lenguaje es el alma del individuo y del pueblo". OCE, IV, 145. Y también reaparecerá en obras de madurez como *En torno al casticismo*: "La lengua es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar." OCE, I, 801.

En artículos posteriores como "¿Vasco o Basco?"[31] o "Más sobre el vascuence"[32], continúa atacando los procedimientos de los euskaristas y empieza a verse obligado a defenderse de las primeras acusaciones que le llegan de "abandono de los suyos" y de enemigo del euskera; acusaciones que no casaban con la intención puramente científica en que cobró forma su peculiar manera de amar a dicha lengua[33]. Un argumento que sí introduce como novedad en "Más sobre el vascuence" es la matización de que es el mismo pueblo vasco quien ha ido cayendo progresivamente en el abandono del euskera sin que lo fuercen a ello, simplemente por serle más útil el castellano[34]. Es decir, que no es una imposición externa lo que ha provocado la "deseuskarización" sino el mismo proceso interno del pueblo y su lengua. Lo que resulta aquí cuando menos llamativo es que Unamuno ni siquiera mencione las causas extrínsecas a la lengua que contribuyeron a su desvanecimiento, como los cambios sociales que supuso la industrialización o la imposición del castellano desde la vertical del poder, reflejada por ejemplo en el monopolio de la enseñanza.

La circunstancia que pondrá definitivamente a circular su nombre dentro de la sociedad vasca será la polémica generada en torno a su conferencia *Orígenes de la raza vasca*, pronunciada en abril de 1886 en la Sociedad El Sitio[35]. Intervinieron en la polémica cruzando remitidos con Unamuno, Ismael Olea, la revista *Lau-buru*, *La Unión Vasco-Navarra* y Sabino Arana, tachándolo algunos de ellos de enemigo de las reivindicaciones vascongadas y "dinamitero del antieuskarismo"[36]. Fijado quedaría ya en adelante su nom-

---

[31] *Revista de Vizcaya*, 1-IV-1886. OCE, IV, 136-140.

[32] *Revista de Vizcaya*, 15-IV-1886. OCE, IV, 141-144.

[33] "No creo que mis apreciaciones redunden en menoscabo del vascuence. Es menester someterlo a crítica, pues no basta entusiasmarse ante él, acaso irreflexivamente. La mayor prueba de cariño es estudiarlo y perfeccionarse en él." OCE, IV, 141.

[34] "El aldeano sencillo, [...] lo que desea es que le entiendan, aprende castellano y se cuida poco de no dejar olvidar el vascuence. El abandono no viene de arriba; viene de abajo y de fuera. En los pueblos algo urbanizados se habla un vascuence que no es vascuence. [...] Hay muchos, pero muchos, que quisieran saber vascuence; poco, muy pocos, que quieran tomarse el trabajo del aprenderlo. [...] El renacimiento euskárico tropieza en el positivismo práctico de la masa del pueblo vasco." OCE, IV, 143.

[35] Para un estudio detallado de esta polémica: EREÑO ALTUNA, JOSÉ ANTONIO, Remitidos polémicos. A propósito de la conferencia de Unamuno en El Sitio, el año 1886, "Orígenes de la Raza Vasca". *Letras de Deusto*, Octubre-Diciembre 1994, vol. 24, nº 65, pp. 89-146.

[36] Vaya como ejemplo este texto firmado por la revista *Lau-buru* de Pamplona bajo el título "Ciencia anti-patriótica": "Desde las aulas de la Universidad central llega el joven doctor a la culta villa de Bilbao, no a servir, con el ingenio que Dios le ha dado y la erudición que su índole estudiosa ha sabido proporcionarle, la causa noble y justa de las reivindicaciones vas-

bre en el blanco de los grupos euskalerríacos, pese a reconocer públicamente Unamuno en mitad de la polémica su adhesión al régimen foral[37] y a advertir que no debían confundirse ciencia y patriotismo, pues se corría el riesgo de interpretar en clave política investigaciones científicas, como había ocurrido en este caso[38].

No me cabe duda que a estos defensores acérrimos de lo vascongado debía sorprenderles la implicación que, por otra parte, mostraba aquel joven bilbaíno con la cultura vasca a través de su participación en eventos destinados a fomentar la literatura en vascuence, como los enmarcados dentro de las denominadas Fiestas Euskaras[39], o las veladas organizadas por la Sociedad

---

congadas, sino a esgrimir las frías armas de la crítica, a derramar las corrosivas hieles de las dudas sobre todos los entusiasmos, a zaherir las obras de defensa levantadas en las esferas del arte o de la ciencia por honrados espíritus [...]dignos, por lo tanto, si no de adhesión, por lo menos de respeto. / [...] Ufánese el señor Unamuno con su misión de socavar monumentos y derribar ídolos; [...] agote todos sus bríos juveniles en las civilizadoras funciones de dinamitero del antieuskarismo; lance a la ensangrentada frente de Euskaria la patada del sabio: sea la niebla que empaña, el tizón que mancha, el diente que roe, la carcajada impetuosa, la negación insolente…" UNAMUNO, MIGUEL DE. *Prensa de juventud* (edición de Elías Amézaga). Madrid, Compañía Literaria, 1995, pp. 271-272.

[37] "Yo no ataqué la autonomía foral que defienden la mayoría de los vascongados (no bascongados) y yo con ellos; y no la ataqué porque estoy convencido de su utilidad. Quien diga que la ataqué miente. Verdad es que yo no la defenderé jamás con razones históricas, porque a mi juicio los derechos históricos no son derechos." *Ibidem*, p. 263. Para el posicionamiento político de Unamuno en estos años, que podríamos ubicar en el republicanismo federal: RIVERO GÓMEZ, MIGUEL ÁNGEL, Desarrollo político en el joven Unamuno. Antecedentes de su etapa socialista. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008, pp. 165-179.

[38] "La ciencia, ni es patriótica ni antipatriótica, y la falsean los que la quieren hacer servir a fines preconcebidos." UNAMUNO, MIGUEL DE, *Prensa de juventud* (edición de Elías Amézaga). Madrid, Compañía Literaria, 1995, p. 273. En el mismo sentido, dirá en otra ocasión cercana: "La cuestión del origen del pueblo vasco es puramente científica y nada tiene que ver con el patriotismo…" UNAMUNO,MIGUEL DE, . *Escritos bilbainos (1879-1894)* (introducción y edición de J. A. Ereño Altuna y Ana Isasi Saseta). Bilbao, Ikur, 1999, p. 99.

[39] Fue a partir de la abolición de la ley foral y de la emergencia del fenómeno fuerista, cuando empezaron a desarrollarse en las provincias españolas del País Vasco los "Juegos Florales" o "Fiestas Euskaras", que desde 1853, impulsados por Antoine D'Abbadie, se organizaban en las provincias francesas, y en los cuales se celebraban exhibiciones de deporte rural, bailes, ceremonias religiosas, certámenes poéticos…, destinados a despertar en los vascos el orgullo y la conciencia de su cultura, sus tradiciones y su lengua. En relación a los certámenes literarios, matiza Iñaki Aldekoa: "La mediatización de estos certámenes es evidente. Además de la defensa de la lengua vasca y su cultivo literario, lo que se persigue en el fondo, y en connivencia con el jurado, es la propagación de las virtudes tradicionales del país, cuyos rasgos idealizados aparecerán siempre vinculados a la religión, al caserío y a las sanas costumbres. En suma: [...] que, aun cuando distaban de abordar frontalmente cuestiones políticas (se respetará el deseo de d'Abbadie de excluirlas), no por ello dejaban de ocultar un posicionamiento ideológico claro." ALDE-

"Errijakintza" o Folklore Vasco-Navarro[40]. Sin ir más lejos, ese mismo año, Unamuno había participado el 27 de marzo en una velada literaria y musical de la Sociedad "Errijakintza" que tuvo lugar en el Teatro Gayarre de Bilbao, y en Guernica, el 10 de diciembre de 1888, también participó en una velada literaria de las Fiestas Euskaras[41]. Sin embargo, es probable que tenga razón Jon Juaristi cuando afirma que "todos estos contactos con los vascófilos de su tierra resultaron decepcionantes", debido al escaso rigor científico con que trabajaban "los bienintencionados pero incapaces activistas culturales del fuerismo, muchos de los cuales desconocían la lengua vasca."[42]

Volviendo a los textos filológicos de Unamuno sobre el euskera, antes de acabar el año publicó un nuevo artículo titulado "De ortografía"[43], donde subrayó las carencias ortográficas de dicha lengua pese a los intentos de Manterola por establecer una "ortografía convencional". A este artículo le respondió Sabino Arana saliendo en defensa de Manterola en un artículo enviado en diciembre de ese mismo año a la revista *Euskal-Erria*, aunque no se publicó hasta 1888 en *Pliegos euskarófilos*[44].

KOA, IÑAKI, *Historia de la literatura vasca*. Donostia, Erein, 2004, pp. 91-92. El resultado fue un importante aumento de la literatura en euskera, especialmente en los géneros de narrativa costumbrista e histórico-legendaria, y de poesía, si bien la evidente instrumentalización ideológica de los certámenes iba en demérito de la calidad literaria, como sostiene Aldekoa y suscribe Michelena: "El clima artístico no era demasiado propicio para la producción de obras de calidad. Imperaba en el país un trasnochado romanticismo pseudo-historicista que construía tradiciones legendarias con supuestos heroísmos de los antiguos vascos,…" MICHELENA, LUIS, *Historia de la Literatura Vasca*. Donostia, Erein, 1988, pp. 138-139.

[40] "En 1884 había sido uno de los primeros en inscribirse en la Sociedad del Folklore Vasco-Navarro, creada en Bilbao por sus amigos Vicente de Arana, el escritor fuerista, y Camilo de Villavaso, como sección vasca de la red de sociedades regionales del estudio del folklore español que había promovido Demófilo con el apoyo de personalidades como Emilia Pardo Bazán o Juan Menéndez Pidal. El grupo vasco –en rigor, vizcaíno– mantuvo una actividad languideciente (organización de Fiestas Vascas y juegos florales euskéricos, en los que Unamuno ofició a veces de jurado) hasta 1890, en que se extinguió tras la muerte de Arana." JUARISTI, JON. "Unamuno: guerra e intrahistoria", en *En el 98 (Los nuevos escritores)*. Madrid, Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1997, p. 58

[41] En esta velada literaria, Unamuno formó parte del jurado del certamen junto a Resurrección Mª Azkue y J. Valerio de Videaurre, leyó un informe sobre literatura en euskera y recitó una poesía premiada de Felipe Arrese. De su comparecencia en Guernica dio fe el propio Unamuno, bajo el seudónimo de Manu Ausari, en la serie de artículos titulados "Las fiestas euskaras", publicada en *El Norte*, el 12 y 26-IX-1888. UNAMUNO, MIGUEL DE, *Escritos bilbainos (1879-1894)* (Introducción y edición de J. A. Ereño Altuna y Ana Isasi Saseta). Bilbao, Ikur, 1999, pp. 115-122.

[42] UNAMUNO, MIGUEL DE, *En torno al casticismo* (Introducción de Jon Juaristi). Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, p. 32.

[43] *El Noticiero Bilbaino*, 13-XII-1886. OCE, IV, 150-152.

Al año siguiente, Unamuno regresó a la tribuna de El Sitio para dictar una nueva conferencia que tituló "Espíritu de la raza vasca"[45] y que él mismo definió como continuación de la anterior. Sin embargo, parece ser que no levantó tantas asperezas entre los grupos euskalerríacos, lo cual resulta extraño puesto que, aunque insistió en su posicionamiento a favor del régimen foral, ni su diagnóstico sobre las carencias especulativas del euskera ni sus vaticinios sobre su irremisible desaparición variaron un ápice.

A lo largo de este año de 1887, el resto de trabajos de Unamuno sobre el euskera se centraron en la cuestión de los diccionarios, debido a la publicación entonces del *Diccionario etimológico del idioma Bascongado* de Novia de Salcedo[46]. Dicha obra fue el blanco de sus críticas en el artículo "El diccionario vascongado de Novia de Salcedo"[47] y en el manuscrito "Lexicología vascongada"[48], donde manifestó su irritación por los aplausos concedidos a un trabajo ayuno de rigor científico e inspirado en aspiraciones políticas, pese a lo cual o precisamente en razón de ello la obra tuvo una buena aceptación. Y le irritó, aunque no lo entendieran así los euskalerríacos, por el interés y el particular compromiso que había contraído con el estudio y el fomento del euskera[49]. De hecho, en ambos textos, además de criticar las deficiencias de los diccionarios de Aizquibel, Larramendi y Novia de Salcedo, marca las pautas sobre cómo debía elaborarse según él un buen diccionario: obra colectiva, realizada según procedimientos filológicos rigurosos y

---

[44] "Observaciones al artículo titulado *Ortografía* escrito por don Miguel de Unamuno y publicado en "El Noticiero Bilbaíno"." *Pliegos euskerófilos*, 12-V-1888. ARANA GOIRI, SABINO. *Obras Completas*. Begris-Bayona: Sabindiar-Batza, 1965, pp. 43-47.

[45] CMU, caja 65/102. OCE, IV, 153-174.

[46] NOVIA DE SALCEDO, PEDRO, *Diccionario etimológico del idioma Bascongado*. Tolosa, Eusebio López, 1887.

[47] *El Norte,* 15-X-1887. OCE, IV, 175-178.

[48] CMU, caja 68/24. UNAMUNO, MIGUEL DE, *Escritos inéditos sobre Euskadi* (Edición y notas de Laureano Robles). Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 1998, pp. 135-145.

[49] "Nadie más interesado que yo en el actual renacimiento vascongado, en este cultivo de nuestro idioma, que, aunque sea triste el decirlo, parece algo así como los últimos cuidados que se prodigan al tísico para alargar su vida." OCE, IV, 175. "Dudo que nadie siga con más atención é interés que yo el movimiento literario de nuestro país, el renacimiento euscárico. Este movimiento, bien dirigido, será fecundísimo para el país y para la ciencia filológica. / Los que me han juzgado hostil á este renacimiento ni me conocen ni saben lo que dicen. He combatido y seguiré combatiendo las exageraciones, la falta de crítica, la carencia de método y espíritu científico […] ni he pensado jamás ni pienso hoy en combatir el actual movimiento euscárico, porque soy vascongado y aficionado á los estudios filológicos,…" UNAMUNO, Miguel de. *Escritos inéditos sobre Euskadi* (edición y notas de Laureano Robles). Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 1998, p. 135.

basada en un trabajo de campo que atendiese a las variedades dialectales del euskera[50].

Cambiando de tercio, debemos dedicar también un espacio a los escasos textos que Unamuno escribió en euskera desde su condición de *euskaldunberri*, que él mismo reconoció[51]. El más importante, sin lugar a dudas, es "*Agur, arbola bedeinkatube!*"[52], una invocación al árbol de Guernica que resulta cuando menos enigmática por revelar una especie de retorno a la retórica del fuerismo intransigente, si bien es cierto que en este momento Unamuno se encuentra políticamente ubicado en el entorno del republicanismo federal, cercano al fuerismo vasco en no pocos puntos. Lo más llamativo es la reivindicación que hace aquí del euskera como condición de posibilidad del enlace entre el pasado y el porvenir del pueblo vasco, y la exaltación de su resistencia pese a los choques mantenidos con otros pueblos y culturas[53]. Desde luego, se trata de una postura lejana a las consideraciones críticas que en sus artículos filológicos estaba desarrollando de forma paralela.

A dicho texto hemos de añadir "Gabon abestia"[54], una bella "Canción navideña" que alberga algunos versos dedicados a ensalzar las excelencias del

---

[50] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Escritos inéditos sobre Euskadi* (edición y notas de Laureano Robles). Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 1998, pp. 144-145.

[51] En una carta a Emiliano de Arriaga, fechada en 1897, le confiesa: "Yo he escrito poco en vascuence, por ser su conocimiento y uso para mí adquirido y reflejo, pero he escrito algo:…" Citado de: UGALDE, MARTÍN DE. *Unamuno y el vascuence*. San Sebastián: Ediciones Vascas, 1979, p. 127.

[52] *Euskal-Erria*, 10-X-1888. OCE, IV, 185-186. Para la traducción: UNAMUNO, MIGUEL DE, *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de J. A. Ereño Altuna). Bilbao, Beitia, 1997, p. 27.

[53] "Euskaldunak euskaraz eztakijenak ikasi biar dabe, arren, biotz indartsuarentzako here errije maitauten daben gauza erraza da; badakijenak ez aztuteko, euskerie korapillube estuten dituzana illobak aitonai eta gurasoen jakintasuneko ontzije dalako. / Euskaraz berbeiten eben gure aitonen aitonak, gizon ayek etorri ziran, eztakigu nundik, narruakaz jantzijek, arrizko azkoriakaz armatubek, pakian lur gogor onetan laneiteko. Ayek baño gero etorri ziren iberotarrak, zeltak, arromarrak eta arabiarrak, ekarri eben bakochak bere herbakuntza, bañon zapaldu zirian Euskalerriaren kontra. Euskarazko soñu gozoak entzun zirian Terranova-ko errijetan Colonen jayotza baño len." OCE, IV, 185. "Los vascos que no saben euskera, ¡que lo aprendan!, para el corazón fuerte es fácil amar a su pueblo; el que sepa, para que no lo olvide, porque el euskera es el nudo que une a abuelos con los nietos y recipiente de la sabiduría de los padres. / Los abuelos de nuestros abuelos hablaban euskera; aquellos hombres vinieron, no sabemos de dónde, vestidos con pieles, armados con hachas de piedra, para trabajar en paz esta tierra dura. Después de ellos vinieron los iberos, celtas, romanos y árabes; trajeron cada uno su lengua, pero se aplastaron contra Euskalerria. Los dulces sonidos del euskera se oyeron en los pueblos de Terranova antes del nacimiento de Colón." UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao, Beitia, 1997, p. 27.

euskera[55], y, según un artículo de Gabino Garriga, debieron existir dos composiciones más de Unamuno en euskera tituladas "Iru erregue andiak" y "Gora"[56]. Sin embargo, no he logrado localizarlos ni en la Casa-Museo Unamuno de Salamanca, ni en el Archivo de la Diputación Provincial de Vizcaya.

Por último, en uno de sus cuadernos de juventud podemos leer, entre un llamamiento a la unión de las siete provincias vascas, algunas frases en euskera compuestas por él, como ésta: "Euskalerria = euskaraz berbeiten dabeenen errijá."[57] Es decir: "Pueblo vasco = el pueblo de quienes hablan en vasco." A la que añade: "Guian ta zabaltzazu", que quiere decir "Expándela". Sorprendentemente, Unamuno está aquí definiendo la identidad del pueblo vasco en torno a su lengua y animando a los vascos a sellar un compromiso por su difusión.

Estos casos de invocaciones al euskera, todos ellos anteriores a 1891, no dejan de ser paradójicos si los observamos en contraste con sus trabajos filológicos sobre el euskera de estos mismos años y con sus continuas invitaciones a abandonar dicha lengua; contraste que sólo es explicable por la enorme complejidad del proceso de identidad de lo vascongado desarrollado en el último tercio del siglo XIX, tanto en su dimensión política como cultural, y por la complejidad también del propio Unamuno, quien, no lo olvidemos, está en fase de formación, y para quien esta cuestión de la lengua, como tantas otras cuestiones, fue en él motivo de contradicción.

Un episodio de esta época que no deberíamos pasar por alto fue su participación en 1888 en el concurso a la Cátedra de vascuence del Instituto Vizcaíno de Bilbao[58]. De los candidatos, entre los que se encontraban también Resurrección Mª Azkue y Sabino Arana, Unamuno parecía presentar el per-

---

[54] ONAINDIA, AITA, *Milla euskal olerki eder*, vol. II. Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1976, pp. 675-676.

[55] "Zeruko aingeruak, / txoriak bezela, / danok kantatzen dute / Jauna eldu dala. / Arek kantatzen dute… ta poz aundiagoz, / Jaungoikoaren jaiotza / geure gozo euskerak. / Geure euskera baño / berba ederago / ezta gauza ain aundi / zelebratutako." *Ibidem*, p. 676. "Los ángeles del cielo / como los pájaros / cantan que llega / nuestro señor. / Ellos cantan… y con una alegría mayor / canta nuestro dulce euskara / el nacimiento del señor. / Más bella y más grande / que nuestra palabra vasca / no hay para celebrarlo." Traducción de Egoitz Zelaia Pérez.

[56] GARRIGA, GABINO, Algunos euskeldun-berri. *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, enero-marzo 1957, vol. 8, nº 28, p. 124.

[57] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Cuaderno sin título*. CMU, caja 63/26, pp. 4-5.

[58] Para el proceso que rodea a la participación de Unamuno en el concurso a esta plaza: GRANJA PASCUAL, José Javier. ¿Por qué perdió Unamuno la Cátedra de Euskera? *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1994, vol. 29, pp. 337-345. EREÑO ALTUNA, JOSÉ ANTONIO, El concurso a la cátedra de vascuence del Instituto Vizcaíno (1887-1888). En *Bilbao. El espacio lingüístico. Simposio 700 aniversario*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2002, pp. 325-374.

fil más adecuado, pues era el único Doctor en Filosofía y Letras, y su tesis estaba relacionada con el euskera. Sin embargo, en la Comisión hubo división de opiniones entre sus partidarios y los de Azkue, que fue quien finalmente se hizo con la plaza. Entre las causas de esta polémica resolución del concurso podemos barajar varias posibilidades: que la propuesta de la cátedra ya tenía desde su origen una dirección política concreta, pues dicho origen fue una moción presentada por Aureliano Galarza, diputado de La Unión Vasco-Navarra; que la intervención en el proceso del concurso del también diputado Pascual de Larrazabal, natural como Azkue de Lequeitio, fue decisiva; que los diputados no podían obviar que Unamuno ya era considerado por parte de la sociedad bilbaína como "enemigo del euskera" y "mal patriota" merced a sus artículos y conferencias sobre la raza y la lengua vasca; y por último, aunque apenas lo han mencionado los investigadores de este polémico concurso, que Azkue dominaba mucho mejor el euskera que el *euskaldunberri* Unamuno.

Por otra parte, ese mismo año se le puso a tiro un nuevo trabajo, la plaza de cronista y archivero de Vizcaya que dejó vacante Antonio Trueba, para la cual, Unamuno presentó desde primera hora sus títulos y méritos académicos, sus trabajos filológicos sobre el euskera y sus artículos sobre la cultura vasca. Sin embargo, tampoco consiguió la plaza y, sintiéndose víctima de un nuevo proceso viciado, no ocultó públicamente su indignación, acusando a la comisión de corruptela en tres artículos que publicó *El Noticiero Bilbaino*[59].

A partir de estos dos sucesos, no han faltado investigadores que acusaran a Unamuno de cierta actitud vindicativa hacia el euskera por sendas derrotas. Es el caso de Sabino Arana[60] o Justo Garate[61], y era el comentario que pululaba en la sociedad bilbaína[62]. Sin embargo, conviene aclarar que sus vaticinios

---

[59] "El sucesor de Trueba" (6-VI-1889), "Más sobre el sucesor de Trueba" (12-VI-1889) y "El nombramiento del cronista" (23-VI-1889). UNAMUNO, MIGUEL DE, *Prensa de juventud* (edición de Elías Amézaga). Madrid, Compañía Literaria, 1995, pp. 203-213.

[60] Sabino Arana lo recuerda en su crítica al discurso de Unamuno en los Juegos Florales de Bilbao de 1901 como motivación de sus ataques al euskera: "Había padecido sufridamente en Bilbao, su pueblo natal, tres distintos revolcones: presentóse para la cátedra de euzkera (él, a quien nunca se le ha ocurrido tener aprecio a esta lengua, como tampoco le tiene a la castellana), y no le fue otorgada; hizo oposiciones para la de Filosofía del Instituto, y él quedó a la zaga de dos bilbainos, uno de los cuales ganó la plaza; pretendió la de Archivero de la provincia, y ni en esta ocasión fue tampoco más afortunado." ARANA GOIRI, SABINO, *Obras Completas*. Begris-Bayona, Sabindiar-Batza, 1965, pp. 1991-92.

[61] GÁRATE, JUSTO, "Pasión y Sofismas en Unamuno", *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, Enero-Marzo 1958, vol. 9, nº 32, pp. 56-58.

[62] Rescatamos a este respecto un comentario que hace Enrique Areilza a Jiménez Ilundain, en una carta del 30-VIII-1901, después del polémico discurso de Unamuno en los Juegos Flora-

sobre la muerte del euskera se remontan varios años atrás, como han subrayado otros investigadores[63], y que los argumentos que empleó entonces para referirse al euskera en adelante apenas varían, por lo que es absurdo situar el móvil de sus críticas al euskera en cierto despecho por estas derrotas. Lo que sí es cierto es que a raíz de estos acontecimientos y de las polémicas generadas por sus artículos y conferencias sobre el euskera y la cultura vasca, Unamuno toma la determinación de no publicar más este tipo de trabajos en su tierra, donde no eran bien entendidos por hacerse una lectura política de los mismos[64]. Y efectivamente, el último sería "El vascuence, ¿es dialecto?"[65].

---

les de Bilbao de ese mismo año: "Se interpretan los motivos de su discurso de un modo variado. Unos los creen hijos del despecho al pueblo que le negó la cátedra de Psicología, la plaza de cronista y la Cátedra de Vascuence." AREILZA, ENRIQUE DE, *Epistolario* (introducción y notas de José María de Areilza), Bilbao, El cofre del Bilbaíno, 1964, p. 56.

[63] Adolfo Careaga puntualiza: "Lo sorprendente es que se siga insistiendo sobre este tema, cuando mi amigo D. Manuel Llano Gorostiza ha demostrado con toda claridad que el pensamiento de D. Miguel a este respecto fue el mismo antes y después del concurso citado. / Este tuvo lugar en el año 1888 y es lo cierto que en 1886, es decir, dos años antes, se expresa Unamuno en iguales o parecidos términos a los que empleó en 1901 y 1902. / [...] Discútase, pues, si las doctrinas de Unamuno eran acertadas o erróneas, pero déjese de atribuir a una rabieta lo que fue firme convicción de D. Miguel mucho antes de que se dieran los hechos que habrían podido producirla." CAREAGA, Adolfo. Unamuno y la lengua vasca. *Cuadernos para el Diálogo*, diciembre 1965, nº 27, p. 23. Por su parte, Martín de Ugalde subraya que ya en su tesis doctoral y en algunos artículos de 1886, Unamuno ya había anunciado el final del vascuence. "Así es, pues, injusto atribuir la actitud de Unamuno al simple despecho por haber perdido unas oposiciones. Sin duda alguna que esto contribuyó a acrecentar la antipatía de don Miguel contra el 'bizkaitarrismo'. Por otro lado, es posible que hubiese alguna razón válida en el recelo que tuvo don Miguel del resultado de este certamen,..." UGALDE, MARTÍN DE, *Unamuno y el vascuence*. San Sebastián, Ediciones Vascas, 1979, p. 129.

[64] "Yo tengo muchísimos trabajos, pero no quiero publicarlos aquí donde no hay lectores ni se aprecian, cuando no sale algún *patriota* gritando ¡profanación! porque se ensaya someter el *misterioso*, el *sublime*, el *antiquísimo* euskara al análisis lingüístico, como si fuera un pobre lenguaje cualquiera. / [...] De filología aquí no hay más que algún *aficionado*, ni saben lo que es eso. Muchos hablan del vascuence, pero lo involucran con mil cosas impertinentes. Es imposible que me entienda, yo, que estudio el vascuence como podría estudiar el bantú o el acadiano, como un ejemplar curioso, como un reguero de enseñanzas, como un problema tentador por su obscuridad, y a la par como algo cuyos datos tengo cerca, como la lengua que mejor puedo estudiar y con el amor con que se estudia algo propio, pero sin pasión, ni prejuicio alguno, sometiéndolo al análisis, es imposible, repito, que me entienda con quienes lo trabajan como instrumento político de reivindicación, con adoración fetichista, atentos a *probar* que es lo más perfecto, lo más dulce, lo más armonioso, lo más sabio. Así es como han creado una jerga bárbara pretendiendo pulirlo, así es como esa 'Euskal-erría', atestada de pésimas poesías en un vascuence tan artificial y de estufa [...] deja perder modismos, giros, formas populares sin archivarlas. Si V. conoce ahí a alguien que se dedique al vascuence adviértale que casi todo (no todo) del vascuence *escrito* es mentira, que inventan vocablos que no existen por no pedirlos prestados, que alteran los vivos y reales según prevenciones falsas, que los dic-

De lenguas y patriotismos

En 1891, Unamuno se marcha de Bilbao para ejercer su recién ganada Cátedra de lengua griega en la Universidad de Salamanca. Conseguía así liberarse de aquella atmósfera intelectual de su tierra, para él irrespirable. Ahora bien, esto no supone ni que se aleje definitivamente de Bilbao, ni que abandone sus investigaciones sobre el euskera. De hecho, según se desprende de su epistolario, continuó pasando allí los veranos y dedicando parte de sus vacaciones a tales estudios[66], si bien es cierto que su nómina de publicaciones relativas al euskera cambia de escenario, tal y como advirtió.

El primer trabajo de esta época donde el euskera tiene una presencia más que testimonial[67] es el artículo "La ciencia y el regionalismo"[68], donde encara por vez primera la vinculación entre el problema de la lengua vasca y el bizkaitarrismo. En eso consiste lo novedoso de este texto, en que hasta entonces había atacado la politización de los estudios sobre el euskera desde el fuerismo intransigente y el movimiento euskalerríaco, mientras que ahora y en adelante lo hará en relación al bizkaitarrismo. A este respecto, hemos de tener en cuenta que en este momento Sabino Arana ya había logrado consolidar el nacionalismo vasco[69], lo cual supuso una mayor politización de los

---

cionarios se hacen sin recorrer el país, sino recorriendo libros, [...] Y es que aquí quieren no estudiar el vascuence sino elaborarlo, no analizar sus formas sino crear una lengua literaria, no hacer obra de ciencia sino obra política muy equivocada." UNAMUNO, Miguel de. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno* (recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain). Santiago de Chile: Zig-Zag, 1966, pp. 90-92.

[65] *El Nervión*, 7-VII-1891. UNAMUNO, MIGUEL DE. *Escritos bilbainos (1879-1894)* (Introducción y edición de J. A. Ereño Altuna y Ana Isasi Saseta). Bilbao, Ikur, 1999, pp. 164-165.

[66] En una carta a *Clarín*, fechada en Bilbao el 26-VI-1895, le dice Unamuno: "si bien paro aquí poco es mi centro de excursiones. Dedico el verano a recorrer ésta mi provincia y a estudiar mi casta vasca, en lo que me ayuda no poco mi conocimiento del vascuence, lengua sobre que tengo hechos no pocos estudios." V. V. A. A. *Epistolario a Clarín* (Prólogo y notas de Adolfo Alas), Madrid, Escorial, 1941, p. 57. En el mismo sentido, en carta del 28-IX-1896, vuelve a informar a Clarín: "Después de haber pasado el verano en una de las más retiradas aldeas de esta provincia, saturándome de silencio y de calma, y prosiguiendo mis estudios en vivo acerca del vascuence y el alma de mi casta vascongada, me dispongo a volver a la seriedad de Salamanca,..." *Ibidem*, p. 69.

[67] Entretanto, había escrito indirectamente sobre el euskera en su *Vida del romance castellano* (1893), en su contribución al proyecto de obra colectiva de Joaquín Costa denominado *Derecho consuetudinario y Economía popular en España* (1896), para la cual encargó a Unamuno la parte dedicada a la provincia de Vizcaya, y en su reseña a la *Historia General del Señorío de Bizcaya*, de Estanislao J. de Labayru y Goicoechea (1896). OCE, IV, 659-692, 201-222 y 223-226.

[68] *Las Noticias*, 23-IX-1898. OCE, IV, 235-236.

estudios sobre el euskera, dada su radicalidad anti-española y su énfasis en la búsqueda de un "euskera puro" e incontaminado, para una raza también pura e incontaminada. Pues bien, esta dimensión externa del problema lingüístico vasco será ahora el foco de los ataques de Unamuno, mientras que en los primeros trabajos vimos que se centraba más bien en las debilidades internas del euskera. Frente a la instrumentalización política de la lengua por parte de los bizkaitarras, él insiste en la necesidad de "respetar la libertad de la ciencia sin pretender hacerla servir a fines patrióticos o antipatrióticos, regionalistas o unitaristas"[70], lo cual distaba mucho de las intenciones de los bizkaitarras, como ha señalado Paulino Garagorri[71].

En este ambiente tuvo lugar la intervención pública de Unamuno en torno al euskera de mayor resonancia, su polémico discurso del 26 de agosto de 1901 como mantenedor los Juegos Florales de Bilbao. En un teatro Arriaga expectante ante la presencia del joven rector de la Universidad de Salamanca, éste empezó hablando de la vinculación de Bilbao con España y del papel que el pueblo vasco debía asumir como guía del pueblo español en su marcha hacia la "gran Patria humana". Luego sacó a relucir sus ya conocidas tesis sobre la politización y la escasez de espíritu científico de los estudios sobre el euskera, a vaticinar como fruto de un "incoercible proceso vital" su extinción, y a invitar a los vascos a asumir la lengua castellana imprimiéndole un sello genuinamente vasco, para así conectar lo particular vasco con lo universal humano[72]. Evidentemente, ante un público con una nutrida pre-

---

[69] Por entonces, ya había publicado *Bizkaya por su independencia* (1892), creado el periódico de propaganda política *Bizkaitarra* (1893), organizado la sociedad recreativa Euskeldun Batzokija (1894) y fundado el Partido Nacionalista Vasco (1895).

[70] OCE, IV, 236.

[71] "Frente a Unamuno, el bizcaitarrismo –entonces pujante– pretendía reformar los vínculos políticos, crear fronteras en torno al país y provocar una defensa y reactivación del vascuence al convertirlo en la lengua oficial hablada y escrita de los vascos." GARAGORRI, PAULINO, "El vasco Unamuno", *Revista de Occidente*, octubre 1964, nº 19, 2ª época, p. 125.

[72] "El vascuence se extingue sin que haya fuerza humana que pueda impedir su extinción; muere por ley de vida. [...] / En el milenario eusquera no cabe el pensamiento moderno; Bilbao, hablando vascuence, es un contrasentido. [...] / Tenemos que olvidarlo e irrumpir en el castellano, [...] Le llevaremos nuestra peculiar manera de decir, [...] / Del castellano, pronunciado y construido por distintos pueblos que habitan en ambos mundos dilatados dominios, surgirán, no distintas lenguas, que no lo consiente la vida social de hoy y el rápido intercambio, sino el sobre-castellano, la lengua española o hispanoamericana, una y varia, flexible y rica, dilatada como sus dominios. / Y en ella cabrá, me atrevo a esperarlo, la expresión de nuestros anhelos todos, de nuestra concepción de la vida y de la muerte, de nuestro sentimiento de la naturaleza y del arte. Será como una traducción gloriosa y depurada del para entonces muerto eusquera; el pensamiento que dormitaba cual crisálida en las vascuences de Axular, preso en el enmarañado capullo venerable de la lengua milenaria, lo romperá y saldrá

sencia de nacionalistas vascos, fue abucheado, especialmente cuando empezó a referirse a la necesidad de dejar morir al euskera, pues hasta entonces, aunque había apuntado a estas tesis, nunca se había pronunciado públicamente sobre ello en términos tan directos. La reacción de los bizkaitarras, según cuenta Ramiro de Maeztu, presente en el acto, fue impedir "a todo trance [...] que acabase Unamuno de leer su discurso" y le gritaban "¡a Salamanca, a Salamanca!"[73] El discurso, que fue publicado al día siguiente en *El Noticiero Bilbaino* y en *El Liberal* de Bilbao, tuvo una gran repercusión, como prueban los comentarios al mismo que en los días y meses siguientes hicieron, entre otros: Ramiro de Maeztu, que salió en defensa de don Miguel; Sabino Arana, que se pronunció en sentido contrario y apeló al carácter contradictorio y provocador de éste[74]; Resurrección Mª Azkue, que en una carta a Unamuno del 29-IX-1901 tachó su discurso de "descabellado", le reprochó su pesimismo ante el porvenir del euskera y le pidió que dejase de "deshollar en vida á este venerable idioma"[75]; o Enrique de Areilza, que subrayó el odio "profundo" que hacia Unamuno se respiraba en Bilbao a raíz del discurso[76].

---

a bañarse en luz, apenas secas al sol las recién abiertas alas, en el español de mañana. / Nuestra alma es más grande ya que su vestido secular; el vascuence nos viene ya estrecho; y como su material y tejido no se prestan a ensancharse, rompámosle. [...] / Y no digáis que no será nuestro pensamiento, verdaderamente nuestro, si en lengua que no sea la nuestra lo expresamos. Apropiémonosle, y nuestro, a la vez que de ellos, será el castellano y más comunicable pensar." OCE, 242-243.

[73] OCE, IV, 248. Este comentario de Ramiro de Maeztu apareció en *El Imparcial* el 30 de agosto, si bien lo firma el 27 de agosto en Bilbao, es decir, al día siguiente del discurso.

[74] En una Crónica a los Juegos Florales publicada en *Revista de Euzkadi* en septiembre de 1901, Sabino Arana desarrolla esta crítica a Unamuno por sus tesis derrotistas ante el futuro del euskera y por su actitud provocadora ante el público vasco. ARANA GOIRI, Sabino. *Obras Completas*. Begris-Bayona: Sabindiar-Batza, 1965, pp. 1987-1992.

[75] TELLECHEA IDÍGORAS, JOSÉ IGNACIO, "Cartas a Miguel de Unamuno de Telésforo de Aranzadi, Resurrección María de Azkue, Justo Gárate y Angel Apraiz", *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, julio-diciembre 1987, vol. 32, nº 2, p. 341.

[76] En una carta a Pedro Jiménez Ilundain, fechada el 30 de agosto de 1901, le da cuenta del discurso y del eco que tuvo en la prensa. "El hombre anda muy huido porque estos vizcaitarras son más brutos de lo que parece. / Si la noche de los juegos florales no está el teatro lleno de señoras, ocurre una catástrofe por el veneno profundo que engendró su sermón. Le dijo de una manera tan frailuna y tan de Dómine que era insoportable aun para los mismos admiradores. / Se interpretan los motivos de su discurso de un modo variado. [...] Yo soy de los que ven el martillo ordenancista que no transige con la falsificación de la ciencia: el vascuence debe morir porque lo dice la ciencia filológica; [...] / Me leyó el discurso días antes de la fiesta y le pronostiqué exactamente lo que había de sucederle. También le indiqué, mas sin rogarle mucho, que debiera pasar lo del vascuence de modo más ligero, sin insistir y recrearse en su muerte. Todos están convencidos de la desaparición de la lengua y no había necesidad de molestar tanto con pronósticos letales. No hizo caso y él sabe por qué. / Yo lo he sentido

Antes de abandonar este polémico discurso de Unamuno conviene pararnos un momento a reflexionar sobre el uso político que ahora él mismo estaba dando a la lengua, pues ésta juega un importante papel en su concepción del patriotismo y del regionalismo[77]. Efectivamente, en su particular patriotismo español, es la lengua quien marca el camino de "la integración espiritual española", que pasa por "la integración de todas las hablas ibéricas en una sola", pugnando cada una de ellas por imponerse y elevándose la patria con su lengua vencedora, una vez resuelta la lucha, a su destino universal. No a otra cosa, como subrayan González Caminero y Fusi Aizpúrua, apuntaba su proyecto de "síntesis Castilla-Vasconia" por la que había de pasar la regeneración de España[78]. Desde esta tesitura, en la conferencia de 1915, "Lo

---

mucho, no porque me molesten sus ideas, sino por otro motivo. Unamuno no venía a Bilbao hace cinco años, y en este tiempo, se habían olvidado sus fechorías locales agrandándose, en cambio, su figura. El pueblo tenía realmente ganas de rehabilitarlo; y sin que él hubiera abdicado sus ideas ni hubiera perdido el eco nacional que se propuso, le era muy fácil quedar bien llevándose el aplauso casi unánime. La fiesta le brindaba motivos de paz pero él ha preferido la guerra. Guerra inútil después de todo, o cuando más contraproducente, porque el campo vizcaitarra quizá engrose con estas cosas. / No haga caso de lo que dicen los periódicos: el odio es profundo y cada día será mayor; los mismos que reconocen la maravilla del discurso sienten por él, antipatía, y algo más." AREILZA, ENRIQUE D, *Epistolario* Iintroducción y notas de José María de Areilza). Bilbao, El cofre del Bilbaíno, 1964, pp. 55-56.

[77] En cuanto al patriotismo, Unamuno sólo legitimaba si albergaba un sentido universalista, según expuso en el artículo "De patriotismo", publicado en *Las Noticias* de Barcelona, el 10-IX-1899: "Santo y bueno y grande es el patriotismo, pero es cuando lleva finalidad universal humana, cuando la patria se forja una misión 'ad extra', algo que no sea conservarse y enriquecerse, cuando es patria altruista. Para reconstruir España y hacer verdadero patriotismo en ella, es preciso que nos contestemos a esta pregunta: ¿qué fin ha de proponerse cumplir España en los destino universales del linaje humano? [...] / Sobre base de común hermandad se asienta la diferenciación de los pueblos, y en el llamado internacionalismo apunta la integración final de todos ellos. Sólo por la integración y para ella la diferenciación se justifica, y sólo se cumple porque en su seno, [...] palpita la armonía futura." OCE, III, 713. En cuanto al regionalismo, Unamuno lo entiende en sentido expansivo e impositivo, como declaró en un discurso en La Coruña el 20-VI-1903: "el regionalismo mío es el regionalismo agresivo. No quiero que el regionalismo de las razas consista en guardar lo suyo, sino en imponerse a los demás. Así lo entiendo yo, incluso en materia literaria y filológica. / [...] Si yo fuese gallego y escribiese, plagaría el castellano de galleguismos. Y es que pienso que cada cual debe aspirar a que su lengua llegue a ser con el tiempo la lengua universal a que aspiran todos los pueblos." OCE, IX, 106-107.

[78] González Caminero afirma en este sentido, siguiendo a Unamuno: "Los vascos son los más aptos para desmeridionalizar el castellano, [...] y también para darle el ritmo ágil y nervioso que hoy exige la manera de pensar moderno." GONZÁLEZ CAMINERO, NEMESIO, "Unamuno, vasco y castellano, filósofo y poeta", *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao, Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 87. Y en la misma línea, Fusi Aizpúrua sostiene que "la síntesis de lo vasco y lo castellano constituía para Unamuno una de las claves de su visión de España, tan importante, además, que en ella llegó a ver, en más de una

que puede aprender Castilla de los poetas catalanes", Unamuno apeló a la generación de escritores vascos en lengua castellana contemporáneos suyos, como Pío Baroja, Bueno Bengoechea, Ramiro de Maeztu o José María Salaverría, en los cuales parecían empezar a cumplirse sus aspiraciones de llevar el estilo vasco a la lengua castellana, de que ésta revelase a los vascos el pensar moderno que el euskera por sus carencias especulativas no le había permitido sacar fuera[79] y de que los vascos contribuyeran así decisivamente a la inmersión de España en su destino universal. ¿Quién pone en duda que este patriotismo se sirve de la lengua como instrumento?

Volviendo al discurso de 1901 y sus consecuencias, me atrevo a afirmar que en adelante las posiciones de Unamuno frente al bizkaitarrismo y al euskera se radicalizan, y que acabará pecando de los vicios de los cuales él mismo había acusado a los euskaristas: por un lado, la parcialidad de juicio, pues ahora sí parece obrar "bajo la influencia de esta tensión de revancha" a los ataques bizkaitarras, como ha destacado Martín de Ugalde[80]; y por otro lado, el uso político de la lengua al servicio de su concepción del patriotismo, a la que acabo de apuntar. De esta nueva actitud da fe él mismo en un artículo titulado "El bizkaitarrismo y el vascuence"[81], donde reconoce lo "pertinente" de su discurso en los Juegos Florales de Bilbao, así como sus intenciones provocadoras a la hora de tocar el tema de la muerte del euskera. Por lo demás, en este artículo Unamuno desempolva sus viejas tesis sobre la necesidad de abandonar el euskera (lengua "pseudo-literaria", carencias especulativas, "idioma inapto para la cultura moderna"...), si bien introduce un nuevo argumento relativo a la incompatibilidad del castellano y el euskera, es decir, la imposibilidad del bilingüismo en un mismo pueblo, e insiste en el agravamiento que el nacionalismo vasco ha supuesto con respecto a los "excesos puristas" de los "reformadores del vascuence"[82].

---

ocasión, el fundamento deseable de la regeneración nacional." FUSI AIZPÚRUA, Juan Pablo. Unamuno y el País Vasco. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (Edición de Dolores Gómez Molleda), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, p. 41.

[79] "El vascuence no ha producido una literatura de algún valor, y es que en él ha faltado estilo. Ha sido un verdadero dialecto rural en que no se podía hablar sino de menesteres de caserío de campo. Mas hoy parece que asoma un estilo vasco en los escritores vascongados en español y merced a sentir y pensar en este idioma. El español nos está revelando nuestro estilo propio, nuestra íntima manera de pensar que el vascuence no lograba darnos." OCE, IX, 328.

[80] UGALDE, MARTÍN DE, *Unamuno y el vascuence*, San Sebastián, Ediciones Vascas, 1979, p. 17.

[81] *Los Lunes de El Imparcial*, 30-IX y 7-X-1901. OCE, IV, 251-255.

[82] Esta denuncia por la creación de un euskera artificial y desarraigado de los usos del pueblo, así como el abuso incientífico y politizado tanto de Azkue como de Sabino Arana buscando

Al año siguiente del polémico discurso, Unamuno volvió a la carga con un artículo titulado "La cuestión del vascuence"[83], en el que retomó otra vez sus ya clásicos argumentos sobre la desaparición del euskera, pero incidiendo ahora de nuevo en las causas internas de su muerte, es decir, en las debilidades de la propia lengua, especialmente su complejidad gramatical, como elementos determinantes de su irremisible extinción[84].

También publica en años posteriores dos artículos sobre el euskera en *La Nación* de Buenos Aires, titulados "Mas sobre la lengua vasca"[85] y "La unificación del vascuence"[86], sin aportar nada nuevo a lo ya dicho. De modo que, como vemos, desde el discurso de 1901, las referencias de Unamuno al eus-

---

una pureza ficticia del euskera, la han suscrito no pocos investigadores posteriores. Según José Miguel de Azaola: "Tanto Arana como Azkue, y sobre todo aquél, incurrieron en excesos puristas y exageraron el artificio, alejando así el idioma literario de los dialectos hablados por el pueblo." AZAOLA, JOSÉ MIGUEL DE, *Vasconia y su destino, II. Los vascos ayer y hoy*, vol. I. Madrid, Revista de Occidente, 1976, p. 339. En el caso de Azkue, el problema es que unificó la lengua vasca desde el dialecto guipuzcoano, pasando por encima del resto de variedades dialectales, y que abusó de la tendencia a impulsar el uso de palabras arcaicas, supuestamente incontaminadas, pero de escaso arraigo. Más perjudicial fue la labor de Sabino Arana, pese a que logró impulsar el euskera en un momento de alto riesgo de desaparición, como ha destacado Corcuera Atienza: "la realización de la Ley Vieja, *Lagi-Zara*, suponía recuperación de la lengua como idioma oficial de la confederación y de cada uno de los Estados. Ello planteaba la necesidad de desplegar grandes esfuerzos por evitar el retroceso del euskera en los ámbitos rurales y potenciar su utilización en las ciudades, único modo de posibilitar la realización de una Euskadi cuya única lengua fuese el vascuence." CORCUERA ATIENZA, JAVIER, *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid, Taurus, 2001, p. 432. Sin embargo, Sabino Arana marcó directrices inadmisibles para el euskera, derivadas de su condición de *euskaldunberri* y de su anti-españolismo, que le llevó a buscar un inexistente euskera puro, depurado de elementos extraños, o más bien a crearlo. En este sentido, denuncia Aldekoa: "En esta nueva coyuntura nacionalista, es innegable el apoyo e impulso que recibió el euskera. Sin embargo, el idealismo exacerbado de los primeros años del siglo condujo a excesos puristas en el ámbito lingüístico, [...] la exaltación del baserritarra y el euskera como elementos esenciales e incontaminados de la vasquidad. Traducido al ámbito de la lengua, supuso la sustitución de gran parte del léxico común del euskera por otro de nuevo cuño. Se privilegiaron los neologismos frente a un léxico cuyas raíces latinas habían arraigado en la lengua y perduraban en la tradición tanto oral como culta." ALDEKOA, Iñaki. *Historia de la literatura vasca*. Donostia: Erein, 2004, pp. 114-115.

[83] *La Lectura*, IX y X-1902. OCE, I, 1043-1062.

[84] El "nudo de la cuestión", según Unamuno, es la ineptitud del euskera para convertirse en un idioma moderno, ya que uno de sus problemas está en "que su gramática es más compleja, más enredada y más difícil que la de otros idiomas", siendo eso precisamente lo que "lo aproxima y asemeja a los idiomas de los pueblos más atrasados, alejándolo y desemejándolo de las modernas lenguas de cultura, de las lenguas europeas analíticas…" OCE, I, 1052.

[85] *La Nación*, 26-X-1907. OCE, IV, 256-260.

[86] *La Nación*, 16-IX-1920. OCE, IV, 271-273.

kera han sido casos aislados, fruto de relecturas de sus posiciones más que de nuevas investigaciones y que, por tanto, no aportan nada nuevo.

Sólo una vez más esta cuestión ocupará un lugar importante en su trayectoria intelectual. Será entre 1931 y 1932, durante las Cortes Constituyentes de la II República, que estuvieron determinadas por dos problemas: las relaciones entre la iglesia y el Estado, y la cuestión de las autonomías. Unamuno, que acudía en calidad de diputado por la coalición republicano-socialista de Salamanca, participó en los debates de sendas cuestiones, si bien se centró en la cuestión de las autonomías, que desde el artículo 3 abrió la puerta a los Estatutos regionales, en torno a los cuales pivotaron las más enconadas polémicas de estas Cortes. En concreto, las intervenciones de Unamuno se enfocaron hacia el Estatuto de Cataluña, del cual se había presentado un proyecto en el que se hablaba de la oficialidad de la lengua catalana. Don Miguel interpretó desde el comienzo que en esta polémica estaba envuelta una vieja aspiración de soberanía del pueblo catalán y advirtió insistentemente que se estaba empleando a la lengua "como instrumento de nacionalismo regional", como tenía constancia que había ocurrido en su tierra. Finalmente, el conflicto en las Cortes lo originó el artículo 48 del Estatuto de Cataluña, que abría la posibilidad de establecerse en algunos Centros la enseñanza obligatoria en lengua catalana. A dicho artículo presentaron una enmienda un grupo de intelectuales, entre los que se contaba Unamuno[87], pero la votación se resolvió contra la enmienda por 169 votos frente a 93. Y a esto se redujeron sus tareas en el órgano legislativo de la República, a advertir sobre la amenaza de desmembración de España en una pluralidad de naciones que él veía implícita en la polémica de las lenguas regionales. Frente a este peligro, Unamuno apeló incesantemente a la unidad lingüística de España y lo hizo apoyándose en máximas que desde su tesis doctoral había venido desarrollando en torno a la lengua en general y a la lengua vasca en particular[88]. En definitiva, Unamuno se dedicó en estas Cortes a defender con sus viejas armas su idea de "la patria única española", es decir, la uni-

---

[87] La enmienda decía: "Es obligatorio el estudio de la lengua castellana, que deberá emplearse como instrumento de enseñanza en todos los Centros de España. Las regiones autónomas podrán, sin embargo, organizar enseñanzas en sus lenguas respectivas. Pero en este caso el Estado mantendrá también en dichas regiones las Instituciones de enseñanza en todos los grados en el idioma oficial de la República." OCE, IX, 400.

[88] Ereño Altuna habla a este respecto de auténticas "adquisiciones para siempre", es decir, de una permanencia de la concepción unamuniana del euskera desde su tesis doctoral de 1884 a sus discursos de 1931. EREÑO ALTUNA, JOSÉ ANTONIO, "El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la '*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*' y la '*Revista Euskara*' ». *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, vol. 28, nº 80, p. 52.

dad de España desde su historia y, sobre todo, desde su lengua, ante lo cual, inevitablemente hemos de abrir un último interrogante. ¿No supone esto un uso político, parcial y nada científico de la lengua, puesta al servicio de otra versión del patriotismo como es el nacionalismo español? Más allá de las virtudes humanistas y universalistas de este patriotismo de Unamuno, lo que quería desvelar aquí es el uso político que también él acabó haciendo de la lengua.

VASCONIA EN EL PRIMER UNAMUNO

ANTONIO SANDOVAL ULLÁN
Universidad de Salamanca

Una de las etapas más interesantes dentro del pensamiento nacionalista unamuniano es la de su juventud. Este periodo abarcaría desde 1864 hasta 1905, más o menos, si consideramos la juventud y la primera madurez. Durante estos años, Miguel de Unamuno se sincera al cien por cien respecto de lo que él piensa sobre el vasco, la lengua vasca y sobre el País Vasco o Vasconia o Vascongadas y sobre los deseos nacionalistas de muchos de sus paisanos.

No debemos, sin embargo, confundir entre el cariño que siente hacia su tierra natal y las críticas que pedantes, iletrados y fanáticos nacionalistas manifiestan sobre estos temas, ante los cuales nuestro autor reacciona y responde, unas veces con virulencia y otras con calma pero fustigando sin piedad las falsedades que se inventan para justificar lo injustificable. Las críticas son fuertes y no se amilana cuando tiene que decir cosas como que:

> El vascuence se extingue sin que haya fuerza humana que pueda impedir su extinción; muere por ley de vida[1].
>
> Convencido los más de mis paisanos de que el vascuence se pierde, creen que esta pérdida se debe a cusas extrínsecas, a la presión oficial, al abandono de los que lo hablan, al desarrollo del comercio, y yo estoy convencido de que la principal causa es de origen intrínseco y se basa en la ineptitud del eusquera para convertirse en lengua de cultura[2].

Unamuno está convencido de la precariedad del idioma vasco, aunque pueda considerarse que a veces se extralimita, que es demasiado duro y cruel pero, pienso, que no le llega a faltar razón, pues él comprende que esos com-

---

[1] UNAMUNO, MIGUEL DE, *La cuestión del Vascuence*, O. C., tomo VIII. Edición a cargo de Ricardo Senabre., Madrid, Biblioteca Castro, 2007, p. 461.

[2] *Ibídem*. p. 461.

portamientos de intolerancia y victimismo de algunos vascos son intolerables. Entre las causas de la muerte del idioma vasco Unamuno arguye, por ejemplo, que la lengua vasca nunca estará a la par que la lengua castellana, seguramente por la complejidad de su gramática, la cual impide que ésta sea un medio vehicular de expansión y transmisión de ideas y pensamientos en la sociedad moderna.

Aunque "Las Vascongadas" consiguieran la independencia, el vasco se perdería; pues es tan doméstico que sería muy difícil alargar una conversación en demasía. Todo lo contrario le ocurre al catalán que es una lengua hablada por todos los catalanes incluso los que han tenido una formación universitaria, y es que el vasco no deja de ser una lengua de labradores y que abarca el universo de lo rural y poco más:

> En la villas y ciudades de Cataluña, todo el mundo, incluso las gentes de carrera, hablan catalán; en las villas de Las Provincias Vascongadas, aun donde se habla el vascuence, el lenguaje corriente de las personas de carrera y de mucha parte de la clase media es el castellano[3].

Pero vayamos por partes. Miguel de Unamuno nació en el seno de una familia con una estructura matriarcal. Las figuras de su abuela y su madre son claramente arquetípicas de la conducta y la educación de Las Vascongadas. La memoria del padre es casi inexistente pues murió siendo Unamuno un niño de seis años. Toda su educación fue impartida en los valores de la tradición, a la religiosidad y el respeto a la memoria de sus antepasados. Por ello, el bombardeo de Bilbao por los carlistas en 1870 marcará al joven Unamuno y nunca comprenderá por qué esas gentes destruyen su "bochito" tirando bombas a diestro y siniestro:

> El suceso verdaderamente nuevo, verdaderamente imprevisto, el suceso que dejó más honda huella en mi memoria, fue el bombardeo de mi Bilbao, en 1874, el año mismo en que entré al Instituto. En él termina propiamente mi niñez y empieza mi juventud con el bachillerato.
>
> Diez años escasos tenía yo cuando a los carlistas, que tenían sitiado a Bilbao desde el día de Inocentes de 1873, se les ocurrió bombardearlo[4]

Aunque, como él mismo manifiesta, fuera una de las épocas más felices de su vida, pues todo era una gran aventura a la puerta de su casa.

---

[3] *Ibídem*. p. 463.

[4] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Recuerdos de niñez y de mocedad,* Madrid, Librería Fernando Fe, 1908, pp. . 105-106.

Como hemos dicho antes, las figuras de su madre Salomé y de su abuela Benita son consustanciales a sus vivencias infantiles, a sus vivencias hogareñas en ese Bilbao que es su casa, su hogar, donde conoce a todos y no es extraño a nada ni a nadie. Años después recordará con lágrimas en los ojos aquellos años:

> ¿Y las idas a Bilbao, a lo largo de la ría, para asistir a clases?, ¡Cómo se me grabó El Nervión, aprisionado entre pretiles, reflejando en el espejo de tinte metálico de sus tranquilas aguas de marea el cordaje de los buques cuyas velas han vibrado a todos los vientos! Esa ría de mi Bilbao, hijo de ella, esa ría maravillosa, a la que entre sus brazos amparan las montañas, ha llegado a hacerse consustancial con mi espíritu[5].

Doña Salomé representa al mismo País Vasco, a Las Vascongadas. Son un binomio inseparable, toda su fisonomía y carácter representan los estereotipos de esta "raza". La madre de Unamuno llevaba consigo siglos y siglos de genética vasca y, por supuesto, de sentimiento religioso, el cual está muy arraigado en el pueblo, sobre todo en el mundo rural. Pero todas estas vivencias marcaron en el joven Miguel de Unamuno una concepción algo machista, acorde con su tiempo, respecto a cómo él veía a la mujer. No se le puede achacar nada extraño a nuestro autor pues sus vivencias fueron de esta índole siempre. Pues él no vio otra cosa, otro comportamiento en su casa, en su abuela, en su madre y en sus hermanas. Y posteriormente en su esposa y en sus hijas:

> La mujer vasca. Una mujer perenne recordatorio del sosiego del hogar, del castillo, en que se recobran bríos y restauran fuerzas para la lucha inacabable símbolo del espíritu conservador que templa y regula el torbellino del progreso, tierra del hombre Anteo, verdadero principio de continuidad en los pueblos todos, vaso de su íntimo carácter, fuente constante de vida y de consuelo.
>
> Y a la par que es la mujer el relicario de la raza, el último y más cerrado depósito de su pegujar, el arca de sus tradiciones, es también la que mejor enlaza a los diversos pueblos, siguiendo la suerte de su hombre, por muy extranjero que al tomarla lo fuese, pues vive ella en la base de nuestro linaje. Es la sabina que se deja robar por el romano. Levanta hogar, la única patria chica estable, sobre las patrias todas, y une la familia natural a la gran familia humana, sobrenatural, guiada por su sentido de la realidad concreta, libre de elucubraciones y de eso que llamamos opiniones, que son cosa de hombres[6].

---

[5] *Ibídem.* pp. . 130-131.

[6] UNAMUNO, MIGUEL DE, "Discurso en Los Juegos Florales de Bilbao", *El Noticiero Bilbaíno,* 27 de agosto de 1901. Localizado en la Casa Museo Unamuno con la signatura 1-287.

Como podemos ver el texto no tiene desperdicio respecto de lo que opina sobre las mujeres. El hombre es el que lucha y cuando llega está la mujer sumisa con todo preparado para que el "rey de la casa" descanse y nada le turbe. Después de todo, la mujer es el elemento pacificador y organizador sin el cual la vida sería imposible, todo lo dispone ella y todo depende de sus continuos quehaceres. Es el relicario de la raza; ella, su genética, es la que transmite la dotación genética vasca, sin ella se habría perdido todo aquello que vivió Unamuno, todo tal como lo vio normal durante el resto de su vida.

Con todo, la mujer unamuniana es el sostén del hombre. Sin ella no puede nada. Sólo tenemos que ver las grandes diferencias entre los personajes femeninos y masculinos de todas sus novelas: ellas son fuertes, con voluntad férrea y son las que eligen; ellos son pusilánimes, sin voluntad, atontados y no eligen. A pesar de todo esto, ellas van siempre en pos de su hombre. También es cierto que cuando mujeres como Tula se rebelan contra su condición y se ponen al timón de la casa para dirigirla, la sociedad se subleva contra ellas, no las comprenden:

> Aquí marchó siempre en los caminos de la vida a la vera de su hombre, con su mano en el hombro de éste, apenas dejando adivinar, si apoyándose o empujándolo con dulzura; aquí laya[7] al lado de su marido…[8].

Como ocurre siempre, unos estaban a favor y otros en contra. Los que estaban a favor, los que habían entendido el mensaje en su verdadero sentido a la salida del discurso comenzaron una suscripción para repartirlo por las calles y obsequiarle con un banquete. Los que no lo entendieron, los que no querían que se les dijese la verdad lo abuchearon y lo interrumpieron en varias ocasiones, intentando acallar una voz que, valga la expresión, "no callaba ni debajo del agua, como suele decirse coloquialmente". Él creía tener la verdad de su lado, el dominio del análisis veraz y auténtico, histórico. Así nos lo hace ver el comentarista de la noticia:

> Durante el curso de la peroración fue repetidas veces interrumpido el orador por bravos y aplausos, y al llegar a algunos párrafos referentes al vascuence, se escucharon en las localidades altas voces y silbidos, promoviéndose con este motivo un tumulto que interrumpió el discurso durante diez minutos.
>
> El orador, sin inmutarse, aguardó a que se serenaran los ánimos, prosiguiendo después en el uso de la palabra y alcanzando al final una entusiasta y unánime ovación que se prolongó largo rato

---

[7] "Laya" según el *Diccionario de La Real Academia de la Lengua de Española* es un instrumento de labranza que sirve también para revolver la tierra para que esté oxigenada antes de la siembra.

[8] UNAMUNO, MIGUEL DE, v. nota 6

> El discurso del señor Unamuno fue muy comentado en los pasillos del Teatro, suscitándose acaloradas discusiones. Algunos lo aplaudían; otros consideraban poco oportuna en atención a que en el teatro se hallaban muchas señoritas y señoras, y pudiera haber originado un conflicto; otros lo censuraban con dureza.
>
> A la salida del Teatro, en el Boulevard, se repitieron las discusiones.
>
> Algunos amigos del señor Unamuno iniciaron una suscripción para hacer una tirada popular del discurso y obsequiarle con un banquete[9].

La opinión de Miguel de Unamuno sobre la mujer era compartida, incluso por las mujeres contemporáneas a nuestro autor. Como muy bien escribía la condesa doña Emilia Pardo Bazán en su libro *La mujer española:*

> Entre las mujeres genuinas de España se encuentra la de las provincias vascongadas (…) La mujer de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava es una figura de líneas severas, hasta podría decirse ásperas y rudas, y una de las hembras más morales de Europa (…)
>
> La mujer vasca es algo dura y angulosa de líneas, y en su frente y en sus pómulos se lee una tenacidad inquebrantable. Limpia, activa, seria, su honestidad parece temperamental, pues hay quien afirma que muchas campesinas Eúskaras son enteramente insensibles a la pasión amorosa y se casan porque entienden que es un deber constituir familia, y porque aspiran a la maternidad, que no comprenden fuera del matrimonio, en el cual su fidelidad y honradez (…) son absolutas[10].

Al hablar de Vasconia no podemos por menos que entrar en el tema, aunque sea con cierta rapidez, de la religiosidad. El Unamuno religioso se lo debe todo, en primera instancia, a su abuela Benita y a su madre Salomé y, en segunda instancia, al ambiente religioso de Vascongadas, que era, probablemente, el más elevado de España. Todo estaba impregnado de religiosidad dentro de la casa. Los libros, casi todos eran de temática teológica, oracional y de devoción. Incluso, la decoración de la casa estaba diseñada con cuadros de santos, vírgenes, de retratos de Cristo…

La unión entre madre e hijo se afianza con este lazo metafísico. La religiosidad, la religión, les permite hacer rezos comunes, unidos en el diálogo con Dios en el silencio del hogar o de la Iglesia. Unamuno se siente en comunión con su madre durante las misas y los rezos aunque doña Salomé fuera

---

[9] *Ibidem*

[10] PARDO BAZÁN, EMILIA, *La mujer española*, Edición preparada por Leda Schiavo, Madrid, Editora Nacional., 1976. Cap. IV: El pueblo, pág. 66-67. Aparecido en *La España Moderna*, año II, nº XX, agosto de 1890, págs. 143-154.

poco afectuosa, mujer poco dada a la exteriorización del cariño hacia su hijo. Lo cual no quiere decir que no lo quisiera. Lo mismo ocurría con Unamuno. Eran dos personas poco dadas a los besos, carantoñas y demás lisonjas pero es innegable el cariño que se profesaban ambos. Años después, Unamuno recordará los momentos de introspección íntima que mantenía con su madre justamente aprovechando esos momentos de "diálogo" con la divinidad.

Si todo esto lo unimos, y hacemos un todo, el todo es Bilbao. Bilbao representa en la vida de Unamuno la vuelta al útero materno, donde su paz psicológica está garantizada pues representa una de las etapas más felices de su vida. Queda, así, toda la vida de Unamuno dividida en dos periodos: uno sería el de sus comienzos, niñez y juventud, que sería la etapa o periodo sensitivo; y la otra, la madurez y la vejez, que conforman una etapa más volcada a la reflexión intelectual. La primea etapa se localizaría en Bilbao y la segunda en Salamanca:

> Para mí la patria, en el sentido más concreto de esta palabra, la patria sensitiva –por oposición a la intelectiva, o aun sentimental–, la de campanario, la patria, no ya chica, sino menos que chica, la que podemos abarcar de una mirada, como puedo abarcar a Bilbao todo desde muchas de las alturas que le circundan, esa patria es el ámbito de la niñez, y sólo en cuanto me evoca la niñez y me hace vivir en ella y bañarme en sus recuerdos, tiene valor[11].

Por ello, aun estando en Madrid o en Salamanca, cada vez que regresa a su "bochito", a Unamuno se le enciende el alma y, henchido como un pavo real, recuerda los olores y las sensaciones visuales y afectivas de su niñez. Por mucho que, como él dice, haya cambiado su Bilbao, su Vasconia aflora por cada poro de su piel:

> Cada vez que me encuentro en Bilbao, a pesar de lo mucho que éste ha cambiado desde que dejé de ser niño –si es que he dejado de serlo–, su ambiente hace que me suba a flor de alma mi niñez, y ese pasado, cada vez más remoto, es el que sirve de núcleo y alma a mis ensueños del porvenir remoto[12].

En este sentido no puedo menos que transcribir el poema de 1901 titulado *Niñez,* donde Unamuno expresa de una manera tierna y entrañable la vuelta a ese periodo mítico, mágico de su infancia, pero evocada desde la mirada de un hombre hecho y derecho, maduro intelectualmente, que vuelve a los sentimientos y a su ciudad donde se desarrollaron los primeros años:

---

[11] UNAMUNO, MIGUEL DE, *De mi País. Descripciones, Relatos y artículos de costumbres. Prólogo.* O.C., tomo I, Madrid, Escélicer, 1966, p. 86.

[12] *Ibídem,* p.. 87.

Vuelvo a ti mi niñez, como volvía
A tierra a recobrar fuerzas Anteo
Cuando en tus brazos yazgo, en ti me veo:
Es mi asilo mejor tu compañía.
De mi vida en la senda eres la guía
Que me aparta de todo devaneo
Purificas en mí todo deseo,
Eres el manantial de mi alegría.
Siempre que voy en ti a buscarme, nido
De mi niñez, Bilbao, rincón querido
En que ensayé con ansia el primer vuelo,
Súbeme del alma a flor mi edad primera
Cantándome recuerdos, agorera,
Preñados de esperanza y de consuelo[13].

El Paso de Orduña es la línea de separación entre las dos etapas. Marca la separación entre dos modos de entender la vida, entre dos modos de vivir la misma. Se abandona la niñez y comienza la vida universitaria. El paso de la montaña cobijadora, amamantadora, donde todo valle es hogar, donde todo es sensitivo.

En el paisaje vasco todo parece estar al alcance de la mano y hecho a la medida del hombre que lo habita y anima; es un paisaje doméstico, de hogar, en el que se ve más tierra que cielo; es un nido. Todo es pequeño; vallecitos entre montañas. Adivínase una casería del otro lado del monte, cuando no se ve salir de allá la humareda de un hogar.

Compárese esto con el paisaje castellano, de la Castilla en que todo es cima. Aquí se abarca más cielo que tierra, perdiéndose ésta en lontananza. A la caída de la tarde se suele dibujar, con frecuencia, de tal modo sobre el cielo la línea de un saliente del terreno que parece que no haya nada del otro lado de ella (…) este es un paisaje o de invierno o de verano, mientras que aquel es paisaje de primavera o de otoño[14].

La peña de Orduña supone el paso a las extensiones "infinitas" de Castilla. Los "infinitos" campos de cereales donde la vista no choca con nada, solamente con tus miedos y tus paranoias. El shock debió ser tremendo pues D. Miguel no había salido nunca de su terruño. Cambió el verde del paisaje y la frondosidad de los bosques norteños por el pardo de las llanuras castellanas. En Salamanca se enfrentó Unamuno a los miedos más ancestrales de su psique. Pero también le valió para dejar el sentimiento de protección matriar-

---

[13] GARCÍA BLANCO, MANUEL, *Miguel de Unamuno, Mi Bochito*. Prólogos de Ángel María Ortiz Alfau y de Manuel García Blanco, Bilbao, Ediciones El Tilo, S. L. 1998 o, p. 333.

[14] *Ibídem* p. 90.

cal y empezó a pensar y a valerse por sí mismo. En la Castilla austera y cruel, D. Miguel de Unamuno formará su familia y pasará a la posteridad. Castilla lo da todo y lo quita todo:

> Me acuerdo bastante bien de la primera vez que me alejé de Bilbao, en setiembre de 1880, cuando fui, teniendo dieciséis años, a estudiar mi carrera a Madrid. Al trasponer la Peña de Orduña, sentí verdadera congoja; a las sensaciones que experimentara al darme cuenta de que me alejaba de mi patria más chica, de la sensitiva, uníase el sentimiento de dejar mi patria chica, la sentimental, y aun más que sentimental, imaginativa; aquella Euskalerría o Vasconia que me habían enseñado a amar mis lecturas de los escritores de la tierra. Y digo amar, subrayándolo, porque a ese País Vasco lo amaba entonces, mientras que a Bilbao le quería, y si hoy quiero, en parte, a aquel, es por haberlo recorrido, también en parte; haberlo visto y tocado, y hecho sensitivo lo que era sentimental[15].

El otro gran testimonio de esta congoja es el que manifiesta en su obra *Paz en la Guerra*, en boca de Pachico Zabalbide y demás protagonistas. A lo largo de esta narración vivimos, a través de las vivencias de todos los personajes, los desastres que fueron horadando los sentimientos y anhelos de diferenciación lingüística e incluso racial. Las guerras carlistas fueron como una guillotina que cercenaba el cuello de la víctima, siendo, por consiguiente, sus consecuencias irreparables. Con los años, las heridas se fueron curando hasta que llegó la segunda guillotina durante La Guerra Civil Española (1936-1939). Gracias al destino y al trabajo de todos los españoles las heridas han cicatrizado. Si bien, por un lado, se han serenado los ánimos, por otro, cierto abuso de las libertades, que todos tenemos gracias a la Constitución Española, han enervado las ansias de independencia aunque sea algo irrealizable, llevando a este sector de la población a utilizar las armas, los atentados indiscriminados, etc.

Como decía Unamuno, es mejor la guerra que la paz, pero de la palabra, la guerra de ideas y contra las ideas. De poder luchar con argumentos y persuadir mediante la palabra y no por medio de la muerte, del desastre y del dolor.

El fuerte vasquismo de los primeros años se ve aumentado por un hecho, el cual causó mucho miedo y decepción en D. Miguel de Unamuno en aquel momento. Este acontecimiento fue la supresión de los Fueros[16] de Vasconga-

---

[15] Ibídem. Pág. 87.

[16] La primera carta puebla de que se tiene constancia es la de Brañosera; la otorgó Nuno Núñez a los habitantes de Brañosera Otros pueblos y ciudades de Castilla tuvieron fueros, como Sepúlveda, Castrojeriz, Andaluz (Soria) y Burgos. Durante el siglo XI se otorgaron los más importante fueros en Castilla-León: los de Logroño, Miranda de Ebro, Segovia, Ávila y

das en 1878. Con la abolición se cortaban de un tajo las libertades de estas provincias y, por lo tanto, se suprimía todo incipiente anhelo de independencia o de diferenciación nacional.

El carlismo[17] tuvo su gran oportunidad en 1873. Mientras la guerra de Cuba seguía extendiéndose, la proclamación de la República trituró los restos de la coalición revolucionaria, las desavenencias entre los propios republicanos condujeron a la sublevación cantonal y la indisciplina hizo mella en el Ejército hasta tal punto que muchos oficiales fueron destituidos por sus propios subordinados.

Semejante estado de cosas no podía durar indefinidamente. Con ayuda de los militares más conservadores, Serrano, a comienzos de 1874, impuso una férrea dictadura como único medio para restablecer el orden tras los casi seis años de confusión que habían esterilizado dos proyectos políticos distintos: la monarquía democrática y la experiencia republicana.

Desvanecidas las posibilidades del régimen democrático-liberal, la mayor parte de las fuerzas políticas que sobrevivieron a la resaca revolucionaria secundaron los planes de Antonio Cánovas del Castillo: sólo la restauración de una monarquía constitucional y borbónica podía garantizar la estabilidad.

Por esta razón se echó mano de Alfonso XII, en diciembre de aquel mismo año. La mayoría de sus efectos fueron inesperados y aborrecibles. El restablecimiento de la disciplina se complementó con una mejor coordinación del esfuerzo bélico y las tropas carlistas, que una vez más se hicieron fuertes en el territorio Vasco-Navarro, se vieron desbordadas por la contraofensiva lanzada en el verano de 1875. Su reinado consistió, principalmente, en consolidar la monarquía y la estabilidad institucional, reparando los daños que las luchas internas

---

Salamanca, y más tarde Toledo, que servían de eje defensivo frente Al-Ándalus, siendo Toledo una avanzadilla, aún de capital de los reinos más adelante se otorgarían fueros al resto de ciudades importantes (Madrid, Medina del Campo, León...). En Aragón los fueros son más tardíos y el más relevante es el de Teruel, paralelo al de Cuenca. En Navarra, todo el territorio se foralizó. Actualmente, las únicas comunidades autónomas españolas que se basan en los fueros son Navarra y el País Vasco. Esta última con sus tres diputaciones forales: Álava, Guipúzcoa y Vizcaya, y esta última dividida en Infanzonado o Tierra Llana y Villas y Ciudad. Estos Fueros en el resto de España se denominaron costumbres, basados en el derecho consuetudinario.

[17] El carlismo fue un movimiento político legitimista de carácter antiliberal y antirrevolucionario surgido en España en el siglo XIX que pretendía el establecimiento de una rama alternativa de la dinastía de los Borbones en el trono español, y que en sus orígenes propugnaba la vuelta al Antiguo Régimen. En el siglo XX una parte del carlismo evolucionó hacia el socialismo autogestionario (el Partido Carlista), si bien más tarde se produjo una escisión del sector tradicionalista conservador, que formaría la Comunión Tradicionalista Carlista. Ambos movimientos tienen un apoyo electoral residual.

de los años del llamado Sexenio Revolucionario habían dejado tras de sí, ganándose el apodo de *"el Pacificador"*. Se aprobó la nueva Constitución de 1876 y durante ese mismo año finalizó la guerra carlista, dirigida por el pretendiente "Carlos VII". El propio monarca hizo acto de presencia y acudió al campo de batalla para presenciar su final. Los fueros Vascos y Navarros fueron reducidos y se logró que cesaran. Sin embargo, los carlistas rechazaron cualquier tipo de negociación y decidieron jugarse el todo por el todo. Abatido y resignado por la total derrota de sus tropas, Don Carlos cruzó la frontera francesa el 28 de febrero de 1876. Mientras tanto D. Miguel terminaba su primer curso de bachillerato herido y decepcionado por esta abolición de las libertades vascas.

Por lo tanto, con la abolición de los Fueros Vascos y la entrada del General Concha se acabó el periodo o etapa que podríamos calificar como mítica, en la que Unamuno creía fervientemente. El Unamuno-niño pensaba que con estos acontecimientos se intentaba acabar con toda la tradición mítico-legendaria de las Vascongadas, con todas sus tradiciones, con toda su cultura oral. Los culpables de toda la degradación serían los meseteños, por lo cual llega a considerar que todo lo que llegaba de la meseta pervertía lo genuinamente vasco y es curioso cómo Unamuno personaliza eso en la *serpiente negra* y en la Guerra Carlista. Todo lo malo lo trae la serpiente que destroza las montañas y las cordilleras de su útero geográfico y la guerra que trae la muerte de lo mejor de Vasconia, la juventud y la madurez. Todo el acervo cultural que había recibido durante toda su vida, dentro de los parámetros de lo vasco, se desmoronó con la guerra y él, que ya tenía una edad dónde la racionalización es muy profunda y donde los porqués son extensibles a todo, no lo entendía, no podía comprender cómo podían permitir esas barbaridades. La inmutabilidad de la cordillera de Archanda, la eterna juventud del árbol de Guernica, la apacibilidad de las calles de su Bilbao eterno y tantos sentimientos y percepciones más.

En el discurso pronunciado en el Ateneo de Vitoria en 1912 recuerda Unamuno:

> Fui yo en mis mocedades acérrimo bizkaitarra, o lo que entonces valía lo mismo. Escapábame en cuanto podía de la villa y me iba a lo alto de la cordillera de Archanda a maldecir de la serpiente negra, que despide humo y horada los montes, es decir, del ferrocarril, y a abominar de la civilización que ella nos traía. Entre ensueños rousseaunianos se incubaba entonces el bizkaitarrismo, y aun vive quien nos trastornaba a algunos la cabeza con sus predicaciones de la vuelta a la vida salvaje o poco menos[18].

[18] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Discurso pronunciado en el salón de actos del Real Ateneo de Vitoria en septiembre de 1912*. Este artículo fue publicado en la Revista *Ateneo*, Vitoria, abril de 1913, año I, número 2, pp. 5-9.

Después de todo lo abarcado en estas primeras páginas, podemos decir que el vasquismo del joven Unamuno se vio acrecentado con la pérdida de la condición fuerista vasca hasta tal extremo que la intención de D. Miguel era escribir una gran historia del pueblo vasco en dieciséis o veinte tomos. Nunca llegó a escribirla pero lo que sí se materializaron fueron su tesis doctoral y su primera novela titulada *Paz en la Guerra* de 1897. Pero en este mismo momento ya vislumbramos diferencias entre los primeros años de ensoñación rousseauniana y neorromántica.

Nuestro personaje va creciendo y evolucionando. Sus conocimientos van aumentando al igual que su madurez intelectual y esto conlleva que sus opiniones sobre el vasco y todo lo relacionado con el mismo varíen. Aunque nunca lo harían sus recuerdos sobre su Bilbao. Al cabo de treinta y cinco años escribirá nuestro autor recordando la gloriosa fecha del 2 de mayo de 1874:

> El Bilbao de hoy, mejor dicho, el Bilbao del mañana, el Bilbao del porvenir, la villa de nuestros ensueños y nuestras esperanzas, nació en aquel día. En aquel día fue cuando la villa, la villa invicta, la de los mercaderes nació[19].

Ya no es tan incrédulo. Y a este periodo corresponden las afirmaciones más arriesgadas y valientes. Unamuno pone en tela de juicio teorías peregrinas, que muchos vascos se creían como dogmas de fe, como las de entroncar al vasco con los celtas, con los cántabros, con los arios, con los etruscos, o con el Cáucaso, por poner algunos ejemplos.

Nuestro autor afirmaba que no había ni una sola base científica que avalara ninguna de estas teorías. Ni noticias sobre la prehistoria de la raza vasca. No hay ni un solo vestigio arqueológico ni paleontológico que nos haga entender un poco más profundamente esta raza. Actualmente se han vertido opiniones sobre el ADN de los vascos como algo diferenciador pero sin ninguna base científica. Estas teorías solamente deseaban el enturbiamiento de lo ya poco verídico que se conoce. Al igual que las afirmaciones antropométricas que afirmaban que el cráneo de los vascos era diferente al del resto de sus compatriotas españoles. Dentro del terreno del disparate podemos encontrar también afirmaciones como que algunos "científicos" vascos afirmaban que el Hombre de Cro-Magnon[20] era vasco. Las barbaridades podrían irse enume-

---

[19] *Ibídem.*

[20] El nombre dialectal de Cro-Magnon es el de una cueva perteneciente a Tayac y situado entre la estación de ferrocarril y el pueblo de Les Eyzies. A unos doscientos metros del Río Vézére (Dordogne). Siendo en este lugar donde en 1868 se descubrieron cinco esqueletos cubiertos de cantos rodados aunque los mejor conservados fueron el de un viejo de 1´82 de

rando una tras otra y es que cuando queremos falsear una realidad para conformarla a nuestro ideario político lo pervertimos y destrozamos, siendo lo más perjudicial que engañamos y confundimos a las jóvenes generaciones, entregándonos a una lucha sin sentido en pos de un ideario falso y tergiversado. Dentro de la ciencia que estudia la evolución humana no se puede afirmar nada tajantemente, pues cada día el árbol evolutivo varía, si no recuérdese que ha habido que modificarlo recientemente por el descubrimiento en Atapuerca del Homo Antecessor[21] por parte de los Arqueólogos Arsuaga, Carbonell.

Los elementos espurios, tanto en la lengua hablada como en la lengua escrita, en el arte e incluso en su cultura popular superan con creces el 70 por ciento de contaminación. Por esta razón quien indique que la cultura vasca es algo genuino, algo sin parangón en el universo, está mintiendo. Unamuno lo conoce y lo denuncia, pero también dice, como otros mucho especialistas que esta contaminación es buena, es enriquecedora. Todas las lenguas del mundo que se mantienen en la actualidad han sobrevivido gracias al enriquecimiento de otras lenguas que han realizado transfusiones de vida.

Para aquellos que veían en estas cuestiones las claves de la identidad nacional vasca Unamuno era un traidor, alguien vendido al nacionalismo español. Y todavía es hoy cuando muchos sectores ultra-nacionalistas vascos lo ven como a un bicho raro que no amaba a su tierra, lo cual es totalmente falso. Esto solamente se puede afirmar desde la más supina ignorancia, que es lo que predomina en algunos círculos del nacionalismo vasco.

La paciencia de Unamuno se iba agotando de tanta simpleza independentista y ésta se agoto, explotó cuando en 1887 se publicó el *Diccionario Etimológico* de Novia de Salcedo[22]. En este diccionario el autor buscaba el ori-

---

estatura y el de una mujer. Su datación oscila entre hace 10.000 y 40.000 años. Y se encuadraría en el Paleolítico Superior.

[21] El Homo Antecessor es una especie fósil considerada la más antigua de Europa. Fue encontrada en el yacimiento arqueológico de Atapuerca, Ibeas de Juarros, Burgos. La definición de esta especie es consecuencia de los más de ochenta y cinco restos hallados desde 1994 en TD 6 en La Gran Dolina. Claramente estaría relacionado con los homínidos africanos del Pleistoceno Inferior, con una capacidad encefálica de 1.000 cm3. El Homo Antecessor procede claramente del Homo Heilderbergensis

[22] Pedro de Novia de Salcedo Castaños fue un historiador y político vizcaíno. Nació el 18 de enero de 1790 y murió en Madrid el 1 de enero de 1865. Estudió filosofía en el Colegio de San Francisco de Vizcaya. Gran parte de su vida la dedicó, dentro de los distintos cargos que desempeñó, a defender los fueros vascongados. Entre las obras más importantes escribió *Defensa histórica, legislativa y económica del Señorío de Vizcaya y provincias de Álava y Guipúzcoa*. Obra en cuatro tomos para refutar la influencia de la obra del canónigo Llorente. Pero la que nos interesa es el *Diccionario etimológico del idioma Bascongado* (López, 1887, Tolosa). Este libro se basa en un porcentaje muy alto en el de Larramendi.

gen de todas las palabras por él analizadas y habladas en euskera; luego "demostraba" su origen vasco, enteramente vasco. Llegó a decir que palabras como *fabore, fede, ánima...,* de clara raíz latina, procedían del euskera. Unamuno, como reacción a tanto improperio, escribió un artículo titulado "El Diccionario vascongado de Novia y Salcedo". En este artículo[23] podemos leer cómo a D. Miguel la paciencia se le está acabando y explota:

> Ya no puedo más. Durante largo tiempo he estado conteniéndome por razones que no es de este lugar exponerlas, pero al fin ha podido más en mí la voz de la razón y del verdadero patriotismo que otras consideraciones insignificantes al lado de éstas. No voy a atacar al diccionario de Novia como por este principio podrá creerse, porque no merece que nadie se ocupe en él; voy a defender a mi país puesto en ridículo con sacar a luz ese y otros adefesios por el estilo[24].

Unamuno está viendo cómo se están sacando a la luz interpretaciones, que más que ser ciertas y poner luz donde no hay más que oscuridad, solamente pretenden adular a los oídos de la masa y esto es totalmente rechazable pues no nos conducen a nada fructífero. La verdad antes que nada y, si ésta supone la guerra y el rechazo del gran público, pues bien venidos sean. Pero D. Miguel no pretende falsear la realidad aunque con ello consigue dotar a un pueblo de las características nacionales y de una singularidad forzada y adulterada:

> Hay muchas maneras de entender el patriotismo y hay gustos que merecen palos. Aquí priva demasiado el ocultar y callar lo que conviene saber, y mostrar a los cuatro vientos mil cosas que en vez de elevarnos a los ojos del extraño nos ponen en ridículo. Se recibe todo elogio sin pensar que hay elogios que parecen burlas y se rechaza todo juicio severo sin calcular que las más útiles son las verdades amargas[25].

Unamuno está entusiasmado en este segundo renacimiento vasco que está viviendo su pueblo, pero él no pretende caer bien. Su divisa es antes la verdad que la paz y comenta que todo lo que están haciendo estos personajes es como los cuidados al tísico: para que viva un poco mejor pero no para conseguir que no muera, pues su situación es terminal. No se puede sacar de donde no hay nada y esto es lo que está realizando Novia y Salcedo con su

---

[23] Artículo publicado en *El Norte de Bilbao* el 15 de octubre de 1887.

[24] *Ibídem.*

[25] *Ibídem.*

Diccionario etimológico del idioma bascongado. Novia de Salcedo ha recogido el testigo de Larramendi y ha añadido de su cosecha falsedades y etimologías erróneas para complacer solamente a los nacionalistas. No se le puede tener en cuenta pues no tiene la titulación necesaria y, como dice el mismo Unamuno, el ser un buen jurisconsulto no le dota de los conocimientos necesarios sobre filología. Ha pretendido dotar de orígenes vascos a muchas palabras cuyo origen verdadero estaba en el latín y no en el vasco:

> Se trata del Diccionario de Novia, obra que no debió haber salido de donde estaba en obsequio al país vascongado y en obsequio al mismo Novia, distinguido patricio. Yo no conozco su "Defensa" histórica, por completo, nunca he tenido paciencia ni tiempo para leerla entera, pero me parece que en honra de su nombre no debía haberse publicado la última obra. Porque fuera grande jurisconsulto ¿tenía obligación de ser filólogo?
>
> Porque como lingüista es de lo peorcito que conozco[26].

Siendo lo peor que muchos piensan como Unamuno pero delante de Novia manifiestan lo contrario. Es una obra descomunal. En el momento de redactar D. Miguel este artículo acaba de recibir el cuaderno número veinte que llega hasta la página 612 y solamente llega hasta la letra "F". Desgraciadamente todo este ímprobo trabajo no servía para nada. Solamente para burla y escarnio del pueblo. Políticamente era correcto y por ello era alabado, solamente por eso. Muchas veces es mejor hacer algo políticamente correcto que científicamente correcto. Y Pedro Novia de Salcedo Castaños lo hizo, no le importó nada tirar por la borda todo su prestigio, toda su carrera investigadora y de servicio público en toda España, por unos minutos de gloria en Vascongadas. Él mintió y falseó las etimologías de las palabras que iban formando dicho diccionario. Pretendía sólo caer bien a los políticos, por ello tomó el Diccionario de Larramendi y lo adulteró más todavía:

> Y sobre todo yo me hubiera guardado de criticar esta obra tan duramente, lo comprendo, si no hubiera visto que la alaban a destajo; me irrita, no la obra, sino las alabanzas. Aquí llaman
>
> En seguida patriota a cualquier obra que trate de cosa del país y sólo contenga elogios, encomios
>
> o magnificencias sin comprender que hay alabanzas que avergüenzan.
>
> Hasta hay quien quiere hacer de todo esto algo como arma política o cosa parecida (…) Dirá alguien que es indigno de toda persona decente burlarse así de la obra de un eminente patricio que amó a su patria como bueno. Lo indigno es burlarse así de un pueblo dándole como cosa de valor semejante obra[27].

---

[26] *Ibídem.*

[27] *Ibídem.*

Si no hubiera recibido tanta ayuda y tanto apoyo institucional la obra de D. Pedro Novia de Salcedo Castaños hubiera pasado desapercibida por la cantidad de "mamarrachadas" que escribe. Siendo lo más lamentable que indirectamente se están riendo del pueblo vasco que cree y confía en que lo que escriben eruditos como éste sea verdadero y fruto de la más exhaustiva investigación y no de la inventiva nacionalista:

> No me indigna que se haya escrito eso, cada cual es libre de escribir lo que quiera, y nadie está obligado a ser inteligente en todo, respecto a la buena memoria del Sr. Novia de Salcedo, pero es burlarse de todo un pueblo alabar a golpe de bombo semejantes mamarrachadas, hacer que las patrocine y ayude una corporación y ponen en ridículo a nuestro gran compatricio los mismos que creen honrarle.
>
> Si no hubieran ensalzado esa obra era cosa de callarse, pero por falta de voces que hagan oír la razón y la templanza están poniéndonos en ridículo, falseando nuestra lengua, nuestro carácter, nuestras costumbres y nuestra historia, limpias y sencillas sin tanto pingajo como quieren añadirlas[28].

Para terminar D. Miguel afirma que es muy común en las Vascongadas la queja de que nadie se interesa por su cultura, su lengua, sus tradiciones… y afirma: " ¿Cómo se van a interesar si ellos mismos falsean e inventan culturas, orígenes, mitos y lenguas?":

> Nos quejamos de que los de fuera no nos estudien y conozcan y los de dentro estamos falseándonos para presentarnos a sus ojos muy otros de lo que somos.
>
> Anhelamos la hora de la justicia y rechazamos la verdad.
>
> Creo que siempre y en todas ocasiones conviene decirla y que nunca, nunca jamás, ni en circunstancia alguna es prudente, ni patriótico, ni nada, sino servil o tonto[29], ocultar lo desfavorable para mostrar solo lo que orilla[30].

El vasquismo tenía un adalid que luchaba y, por supuesto, se inventaba raíces etimológicas. Con ello no quiero quitar la importancia que tiene y la antigüedad que posee la raza vasca y todas sus producciones culturales, técnicas y sociales, pues toda raza o etnia merece el máximo de los respetos aun por pequeñas que éstas sean, pero si estas etnias pretenden hacer ver e inculcar que son únicos, que son la raza más importante y digna del Estado y que

---

[28] *Ibídem*.

[29] No estoy seguro si es ésta la palabra correcta pues el recorte del periódico original está muy deteriorado.

[30] UNAMUNO, MIGUEL E: "El Diccionario vascongado de Novia de Salcedo". *El Norte de Bilbao*, 15 de octubre de 1887

son la raza elegida por los dioses… está fuera de lugar y si, además, estas ideas llevan a algunos al asesinato para justificar esa diferenciación pues esto es completamente rechazable.

En la época de D. Miguel de Unamuno y Jugo no se daba esta coyuntura criminal, pero sí se estaba fraguando el nacionalismo. El sueño pervertido de los Arana, con esa bandera imitación de la bandera británica, esos recuerdos respecto a Aitor[31] y la creación del Partido Nacionalista Vasco (PNV) en 1893, dieron a Unamuno argumentos suficientes para arremeter contra todos estos desvaríos típicos de estados alterados de conciencia.

La separación con este vasquismo intolerante se produjo algunos años antes de la fundación del PNV y nunca se basó en prejuicios sentimentales, siempre fueron motivos científicos. Como afirma Juan Pablo Fusi Aizpúrua:

> Unamuno jamás tuvo prejuicios antivascos. Al contrario, afirmó siempre orgullosamente su condición de vasco. Lo que no puedo soportar fue el empecinamiento anticientífico, simplificador ridículamente autosatisfecho del particularismo vasquista[32].

Esta separación se concretará en cuatro puntos fundamentales:

1. La incompatibilidad del eusquera con la modernidad. Al ser un idioma rural y sin tradición literaria tuvo que insertarse en el idioma castellano pues era la única forma de poder extenderse y, de esta manera, verter su personalidad y su cultura.

2. Un rasgo primordial de los vascos es la universalidad y no el localismo, que es lo que persiguen los fanáticos. Se plasma este rasgo universalista en dos hecho o acontecimientos primordiales: a) el espíritu aventurero de los vascos, personalizado en la empresa descubridora de América con gestas como la de Elcano, Legázpi, Urdaneta, Lezo, Lope de Aguirre, Irala, etc. Y en la fundación de la Compañía de Jesús, que para Unamuno era una orden

---

[31] Aitor es un nombre de origen eusquérico, utilizado en Vascongadas. Su origen está relacionado con la palabra aita que significa padre o noble. O también con la forma verbal aitortu que significa confesar o confesión cuando se utiliza la raíz aitor.
Procede de la mitología vasca. Se le considera como el patriarca del pueblo vasco, es decir, su dios. Algunos lingüistas opinan que deriva de la palabra aitonen semeak que significa *hijos de buenos padres*, es decir, hidalgos. Pero como todo en vascongadas tiene su origen ficticio. El primero que utilizó esta palabra "Aitor" fue Agustín Chao (1811-1858) en su obra *La Leyenda de Aitor*, de 1845. Este Agustín cambió la palabra "aitonen" por "aitoren", viniendo a cambiar el significado, de "Hijos de buenos padres" a "Hijos de Aitor".
Según la leyenda Aitor tuvo siete hijos, que crearon las siete provincias de Euskal Herria poblando las mismas con mucho descendientes.

[32] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Paz en la Guerra*. Introducción de Juan Pablo Fusi Aizpúrua. Madrid, , Alianza Editorial, 1988, p.. 12.

vasca y su fundador, San Ignacio de Loyola, el representante más genuino de todo lo vasco.

3. No se puede entender la historia vasca sin la española, pues la primera se insertó irremediablemente en la segunda para darse a conocer. A D. Miguel siempre le gustaba repetir la frase del catalán Brossa de que los vascos eran el alcaloide del castellano y de que los castellanos viejos eran vascos que habían tomado el latín como lengua vehicular. Por todo esto Unamuno pensaba que los vascos eran doblemente españoles y que incluso los Bizkaitarras eran archiespañoles.

4. Para Unamuno su Bilbao era español, su conciencia histórica era liberal y, por lo tanto, española. No se imaginaba un Bilbao, a sus gentes, hablando el vasco, era un contrasentido. El liberalismo era el marcador más definitivo de su ciudad natal, tal y como dejó escrito en su conferencia, en El Sitio de Bilbao, del 5 de septiembre de 1908. Allí Unamuno habló sobre su novela *Paz en la Guerra.* Y es precisamente en esta novela dónde nuestro autor argumenta su opinión sobre el liberalismo como algo caracterizador de la españolidad de Bilbao.

Estos son los cuatro puntos más conocidos acerca de la opinión de Unamuno sobre Vasconia, aunque no los únicos. Poco a poco iremos desgranándolos, pues algunos son verdaderamente jugosos.

No se puede negar que D. Miguel veía en el pueblo vasco a un pueblo singular con una serie de características muy definidas. Veía en el pueblo vasco todo lo contrario que los nacionalistas y, por esta razón, el choque fue muy fuerte.

Él veía a los vascos como un pueblo rudo que vivía más en la montaña que en los valles, al estilo de la montaña aunque vivieran en las ciudades, que durante su historia había dado pocas muestras de imaginación, que cualquier acción o empresa la realizaban con altas dosis de fanatismo y que tenían una lengua abocada a su extinción. En cambio, los nacionalistas pensaban de manera antitética a como lo hacía nuestro autor. Mientras que estos veían, por ejemplo, en la lengua una característica única en el mundo Unamuno veía una lengua que se moría, que no podía competir contra el castellano, pues la vasca no tenía ninguna tradición escrita y era incapaz de servir de vehículo de transmisión de cultura. Donde los nacionalistas veían una historia particular y genuinamente autóctona, D. Miguel veía una cultura que no se podía entender sin la española y, para finalizar, donde Unamuno veía un enfrentamiento continuo entre las distintas comarcas (lo cual paralizaba cualquier progreso), los nacionalistas veían una población unida e indisoluble con un fin común, a saber, la separación del estado opresor y configurarse como nación independiente.

Estas divergencias abrieron una discusión que está lejos de agotarse, nos referimos al debate intelectual sobre la identidad cultural y política en el País Vasco. Muchos intentan enmascarar o pintar con colores rasgos que por otra parte toda comunidad autónoma posee. Rasgos diferenciales que. Miguel de Unamuno y Jugo supo ver y, lo más importante, es que supo verlo cien años antes. Ahí estriba la genialidad de este impresionante filósofo español.

Con los años, los propios filólogos, escritores, antropólogos y sociólogos vascos dieron la razón al propio Unamuno. También hay que decir que fue un poco injusto con la lengua vasca, el euskera, y con la cultura euskaldún. Valoró en extremo a los vascos universales, a los grandes de la historia vasca, como por ejemplo a Ignacio de Loyola y se olvidó, menospreció lo cotidiano, al pueblo que labora día tras día y, como los habitantes de toda España, trabaja en silencio, sin meter mucho ruido, pero que al fin y al cabo también hacen historia, esa historia que, aunque con minúsculas, contribuye a la historia con mayúsculas. Y sin darse cuenta estaba menospreciando la intrahistoria que tanto valoró posteriormente.

Pero todo tiene una razón. Unamuno quería conmover, revolver las almas, intranquilizar a los espíritus de los hombres y cómo mejor se puede hacer es declarándoles la guerra, diciéndoles que están perdiendo el tiempo, que luchan por una causa baldía, que él, cuando lo manifiest,a es porque está seguro y tiene el respaldo de la historia, la filología, la antropología y como dice Fusi Aizpúrua:

> La teoría vasco-española del País Vasco de Unamuno tenía, por tanto, un fundamento histórico y científico sólido y bien cimentado, mucho más sólido, desde luego, que el de las teorías históricas del nacionalismo vasco. Y, sin embargo, que la interpretación vasco-española del País Vasco fuese científicamente correcta –o más correcta, al menos, que teorías alternativas– no pudo impedir la progresiva adhesión emocional de muchos vascos a las interpretaciones vasquistas (nacionalistas), que no sólo eran históricamente incorrectas, sino, a veces, escandalosamente falsas y casi siempre abusivamente ideologizadas[33].

El principal problema que tenían los vascos era la gran influencia del castellano en Vascongadas; la castellanización de todo lo vasco era muy importante. Tampoco hay que ocultar que ésta sirvió de soga que iba estrangulando poco a poco a una lengua con muchos menos recursos que el castellano. Ni que decir de la cultura, las tradiciones, los ritos religiosos e inclu-

[33] Op. Cit. Ver la nota número 32. Pág. 14-15.

so la vida cotidiana. Pero era algo que a lo largo de la historia de vascongadas se había dado consustancialmente. Habían crecido juntos en armonía y no había habido ningún problema. Éstos empezaron con el nacimiento del nacionalismo. Hasta entonces lo vasco y lo castellano habían crecido, evolucionado sin problemas, pero en cuanto el nacionalismo comenzó a adulterar, a falsear la convivencia haciendo ver rasgos diferenciadores y excluyentes entre las dos culturas llegó el caos. Todo lo que rodeaba a lo vasco era singular y no se daban cuenta de que esa singularidad procedía de la armonía entre lo vasco y lo castellano.

Desde siempre, la investigación histórica y filológica nos ha dicho que nada nace, crece y se desarrolla sin la ayuda o la influencias de otros factores. Entonces ¿por qué el vasco iba a ser una excepción a la regla? Unamuno lo ve y lo manifiesta sin miedo y dice con todo el peso de su sabiduría que el vasco está muerto, que es algo digno de estudio. Por esta razón aboga por un estudio sin prejuicios, sin condicionantes políticos ni nacionalistas. Por un estudio libre:

> ¿Y el vascuence?, ¡hermoso monumento de estudio!, ¡venerable reliquia!, ¡noble ejecutoria!
>
> Enterrémosle santamente, con dignos funerales, embalsamado en ciencia; leguemos a los estudiosos tan interesante reliquia. Y para lograrlo estudiémosle con espíritu científico a la vez que con amor, sin prejuicios, no atentos a tal o cual tesis previa, sino a indagar lo que haya, y estudiémosle con los más rigurosos métodos que la moderna ciencia lingüística prescribe (…)
>
> La vida nos trae ante todo, la vida concreta y la vida nos trae la pérdida del vascuence[34].

Algo que le pone muy nervioso a Unamuno son las ansias localistas de su Vasconia querida. No se puede luchar ni reivindicar la regionalización de una lengua, de una cultura, no se puede. Para que estos factores sociales y lingüísticos se desarrollen y vivan, deben tender hacia la llamada, actualmente, globalización. Cuanto más lo circunscribamos, lo empequeñezcamos, lo único que conseguiremos será su extinción, su aniquilación. Y un ejemplo lo tenemos en las grandes lenguas del mundo. Para entendernos, el español es lo que es actualmente gracias a la variante hispanoamericana, que lo ha enriquecido con giros y modismos locales, propios, mezcla de lenguas indígenas y castellanas.

Todo esto lo veía Unamuno muy preclaramente y quería, más bien, deseaba que no se centraran en provincianismos absurdos, en la regionaliza-

---

[34] V. nota 6.

ción de lo global, que tendieran a lo absoluto, a lo universal. Que no hicieran de algo falso, dogma de verdad, en una palabra, que no construyeran un nacionalismo con los cimientos de la mentira y la adulteración. Tampoco comprendía el carácter racista de los vascos en sus ataques contra los *maquetos*. Los maquetos somos todos los habitantes de la meseta. Que vamos a su "país" para corromper sus tradiciones y robarles su modus vivendi. Llegando a manifestar que el nacionalismo es sinónimo de antimaquetismo.

Para decir la verdad totalmente hay que manifestar, como escribe Fusi, que en Unamuno existió casi una obsesión metafísica por el nacionalismo español. D. Miguel deseaba el crecimiento y el fortalecimiento de Euskadi parejo al crecimiento y al fortalecimiento de España Ninguna de las dos partes podía ir por separado u olvidando a la otra. Él no lo comprendía que pudiera haber un movimiento de separación que hacía de lo particular y aislado algo generalizado a toda la sociedad vasca. Es cierto, no obstante, que las opiniones de los nacionalistas y de Sabino Arana tenían mucho peso en la sociedad vasca:

> Le obsesionó casi metafísicamente el nacionalismo nacional; no tuvo paciencia –ni interés intelectual– para con los nacionalismos étnicos y regionalistas. No tuvo sensibilidad para ver que tras las disparatadas teorías históricas de Arana y los nacionalistas, tras las "puerilidades nacionalistas" –como las llamó– en materias gramatical y lingüística…tras la ociosidad de aquel maquetismo racista, tras aquella "monstruosa vanidad rural de paico (aldeano) que se ha hecho señorito en la villa" –como definió Unamuno al nacionalismo en uno de sus más feroces desahogos–, había una realidad viva e innegable: el sentimiento de una colectividad –o de una parte de ella– empeñada en defender una identidad que veía amenazada, y determinada a afirmarla aun sobre argumentos irracionales y falsos[35].

Personalmente no me extraña que Unamuno reaccionara de este modo. Cuando uno va leyendo textos y se va dando cuenta de la veneración que existía y existe, aun hoy en día, con todo lo relacionado con el País Vasco y con sus prohombres. Sabino Arana, por ejemplo, luchaba con afán de martirio, era todo un honor ser su adversario, pues era una de las personas más dignas del orbe cristiano y su inteligencia rozaba la divinidad prácticamente.

Manifiesta Gabriel Alomar en su artículo:

> Desde Bermeo, bordeando la costa por Mundana, ante el islote paradisíaco de chacharramendi saludamos, al pasar la tumba de Sabino Arana, y ese nom-

[35]V. nota 32. Pp. 15-16.

> bre simbólico me transfiguró a Vizcaya en una de sus dos recias y discordes manifestaciones. Al llegar a Guernica, por Amorebieta, el recuerdo de aquel hombre que con su intensidad supo afirmarse, el recuerdo de sus luchas, de su afán de martirio, de sus violencias cordiales y entusiastas, me penetraba como un aroma[36].

El autor aun riza más el rizo y manifiesta que, además del *afán de martirio*, era un *Hombre-fuerza*; prácticamente Sabino Arana no era de este mundo. O era un enviado de los dioses o era un dios mismo:

> Aquel hombre-fuerza tuvo su utilidad, mejor dicho, su valor de trascendencia y de contraste, y debió de ser una honra tenerle por adversario, cruzar con él la espada flamígera del pensamiento, consolarse, en esa lucha angélica, del tacto de codos vergonzosos con muchos que a nuestro lado pelearían por bien diversas impulsiones que la nuestra… Bajo esta sentimentalidad llegué a Guernica[37].

Termina el artículo Gabriel Alomar transcribiendo unas frases de este fatuo independentista Sabino Arana (Sabino Policarpo Arana Goiri)[38] que se creía un enviado de los dioses pues sin su acción el País Vasco no sobrevivi-

---

[36] LAMAS RODRÍGUEZ, BEGOÑA, *Unamuno en El Liberal de Bilbao (1901-1919)*, Bilbao Ediciones Beta, 2005 Artículo dedicado a Unamuno titulado "En las costas cantábricas, el encanto de Guernica", publicado en *El Imparcial* el 7 de octubre de 1919. Pág. 324.

[37] *Ibídem*. p.. 324.

[38] Sabino Policarpo Arana Goiri nació en Abando, Vizcaya, el 26 de enero de 1865 y murió en Pedernales, Vizcaya, el 25 de noviembre de 1903. fue un político-escritor al cual le debemos la Ikurriña, Bandera de la Comunidad Autónoma Vasca, la fundación Eusko Alderdi Jeltzalea, es decir, el Partido Nacionalista Vasco y una serie de teorías políticas independentistas. Murió muy joven, a los 38 años debido a la enfermedad de Addison.
El primer convencido nacionalista fue su hermano Luís el cual convenció a Sabino de que ellos eran vascos y no españoles, en cuestión de unos meses Sabino se había convencido y renegaba de todo lo español. En 1893 durante una cena privada entrega a sus amigos el Juramento de Larrazábal donde contiene el Lema denominado JEL (Jaungoikoa Eta Lagizarrak), en castellano *Dios y Leyes Antiguas*. Al principio fue rechazado por todos aquellos que defendían los fueros pero poco a poco fue aceptado aunque era un nacionalismo Vizcaíno. Llegándose a denominar Bizkaitarrismo.
Su discurso político se caracteriza por un fuerte componente racista, por un fuerte componente católico tradicionalista y por un fuerte deseo irracional de independencia y odio a todo lo español. Lo cual le conduce a la cárcel en numerosas ocasiones. Por lo que decide abandonar España y marcha a Francia con el sobrenombre Sylvain de Arbeste. Mientras tanto su enfermedad hace mella en la salud de Sabino Arana y en septiembre de 1902 tiene que abandonar la dirección del PNV, dejando como sucesor a Ángel de Zabala de clara tendencia independentista, falleciendo el 25 de noviembre de 1903. Para finalizar esta breve nota biográfica solamente decir que este personaje fue el que cambió el nombre de esta Comunidad autónoma española pasando de llamarse Euskal Herría a Euskadi.

rìa. El contexto de la siguiente trascripción es la visita que realiza el autor del artículo al Guernikako Arbola, es decir, el Árbol de Guernica. Al entrar hay un libro de firmas dónde los visitantes ilustres dejan su rúbrica con algunas letras escritas al efecto. Libro, según el autor, lleno de vacuidades pero en él puede ver dos firmas muy interesantes. Una es la de Miguel de Unamuno y Jugo escrita en un vasco que no logra descifrar, y la otra es la de Sabino Policarpo Arana Goiri que sí logra descifrar y leer. Ésta dice lo siguiente:

> En estas páginas se muestra la hipocresía de tus enemigos, Vizcaya. ¡Qué algún día pueda ser borrada con su sangre! – Sabino Arana y Goiri[39].

Este articulista no nos comenta en qué fecha fue junto con Unamuno y otros a Mallorca y subieron la montaña llamada Teix. Pero Unamuno en su obra *Andanzas y visiones españolas* nos da más información:

> Subí con Sureda un día caluroso del mes de julio a las crestas del Teix, a poco más de mil metros, pero que se alza escarpadamente sobre el mar y desde donde se domina un doble panorama. El mar, visto desde allí arriba, parece colgado del cielo[40].

Debió de ir a Mallorca con motivo de los Juegos Florales del mes de julio de 1916. Allí fue galardonado con la Flor Natural Gabriel Alomar y Villalonga[41].

Debió ser una excursión estupenda, tanto, que incluso Unamuno cantó el Guernikako Arbola. Él mismo Gabriel Alomar nos lo dice y D. Miguel también:

> Fue en Mallorca, en el admirable paisaje de Valldemossa regresaba usted de una excursión a la montaña de Teix, en compañía de un excelente amigo, y yo

---

[39] Op. Cit. Ver la nota número 36. Pág. 326.

[40] UNAMUNO, MIGUEL DE, *Andanzas y visiones españolas, O. C., T*omo X, Madrid, Renacimiento, 1929, p. 198.

[41] Escritor y poeta que nació en Palma de Mallorca el 7 de octubre de 1873 y murió en el Cairo, Egipto el 7 de agosto de 1941. su carrera abarcó campos muy diversos. Fue escritor, poeta, diplomático, ensayista… Catedrático de Literatura en Palma de Mallorca. Fue el creador de la corriente llamada *futurismo*. En 1920 fundó el Partido Republicano Catalán. Su obra más importante fue la titulada *Futurismo*, donde expone a través de una serie de artículos los principios del modernismo catalán. En prosa escribió *Catalanismo socialista* de 1910 y *Negaciones y Afirmaciones del catalanismo*, en el que expone sus tesis nacionalistas ligadas al socialismo.

> os salí al encuentro con otra persona que unía a su condición de mujer admirable la de una profunda vocación artística. Era ya de noche; la luna llena bañaba de luz los encinares, las cañadas sumidas en un silencio y una paz inefables. Nuestra voz, que os llamaba, se perdía en las resonancias del valle, a través de las vertientes. Y al fin sonó, desde las alturas, el Guernikako Arbola. ¡Y era Unamuno quien lo cantaba! Jamás he sentido con mayor intensidad el valor de ese himno, con su prestigio doble, como canto de guerra y salutación de paz. La estrofa hendía el aire de la noche calmosa, despertaba los ecos dormidos, subía al cielo como la humareda lenta y ritual de un sacrificio, y parecía que a su conjuro los árboles se animaban, sentían removerse en su alma vegetal la divinidad perdida, lucía un momento en ellos la reminiscencia de que fueron dioses, como si percibiesen la emanación lejana del divino hermano que aun recibía culto entre sus montañas, erectas como muros… Jamás olvidaré esa noche evocativa y espectral[42].

Y Unamuno nos comenta en esta obra:

> Y la bajada del Teix, ya de noche, a través de la luna que se filtraba por las copas de los olivos y algarrobos, viendo en el fondo, como rojas estrellas, las luces humanas de Valldemossa. Rompí a cantar, aunque sin arte alguno, y esto de cantar lo hago en rarísimos momentos de mi vida y en la soledad. Sobre todo para que no me lo oigan[43].

Lo que no se puede negar es el componente mítico de la cultura vasca y todos sus elementos de origen celta. El Guernikako Arbola se puede cantar en cualquier lugar, pero dónde mejor se aprecian todas sus notas, mensajes y significados es en el bosque, en la montaña, donde están el origen de todas las antropologizaciones y deificaciones. Pero no son los únicos que cuentan con estas peculiaridades. Una buena charrada tocada en la Plaza Mayor de Salamanca es muy bonita pero donde suena perfectamente con todo su significado es en medio de las dehesas y de los campos cerealísticos del campo charro o en las plazas mayores de nuestros pueblos, en la que la impronta celta, vetona, vaccea… resuena con plena actualidad. Donde la vista se pierde, pues no choca con nada, pues en Castilla todo es infinito.

Respecto a la caracterización del vasco y su mundo circundante Unamuno lo tiene muy claro, y aunque parezca un poco rudo e insensible dice siempre la verdad, le duela a quien le duela. Para él, el vasco es un ser que destaca en lo práctico y no en lo teórico. Son los típicos hombres callados, reservados, que parece que nada les turba, pero que por dentro están en ebullición. Que

---

[42] V. nota 36. p. 326.

[43] V. nota 42. p. 199.

son autoritarios e independientes, rudos y empecinados… que como se propongan una meta hasta que no la consigan no cejan. Por todo esto y más los vascos han destacado en las conquistas y descubrimientos y en las órdenes religiosas. Dos ejemplos importantes serían San Ignacio de Loyola[44] y Andrés de Urdaneta[45]. Son afables y mucho más amables que catalanes, por ejemplo, según el propio Unamuno. Pero veamos cómo Unamuno hace un perfil psicológico de sus paisanos, cómo los va psicoanalizando de una manera bestial por sus aciertos y hasta qué punto de detallismo llega:

> La inteligencia de mi raza es activa, práctica y enérgica, con la alegría de la taciturnidad. No ha dado hoy grandes pensadores, que yo sepa, pero sí grandes obradores, y obrar es uno de los modos más completos del pensar.
>
> El sentimiento del vasco es un sentimiento difuso que no se deja encerrar en imágenes definidas, savia que resiste la presión de la célula…Estalla en la música que es lo menos ligado a empobrecedoras concreciones.
>
> Y autoritarios, sí, autoritarios, a la vez que de espíritu independiente. Para mandar salvajes o regir frailes, para colonizadores o para priores que ni hechos a encargo, pintiparados allí donde haga falta una energía un poco ruda y procedimientos rectilíneos, pero torpes para gobernar pueblos ya hechos, donde haya que concertar voluntades y templar gaitas.
>
> Y cuando le toca ser subordinado, el vasco, según la frase consagrada, obedece pero no cumple; no dice que no pero hace la suya… Porque a tercos no nos gana nadie, pero que a su vez considera una virtud capital de su pueblo. Si no entra de otro modo el clavo, lo metemos a cabezadas y por ello se dice que vizcaíno burro, aludiendo a su testarudez.
>
> Se habla de nuestro espíritu reaccionario, cuando debía llamársele más bien, conservador. Queremos progreso al paso de la naturaleza, con calma, acomodando lo político a lo social bajo la política… Me decía una vez Pablo Iglesias que nadie era más difícil de ganar al socialismo, pero que una vez dentro de él, era de los convencidos y de los sólidos sin impaciencias ni desmayos.
>
> Se ha dicho alguna vez que el vasco es triste, y triste habría que creerle, a juzgar por los relatos de Baroja. Y no lo siento así, sino que observo en mi país, y entre los míos, una alegría casera y recogida, y no pocas veces el estallido de gozo de la vida que desborda… No, mi pueblo no es triste, y no lo es porque no toma el mundo más que en espectáculo…
>
> El día en que pierda la timidez y cobre entera conciencia de sí y aprenda a hablar en un idioma de cultura, os aseguro que tendréis que oírle, sobre todo si descubre su hondo sentimiento de la vida: su propia religión[46].

---

[44] Ignacio de Loyola. Nació el 24 de octubre de 1491 y murió el 31 de julio de 1556. fue el fundador de la Compañía de Jesús. La Compañía de Jesús fue autorizada por la Bula Regiminis militantis del 27 de octubre de 1540.

[45] Andrés de Urdaneta nació en Ordizia en 1507 y murió en Méjico el 3 de junio de 1568. Viajó con Juan Sebastián Elcano por las islas Malucas y por las costas de California. Destacando en Méjico como político y pacificador.

[46] UNAMUNO, MIGUEL DE, "Alma Vasca", *Alma Española*, 10, 1988 de enero de 1904, Madrid. pp. 2-5.

Cuando leemos las opiniones de D. Miguel de Unamuno con respecto a la lengua vasca podríamos pensar, visto lo visto, que nuestro autor era un ultranacionalista español que no tolera más que la lengua del Imperio, y no es así en absoluto. Simplemente analizaba la actualidad y la vitalidad de una lengua minoritaria, la cual está en franco retroceso con respecto al español. Que ha sido manipulada por un sector de la sociedad vasca para convertirla en algo que nunca llegará a ser. Porque, quieran o no, el vasco es una lengua rural, de montaña, no es una lengua de pensamiento, no es una lengua vehicular de cultura. Años después, en plena Segunda República, debido a los problemas surgidos a la hora de redactar los capítulos que concernían a la lengua oficial del Estado y a las lenguas cooficiales, Unamuno manifestaba respecto al castellano:

> Todo ciudadano español tiene el total deber de saberlo y el derecho de hablarlo. En cada región se podrá declarar cooficial la lengua de la mayoría de sus habitantes. A nadie se le podrá imponer, sin embargo, el uso de ninguna lengua regional[47].

Es de una actualidad extraordinaria. Mas si leemos lo que dicen los distintos estatutos como el de Cataluña[48] o el del País Vasco[49], referentes a las distintas lenguas españolas o, incluso, la constitución española[50] ratificamos

---

[47] Discurso pronunciado por Miguel de Unamuno ante los parlamentarios que estaban redactando la Constitución Republicana de 1932.

[48] ESTATUTO DE CATALUÑA. Art. 6. LA LENGUA PROPIA Y LAS LENGUAS OFICIALES. 1. La lengua propia de Cataluña es el catalán. Como tal, el catalán es la lengua de uso normal y preferente de todas las administraciones públicas y de los medios de comunicación públicos en Cataluña, y es también la lengua normalmente utilizada como vehicular y de aprendizaje en la enseñanza.
2. El catalán es la lengua oficial de Cataluña. También lo es el castellano, que es la lengua oficial del Estado Español, todas las personas en Cataluña tienen el derecho de utilizar y el derecho y el deber de conocer las dos lenguas oficiales. Los poderes públicos de Cataluña deben establecer las medidas necesarias para facilitar el ejercicio de estos derechos y el cumplimiento de este deber.

[49] ESTATUTO DEL PAÍS VASCO. TÍTULO PRELIMINAR. Art. 6. 1.– El euskera, lengua propia del Pueblo Vasco, tendrá, como el castellano, carácter de lengua oficial en euskadi, y todos sus habitantes tienen el derecho a conocer y usar ambas lenguas.
2.– Las instituciones comunes de la Comunidad Autónoma, teniendo en cuenta la diversidad socio-lingüística del País Vasco, garantizarán el uso de ambas lenguas, regulando su carácter oficial y arbitrarán y regularán las medidas y medios necesarios para asegurar su conocimiento.
3.– Nadie podrá ser discriminado por razón de la lengua.

[50] CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA. TÍTULO PRELIMINAR. Art. 3. 1. El castellano es la lengua española oficial del Estado. Todos los españoles tienen el deber de conocerla y el derecho a usarla.

la actualidad de las opiniones de D. Miguel de Unamuno. Por supuesto que hay diferencias, pero el meollo de la cuestión es el mismo. Y este meollo es el respeto que Unamuno tuvo siempre por la lengua de cada colectividad, lo cual no quita que no criticara la intransigencia de algunos o al intentar hacer de una lengua minoritaria y, en cierta manera, extinguiéndose, algo mayoritario y vehicular de cultura, comercio y pensamiento con altos tintes de política, de política xenófoba.

La postura correcta hubiera sido el cultivo y la preservación de la lengua vasca. Intentar que no se perdiera mediante el estudio filológico, mediante la indagación de los orígenes, y enseñarlo a todos aquellos que quisieran hablarlo, pues era su lengua materna. Pero de esto a querer imponerlo y convertirlo en la única lengua oficial de una Comunidad Autónoma va un abismo.

Valga esta digresión para demostrar que Unamuno tenía razón cuándo manifestaba hace ya tantos años:

> El vascuence en el país vasco navarro no es la lengua mayoritaria, seguramente que no llega a una cuarta parte los que lo hablan y los que lo han aprendido de mayores, acaso una estadística demostraría que no es su lengua materna…
>
> Yo vuelvo constantemente a mi nativa tierra, y hace cosa de treinta años, allí, en mi tierra nativa, pronuncié un discurso que produjo conmoción, un discurso en que dije a mis paisanos que el vascuence estaba agonizando, que no nos quedaba más que recogerlo y enterrarlo con piedad filial, embalsamado en ciencia. Provocó aquello gran conmoción, una mala alegría fuera de mi tierra, porque no es lo mismo hablar en la mesa a los hermanos que hablar a los otros. Ellos creyeron que puse a aquello un sentido que no puse. Hoy continúa eso, sigue esa agonía; es cosa triste pero el hecho es un hecho, y así me parecería una verdadera impiedad el que se pretendiera despenar a alguien que se está muriendo, a la madre moribunda, me parece tan impío inocularles drogas para alargarle una vida ficticia, porque drogas son los trabajos que hoy se realizan para hacer una lengua culta y una lengua que, en el sentido que se da ordinariamente a esta palabra, no puede llegar a serlo[51].

Otro aspecto recogido en el pensamiento de Unamuno es el de las diferencias lingüísticas dentro de la misma Vasconia. Nuestro autor comenta con conocimiento de causa que ni ellos se entienden cuando hablan, por

---

2. Las demás lenguas españolas serán también oficiales en las respectivas Comunidades Autónomas de acuerdo con sus estatutos.

3. La riqueza de las distintas modalidades lingüísticas de España es un patrimonio cultural que será objeto de especial respeto y protección.

[51] Nota 48.

ejemplo uno de Bermeo, al norte, con otro de Asteguieta, al Sur, o uno de Zalla, al oeste, con otro de Andoaín, al este:

> Además, que el vascuence, hay que decirlo, como unidad no existe, es un conglomerado de dialectos en que no se entienden a las veces los unos con los otros. Mis cuatro abuelos eran, como mis padres, vascos; dos de ellos no podían entenderse entre sí en vascuence porque eran de distintas regiones: uno de Vizcaya, otro de Guipúzcoa...[52].

En mi opinión el vascuence es un idioma débil, con demasiadas influencias castellanas, las cuales lo hacen menos capacitado para su difusión cultural y su crecimiento. Debido a todos estos *hándicaps*, su desarrollo a nivel de incremento de población se ha visto perjudicado. Y, además, su comprensión al nivel de palabras se ha pervertido, pues han deseado hacer una lengua oficial a base de inventar palabras para usos, instrumentos y conductas que en vascuence no existían:

> Por querer hacer una lengua oficial, se ha hecho una especie de "Volapuk" perfectamente incomprensible. Porque el vascuence no tiene palabras genéricas, ni abstractas, y todos los nombres espirituales son de origen latino, ya que latinos son los que nos cristianizaron también…[53].

Perfectamente se ve que hubo influencia del castellano en el vascuence, pero tanto como dice D. Miguel de Unamuno no creo. Las influencias idiomáticas las encontramos en todas y cada una de las lenguas de este mundo. Pero de ahí a decir que el vascuence es una variante del castellano o cosas parecidas, me parece una exageración por parte de Unamuno.

Para futuras investigaciones o para jóvenes investigadores unamunianos no estaría mal indagar en el posible resentimiento de Unamuno ante el vasco. No sé si existirá realmente este resentimiento, pero un dolor interno y muy arraigado sí que hay. Él insiste continuamente en el acto civilizador de Castilla sobre Vasconia; Vasconia depende totalmente de Castilla. Castilla civiliza a Vasconia, lleva la religión a Vasconia, aporta elementos lingüísticos al vascuence, etc. Por todos estos factores cuando se da una desafección entre Vasconia y Castilla el vascuence muere. Y todo nos conduce a una españolización de todo lo vasco:

> Castilla civilizó a Vasconia (…), para añadir Unamuno, que recibió una carta del propio Joaquín Costa lamentándose de que el vascuence desapareciese

---

[52] *Ibídem.*

[53] *Ibídem.*

> siendo una cosa tan interesante para el estudio de las antigüedades ibéricas. Yo hube de contestarle: está muy bien; pero no por satisfacer a un patólogo voy a estar conservando la que creo que es una enfermedad[54].

Como conclusión de los textos que hemos aportado podemos decir claramente que Unamuno estaba en contra absolutamente del nacionalismo vasco que tergiversaba y falseaba la realidad y adulteraba al idioma vasco para dotarlo de una categoría que por desgracia carece, pero no podemos afirmar taxativamente que fuera antivasco, creo que es decir mucho.

El pensamiento de Unamuno debe ser entendido bajo las premisas de la Generación del 98 de su adoración por la España eterna, la de los valores caballerescos de la Edad Media ; bajo las premisas de la indivisibilidad de España como ente total y absoluto que engloba otras variantes, españolas siempre, pero variantes. Y, sobre todo, la superioridad absoluta del castellano como ente civilizador, cristianizador e instrumento vehicular de cultura y pensamiento.

Sobre esto luchó Unamuno durante toda su vida, no por rencor personal sino guiado por un afán científico, como filólogo. Él veía la lengua vasca como un resto ya definitivamente caducado y extinguido, quizás se pasó en las apreciaciones, pues de hecho en la actualidad el vasco sigue y goza de una buena salud, aunque delicada, pero continúa.

El liberalismo bilbaíno se fue muriendo por inanición y en ese momento, en contraposición, revitalizó el sentimiento nacionalista y, cómo no, el culto exacerbado al idioma. Incluso tergiversando los orígenes y la importancia que el propio idioma tenía en el contexto regional donde nació, se desarrolló y casi se muere.

Pero el idioma es una víctima de la incomprensión del resto de los castellano-parlantes y una víctima de la mala estructuración del Estado. Según Unamuno, España es un gran caos político, económico y social y, cómo no, lingüístico. Y como consecuencia de todos estos tipos de caos la lengua vasca está amenazada, no puede desarrollarse y expandirse. Nos dice D. Miguel de Unamuno al respecto:

> No hay conciencia pública y apenas si hay patriotismo en esta sociedad amorfa, mal centralizada, digan lo que quieran los regionalistas. Esto no es una nación vertebrada, con su centro motor y sensible, sino una especie de equinodermo o radiolado, con ganglios acá y allá. A esto se debe su vitalidad, de que en 1808 dio muestras, pero también su atraso. Hay aquí una monarquía íntima que lleva consigo una tiranía exterior, como en un gas, en nuestra sociedad están las molé-

[54] *Ibídem.*

culas, los pueblos, disgregados, y como en un gas, sólo mantiene su unidad merced a un fuerte recipiente de espesas paredes. El caciquismo hace de tirana[55].

No podemos ocultar que la vida, por decirlo de alguna manera, de la lengua vasca ha sido difícil y se le han puesto muchos obstáculos por el camino. La lengua vasca, al igual que otras lenguas que conviven dentro del Reino de España, han sido molestas y atacadas desde el poder con ahínco. Y, sobre todo, si miramos el periodo que transcurre entre el 1 de octubre de 1936 hasta el 20 de noviembre de 1975 es terrible. Este periodo significó para las lenguas minoritarias del estado la aniquilación y, por ello, ahora en plena democracia se han cambiado las tornas y se han convertido en "aniquiladoras" e intransigentes estas lenguas con respecto al idioma español. Incluso en 1917 D. Miguel de Unamuno analizaba la situación lingüística de su tierra con total nitidez y realismo, sin ningún tipo de edulcoramiento, las cosas tal y como son.

Con motivo de la visita del Señor Cambó[56], Unamuno hace una serie de afirmaciones muy interesantes, que nos van a servir de colofón a esta disertación.

---

[55] UNAMUNO, MIGUEL DE, "Oligarquía y Caciquismo", O.C., *tomo IX, Madrid, Escelicer, 1966.* Aartículo aparecido como contestación a la encuesta sobre "Oligarquía y Caciquismo", promovida por Joaquín Costa en el Ateneo de Madrid, fechada en Salamanca en 190 y recogida en Joaquín Costa y Martínez, "Oligarquía y Caciquismo como forma actual de gobierno de España, urgencia y modo de cambiarla". Madrid, 1902. pp. . 487-493.

[56] Francesc Cambó y Batllé; Verges, Gerona, 1876 - Buenos Aires, 1947) Político español. Militante desde su juventud del nacionalismo catalán, se adscribió a su tendencia más conservadora Estudió Derecho y Filosofía y Letras en la Universidad de Barcelona. En 1901, cofundó la Lliga Regionalista de Catalunya junto con Juan Ventosa Calvell, y fue elegido concejal del Ayuntamiento de Barcelona. Fue elegido diputado por Barcelona el 1907, pero fue derrotado en 1910. Políticamente, defendía la necesidad de reformar el sistema de la Restauración eliminando el caciquismo y la corrupción electoral, para construir un régimen parlamentario liberal al estilo de los que predominaban en Europa occidental. Tales ideas le llevaron a promover la Asamblea de Parlamentarios que, en 1917, se reunió al margen de las instituciones constitucionales para reclamar profundas reformas políticas.
Pero Cambó era también un conservador, cercano a los puntos de vista empresariales, por lo que se alejó de las protestas cuando la huelga general dio a la crisis un sesgo social; así pues, cuando Maura formó un Gobierno de Unión Nacional en 1918, Cambó se integró en representación de los catalanistas, asumiendo la cartera de Fomento. Posteriormente fue ministro de Hacienda en otro gobierno de Maura (1921-22), circunstancia que aprovechó para adoptar un arancel proteccionista favorable para la industria catalana, así como una Ley de ordenación bancaria.
Salió elegido diputado en las elecciones de 1933, que dieron el triunfo a la derecha, pero no en las de 1936, que ganó el Frente Popular. Finalmente, su conservadurismo primó sobre su catalanismo y apoyó la sublevación militar que originó la Guerra Civil (1936-39) y que llevó al poder a Franco.

El vasco no es entendido por la mayoría del pueblo. Aunque luchan por él, lo adulteran, solamente saben cuatro frases para gritar en manifestaciones y para apoyar muchos de ellos a movimientos independentistas. Y lo mismo ocurría en los tiempos de Unamuno. D. Miguel nos argumenta que si Cambó hablara en catalán lo entenderían muchos más que si hablara en vascuence:

> Cambó hablará en Bilbao en castellano, ¡claro está! ¿En qué otra lengua iba a hablar allí? No es razonable ni conveniente que hable ni en catalán ni en vascuence. Y la razón más poderosa para que Cambó no hable en Bilbao en vascuence no es precisamente que él, Cambó, no lo sepa hablar, ¡No!; es que, si por arte de encantamiento lo supiera –¿no es acaso Cambó el nombre de una localidad vascofrancesa?–, y si lo hablara, tampoco lo entenderían la inmensa mayoría de los vascos que van allí a oírle. Mucho mejor si les hablase en catalán. Porque en Bilbao la mayoría de los bizkaitarras o nacionalistas entienden mejor, mucho mejor, el catalán que no el vascuence[57].

D. Miguel sigue con su discurso, analizando la realidad del vascuence de principios del siglo XX y que, seguramente, es extrapolable a nuestros primeros días del siglo XXI:

> Además, aunque Cambó supiera vascuence y lo supieran los que van a oírle, pero vascuence de verdad, vascuence vivo y corriente, y no los ridículos y absurdos esperantos que de él sacan cuatro exaltados confesionarios, no podría hablar en el teatro Albión, de Bilbao, ni en ninguna otra parte, de lo que dice la prensa que va a hablar allí: de los proyectos financieros del ministro de Hacienda. Empezaría por no saber cómo llamarle a éste, como no fuese, "aziendako ministría" (cambio la ortografía para disfrazar algo la cosa) o en alguna invención lingüística sólo inteligible para su inventor. Y en catalán puede pasar "el ministre d´Hisenda", pero en consecuencia no puede pasar "aziendako ministría" ni aun con la k que además no se conoce al pronunciarla[58].

La crítica es feroz, pero de lo más realista y acertada, y muy semejante a la actualidad que estamos viviendo. Y es que el problema estriba en los estudios teóricos, sin contacto con el pueblo, de los que desean hacer del vasco una lengua irreal, ficticia, inexistente. Se echa de menos que los estudiosos hablen con el pueblo e intenten llevar a cabo estudios reales, estudios que estén vivos, fresco y actualizados:

---

[57] UNAMUNO, MIGUEL DE, "Vascuence, gallego y catalán", *La Publicidad*, Barcelona, 24 de enero 1917. Ver O.C., tomo IV, Madrid, Escélicer, 1966 pp. pp. 546-549.

[58] *Ibídem.* p. . 546.

> Es absolutamente imposible hablar hoy en vascuence vivo y verdadero de proyectos ningunos de Hacienda. Y mañana, más imposible aun, merced a los enterradores de esa lengua milenaria y ahistórica que son los que se empeñan en galvanizarla con trabajos de gabinete para impedir su muerte inevitable[59].

Y profundiza mucho más en la herida vasca al decir que, incluso la denominación "Euskadi" es falsa con la K y todo. Inventos de improvisados lingüistas:

> Bueno será informarle al lector desconocedor de las cosas de mi tierra vasca que ese nombre de Euskadi, con su K y todo (…) no quiere decir nada en vascuence ni pasa de ser una invención, bastante caprichosa por cierto, de un improvisado lingüista. El que la inventó quiso expresar con eso el pueblo vasco, no el territorio, y la inventó porque tal nombre no existe en vascuence. Ni podría existir por razones de inconciencia colectiva[60].

Y si algún día Vasconia, nos comenta Unamuno, llegara a independizarse no se hablaría el vasco sino el castellano:

> Y si, lo que es un absurdo, Vasconia llegase a constituir, no ya una nación, más un Estado independiente, absolutamente independiente, su lengua oficial sería el castellano, y no el vascuence, como es el castellano la lengua oficial de Méjico y de Chile y del Perú, y no el azteca ni el araucano ni el quechua, y sería el inglés y no el antiguo irlandés o erse la lengua oficial de Irlanda si ésta se independizase[61].

Unamuno lo ve desde la perspectiva de lo racional y desde la coherencia. Y no podemos negarle que tiene toda la razón. Está adelantando conceptos y opiniones que estarán vigentes mucho después.

Las opiniones de Miguel de Unamuno respecto al vascuence son múltiples a lo largo de toda su vida. Sería muy extenso y digno de una tesis doctoral el abarcarlos en su totalidad. Personalmente, creo que lo dicho hasta ahora es en líneas generales lo principal y más importante de su pensamiento sobre el vascuence.

---

[59] *Ibídem.* p. 546.

[60] *Ibídem*. p. 547.

[61] *Ibídem*. p.. 548.

LA FILOSOFÍA COMO LENGUAJE: ORTEGA Y LA LENGUA ESPAÑOLA

JESÚS RUIZ FERNÁNDEZ
IES Lázaro Cárdenas (Collado Villalba, Madrid)

Un estudio de la idea de filosofía en Ortega y Gasset conlleva investigarla desde todas sus perspectivas. Ortega nos enseñó que no hay cosas propiamente hablando, sino vistas, y que el conocimiento consiste en la integración del mayor número posible de ellas. Pues bien, una de estas vistas, una de las "caras que nos pone" la filosofía, es "cara" de lenguaje. Es obvio que la filosofía está unida al lenguaje; es perogrullesco que "hacer ciencia es hablar" (V, 445)[1].

Esta cara contiene a su vez muchos gestos. Yo voy a centrarme en esta comunicación en dos de los más importantes a juicio de Ortega. En primer lugar, examinaré la forma en que el lenguaje, el idioma español, condiciona la exposición de la filosofía, en concreto la de Ortega y Gasset, esto es, en si es un vehículo de comunicación apropiado para la misma, o si, por el contrario, puede llegar a entorpecerla o incluso impedirla. En segundo lugar, reflexionaré sobre cuál es, según Ortega, el estilo literario, el *genus dicendi*, más adecuado para exponer la filosofía, y en particular la suya. Y vamos a poder ver –quizás lo más interesante por lo que respecta al espíritu de estas Jornadas– como estos temas nos llevan a planteamientos en los que resulta ineludible apelar a los conceptos de 'filosofía española' y de 'posmodernidad'.

Una vez hoy superadas las tradicionales y manidas cuestiones sobre el carácter sistemático de la obra de Ortega y de sus influencias, y bastante avanzada la investigación en la cuestión de las etapas, ésta, lejos de malgastar el tiempo como antaño en problemas inútiles –si Ortega era o no era filósofo, etc.–, puede aventurarse por caminos más fértiles, como la propuesta fenomenológica de Javier San Martín, la humanista de Francisco José Martín o el enfoque español y posmoderno de José Luis Abellán.

---

[1] Salvo que la obra se señale expresamente, las citas de Ortega y Gasset corresponden a la edición de *Obras completas*, 12 vols., Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983.

Por mi parte, me gustaría aportar mi granito de arena, resaltando la idea de 'integración', que, a mi parecer, no se destaca suficientemente en los estudios. Frente a la unilateralidad de la Edad Moderna, la integración era a ojos de Ortega la característica fundamental de la posmodernidad, consecuencia del descubrimiento de la nueva realidad de la vida, que, como la diosa Isis, a la que los egipcios llamaban *la de los diez mil nombres*, tiene sabor miriádico. Todos los malentendidos a que ha dado lugar este autor se han debido a que se le ha interpretado unilateralmente, a que no se ha advertido que "pájaros de hogaño no se pueden cazar con mallas de antaño" (II, 735). Mas, como "toda cosa tiene muchos lados y ser filósofo es el oficio más perogrullesco del mundo", ya que "consiste en procurar no desver ninguno de ellos"[2], Ortega sólo estimaba a aquél acerca del cual no sabía fácilmente a qué atenerse. Y reclamaba lo mismo para sí (cfr. XII, 276).

El lenguaje es campo abonado para tales integraciones. En esta comunicación me voy a referir a tres: la que resulta de su ambigüedad como vehículo del contenido filosófico, y las integraciones de filosofía y experiencia de la vida y de filosofía y literatura.

Sobre la primera, la posición de Ortega es que el lenguaje es una entidad "a la par deliciosa y repugnante, soberana y envilecedora" (IX, 355). "Yo sé muy bien las que he pasado muchas veces para pensar en español mi pensamiento personal", escribe. Pero, añadiendo inmediatamente: "lo mismo me hubiera acontecido con cualquiera otra lengua que me fuese materna" (IX, 76; v.t. VIII, 391, y XII, 81). Al hecho de que el lenguaje sea un uso –quizás el uso más uso de todos–, y nos plantee por tanto el problema de cómo expresar nuestro pensamiento individual valiéndonos de un mecanismo colectivo, se añade el que fue formado en la antigüedad, con una mentalidad distinta a la de hoy, y, desde luego, muy lejana a la orteguiana. El lenguaje ordinario encierra una filosofía anacrónica, cosista, en cuyos términos se puede percibir la huella de los filósofos antiguos: "El hombre más inculto usa vocablos y conceptos de Platón, de Aristóteles, de los estoicos" (V, 607; v.t. VII, 393-394; XII, 90; V, 448; VII, 205-206, y IX: 678).

> "Yo sostengo que el hombre no ha filosofado siempre; pero en cambio pienso que desde que hay filosofía todos los hombres pertenecientes a la civilización occidental, o por esta influidos, filosofan al hablar, quieran o no, en una u otra cuantía. Ejemplo de ello es que emplean el vocablo «cosas» = «sustancias» [...] todos, en efecto, llevamos –o arrastramos– una herencia ontológica" (IX, 778).

---

[2] ORTEGA Y GASSET, J., *Notas de trabajo. Epílogo...* Madrid, Alianza, 1994, p. 50.

Pero, por otro lado, esto es, si nuestra mente es lo suficientemente flexible como para poder estirarse y alcanzar otra de las caras de la realidad lenguaje, veremos como nos ofrece otra faz diferente; esta vez mucho más amigable. Pues, si anteriormente resultaba ser un lastre para una filosofía en la que cuenta la vida, ahora contendrá "geniales entrevisiones" sobre la misma, perspicaces y agudos descubrimientos relativos a los asuntos humanos, sedimento de la 'experiencia de la vida' que el hombre corriente ha ido haciendo a lo largo de los siglos. La filosofía y la ciencia para su vergüenza los han pasado por alto; pero no así los poetas, novelistas, y sobre todo el "hombre cualquiera" (cfr. XII, 188; V, 393; XII, 298; VII, 111; IX, 642). Cuando decimos, por ejemplo, que *hacemos tiempo*, *estamos en un mar de dudas*, s*ufrimos una pesadumbre* o *nos hallamos en una situación grave*: estas expresiones, bien entendidas, pueden ser de gran utilidad para el filósofo.

Veremos más adelante como este "buen entendimiento" es resultado de la utilización de la etimología. Pero ya tenemos por lo pronto las dos primeras integraciones: las dos caras opuestas que el lenguaje nos ha puesto y la integración de filosofía y experiencia de la vida. La experiencia de la vida, que en principio es incomunicable, que cada generación tiene que hacer por sí sola sin poder aprovechar la de sus ancestros, ha encontrado en el lenguaje un subterfugio con que perpetuarse.

Pasemos a la siguiente cuestión, la del estilo literario más apropiado para la filosofía. Como es sabido, nuestra disciplina ha utilizado históricamente la más variada colección de estilos: desde el poema de Parménides hasta los artículos periodísticos de Ortega, pasando por los Diálogos de Platón, las epístolas de Séneca, las *sumas* medievales o los aforismos de Nietzsche. ¿Quiere esto decir que la filosofía no tiene un género literario propio? Es más, ¿que no hay nada de común en todas estas formas?, ¿que ni siquiera puede establecerse un número mínimo de reglas que nos permita distinguir lo que es filosofía de lo que no lo es? No es así a juicio de Ortega, y de sus escritos pueden entresacarse tres características esenciales de la expresión filosófica: 1) el contenido es el fin y la forma el medio; 2) la filosofía se aviene más al lenguaje hablado que al escrito, y 3) la utilización de la etimología como método de denominación y de investigación.

Ortega no llega a ellas de manera inductiva, a través de un examen histórico de las formas de escribir, comparándolas y extrayendo lo esencial, sino, todo lo contrario, mediante un análisis de la idea de filosofía, como resultado de una descripción fenomenológica de la misma. La filosofía es así: si los filósofos se han atenido o no a ello es otra cuestión, porque no se trata de saber si ha habido o no buenos filósofos, sino de saber qué es la filosofía (cfr. VIII, 265).

La primera característica, que el contenido de la escritura filosófica es el fin y la forma el medio, es en lo que la filosofía se diferencia de la literatura."Hacen literatura con las ideas", achacaba Ortega a la Generación del 98, a diferencia de él, que hacia "filosofía con la literatura" (VI, 371). Tal atributo implica que en filosofía hay verdad, diálogo y sistema.

La verdad es exclusiva de la ciencia; en literatura no debemos buscar verdades, sino tan sólo al propio literato, sus estados de ánimo tras las bambalinas linguísticas. Como dice Ortega, "sus teorías son canciones" (V, 563). El lector de filosofía, en cambio, no puede conformarse con disfrutar de ella sin ver si lo que dice el autor es verdad, porque "no es, como la literatura, monólogo, sino esencialmente diálogo" (III, 255). El diálogo es uno de los submétodos del método de la razón vital[3], de raigambre fenomenológica y, por supuesto, socrática. Pero lo veremos más adelante con más detalle; ahora nos centraremos en el sistema.

No hay verdad sin sistema: es de "las tres o cuatro cosas inconmoviblemente ciertas que poseen los hombres" (I, 440-41; v.t. VIII, 37; V, 389, y V, 216). Porque, mientras que el escritor no tiene una teoría, sino muchas, dispares y contradictorias, fruto del momento, el sistema es en filosofía mucho más que la "honradez del pensador" (I, 114). No se trata de ética, sino de que el sistema es la filosofía misma. ¿No mueve al filósofo, y al científico en general, "un afán exasperado de coincidir con la realidad", con lo que precisamente es, con lo que es "formidablemente uno" (V, 563)?[4]

Desde el Centenario y el Cincuentenario ya casi todo el mundo admite que en Ortega hay sistema –es decir, que es filósofo–, por más que no lo expusiera, y que como mejor queda zanjado el asunto –que tantas controversias provocó, prácticamente desde la publicación de su primer libro–, es con la sentencia de Arturo García Astrada de que la obra de Ortega es la "exposición asistemática de un sistemático pensar"[5]. Por mi parte sólo encuentro una explicación última a este hecho, una explicación que completaría las insuficiencias de la llamada *teoría de la España erial*, que no aclara porqué Ortega, una vez que perdió su circunstancia española, siguió sin escribir libros sistemáticos-: la filosofía española, el hecho de que, como ha escrito José Gaos, nuestra filosofía –y en general la hispánica– no es sistemática[6].

---

[3] Distingo en el método de la razón vital diez submétodos: veracidad o epojé, concepto, intuición o evidencia, dialéctica, método de Jericó, método dialógico, método hipotético-deductivo, razón histórica, autorización y método metafórico-etimológico.

[4] La literatura y el arte en general también son sistema, pero no de ideas.

[5] *El pensamiento de Ortega y Gasset*. Buenos Aires, Troquel, 1961, p. 9.

[6] Cfr. *Obras completas*, vol. VI, México, UNAM, 1990, pp. 58-87.

Sólo así se explica el que, por poner un ejemplo, Julián Marías se llevara una buena bronca por proponer a Ortega la "tamaña tontería"[7] de hacer una compilación ordenada de sus escritos para demostrar a sus enemigos escolásticos que sí tenía sistema.

Ahora bien, el que en filosofía la forma esté al servicio del contenido, no quiere decir, ni mucho menos, que el estilo no pueda ser literario. La famosa frase orteguiana, "o se hace literatura o se hace precisión o se calla uno" (I, 113) en general no ha sido entendida en sus justos términos. Ortega no quería decir que "o sólo se hace literatura o sólo se hace precisión o se calla uno", sino que "o el fin es la literatura, o el fin es la precisión o se calla uno". "¡Pues no faltaba más sino que en mis lecciones no hubiera literatura!" (XII, 282), exclamaba, defendiéndose de los que le tachaban de mero literato. Y es que, como ha dicho Francisco José Martín, el lenguaje que expresa un pensamiento "es parte integrante esencial de ese mismo pensamiento"[8] O, como concreta Fernando Vela, Ortega hacía filosofía y literatura por la importancia que tienen a la vez la razón y la vida en su filosofía[9].

Ortega se opuso tanto a la estética de moda a comienzos del siglo XX, que pretendía confundir forma y fondo de la escritura, como a la estética clásica, que los separaba y atribuía más peso a la forma. Para Ortega, existen los géneros literarios, esto es, forma y contenido son dos cosas distintas; pero están unidos, y lo más importante es el fondo. "La forma es el órgano y el contenido la función que lo va creando" (I, 366). O, de manera metafórica, la forma es el camino y el contenido la dirección, o la forma es la curva que en el aire hace la piedra y el contenido el impulso original que se le dio[10]. La literatura de Ortega obedece, por tanto, al contenido vital de su filosofía. No era un capricho, como sí lo era en el caso de los krausistas, cuyo estilo era "puramente ornamental", y donde "un párrafo era de más difícil montura que un arco de triunfo" (IX, 480).

Pero, podemos ir más allá; dar un paso más e ir de la filosofía al hombre. Pues, como escribe Francisco Ayala: "su estilo literario nos entrega su pensamiento, y éste nos reconduce a su imagen, la cual nos lleva, por último, hasta el hombre que fue"[11]. Como confesó en el Congreso con motivo de que

---

[7] Morán, G., *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998, pp.359-360.

[8] *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p.90.

[9] Cfr. *Ortega y los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, p. 26.

[10] En literatura también la forma está en función del contenido, pero este contenido no consiste en ideas, sino que es un contenido literario. En literatura, las ideas son puro medio.

[11] *Las plumas del* fénix, Madrid, Alianza, 1989, p. 548.

Indalecio Prieto le censurara su estilo afectado, la metáfora era una tendencia incoercible de su ser: "eso que el señor Prieto considera como una corbata vistosa que me he puesto, resulta ser mi misma columna vertebral que se transparenta" (XI, 362)

Pero no se debe olvidar que en la fórmula *razón vital* primero va la razón. Es la razón la que es vital, y en consecuencia Ortega es más filósofo que literato. Walter Starkie en un artículo publicado en Londres en 1926 lo define como "filósofo poeta"[12], definición que puede ser buena, puesto que *filósofo* va en primer lugar.

Esa es la causa de que Ortega no se tuviera a sí mismo por un buen escritor. Nunca se tuvo[13]. Los mejores escritores eran para él, en cambio, los místicos, los más irracionalistas (cfr. VII, 339). Y también explica que se atreviera a decir que Platón no tenía buen estilo filosófico: "era demasiado escritor para tenerlo" (IX, 638).

Como han dicho José Gaos[14] y José Luis Abellán[15], la filosofía española es literaria. Y aquí tenemos la tercera integración: la de filosofía y literatura. Ortega interpretaba como un signo de la posmodernidad la integración de filosofía y literatura. Sólo poeta, sólo filósofo, son modos provincianos, aldeanos de ser poeta y filósofo. Nuestro tiempo es demasiado complejo para tales unilateralidades.

Otra característica esencial de la filosofía como lenguaje es su mejor adecuación a la palabra hablada que a la escrita. Hay al menos dos razones para esto: una, la intuición o evidencia, otro submétodo de la razón vital, en que se basa la 'pedagogía de la alusión'; la segunda, el diálogo, al que ya me referí más arriba. La pedagogía de la alusión, pedagogía que Ortega practicó a fondo, reconoce que la filosofía no se puede reducir a cuatro fórmulas escritas en un libro, sino que como mejor se aprende es mirando y viendo y como mejor se enseña es señalando hacia donde hay que mirar (cfr. I, 335-336; v. t. I, 275). La pedagogía de la alusión, que, según nos cuenta Ortega en un maravilloso pasaje de *Meditaciones del Quijote*, practicaba el bosque de la Herrería de El Escorial –"magistral; viejo, como deben ser los maestros, sereno y múltiple" (I: 335)–, es platónica. Está en la *Carta VII*; así como la necesidad de pertenencia a una escuela, para en contacto con el maestro aprender verdaderamente una filosofía. Y es que "la filosofía fuera y aparte de los hombres filó-

---

[12] Cfr. ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza Janés, 2002, p. 267.

[13] Cr. *Cartas de un joven español*, V. t. XI, Madrid, El Arquero, p. 580, p. 163.

[14] Cfr. *Obras completas*, vol. VI, o. c., pp. 58-87.

[15] Cfr. "¿Existe la filosofía española? Razones de un pseudo-problema" en *¿Existe una filosofía española?*, Sevilla, Fundación Fernando Rielo, 1988, p. 146.

sofos, es una abstracción y, además, un fragmento"[16]. "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*", ha escrito Rodríguez Huéscar[17]. "Parece que asistimos, no a la explicación de una clase magistral, sino a la pericia de una teoría dramática cuyo protagonista es la propia vida del filósofo", también María de Maeztu[18].

Pero, en realidad, el verdadero druida del bosque era Husserl, quien "señaló" a Ortega en qué páginas de Platón se encontraba la pedagogía de la alusión; Husserl, que había dicho que la fenomenología era una especie de puntero con que señalar hacia donde mirar[19].

El diálogo es también de corte fenomenológico: lo es el perspectivismo, que indudablemente lo fomenta. De modo que de nuevo Husserl lleva a Ortega a Platón. Guillermo de Torre ha contado que le confesó íntimamente que no le gustaba escribir, y, que si publicó, fue por motivos económicos[20]. Y, sin embargo, no podía vivir sin sus tertulias. Las tuvo en Buenos Aires, Lisboa e incluso en Alemania. En una carta a Victoria Ocampo, en la que le está exponiendo una serie de ideas sobre la vida, de pronto, se da cuenta de que se aburre y corta por lo sano: "me aburro de escribirte todo esto cuya aclaración y concreción –únicas cosas que pueden extirparle ese aire vago, sibilino– solo larguísimas conversaciones podían traer"[21]. Si todo en la vida es discutible, el intelectual no tiene otra cosa que hacer sino discutir. Como Sócrates, Ortega agradece las objeciones, pues tanto si rebatimos las ideas de nuestros oponentes como si rebaten las nuestras, nos sentimos más cerca de la verdad (cfr. X, 97; v.t. X, 430, y VII, 437). De que Ortega era dialogante, de que escuchaba –al contrario que Unamuno, a quien sólo se podía escuchar– da fe María Zambrano[22].

Fernando Vela ha escrito que Ortega "pertenece a ese linaje, muy continuado en España, de los hombres que influyen más por su palabra hablada, en

---

[16] Ortega Y Gasset, J., *Obras completas*, vol. IV, Madrid, Taurus, 2004, p. 19

[17] "Ortega: genio y palabra", en *Ortega vivo*, Madrid, Revista de Occidente, nº 24-25, 1983, p. 218.

[18] Cfr. Gómez Molleda, Mª D., *Los reformadores en la España contemporánea,* Madrid, CSIC, 1966, p. 492.

[19] Cfr. Scheler, M., *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Buenos Aires, Nova, 1989, pp. 79-80.

[20] Cfr. Fernández, P.H., *La paradoja en Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1984, p. 168.

[21] *Epistolario*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 151.

[22] Cfr. Zamora, J.M., o. c. p. 305.

la conversación, que por su palabra escrita, en el libro", y añade: "hay en esto un rasgo muy español, quiero decir muy humano, pues el español es quien más importancia da al hombre, al hombre de alma, carne y hueso, presente y mano a mano"[23]. Según José Gaos, tanto la filosofía española como el pensamiento hispanoamericano, tienen preferencia por la palabra oral frente a la escrita[24].

La tercera característica esencial del estilo filosófico es la utilización de la etimología como método de denominación y de investigación. Se trata del método metafórico-etimológico, otro submétodo más de la razón vital, concretamente de la razón histórica aplicada al lenguaje. El que muchas veces no se haya entendido la teoría orteguiana de la metáfora o se haya visto en ella poca precisión o escaso interés, se ha debido a que no se la ha contemplado relacionada con la etimología.

Ortega tenía una concepción naturalista del lenguaje, según la cual cada cosa tiene su nombre y nombrar es llamar: "la palabra *llama* a la cosa [...] y la cosa acude como un can" (VIII, 292). Por eso el nombre es una metáfora, porque es "anuncio y promesa de cosa, es ya *un poco* la cosa", "como esos pájaros que en alta mar vuelan de pronto hacia el navegante y le anuncian islas" (IX, 382).

Por otra parte, tenemos que tener en cuenta que todo ha sido ya descubierto por el pueblo, incluidas las aparentemente más originales ocurrencias de los filósofos, y que todo está en el lenguaje con su nombre. Lo que ocurre es que el paso del tiempo ha borrado de nuestra memoria los significados primigenios de las palabras, ocultos bajo los múltiples significados bastardos, que a manera de óxido les ha ido superponiendo el manoseo social. La misión del filósofo será entonces redescubrir sus hallazgos en el lenguaje, devolviendo a las palabras su brillo original (cfr. II, 388; v.t. IX, 635-637). Así se podrá ver, por ejemplo, como el auténtico significado de *verdad* –que es como comenzó a llamarse la filosofía– es *alétheia*, la metáfora de correr el velo. Así, también, lo primero que hará Ortega al sacar a relucir su término clave de *circunstancia*, será establecer su etimología: "*¡Circum –stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!" (I, 319). En esta virtud reside a su juicio el buen estilo filosófico, poniendo como ejemplo de ello a Heidegger, probablemente de quien tomó la relación entre la metáfora y la etimología

A estas tres características esenciales del *genus dicendi* de la filosofía, Ortega entendía que se debían sumar otras tres, si bien ya no propias del estilo filosófico universal, sino del de nuestro tiempo posmoderno o contem-

---

[23] En el "Prólogo-conversación" que antecede a *Goethe desde dentro* (IV, 393).

[24] Cfr. *Obras completas*, vol. VI, o. c., pp. 58-87.

poráneo en particular: 1) la claridad; 2) la utilización de géneros literarios "menores", como el ensayo y el artículo de periódico, y 3) la cotidianidad. La filosofía posmoderna es circunstancial, lo que implica que al expresarse, hablar o escribir, ha de tenerse en cuenta al oyente o lector. En la Edad Moderna se escribía para la humanidad, cosa que a Ortega no dejaba de parecerle una ingenuidad. El hombre en general no le había sido presentado, "la involución del libro hacia el diálogo" (VIII, 18; v.t. IV, 114-115, y XII: 45) había sido su propósito. *Altruismo intelectual*, llamó Hartmann a esta actitud del filósofo español. Y a este respecto nos recuerda José Gaos – una vez más Gaos– que el pensamiento hispanoamericano es circunstancial[25].

Tal circunstancialidad se concreta en las tres características señaladas. Con respecto a la claridad, aquellos tiempos en que el científico tenía que apabullar al público con su verborrea, si quería que se reconociera su mérito, han pasado a mejor vida[26]. Es cierto que la ciencia debe extremar su rigor a la hora de investigar, pero no menos cierto también es que, al exponer las investigaciones, debería hacer el esfuerzo de ser entendida. Pues "la idea más difícil del mundo puede ser expuesta de manera que la comprenda el entendimiento más humilde y el alma más inculta, si el que la expone la piensa antes de verdad y pone un poco de calor, un poco de entusiasmo" (XI, 301-302; v.t. VII, 280). Como ha resaltado Julián Marías, la claridad, no es mera cortesía de filósofo, sino la condición misma de la filosofía[27]; pero quedaría más completa la observación si añadimos que la claridad "expositiva" –en la forma de "roman paladino, como suele hablar cada cual a su vecino"– es a su vez la condición misma de la filosofía circunstancial.

En segundo lugar, a Ortega le parecía impropio de nuestro tiempo el libro filosófico tradicional (cfr. I, 318). Como es sabido, jamás escribió uno, o, mejor dicho, jamás terminó uno, aparte de que la mayor parte de las veces lo que se presenta como libros, son compilaciones de artículos de periódico, transcripciones de sus clases o escritos preparatorios de sus conferencias. La especie de escrito híbrido entre el libro tradicional y el artículo periodístico que se propuso escribir cuando anunció la 'segunda navegación', y que sería el vehículo lingüístico de su nueva empresa, lo cierto es que no acabó de concretarse. Y, de nuevo, Gaos, recordándonos que el pensamiento hispanoamericano está volcado en ensayos y artículos de periódico[28].

---

[25] Cfr. *Obras completas*, vol. VI, *Ibid.,* pp. 58-87.

[26] Cfr. Ortega Y Gasset, J., *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, Madrid, FCE, 1996, pp. 230-231.

[27] *Ortega. Circunstancia y vocación 2*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, p.129.

[28] Cfr. *Obras completas*, vol. VI, *op.cit*., pp. 58-87.

El tercer rasgo, la cotidianidad, impregna el estilo filosófico contemporáneo de Ortega por dos razones. En primer lugar, por el hecho de que bucear en el español ordinario da a sus escritos un cierto aire de cotidianidad. Pero también por la temática de los mismos. Siempre se destaca en los estudios sobre Ortega, como uno de los rasgos más característicos de su obra, el hecho de la enorme cantidad y variedad de temas sobre los que se pronunció –hasta sobre el marco del cuadro, como se suele decir admirativamente.

> "Soy madrileño, y una de las figuras más típicas de Madrid es ese chico que desde el tendido asiste a la novillada y en un cierto momento, sin posible contención, se arroja al ruedo y con su blusa se pone a torear al cornúpeta. Yo soy de por vida, ese eterno chico de la blusa y no puedo contemplar un problema astifino sin lanzarme hacia él insensatamente (VIII, 559).

Ferrater Mora ha visto muy bien que tal variedad de intereses no era "el resultado de una especie de «inestabilidad» intelectual, sino la consecuencia de una actitud metódica"[29]. Obedecía, en efecto, al pluralismo de la posmodernidad, frente a la modernidad unitarista (III, 304). "Amor me mueve, que me hace hablar... Amor a la muliplicidad de la vida" (II: 38). Ahora bien, la realidad, desplegándose en sus múltiples y variadas figuras, abarca tanto aspectos de altos vuelos como otros más modestos y humildes. Y la fenomenología se hizo eco de ello, desplazando al neokantismo con sus solemnes y contados temas decimonónicos –ciencia, moral, arte, religión, política-:

> "De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes –Dios, los astros, los números–, lo mismo que las humildes y más próximas –las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor" (IV, 509-510; v.t. II, 28).

No hay tema irracional por pequeño e insignificante que sea: todo rebosa sentido (cfr. V, 216; v.t. VIII, 364). Como el Manzanares, que también tiene su logos. "La mejor verdad está dicha en el eterno cuento de hadas donde una vieja mendiga hallada al borde del camino, resulta a poco que se la atienda, una gentil princesa" (X, 358).

El español era, al parecer, experto en este nuevo espíritu. Como tipo mediterráneo más puro, no había podido ocultar nunca su apego a lo trivial, a lo vulgar. Cuadros religiosos de Velázquez, donde las piezas centrales son

---

[29] *Ortega y Gasset. Etapas de una* filosofía, Barcelona, Seix Barral, 1973, p. 49.

huevos y ajos; un rector de la Universidad de Salamanca, cuya filosofía gravita en su totalidad sobre el tema de la inmortalidad, que decide no salvarse si no se salva también su perro; Azorín con su menuda temática de viejas, casinos, zaguanes y caminos polvorientos (cfr. I, 199-200). Por eso, los "experimentos de nueva España" que pretendían ser los ensayos programados en *Meditaciones del Quijote*, unos tratarían de temas notables, otros, en cambio, no pasarían de domésticos. Versarían incluso sobre el humilde tema que es para la filosofía el tema de Azorín, cuyo principal interés es la humildad de sus temas. Y es que, con la fenomenología, el pathos del Norte tiende la mano al pathos del Sur.

EL CONCEPTO DE "REALISMO ESPAÑOL" EN ARTURO SERRANO PLAJA Y MARÍA ZAMBRANO

ALFONSO BERROCAL
UAM

Dado que no es un filósofo, cierto sentido de la cortesía nos obliga a comenzar hablando de Arturo Serrano Plaja, cuyo centenario se cumple en 2009, acaso con el mismo desinterés con que su obra ha pasado por la crítica en general, y por lo que podemos llamar la recuperación cultural del exilio. Algunos manuales de literatura apuntan su nombre como uno de los precursores de la poesía social con su obra *El hombre y el trabajo,* publicada por la revista *Hora de España* (1938). En su evolución poética cabría destacar también una obra como *Galope de la suerte* (Argentina, 1956) que recoge hasta esa fecha su poesía desde 1945 y que en esa variedad cabría destacar el sentido existencial de la experiencia del exilio. Otra de sus obras a tener en cuenta es *La mano de Dios pasa por este perro* (Madrid, 1965) en el que se pone de manifiesto su sentimiento religioso no sólo desde un lenguaje inusual para la poesía de su tiempo, sino desde un sincero "forcejeo" con la trascendencia, que a pesar de las diferencias formales lo emparentaría, por ejemplo, con Unamuno[1].

Podría situarse a Serrano Plaja en la llamada generación de 1936, si bien es más preciso adscribirle al grupo de *Hora de España* ya que éste, por sí sólo, reúne las características de lo que suele formar una generación. Cabe señalar en este punto que Serrano Plaja fue uno de los redactores de la ponencia colectiva que la revista presentó al II Congreso de Intelectuales Antifascistas (Valencia, 1938), igualmente, en su consejo de redacción se encontraban amigos como Sánchez Barbudo que no sólo constituye junto a nuestro autor un curioso caso de "vida paralela" sino que pone de manifiesto cómo estos

[1] Hace unos años se ha editado una antología que abarca toda su obra poética posterior a la guerra civil: Arturo Serrano Plaja, *Descansar en la frontera. Poesía en el exilio (1939-1970),* Edición de JOSÉ RAMÓN LÓPEZ GARCÍA Y SERGE SALÜM, A Coruña, Biblioteca del Exilio, Ediciós do Castro, 2007

jóvenes escritores definieron su horizonte y pensamiento literario a partir de una experiencia común como la guerra civil, a través del carácter, sin duda singular, de la revista y, acaso también, de un amargo final compartido, ya que en el campo de concentración de Saint-Ciprien, Arturo Serrano Plaja estuvo confinado con la mayoría de los que habían formado parte de *Hora de España:* Barbudo, Gaya, Gil Albert o Rafael Dieste.

La revista *Hora de España* y su contexto dibuja, además, el escenario que nos permite no sólo establecer una relación entre María Zambrano y Arturo Serrano Plaja, sino que, en su conjunto, bien puede colaborar en la interpretación de ciertos aspectos de su pensamiento. El grupo de *Hora de España* es también el de María Zambrano, en la misma medida que puede serlo de algunos miembros de la generación del 27. No sólo porque su nombre figure entre los miembros del consejo de redacción, o porque la fórmula "razón poética" la encontremos en una carta –muy posterior- a Rafael Dieste, "padre" de la idea fundacional de la revista, o porque represente un momento decisivo en lo que podría llamarse la interlocución de los poetas en el proceso de su pensamiento, poetas como Bergamín, Cernuda o especialmente Emilio Prados. Sino porque ese mismo contexto determina una actitud filosófica que encontramos en los artículos que allí escribió como, por ejemplo, "El español y su tradición", "La reforma del entendimiento español", "Misericordia", "Pablo Neruda o el amor a la materia", o "Poesía y revolución" reseñando la obra de Arturo Serrano Plaja, antes mencionada, *El hombre y el trabajo.*

Esa actitud filosófica de Zambrano se distingue en dos aspectos, al cabo, coincidentes o interrelacionados entre sí. Uno, la cultura española necesita ser "descifrada" filosóficamente, ya que en ella se pueden encontrar los elementos que den respuesta a la llamada "crisis de la razón", y no por una "esencialidad" nacional sino por su marginalidad respecto al proceso de construcción del racionalismo. Acaso la evidencia de que en la guerra civil española se estaba jugando de algún modo el destino de Europa, como la historia no tardaría en confirmar, avala esta necesidad de que la supervivencia de la racionalidad, pasa, paradójicamente, por aquello que se ha substraído a su dominio, precisamente, como fuerza humanizadora.

El segundo aspecto se refiere a la poesía. La poesía como una forma de trato con la realidad, y un "raro" saber de ciertos acontecimientos de lo humano que no lo rebasa ni lo reduce. De ahí que ella preserve esos elementos que necesita la racionalidad en tiempos de crisis. La poesía, es, además la forma en que el pensamiento se ha manifestado en España, y en el contexto de la guerra, viene a representar una forma de conciencia de esa humanidad que se debate entre el dolor y la esperanza. No en vano dirá en las páginas de *Hora de España,* refiriéndose precisamente al momento cultural:

> [desde antes de la guerra] puede decirse que ha habido un lujo de poetas, sobre todo si comparamos con los demás campos de la literatura y del pensamiento. Este mismo lujo es por demás significativo de lo que en España ocurría, de su íntimo suceso, hoy para todos visible, y ayudará a entender su sentido(...) La sobreabundancia poética al lado de la menor producción de la novela y del pensamiento, acusa un instante crítico, de máximo riesgo en la historia[2].

Estas palabras ilustran brevemente cómo la poesía puede presentarse como un saber del hombre, de lo que le sucede en su intimidad o en su estar en el mundo, pero se refieren también a la necesidad de la poesía en tiempos de catástrofe histórica. Sirven, además, de preámbulo al comentario que Zambrano hace al libro de Arturo Serrano Plaja. Un libro en el que destaca esa aparición de lo social en el contexto de la poesía española, donde si formalmente la revolución no se había presentado como tema, es porque para el poeta, antes que una idea o una teoría sólo puede ser una *realidad humana*, como lo es para Serrano Plaja, cuyo libro hace poesía del trabajo por amor a la realidad. El comentario a la obra, como sucede en los textos de Zambrano, lleva siempre una reflexión que la trasciende, aquí parece referirse al género de poesía tal como se formula en *El hombre y el trabajo,* en el que aquella rebelión metafísica o hacia lo absoluto que se inicia con Baudelaire se concreta en una conciencia de lo social como esfera integradora de lo humano. Es más, parece insinuar Zambrano, y esto precisamente a propósito de la militancia del autor, que esta conciencia poética de lo social, parece "diferir" de la teoría marxista en su sentido más estricto, ya que por su condición de teoría se ve obligada a eludir lo concreto y más enraizado en lo humano.

Del comentario de Zambrano al libro de Serrano Plaja sería conveniente retener algunas palabras clave como las que la propia autora subraya *amor a la realidad, realidad humana* o *materialismo de la misericordia* –según ella, profetizado por Galdós- que no sólo conectan, por ejemplo, con la defensa del humanismo, también en su sentido social, que articula –casi en la frontera de la heterodoxia político-filosófica del momento- la ponencia colectiva de *Hora de España* en el Congreso de Intelectuales Antifascistas, sino que están de algún modo en la órbita semántica del realismo español tal como lo entienden nuestros autores.

Es en este punto donde Serrano Plaja mayor interés cobra para nosotros ya que es autor de un pequeño ensayo titulado *El realismo español (ensayo sobre*

---

[2] Zambrano, María, "Poesía y revolución. *El hombre y el trabajo* de Arturo Serrano Plaja" en *Hora de España,* núm. XVIII, junio 1938, Barcelona. Edición facsímil, vol. 4. Topos Verlag AG, Vaduz-Liechtenstein/ Laia, Barcelona, 1977, p. 260. También en *Los intelectuales en el drama de España,* Madrid, Ed. Hispamerca, 1977, p. 166.

la manera de ser de los españoles) que se publicó en Argentina en 1943. El ensayo, a su vez, tiene no pocos puntos de coincidencia, como iremos viendo, con lo que María Zambrano escribe sobre el mismo tema en *Pensamiento y poesía en la vida española* de 1939. Así el propósito de Serrano Plaja consiste en definir el realismo como una característica propia de la cultura española, al tiempo que indagar en sus huellas, tanto en lo referente a las más elevadas manifestaciones artísticas y literarias, como a las formas de expresión y conducta popular, siendo, por tanto, el realismo un vínculo entre ellas.

Así, ante el ambiguo y poliédrico problema de la realidad –de indudable naturaleza filosófica- y su expresión, lo que propiamente merece el nombre de "realismo" –bien sea filosófico o artístico- nuestro autor entiende que realidad es todo aquello que concierne al ser humano bien sea tangible o no, intrínseco a él o no, del mismo modo que el realismo sería la forma en que se expresa la múltiple experiencia humana de lo real. Esta forma de entender el realismo se aleja tanto de las doctrinas filosóficas como de lo que estéticamente puede entenderse como tal y especialmente singular resulta cuando el autor define el realismo español como el proceso por el cual la realidad se vuelve algo íntimo, es decir, como si las fronteras entre sujeto y objeto se diluyeran de forma que difícilmente pudieran distinguirse ambas esferas. Un "hambre de realidad" es lo que nutre el espíritu de la cultura española hasta el punto de formar un todo entre la intimidad del hombre y cuanto hay fuera de ella. En esto radica precisamente el "carácter español":

> Esto es la grandeza de la creación española y es también su fisura, la grieta que arruina cuando lo arruina, el edificio de su construcción. Porque en tanto que la realidad es asimilada con el equilibrio personal, íntimo y candente de Cervantes o Santa Teresa, lo español es "Don Quijote" o "Las Moradas"; mas cuando, a falta de íntima pasión para apoderarse de lo exterior, el español toma por realidad la falsa quijotería, el resultado es la insigne fanfarronada[3].

A pesar de que la reflexión de Serrano Plaja no pueda eludir los movedizos terrenos del carácter o la esencia de los pueblos, sin embargo toda ella está orientada por el intento de extraer y subrayar en esos aspectos de color "local" o "nacional" la comunicación universal de lo humano, como si a través de esa tradición a la que atienden sus reflexiones pudiera –despojada incluso de sus particularidades más inmediatas- revelarse una verdad sobre el hombre. Esta particularidad de un carácter nacional que, sin embargo, revela una universalidad humana comunicable, se encuentra, a juicio de

[3] SERRANO PLAJA, ARTURO, *El realismo español (ensayo sobre el modo de ser de los españoles),* Buenos Aires, Publicaciones del Patronato Hispano-Argentino de Cultura (PHAC), 1943, p. 20.

nuestro autor, en dos aspectos fundamentales: la mística y el teatro. Ambas expresiones, fundamentalmente literarias, representan la máxima expresión del realismo español, de esa voracidad de lo real que no sabe distinguir entre los límites de la intimidad y de lo real.

Así la mística es realista porque en su forma de entender la divinidad hay como una encarnación de Dios, "un hacerse carne y hueso". Podría decirse que la mística no es una experiencia subjetiva en la medida que siente o presiente la inmediatez y la materialidad de lo divino, su carnalidad. Precisamente por esto no puede ser una doctrina, o una teoría, aún siendo para nuestro autor la forma más elevada y perfecta que el pensamiento ha alcanzado en España, como, al menos en la autenticidad de su expresión, no puede considerarse una creencia, porque para el místico esa carnalidad de lo divino constituye el entramado mismo de la realidad. Son evidentemente Santa Teresa y San Juan de la Cruz quienes atraen con mayor intensidad el comentario, especialmente la primera por considerarla una especie de "mujer de acción" y encontrar en su estilo llano uno de los mejores ejemplos de hondura literaria. Así, el que la mística recurra a figuras propias del amor cortés y aún del erotismo literario es un ejemplo más de su carácter realista, del mismo modo que puede serlo el recurso menos frecuente de figuras propias de la literatura caballeresca. En este punto cabe mencionar que el autor siente predilección por "la lucha con Dios a brazo partido" del místico Fray Luis de los Ángeles, cuya resonancia es total en una obra como *La mano de Dios pasa por este perro.*

Por esta fuerza de la realidad que obra en la intimidad del español propone el autor una curiosa conexión entre la mística y la picaresca, ya que ésta se mueve por la misma "voracidad de realidad", sólo que mientras para el místico la realidad se colma de la materialidad divina, para el pícaro en su ausencia lo real sentido íntimamente es un conjunto de vericuetos, pliegues y suertes del propio existir. Así para Serrano Plaja entre la mística y la picaresca, como si de un punto medio se tratara, se encuentra la forma de la pasividad española: el ascetismo (un ascetismo esperanzado a lo Jorge Manrique o un ascetismo desesperado a lo Quevedo, como ejemplo de intimización de una realidad que es ya decadencia).

El teatro del Siglo de Oro es para Serrano Plaja otra de las manifestaciones más evidentes del realismo español, no sólo por su incapacidad para adoptar figuraciones lejanas o personajes mitológicos, presentando siempre figuras reconocibles e inmediatas para el pueblo que en él se refleja, sino por ser expresión de unos principios "realistas" de lo social y la justicia que se encarna en las obras más célebres de Lope de Vega o Calderón de la Barca. Un sentido de la justicia que se encarna "teológicamente" en la acción del pueblo, como *Fuenteovejuna*, o de individuos agraviados en la honra como

Pedro Crespo, protagonista del *Alcalde de Zalamea*. Así este sentido realista del teatro no lo es sólo por ser espejo ante el cual el pueblo se mira, sino por reflejar, en la trama de sus obras, esos principios universales de justicia y voluntad, ante los cuales la autoridad, la figura del rey, sólo puede servir de refrendo a toda acción justa y noble, que por serlo, importa menos que se haya realizado al margen de esa misma autoridad.

En realidad, es toda la cultura española del Siglo de Oro la que tiene por objeto el ensayo de Serrano Plaja como expresión de realismo español, desde la pintura del Greco, Velázquez y Zurbarán hasta Cervantes, la novela picaresca o incluso los momentos cruciales de la historia. No en vano, el "realismo español" se presenta siempre en un indefinido límite entre la categoría estética y el concepto filosófico. Categoría estética en lo que se refiere a todas sus manifestaciones artísticas y concepto filosófico en la medida en que pretende mostrar un sentido de universalidad humana y una concepción de la realidad –siempre que esa definición de que la realidad es sentida íntimamente pueda prestarse a la forma de lo conceptual–. Y es quizá ese ambiguo territorio el que el autor prefiere, pues la fuerza creadora del realismo español en tanto que comprensión íntima de la realidad, le permite explicar fenómenos históricos como que en España no haya tenido éxito un movimiento como el Romanticismo, por la razón de ser éste un movimiento de la subjetividad absoluta, o aspectos estéticos, como el hecho de que en las manifestaciones literarias y artísticas haya un cierto desdén por lo formal y una decidida preferencia por un contenido humano. A ese contenido de universalidad humana es siempre a lo que alude el realismo español, y que de no remitir a esa universalidad sería "inútil":

> si no está íntimamente relacionado con algo que justifique ese dispendio de emociones y sensaciones, chocante no sólo a su pudor, sino también a su sobriedad [la del español]. Ese algo ha sido la religión, cuando la religión católica fue capaz de ser la realidad española; han sido las epopeyas, cuando lo épico no era una forma del espíritu sino una realidad concreta; ha sido la burla de la religión, la sátira implacable de la religión o costumbres, cuando aquella o éstas no podían servir de norma real y exterior de la que se pudiera alimentar la voluntad española[4].

Quizá el sentido general del ensayo de Arturo Serrano Plaja haya que entenderlo más que desde una posición romántica por lo que respecta a un discurso que tiene por objeto el carácter de los pueblos o la idiosincrasia

[4] *Ibíd.*, p. 49

nacional en sus producciones artísticas, desde todas esas referencias a la reciente guerra civil que cruzan toda la obra e incluso algunos ejemplos a los que alude del comportamiento de ciertos hombres y mujeres del pueblo durante la guerra, como expresión de un realismo "vivo". Es por tanto una posición humanística, que busca los vínculos entre la cultura popular y la alta cultura y que de algún modo, también, "reconstruye" en la experiencia del exilio algo así como la patria de la que no se puede ser despojado.

Son quizá estos elementos a los que haya que atender para hablar de la "coincidencia" entre el discurso de Serrano Plaja, con lo que María Zambrano había escrito unos años antes en *Pensamiento y poesía en la vida española.* Son apenas unos breves capítulos que pueden extenderse a lo que llama, también, "materialismo español" y que incluso se presenta bajo formas alegóricas al referirse a propósito de este realismo al célebre cuadro de Goya de los fusilamientos. No obstante, parece definirlo como:

> El realismo, nuestro realismo insobornable, piedra de toque de toda autenticidad española, no se condensa en ninguna fórmula, no es una teoría. Al revés; lo hemos visto surgir como "lo otro" que lo llamado teoría, como lo diferente e irreductible a sistema. Intentar sistematizarlo sería suplantarlo por una yerta máscara. (...) En el realismo van envueltos tanto la forma del conocimiento como la forma expresiva, como los motivos íntimos, secretos de la voluntad. Lograr entreverlo sería vislumbrar el horizonte máximo de nuestra vida. Hagamos referencia por el momento solamente a lo más ostensible de este realismo: "el predominio de lo espontáneo, de lo inmediato"[5].

Para María Zambrano los referentes del realismo español pertenecen, también, tanto a la cultura del Siglo de Oro (la mística, Cervantes, la pintura) como a la cultura popular, pero además explica por qué en la cultura española no han calado las ideas filosóficas (en clara alusión a la modernidad filosófica), o que de hacerlo, como dice que ha sucedido con el krausismo, es porque podía ser asimilado por el realismo.

Lo que dicen Zambrano y Serrano Plaja, de algún modo se complementa: "lo otro de la teoría", "la realidad sentida y hecha intimidad", pero no por ello resuelve los aspectos "problemáticos". Igualmente difícil sería hablar de "magisterio", aunque el libro de Zambrano sea de 1939 y el de Serrano Plaja de 1943. Aquellas palabras que Zambrano subrayaba a propósito de la poesía de Serrano Plaja como *amor a la realidad, realidad humana* o *materialismo de la misericordia* insinúan que la cuestión estaba ya presente, al menos, en

---

[5] Zambrano, María, *Pensamiento y poesía en la vida española.* Madrid, Ed. Endymion, 1996, p. 33

los tiempos de la guerra y que esas mismas circunstancias exigían nociones integradoras, respuestas humanas, ya que era el hombre el que se desgarraba del mismo modo que lo hacía la cultura y el espíritu.

Si el realismo español es "lo otro de la teoría" sería muy difícil hablar de "concepto" como proponíamos en el título. La lengua sería una forma privilegiada de expresión de ese realismo, "está en el hablar y el callar de nuestro pueblo" dice Zambrano, también a esos silencios alude Serrano Plaja como a la "parquedad" del español en expresiones afectivas. Quizá también hubiera sido más oportuno referirnos al realismo que calla en nuestro idioma, en lugar de a la realidad que habla en él, cuando quizá nada haga hablar a las lenguas salvo su propia realidad.

Sirvan de ejemplo estas ambigüedades, o torpezas del comunicante, a la hora de intentar presentar algo como el realismo español, que bien puede aplicarse a la estética, a la historia o a la filosofía e incluso lleva en sí los riesgos de los "misticismos nacionales". Pero quizá, de esa complementariedad que nos ofrecen los ensayos de Serrano Plaja y María Zambrano, podamos extraer dos conclusiones.

El realismo español es una forma de conocimiento y es una lectura de la tradición cultural española. Para Zambrano, no hay duda de que se trata de una forma de conocimiento cuyo "desciframiento" tendría acaso que ver con aquello que demandaba en las primeras páginas de *Los bienaventurados,* como una adecuada teoría del conocimiento revelado o, cuando menos, una adecuada teoría del conocimiento poético, siempre que aceptemos que la poesía es conocimiento y que sea posible una teoría "adecuada" a lo que radicalmente no lo es ni aspira a serlo.

Más sugerente, a nuestro juicio, resulta como clave o guía de interpretación de la tradición o las tradiciones de la cultura española, y esto, en la medida en que podría ayudar a definir, a poblar aquella idea de Unamuno, que retoma Zambrano, de que nuestra filosofía se encuentra diluida en nuestra literatura, pintura, e incluso expresión popular, quizá pueda actuar como agente de interpretación a lo largo de nuestros callados filósofos que escribieron novelas y poemas, porque quizá sea ese el territorio en que pueda definirse. Su posibilidad "teórica" se encuentra en esos terrenos fronterizos y ambiguos del mismo modo que su dignidad filosófica está constantemente afirmada en su ensayo, por un no filósofo: el realismo español es un humanismo.

MIGUEL HERNÁNDEZ O LA MENTALIDAD SUBYACENTE

MARIANO MARTÍN
Segovia

1. Marco teórico.

1.1. Mentalidad e ideología.

Distinguimos entre mentalidad e ideología.

A. En cuanto al pasado:

a) Entendemos por mentalidad unos hábitos ancestrales de pensamiento (el tiempo largo de Braudel): por ejemplo el cristianismo, el budismo o el islam. En un sentido más amplio toda forma de pensamiento de menor alcance vital suele generar también su mentalidad.

b) Llamamos ideología a unos hábitos de pensamiento que se remontan como mucho a varias generaciones atrás (el tiempo corto de Braudel): por ejemplo, el liberalismo; el marxismo lo fue hasta 1990.

B. En cuanto al futuro:

a) Entendemos por mentalidad unos ideales, modelos o patrones de vida que tienden a durar todo el tiempo que sea posible. Las mentalidades son siempre conservadoras.

b) Llamamos ideología a unos ideales de cambio que tienden a transformar la sociedad, desterrando mentalidades anteriores. Las ideologías son siempre revolucionarias. Su objetivo son:

- Las mentalidades (revoluciones transformadoras).
- Las ideologías que las combaten (revoluciones conservadoras).

Cuando uno nace en el seno de una ideología que combate a una mentalidad en cuyo seno también nacemos, la ideología también puede presentarse como mentalidad. El revolucionario que no adquiere una ideología sino

que nace con ella (las creencias de Ortega: el kantismo cultural) tiene dos mentalidades superpuestas, una revolucionaria y otra conservadora; si se esfuma la primera aparece inexorablemente la segunda.

1.2. Teoría de la historia.

¿Cuál es el papel de las mentalidades y las ideologías en el conjunto de la historia? Vamos a ver primero cuáles son los principales factores que regulan el curso de la historia, que son cinco: presencia, poder, necesidad, racionalidad y valencias.

1. Presencias. Son objetos actuales y virtuales; entre los segundos están las creencias α, ω, φ (en seguida veremos en qué consisten). Las presencias son vida, y la vitalidad interna (histórica y biológica) es el sentir directo que se distingue de la vitalidad distanciada; la lucha es aquí erótica de los días (si segrega vida cotidiana) y erótica de los tiempos (si segrega historia acumulada en épocas más amplias).

2. Poder. El motor de la historia es el poder: no la necesidad. El poder replegado es profundidad; desplegado, es el alcance. Distinguimos entre profundidad histórica (son los ropajes del tiempo: la esencia del existir) y profundidad ontológica (los ropajes de la duración: la tradición eterna de Unamuno, la esencia del ser). El alcance se extiende en el contorno (es la proximidad, la superficie del tiempo) proyectándose hacia el confín, y puede producir incorporación (respeto) o pseudoincorporación (violencia). La existencia forma parte de la esencia.

3. Necesidad. El poder es el motor de la historia, pero la necesidad es la brújula que lo orienta. Los poderes que permanecen en la historia largos periodos de tiempo son los que tienen en cuenta las necesidades de la población. Podemos distinguir entre necesidades de supervivencia y necesidades de realización: las primeras se caracterizan por la competitividad; las segundas, por la competencia. Estas últimas requieren que los seres que interactúan sean compatibles.

4. Valencias. Las valencias son el ajuste de lo necesario con lo posible. Valencia es complementaridad, y ésta puede darse por identificación (hay identidad entre el número π de la Cruz del Sur y el número π de Pitágoras), similitud (hay similitud entre la cruz cristiana y la cruz andina) o simetría cuando se trata de valencias lógicas (actúan fuera del tiempo); las valencias cronológicas conectan secuencias en las que una termina donde empieza la otra (por ejemplo, Bartolomé Herrera veía en el imperio incaico una preparación para la llegada de Colón). Atendiendo al tipo actitudinal de la valencia (de respeto o de desprecio) se pueden establecer cinco tipos de lucha:

a) Lucha por la existencia (competitividad):

(1) Agresión: interacción entre dos seres cuyas necesidades son incompatibles.

(2) Competición: interacción entre dos seres cuyas necesidades convergen en el mismo objeto, y sólo uno lo puede poseer.

(3) Negociación: lucha desencadenada entre dos contendientes por deseo de ambos y con necesidades compartidas.

b) Lucha por la esencia (competencia):

(4) Crítica: relación entre un sujeto guiado por la necesidad y un objeto que introduce una posibilidad: así, yo deseo saber y el mundo tiene capacidad de proporcionarme datos.

(5) Plenitud: afán de superación, de mejora; eleva el nivel ontológico del individuo (un individuo bueno tiene más ser que uno malo o malvado).

5. Racionalidad. Supone fuerza vital y posibilidad de control. La persona vital acepta su esencia y lucha contra la existencia; la persona desvitalizada rechaza su esencia y acepta la existencia. Dentro de la lucha por la existencia, la competición y la negociación corresponden al juego, y juego vivido (educación, economía, política); no podemos confundirlo con el juego recreado (pasatiempos), ni tampoco con el juego contemplado (arte, teatro, deporte: espectáculo). El juego tiene que ver con el control.

La cibernética es el arte del gobierno, entendido como regulación de los procesos, y se ocupa de la comunicación y del control (o feed-back). La teoría de juegos se ocupa de la decisión racional en un conflicto de intereses: es un subconjunto de la teoría de la decisión, que supone racionalidad práctica a la vez que creencial; cabe distinguir aquí entre críticos y doctrinarios.

1.3. Presencias.

La cuestión de las creencias nos remite al primero de esos cinco factores. Analicémoslo un poco más en detalle.

A. Presencias. Objetos del tiempo presente, actual: actualizaciones (actos, hechos, acciones, agentes). Son presencias los seres materiales que pueblan la historia: espacios, seres humanos, pueblos, construcciones y edificios, necesidades, deseos, normas, posiciones sociales y acontecimientos o hechos de carne y hueso.

B. Representaciones. Objetos del pasado o del futuro reflejados en el presente: presencias de lo ausente. Son seres inmateriales que pueblan la historia encarnados en una materia; presencias simbólicas como estatuas, cuadros, cerámica, edificios, libros... Esto significa tres cosas:

a) Como **presencias**, son imágenes congeladas en un soporte material.

b) Como **símbolos**, son acciones y pasiones (de quien habla) sobre el mundo o sobre sí mismo: conaciones y connotaciones, emociones y contactos; sentidos.

c) Como **representaciones**, son denotaciones: significados que aluden a algún referente.

Cabe distinguir entre **representaciones objetivas** (es decir, con significados denotativos y referenciales) y **representaciones subjetivas** (con significados afectivos, sentidos, vividos más que pensados); las primeras son un ideal y existen sólo de manera asintótica con relación a las segundas. Hablamos por un lado de filosofía y ciencia; por otro, de arte, estrategia e ideología. Esquemáticamente tenemos:

* **Creencias α** (mentalidades). Son aquellas en las que crecemos, y que constituyen nuestra cosmovisión (ontología), nuestras tradiciones (historia) y nuestras normas (derecho o moral). Como creencias latentes en nuestro sentimiento, las mentalidades forman nuestra sensibilidad más que nuestra voluntad. La vivencia de la mentalidad es lúcida cuando pueden criticarse sus fundamentos irracionales; en caso contrario hablaremos de **mentalidad ciega** (que está dominada por los **aprioris de la mentalidad**).

* **Creencias ω** (ideologías). Normalmente las elegimos. Representan el mundo al que queremos llegar (de ahí la ω, tomada del α y ω de los cristianos). A diferencia de las mentalidades, las ideologías son creencias patentes en nuestra voluntad, potenciadas previamente por el sentimiento; no configuran tanto un ser social como un hacer. También podemos hablar de ideología ciega y lúcida, dependiendo tanto del contenido de la ideología (hay contenidos ciegos y sensatos) como de la actitud adoptada por el militante (por ejemplo, hay marxismos rígidos y marxismos críticos). La **ceguera ideológica** es un **rapto ideológico de la mente**: es obcecación, testarudez, obnubilación. Los **aprioris mentales** y los **raptos ideológicos** son dos formas de intolerancia y fanatismo.

* **Creencias φ** (filosofía y ciencia). Es la crítica. Como fe racional, son las hipótesis cribadas por la crítica (la letra φ se asocia a "filosofía"); la dificultad viene de que es imposible hallar una demarcación clara entre las dos, por lo que hemos de hablar del **continuo hipótesis-ley**. Si alguien pretende hacer crítica de manera dogmática habrá caído en esa suerte de ideología que es el culto a la razón, a la diosa razón, que habremos encumbrado en el altar; y ya no podremos hablar de creencias φ, sino de creencias α u ω.

Las creencias φ son **representaciones intelectuales ("objetivas")**. Las creencias α, ω son **representaciones afectivas (subjetivas)**. Pero como fuerzas que imponen su pulso en el mundo, las representaciones afectivas son

una de las formas de la vitalidad. Junto con los impulsos corporales, conforman el universo unitario que define el alcance de nuestro vigor: de nuestras vigencias.

La **vitalidad** es la fuerza con que se enfrenta uno al mundo: se trata, pues, de una **fuerza expansiva**, y depende de la sensibilidad. Por **sensibilidad** entendemos un compuesto de fuerza y delicadeza: **delicadeza** que es capacidad para captar el matiz, y **fuerza receptora** que es la potencia o intensidad con que captamos los matices. La vitalidad puede definirse, según esto, como **acción sensible** sobre el **mundo global**, entendido éste como la **convergencia de** todos los **mundos** que afectan a nuestra vida, tanto las **exteriores** como las **interiores**. Hay varias formas de sentir y vivir el mundo:

1. **Vitalidad interna (histórica y biológica)**. Es el **sentir directo** que tenemos del mundo; se da cuando nosotros formamos parte del mundo que sentimos, y nos sentimos implicados en él, como actores de ese gran teatro calderoniano: no como espectadores ni decorado, aunque el decorado forma, junto con los actores que nos rodean, parte de nuestro mundo. La vitalidad interna se manifiesta en tres ámbitos distintos:

a) **La hemerótica**. Es la erótica de los días, y segrega **vida cotidiana**: lucha intranscendente, aunque necesaria.

b) **La agonística**. Es la **lucha** en la que se juega algo importante y decisivo para nosotros (algo así como la **lucha por la vida**). Abarca el juego, el deporte y la lucha social, mediada o no; en este último apartado se incluye la sociedad, la economía, la política, la mentalidad y la ideología. Aquí cabe la religión entendida como instrumento de poder. Es el terreno de los antagonismos que lo enfrentan a uno con el exterior.

c) **La patética**. Como enfrentamiento consigo mismo, es también lucha con el destino. Es el mundo de **lo trágico**: por ejemplo, la religión no entendida como lucha por el poder ni como forma de conocimiento, sino como agonía unamuniana.

2. **Vitalidad estética**. Es el **sentir distanciado** que tenemos del mundo: lo observamos y lo vivimos, pero el observador está fuera del escenario, como espectador. Su producto genuino es el **arte**.

3. **Vitalidad ética**. Es el **sentir controlado**, y produce lo que algunos han llamado **sabiduría**.

4. **Vitalidad indagatoria**. Es la **necesidad de saber**, que no es más que conocimiento vivido. Cuando esta necesidad es instrumental produce la **técnica**: la técnica es sólo una parte de la agonística. En caso contrario estamos hablando de **amor al saber**, generador de la filosofía y la ciencia. El saber ocupa dos espacios complementarios:

a) **El conocimiento sensible**. No se opone a la inteligencia sino que la integra. Este estudio de las **percepciones** es lo que podemos llamar **fainología**.
b) **El conocimiento abstracto**. Es el estudio (también crítico) de la lógica, la razón y sus leyes: **epistemología**. Completa el estudio fainológico tanto en ciencia como en filosofía.

2. En torno a la ideología.

2.1. Cuestiones terminológicas.

En Miguel Hernández se da una convergencia elocuente de mentalidad e ideología. Existe una mentalidad de base que conforma nuestras vidas; podemos hablar incluso de mentalidades ancestrales subyacentes, que en muchos casos no se pueden reducir a un sustrato único. Sobre él se adosa, y de él emerge, un cuerpo ideológico que lo intenta destruir; el núcleo fuerte de la ideología son los dogmas mentales que se quieren derribar, de tal forma que no hay ideologías desconectadas de nuestras mentalidades previas. Si la ideología fracasa, emerge bajo ella la mentalidad sobre la que se apoyó. Eso explica que en los albores del tercer milenio se vean en Europa grandes masas obreras basculando del comunismo al fascismo.

Una mentalidad es un modo de vida; por eso toda ideología genera su mentalidad. Por otro lado, ideologías y mentalidades alumbran su sensibilidad propia: maneras diferentes de sentir orientadas por las ideas. Todo ello se desarrolla sobre un fondo previo de sensibilidad natural, la de la especie humana; y quizá, también, la orientación innata de esa sensibilidad, diferente según los individuos antes incluso de que éstos sean moldeados por las mentalidades. En un terreno parecido, pero no coincidente, Unamuno gustaba resaltar, detrás de la tradición castiza, la tradición eterna.

Vamos a examinar algunos rasgos ideológicos de Miguel Hernández a través de su producción poética, y ello referido a ideas, mentalidad y sensibilidad ideológicas. Después nos inclinaremos sobre su mentalidad subyacente[1].

2.2. Sensibilidad natural.

El punto de partida es un faktum: la constatación del hecho de que hay a su alrededor "hombres del sufrimiento"[2]. (La palabra "hombres" se refiere

---

[1] HERNÁNDEZ, MIGUEL, *Poesía* Completa, Madrid, Aguilar, 1979.

al género humano, pero claramente asoma en el poeta el significado de "varón", con lo que los dos sentidos mantienen un tira y afloja por donde se escapan ráfagas de una mentalidad oculta; lo veremos más tarde). Esos hombres del sufrimiento son, en su experiencia inmediata (Orihuela), campesinos: segadores, yunteros, herreros, albañiles y pastores[2]; no parece que la mujer entre a formar parte de la categoría de los "hombres del sufrimiento": el poeta quiere hablar de la humanidad, pero está hablando (sin darse cuenta) de la humanidad masculina.

Esos hombres sufren ya desde que nacen, cuando nacen en la senda de cardos de la que hablaba Pascual Duarte. Escuchemos las nanas de la cebolla[3]: "en la cuna del hambre mi niño estaba. Con sangre de cebolla se amamantaba". Los pechos de su madre son dos lunas: "una mujer morena, resuelta en luna, se derrama hilo a hilo sobre la cuna". Esos hilos de leche alimentan al niño: "ríete, niño, que te tragas la luna". Pero su madre no tiene más que cebolla para comer; y la naturaleza, que es sabia, a partir del hambre de la madre no hace el hambre del niño, porque la cebolla se ha transformado en leche. Mas el pecho de la madre sufre la falta de comida: "vuela niño en la doble luna del pecho: él, triste de cebolla, tú, satisfecho". Lo que quiere el poeta es que esta tristeza de la madre no pase al niño, y la tristeza surge al despertar ("desperté de ser niño"). Por eso desearía que ese niño que le duele tanto (su propio hijo) no despertara nunca del sueño de la cuna, porque en la cuna defiende la risa frente a la tristeza del despertar: "ríete siempre". La vida es un sueño hermoso del que se sale cuando uno despierta; y cuando se ha despertado, para volver de nuevo a él va a ser preciso remover las cosas desde la raíz; revolucionarlo todo.

2.3. Sensibilidad ideológica.

Ese niño que ha nacido, si tiene la suerte de no morir en la cuna, ya es "carne de yugo"[4]. Humillado. Expuesto a los golpes. "Empieza a sentir, y siente la vida como una guerra". Es "a fuerza de golpes, fuerte. Masculinamente serio". El niño yuntero, que devora el alma del poeta con la pena, le permite no obstante dar su visión personal de lo que debe ser la revolución: "¿de dónde saldrá el martillo verdugo de esta cadena?" No debe salir de quienes no han sufrido como él, porque la desnaturalizarían; "que salga del cora-

---

[2] *Ibídem,* p. 527: "Memoria del 5º regimiento".

[3] *Ibídem,* p. 653: "Nanas de la cebolla".

[4] *Ibídem,* p. 455: "El niño yuntero".

zón de los hombres jornaleros que antes de ser hombres son y han sido niños yunteros". Los representantes del pueblo pueden acabar traicionándolo. No es bueno que otros hablen por él; el pueblo debe hablar con voz propia.

Y cuando por fin ha crecido, el hombre sacude sus cadenas: esos aceituneros altivos de Jaén arrastran, por ejemplo, siglos de cadenas pesando sobre sus huesos, y hacen exclamar al poeta: "Jaén, levántate brava". Su pelea contra la esclavitud viene del hecho de que esos olivos no los levantó "el dinero del señor", sino "el trabajo y el sudor"; la hegeliana dialéctica del amo y el esclavo que late en estos versos hace posible la revolución necesaria. Infravalorando, como hace el marxismo, el papel del dinero como motor de cambio; y es que, lejos de surgir del capital industrial, el dinero aparece aquí como tesoro inmovilizado: esta sociedad agraria choca, no obstante, con la revolución proletaria que en la misma Rusia brotó de una economía agraria y medieval.

2.4. Ideología.

La tensión dialéctica está dibujada: los jornaleros pobres[5] ("de ellos es España") contra los ricos ("no permitáis que el rico se la coma"). En los primeros ve el poeta la alienación económica y social como motor de cambio; en efecto, "tú eres nadie y tu ira"[6]: el no ser nadie de quien ha nacido para ser alguien se convierte en ira, en rebeldía. En los segundos están la destrucción y el atraso, porque los ricos son "de la muerte" (el poeta dirá "fúnebres fauces")[7]: "de la vida nosotros", dirá por contraste incluyéndose a sí mismo entre los pobres. Pero sucede que "la muerte está sitiada", "cercada por la vida"[8], y de ahí viene la convicción que tiene el poeta de que triunfarán los pobres; en efecto, el rico pide "la expropiación de la sonrisa y la emancipación de la corriente –¿lo imposible?- del río": no se puede detener la vida, como tampoco se pueden poner puertas al campo[9]. "Sembráis oscuridades", les dice el poeta a los ricos mientras que los pobres se encargan de "sembrar verdades"[10]. Las cárceles se oponen a la libertad, al día[11]. La alienación ideo-

---

[5] *Ibídem,* p. 479: "Jornaleros".

[6] *Ibídem*, p. 308: "Profecía – sobre el campesino".

[7] *Ibídem*, p.505.

[8] *Ibídem*, p. 537: "Campesino de España".

[9] *Ibídem*, p.309: "Profecía".

[10] *Ibídem*, p. 546: "Canto de independencia".

[11] *Ibídem*, p. 584: "Las cárceles".

lógica se dibuja, frente a las cárceles del cuerpo, como una de las formas de las cárceles del alma: "campesino (...) que traicionas al pueblo (...) Calabozos y hierros, (...) atropellos y hambres, eso estás defendiendo". "Campesino, despierta, español, que no es tarde "[12].

Miguel Hernández se adhiere a una ideología de su tiempo, porque ve identificada en ella la universalidad de la lucha que ve necesaria en su terruño particular: "los verdugos: Hitler y Mussolini", sentencia; frente a ellos, "una tormenta de martillos y hoces"[13]; la hoz es en el primer tercio del siglo XX algo más que un símbolo revolucionario: es un instrumento de trabajo que tardará mucho en perder vigencia.

2.5. Mentalidad ideológica.

La ideología, portadora y forjadora de una forma de sentir el mundo, se traduce en actitudes; con lo que la sensibilidad ideológica se convierte en mentalidad ideológica. Como forma de vida, la mentalidad contiene hábitos de acción, pero también hábitos de pensamiento; y esas costumbres (*mores*) configuran una moral. Unas normas. Si la sensibilidad ideológica latente define unos valores que cuajan en las ideas (los ideales), eso es porque previamente ha provocado una actitud ante la vida; y una vez convertida en toma de conciencia (en ideología) genera a su vez una sensibilidad ideológica propia, ahora explícita y no latente, sobre la que se incrusta la moral de la doctrina. Hay en el militante, en el activista, en el fiel, en el correligionario, una beligerancia encuadrada en una mentalidad que define a la vez los momentos de excepción y la vida cotidiana. A título de ejemplo, una persona no es percibida como una individualidad que merece respeto, sino como representante de una clase social; la clase es una máscara que hace de ella un amigo o un enemigo, según esté con nosotros o contra nosotros.

En Miguel Hernández ese esquematismo tiene los perfiles borrosos; eso se debe a su exquisita sensibilidad. El odio de clase le hace ver a los ricos como "cuervos", "egoístas de retorcidas manos", "invasores", "dinamita"[14]; al igual que los aviones enemigos ("palomas sin hiel"), sedientos de sangre y de cuerpos, que dejan a su paso "desolación y ruina". La moral de guerra obliga a los comunistas a ser valientes y aborrecer la cobardía; relámpagos, dinamita, reyes, huracanes, leones; toros y no bueyes; arrogancia y no mansedumbre;

---

[12] *Ibídem*, p. 503: "Campesino de España".

[13] *Ibídem*, p. 478: "Jornaleros".

[14] *Ibídem*, p. 531: "Canción del antiavionista"; 546: "Canto de independencia".

el cielo (libertad) frente al olor de cuadra (prisión)[15]. Obsérvese cómo tanto el fascista como el comunista se le aparecen al poeta como "dinamita", y por tanto las palabras adquieren significado afectivo, se vuelven connotativas: son buenas o malas según se apliquen a nuestro bando o al enemigo. El hierro y el metal son en los otros losa pesada, pero aplicados a los nuestros se vuelven fuerza vital incontenible, una "tormenta de martillos y hoces".

El poeta, arrancado a los excesos por la guerra, vuelve sin embargo a la sensatez cuando considera que la valentía de los milicianos les viene de no haber buscado la guerra, porque han sido empujados hacia ella. "¿Qué son las armas?", se pregunta, y contesta de inmediato: "signo de cobardía". "Poco valen las armas que la sangre no nutre(...) Les falta voz y frente, les sobra estruendo y humo"[16]. Como Miguel de Unamuno despreciando el ruido de la historia en aras de intrahistóricos silencios, en estos versos el poeta se desdice. No son los toros quienes, en el fondo, lo llenan de admiración, sino los bueyes; el olor a cuadra y no la arrogancia y el orgullo. Los huracanados vientos del pueblo abogan por una moral de excepción, y por tanto no pueden ser la regla. Son los sediciosos quienes le obligan a pregonar una intolerancia que le hace vibrar hasta la médula; pero intolerancia, al fin y al cabo, con la que en el fondo no comulga.

3. Mentalidad.

3.1. Mentalidad subyacente.

Detrás de la mentalidad de su militancia hay otra más antigua, más persistente, más agarrada a las entrañas: es la mentalidad básica que insufló la sociedad en él; una suerte de a priori cultural inyectado por la socialización primaria. La ideología comunista divide a la humanidad en explotadores y explotados, sin distinción de sexo; las raíces mentales del comunista admiten sin embargo (ser contradictorio) papeles distintos para el hombre y para la mujer: esto lo vemos en Miguel Hernández.

3.1.1. La mujer y el hombre.

En cruda metáfora agraria el "sexo macho y fuerte de la reja" se levanta frente al "surco femenino"[17]. La índole propia de la anatomía parece dar al

---

[15] *Ibídem,* pp. 452, 453: "Vientos del pueblo me llevan".

[16] *Ibídem,* p. 587: "Pueblo".

hombre un papel activo; ante él se yergue la pasividad femenina. En consecuencia, es la mujer objeto de amor y el hombre sujeto que ama; así lo siente el poeta en estos versos: "¡ay qué ganas de amarte contra un árbol, ay qué afán de trillarte en una era!"[18]. El hombre ama: la mujer es amada. El hombre hace: la mujer padece. El hombre es sujeto: la mujer objeto. Miguel Hernández ama profundamente a la mujer, desbordando ternura; pero su amor anda por los campos trillados del inconsciente colectivo: ese a priori de la cultura en el que estamos sumergidos.

Esta índole pasiva que el inconsciente cultural atribuye a la mujer hace que ésta sea vista sólo como esposa (ser erótico), madre (fuente de vida) y novia (ser que espera)[19]; y mientras la mujer espera, "el hombre no reposa"[20]. La mujer es el reposo del guerrero: "mujeres que vais al fondo de la vida a haceros madres: vuestros abrazos fecundos, vuestros vientres palpitantes, hombres de tanto tamaño sólo merecen poblarles"[21]. Hombres de tanto tamaño: héroes; la mujer, lejos de ser heroína, es un premio para el hombre; de modo que el hombre vive su vida y la mujer la vida del hombre.

Los hombres son "padres del sol"[22]. Las mujeres, pobladoras del "fondo de la vida", son hijas de la noche. "Tú eres la noche, esposa. Yo soy el mediodía"[23]. La mujer puebla la noche desde un extremo a otro: "tú eres el alba, esposa"; por eso el hijo es hijo de la sombra; y cuando es hijo de la luz, lo es de la luz tenue que aún no ilumina, en lo que tiene de su madre; su padre le da la luz radiante, la fuerza poderosa, porque él es el mediodía. Así "el hijo está en la sombra", en el vientre de la madre, y puede decir el poeta: "hijo del alba eres, hijo del mediodía"[24]. La mujer es "centro de claridades", pero la claridad irradia del varón: el centro no hace más que recibirla. "Tus entrañas forjan el sol naciente", mujer, pero el sol en el cénit no es la mujer. Sol fuente de energía, el varón es activo, fuerza, forma, energía; oscuridad, atmósfera de descanso, la mujer es fondo receptivo, pasividad, materia, tierra. No está lejos el espíritu de Aristóteles que, por ver en la mujer materia inerte, debe supe-

---

[17] *Ibídem*, p. 309: "Profecía".

[18] I*bídem*, p. 425: "Mi sangre es un camino".

[19] *Ibídem*, pp. 464, 310, 525: "Nuestra juventud no muere. Profecía. Digno de ser comandante".

[20] *Ibídem*, p. 697: "El hombre no reposa..."

[21] *Ibídem*, p. 525: "Digno de ser comandante".

[22] *Ibídem*, p. 545: "Canto de independencia".

[23] *Ibídem*, p. 674: "Hijo de la luz".

[24] *Ibídem*, pp. 673, 675: "Hijo de la sombra. Hijo de la luz".

ditarla al hombre, que es elemento rector y manda en ella; por cierto que en Aristóteles esto también es, más que idea propia, supuración resinosa del inconsciente colectivo. Es cosa de mentalidad, no de razonamiento. Este inconsciente reaccionario brota de Miguel Hernández con toda su lógica: "aprende a ser un hombre bien clavado en el barro"[25]; o sea, en la tierra; es decir, en la mujer. El hombre es actor y la mujer el decorado. Suenan en el fondo las palabras sexistas de Ruyard Kipling: "serás hombre, hijo mío".

Hasta tal punto que la mujer llega a ser, en sinécdoque reduccionista, solamente un vientre. "El vientre de las madres poblado de infinito". Y cuando tiene "corazón de leona", la fuerza de la mujer es erótica, no del trabajo; está abocada al parto, no a la lucha. Por eso ve el poeta en las mujeres luchadoras algo más que mujeres. La Pasionaria es "la mujer redimida y agrandada"[26]; que es como decir que es más que mujer: hombre. Claramente lo vemos en Rosario la dinamitera: "puedes ser varón y eres la nata de las mujeres"[27]. Tanto la nata de las mujeres, en el sentido de aristocracia (las mejores), como la mujer agrandada, indican que se está mejorando nietzscheanamente la feminidad. Casi cabría decir parafraseando a Nietzsche que la superación de la mujer, forjando la supermujer, coincide con el hombre. El problema es que el hombre está a la conquista del superhombre, y la mujer en esta carrera se queda rezagada.

En consonancia con todo ello Pasionaria, que es el grado superlativo de la mujer, está llena de calificativos masculinos: está "habitada de aceros y criaturas"; "fuego la alimenta". Miguel Hernández se dirige a ella en segunda persona: "naciste para ser esposa de algún roble"; "tu cincelada fuerza lucirá eternamente"[28]. Todo esto se ve claramente si nos atenemos a las caracterizaciones de los dos sexos:

a) El hombre. Es toro, hombre, padre del sol, padre del granito[29], piedra. Los hombres son "fuertes como bronces", "alegres y animosos", "leones"[30]. El poeta se deleita en la idea de que "el acero no cede, el bronce sigue (...) duro, la piedra no se ablanda", y añade con fruición: "quien se pare a llorar, quien se pone a otra cosa que no sea el combate, no será un vencedor, será un vencido"[31]. El hombre lucha: la mujer llora. Resuenan los ecos de ese estri-

---

[25] *Ibídem*, p. 545: "Canto de independencia".

[26] *Ibídem*, p. 507: "Pasionaria".

[27] *Ibídem,* p. 476: "Rosario, dinamitera".

[28] *Ibídem,* pp. 506 a 508:" Pasionaria".

[29] I*bídem*, p. 545: "Canto de independencia".

[30] *Ibídem*, p. 20: "Al trabajo".

[31] *Ibídem,* p. 510: "Euzcadi".

billo dirigido a Boabdil cuando la Reconquista: "no llores como mujer lo que no supiste defender como hombre". También un leit-motiv en los mítines de Pasionaria: "no lloréis como las mujeres de Jerusalén".

b) La mujer. Corresponde lo femenino a lo tierno, lo puro y lo cano..., la nieve[32]: lo blanco; "cristal delicado", esa "esposa de mi piel" inspira en el poeta el deseo de "reforzar tus venas con mi piel de soldado"[33]. Y añade, como si fuera incapaz de defenderse sola: "defiendo tu vientre (...) y defiendo tu hijo"[34].

Si la lágrima puede ser símbolo de la mujer, el sudor lo es del hombre. El sudor: "hermano de la lágrima", "vestidura de oro de los trabajadores", "lluvia de axilas", "poder de los toros"[35]. Se supone (craso error) que la mujer campesina no suda; pero quien haya tenido contacto con el campo sabe que la mujer, como aquella espigadora de la zarzuela, pasa los mismos sudores "que el hombre que siega y que trilla". Lo malo es que el sudor, signo de hombría, se convierte pronto en un valor moral. Correlativamente hay un salto semántico en que la lágrima, signo de feminidad, pasa a serlo de cobardía: "los que no habéis sudado jamás, viviréis maloliendo". En estos deslices metafóricos la mujer no sale muy bien parada.

Pero aún hay más: la alienación femenina. La mujer queda reducida a vientre (novia, madre, esposa), fuente de vida: no es más. Pero también se la despoja de su misión de dar la vida. Así lo siente el poeta casi sin darse cuenta cuando, sobre el "vientre de tu esposa", erige el "trabajo procreador del universo", propio del hombre. Al principio, mientras el hombre luchaba y moría, la mujer llevaba luto. Ahora se la aplasta todavía más como un ser insignificante, pues si la mujer da vida a los hombres, el hombre da vida al universo.

La rebeldía de Miguel Hernández contra la sociedad lo empuja a buscar la igualdad entre todos; pero, hijo de esa misma sociedad, y sobre todo hijo de su tiempo, en él el igualitarismo ideológico se yergue sobre una mentalidad sexista que da al traste, a fin de cuentas, con el igualitarismo.

3.1.2. El toro.

"Tienes forma de toro. De piel de toro abierto, tendido sobre el mar". Así aparece España en la poesía de Alberti. También el toro aparece en la pintura de Dalí, y no podía ser menos en Miguel Hernández. Hay en el toro

---

[32] *Ibídem*, p. 341: "Soneto: qué femenino y tierno..."

[33] *Ibídem*, p. 501: "Canción del esposo soldado".

[34] *Ibídem,* p. 502:" Canción del esposo soldado".

[35] *Ibídem*, p. 492: "El sudor".

un simbolismo colectivo, y también en este terreno el poeta parece recoger, explotándolo en sus posibilidades, uno de los temas de su inconsciente colectivo. El toro es símbolo masculino. Toro: el animal varón "toda la creación agranda". Buey: "humildad, olor de cuadra". El poeta enarbola con ímpetu su desprecio de la mansedumbre: "no soy de un pueblo de bueyes"[36].

El toro ha "nacido para el luto". Está marcado "por un hierro infernal en el costado", pero, como el toro, "me crezco en el castigo"[37]. Es fuente de rebeldía contra un destino: de ahí su "frente trágica y tremenda". Sólo en la tragedia puede flaquear sin perder vigor, aunque pierda fuerzas; y por eso llora, "olvidando que es toro y masculino"[38]. Llora sin deshonrarse, a pesar de que los hombres no lloran, porque es un llanto trágico; el del cristo sufriendo por un destino que ha aceptado con valentía. Y así la muerte aparece "llena de agujeros y cuernos"; y el amor exhala "volcánicos bramidos", manando de una "amorosa fiera hambrienta"[39]. El toro amenaza "con astas de tragedia": toro valiente frente al lobo traidor, es luz poderosa (volcánico, "iluminas al fuego"); poder masculino (un poder "tan masculino que fecundas la piedra"). "A desollarte vivo vienen lobos y águilas (...) No te van a castrar"[40]. La fuerza está representada en los "atributos de varón abundante", y debilitarlo es arrancárselos de cuajo, como debilitara Dalila a Sansón cortándole el pelo.

Tales son, en definitiva, los valores de la España nacionalista contra la que Miguel Hernández lucha. Tales son también, paradoja que ahora no resulta tan extraña, los propios valores de Miguel Hernández. Podemos decir que era revolucionario por experiencia y conservador por nacimiento.

4. Experiencia.

4.1. Sentir presocial de la experiencia.

El universo mental de las personas contiene lo que hemos llamado su sensibilidad natural. Hasta ahora, bajo ese término hemos incluido la orientación vivida de la sensibilidad presocial, fruto de la experiencia de cada uno y todavía no filtrada por mentalidades e ideologías; el dolor por ese niño

---

[36] I*bídem,* pp. 453, 454: "Vientos del pueblo me llevan".

[37] *Ibídem*, p. 378: "El rayo que no cesa, nº 23".

[38] *Ibídem*, p. 380: "El rayo que no cesa, nº 26".

[39] *Ibídem,* p. 381: "El rayo que no cesa, soneto 28".

[40] *Ibídem*, pp. 554 a 556: "Llamo al toro de España".

amamantado por una madre hambrienta, el corazón partido por el niño yuntero, los amores desgraciados y las vivencias desesperadas del poeta...

Ese sentir presocial de la experiencia se vuelve pensamiento: y ahora podemos hablar de pensamiento vivido, o más bien vida pensado; carne pensada más que pensamiento encarnado en el mundo. "Filósofo estáis", le decía Babieca a Rocinante; y Rocinante contestaba: "es que no como". Miguel Hernández arranca el conocimiento de las entrañas de la vida, como se desprende trágicamente de estos lastimeros versos:

> El hambre es el primero de los conocimientos:
> Tener hambre es la cosa primera que se aprende.

Conocer es sentir, mas no viceversa. Hay pasiones que no son conscientes de sí mismas, y así se aprecia en los dos versos siguientes del poema:

> Y la ferocidad de nuestros sentimientos
> Allá donde el estómago se origina, se enciende.

El sentir que se siente es conocimiento: conocimiento de lo que se siente; conocer es sentir. Pero el sentir que no se siente es el que no se conoce, y no es fuente de sabiduría. Tener conciencia de las cosas, darse cuenta de ellas, es conocimiento sensible, es conocimiento sintiente. En él radica la sabiduría. Pero hay que acallar a ese sentir que no conoce porque es tremendamente peligroso para nuestras vidas, Miguel Hernández es consciente de ello:

> El animal influye sobre mí con extremo,
> La fiera late en todas mis fuerzas, mis pasiones.
> A veces, he de hacer un esfuerzo supremo
> Para acallar en mí la voz de los leones.
> (...)
> Ayudadme a ser hombre: no me dejéis ser fiera
> Hambrienta (...)
> Yo, animal familiar, con esta sangre obrera[41].

Duerme dentro de nosotros una fiera atada: no permitamos que se desate. Ese animal racional de Aristóteles es en Miguel Hernández animal sintiente, pero no conviene que se libere el animal. El sentir presocial de la experiencia ha de ser sabiduría, pensamiento sentimental, nunca violencia.

---

[41] *Ibídem,* pp. 575 a 577: "El hambre".

Miguel Hernández intuye en estas líneas cuál es la diferencia que hay entre la humanidad y la animalidad pura, y siente que la historia no la hacen los salvajes, sino quienes tienen sentimientos humanos.

El poeta da un paso más, y convierte en epistemología su psicología. "El mundo es como aparece", dice[42]: destruye de un plumazo la diferencia entre la apariencia y la realidad en sí. Ahora bien, el mundo es como aparece:

a) Ante mis cinco sentidos.

b) Y ante los tuyos que son las orillas de los míos. No hay solipsismo: hay un entrecruce de perspectivas. Cada una capta una parte de la realidad, pero ninguna puede abarcarla toda; no que exista una realidad inaccesible, sino que a toda perspectiva se le escapa algo:

> El mundo de los demás
> No es el nuestro: no es el mismo.
> (...)
> Nadie me verá del todo
> Ni es nadie como lo miro.
> Somos algo más que vemos,
> Somos algo menos que inquirimos[43].

De ahí la necesidad de comprendernos. Hay que salir del cascarón y saber ponerse en lugar del otro. Vemos menos de lo que somos, pero somos menos de lo que pretendemos. Miguel Hernández ha forjado aquí una filosofía que sería interesante cotejar con la de Abel Martín y Juan de Mairena. Lo que ahora nos interesa es que, en su concepto, hay una jerarquía en las formas del conocer: el primer escalón lo constituye el sentimiento ciego; el segundo, el sentimiento consciente; y el tercero, la conciencia abstracta; para pasar del primero al segundo hace falta satisfacer las necesidades básicas; y para acceder al tercero es preciso satisfacer las necesidades humanas (de amor y respeto sobre todo). El sentimiento consciente es pensamiento de supervivencia; la conciencia abstracta es filosofía. Atrapados en el hambre, el drama de los pobres es no poder ser filósofos y tener entreabierta la puerta de la fiera infrahumana que duerme dentro de ellos. Las guerras del hambre llegan a ser espantosas. Las guerras del odio. Dice lacónicamente Miguel Hernández:

> De rudas cosas trato con la honda
> Y con la voluntad de cosas suaves[44].

---

[42] *Ibídem,* p. 649: "Cancionero y romancero de ausencias, nº 72".

[43] *Ibídem*, pp. 649, 650:"Cancionero y romancero de ausencias, nº 72".

[44] *Ibídem*, p. 337: "Vida invariable".

4.2. Sentir temporal de la naturaleza.

La orientación innata de la sensibilidad es algo más que el sentir de la naturaleza; sería más bien un sentir temporal de la naturaleza, significando que no se trata de considerar las capacidades afectivas de la especie humana, sino los afectos desarrollados por cada individuo en las partes de su historia no contaminadas por ideologías ni mentalidades, pero tampoco por sus vivencias personales. Me explico: el sentir temporal de la naturaleza es fruto del sentir presocial de la experiencia, pero distanciado de él, rompiendo los lazos con él, olvidándose de las vivencias pasadas y creyendo que esos sentimientos que nos invaden son obra del destino; son los sentimientos con que nos sentimos identificados cuando pensamos sobre nosotros en esos momentos en que hacemos un alto en el camino; sentimos, entonces, al margen de la experiencia, aunque de hecho nunca dejamos de estar impregnados por ella.

Es el sentimiento de singularidad que tiene uno sobre sí mismo. El presentimiento de estar marcado o maldito, de no ser como los demás. La vida aparece como sufrimiento, pero es algo así como un sufrimiento metafísico, no provocado por ninguna experiencia vivida. Mas esa vida trágica, marcada por el sufrimiento anterior a toda experiencia, es en realidad abstracción hipostática del conjunto de nuestras vivencias; imagen de la conciencia que obtenemos inconscientemente por inducción generalizadora.

> ¿No cesará este rayo que me habita
> el corazón de exasperadas fieras
> y de fraguas coléricas y herreras
> donde el metal más fresco se marchita?
> (...)
> Esta obstinada piedra de mí brota
> Y sobre mí dirige la insistencia
> De sus lluviosos rayos destructores[45].

El juego de las oposiciones extremas, y de lo incompatible, expresa dramáticamente la presencia de lo tremendo: ser piedra y fuego, rayo y hierro. Hay fuerzas que nos agitan como débiles marionetas, fuerzas celestes y telúricas que hacen de nosotros juguetes de la naturaleza. "Mi vida es una herida"[46]; "la fuerza que me arrastra (...) es mi sangre primera"[47]. Tenemos

---

[45] *Ibídem,* pp. 362, 363: "El rayo que no cesa, soneto 2".

[46] *Ibídem,* p. 579: "El herido".

[47] *Ibídem,* p. 661: "Cancionero y romancero de ausencias, nº 91".

voluntad, pero nos mueve el destino: "soy un triste instrumento del camino"[48]; y así, aunque seamos personas, nos disolvemos en las fuerzas cósmicas de donde venimos: "me llamo barro aunque Miguel me llame"[48]. Noúmeno kantiano frente al principio de individuación, en las trágicas manos de Nietzsche y Schopenhauer. "Hombres como piedras", dirá el poeta[49].

"El tiempo es sangre. El tiempo circula por mis venas (...) Sangre donde se puede bañar la muerte apenas"[50]. La muerte, que es como un mueble roto[51], no aguanta el empuje irresistible de la vida. Desaparece la tristeza: es el himno a la alegría[52]. Luz, porque "es el ejército del sol". Valor, porque hay que sacar "de entre las piernas la cabeza, caed en la alegría". El placer nos vuelve tristes muchas veces; el valor, el esfuerzo, el sacrificio, es el único capaz de devolvernos la alegría. Y es que la vida es algo más que resistencia a la muerte. Nietzsche late en las venas del poeta.

4.3. Sentir social de la experiencia.

La tragedia del individuo, cómo no, tiene su equivalente en la sociedad. El sentir temporal de la naturaleza tiene su correlato en el sentir social de la experiencia: el que forjará ideologías y se convertirá luego en un sentir ideológico. El poeta se ha sentido, como individuo, tocado por la mano del destino: del sufrimiento; ahora se siente, como ser social, tocado por el destino colectivo: el trabajo. El trabajo es una "cruz forzosa (...de) los nacidos no en (...) palacios relucidos, sino en míseros camastros"[53]. Esta cruz es pesada para los holgazanes, no para los esforzados y valientes; pues la libertad nos permite trabajar felices o sacudirnos el yugo de la alienación en el trabajo.

5. Recapitulación final.

Cuando una persona viene al mundo se encuentra inmersa en un medio complejo: por un lado está el sentir natural que, como un cordón umbilical que la conecta con la especie, le inyecta los sentimientos fundamentales de su primera esencia; por otro lado, como un líquido amniótico en el que flo-

---

[48] I*bídem*, p. 371: "El rayo que no cesa, soneto 15".

[49] *Ibídem,* p. 644: "Después del amor".

[50] *Ibídem*, p. 596: "18 de julio 1936-18 de julio 1938".

[51] *Ibídem*, p. 496: "Juramento de la alegría.

[52] *Ibídem*, p. 494: "Juramento de la alegría".

[53] *Ibídem,* p. 19: "Al trabajo".

ta, recibe el cálido abrazo del sentir cultural al que hemos llamado a priori cultural o mentalidad subyacente. Con el concurso de la razón, ambos ingredientes construyen (o adquieren, a través de la enseñanza) una ideología que proyecta sobre el mundo, a modo de sombra, su propia mentalidad ideológica.

Creencias α (aprioris naturales y culturales); creencias ω (aposterioris culturales con su estela de aprioris): tales son los ingredientes de la lucha por la existencia, que se concreta en agresiones, competiciones y negociaciones. Creencias φ: lucha por la esencia que, además de la crítica, incorpora la búsqueda de plenitud. Hemerótica, agonística y patética son los caminos de la lucha por la existencia: corresponden, respectivamente, a las mentalidades subyacentes, las ideologías con sus sombras y el sentir temporal de la naturaleza. Ética y estética lo son de la lucha por la esencia, en busca de plenitud.

Miguel Hernández, en las páginas que preceden, se nos ha mostrado como un ser en lucha enconada por la existencia; movido por una torrencial sensibilidad ideológica, más que por una ideología. Su rebeldía social tiene una densidad extraordinaria al estar engarzada, a la vez, en un sentir natural desgarrado y en un patetismo metafísico. Bajo esta voluntad férrea, emanada de un pensamiento sentido y nunca de una razón fría, se extiende el océano de la mentalidad subyacente en la que se encuentra sumergido. Esa confluencia de ideología y mentalidad hace de Miguel Hernández un personaje contradictorio; con una conciencia socavada por el inconsciente: por lo tanto, vivo. Si Freud está en lo cierto el toro y la mujer, en el imaginario del poeta, serían la parte sumergida de esa punta de iceberg que constituye su ideología; y el hielo flotante es sólo una pequeña parte de lo que esconde, bajo las aguas, el subsuelo dormido del océano.

EL ESTOICISMO DE MARÍA ZAMBRANO: PALABRA Y COMPROMISO ÉTICO

Ángel Casado
Juana Sánchez-Gey
Universidad Autónoma de Madrid

I. El estoicismo y la filosofía española

1. Introducción

La cuestión del estoicismo español supone en María Zambrano la cuestión de la filosofía española: por una parte, el realismo, su acercamiento a la vida y a la muerte, con un alto sentido moral o ético, y el humanismo, además del carácter vitalista de su filosofía nos hace adentrarnos desde Zambrano en la filosofía española. Podríamos decir que su reflexión consiste en ahondar en la experiencia más vital y más concreta. Pues esta razón que María Zambrano aporta a la historia de la filosofía lleva aparejada una vivencia personal, la escucha de alguien que es maestro. De este modo, pide escucha, atención, guía, camino, aurora; es decir, un modo de vivir abierto y creador. Su aportación reside en esa peculiar forma de evocar y convocar a la razón poética como sabiduría que sabe dar cuenta de la experiencia y, al mismo tiempo, la supera.

Esta sabiduría que la encuentra en la tradición cultural española, tanto en los temas políticos como en el pensamiento, va unida como forma al lenguaje. Los artículos de 1944 *"Pensar y sabiduría"* y *"Las dos metáforas del corazón"* escritos en el exilio de La Habana recogen este interés, porque: "La sabiduría es riqueza, y es ancha, inmensa"[1]. Desde esta tradición, propone un modo de acercarse a la filosofía y un método que defiende una forma de pensar y una forma de escritura como biografía o confesión.

La confesión es re-conocimiento, entrar en la propia conciencia para conocer no sólo lo externo sino lo interno, es decir, la indigencia; y desde esa

[1] Zambrano, M. *La Cuba secreta*, Madrid, Endymion, Madrid, 1996, p. 162.

inmanencia trascender. Así Séneca, el estoicismo español, Manrique y Quevedo, Cervantes y Calderón, San Juan de la Cruz y Santa Teresa, serán hitos de un pensar poético que busca la salvación. Es decir, Zambrano se inscribe en esa tradición de la filosofía sapiencial que admite un saber trascendental, nada ajeno a la filosofía desde Sócrates, pues esta filosofía intenta hallar la autenticidad de una experiencia que explica el todo de la realidad de modo universal.

La condición humana y un pensar experiencial –que nos oriente en la vida y nos lleve a la salvación– serán las coordenadas o los criterios de la filosofía de María Zambrano, que busca siempre la salvación, y está abierta a la dimensión religiosa, porque la filosofía tiene valor en la medida que atañe a una vida que busca transformarse y convertirse a la verdad. Si la filosofía no busca transformar la vida entonces, como le ha pasado a la filosofía moderna, cae en la abstracción o en la dispersión, y aún en el relativismo[2] "La vida se negaba a reformarse, o usando el término clásico, a "convertirse". Y la verdad llegaba a ella encontrándola cada vez más cerrada"[3].

> La vida del hombre muestra que en la Confesión, no teniendo unidad la necesita y la supone; muestra en su dispersión temporal que debe existir algún tiempo, sin la angustia del tiempo presente. Muestra que siempre que se expresa algo, es como una especie de realidad virtual compensatoria, y que la vida no se expresa sino para transformarse[4].

Por ello, es visible su cercanía con el estoicismo desde Séneca o la *Epístola moral a Fabio* que contiene confesión y diálogo, meditación y reflexión sobre la palabra, en definitiva la búsqueda siempre de una relación personal en el pensar y en el sentir: "Y cuantos hayan escuchado el lenguaje del hombre anónimo de Castilla y de la escueta Andalucía, habrán tenido la sensación de escuchar, vivo y como brotando de su fuente, el lenguaje cortado y llano sobre el abismo de la diferencia idiomática"[5]. La filosofía como razón mediadora, la razón intuitiva, creadora, templada, humilde y siempre ajena a la violencia son algunas de las inquietudes que el estoicismo transmite a Zambrano: "La idea de sabio estoico pretendía ser coincidente con la del hombre en general; era, pues, una definición del hombre dada desde un horizonte humano, por primera vez"[6]. Por ello el estoicismo va desde Séneca a Ortega pasando por Jorge Manrique, La Celestina y Quevedo.

---

[2] ———. *La Confesión: género literario*, Barcelona, Mondadori, , 1988, p. 9.

[3] *Ibidem,* p. 7.,,,,

[4] *Ibidem,* p. 22.

[5] ZAMBRANO, M., *Pensamiento y Poesía en la vida española*, Madrid, Endymión, 1991, p. 60

> Recuerda como en un viaje en un tren de profesores y alumnos de la facultad al Escorial, Ortega estaba en el vagón junto al médico d pueblo, el labrador, la monjita, el incipiente torerillo, etc. y ví que Ortega era uno más en su aspecto, la misma reciedumbre un poco tosca, en la figura la misma cabeza "antigua" con un cierto aire romano, esas cabezas que corresponden al tipo tan español de sabio pueblerino, de filósofo de portal y café; ese aire senequista imperecedero[7]

María Zambrano, aunque discípula de Ortega empatiza con Unamuno. A éste se acerca no sólo porque siente las mismas preocupaciones respecto al tema religioso, a la palabra sino porque parte de la vivencia en su sentido más hondo como método del pensamiento. Así podríamos decir que la razón poética zambraniana queda más cerca de la razón cordial de Unamuno. Esta razón creadora nace desde la palabra, pues ésta configura la vida, la moldea, funda la conducta y la eleva. Porque la palabra compromete la vida; por una parte expresa la subjetividad, lo más propio y, al tiempo, objetiva la vivencia. Así la palabra se expone y se comprende. Por ello, a Unamuno le interesa el lenguaje en tanto que creador de una forma de vivir auténtico y personal, pues se refiere "al hombre de carne y hueso, al que sufre, padece…".

2. **Palabra y compromiso**.

La palabra es inmanente porque se refiere a esa urdimbre que constituye la condición humana, pero también expresa la trascendencia y a ella se abre. Palabra creadora y mediadora. Palabra profética, porque anuncia lo que está por venir, saca lo más íntimo que habita en las entrañas y anticipa nuevos caminos, pues lo originario es también la verdad que alumbra los valores mas hondos de lo humano: " Porque profeta, en el rigor originario de su significación, no quiere decir el que predice lo que ocurrirá, sino el que dice lo que los otros callan o no aciertan a ver, el que revela la verdad de hoy, el que dice las verdades del barquero, el que revela lo oculto en las honduras del presente, el poeta, en fin, quien con las palabras crea"[8].

Zambrano dice que Unamuno cierra una época y lo compara con Quevedo, que cierra también un período espléndido de la cultura española[9]; por-

---

[6] *Ibidem*, p. 66.

[7] Ortega Muñoz, J.F., "La presencia de Ortega en María Zambrano" en González Sandoval Buedo, J (Ed.) *Ortega y la filosofía española*, Murcia, Sociedad de Filosofía, 2004, p. 203-204.

[8] Unamuno, M. de, *Ensayos,* VIII, Madrid, Aguilar, 1958, p. 477

[9] *Ibidem* p. 71.

que conoce bien el hondón de nuestra tradición cultural, y porque no desarrolló los modos académicos de sus colegas, sino más bien valora y se centra en el modo de expresión y reflexión sobre el lenguaje, de ahí que "Unamuno llegó a corregir a Europa en lo que Europa había tenido de más genial: en la genialidad o vocación reveladora"[10]. El insistente deseo de Zambrano es desvelar la realidad y poseerla.

El poeta acierta con el tono y el pulso de la vida más aún, indica –como los maestros, los guías..., de los que tanto habla la autora– el destino de los pueblos. Y en las horas amargas son ellos quienes únicamente pueden reconciliarnos, de nuevo, con la vida.

> La palabra del poeta... es la mejor unidad de la poesía con la acción o como se dice con la política, la mejor y tal vez única forma en que la poesía puede colaborar en la lucha gigantesca de un pueblo: dando nombre a su destino, reafirmando a sus hijos todos los días su saber claro y misterioso del sino que le cumple, transformando la fatalidad ciega en expresión liberadora[11].

Estas palabras zambranianas, que expresan el sentir de su reflexión filosófica, la forma de vivirla y la tradición en la que se enraíza, encuentran en la poética de Machado un especial sentido. Antonio Machado en su obra *Juan de Mairena* se refiere, en ocasiones, al pensamiento poético y defiende que este pensamiento es heterogéneo, nunca homogeneizador. Sus caracteres son: cualitativo, realista y creador. Por ello, María Zambrano en un artículo que le dedica expone su reflexión más profunda, aquélla que se refiere a la razón poética y ahí la manifiesta en su sentido esencial, en su verdadera existencia

> Poesía y razón se completan y requieren una a otra. La poesía vendría a ser el pensamiento supremo por captar la realidad íntima de cada cosa, la realidad fluente, movediza, la radical heterogeneidad del ser. Razón poética de honda raíz de amor[12].

Desde sus primeros artículos como *Hacia un saber sobre el alma* el acercamiento de Zambrano a la filosofía se plantea desde la revelación como "razón de toda la vida del hombre", razón que está mas cerca de los sentimientos o propuesta de unos sentimientos que busquen hacerse razonables. Este es el saber sobre el alma o la filosofía como liberación. Por vez primera habla de una razón cercana a la poética "El alma se buscaba a sí misma en la poesía, en la expresión

---

[10] *Ibidem*, p. 70.

[11] *Ibidem*, p. 63

[12] *Ibidem,* p. 68

poética"[13]. Todo este largo artículo es una reflexión sobre la filosofía como diálogo en búsqueda de la verdad, de una pasión que no busca poseerse sino darse y un pensamiento que se abre a la esperanza. En definitiva, todos los escritos que publica en *Revista de Occidente* inciden en la tarea filosófica como un saber que supera todo racionalismo y formalismo, y ahonda en el tema de la conciencia como la más arriesgada aventura que se propone la filosofía en su intención de comprender la realidad[14] en su amplitud, porque anima al intelectual europeo a tomar en cuenta las preocupaciones sociales y políticas de su tiempo[15].

En su segundo libro *Los intelectuales en el drama de España* que está escrito al comienzo de la guerra y de su viaje a Chile ahonda de nuevo en la razón, ahora, en la razón de la tragedia. Aquí reside su propuesta de razón unitiva, razón y sentimiento, poesía y filosofía. Pero filosofía en razón de la poesía. Y sobre todo filosofía en la que haya un autor que se comprometa con el ser humano. Critica el racionalismo por lo que tiene de estático y tautológico sin tener en cuenta que lo real de la vida son los acontecimientos y no las cosas, los sucesos y no las sustancias.

Los artículos que escribe en *Hora de España* de 1938[16] tratan de esa búsqueda del modo de ser español que pronto encuentra sus raíces en Séneca y desde donde irá profundizando hasta escribir su magnífica introducción en el libro *El pensamiento vivo de Séneca*, de 1949 y *Misericordia,* tema que de nuevo, veremos desde su singular análisis sobre la obra de Galdós. Zambrano prologa un libro sobre *El pensamiento vivo de Séneca* en el que defiende una razón que denomina mediadora, cercana la vida, orientadora. Es la razón humana que busca siempre a alguien, a un maestro, a los padres intelectuales y espirituales de una cultura, como Séneca. La paternidad es a la vez lo más entrañado y distinto de uno mismo[17].

En los años 40 Zambrano recrea estos temas tan humanistas, como dirá en *La vida en crisis* donde trata la soledad y la libertad, valores que conviene

---

[13] *Ibidem*, p. 21.

[14] Zambrano, M., "Hoffmann: "Descartes". *Hacia un saber sobre el alma,* Madrid, Alianza, 1987, p.159.

[15] Zambrano, M., "Un libro de ética (Sobre "ética general ' de Ramón del Prado)" *Hacia un saber sobre el alma*, p.175.

[16] Zambrano, M., *Un camino español: Séneca o la resignación*, nº XVII, mayo, 1938; *Poesía y revolución* ("El hombre y el trabajo" de Arturo Serrano), nº XVIII, junio, 1938; *Un testimonio para "Esprit"*, nº XVIII, junio, 1938; "Madrid", Cuadernos de la Casa de la Cultura, nº XX, agosto, 1938; *Misericordia*, nº XXI, septiembre, 1938; *Las ediciones del Ejército del Este*, nº XXIII, noviembre, 1938; *Pablo Neruda o el amor a la materia*, nº XXIII, noviembre, 1938.

[17]Sánchez-Gey Venegas, J., "Un saber sobre el hombre", Málaga, Jabega, III trimestre, 1989, p. 33-36.

alcanzar para humanarse y propone la unidad entre verdad y vida, verdad que se concreta en el vivir y vida que busca la verdad universal y necesaria, lo que se realiza mediante la razón poética[18].

> La vida sólo precisa de la conciencia de ser vivida para constituir la más peligrosa y fantástica aventura que puede pensarse. En su virtud el filósofo es el más audaz aventurero, el que ejecuta el más arriesgado juego, poniendo su vida en el máximo peligro al pretender alcanzar la suma claridad de su conciencia[19].

> La vida deja de ser pesadilla cuando se ha restablecido el vínculo filial, cuando hemos encontrado al Padre, pero también a los hermanos: cuando podemos contestar a la tremenda pregunta: ¿Qué ha sido de tu hermano? Cuando la pregunta no necesita sernos siquiera dirigida, porque aparecemos yendo de su mano[20].

Esta razón zambraniana es aquélla que había olvidado el pensar racionalista y el empirismo craso de la filosofía. Sus temas pretenden llenar todos estos vacíos y servir de orientación y liberación a las personas y a los pueblos, porque Zambrano propicia siempre una filosofía de la ciudadanía que recorre la preocupación concreta del los pueblos. Por ello en esta década escribe también muchos artículos que tienen que ver con la conciencia histórica de España y de Europa.

El artículo titulado *Unamuno y su tiempo* (1943) describe su acercamiento al pensar unamuniano en la relación entre vida y poesía. Unamuno expresa la filosofía desde su conciencia poética. Para María Zambrano, Unamuno despierta una nueva conciencia en España en tanto no se sometió a ninguna disciplina ni encorsetamiento que iba imponiendo la cultura europea y en esta libertad conservó lo hispánico de su pensamiento sin perder el horizonte de lo europeo. Su modernidad radica en el desarrollo de una nueva idea de la filosofía que se aventura por temas fronterizos como el lenguaje y lo religioso. Este pensamiento fronterizo era el que interesaba a María Zambrano. Ella lo descubre en Unamuno y Machado y desde su pretensión de la filosofía como salvación del individuo busca el originario vivir antes de la separación entre filosofía y vida, razón y sentir. Ahí se halla también el sentir de lo sagrado. Reconoce a Unamuno como "padre en la historia"[21] porque pretende salvar a España.

En 1955 escribe *Adsum*. Define su ser como ser relacional y se pregunta sobre el dolor, el sacrificio y la ofrenda de sí misma, el otro se le aparece

---

[18] JIMÉNEZ, JOSÉ DEMETRIO, "El pensamiento de María Zambrano: una entrañable mirada a lo humano", *Religión y Cultura,* XLII (1996), p. 377-392.

[19] *Ibidem*, p. 161.

[20] *Ibidem,* p. 31.

[21] *Ibidem*, p. 152.

como alguien al que cuidar: "ir rectamente hacia el corazón de las cosas, tratar al prójimo sin temor ni vanidad, porque ya lo había visto, eran eso: el prójimo, el hermano"[22]. El *Adsum* de María Zambrano, su "Sí, estoy aquí" es también una llamada a la tarea política que abandona en pro de la filosofía, lo cual sigue suponiendo compromiso desde su condición de intelectual, pues su voz se convierte en acción.

Filosofía y Mediación, pensamiento y salvación... ahí están los límites y el pensamiento fronterizo que tanto gustaba a María Zambrano y que ella va descubriendo desde las raíces de la cultura española que va comprendiendo al hilo del estoicismo. Y, en este sentido, descubre en él la honda raíz de lo popular y al mismo tiempo de su prestigio como autoridad. Dice María: " Desde ese centro recóndito de su persona, al que hemos aludido, una incontenible, poética, religiosa piedad se le desbordó, haciéndole autor. Autor es tan sólo el que da la palabra que salva al individuo de su aislamiento..."[23].

II. El estoicismo hispano: Séneca

3. El Séneca de María Zambrano

Es conocido el interés de María Zambrano por el estoicismo de Séneca, a quien ella misma reconoce como uno de sus principales mentores (con Unamuno, Ortega, Machado…), y cuya figura sirve de enlace entre el pensamiento antiguo y la filosofía española. Séneca, en efecto, para Zambrano, es raíz de una fecunda línea del pensamiento hispano: Miguel de Molinos, Fray Luis de Granada, Ignacio de Loyola, Miguel de Unamuno…; una línea que enlaza, no con la filosofía española "de oficio", sino con la filosofía de la vida –vivir la vida "con filosofía"–, con su correlato de serenidad, ironía y resignación, específicos para Séneca de su medicina filosófica, de su filosofía curativa. Surge así el Séneca ascético, el valedor de la "razón desvalida" frente al poder sin medida, el "sabio popular", el intelectual y político fracasado, que nos propone, no ya una doctrina de la aceptación o entrega perfecta, sino el arte de saber administrar nuestro tiempo, en vigilancia tensa y previsora, "para no estar muertos antes de morir".

Además de numerosas referencias y alusiones a Séneca y el estoicismo, dispersas en diferentes títulos (*Hacia un saber sobre el alma*, *La confesión, género literario*, *Delirio y destino*…), las reflexiones de Zambrano sobre el filósofo

---

[22] *Ibidem.*

[23] Zambrano, M, *El hombre y lo divino*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 138.

hispanorromano –al que califica de "categoría histórica"– cristalizan en tres densos ensayos, próximos en el tiempo: "Un camino español: Séneca o la resignación" (1938), "La cuestión del estoicismo español" (1939) y "El pensamiento vivo de Séneca" (1944), que marcan su biografía y contribuyen a conformar su propuesta filosófica. Su interpretación, en todo caso, como ella misma aclara en algún momento, no es erudita ni sistemática, sino personal, subjetiva, poética: antes que reseñar fielmente la persona histórica de Séneca y su doctrina, Zambrano busca recrear su figura en función de las propias circunstancias. Al interés de cada uno de los textos citados se añade el hecho, no menos significativo, de que forman una suerte de itinerario a cuyo través intenta "poner en claro" los rasgos peculiares del alma española, el modo de ser español, como un "estilo de vida".

En efecto, más allá del valor de sus pensamientos, Zambrano considera que el ideal de vida que Séneca propone, de hondo sentido moral, ha influido y hasta conformado un "estilo" propio, un modo español de vivir y de pensar. He ahí, tal vez, la clave que hace de Séneca y del senequismo, no una doctrina superada, sino el paradigma de un "pensamiento vivo", de una filosofía "práctica" de la vida, orientada al comportamiento humano. Así, la fascinación de Séneca estaría basada, no ya en la excelencia de sus verdades teóricas, sino en su figura humana y humanitaria, de "curandero filosófico": "quizá nada más misterioso y conmovedoramente español podríamos encontrar en él"[24].

En esa misma línea, al referirse a los vestigios o indicadores del arraigo del estoicismo en el pueblo español, Zambrano recuerda que Séneca era "la figura más popular de sabio", la que "en la cultura analfabeta de nuestro pueblo llegaba a significar la sabiduría misma" (UCE, 105); pero hay todavía otro argumento "más concreto y real":

> un hombre, lo que pudiéramos llamar el "pensador de pueblo", el hombre empapado de sabiduría "corazón maduro de sombra y de ciencia" –que dice Machado–, que ha sido la sal de la vida española. ¿Es estoico este hombre? ¿Corresponde al módulo del estoicismo eso que el español no letrado entiende por 'filosofía'? (UCE, 50)

Su proximidad se percibe incluso en la forma en que Zambrano habla de "la idea popular de sabio", de clara raigambre estoica, que se corresponde con el compromiso ético –"probar las palabras con hechos"– que en Séneca comporta la noción de "filósofo":

---

[24] "Un camino español: Séneca o la resignación". En *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 113 (En adelante, UCE)

> La filosofía enseña a obrar, no a hablar; quiere que cada uno viva a la manera que prescribe, que estén en armonía nuestras palabras con nuestras acciones, y que en esto no haya diferencias.[25]

La filosofía –única actividad para Séneca digna del ser humano–, no es, pues, primariamente puro afán de saber o ansia de verdad, sino guía y orientación para la propia vida, que se hace patente en la conducta; Séneca no es sabio por "saber", sino por "saber conducir-se": en él, escribe Zambrano, encontramos al sabio "que no pretende conocer por conocer, sino para saber vivir y morir". Y tan arraigada está esta idea en el pueblo español, que el único sabio que todavía pervive en la memoria colectiva, dice Zambrano, es Séneca. Todo lo cual sintoniza con la idea zambraniana de filosofía como "razón práctica", como "transformación" de uno mismo y de la propia concepción del mundo. Un saber que no reniega de la tradición y de la experiencia, que asume la función de ayudar a las personas y a los pueblos a conquistar la propia humanidad. No cabe, pues, limitar o restringir la filosofía a conocimiento o especulación "puros": implica también "práctica del saber", como ámbito propio de una razón mediadora y misericordiosa.

La actualidad de Séneca, para Zambrano, no radica en el rigor y precisión de las nociones o conceptos que nos ofrece como filósofo, ni en las jugosas reflexiones que deja como pensador moral, sino ante todo en el ejemplo de su vida, que Zambrano entiende al modo de un manuscrito antiguo, en el que descubrimos casi borradas las huellas de una escritura anterior, en la que se revelan ciertas nociones o verdades a veces inquietantes:

> Séneca vuelve sencillamente porque le hemos buscado, y no por la genialidad de su pensamiento, ni por nada que tenga que ofrecer al audaz conocimiento de hoy. Vuelve porque le hemos descubierto como un palimpsesto debajo de nuestra angustia, vivo y entero bajo el olvido y el desdén (PSV, 13)

Como todo lo que pertenece al pasado, Séneca y el estoicismo han de ser reinterpretados en función del tiempo presente, pero, sobre todo, del futuro, al que se proyecta como una vía de esperanza[26]. En diálogo con Séneca, Zambrano desarrolla ampliamente la condición del hombre antiguo. En tiempos

---

[25] Séneca, *Cartas a Lucilio*, Epístola XX en *El pensamiento vivo de Séneca.* Madrid, Cátedra, 1992, p. 133 (En adelante, PSV)

[26] "Vivir –escribe Zambrano- es aceptar la relatividad del tiempo, el mandato de las circunstancias, vivir humanamente, que es aceptar la historia, el pasado no desde el presente sino desde el porvenir. Lo cual es pensar, pensar para preservar y ejercer la libertad" ("La desidia española ante la historia", Roma, 1954)

de completo desamparo, el hombre se distancia del universo; surge así el pensamiento ético, como guía o norma racional de nuestra conducta, que se independiza de cualquier principio o referencia externos. Pero Séneca no apela a una razón dogmática o dominadora, sino persuasiva, apenas la necesaria para conjurar el desengaño; es, en efecto, una "razón mediadora":

> No es Séneca un pensador de los que piensan para conocer, embalados en una investigación dialéctica, ni tampoco le vemos lanzado a la vida, sumergido en sus negocios y afanes, y ajeno al pensamiento. Séneca es propiamente un mediador, un mediador, por lo pronto, entre la vida y el pensamiento, entre ese alto *logos* establecido por la filosofía griega como principio de todas las cosas, y la vida humilde y menesterosa (PSV, 17).

En la propuesta de Séneca ve plasmada Zambrano todo un universo moral humano, el tránsito del mundo exterior al de la intimidad, que le permite mantenerse sereno e imperturbable ante las dificultades y contratiempos de la vida, y asumir con entereza el trance supremo de la propia muerte. Así, su ejemplo es doblemente de agradecer:

> A quienes así vivieron, debemos doble gratitud: por haber aceptado su difícil papel de vivir para todos una posibilidad humana, y por haberla vivido con esta entera virtud (PSV, 15)

El recurso a Séneca, pues, no es arbitrario: La intención de Zambrano, justamente, es remitirnos al peculiar camino recorrido por el filósofo cordobés en momentos de honda crisis humana, ya que en él cree percibir un rasgo o constante de la vida y la cultura española: la resignación como eje de un estilo o modo propio de reaccionar ante los avatares de la vida[27]. El senequismo, en efecto, parece haber quedado como sustrato definidor de la vida y el pensamiento español; razón acaso de "la popularidad efectiva de Séneca [...] que ha dado motivo a que por muchos investigadores se haya dado al pueblo español por estoico" (UCE, 109). Zambrano habla incluso de "sortilegio senequista", cuyo "sutil y penetrante encanto…podemos descubrir a lo largo de todos los tiempos y en todos los recovecos de la vida española":

> …lo decisivo en Séneca no es buscar la originalidad de su pensamiento ni la robustez de su sistema, que como buen español, apenas tuvo. Lo importante es

[27] "Puede que se trate, como dice Zambrano, de una constante más bien popular, pero es una constante, al fin y al cabo, filosófica", apunta MURCIA, INMACULADA, "María Zambrano y el estoicismo senequista español", *Thémata. Revista de Filosofía*, Núm. 34, 2005, p. 279.

> su arraigo, las profundas raíces que tiene en la vida española, la resonancia de su nombre a la que ningún ruido reciente puede apagar, la "solera", como diríamos hablando en castizo. El que su figura está enclavada hondamente en las entrañas de todo español, el que su camino significa una perpetua fascinación para la mente y sobre todo para la voluntad española. El que la música misma de su lenguaje, el ritmo de su estilo nos parezca algo muy nuestro, muy nacido de la misma fuente donde nace la música de idioma común, el ritmo intraducible del hablar y del silencio (M-6)

4. Una "medicina animi"

La postura se Séneca se ha interpretado como una filosofía terapéutica y consoladora, como medicina del alma[28]. Zambrano ve también en Séneca a una razón entendida como remedio y alivio, una forma consoladora de ejercer el conocimiento, y por ello, un saber "recuperable" para toda meditación sobre el hombre; pero lo interpreta desde una visión ético-religiosa, que incorpora una fuerte dimensión humanista, esperanzada y trascendente, aspectos vinculados al sentimiento religioso, que Zambrano enfatiza frente a las carencias del estoicismo senequista. Ligado a los valores y a la cultura en la que había sido educado, Séneca se mantiene leal al "logos" platónico-aristotélico, pese a su fracaso; no tiene ya el consuelo que le ofrecía la razón socrática, pero tampoco puede aceptar la vía de salvación que promete el Cristianismo; no le queda, por tanto, sino el consuelo de la resignación, que le hace inasequible al desaliento y la desesperación. De ahí que Zambrano lo considere un guía espiritual, alguien que nos sacude de nuestros delirios y sueños para "hacernos entrar en razón":

> Y sin embargo nos acogemos a él porque no acaba de ser como los otros, porque vemos y sentimos en él no sé qué cosa de suave y acallador. Porque no vemos en él una razón pura, sino una razón dulcificada…Vemos en él a un médico, y más que a un médico a un curandero de la filosofía que sin ceñirse estrictamente a un sistema, burlándose un poco del rigor del pensamiento, con otra clase de rigor y otra clase de consuelo, nos trae el remedio. Un remedio menos riguroso que, más que curar, pretende aliviar; más que despertarnos, consolarnos (PSV, 16)

Por ello Séneca es para Zambrano el prototipo de "mediador" genuino, mediador entre la razón y la vida. Su razón, en efecto, es mediadora porque se

---

[28] "Consolador de las almas afligidas", le llama Menéndez Pelayo ("Conferencias de Menéndez Pelayo sobre Séneca", *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, Año V, enero-marzo 1923, Núm. 1, p. 3).

limita a buscar el mínimo de razón que necesitaba para soportar la vida: "La razón en él –escribe– tiene un aire como de viuda que pide lo justo para no morirse de hambre" (PSV, 31)[29]. No se trata, pues, de una razón imperiosa o formalista, sino de otra bien distinta, que asume la relatividad y fragilidad del ser humano, una razón mediadora y caritativa, que consuela y alivia la vida del hombre "de carne y "hueso"[30]; el 'logos" platónico-aristotélico que desciende a una modesta razón, una razón mediadora para el hombre que la necesita:

> Filosofía de mediador es la suya. La verdad, el "logos" de la filosofía platónico-aristotélica ha descendido a una modesta razón, para el consumo inmediato del hombre que la necesita. El "logos" se ha hecho consolador. "Logos" nada imponente, casi humilde, a la medida del hombre… El hombre no puede resignarse tan serenamente sino ante algo hecho a su medida. Cuando el 'logos' ha estado situado en lo alto, inaccesible, no ha habido resignación sino angustiosa lucha por verle la cara, cuerpo a cuerpo en las tinieblas. Y fue preciso que en duda y agonía, el depositario 'logos' se encarnara, que se hiciera carne y dolor, esperanza que atraviesa la muerte[31].

Palabras en las que el estoicismo se revela como una filosofía para tiempos de crisis, con el hombre y lo humano "como medida", como centro o categoría fundamental. El estoicismo, en efecto, funda un tipo de racionalidad diferente: recoge la herencia de la filosofía griega, pero la hilvana con las "cosas humanas", con la experiencia de la vida[32]. El sabio estoico, dice Zambrano, arraigó la filosofía en la vida a través de la moral: "El pan de cada día que es la moral, descendiendo a la vida prolija y humilde, desde el alto cielo del 'logos'" (CEE, 53). Antes que la religión o el mito, el estoico siente que las ideas halladas por la filosofía "van a ser las que le eduquen para la vida y le preparen para la muerte". Es, pues, un saber que, en lugar de situarse en

---

[29] Séneca, observa García Borrón, "conserva, en común con la tradición estoica, 'lo racional', pero no lo intelectualista ni lo abstracto. Baste aludir aquí, en prueba de lo que afirmo, a la rotunda repulsa senequista de la dialéctica, piedra angular del sistema estoico, y a su manifiesto desprecio por la fundamentación metafísica de la Ética, no apoyada en razones, sino en la firmeza de ánimo". *Séneca y los estoicos. Una contribución al estudio del senequismo*, Barcelona, CSIC. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1956, p. 245

[30] Algo similar apunta una sentencia de Epicuro: "Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre" (*Sobre la felicidad*. Madrid, Debate, 2000, p. 69)

[31] "La cuestión del estoicismo español" en *Andalucía. Sueño y Realidad*, Granada, Biblioteca de Cultura Andaluza, 1984, p. 61. (En adelante, CEE)

[32] El estoicismo, escribe María Zambrano, es 'el zumo que arroja al ser exprimida la filosofía griega'" cit. en SOCAS, F., *Séneca. Cortesano y hombre de letras,* Sevilla, Fund. José Manuel Lara, Sevilla, 2008, p. 257

un mundo ideal, se infiltra en la vida ordinaria, en las costumbres y en las convicciones, en la forma de ver y sentir el mundo. Junto con el epicureismo, apunta Zambrano, constituye "el mayor intento de vivir según la filosofía, de trasladar a la realidad completa de la vida, a los negocios del Estado, a las pláticas de la amistad, a la delicia de los placeres privados, el pensamiento de academias y liceos" (CEE, 54).

Aunque sabe que la religión es insuficiente para sostenerse, el sabio estoico no la abandona del todo, pues fue "la filosofía más parecida a una religión", cuya idea de lo humano hizo posible que sobre ella fundara una "doctrina asequible"; doctrina, no teoría, recalca Zambrano, por tanto sin esa nota de inaccesibilidad propia de la filosofía platónico-aristotélica, cuyo "logos" se había separado y alejado de la vida: "Por eso pudo satisfacer a ese hombre de la calle culta, del soportal, no filósofo, que se volvió hacia la filosofía para pedirle un modelo de vida, una certidumbre". Pero antes, el estoicismo hubo de plantearse *qué es* el hombre, ofrecer una "imagen" del hombre, la "nueva medida":

> Sin divinidad que fijara el canon de vida, desligado ya de los aterradores vínculos de sangre, de la moral trágica de la estirpe, de la gracia y el remordimiento perseguidores del alma de los héroes de Esquilo. El hombre desamparado y libre necesitó ante todo saber qué era ser hombre, adquirir conciencia de sí, tener una noción y una imagen, una figura (CEE, 55).

Esa noción unitaria y fundamental la encuentra, no en el mundo cósmico, sino en algo más cercano e inmediato: las pasiones, los sentires, que constituyen su verdadero "ser". Por eso el estoico nutre esa unidad en la "serenidad", como vía para sosegar el ánimo, fortalecer el autodominio y asentar la armonía con el cosmos. Pero Zambrano enfatiza sobre todo el tema de la dignidad, como expresión de la limitación humana y, a la vez, conciencia de la libertad y separación respecto de lo puramente natural: "La única condición propiamente no natural, fuera de lo cósmico, era, no la serenidad, sino la dignidad… Por la dignidad quedaba el hombre como criatura singular en el universo, no absorbida totalmente por él" (CEE, 56). Una dignidad que postula la lucha contra la angustia y la desesperación, pues la desesperación humilla nuestra dignidad.

> Si aparecía la angustia, la vaciedad o la humillación, el estoico se entregaba con su última serenidad a la muerte. Había algo que le parecía más anonadador que el morir: el vivir prisionero (CEE, 57)

"Moral de peregrino que sabe que nada suyo tiene", llama Zambrano a esta actitud estoica: "Que sabe que no ha sido creado especialmente, sino

que es un conjunto de elementos que al romperse la frágil unidad (reforzada con su virtud) tiene en ellos un lugar adonde reintegrarse. Es la mayor conformidad con la muerte que haya existido; su aceptación más completa, su justificación más total (…) El hombre se sabía limitado y se resignaba a morir" (CEE, 58).

En Séneca, sigue Zambrano, "se trasparenta más que en ningún otro el cariz de esta resignación (CEE, 60). Sus *Epístolas* y *Confesiones*, son modelos de técnica perfecta para alcanzar la serenidad, un arte sutilísimo para la plena resignación. De ahí que vea en Séneca, ante todo, un "curandero" que trata de guiar las almas de discípulos y amigos por el camino de la quietud de ánimo:

> Mas por mi parte, confieso ver en Séneca antes que todo esto y por encima de ello, 'un curandero', un curandero magnífico que con método sutil, flexible y exacto conduce las almas de sus discípulos y amigos por un desolado y aquietado camino… Su filosofía es un arte medicinal, ante todo…Cuidador de almas, las que con método incansable, sin fatiga, se dedica a fortalecer para que soporten la vida y para que prevengan ante lo inevitable: la muerte (CEE, 61)

No es, pues, la filosofía lo que parece importar a Séneca, sino el "hombre desamparado": su intelecto, dice Zambrano, "tan viril hasta en su estilo, funciona maternalmente". Esta es, añade, "la nota más verdadera del entendimiento español"; esta "inteligencia misericordiosa, incapaz de despegarse de la necesidad inmediata y humilde de cada día", y que para funcionar sólo precisa una cosa: "sentir que la han de menester". Ese rasgo peculiar lo encuentra en la figura ejemplar de "San Manuel Bueno", el cura sin fe de don Miguel de Unamuno: "San Manuel Bueno es también una madre; su religión es la de Séneca. Antes que fe, caridad, así como la filosofía de Séneca, antes que conocimiento, es consolación" (CEE, 62). Zambrano señala dos ejemplos más del estoicismo español: primero, las *Coplas* de Jorge Manrique, en las que emoción y pensamiento se muestran equilibrados, y "cuyo sentido y ritmo, aun antes que sus conceptos, dan la medida del sentir común del español"; no son un lamento, sino un bálsamo: Como la *Consolación* senequista, "trae apaciguamiento; es la mano leve de la razón que pasa por la frente abrumada, dulcificando los pensamientos" (CEE, 68). Y, luego, la *Epístola moral a Fabio*, de Fernández de Andrada –anónima, dice Zambrano–; sus "mesurados versos parecen vivir perennemente en el alma de todo español"; de ella dice que es "un pequeño tratado filosófico", pues como "pensamiento es de lo más sistemático que en español se haya producido" (p. 74); de vuelta de todo heroísmo, supone un "retorno a la medida humana cuando ha sido sobrepasada por las hazañas" (CEE, 77).

Por eso habla de los "renacimientos estoicos" en España –todo renacer español tiene que ser una vuelta al humanismo–, en referencia a las apariciones de una sabiduría ético-moral, de resonancia estoicista, en la literatura y la poesía: *Las Coplas*, *San Manuel Bueno*, la *Epístola moral a Fabio*…, son ejemplos que "pertenecen a nuestro acervo de común saber y sentir", y que, al igual que las "consolaciones" estoicistas, buscan aliviar el sufrimiento humano; no amonestan, reconfortan. Tales renacimientos, señala Zambrano, ocurren siempre en situaciones difíciles y sólo cuando se necesitan: "No en virtud de necesidades nacidas de la historia de la filosofía, sino por necesidades humanas. Por situaciones críticas que, al igual que el hombre de la calle al final del mundo antiguo, se vuelve a la filosofía en demanda de una noción fundamental en qué apoyarse" (CEE, 63). Son siempre –dirá– un ocaso y nunca una aurora; es la respuesta del mundo antiguo ante situaciones de profunda decadencia, cuando el hombre se ha quedado sin creencias o las siente vacilar: "y entonces va a buscar algo 'indudable', no en la esfera del pensamiento, sino en la de la conducta, pues saberse conducir es lo que se precisa" (CEE, 65).

III. Consideraciones finales

Esa impronta humanista, visible en sus propuestas ético-morales, dirigidas a ejercitarse sobre la vida ("*non scholae sed vitae discimus*"), lleva a Zambrano a destacar en el estoicismo senequista, no ya su razón mediadora o consoladora, sino su "paternidad": una paternidad que se hace "maternal", esto es, apegada a lo real y concreto, a las entrañas humanas. Esa "condición maternal", fuertemente arraigada en la vida española, a la que también se refiere como "inteligencia misericordiosa, incapaz de despegarse de la necesidad inmediata y humilde de cada día", "está en todos nuestros más recios pensadores", escribe Zambrano, y constituye la nota "más verdadera del entendimiento español". No es casual, pues, que el interés por Séneca y el estoicismo se vincule en el pensamiento zambraniano a la reflexión acerca de la cultura española y su marginalidad, como uno de los núcleos en que con más claridad se condensa la naturaleza y caracteres peculiares de un pensamiento propiamente español:

> Porque la razón estoica es mediadora, y tal vez estribe en esta condición el haber podido encarnar mejor que ninguna otra al entendimiento español que cuando funciona, no lo hace jamás para remontarse, para alcanzar altura e independencia, a costa de su desarraigo. El movimiento de la razón en España es siempre descendente, como la luz sobre lo que ilumina, cae hasta el mismo corazón oscurecido por la congoja del hombre, y su condición enternecedora es que siendo razón, funciona como la caridad, como la amistad, como la misericordia (CEE, 69)

La "lectura" zambraniana de Séneca puede verse, en suma, como hontanar de un nuevo saber, el renacer de una presencia que yacía "en el fondo de nuestra imaginación", como si nunca nos hubiera abandonado. Su pensamiento, intimista y consolador, junto a su actitud o forma de "estar en el mundo", serena y esperanzada, su voluntad de resistencia y firmeza ante los avatares de la vida, puede servir de guía y orientación a la hora de intentar resolver de un modo "humano" algunos de los retos y compromisos de nuestro tiempo.[33]

[33] "El cordobés condensa para ella diversos elementos que lo convierten en uno de los modelos a tener en cuenta a la hora de sacar a luz propiedades esenciales que se corresponden con el llamado realismo español, tanto relativas a lo ya sido, cuando sirviendo de pautas orientadoras de la conducta personal y social futura a asumir por el individuo o por una comunidad". SÁNCHEZ CUESTA, M., "Tras los pasos de Unamuno, Ortega y Séneca" en *María Zambrano. La visión más transparente*, Madrid, Trotta, 2004, p. 359

Este libro se acabó de componer
y se remitió hacia los talleres
tipográficos de Don Luis Valiente,
el día 28 de julio de 2010,
para conmemorar la prematura
muerte de Don Antonio Jiménez
García alma de la Asociación
de Hispanismo Filosófico
durante tantos años.
El maestro tipógrafo
Don Antonio Otiñano
revalidó aquí su oficio dando
nuevas pruebas de su buen hacer.

VERBA VOLANT SCRIPTA MANENT.