

DIRECTORA
LYDIA JIMENEZ

SECRETARIO
RAMIRO FLOREZ

CONSEJO EDITORIAL

VICTOR GARCIA-HOZ
RAUL VAZQUEZ
MARIANO YELA
AMANCIO LABANDEIRA
JOSE LUIS CAÑAS

Cuadernos de Pensamiento 9

PUBLICACION DEL SEMINARIO "ANGEL GONZALEZ ALVAREZ" DE LA
FUNDACION UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

SUMARIO

<i>Presentación</i> por Lydia Jiménez	5
I. CONFERENCIAS	
<i>Preguntas duras y pensamiento débil: las cuestiones teológicas</i> , por Andrés Tornos	9
<i>Saberes, fortuna y predestinación en torno al descubrimiento de América</i> , por José Luis Fuertes Herrero	23
<i>El impacto del descubrimiento de América en la ciencia europea</i> , por José Luis Frusquet Ferrer	41
<i>La Familia, tierra de libertad, es decir, del amor a la verdad</i> , por Stanislaw Grygiel	55
II. PEDAGOGIA	
<i>Razón antropológica de la Pedagogía</i> , por Jesús Fernández González	65
<i>Ideología versus Humanismo</i> , por Luis Jiménez Moreno.	77
<i>Pedagogía de la autoestima</i> , por José Luis Cañas.	87
III. VARIOS	
<i>Anotaciones al problema del mal en San Agustín</i> , por José Luis Cancelo	111
<i>De Montaigne a Nietzsche</i> , por Martín González Fernández	129
<i>Realidad y sino de la Biblioteca de El Escorial, con un Anexo</i> , por Ramiro Flórez	155
<i>En el Bicentenario de la recensión de Enesidemo</i> , por Miguella Domingo	179
<i>Resumen del VII Curso de Pedagogía para Educadores</i> , por Teresa Cid	183
<i>Recensiones</i> , por José Luis Cañas	188

COLABORADORES DE ESTE NUMERO (orden alfabético):

CANCELO, José L.
CAÑAS, José L.
CID, Teresa
DOMINGO, Miguela
FERNÁNDEZ GONZALEZ, Jesús
FLÓREZ, Ramiro
FRUSQUET FERRER, José L.
FUERTES HERRERO, José L.
GONZÁLEZ FERNANDEZ, Martín
GRYGIEL, Stanislaw
JIMÉNEZ, Lydia
JIMÉNEZ MORENO, Luis
TORNOS, Andrés

SECRETARÍA:

Alcalá, 93. 28009 Madrid. Teléfono: 4311193

ISSN: 0214-0284

Depósito Legal: M-37.362-1987

PRESENTACIÓN

Por *Lydia Jiménez*

Dividimos el contenido del presente número de Cuadernos de Pensamiento en tres apartados distintos: Conferencias, Pedagogía y Varios.

En el primero recogemos el texto de algunas Conferencias pronunciadas en esta Fundación con motivo de recientes Centenarios o bien de los cursos de algunos Ciclos de Pensamiento y de otras conmemoraciones culturales, o de temas de actualidad. No nos es posible satisfacer el deseo de muchos de los asistentes a estas Conferencias que solicitan el texto impreso y completo de las mismas, toda vez que no siempre es factible conjugar estos deseos con las intenciones inmediatas de los Conferenciantes, quienes además no siempre pronuncian sus intervenciones sobre un texto previamente redactado o escrito, sino únicamente sobre un esquema-guión o, a veces, incluso sin él.

Con el estudio del Prof. Grygiel, de la Universidad Lateranense, intentamos iniciar la publicación de otros varios sobre el mismo tema, respondiendo así al interés del Año Internacional de la Familia, proclamado por la Unesco, a la vez que a las necesidades de esclarecimiento de la problemática que, en la actualidad, conlleva el tema en sí, tanto desde el ángulo personal como social e internacional.

En el apartado de Pedagogía incluimos trabajos que, de forma directa o indirecta, corresponden a una de las vertientes de trabajo de nuestro Seminario, así como posible material para los asistentes a los Cursos de Pedagogía para Educadores, que cada año se imparten en la Fundación.

Por fin en el apartado de Varios, publicamos una selección de las colaboraciones voluntarias enviadas a nuestra Redacción o bien pedidas a colaboradores de nuestros Cuadernos. Y las siguen una leve crónica de alguna de las actividades y reseñas de Libros.

Todo ello en el compromiso de servir a la investigación y difusión de la Cultura en España.

I. CONFERENCIAS

PREGUNTAS DURAS Y PENSAMIENTO DÉBIL: LAS CUESTIONES TEOLÓGICAS

por *Andrés Tornos*
Universidad de Comillas

Hoy, en el contexto de la indagación que hemos emprendido sobre cómo afecta el ambiente cultural de postmodernidad a nuestro pensar y discurrir sobre Dios, nos corresponde tratar sobre “El pensamiento débil”. Y los organizadores de este ciclo han querido precisar más todavía nuestra tarea al optar por contrastar ese estilo de “pensamiento débil” no con cualesquiera posibilidades del discurso sobre Dios, sino precisamente con la teología. Y con la teología, que en lo relativo a Dios parece tener siempre posturas fuertes.

Por eso voy a comenzar por hacer unas breves reflexiones sobre lo que el discurso teológico tiene de especial, aclarando así de entrada el punto de partida y perspectivas de mi intervención. Luego desarrollaré tres puntos: la forma en que el pensamiento débil da cuenta de sí, la asimetría que desde un principio parecería afectar a la relación entre teología y pensamiento débil y el tipo de teología que podría o debería entrar en diálogo con el pensamiento débil.

0. LO QUE CARACTERIZA A LA TEOLOGÍA EN COMPARACIÓN CON OTRAS FORMAS DE PENSAR SOBRE DIOS.

Dada la diversidad de pareceres que reina en la actualidad sobre este punto me parece conveniente, si es que no necesaria, esta aclaración inicial de la noción de teología por la que van a orientarse mis reflexiones. Porque efectivamente ocurre que se presentan hoy con etiqueta de teología muchas cosas distintas y por eso se prestaría a malentendidos lo que voy a decir queriendo tomar el punto de vista de un teólogo si antes no aclaro mi comprensión de ese punto de vista. De todas formas lo voy a hacer con mucha brevedad para entrar cuanto antes en materia.

Pienso pues terminantemente, en primer lugar, que ha de caracterizar a la teología de que aquí trataremos, que es la teología cristiana, el partir en sus reflexiones de lo manifestado en Jesús. Por lo demás esta afirmación de principio coincide con el sentir de la gran mayoría de los docentes en las Facultades Teológicas más conocidas y las razones en que se apoya se han reexaminado no hace mucho tiempo por W. Pannenberg en su obra “Teoría de la Ciencia y Teología”¹, lo cual me excusa de volver más largamente sobre ellas. Lo importante sería asumir consecuentemente el hecho de que los saberes teológicos cristianos se constituyen sobre la base de la existencia de una comunidad que arranca de la historia de Jesús, cree en él y vive a la luz de esa

¹ Ediciones Cristiandad, Madrid 1981, pag. 354-366.

fe, aunque se abra a toda otra reflexión humana. Por eso dichos saberes enfocan siempre sus tareas partir de la revelación ocurrida en Jesús y se centran en ella, discutiendo siempre sobre Dios en función de este concreto arranque histórico y no en función de otros puntos de vista o de planteamientos *ajenos a la historia* tal vez intemporales o universalmente abstractos, como por ejemplo se utilizaban en la filosofía de un Aristóteles o un Kant. Las filosofías de ambos podrán utilizarse por la teología para elaborar discursivamente sus pronunciados, pero no serán de hecho el punto de partida real de los teólogos, aunque alguna vez funcionen como base de sistematización. He aquí un punto en que la teología tiene una postura fuerte.

Esto por un lado restringe el campo de movimientos de la teología en relación con la temática de Dios que nos ocupa en este ciclo, porque si la teología sólo aspira a saber de lo divino a partir de Jesús y en relación con Jesús habría formas de interrogarse sobre el tema de Dios que no le incumbirían; por ejemplo las formas de indagar sobre la relación entre Dios y el mundo que incluyeran el supuesto de que la distancia que separa al mundo de la divinidad se ha mantenido insalvable; la teología en todo caso *discutiría* ese supuesto, pero lo que no le correspondería es *discutir* desde él.

Y sin embargo también ocurre lo contrario, o sea que la referencia fundante a Jesús, si restringe por un lado el campo temático de la reflexión sobre Dios, por otro lado y al mismo tiempo lo amplía. Porque al mirar desde Jesús se vuelven relevantes para lo de Dios otras cuestiones que sin Jesús no se vería por qué habrían de tenerse en cuenta: por ejemplo aspectos de la vida política y económica como los que se tratan en la llamada doctrina social de la Iglesia.

La razón de esa restricción y ampliación del campo temático de lo referente a Dios es fácil de ver: desde el momento en que miramos “lo de Dios” a través de Jesús, entran en eso “de Dios” dimensiones de la vida con las que Dios mismo se habría comprometido libre e históricamente, en particular lo relacionado con lo que los evangelios llaman “Reino de Dios”. Ellas son claramente dimensiones que de suyo, sin ese libre compromiso, no tendrían por qué entrar en la temática de “lo divino”. Y por otra parte, siempre desde esa perspectiva de inquirir sobre el tema “Dios” desde la historia de Jesús, pierden su razón de ser las formas de discurrir o interrogar que procedan “como si Jesús no existiera”.

En segundo lugar y frente a la manera como se entiende muy generalmente la palabra teología, se hace casi necesario recordar cómo ella hoy día puede resultar engañosa si no se tiene en cuenta el pluralismo que entraña. Efectivamente está aún muy generalizada la idea de que hay o debe aspirarse a que haya *una* teología, e incluso es frecuente el suponer que los teólogos católicos comparten, en la medida en que son ortodoxos, las posiciones aristotélico-tomistas que en otro tiempo estuvieron bastante generalizadas. Si esto fuera así, existiría también una manera determinada y precisa de entenderse el pensamiento débil por parte de la teología y a ella debería ceñirse mi exposición.

Pero VV. saben que hoy esto no es así y que la misma Comisión Teológica internacional de la Iglesia Católica promulgó hace años un documento sobre la posibilidad y conveniencia de un pluralismo teológico ². Por eso ha de ser un tanto sofisticado lo que pueda decirse sobre el tema “teología y pensamiento débil”. Habrá que diferenciar entre una postura más general que todas las teologías cristianas tenderían

² Editado por la BAC, Madrid, 1976, en la obra “El pluralismo Teológico”.

últimamente a tomar ante el pensamiento débil y otras posturas más particularizadas que cabrían con respecto a él en las distintas teologías.

Esto va a guiar mi exposición. Por eso después de dedicar el primer apartado de ella a precisar cómo entiendo el pensamiento débil, trataré en el siguiente apartado de la asimetría con que se situará toda teología, con relación a la filosofía del pensamiento débil, al considerar los problemas sacados a luz por éste. En el tercer apartado correspondería el momento de llegar a algo más concreto, es decir, a precisar más los puntos de vista teológicos relativos a esos mismos problemas; pero eso solamente puede hacerse desde teologías concretas, construídas con un determinado aparato conceptual y por tanto particulares. Como esto no es ni conveniente ni posible, me voy a limitar a proponer las condiciones que debería satisfacer una teología que pudiera dialogar bien con lo llamado “pensamiento débil”.

Paso pues ya a exponer cómo entiendo que el pensamiento débil se configura y da cuenta de sí, a fin de no moverme luego en la ambigüedad que se habría producido al extenderse mucho el nombre de pensamiento débil sin atención a su significado original.

1. LA RAZÓN DE SER DEL PENSAMIENTO DÉBIL.

El éxito alcanzado entre los pensadores europeos por la temática del “pensamiento débil” no es ajeno a la seriedad con que lo planteó y razonó Gianni Vattimo, a quien suele tenerse por su principal representante. A Vattimo voy pues a atenerme en esta exposición y en lo que después diré cuando analice las relaciones entre pensamiento débil y posiciones teológicas.

Podemos empezar tomando conciencia de que el pensamiento débil, al dar cuenta de sí, procederá débilmente, o sea, sin intentar justificar radicalmente sus puntos de partida como lo haría el pensamiento fuerte. Si parte, como lo hace, del desfondamiento de la razón, criticando los intentos de refundar a ésta con el método trascendental o con una filosofía dialéctica, procede así por creer que de hecho ahí está la cultura que nos ha tocado vivir. Dice así Vattimo:

“Quizás es sobre todo el pensamiento “fuerte”, el del conocimiento deductivo, el que debe temer errores en su arranque inicial, porque después de él los dados estarían echados. Pero es verdad que tampoco puede desatenderse a la cuestión desde el punto de vista de una visión débil del pensar; ella al contrario se constituye precisamente suponiendo que, en contra de un planteamiento duramente metafísico del problema del conocimiento (comenzar por los primeros principios del ser), o de un planteamiento histórico-metafísico (como Hegel: el ser no tiene primeros principios sino un proceso providencial: pensar [bien] significa pensar a la altura de lo tiempos), se da una tercera vía de corte “empirista”, aunque sin pretensión ninguna de proceder a partir de una experiencia pura o purificada de todo condicionamiento histórico-cultural. La experiencia de que podemos partir y a la cual hemos de ser fieles es la de lo ante todo y más ordinariamente cotidiano, que siempre también está históricamente cualificada y es culturalmente densa”³.

Parte pues el pensamiento débil de asumir consecuentemente nuestra situación

³ Vattimo, G.: “Dialettica, Differenze, Pensiero Debole”, pág. 12s.; en G. Vattimo y P.A. Rovatti “Il Pensiero Debole” (Feltrinelli, Milán, 1990) pág. 12-28.

intelectual como una en la cual mantienen su valor los convencimientos que llevaron a Hegel a querer dar cuenta de la realidad en función de la historia, pero considera erróneas la forma de responder a ese requerimiento que propuso Hegel mismo y las que en su estela intentaron los pensadores de la dialéctica, desde Marx a un Benjamin o un Sartre.

Frente a ellos el pensar débil adoptaría como característico de nuestro tiempo “el pensamiento de la diferencia” inaugurado con Heidegger, es decir, la posición según la cual el ser nunca es aquello que se realiza idénticamente como tal en los entes.

Por desatender a esta diferencia entre “el ser” y los “entes” es por lo que la metafísica occidental en toda su historia habría perseguido siempre el sueño vano de construir alguna “metafísica de la presencia”, bien a partir de una ontoteología mediante la cual pudiera absolutizar los primeros principios, bien a partir de una totalización de la historia que nos permitiera recuperar la completud del ser en el despliegue de su devenir.

Pero si los intentos ontoteológicos ya dejaron de ser aceptables desde Kant, nuestra época habría asistido a la liquidación de los empeños de totalizar la historia al descubrir que toda totalización es un acto del intelecto que quiere imponerse sobre la diversidad de la historia y no del intelecto que quiere sacar a luz la realidad latente en la diversidad. Y por eso hoy, frente al principio hegeliano de que la verdad o bien está en el todo o no nos consta, nos habríamos rendido sin remedio al principio nitzscheano de que cualquier representación del todo es necesariamente lo falso ⁴.

El intento de Heidegger de los años 20, con cuyo mensaje profundo enlazaría el pensamiento débil después del duro aprendizaje de 50 años de ensayarse sociedades guiadas por el principio de totalización, habría buscado caminos en otra dirección. Aparentemente ese intento, reconocida la equivocación de tomar como obvia la noción de “ente” con que trabajaba la antigua metafísica al desarrollar sus primeros principios, se veía llevado a replantear alguna otra forma de reapropiación de la verdad del ser como la que habían intentado Kant o Hegel. Porque aquella noción de ente era ya el resultado de una serie de tomas de postura socio-culturalmente condicionadas que le daban su sentido y parecía necesario investigar las condiciones de posibilidad de aquello por lo cual se determina la captación de la realidad efectiva de lo que es.

Sin embargo a Heidegger la consideración de este problema le habría conducido desde el principio a descubrir otro; o sea, no a buscar alguna estructura transcendental estilo Kant o Husserl, ni alguna forma de totalización dialéctica estilo Hegel o Marx; por lo contrario, a reconocer lo insostenible de atribuir al ser un rasgo que toda la tradición metafísica le había asignado siempre: la estabilidad de sus presencias en las cosas mismas antes todavía que en nuestra teoría. Sería esta estabilidad lo que antes que nada se revela en Sein und Zeit como fruto de una idea errónea, del olvido de que modelamos sobre los entes nuestra noción del ser, como si este pudiera identificarse como el carácter general de todo lo que se nos hace presente. Releyendo a Heidegger desde ahí es como advierte Vattimo que al abrirse la reflexión sobre la diferencia ontológica por la que el ser se separa de todo lo que es, se ha abierto un camino que lleva más lejos de lo que tal vez pensó su descubridor. Esa diferencia significa que el ser ‘no es’; de los entes puede decirse que son, pero el ser más bien ‘acaece’. Por eso

⁴ Ver obra citada, pág. 13-18.

“nosotros nombramos al ser distinguiéndolo verdaderamente de los entes sólo cuando pensamos como ser el acaecer histórico-cultural, el instituirse y transformarse de los horizontes dentro de los cuales los entes se vuelven accesibles al hombre y el hombre accesible a sí mismo. El dato sensible en su inmediatez *no es* ontos on, pero tampoco lo es el transcendental, como quería el neokantismo difuso de la filosofía con que se las había Heidegger. El análisis de nuestro ser nosotros, con lo que tiene de estar ‘arrojado’, de estar siempre característicamente situado y cualificado en forma emotiva, condujo a Heidegger a *temporalizar* radicalmente el apriori”⁵.

Entonces lo que podríamos decir del ser es solamente eso: que es transmisión o tradición bajo los entes; algo que *está de camino y pasa* más bien que presencia consistente. Al menos en el lenguaje no hay nada que lo caracterice más, hasta el punto de que las relaciones entre ser y lenguaje pueden considerarse tejidas con esa relación de diferencia ontológica entre ser y ente, tal como en Heidegger resulta decisivo a partir de los años 30. Quizás en castellano habríamos de decir: el ser es lo que esta en las cosas, no aquello que ellas son.

El pensamiento débil quiere ser el pensamiento del ser entendido así con todo rigor, o sea, no conforme a una comprensión que adoptara la noción fuerte de ser característica de la metafísica tradicional, añadiendo sobre ella el rasgo de la eventualidad; en vez de eso trabajaría el pensamiento débil desde el primer momento con una noción de ser que se nos escapa constantemente por su transitoriedad, sin que podamos nunca fijarlo como presente en algo; con una noción de ser que se implica y enreda en nuestro pensar sin nunca entregarse a él; más bien reconocible como traza y huella que en alguna posible figura.

Y la primera gran consecuencia que esta concepción del ser tendría para la filosofía sería el desfondamiento de la clásica noción de verdad. Si en efecto la verdad es decir de lo que es que es y de lo que no es, que no es, ¿cómo entender esas expresiones si el ser o no ser de lo que es es un ser débil? ¿no carece más bien de sentido fijar la verdad, sea como adecuación entre el intelecto y la cosa o sea como desvelamiento de la realidad que en la cosa estaría presente?

Vattimo se plantea esta pregunta con toda crudeza y naturalmente no puede acogerse a la solución hegeliana de la dialéctica, según la cual la verdad de todo lo sometido al devenir se alcanza comprendiendo la totalidad del devenir. No nos es accesible una comprensión de la totalidad que pudiera descubrirnos el sentido verdadero de lo que en ella acontece. Y sin embargo es ciertamente en ese acontecer y en la sucesión del tiempo donde se manifiesta el ser o ello mismo es el ser con que nos las habemos, marcado por la finitud y destinado a la caducidad.

Si no tenemos por tanto acceso a un todo desde el que valoremos lo que vivimos, para discernir lo que ello tiene de realidad y de apariencia, entonces pierde su sentido la búsqueda de la verdad o hallamos una nueva manera de entender esa verdad, que de cuenta de lo mucho que ella nos importa, querámoslo o no, frente a toda mentira. Así lo piensa Vattimo y será de nuevo en Heidegger donde busque inspiración para encarar el problema.

Sobradamente conocida es la llamada de atención de Heidegger sobre la diferencia que media entre la verdad tomada como coincidencia entre el entendimiento y la cosa, y la verdad tomada como desvelamiento de la cosa misma según la etimología

⁵ Obra citada, pág. 19

griega del termino “*aletheia*” que significa “ausencia de velo”. En el primer sentido la verdad es sobre todo cuestión de la mente que coincide con el ser, en el segundo es cuestión del ser que se ofrece patente a nuestra mirada. Es menos conocido sin embargo el ulterior desarrollo con que Heidegger perfila su concepción de la esencia de la verdad en la conferencia publicada bajo ese nombre mismo en 1943 y esta es la que inspira a Vattimo.

Según dicha conferencia sólo la apertura que deja a lo que es *ser lo que es* permite que ello se desvele y se nos de como verdadero, y ese ser en apertura es la libertad radical. No habría verdad sin dejar ser a lo que es como es en el horizonte de todo lo que es. Verdad sería libertad o más bien producción de la apertura en libertad. Y si el ser es acaecer verdad es producción de la automanifestación abierta o libre de todo acaecer. Finalmente, según la interpretación de Vattimo, la verdad en el campo de la reflexión y el lenguaje, se produciría por automanifestación de lo que son las cosas, débilmente por cierto pues el ser es débil, en su aparecer como tales cosas a través del libre debate de los lenguajes. Dicho de otra manera: no habría una presencia del ser de lo que es en nuestros lenguajes, la cual pudiera llamarse verdad, porque el ser nunca es presencia; pero acaecería la verdad en el debate abierto porque el ser en la apertura se manifiesta con la débil realidad que él tiene.

Esto lleva a los pensadores del pensamiento débil a concebir la verdad como retórica; y no podría ser de otra manera, puesto que han creído deber renunciar a todo lo que pudiera fijar la presencia del ser en las cosas y en nuestra mente, lo cual sería imprescindible para poder mantener que algo es o no es, conforme a la tradicional comprensión de la verdad. Pero reconozcámosles que ellos no renuncian a ir desvelando, en una discusión abierta, lo que podemos saber.

Tan lejos están de renunciar a ello que reconocen como proyecto específico del pensamiento débil la elaboración de una nueva ontología y rechazan rotundamente la aprehensión de que el pensamiento débil sea ingenuamente soberbio y despreciador para con el pasado y respecto del futuro carezca de todo proyecto intelectual o social. Al contrario: si en el presente proponen el pensamiento débil como el pensar más capaz de verdadera apertura, fundan esa apertura en lo que Vattimo ha llamado “la piedad” con el pasado, la actitud de mantener que sólo el camino recorrido nos ha llevado a estar donde estamos y a poder saber lo que débilmente sabemos; y respecto del futuro, apoyados en esas mismas posturas de apertura y piedad, delimitan su proyecto como el mejor camino de posibles encuentros.

No puedo extenderme más en esta exposición de lo que voy a tener “in mente” cuando hable sobre las relaciones entre teología y pensamiento débil. Paso pues a tratar de la asimetría que forzosamente habría de darse, según creo, en el diálogo entre teología y pensamiento débil, la cual era el punto segundo de mi intervención de hoy.

2. ASIMETRÍA QUE AFECTA A LA RELACIÓN ENTRE TEOLOGÍA Y PENSAMIENTO DÉBIL.

De entrada suponemos que va a darse esta asimetría, puesto que la teología reivindica para nuestra vida unas certezas firmes que el pensamiento débil parece excluir. Pero importa que analicemos más despacio ese supuesto. Porque podría ser por ejemplo que la reivindicación de las certezas hecha por la teología se opusiera frontalmente a la teoría del conocimiento implicada en la noción misma de pensamiento débil y entonces no habría posibilidad para un teólogo de trabajar con esa

noción, asumiéndola en alguna medida. Pero también podría ser que la reivindicación de las certezas de la teología no se fundara en una especial teoría del conocimiento, sino en algún otro factor del vivir humano que no se pone explícitamente en juego al tematizar la debilidad de nuestro pensar. En ese caso la teología no se opondría frontalmente al pensamiento débil en lo que este tiene de teoría del conocimiento, e incluso podría asumir algunos de sus puntos de vista. Esto es concretamente lo que a mí me parece y llamo “asimétrica” a la relación que media entre teología y pensamiento débil porque a ella acceden ambos con perspectivas distintas, como dos personas que al encontrarse pueden mirar, sí, cada una, cómo es la otra, pero no pueden mirarse del todo de frente aunque puedan escucharse.

Quizás a primera vista resulte extraña esta mi afirmación de que la teología no se opone necesariamente al pensamiento débil en lo que este formalmente tiene de teoría del conocimiento. Al fin y al cabo la antigua apologética no menos que la moderna teología fundamental suelen alargarse en rechazar todas aquellas teorías del conocimiento que tienden a poner en duda la aptitud de éste para operar con principios universales y fundar enunciados absolutos. Hasta en la reconciliación con Kant se mantiene este empeño, puesto que generalmente los teólogos sólo han llegado a ella cuando se han persuadido de que el típico método transcendental de cuño kantiano establece una lógica del conocer válida para todo ser humano real y posible, ofreciendo con ello un suelo firme para pensar sin relativismos la verdad, la historia y la misma antropología.

Esta oposición a “los relativismos” antropológicos e históricos resultaba pues como connatural a la teología y en virtud de ella parecían imponerse a los teólogos unas posturas sobre la universalidad y la firmeza del conocer que no podrían aceptar de ningún modo la debilidad del pensamiento débil. La teoría del conocimiento propia de éste habría de serles absolutamente inaceptable.

Sin embargo me parece a mí, como antes adelanté, que no es en la concepción formal del conocimiento humano donde están los inconvenientes básicos que la teología hallaría en el pensamiento débil. A esto me lleva la consideración de la doctrina sobre la inevitable precariedad de nuestro conocimiento natural de Dios constantemente mantenida por los mismos teólogos, la cual demanda de suyo que no se ponga demasiada confianza en una concepción del conocimiento justificadora de su aptitud para lo universal y absoluto. Median sin duda implícitamente en todos estos pronunciamientos teológicos algunas salvedades o reservas no dichas en virtud de las cuales puede desconfiarse a la vez de la capacidad del conocer humano para la firmeza, y a la vez defenderse y reivindicarse esa capacidad.

Ello aparece mejor examinando la doctrina oficial de la Iglesia Católica, que en este caso no difiere sustancialmente de lo que en todo caso tenderían a pensar los teólogos. Así la resume el reciente Catecismo, tomando palabras de los dos últimos Concilios que se remontan hasta Santo Tomás:

“El hombre necesita ser iluminado por la revelación de Dios no solamente acerca de lo que supera su entendimiento, sino también sobre las verdades religiosas y morales que de suyo no son inaccesibles a la razón, a fin de que estas puedan ser conocidas por todos, en el estado actual del género humano, sin dificultad, con certeza firme y sin mezcla de error” (n. 38).

En este pronunciamiento son de notar los siguientes puntos:

- 1 - En primer lugar se distinguen dos niveles de nuestra capacidad de conocer la verdad religiosa y moral: uno, el que nos correspondería “de suyo”; otro, el que de hecho nos es dado alcanzar. Así pues en el nivel en que de hecho estamos necesitaríamos de algo que no está en nuestra mano para conseguir certeza y para no caer en errores con respecto a las verdades últimas y más universales. Sin ese algo, que aquí en concreto se identifica con “una revelación divina”, ni podríamos discernir bien nuestros propios errores ni alcanzaríamos una verdadera seguridad. Como no estamos en el otro nivel, en el que el pensamiento rendiría lo que “de suyo” le corresponde, sólo nos queda para las últimas verdades el pensamiento inseguro; algo muy cercano al pensamiento débil.
- 2 - El documento dice por tanto que en el estado actual del género humano nos ha de afectar la inseguridad en lo relativo a las verdades religiosas y morales, si es que la revelación no lo remedia. ¿Qué se implica en esta inseguridad para lo religioso y lo moral? Que o bien esta inseguridad afecta a las bases mismas desde las que pensamos, o en todo caso, incluso teniendo firmeza en eso básico, no podemos estar seguros de lo que a partir de ahí discurremos. Quiero recalcar que esto lo dice el documento muy a sabiendas de las diversas formas de fundamentar el acceso a Dios y a un orden moral firme que en otro tiempo y hoy se han propuesto, tanto desde perspectivas platónicas o aristotélicas como desde perspectivas postkantianas. Implícitamente por tanto, según mi entender, las conceptúa como débiles de hecho.
- 3 - Sin embargo ni aquí ni en el conjunto global de pronunciamientos oficiales de las iglesias cristianas hallaremos algo parecido a una proclamación de la impotencia de nuestro intelecto para el pensamiento fuerte; hallamos más bien la afirmación contraria y en la producción teológica domina abrumadoramente la misma postura. Claramente se advierte en ambos casos que está haciéndose la distinción ya nombrada entre lo que el pensar *de suyo* podría rendir y lo que de hecho llega a aportar. *De suyo* sería capaz de fundar bien las verdades últimas e incluso de hacer una metafísica intachable, accediendo con eso a Dios y al reconocimiento de un orden moral correcto; *de hecho* esas fundamentaciones no suelen reconocerse como válidas en muchos contextos ajenos a los que las elaboraron, sin que por otra parte se atreva nadie hoy a achacar ese rechazo a simple ineptitud intelectual o mala voluntad.
- 4 - En orden a precisar la valoración teológica del pensamiento débil merece la pena que examinemos los motivos por los cuales se insiste tan tenazmente en reivindicar los derechos del pensamiento fuerte, por mucho que se reconozca que en lo religioso, sin la aportación de la revelación, no hay constancia de esa fortaleza. Pues bien: a mi parecer son dos los motivos de esta insistencia: en primer lugar la doctrina tradicionalmente enseñada en el cristianismo de que el género humano puede conocer por sí mismo con certeza la existencia de Dios y los deberes básicos que nos vinculan a Él y a un orden moral natural; en segundo lugar el convencimiento de que el carácter razonable de la fe y su bajada razonada a la práctica en la comunidad cristiana no serían posibles, en caso de que no tuviéramos la posibilidad de discurrir con pensamiento fuerte a partir de unos primeros principios. Comento en seguida estas dos motivaciones:

* Acerca de la primera, o sea de la necesidad lógica de mantener nuestra capacidad para el pensamiento fuerte en orden a retener lógicamente y sin incoherencia la doctrina de que los humanos podemos conocer a Dios por nosotros mismos con certeza, no faltaría hoy quien albergara dudas. Supongamos por ejemplo que en opinión de alguien no se accede a la certeza en el conocimiento de Dios mediante ninguna demostración en particular, sino por convergencia de distintos argumentos ninguno de los cuales, tomado aisladamente, llegara a convencer del todo; aunque esa convergencia no se considerara reductible a una síntesis argumental objetivamente reconocible por cualquiera, sino más bien dependiente en cada caso de la trayectoria de vida de un sujeto determinado, la certeza obtenida a través de ella podría ser razonable. Entonces tendríamos una certeza no reductible a puras operaciones del pensar y sin embargo legítima. Pues bien: esto no sólo es plausible, es además el punto de vista que adopta el Catecismo de la Iglesia Católica recientemente publicado en sus números 31 a 35, dedicados a las vías de acceso al conocimiento de Dios.

* Puede objetarse que ello no abre espacio a ninguna aceptación del pensamiento débil en el campo de la teología, puesto que toda esa explicación se construye precisamente para cimentar certeza y excluir unos relativismos sin los cuales no puede hacerse frente a las preguntas fuertes de la teología sobre la apertura de todo hombre a Dios y al orden moral. Este ha sido por lo demás el segundo de los motivos que he enumerado al querer aclarar por que es tan común entre los teólogos la insistencia en reclamar los derechos del pensamiento fuerte. Pero aquí me parece que hay un malentendido. Muchos teólogos parecen temer que la debilidad del pensamiento de la cual se trata sea una especie de debilidad insidiosa y omnipresente, que puede salir a luz por sorpresa en cualquier contexto del razonar, observar o constatar determinados hechos; efectivamente esto sería el irracionalismo puro. Pero la concepción del pensamiento débil no entiende así por supuesto la debilidad a que constantemente se refiere. Basta para confirmarlo un mínimo de atención a las formas de razonar y argumentar que utilizan los representantes más clásicos de esa concepción: en ellos las palabras y conceptos retienen constantemente su significado; las formas de análisis, lejos de mostrar blandura o flacidez, se delimitan con firmeza y trazan con nitidez los contornos de lo que quieren decir; los razonamientos se proponen con la pretensión de que sus conclusiones no pueden rehuirse sin oponer razones que hagan al caso. En una palabra: pensamiento débil no es abolición de la razón, sino crítica dirigida a unos usos de ella que desbordan sus contextos de validez; y en concreto: a los usos de ella que quieran construir con el puro pensar totalizaciones históricas o suelos metafísicos. Y porque estos usos no son los que se requieren para la confrontación dura de la teología con las preguntas a las que debe responder, por eso pienso que en principio la teología no tiene por que oponerse frontalmente al pensamiento débil.

Ya dije más arriba, de todas formas, que no puede sino darse una asimetría entre la teología y el pensamiento débil cuando una y otro entran en relación, bien directa, al pronunciarse ella sobre él y él sobre ella, o bien indirecta, al pronunciarse ambos

sobre una misma cuestión. Veamos ahora brevemente en que consiste esta asimetría, que espero aparezca con más claridad cuando en seguida hablemos de la clase de teología que podría o debería entrar en diálogo con el pensamiento débil.

Empecemos por recordar algo muy obvio: la filosofía del pensamiento débil es una filosofía crítica del conocimiento que se refiere a los fundamentos últimos desde los que éste opera en tanto que conocimiento; la teología en cambio es una reflexión ordenada a la inteligencia de la fe con que se acoge la revelación. Hablando desde el punto de vista de la crítica del conocimiento la filosofía del pensamiento débil no puede sino decir que la fe desborda lo que el conocimiento humano puede de hecho aportar, y esto también lo dice la teología desde su propio punto de vista. A su vez la filosofía del pensamiento débil dice sobre el conocimiento humano que no es suficientemente fuerte para fundamentar sus últimas certezas en la autorreflexión, o en algunos primeros principios o en el conocimiento de la totalidad y hallamos que la teología, al reconocer la precariedad de nuestro conocimiento natural de Dios, tendería a dar por válido este veredicto *como pronunciamiento de hecho*, aunque lo rechaza en cuanto juicio sobre lo que de suyo competiría al conocer humano.

Si descartamos esta última aseveración de la teología, que no pretende referirse a lo que de hecho ocurre con nosotros, parecería que ella y la filosofía del pensamiento débil dicen lo mismo. Pero notemos que la perspectiva es distinta: la filosofía del pensamiento débil habla en tanto que filosofía y ciñéndose exclusivamente a la actividad de conocer; en cambio la teología no puede hablar en tanto que filosofía, ni siquiera en los casos en que trata de temas filosóficos. Si así lo hiciera dejaría de ser teología. Por eso al entrar en la filosofía del conocimiento no puede terminar de ceñirse a lo que es el puro conocimiento. Centrara su mirada en él y sólo en él, ciertamente, pero si no deja de ser teología lo estará mirando bajo el respecto de lo que él importa para la inteligencia de la fe.

Este respecto bajo el cual mira la teología al conocimiento humano es precisamente la atención a la inteligencia de la fe; por pensar muchos teólogos que esta cae en incoherencias si no deja abierta la posibilidad de un conocimiento humano del todo autotransparente es por lo que insiste en responder siempre también sobre lo que el conocimiento de suyo podría aunque no le pregunten sobre eso que de suyo podría sino solamente sobre lo que puede de hecho. Lo mismo ocurrirá en el tratamiento de toda otra cuestión por parte de la teología, y también en su manera de referirse al pensamiento débil. Y aquí está la asimetría que siempre estructurará las relaciones entre ambos modos de pensar: las relaciones de convergencia y divergencia por supuesto, cuando ambos se refieren a unas mismas cuestiones como las de la fe o la teoría del conocimiento; pero también las relaciones recíprocas, cuando la teología valora el pensamiento débil o el pensamiento débil valora a la teología. La teología lo contemplará como a una filosofía que atañe a la inteligencia de la fe; el pensamiento débil por su parte mirará a la teología en tanto que ella presupone o desarrolla apreciaciones sobre la capacidad última del conocimiento para fundarse a sí mismo.

Esta es también la razón por la cual muchos teólogos no pueden dejar de añadir que *de suyo* el conocimiento humano tendría capacidad para las últimas firmezas aunque no le pregunten por el "*de suyo*", sino sólo por lo que de hecho ocurre con nuestro pensar: al pensamiento débil le basta con fijarse en lo que de hecho alcanza el conocimiento en tanto que conocimiento; la teología necesita responderse cualquier pregunta sobre el conocimiento atendiendo a una antropología de la plena autorrealización del hombre en el campo de la salvación; la filosofía del pensamiento débil no necesita atender a una determinada antropología.

3. LA TEOLOGÍA QUE ENTRARÍA EN DIÁLOGO CON EL PENSAMIENTO DÉBIL.

Arriba me he referido al hecho de que hoy la teología es de hecho y de derecho plural, por mucho que la opinión entre nosotros piense en ella como en algo unitario. Pues bien: en lo que concierne a los problemas del conocimiento sacados a luz por el pensamiento débil, es conveniente reseñar que la mayoría de los teólogos más reconocidos entre nosotros están convencidos de que sin alguna clase de apertura al horizonte de la metafísica, generadora de certezas fuertes, ni es posible la teología ni una buena teoría de la ciencia. Pero incluso ellos ponen por delante de esta su persuasión el principio de que hoy en teología debe contarse con la posibilidad de un pluralismo filosófico, no limitado sino por las exigencias de un pensar riguroso y fiel a los hechos. Nadie por eso condena como un error propiamente teológico el uso que se hace, por ejemplo en muchos sectores franceses, de una teoría estructuralista del conocimiento —aunque ésta mayoritariamente se rechace aquí por razones filosóficas.

Hablando pues desde este pluralismo, que desde el Vaticano II es cuestión de derecho y no sólo de hecho, es como voy a desarrollar el presente apartado sobre las condiciones que habría de cumplir una teología que pudiera dialogar adecuadamente con la filosofía del pensamiento débil. Y lo haré de una manera esquemática, en bien de la brevedad y también de la claridad. Sintetizo en 6 puntos esas condiciones.

- 1 - Una teología que pudiera dialogar bien con el pensamiento débil habría de arriesgarse a razonar sin la ayuda de los sistemas filosóficos de que clásicamente se ha servido: el platónico, el aristotélico-tomista, el neokantiano, el hegeliano o hegeliano-marxista.

Esto se sigue del posicionamiento básico que adopta la filosofía del pensamiento débil frente a la teoría del ser y frente a las totalizaciones de la historia. Sin poner en cuestión esas cuestiones básicas no entra uno en el terreno donde está aquella filosofía y no trata con ella, a lo sumo tratará de ella.

- 2- La teología que pudiera dialogar bien con el pensamiento débil habría de asumir muy conscientemente y sin complejos su enraizamiento en el pensar de la fe.

El enraizamiento de todo pensar en una tradición o cultura es un tópico de la antropología y la sociología que por su parte asume del todo la concepción del pensamiento débil. En cuanto a la teología, sólo si asume ese hecho sin complejos evitará los falseamientos del diálogo que ocurren cuando uno empieza a hablar desde donde no está; y los evitará sin invocar superioridades del pensar o del saber.

- 3 - Para dialogar con el pensamiento débil una teología tendría que acertar a discurrir con una concepción de la racionalidad y la irracionalidad más matizada que la actualmente en uso.

Es usual en la teología pensar la racionalidad humana como independiente del contexto en que se piensa y superior a todo contexto, mientras que en el pensamiento débil y en los análisis antropológicos se concibe que toda racionalidad solamente es racional en un determinado ámbito y no fuera de él. De ahí los duros juicios sobre irracionalidad de determinadas elaboraciones del pensamiento que a veces aparecen en los teólogos, al juzgar por ejemplo sobre la postmodernidad sin tener en cuenta la contextualización de lo juzgado. En conexión

con ello aparece frecuentemente en la teología una cierta imposibilidad de pensar lo fragmentario o por fragmentos, sin duda por el convencimiento de que ella o es capaz de ver el total o no puede fundarse; pero esto supone una concepción de la certeza de la fe, para la cual no pueden aportarse razones al margen de unas particulares posturas filosóficas. Y finalmente pertenece a esta matización de la racionalidad y la irracionalidad un análisis más fino de las certezas prácticas que no pueden descartarse como irracionales aunque sea imposible reducirlas a raciocinios lógicamente transparentes: hoy en la filosofía se reconoce y acepta que estos no son el único sello de la verdadera racionalidad.

- 4 - Para dialogar adecuadamente con el pensamiento débil se requeriría una teología que fuera consciente de su llamamiento a decir lo de Dios como proclamación no reductible a sus previas limitaciones culturales.

Este llamamiento marca de suyo a la teología, en cuanto que ella es servicio a una comunidad cristiana llamada a transcender las culturas; pero de hecho muchas teologías no asumen conscientemente ese llamamiento ni discurren desde él. Por su parte el pensamiento débil insiste en que tiene un proyecto: una nueva ontología donde se hagan posibles encuentros, precisamente por la no dogmatización de las propias posturas y por lo que llaman piedad para toda tradición venida del pasado. En cuanto a la teología en general, su llamamiento a transcender las culturas la convoca por una parte a poner en cuestión sus propias conceptualizaciones, pero además también a buscar una verdad total solamente asequible superando mediante encuentros las propias verdades, necesariamente sesgadas por la finitud de enfoques inherentes a cualquier reflexión.

- 5 - Sólo podrá dialogar bien con el pensamiento débil una teología que acierte a sacar a luz sus presupuestos antropológicos.

Toda teología cristiana tendrá necesariamente unos presupuestos antropológicos a los que no podrá renunciar: desde luego una concepción según la cual el conocimiento humano se da últimamente en función de una salvación o realización plena y compartida de los hombres; también la comprensión de que el cognoscente se constituye como cognoscente humano en la escucha; finalmente que el acceso a la verdad es reconocimiento más que conocimiento. De estos supuestos el primero induciría una relativización de lo que es conocimiento puro, sobre todo si resulta difícil de compartir, y además prolongaría hacia el presente la concepción de la piedad para con las construcciones mentales del pasado de que habla Vattimo. El segundo, según el cual el sujeto cognoscente sólo se constituye del todo en la escucha, coincide parcialmente con el pensamiento débil por cuanto este mantiene que sólo se da acceso a la verdad en un debate en que también se escucha —aunque sólo coincide parcialmente por cuanto la teología mantendrá la posibilidad de un acceso a verdades fuertes y no sólo a verdades débiles en las experiencias de encuentro con lo divino. Con ello se conecta la concepción de la verdad como reconocimiento, y nunca, sólo como conocimiento, de raigambre hegeliana y sin embargo genuinamente apropiado para entender lo que es reconocer la verdad sobre el mundo que se concibe primero desde la escucha de la palabra: este reconocimiento abre la posibilidad de las certezas fuertes, pero no la asegura, y por ello deja espacio para el diálogo con quien no está seguro de alcanzar firmezas en su mirar a lo decisivo del mundo.

- 6 - Una teología que pudiera llegar a dialogar bien con el pensamiento débil necesitaría hacerse sensible a los aspectos retóricos de la verdad.

En el numero anterior he mencionado esta concepción y en el primero de los apartados que hoy desarrollé expuse la forma en que el pensamiento débil la entiende. Es curioso que la teología, nacida en función de una fe que se abrió camino en un debate con el judaísmo y el paganismo y que hoy sólo subsiste afirmándose discursivamente contra la no fe, olvide ese espacio de manifestación y desarrollo que ha sido siempre para ella el lugar donde tiene que estar la verdad. Diríamos: de suyo para la teología no sería suficiente que su verdad existiera, tendría que manifestarse. En vez de eso muchas veces la teología se autosatisface con tener razón ante si misma. Si procede así difícilmente podrá dialogar con el pensamiento débil.

4. CONCLUSIÓN

Aquí hemos de acabar. En mi apreciación el pensamiento débil es un pensamiento de crisis y se corresponde con nuestra situación de crisis. No es una irracionalidad, aunque ponga en duda nuestra capacidad para ver con transparencia los fondos últimos desde los cuales pensamos. Pero para nuestro pensar de lo finito y visible se atiene a la lógica y la exige. Quiere construir sobre la piedad, sobre una curiosa piedad para con el pensar que ha sido y que es, el suelo de un campo de diálogo.

Hay a mi juicio en esta postura mucho espacio para un diálogo con la teología. Pero no con cualquier clase de teología. Quizá sólo con una teología que también ella sea pensamiento de crisis —no tanto porque dude de sus fundamentos de fe como por cuestionarse con toda radicalidad su impotencia para hacer comprensible y creíble la fe.

SABERES, FORTUNA Y PREDESTINACIÓN EN TORNO AL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

por José Luis Fuertes Herreros
Universidad de Salamanca

RESUMEN

En el presente estudio se ha intentado mostrar algunas de las claves, que parecen traspasar los escritos colombinos, —saberes, fortuna y predestinación— y más en concreto en el Diario del Primer Viaje, en relación con los de Las Casas, Hernando de Colón y otros. Desde ellas se pretende ofrecer una interpretación global y unas imágenes en las cuales parece condensarse y querer transmitir la visión y opciones, que coyunturalmente, y desde los intereses del momento histórico concreto, se hace del Descubrimiento, de las Indias, de Colón y de la misma España.

* * *

INTRODUCCION

La fragmentación y autonomía progresiva que los saberes van reclamando y experimentando, alejándose de la sabiduría medieval, al declinar el siglo XV en su segunda mitad ¹, —y que se irá acentuando a lo largo del XVI a pesar de los esfuerzos de unificación y de reconducción—, va a ir marcando la oscilación que durante este tiempo van a experimentar éstos en la búsqueda de un nuevo asidero, de una nueva sabiduría, hasta que esta situación se vaya clarificando durante el siglo XVII, con soluciones y alternativas plurales y distintas.

El Descubrimiento como hecho histórico y su autor Cristóbal Colón no podían escapar a esta situación epocal, y van a padecer y ser ellos mismos objeto de esa oscilación.

Mi exposición se sitúa ahí, en esa coyuntura y oscilación de los saberes, en esa ambigüedad propia del Renacimiento. La fortuna que había estado revestida de un tono religioso-providencialista se ha ido humanizando, y comienza a significar cálculo, acción y esfuerzo humano, y está vinculada con los medios a través de los cuales el hombre renacentista se vale para obtener sus propios resultados, que hablan de los nuevos valores: riqueza, honor, fama, memoria. La predestinación, junto con el

¹ Fuertes Herreros, J.L., *Sabiduría y artes en el Renacimiento*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1984. Id., *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1.529. Mandato de Pérez Oliva, Rector*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1984. Estoy teniendo delante, como ejemplos de esta unificación y reconducción de los saberes a finales del siglo XV, entre otras obras, las de Raimundus Sabundus, *Theologia naturalis seu liber creaturarum*. Faksimile. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, y Alfonso de la Torre, *Visión delectable de la philosophia et de las otras ciencias*, Tolosa 1489.

concepto más amplio de Providencia, conservan todo su contenido religioso y nos remiten, en definitiva, a una visión trascendente (creyente) de la realidad y a una sabiduría teológica con todas sus implicaciones y consecuencias ².

Con este trabajo no pretendo otra cosa que acercarme a esos finales del siglo XV y comienzos del XVI desde los textos colombinos ³, en concreto y principalmente desde el *Diario del Primer Viaje*, desde ese barrunto de modernidad que se comienza a sentir en Europa y, en concreto, en España, tratando de clarificar la imagen que en esa coyuntura Colón construye de sí mismo y situar al lado de otras imágenes, que desde situaciones e intereses político-religiosos se van a construir, entre ellas la de Pérez de Oliva y el Padre Las Casas, y que nos reflejaran la situación emocional e intelectual de la España de los Reyes Católicos y de los primeros Austrias ⁴.

A través de dicha imagen trataré de dejar aflorar el debate en el que se va viendo sumido tanto Colón como la propia España. Debate entre lo medieval y renacentista (moderno) dentro de una lucha de intereses, en la que se intentaba asegurar desde esquemas medievales, sin elaborar nuevos proyectos teóricos que pudieran acoger y comprender la pluralidad de intereses a los que se abría el mundo moderno.

Los distintos aspectos y estudios que se han destacado en torno a Colón y su obra, entre los cuales cabe destacar los que han girado en torno al contexto intelectual del Descubrimiento ⁵, estado de la ciencia ⁶, mitos y utopías ⁷, aspectos importantes como el secreto ⁸ o el judaísmo y origen judío de Colón ⁹, sobre la colonización de

² Fúertes Herreros, J.L., "Fortuna y filosofía de la historia en el Renacimiento. El impacto del descubrimiento de América", *Filosofía y Ciencia en el Renacimiento*, Santiago de Compostela 1988, 261-71. Mendoza Negrillo, J.D., *Fortuna y Providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Madrid 1973. Entre otros textos, para esta reflexión destaco, el aludido de Alfonso de la Torre. Fray Martín de Córdoba, *Compendio de fortuna*, Real Monasterio de El Escorial, Madrid 1958. Id., *Tratado de la predestinación*, BAE, 171, Madrid 1964. Fray Lope de Barrientos, "Tratado de caso y fortuna", en *Vida y obra de fray Lope de Barrientos*, vol. 1. Edición de Luis G. Alonso Getino, Salamanca 1927, 205-45. Diego de Valera, "Tratado de providencia contra fortuna compuesto por el magnífico don Juan Pacheco, marqués de Villena", en *Proverbios del Marqués de Santillana*, Sevilla, 15 de Noviembre de 1494. Maquiavelo, *El Príncipe*, Madrid, Espasa Calpe, (15^a), 1978. Pérez de Oliva, H., *Historia de la inuención de las Yndias*. Estudio edición y notas de José Juan Arrom, Bogotá 1965. Id., "Razonamiento que hizo el Maestro Fernán Pérez de Oliva el Ayuntamiento de la Ciudad de Córdoba sobre la navegación del río Guadalquivir", *Las Obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva, natural de Córdoba, Rector que fue de la Universidad de Salamanca y Catedrático de Teología en ella: y juntamente quince discursos sobre diversas materias por su sobrino el célebre Ambrosio de Morales. Cronista del Rey D. Felipe*, Córdoba 1586, sigo la edición de Madrid, (2^a), 1787, II, 1-24.

³ Colón, C., *Textos y documentos completos*. Prólogo y notas de Consuelo Varela, Madrid, Alianza, (2^a reimpresión), 1989. Sigo esta edición para los textos colombinos, las relaciones de los cuatro viajes serán citadas por los correspondientes números romanos I, II, III y IV, acompañado de la página, y señalando en los casos del Primer Viaje, que fuera necesario, el día, en los demás casos indicaré el título del documento y página seguido de *Textos*.

⁴ Pérez de Oliva, *Historia de la inuención de las Yndias*, y *Razonamiento*. Las Casas, B., *Historia de las Indias*, BAE, 95, Madrid 1957, 96, Madrid 1961, que serán citados por I y II respectivamente, apuntando a continuación la página y columna a o b.

⁵ Rico, Fco., "El Nuevo Mundo de Nebrija y Colón", *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España*, Ediciones de la Universidad de Salamanca 1983.

⁶ Fernández Duro, C., *Colón y la Historia Póstuma*, Madrid 1885. Flórez Miguel y otros, *El humanismo científico*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1988.

⁷ Gil, J., *Mitos y utopías del Descubrimiento. I Colón y su tiempo*, Madrid, Alianza Universidad, 1989. Ceard, J. et Margolin, J.C., *Voyager à la Renaissance*, Paris 1987.

⁸ Manzano Manzano, J., *Colón y su secreto. El predescubrimiento*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, (3^a), 1989.

⁹ Gil, J., *Mitos y utopías*. Madariaga, S., *Vida del muy magnífico señor don Cristóbal Colón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1962. Wiesenthal, S., *Operación Nuevo Mundo. La misión secreta de Cristóbal Colón*, Barcelona 1973. Leibovich, S., *Cristophe Colomb juif. Défense et illustrations*. Paris 1986.

América ¹⁰ o sobre la interpretación histórica del propio Descubrimiento ¹¹, u otros que por no alargar la enumeración no cito, he procurado recogerlos y de alguna manera están presentes en la imagen que iré recreando y contemplando.

En este mirar la imagen de Colón, como espejo de la España que está asumiendo y definiendo su propia y ambigua modernidad, trataré de apuntar cuál podrá ser la suerte intelectual e histórica en la que se iría situando y a través de la cual se irá comprendiendo el Nuevo Mundo recién descubierto.

1. EL DESCUBRIMIENTO ENTRE EMPRESA DE LA FORTUNA Y OBRA DE LA PROVIDENCIA.

La imagen que el Padre Las Casas ¹² acaba ofreciendo sobre Cristóbal Colón, desde una perspectiva providencialista, significaba el juicio moral que el dominico emitía, a esa altura de mediados del siglo XVI, sobre Cristóbal Colón y, quizá también, sobre todo aquel que se viera representado en la imagen de Colón y que, de modo igual, hubiera seguido sus huellas.

Este juicio, convertido en categoría moral, significaba el triunfo de una manera de entender la historia desde una perspectiva salvífica, escondiendo la parte de protagonismo y parcelas de poder que para la Iglesia reclamaba y asumía desde unos posicionamientos teológicos concretos. Significaba la condena de un modo de entender la expansión colonial en América sustituyéndola por una acción evangelizadora desde una comprensión del Descubrimiento no como empresa renacentista moderna sino como obra de la Providencia. Significaba, en definitiva, la condena de Colón por haberse desviado en sus obras de Dios ¹³.

¿Qué impulsaba a Las Casas a dictaminar de modo tan claro y categórico un juicio tan contundente de condena sobre Cristóbal Colón? ¿Qué evidencias encerraba para él el caso Colón? ¿Acaso la mudable suerte del Almirante ofrecía de hecho una lectura providencialista o era tal vez una forma, entre los distintos modos, de cerrar la puerta a la fortuna renacentista y a los posibles caminos que de ella se derivaban para la modernidad, tal como indicaba Maquiavelo ¹⁴ o el mismo Pérez de Oliva ¹⁵?

2. EN TORNO A LA IMAGEN DE COLÓN DEL PRIMER VIAJE.

¿Cómo se veía Colón a sí mismo en torno a este Primer Viaje?

Colón en torno al comienzo del Primer Viaje no tiene una imagen definida de sí mismo, percibe algunos de los significados de la empresa, que va a acometer o que está acometiendo. Sus rasgos irán apareciendo a lo largo del Viaje y nos sentiremos

¹⁰ Domínguez Ortiz, A., "El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias", vol 3 de *Historia de España*, dirigida por Artola, M., Madrid, Alianza-Alfaguara, (3ª), 1976.

¹¹ Céspedes del Castillo, G., "América Hispánica (1492-1898)", vol. 6 de *Historia de España*, dirigida por Tuñón de Lara, M., Barcelona, Labor, (9ª), 1989. Varios, "La frustración de un imperio (1476-1714)", vol. 5 de dicha *Historia de España*, (10ª), 1989.

¹² Las Casas, II, 94a-96b.

¹³ Fuertes Herreros, J.L., "Fortuna y filosofía de la historia en el Renacimiento". Las Casas, I, 326a-27b.

¹⁴ Maquiavelo, *El Príncipe*, XXV.

¹⁵ Pérez de Oliva, "Razonamiento", 9-13.

espectadores de su propia obra. Habrá que esperar a que forzado por las circunstancias efectúe las reconstrucciones de su imagen. Todas las gestiones, capitulaciones y preparativos tienen mucho de empresa, de aventura, de riesgo, de tiento a la fortuna ¹⁶, de celada que se tiende a la fortuna, desde una concepción moderna de la fortuna y de unos valores renacentistas que son los que parece perseguir: riquezas, honor, fama, ostentación, preeminencias, prerrogativas, mercaderías (perlas, oro, plata). La fortuna medieval no parecía saber de las armas del hombre moderno con las cuales sería sometida y obligada a otorgar sus bienes: la técnica, la ciencia, la industria, el trabajo, el esfuerzo, el arte, el sufrimiento, “ninguna cosa grande se puede llegar a efecto salvo con pena”, dirá Colón ¹⁷. Pero esta perspectiva renacentista, ¿podía sucumbir a las tentaciones de una visión providencialista, sobre todo si con ello se aseguraban los bienes que la propia fortuna ya no alcanzaba a dar? Y por otra parte, desde un entramado último de los saberes providencialista no sería conveniente contener a la fortuna?

Es posible que Colón tuviera conciencia de esta doble posibilidad, que percibiera esa dualidad, que estaba en lo íntimo de los finales del siglo XV o que se vinculara o estuviera vinculado con lo que parecían los signos de los tiempos ¹⁸.

El año de 1492 según el relato del propio *Diario del Primer Viaje*, significaba la clausura de una ya vieja era, la del dominio moro sobre Europa, y el inicio de una nueva ¹⁹, la que había que construir sobre las relaciones religioso-comerciales con aquellas gentes “de las tierras de India y de un Príncipe que es llamado Gran Can” ²⁰, ya que aun sabiendo de su existencia y peticiones, la cristiandad no las había podido atender por las urgencias del dicho dominio moro ²¹. Ahora, los Reyes de España, como cristianísimos príncipes, en la mejor tradición de los *Tratados de Príncipes*,

¹⁶ Las Casas, I, 122. ¿Qué son las *Capitulaciones* sino un manifiesto contractual para tentar a la fortuna en la época moderna y una solución moderna al problema teórico de la fortuna? La fortuna se tienta y se vence con esfuerzo, con coraje, con pena.

¹⁷ “Fragmentos de una carta a Bartolomé Colón. Sevilla, Febrero 1489”, 189, *Textos*. Semejante a lo que planteará Pérez de Oliva, *Historia de la inuención de las Yndias*, 42, con ecos de Erasmo.

¹⁸ Me refiero a la complejidad de los temas del milenarismo y mesianismo. Cf. Gil, J. *Mitos y utopías*, 193-223. Pero, también, a los datos y notas que Melquiades Andrés va ofreciendo en *La teología española* en el siglo XVI, 2 vols., Madrid, BAC, 1976-77, donde se percibe una relación entre franciscanismo, alumbradismo, mesianismo y apocaliptismo, cf. I, 425-26. Es, también, este autor el que apunta una conexión entre la espiritualidad franciscana y Cristóbal Colón, I, 115: “Quién podrá sospechar que era observante fray Antonio de Marchena O.F.M. guardián de San Esteban de Olmos, uno de los recolectores villacrecianos más famosos? Los Reyes Católicos le recomendaron a Cristóbal Colón, porque Marchena era buen Astrólogo”. Sobre las alusiones de Cristóbal Colón a fray Antonio de Marchena, III, 203, y “Fragmento de carta”, 243, *Textos*. Esta afinidad entre Colón y los franciscanos se percibe, también, a través de las referencias de Colón a Nicolás de Lira, “Los ‘papeles’ de Colón”, 12, *Textos*, y III, 217. Por otra parte, Antonio Raymundo Pasqual en su *Descubrimiento de la aguja náutica, de la situación de América, del arte de navegar y de un nuevo método para el adelantamiento en las artes y ciencias*, Madrid, en la imprenta de Manuel González, 1789, 65-94, ya había señalado esta vinculación de Cristóbal Colón con el franciscano Ramón Llull y la Escuela de Matemáticas Luliana de Mallorca: “En esta escuela se formó el descubridor de América, que siguiendo los modelos y pasos de sus Maestros executó un descubrimiento tan provechoso”, 82, así como la Academia que Don Enrique de Portugal constituyó en Sagres, cerca del año 1415, 82.

¹⁹ I, 15: “Este presente año de 1492, después de Vuestras Altezas aver dado fin a la guerra de los moros, que reinaban en Europa, y aver acabado la guerra en la muy grande ciudad de Granada”.

²⁰ I, 15.

²¹ I, 15-16: “Pensaron de enbiarme a mí, Cristóbal Colón, a las dichas partidas de India para ver los dichos príncipes y los pueblos y las tierras y la disposición d'ellas y de todo, y la manera que se pudiera tener para la conversión d'ellas a nuestra sancta fe”.

asumían tal compromiso y obligación cristiana, enviando a Cristóbal Colón por camino de Occidente. Esta misma conciencia de era nueva, era de la fortuna de España, completada con otros elementos va a estar presente en Pérez de Oliva²², desde una variación de perspectiva.

Colón aparece, también, como un advenedizo que se quiere acercar a la nobleza, ensayando su propio camino de ascenso y de acercamiento, ¡quizá con demasiadas urgencias!²³, fundamentándolo en el éxito de la empresa, a través de lo que él tiene de más valioso, esto es, su experiencia marinera, su constancia y su trabajo²⁴. Trabajo bien hecho, trabajo generoso como medio de seducir y vencer a la fortuna, “tengo propósito de hazer carta nueva de navegar, en la cual situaré toda la mar e tierras del mar Océano en su propios lugares, debaxo su viento, y más componer un libro y poner todo por semeiante por pintura, por latitud del equinocial y longitud del Occidente, y sobre todo cumple mucho que yo olvide el sueño y tiene mucho el navegar, porque así cumple; las cuales serán gran trabajo”²⁵.

Es consciente, también de sus riesgos y de las esperanzadas posibilidades que encerraba la empresa de las tierras de la India, y que su éxito o fracaso residía en la metodología, en el método riguroso y puntual a seguir en la prosecución de su objetivo.

3. FORTUNA Y MÉTODO CIENTÍFICO EN EL DESCUBRIMIENTO.

En este Primer Viaje el éxito de la empresa de las Indias va a depender del seguimiento y, a la par, construcción de un fiable método científico, tendente a establecer una teoría científica de la navegación, “hazer carta nueva de navegar”²⁶, que estableciera derrotas seguras.

Como apuntará en la *Carta a Santángel*²⁷, el Descubrimiento de las Indias signi-

²² Pérez de Oliva, “Razonamiento”, 9

²³ I, 16: “... en el mismo mes de Enero, mandaron Vuestyras Altezas a mí que con armada suficiente me fuese a las dichas partidas de India, y para ello me hizieron grandes mercedes y me anoblecieron, que dende en adelante yo me llamase Don y fuesse Almirante Mayor de la mar Occéana y Visorey e Governador perpetuo de todas las islas y tierra firme”. Las Casas supo percibir, aunque desde otra perspectiva, las sensibilidades de una sociedad estamental, que despreciaba a las clases que consideraba de menor rango, y que tenía a menos el trabajo y los oficios mecánicos. Cf. Las Casas, I, 263b, 293a, 307a, entre otros pasajes.

²⁴ “Carta a los Reyes, Cadiz o Sevilla, 1501”, 277, *Textos*; IV, 317: “...gané a España sudando sangre”, también, 329. Es interesante ver las consideración y estima que se tiene del trabajo y de las artes mecánicas en *Utopía* de Tomás Moro, capítulo “de las artes y de los oficios”, al igual como posteriormente lo hará Fco. Bacon en la *Nueva Atlántida*.

²⁵ I, 17. No entro en las consideraciones que Fco. Rico hace de este texto y que considero ajustadísimas. Tenía que haber una altura de tiempo histórico científico, que posibilitara el Descubrimiento, o que sospechara de la posibilidad técnica de la ruta de Occidente con naves apropiadas. Los medios técnicos y la teoría incitaban al riesgo, pero, ¿quién asumía esos riesgos?, ¿quién desafiaba a la fortuna?, ¿qué metodología había que emplear? Los resultados de los portugueses, por la ruta de Oriente, eran alentadores y la fiabilidad de las técnicas de navegación y de las naves iban siendo cada día mayores. Magalhães Godinho, V., *Mito e mercadería, utopia e práctica de navegar, séculos XIII-XVIII*, Lisboa, Difel, 1990.

²⁶ A la luz de este propósito se puede entender muy bien lo que Cristóbal Colón señala en la *Relación del Cuarto Viaje*, 325: “Respondan, si saben, adónde es el sitio de Veragna. Digo que no pueden dar otra razón ni cuenta, salvo que fueron a unas tierras adonde ay mucho oro y certificarle, mas para volver a ella el camino tienen ignoto. Sería necesario para ir a ella descubrirla como de primero. Una cuenta ay, y razón de astrología y cierta: quien la entiende esto le abasta”.

²⁷ *Textos*, 139-46.

fica el tránsito de la *conjetura al saber de vista* ²⁸. Esta sustitución de la *conjetura por el saber de vista* va a ser llevada a cabo mediante una metodología inductiva desde el hacer marinero en que se desarrolla, en medio de las zozobras, angustias y alegrías que sentimos en las naves de Colón ²⁹. Metodología que la vemos aplicada tanto para la ida como para la vuelta. ¿Por qué Francisco Bacon en la Nueva Atlántida después de describir cifradamente el método inductivo a través de los distintos oficios de la Casa de Salomón presenta “la estatua de Colón que descubrió las Indias Occidentales” ³⁰? ¿No percibiría Bacon de igual modo el problema del método y su construcción?

Con todas las cautelas posibles, como secreto siempre a guardar y arma para poder emplear en su lucha contra la adversa fortuna, Colón comenzará a hacer doble cuenta de lenguas ³¹ y a observar atento, junto con toda la tripulación, los indicios, señales, que pudieran delatar, o al menos alentar, la presencia de tierra firme y derrota segura en la mar Océana.

Las señales de la naturaleza: aves, plantas, peces, crustáceos, que van apareciendo durante el viaje ³², van dejando de ser señales mágicas o religiosas de otras concepciones y visiones de la realidad, que se van perdiendo, para ser vistas, ahora, como elementos que configuran el proceder metodológico y la mirada científica de los tiempos que se están inaugurando ³³.

Hernando de Colón sabrá recoger este ambiente en estas naos de la ciencia moderna en las que “notaban siempre cualquier señal que se les presentaba” ³⁴, “teniendo lo ojos atentos a los indicios” ³⁵. Es también Hernando de Colón quien señala certeramente como esta ida se apoyaba en “el ejemplo de la experiencia de portugueses, quienes habían descubierto la mayor parte de las islas, por el indicio y vuelo de tales aves” ³⁶, y notando, además, “pero aunque el Almirante tuviere atención a todos estos indicios, observaba los del cielo, y el curso de las estrellas” ³⁷ lo que, entre

²⁸ *Ibidem*, 145. Las Casas, I, 381b.

²⁹ Sin embargo, hasta esta óptica moderna que late en la construcción del método científico en este Primer Viaje va a ser reinterpretado desde un contexto providencialista, cf. “Carta a los Reyes, Cadiz o Sevilla, 1501”, *Textos*, 277, 279, por razones que iré a puntando en este y otros estudios.

³⁰ Bacon, Fco., “New Atlantis”, vol. III, 165-66, *The Works of Francis Bacon*. Faksimile 14 vols, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963.

³¹ I, 20: “Domingo, 9 de Setiembre. Anduvo aquel día 15 leguas, y acordó contar menos de las que andava, porque si el viaje fuese luengo no se espantase y desmayase la gente”. Juan Gil, *Mitos y utopías*, 203, apunta certeramente: “Para sobrevivir era menester el disimulo, y Colón es un maestro en el arte de fingir y aparentar”, cf., también este mismo autor, 120. En I, 129 se nos desvela claramente la intención moderna del fingimiento de Colón: “Y diz que fingió aver andado más camino por desatinar a los pilotos y marineros que carteavan, por quedar él señor de aquella derrota de las Indias, como de hecho queda, porque ninguno de todos ellos traía su camino cierto, por lo cual ninguno puede estar seguro de su derrota para las Indias”; y en otro lugar apunta: “así fue necesario que yo dissimulase”, “Carta”, 255, *Textos*. El aparentar y disimular serán parte de los instrumentos recomendados por Maquiavelo para la consecución de los objetivos del príncipe, cf. *El Príncipe*, capítulo XVIII: “De qué modo los príncipes deben guardar la fe dada”. Estas apelaciones al disimulo aparecen a lo largo del este Primer Viaje, I, 109: “las cuales quiso el Almirante dissimular”; I, 110: “con los cuales dize que complía dissimular”.

³² I, 32, días 14, 15, 16, 17, 18, 21, 22 y 23 de Setiembre.

³³ Cf. Bacon, Fco., *Novum Organum*.

³⁴ Hernando de Colón, *Historia del Almirante*, Instituto Gallach, Barcelona, Ediciones Océano, 1988, 129.

³⁵ *Ibidem*, 132.

³⁶ *Ibidem*, 136, 102

³⁷ *Ibidem*, 133.

otras cosas, le llevaría a resolver adecuadamente el noroeste de las agujas ³⁸. Sin embargo, para Las Casas, desde su visión providencialista, serán señales que Dios les enviaba, pero que ellos no llegaban a comprender ³⁹.

La acumulación de señales y de indicios, la lenta sustitución de las *conjeturas por saberes de vista*, el arrojar por la borda los distintos “ídolos” baconianos, la constancia y el esfuerzo hicieron que fueran conducidos a tierra, habían hecho que se triunfase sobre la fortuna. Esta, ahora, ofrecía lo que antes había sido objeto del deseo. Se había llegado a las Indias.

4. LAS INDIAS COMO BIENES DE LA INCIERTA FORTUNA.

Es muy posible que los aspectos que voy señalando en torno a la fortuna, y que hasta ahora se nos ha ido manifestando como riesgo, como esfuerzo, como acción del hombre, como método científico, y que ahora ofrecía sus bienes, las Indias, se volviera algo inquietante. El problema ya no consistía o no iba a consistir en haber obtenido dichos bienes de fortuna sino en la pregunta que siempre acompañaba a la consecución de bienes, ¿qué hacer para conservarlos y aumentarlos?

La reflexión tanto en torno a la fortuna como la de los *Tratados de Príncipes* están atrevesados por una ambigüedad de perspectiva, —fruto de la propia herencia teológico-filosófica a la que se deben y a los órdenes político-religiosos que los sustentan—, y de unas contrapartidas y correspondencias mutuas, quedando representadas en la imagen, entre otras, del emperador Constantino ⁴⁰.

Este punto de vista es el que llevaba a la búsqueda de un referente transcendente para el merecer y para el bien obrar, siendo o presentándose la Iglesia, ¿la fe?, como objeto de beneficio y de reconocimiento ⁴¹. De esta manera se mantenía una configuración dual y ambigua, de consecuencias muchas veces imprevisibles.

Esta visión dual y ambigüedad es la que comenzará a plantearse, ahora, al descender Cristóbal Colón de las naves, saliendo “a tierra en la barca armada ... El Almirante...dixo que le diesen por fe y testimonio cómo él por ante todos tomava, como de hecho tomó, posesión de la dicha isla por el Rey e por la Reina sus señores” ⁴².

Esta toma de posesión, que era la coronación de una empresa renacentista y que eran los bienes de la fortuna, no encajaba con las declaraciones del inicio de este *Diario del Primer Viaje*, donde parecía indicarse que era una empresa para asentar las bases de relaciones religioso-comerciales, de contacto con las tierras de India y del Gran Can, “para ver los dichos príncipes y los pueblos y las tierras y la disposición d'ellas y de todo, y la manera que se pudiera tener para la conversión d'ellas a nuestra sancta fe... Y partí del dicho puerto...para de allí... dar la embaxada de Vuestas Altezas a aquellos príncipes y cumplir lo que así me avían mandado” ⁴³. Cometiéndose que volverá a recordar en fecha posterior a la toma de posesión, “más todavía

³⁸ I, 26: “También en anocheciendo las agujas noruestan una cuarta y en amaneciendo están con la estrella justo, por lo cual parece que la estrella haze movimiento como las otras estrellss, y las agujas piden siempre la verdad”.

³⁹ Las Casas, I, 133b: “Cuanto Dios más les mostraba manifiestas señales... tanto más crecía su impaciencia e inconstancia”.

⁴⁰ Arévalo, Rodrigo de, *Suma de Política*, BAE, 116, Madrid 1959, 284b.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² I, 30.

⁴³ I, 16.

tengo determinado de ir a la tierra firme y a la ciudad de Quisay y dar las cartas de Vuestras Altezas al Gran Can y pedir respuesta y venir con ella”⁴⁴.

Entonces, ¿a qué esta toma de posesión en nombre de los Reyes?, ¿cuál o cuáles eran las razones de esta actitud?

Indudablemente, parece que estamos la contradicción en que estaban sumidos los saberes y los modos de entender y resolver los problemas prácticos.

Desde la perspectiva teórica de la sabiduría teológico-política vigente, los Reyes Católicos no podían organizar una empresa para tomar directamente posesión de las tierras de la India⁴⁵, y si debían favorecer a la Iglesia, ser obedientes y reverentes con sus ministros⁴⁶ porque de esta manera merecían “aver muchas victorias y aumentar sus imperios”⁴⁷. Pero, sin embargo, desde lo que iba siendo el hacer político en el Renacimiento, y por la misma variación y autonomía de los saberes, se reclamaba que toda empresa, para ser tal, debía ser coronada por el éxito, todo esfuerzo era merecedor de su recompensa, triunfo y recompensa mundana, eran bienes de la nueva fortuna.

Las *Capitulaciones de Santa Fe*, de 17 de Abril de 1492, habían sido un contrato entre partes, los Reyes Católicos y Cristóbal Colón, a la espera de la consumación y confirmación tras la aportación de pruebas, esto es, el descubrimiento de tierras en las mares Océanas⁴⁸.

La toma de posesión de las nuevas tierras por Colón, con la presencia autorizada de “Rodrigo Escobedo escrivano de toda la armada” y de “Rodrigo Sánchez de Segovia” para que “le diesen por fe y testimonio cómo él por ante todos tomava, como de hecho tomó, posesión de la dicha isla por el Rey e por la Reina sus señores”⁴⁹, era la prueba testifical del cumplimiento de su parte en las *Capitulaciones de Santa Fe*⁵⁰.

Pero era, también, estar en condiciones de recibir y esperar los bienes de la fortuna por el triunfo que se había ejercido sobre ella. Este triunfo suyo era también, el de los Reyes de España, era “el gran poder de nuestros Príncipes”, que dirá Pérez de Oliva⁵¹.

Los bienes que debería ofrecer la fortuna eran los propios que podían tener estimación en una sociedad renacentista: mercadería, perlas preciosas, oro y plata, especería, “y otras cualquier cosas y mercaderías de cualquier especie, nombre y manera que sean que se compraren, trocaren, fallaren, ganaren e hobieren dentro de los límites del dicho almirantazgo”⁵², más las mercedes, privilegios y preeminencias, que se

⁴⁴ I, 42, domingo 21 de Octubre.

⁴⁵ La Bula *Inter caetera* de Alejandro VI lleva fecha de 3 de Mayo de 1493.

⁴⁶ Arévalo, Rodrigo de, *Suma de Política*, 284a.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Céspedes del Castillo, G. “América Hispánica”, vol. 6 de *Historia de España*, 64. Hernando de Colón, *Historia del Almirante*, 182-189, capítulo XLIV: “Privilegios concedidos por los Reyes Católicos al Almirante”. Véase la tesis distinta que sostiene Manzano Manzano, J., *Colón y su secreto*, 45-64.

⁴⁹ I, 30.

⁵⁰ Las Casas, I, 232b, después de transcribir la carta de los Reyes, de 30 de Marzo de 1493, apunta: “Donde parece que los Católicos Reyes comenzaron a confirmar los privilegios y mercedes que habían prometido a Cristóbal Colón, como a quien había largamente cumplido lo que de su parte había puesto cumplir... Y así, desde esta carta, todos le llamaron y tuvieron por Almirante del mar Océano y visorrey e gobernador de las indias”.

⁵¹ Pérez de Oliva, “Razonamiento”, 9.

⁵² Las Casas, 122b. Eran los que se derivaban de una empresa mercantil del siglo XV. Esta de las Indias no había escapado a estos intereses, tal como aparece en I, 105: miércoles, 2 de Enero (1493): “...Déxoles todas las mercaderías que los Reyes mandaron comprar para los rescates, que eran muchas, para que las trocasen por oro, con todo lo que traía la nao”.

derivaban de los oficios a que había sido elevado: Almirante, Virrey y Gobernador General de las dichas tierras.

Así comienza, ahora, ese indagar las pistas y seguir las rutas del oro y de los metales preciosos ⁵³, en busca de su posesión, “verdad es que fallando adónde aya oro o especería, me deterné fasta que yo haya d'ello cuanto pudiere, y por esto no fago sino andar para ver de topar en ello” ⁵⁴. Es una desenfrenada búsqueda. De un lugar a otro, muchas veces sin saber a dónde ir, “yo no sé adónde me vaya primero” ⁵⁵, dirá Colón el 19 de Octubre, pero siempre dispuestos a tomarlo mediante el oportuno “resgateo” desde el supuesto de empresa mercantilista, tal como había sido concebida en estos primeros momentos, queriendo imitar el modelo portugués de expansión ultramarina ⁵⁶.

Ya en estos primeros días de descubrimientos y exploración, la duda comienza a asaltar a Colón sobre las noticias que los indios le ofrecen acerca de la abundancia del oro, “y yo de mañana quiero ir tanto avante que halle la población y vea o aya lengua con este rey que, según estos dan las señas, él señorea todas estas islas comarcanas y va vestido y trae sobre sí mucho oro, *aunque no doy mucha fe a sus dezires*, así por no los entender yo bien como en cognoscer *qu'ellos son tan pobres de oro que cualquiera poco qu'este rey traiga los parece a ellos mucho*” ⁵⁷. ¿Dónde podrían estar las minas de oro?, y ¿las perlas? En Cuba, que pensaba, que era Cipango ⁵⁸. Había que correr a ella y preparar la embajada, presentar las cartas al rey de aquella tierra, y luego “a la ciudad de Cathay, qu'es del Gran Can” ⁵⁹, y después a Cibao.

Seguir las naos de Colón en este frenesí del oro y de las perlas, es descubrir al mercader-aventurero, al hombre renacentista, que se guía no por valores trascendentes sino por los nuevos, que querían configurar la sociedad moderna. Era seguir, también, los intereses de la Corona Española, a los cuales Colón pretendía servir con exquisito celo.

Otro núcleo de bienes que la fortuna procuraba a Colón, tras la toma de posesión, era el ascenso social, esto tenía un significado muy especial en una sociedad estamental como la castellana, y que, el Almirante, como advenedizo lo iba a sufrir en su propia carne. La llamada a Cristóbal Colón para desempeñar una serie de oficios suponía la verificación del ascenso social, ascenso burgués, del mercader, del comerciante aventurero, a través del propio esfuerzo, mediante el cual había sabido conseguir tales títulos y oficios, que eran reservados a la nobleza. Pero a la fortuna en el Renacimiento ya no sólo se la podía tentar por la sangre, o por el oficio de armas, e

⁵³ I, 32, sábado 13 de Octubre: “Y yo estava atento y trabajava de saber si había oro... y así ir al Sudeste a buscar oro y piedras preciosas... Y también aquí naçe el oro que traen colgado a la nariz, más, por no perder tiempo, quiero ir a ver si puedo topar a la isla de Çipango”; I, 34, lunes, 15 de Octubre: “...sorgi açerca del dicho cabo por ver si avía allí oro”; 35: “...hazen señas que ay mucho oro... porque no me quiero detener por calar y andar muchas islas por fallar oro”

⁵⁴ I, 40.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ I, 105. Céspedes del Castillo, G. “América Hispánica”, 50-51, 64-65, donde aparecen las fases, que este autor observa: 1ª colonia comercial, 2ª colonia de conquista y 3ª colonia de explotación. I, 48: “Determinó el Almirante de llegar a aquel río y enbiar un presente al rey de la tierra y enbiarle la carta de los Reyes, y para ella tenía un marinero, *que avía andado en Guinea en lo mismo*”.

⁵⁷ I, 40. El subrayado es mío.

⁵⁸ I, 43, 45. Sobre Cipango, significado, connotaciones y ecos de Toscanelli, cf. Manzano, J., *Colón y su secreto*, 374-384, entre otros lugares.

⁵⁹ I, 48.

incluso por las letras, sino también ahora, por el riesgo, por la aventura, por el propio esfuerzo.

Es el inicio de una fortísima movilidad social ⁶⁰, y Colón lo puede representar, que querrá ser atemperada y controlada mediante mecanismos de burocratización ⁶¹, por entender que esto suponía una alteración del orden natural de las cosas. Colón va a experimentar el rechazo de una sociedad estamental como la castellana de finales del XV ⁶², que no es capaz de aceptar, en estos momentos, como un modo de ascenso social el rango conseguido con el riesgo calculado y con el ejercicio de las artes mecánicas ⁶³. Cristóbal Colón se va a ver forzado a refugiarse, en parte, en mecanismos de compensación religiosa, que le protegieran y que le hicieran mantenerse en su *status* de fortuna, por entender que eran más seguros. Y, quizá, en este rechazo esté, también en parte, la explicación de por qué entre el Segundo y Tercer Viaje se va a dedicar a ilustrarse y a llenar de citas eruditas la *Relación del Tercer Viaje* ⁶⁴, asemejándose al personaje del burgués que Molière immortalizó en *Le bourgeois gentilhomme*, para ser aceptado entre las clases nobles en las que se había mirado.

Los afanes más descubridores que colonizadores, quizá impedían a Colón, en este Primer Viaje, sobrepasar los límites de la fortuna y le hacían tomar sus precauciones ante ella. El desconcierto, la duda y esa actitud observadora e indagadora acerca del oro era lo que le conducía. Esta situación de necesidad era la virtud que los protegía, la propia incertidumbre su guía segura, a la vez que una cierta mirada cultural, a la par que estratégico-militar, sobre el indio les defendía y facilitaba el “resgateo”.

Sin embargo, como más adelante señalaré, estas precauciones iniciales se verán quebradas desde las situaciones de seguridad que se irán forjando, afectando a esa aparente mesura en el trato con los indios y naturaleza indiana, así como con los cristianos. Este punto de fineza en Colón, obligado por estas circunstancias, será el que le dará pie al Padre Las Casas para iniciar su juicio moral contra Colón ⁶⁵, y es el que me hace sospechar que iba a ser el que arrastrara al Almirante hacia soluciones religiosas, alejándolo de concepciones renacentistas (modernas). ¡Quizá, el Colón renacentista, al igual que la España que lo acogía, fue un efímero resplandor!

5. VISIÓN Y ACTITUDES HACIA EL INDIO Y LO INDIANO

La visión y actitudes que Cristóbal Colón va a tener y que intentará transmitir hacia el indio y lo indiano en este Primer Viaje, están en relación con la prudencia aconsejada ante los bienes de fortuna. Bienes que podían ser inciertos y efímeros, a no ser que intentará someter, nuevamente y de modo duradero, con nuevos medios,

⁶⁰ Céspedes del Castillo, G., *América Hispánica*, 290.

⁶¹ *Ibidem*, 287.

⁶² Muñoz Delgado, V., “Las artes mecánicas y liberales en Rodrigo Sánchez de Arevalo (1404-70)”, *Studia Zamorensia*, 4(1983), 35-61.

⁶³ Las Casas, I, 263b: “... y porque de la gente de trabajo y los oficios mecánicos los más estaban enfermos y flacos y hambrientos y podían poco, por faltarles las fuerzas, era necesario que también ayudasen los hidalgos y gente de Palacio o de capa prieta, que también hambre y miseria padecía, y a los unos y a los otros se les hacía a par de muerte ir a trabajar con sus manos, en especial no comiendo”. Véase nota 23.

⁶⁴ Gil, J., *Mitos y utopías*, 136-145.

⁶⁵ Las Casas, I, 326-27.

y éstos técnicos ⁶⁶, a la fortuna, tal como va intuyendo y madurando durante este Viaje y tal como irá realizando en los posteriores.

El punto de fineza aludido para esta contención residía en la esperanza de obtener en posteriores ocasiones, más y mayores bienes, una vez que se hubiesen descubierto y explorado (*visto*) las calidades y sustancia de sus tierras y gentes, y estudiado el modo concreto de acometer la nuevas empresas, en las cuales los Reyes estaban tanto o más interesados que el propio Colón.

La imagen del indio y la actitud hacia ellos, que construye Colón no siempre es la misma y tiene sus oscilaciones, que están relacionadas, a mi modo de ver, con el problema del oro, la gran obsesión de Colón en este viaje, y con los posibles modos de obtenerlo desde un calculado juego de posibilidades. En Las Casas, también, habrá una visión del indio desde un cálculo evangelizador para la Iglesia, lo apunto simplemente, pues no voy a entrar en ello.

El primer contacto que tuvieron los españoles con los indios, según el propio relato de Cristóbal Colón, del 12 de Octubre, consistió en obsequiar a éstos con regalos para que “nos tuviesen mucha amistad”, para que nos “tomen amor” ⁶⁷. “Yo, dirá Colón, porque nos tuviesen mucha amistad, porque cognoscí que era gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra sancta fe con amor que no por fuerza, des dí a algunos d’ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio que se ponían al pescueço, y otras cosas muchas de poco valor, *con que ovieron mucho plazer y quedaron tanto nuestro que era maravilla*” ⁶⁸.

El efecto de esta práctica, ya experimentada en otros lugares (¿por Colón en Guinea?), tuvo el efecto deseado. Las gentes acudían a los españoles trayendo muchas cosas de las que ellos tenían “y nos las trocaban por otras que nos les dábamos” ⁶⁹. La impresión que saca Colón en este primer “resgateo” fue “que era gente muy pobre de todo” ⁷⁰. La descripción se mueve, luego, entre lo etnográfico y cultural, con rasgos que delataban para un comerciante aventurero del XV que estábamos ante una cultura atrasada ⁷¹, para acabar señalando lo que a él y a los Reyes les podía interesar, a largo plazo ⁷², para otras expediciones, “ellos deven ser buenos servidores y de buen ingenio... levaré de aquí al tiempo de mi partida seis a Vuestras Altezas para que deprendan hablar” ⁷³.

Desde esta superioridad cultural y técnica en la cual se sitúa Colón es posible comprender el alcance de significado cuando se refiere, ahora, a estas gentes y los presenta coma “simplices” ⁷⁴. Son gentes atrasadas y que, además, están en guerra unas otras ⁷⁵, que tienen heridas de guerra ⁷⁶. Pero es, justo en estos primeros días,

⁶⁶ Este mismo empeño en someter a la fortuna por medio de la técnica aparece en Maquiavelo, *El Príncipe*, XXV, y Pérez de Oliva, “Razonamiento”, 10-11, 14.

⁶⁷ “Carta a Santángel”, 142, *Textos*.

⁶⁸ I, 30. El subrayado es mío.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ I, 30-31.

⁷¹ Elementos que, por contra, serán recreados y servirán para poner en circulación el mito del buen salvaje, de la edad de oro y del Paraíso Perdido. Las Casas, Erasmo, Moro, Pérez de Oliva..., entre otros,... Rousseau. Cf. Abellán, J.L., “La Edad de Oro (siglo XVI)”, vol. 2, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, 373-427. Sobre la creencia en que los indios americanos eran los restos de las diez tribus perdidas de Israel, cf. Gil, J., *Mitos y utopías*, 217.

⁷² I, 35: “...nos tuviese en esta estima, porque otra vez cuando Vuestras Altezas aquí tornen a enbjar no hagan mala compañía”.

⁷³ I, 31.

⁷⁴ I, 33.

⁷⁵ I, 33, 49.

⁷⁶ I, 31.

cuando se esfuerza en que él y los españoles aparezcan como buenos y respetuosos ante los indios y ante las cosas de éstos, no tomando nada de ellos ⁷⁷ sino por rescate ⁷⁸, e intentando que el respeto proviniera, también, del temor a sus armas ⁷⁹.

La sospecha de que hay poco oro, que aquellas islas están habitadas por gentes atrasadas y pobres, y que la empresa pudiera tener un resultado negativo, estando en Cuba, martes 6 de Noviembre, le conducen a modificar la imagen del indio y a efectuar una recreación distinta, como atenta y textualmente transcribe Las Casas en el *Diario*, “son gente, dize, el Almirante, muy sin mal ni de guerra, desnudos todos, hombres y mugeres, como sus madres les parió” ⁸⁰, para luego desde esa nueva imagen exponer a los Príncipes la conveniencia de que enviaran religiosos para la conversión de estos pueblos a la religión cristiana, augurando los beneficios que de ello se derivarían para sus Altezas. Para los Reyes, según la doctrina de los *Tratados de Príncipes*, paz, larga vida y acrecentamiento de sus reinos ⁸¹.

Esta llamada a los Príncipes va a continuar estando en boca de Colón ⁸², al mismo tiempo que no aparece el oro, y a la par que va tomando hombres, mujeres y niños, recordando experiencias, ¿quizá suyas?, en Guinea ⁸³. A partir de estos momentos, 13 de Noviembre, la actitud de los indios hacia los españoles cambia totalmente, aparecen huyendo, abandonando todo lo suyo, temerosos, desconfiados ante los cristianos, mientras que por su parte los que iban retenidos por Colón ardían en deseos de escaparse ⁸⁴.

El oro no aparecía, o al menos en la cantidad y forma que esperaban. Es en estos días, 20 de Noviembre, cuando se “apartó Martín Alonso Pinçón con la caravela Pinta sin obediencia y voluntad del Almirante, por cudiçia” ⁸⁵.

Cristóbal Colón se va a debatir, ahora, en la inseguridad, es el inicio del derrumbe de un renacentista, que comienza a entregarse en manos de la Providencia, las tentaciones e inseguridades del hombre medieval aparecen con toda su fuerza, el oro queda hipotecado en beneficio de soluciones y significados transcendentales ⁸⁶. La que parecía empresa renacentista, similar a las portuguesas en las que parece había participado, comienza a plantearla como empresa evangelizadora, y esto como medio,

⁷⁷ I, 45, 46, 52.

⁷⁸ I, 93.

⁷⁹ I, 33; 100: “porque con amor y temor le obedezcan”; 115-16: “porque ayan miedo a los cristianos”.

⁸⁰ I, 53.

⁸¹ I, 54: “‘Tengo por dicho, Sereníssimos Príncipes’ dize el Almirante, ‘que sabiendo la lengua dispuesta suya personas devotas religiosas, que luego todos se tornarían cristianos, y así espero en Nuestro Señor que Vuestas Altezas se determinarán a ello con mucha diligencia para tornar a la Iglesia tan grandes pueblos, y las convertirán, así como an destruido aquellos que no quisieron confessar al Padre y el Hijo y el Espíritu Sancto; y después de sus días, que todos somos mortales, dexarán sus reinos en muy tranquilo estado y limpios de heregía y maldad y serán bien rescibidos delante del Eterno Criador, al cual plega de les dar larga vida y acrecentamiento grande de mayores reinos y señoríos, y voluntad y disposición para acreçentar la sancta religión cristiana, así como hasta aquí tienen fecho...’”.

⁸² I, 55, 67-68.

⁸³ I, 55.

⁸⁴ I, 59, 60, 66, 68, 69, 70, 71, 75, 76, 77.

⁸⁵ I, 61. Y esto hasta el día 6 de Enero, dedicándose por su cuenta al “resgateo” y descubrimiento del oro en la Española.

⁸⁶ Magalhães Godinho, V., *Mito e mercadoria*, 251: “Ao descobrir e conquistar o Novo Mundo, a Espanha viveria uma Idade Média atrasada no medio do surto da modernidade, apagada ao medievalismo agrário, religioso e guerreiro”.

quizá, de encubrir su posible fracaso. Es el 27 de Noviembre, y a la naturaleza india le dedica su mejor canto ⁸⁷. Pienso que estamos aquí ante uno de los gérmenes de ambigüedad o de insuficiente modernidad que va a atravesar la colonización de América y el pensamiento español. La conjunción de aquéllos resultará algo dificultoso. Una empresa política al servicio de una visión religiosa, quizá fuera muy costosa. Una empresa política sin una salvaguarda religiosa, quizá demasiado arriesgado; pero sí que era beneficiosa una idea religiosa universalista que aglutinase y vertebrara las tierras del allá y del acá, y luego las del imperio, ante posibles tentaciones de fragmentación, secesión o independencias. La solución de la Bula *Inter caetera* de Alejandro VI, del 3 de Mayo de 1493 ⁸⁸, dada a la vuelta del Primer Viaje, era una solución que prolongaba las concepciones medievales: “Por tanto, diligentemente en todo y ante todo para la exaltación y difusión de la Fe católica, como conviene a reyes y príncipes católicos, considerásteis, según la costumbre de los reyes y vuestros progenitores de ilustre memoria, someter a vosotros, con el favor de la clemencia divina, las tierras firmes e islas ya mencionadas y a sus residentes y habitantes y reducirlos a la Fe católica” ⁸⁹. ¡Quizá esta Bula había sido conseguida con urgencia en demasía!

Con el descubrimiento de la Española ⁹⁰, pensando estar cerca de las tierras del Gran Can ⁹¹, y con los indicios de oro ⁹², la naturaleza se torna más amena, e incluso aumenta la hermosura y la mansedumbre de las gentes ⁹³. La obsesión del oro irrumpe en Colón, que ya no puede callar, y no puede por menos de proclamar “que andava en busca de oro” ⁹⁴. Colón parece olvidarse, ahora, de sus soluciones transcendentales, renace la visión del comerciante aventurero y establece un cálculo de posibilidades para hacerse con aquellas tierras y gentes ⁹⁵, con un juicio que nos sitúa en la desnuda verdad de la percepción que Cristóbal Colón tenía de los indios: “Ellos no tienen armas y son todos muy cobardes, que mill no aguardarían tres, y así son buenos para les mandar y les hazer trabajar y sembrar y hazer todo lo otro que fuere menester, y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres” ⁹⁶. Desde esta perspectiva, ¿qué valor tenían o podrían tener las soluciones religiosas anteriores, o las salidas institucionales religioso-políticas, que a partir de esta connivencia con el oro se pudieran tejer?

Pero, el problema vuelve de nuevo a nosotros cuando Colón comienza a tener la certeza, por referencias y confirmaciones ⁹⁷, de que hay minas de oro, iniciando una nueva y desenfundada carrera tras su búsqueda. Su angustia va en aumento. ¿Qué haría Pinzón? ¿Habría encontrado el oro? No, no puede ser. Dios le castigaría por

⁸⁷ I, 67-68.

⁸⁸ García-Gallo, A., *Manual de historia del Derecho español*, Madrid 1973, II, 638-646

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ I, 77, domingo, 9 de Diciembre.

⁹¹ I, 78: “... que Caniba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que deve ser aquí muy vezino”.

⁹² I, 79, 82, 84, 87, 91-94.

⁹³ I, 80: “Cuanto a la hermosura, dezían los cristianos que no avía comparación, así en los hombres como en las mugeres, y que son blancos más que los otros”; 82: “porque son la mejor gente del mundo y más mansa”. Véase la tesis que mantiene Manzano, J., *Colón y su secreto*, 394-410, a este respecto.

⁹⁴ I, 82.

⁹⁵ I, 83-84.

⁹⁶ I, 84, y en 100.

⁹⁷ I, 94.

haber desobedecido a su Almirante. Dios no puede abandonarme. Es aquí dónde cobran sentido las palabras de Colón y se percibe ya su abandono hacia una salida religiosa, y quizá ya sin retorno, que acabará haciendo del Descubrimiento: “Nuestro Señor, que tiene en las manos todas las cosas, vea de me remediar y dar como fuese su servicio”, y más adelante, “nuestro Señor me adereçe por su piedad que halle este oro, digo su mina, que hartos tengo aquí que dizen la saben” ⁹⁸.

Este entregarse en manos de la Providencia, como medio de vencer a la fortuna o de obtener nuevos bienes de fortuna desde otra perspectiva, era, quizá, apostar por lo más seguro, era un medio de no sobrepasar los límites de lo prudente para no desmerecer de la propia fortuna, que ahora comenzaba a llenarse de unos contenidos providencialistas. Se volvía a conectar con la sintonía medieval.

Estas súplicas a Dios van acompañadas, nuevamente, con una descripción admirable de estos lugares y gentes, a través de la comparación de Cuba (Juana) y la Española. En todo supera la Española a la Juana, “que más mejor gente ni tierra puede ser, y la gente y la tierra en tanta cantidad que yo no sé cómo escriba... Todos de muy singularísimo tracto amoroso y habla dulce, no como los otros, que parece que cuando hablan que amenazan, y de buena estatura hombres y mugeres, y no negros” ⁹⁹. Y otra vez esa llamada a los Reyes, quizá como contrapartida a Dios, en la esperanza que “los haran cristianos” ¹⁰⁰.

La congoja por la encalladura de la nave y la pérdida de ésta, la providencial encalladura a través de la cual “cognosció que Nuestro Señor avía hecho encallar allí la nao porque hiziese allí asiento”, para que recogiese el oro suplicado ¹⁰¹, todo cuanto quisiese ¹⁰², y fundase, allí, torre y fortaleza ¹⁰³, va a ser interpretada de modo totalmente providencialista, e incluso este hecho va a ser revestido de rasgos numinosos, propios de las intervenciones divinas, “cuando encalló la nao, fue tan passo que cuasi no se sintió ni avía ola ni viento” ¹⁰⁴. Este acontecimiento y la seguridad de haber llegado a las minas de oro de Çipango, Çibao, es lo que le van a inclinar a dar un sentido providente al Descubrimiento. La fortuna renacentista es sustituida por la fortuna cristiana como Providencia, y él va a ser, o ha sido, el predestinado para ese advenimiento.

Dentro de esta alegría en la que se ve envuelto Colón, en la que el oro es abundante, las minas están aquí, las gentes no ofrecen ningún peligro ¹⁰⁵, la sombra de Dios le cobija, la empresa y las empresas se le presentan realizables con éxito, pero hay que asegurarlas, hay que volver ya a dar las buenas nuevas a los Reyes, a ser reconocido en todos sus oficios. Es dentro de esta euforia, sintiendo con los Reyes, o mejor, situándose en la doctrina tradicional de los *Tratados de Príncipes*, en esa correspon-

⁹⁸ I, 94, domingo, 23 de Diciembre.

⁹⁹ I, 96.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Se hace alusión en este día “26 de Diciembre”, además del oro al cobre, como otro de los metales que había en la Española, “aunque cobre no avía visto sino poco el Almirante”, I, 100. Sobre el tema del cobre y técnicas metalúrgicas en esta época, cf. Izumi Shimada y John Merkel, “Metalurgia del cobre en el Perú antiguo”, *Investigación y ciencia*, Septiembre (1991), 60-67.

¹⁰² I, 99.

¹⁰³ I, 100.

¹⁰⁴ I, 101.

¹⁰⁵ I, 100: “porque tengo por dicho que con esta gente que yo traigo sojugaría toda esta isla, la cual creo qu'es mayor que Portugal y más gente al doblo, mas son desnudos y sin armas y muy cobardes fuera de remedio”.

dencia que éstos debían a Dios y a su Iglesia, a la extensión de la fe, como medio de asegurar la paz, la prosperidad y acrecentamiento de sus reinos, es desde la cual, y en total sintonía con el inicio del *Diario* de este Primer Viaje ¹⁰⁶, va a señalar la tarea única y última que les faltaba por acometer. Habían expulsado a los moros de Europa, habían por su medio llegado a las tierras del Gran Can, sólo les faltaba para cumplir con su deber de Príncipes cristianísimos, emprender la conquista de Hierusalem ¹⁰⁷.

Cristóbal Colón, y no dudo de su sentir judío ni de otras posibles interpretaciones que pueda tener este aspecto ¹⁰⁸, en este momento se está comportando y está pensando como un súbdito fidelísimo de sus Reyes y de la Iglesia, es lo que sólo les faltaba a sus Reyes, a la cristiandad, son las nostalgias de la Edad Media, de la república cristiana, de la Europa cristiana, que pensará el Consejero del Príncipe Carlos, Erasmo ¹⁰⁹, es la salida político-religiosa por la que va a apostar la Corona Española como modo de resolver la modernidad. Es, también, el ambiente espiritual en amplios sectores espirituales del momento ¹¹⁰.

6. SABERES Y SABIDURÍA.

El 16 de Enero, Colón ponía rumbo a España con las dos caravelas que le quedaban, haciendo agua ¹¹¹. Había, ahora, que construir derrota segura de vuelta.

Comienza a hacerse ésta, siguiendo la misma metodología empleada en el viaje de ida: atentos a las señales, a los indicios, aves, plantas, cuentas de millas, vuelta cada media hora a las ampollas, aires fríos, dulces, templados, mar llana, noches más largas, carteo, cálculos sobre la esfera, mirar a la estrella del Norte que parecía más alta, hasta que el día 5 de Febrero “vieron pardelas y unos palillos, que era señal qu'estaban cerca de tierra” ¹¹². La esperanza de estar cerca de ella aumenta. La misma doble cuenta, como secreto para Colón y desconcierto de tripulantes ¹¹³. Ambiente marineramente confiado.

¿Qué pensaría Colón y sus nautas de este viaje que ya se prometía próspero? ¿Había triunfado el esfuerzo, el saber leer los indicios de la naturaleza sobre la fortuna? ¿Se podría narrar lo acontecido como empresa de la fortuna o como obra de la Providencia?

La gran tormenta y dificultades en las que se vieron envueltos con peligro claro de naufragio, entre los días 13 y 15 de Febrero ¹¹⁴, después de haber echado romeros, nos sitúan de nuevo en ese punto de fineza en el que Colón acaba inclinándose hacia lo divino.

Son los dos planos y niveles que termina por presentarnos Colón, sus saberes prácticos y marineramente, que le colocan en un contexto y en un hacer renacentista (moderno), y su sabiduría, que concluye apostando y manifestándose como sabiduría religiosa.

¹⁰⁶ I, 15-17.

¹⁰⁷ I, 101.

¹⁰⁸ Gil, J., *Mitos y utopías*, 193-223.

¹⁰⁹ Erasmo. *Educación del príncipe cristiano. Enquiridión o Manual del caballero cristiano*.

¹¹⁰ Andrés, M., *La teología española en el siglo XVI*, I, 93, 100, 115, 426, entre otros, franciscanismo, alumbrados y mesianismo. Véase nota 18.

¹¹¹ I, 118.

¹¹² I, I, 123, martes, 5 de Hebrero.

¹¹³ I, 129. Véase la nota 31.

¹¹⁴ I, 125-28.

La imagen de Job se me presenta en medio de esta terrible tempestad, y creo que es el espejo donde de alguna forma se está mirando Colón, al igual como lo hará en la *Relación del Cuarto Viaje* ¹¹⁵. Incluso en ambos análisis y mirada hay elementos similares, que parecen responder al mismo arquetipo: miedo a naufragar, miedo por la suerte de los hijos, deseo de discernir el juicio y designios divinos, temores y esperanzas.

Aunque Job, aquí, no es nombrado ni aludido, no por ello deja de sentirse de principio a fin. Colón comienza a sopesar cuál podría ser su final, exponiendo cuales podían ser la causas que tenía Nuestro Señor sobre que “pereciere” y las que podía tener para su “salvamento”. En esta situación límite, hace una reconstrucción del Viaje y de su anterior estancia en Castilla, que se salda con un entregarse confiado a la divina Providencia, deduciendo que no podía perecer dado que ha sido predestinado por Ella para llevar a cabo todo su negocio. Se sentirá un instrumento de sus manos y confiado en Dios, espera ser salvado de las aguas. Eran, ahora, los ecos de Moisés ¹¹⁶.

•

7. COLÓN, NUEVO MOISÉS

Las tormentas y el mal tiempo reinante camino de la isla de Santa María, Azores, ¹¹⁷, en contraste con el que había tenido en las Indias, donde siempre “halló los aires y la mar con gran templança” ¹¹⁸, terminaron por confirmar a Colón que aquellas que él había descubierto eran el fin del Oriente, ya “que bien dixerón los sacros theólogos y los sabios philosophos que el Paraíso Terrenal está en el fin del Oriente, porque es lugar temperadíssimo” ¹¹⁹.

Venía de las Indias y había sido guiado y salvado de las aguas por Dios. Se sentía, ahora, protegido por Él. Era el nuevo Moisés. Tenía señales e indicios de que eso era así.

La imagen y el comportamiento de Colón en su arribo, primero a las Azores, y luego, a Lisboa, parecen estar revestidos por la fuerza de la imagen de Moisés ante el Faraón, después de recibir la misión de sacar a los hijos de Israel de Egipto, al sentir-

¹¹⁵ IV, 317: “La tormenta era terrible, y en aquella noche me desmembró los navíos; a cada uno llevó por su cabo sin esperanças salvo de muerte; cada uno d’ellos tenía por cierto que los otros eran perdidos. ¿Quién nasció, sin quitar a Job, que no muriera desesperado que por mi salvación y de mi fijo, hermano y amigos me fuese en tal tiempo defendido la tierra y los puertos que yo, por voluntad de Dios, gané a España sudando sangre?”.

¹¹⁶ I, 127: “Confortávale, por otra parte, las mercedes que Dios le avía hecho en dalle tanta victoria, descubriendo lo que descubierto avía y complídole Dios todos sus deseos, aviendo passado en Castilla en sus despachos muchas adversidades y contrariedades. Y que como antes oviese puesto su fin y endereçado todo su negocio a Dios y le avía oído y dado todo lo que le avía pedido, devía creer que le daría cumplimento de lo comenzado y le llevaría en salvamento; mayormente que, pues le avía librado a la ida, cuando tenía mayor razón de temer de los trabajos que (tenía) con los marineros y gente que llevaba, los cuales todos a una boz estaban determinados de se bolver y alcáronse contra él, haziendo protestaciones, y el Eterno Dios le dio esfuerço y valor contra todos, y otras cosas de mucha maravilla que Dios avía mostrado en él y por él en aquel viaje, allende aquellas que Sus Altezas sabían de las personas de su casa. Así que dize que no deviera temer la dicha tormenta”.

¹¹⁷ I, 132, jueves, 21 de Hebrero.

¹¹⁸ I, 132.

¹¹⁹ *Ibidem*. Soy consciente de la importancia de este tema y de su tratamiento por otros autores, por ello lo voy a tratar más específicamente en otro trabajo, en vías de realización.

se asistido por Dios. Es posible que desde ella se pueda interpretar la entrevista con el Rey de Portugal. ¿Fue sólo una entrevista de cortesía promovida por el Rey a un Almirante de Castilla, o en el ánimo de Colón había algo más?

Las enérgicas actuaciones de Colón, sintiéndose y actuando como “Almirante del mar Océano y Visorey de las Indias” en las Azores y en el puerto de Lisboa, junto con esa proclamación del Descubrimiento y posesión de las Indias para los Reyes de España, contrastan, en parte, con su anterior proceder, y con el sigilo en el que parecía que se hallaba envuelto y discurría este negocio de las Indias ¹²⁰.

La imagen de Moisés ciertamente que es evocada por Colón al inicio de este viaje allá, el 23 de Septiembre, cuando se sintieron las primeras inquietudes entre la tripulación, “así que muy necessario, dirá Colón, me fue la mar alta, que no pareció salvo el tiempo de los judíos cuando salieron de Egipto contra Moisés, que los sacava del captiverio” ¹²¹. Y su eco parece perderse para recobrase con la tormenta y reverberar en estos momentos. Aparece la imagen de Moisés desde la perspectiva de elegido, predestinado, caudillo, y que no teme ir al Faraón a señalarle como él había sido elegido por Dios para dicha misión, y como él, que había pertenecido a su casa real era, ahora, el que había descubierto las tierras de la India para gloria de los Reyes de Castilla, y sin pasar por la Mina ni por Guinea ¹²².

Es posible que esta sea la imagen que Colón está reproduciendo. Los datos que ofrece Las Casas de estos últimos hechos ¹²³, pueden inclinar más, todavía, a ello, y no tanto los de Hernando de Colón ¹²⁴, que quedarían más en los usos de la cortesía y correspondencias entre los Reyes de Portugal y Castilla.

Sin embargo, los ecos de la imagen de Moisés más que extinguirse a través del *Diario del Primer Viaje*, parece que se va recomponiendo y va experimentando diversas modulaciones, tratando de llevar a buen término la empresa de las Indias. Indico los momentos principales.

Hasta la toma de posesión de las Indias el negocio de las Indias aparece fundamentalmente como una empresa de la fortuna renacentista, con unos medios para vencerla y someterla. Hay tensión y lucha, con un resultado siempre incierto.

El que no apareciera oro lleva a Colón a intentar desde una óptica renacentista de comerciante aventurero, desconfiando de la fortuna, una suerte de chalaneo religioso, o trato con Dios, que concluye con la experiencia de la encalladura de la nave y su descripción numinosa ¹²⁵. Con la aparición del oro surge en él la convicción de que es bueno y trae ventajas el hacer negocios con Dios, y que es conveniente estar siempre

¹²⁰ Bien pudiera haber un cierto resentimiento encubierto en todas estas actuaciones de Colón, o una actuación desde una situación de fuerza, sintiéndose anticipadamente confirmado por los Reyes en sus oficios ante el buen resultado del Viaje. ¿Estaría el disimulo y fingimiento de Colón vinculado su propia inseguridad/seguridad? Véanse notas 23 y 31. Pienso que todos estos elementos pueden estar ahí, pero considero que la salida religiosa se impone por encima de todos ellos, máxime si esto es analizado desde escritos posteriores. Ahora bien, ¿esta solución religiosa no encubre las astucias de una razón calculadora, empeñada en unos logros mundanos? Pero, por otra parte, ¿es Colón o es Bartolomé de las Casas el que construye el relato de este Primer Viaje desde una teoría del viaje cómo camino de conversión o cómo señalamiento de América como tarea de la fe? ¿No se está utilizando el mismo recurso religioso para encubrir intereses distintos? De ahí esas ambigüedades, contradicciones y connivencias, que percibimos.

¹²¹ I, 24.

¹²² I, 136.

¹²³ I, 226-29.

¹²⁴ Hernando de Colón, *Historia del Almirante*, 178-79.

¹²⁵ I, 98-101, miércoles, 26 de Diciembre.

de su lado como forma de resolver el negocio de las Indias. El llega donde la fortuna no alcanza.

Esta recurrencia a lo religioso, este sentir que la empresa o las empresas de las Indias se podrían resolver no desde la fortuna, sino, quizá mejor, con Dios, le lleva a situarse en esa línea de flotación, de acomodo, como seguridad mercantilista, que era, por otra parte, la que él intuía que practicaba la Corona Española.

La experiencia posterior de la tempestad ¹²⁶, en ese volver los ojos al Job abatido, le hacen sopesar los desgnios de Dios sobre su persona. Salvado de ese naufragio, cree que ha sido elegido y predestinado por Dios para el cumplimiento de sus planes divinos, y reinterpreta toda la empresa de las Indias y su misma persona desde la Providencia.

Cuando llega a las Azores y a Lisboa es Colón-Moisés, que sabe de la fortuna, que sabe de cuál podía ser la andadura del hombre moderno, de sus riesgos, pero no quiere seguir ese camino. Ha experimentado los prodigios de Dios, y sabe de sus pactos y resultados. Sabe como esos pactos eran los mismos a los que se habían atado los Reyes de España, y que, desde la seguridad que ofrecían, se iba a iniciar la ambigua andadura de la España y América moderna.

* * *

Cuando a mediados de Abril, Cristóbal Colón llega a Barcelona, le recibieron los Reyes, con multitud de caballeros y gente nobilísima. Los católicos y devotísimos Príncipes hincaron las rodillas en el suelo, juntas y alzadas las manos, comenzaron a dar de lo íntimo de sus corazones, los ojos rasados de lágrimas, grandes gracias al Criador. Y todos juntos cantaron *Te Deum laudamus* ¹²⁷. A los pocos días llegaba un correo con la *Bula Inter caetera* de Alejandro VI ¹²⁸.

8. CONCLUSIÓN.

La modernidad que se quiere inaugurar en España y América lleva en sí el germen de las contradicciones y de las ambigüedades que son propias de las tradiciones con las que se vinculan, y que he tratado de señalar desde los saberes, fortuna, providencia y predestinación. Por ello, el Descubrimiento y la propia historia de España, se me presta como historia inacabada, como palabra dicha en el tiempo, que va desvelando sus significados y sentidos ocultos, y que en medio de sus ambigüedades, se nos ofrece como tarea entre todos a asumir.

¡Ojalá que esta modesta reflexión sirva para clarificar esa andadura que iban a tomar la España y la América de ese apasionante siglo XVI, en esa pluralidad de caminos a los que se abría la modernidad, y en donde las añoranzas del pasado se hicieron sentir!

¹²⁶ I, 125-28, jueves, 14 de Hebrero (1493).

¹²⁷ I, 233-34.

¹²⁸ I, 236-37. Véase notas 88 y 89.

EL IMPACTO DEL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA EN LA CIENCIA EUROPEA DEL SIGLO XVI

por *José Luis Fresquet Febrer*
Universidad de Valencia

Se ha hablado muchas veces de lo que representa y simboliza el Descubrimiento de América. Es un tópico decir que este acontecimiento estaba destinado a convertirse en un hecho trascendental. Condicionó la historia peninsular, la historia europea y, naturalmente, la historia de las tierras descubiertas que vieron obstaculizada bruscamente su evolución cultural para iniciar una nueva singladura, derrota o camino como apéndice de la cultura europea. A finales del siglo XV y en la Corona de Castilla coincidieron una serie de factores, tales como el impulso mercantilista, la existencia de medios técnicos adecuados y, por último, quizás, la presencia de Colón quién aseguraba poder alcanzar la tierra de las especias navegando directamente hacia el oeste, sin necesidad de seguir la ruta que buscaban los portugueses bordeando la costa africana.

Con la llegada de Colón y de los españoles al Nuevo Continente se inició una gran transformación. El proceso de intercambio y la mutua influencia entre las culturas europeas y las autóctonas cambiaron el rumbo del mundo en varios aspectos: política, estructura social, economía, comercio, demografía, arte, religión, ciencia y vida cotidiana. Como afirman algunos historiadores, si tan solo hubiese sido un mero descubrimiento de nuevos territorios y gentes, no habrían tenido lugar las consecuencias que imprimieron personalidad propia a este hecho histórico. Un caudal ingente de trabajos de investigación así lo demuestran. Ya en 1792, cuando la *Académie Française* pidió a los concursantes que examinaran la influencia del nuevo Continente en la política, comercio y costumbres de Europa, el ganador señalaba que “Cuán vasto e inagotable es el tema... Mientras más se estudia más aumenta”.

Además de abrir paso a la exploración y colonización del territorio se planteó la necesidad de una justificación jurídica en la que fundamentar el derecho para conquistar el espacio ya habitado, punto de partida de una larga y espinosa polémica cuyo eje fue el problema del trato a los indígenas. Pueblos que conocían la escritura pero que no poseían un alto grado de desarrollo técnico se vieron sometidos durante los años de la conquista a un régimen de dominio, esclavitud y de aniquilamiento físico y cultural, situación que se prolongó por espacio de casi tres siglos. Del otro lado, en la Corona de Castilla, hubo un apogeo político, militar y económico, mientras la Corona de Aragón, vinculada cultural y económicamente con el Mediterráneo, caía en decadencia.

Es lógico pensar que si hubo una colonización en el terreno político y económico sucedió algo parecido en el campo de la ciencia y de la técnica. Sin embargo, el panorama novedoso ofrecido por América, significó el mayor impulso que jamás hayan recibido muchas ramas de la ciencia, especialmente en un momento en el que habían

entrado en crisis la infalibilidad de los conocimientos clásicos y se abrían nuevas perspectivas para las distintas parcelas del conocimiento.

Elliot dice muy acertadamente que la Europa de comienzos de la Edad Moderna se mostró más rápida en responder a la experiencia del Nuevo Mundo que la Europa medieval a la experiencia del mundo islámico. Las lecciones enseñadas por las Indias Occidentales fueron más fácilmente aprendidas; Europa estaba más dispuesta “a ir a la escuela”. Hubo, no obstante, problemas y obstáculos de tiempo y espacio. Vino primero un periodo de observación seguido después por otro de descripción — detallar lo desconocido con minuciosidad para que todos lo entendieran—. Se pasó después a la difusión y propagación de la nueva información y de los nuevos saberes, ideas e imágenes. Por último, la incorporación de todo ello con mayor o menor fortuna, con mayor o menor coherencia en el acervo cultural europeo; lo desconocido era ya contemplado como fenómeno existente por derecho propio.

Tenemos que señalar además que la dimensión histórico-científica del fenómeno americano no culmina con la perspectiva eurocéntrica sino que debe completarse con el estudio de la difusión de los conocimientos y las técnicas en contextos periféricos como lo fue el americano, tema del cual no nos ocuparemos aquí.

Para hablar de áreas científicas en este periodo debemos establecer un examen detenido de las ocupaciones y profesiones, instituciones, producción escrita, vigencias lingüísticas y el influjo de la tradición y de la comunicación con otras sociedades, así como las condiciones que ofrecía la sociedad española para la actividad científica. Lo primero que se comprueba es la diversidad de ritmos históricos y de niveles de desarrollo. Como señala López Piñero, unas disciplinas alcanzaron una notable autonomía en su cultivo y una firme cristalización como explicaciones coherentes de una zona de la realidad, mientras que otras permanecieron directamente condicionadas por factores de tipo práctico y apenas si fueron una mera colección de descripciones o de conocimientos empíricos, o bien no se habían desligado todavía de planteamientos ideológicos más especulativos e interpretativos que propiamente científicos o explicativos. Pueden distinguirse, pues, a) los saberes teóricos, que incluían cinco áreas como las matemáticas, cosmografía y astrología; geografía e historia natural, y filosofía natural; y b) los saberes prácticos, con áreas tan heterogéneas como el arte de navegar; la arquitectura e ingeniería; el arte militar; el beneficio de minerales, ensayo de metales y destilación; medicina; y agricultura, albeitería y arte de la cabaillería. En esta división está presente la herencia de la tradición conforme a la cual la técnica, a pesar de su importancia, continuaba separada de la ciencia que, por su parte, seguía instalada básicamente en esquemas antiguos. En el siglo XVI se produjo ya un acercamiento coherente de teoría y práctica debido a una serie de circunstancias entre las que puede incluirse la empresa del Descubrimiento, conquista y explotación de América.

Sería imposible reflejar aquí, aunque tan solo fuera mínimamente, los adelantos que surgieron en todas estas áreas. Hemos seleccionado dos de ellas como ejemplos más representativos. Una pertenece a los saberes con un gran fondo teórico y la otra a los saberes prácticos.

LOS PROGRESOS EN EL ARTE DE NAVEGAR

El primer aspecto técnico cuyo desarrollo estuvo ligado al Nuevo Mundo fue el

“arte de navegar”. Normalmente, cuando se considera la navegación y los descubrimientos geográficos renacentistas, no es habitual que pensemos en la técnica portuguesa o española de la época, y menos, en sus fundamentos científicos. Nos resulta más fácil recurrir a la retórica idealista de la aventura, el valor personal y las motivaciones espiritualistas. Como una de las disciplinas aplicadas fue uno de los puentes que ayudaron al acercamiento ciencia-técnica.

El enfrentamiento con la realidad americana y con los problemas prácticos que se plantearon inauguró un nuevo panorama al que no se podía hacer frente con los conocimientos antiguos. Tal como afirma Maravall, los españoles fueron capaces de recoger la presencia de nuevos hechos y ordenarlos en una visión dinámica de la historia. Así, aparecieron en España y, por tanto en Europa, las primeras manifestaciones de progreso. El arte de navegar, entre las nuevas técnicas, desempeñó un papel destacado en la exaltación de lo moderno por encima de lo antiguo. La capacidad técnica que demostró sobradamente el Descubrimiento fue una prueba de superioridad del hombre moderno.

El desarrollo de la náutica o del arte de navegar tuvo su origen en los problemas planteados por la navegación de altura en la que resulta imposible tomar como punto de referencia una costa visible o cercana. A esto habría que unir la realización de viajes muy largos a una gran distancia de la zona europea mediterránea. La navegación de altura es hoy sinónimo de navegación astronómica. La astronomía es el fundamento de dos cuestiones básicas de la ciencia náutica: la determinación de la línea descrita por el barco en su marcha por el mar y la definición de la situación del buque mediante el cálculo de la latitud y de la longitud, lo que equivale a obtener el punto que ocupa en una carta marina.

Las bases para la navegación se situaron sobre una serie de prácticas empíricas y sobre tres fundamentos de carácter técnico: el uso de la brújula, el manejo de las cartas marinas o de marear (ambas procedentes de la tradición mediterránea) y el recurso a la observación astronómica.

Hubo nuevos barcos, resultado de la experiencia mediterránea y atlántica, pero el recurso más novedoso fue, quizás, el cálculo de la latitud recurriendo a la observación astronómica. Para ello se apoyaron en la brillante observación de los astros que se desarrolló en la Península Ibérica durante toda la Edad Media. El tema de la longitud, sin embargo, siguió constituyendo un problema a lo largo del siglo XVI y fue acuciante a consecuencia del Tratado de Tordesillas (1494) en el que se fijaba una línea divisoria entre la jurisdicción española y la portuguesa.

Colón pudo utilizar en sus viajes el nuevo tipo de barco y las experiencias acumuladas tanto de la navegación mediterránea como de la atlántica. Tenía noticia asimismo de las entonces recientes técnicas de carácter astronómico. Dibujó cartas y realizó observaciones sobre el problema de la declinación magnética. El hecho de que la extremidad de la aguja no apunte exactamente al polo geográfico fue un problema a lo largo del siglo XVI. Desde su primer viaje Colón descubrió la variabilidad de este fenómeno en función del lugar, aunque su interpretación fue poco afortunada ya que lo atribuyó al movimiento de la estrella Polar combinado con factores atmosféricos y térmicos.

Toda la actividad náutica se centralizó en una institución, la Casa de Contratación, de Sevilla, que fue fundada en 1503 como órgano del poder real para controlar todo el movimiento de hombres y mercancías con América. Tuvo también atribuciones de tipo administrativo y desempeñó funciones relacionadas con los problemas técnicos de la navegación que la convirtieron, como dice López Piñero, en uno de los

grandes centros de la ciencia aplicada a este periodo. El hito inicial fue la creación del cargo de piloto mayor en 1508, para “examinar y graduar los pilotos y censurar las cartas e instrumentos necesarios para la navegación”. Más tarde vinieron la fundación del puesto de cosmógrafo mayor (1523) y la de la cátedra de navegación y cosmografía (1552).

En relación más o menos estrecha con la Casa de Contratación se escribió la mayor parte de los textos consagrados al arte de navegar. Esta fue, sin duda, una de las aportaciones españolas más importantes a la literatura científica de la época y la forma de dar a conocer y difundir los nuevos conocimientos. Guillén Tato ha dicho con acierto que “Europa aprendió a navegar en libros españoles”. Vamos a referirnos sólo a unos pocos.

De la primera parte del siglo podemos escoger la *Suma de geographia que... trata largamente del arte del marear* (1519), de Martín Fernández de Enciso, quién pasó la mayor parte de su vida en América participando en las tareas iniciales de exploración y colonización. Durante la parte central de la centuria se superaron las obras tipo recetario o manual escolar como la que acabo de citar. Dos personajes contribuyeron a ello: Pedro de Medina y Martín Cortés. Pedro de Medina nació en Sevilla. Fue universitario y científico. Entre sus obras destaca el *Arte de navegar* (1545). Según Ursula Lamb, Medina “diseñó un programa docente moderno, sobre todo en lo que respecta a la aplicación de la observación astronómica para determinar la posición en el mar y para proyectar el curso de un navío”.

Martín Cortés, tras realizar estudios universitarios fijó su residencia en Cádiz donde escribió el *Breve Compendio de la sphaera y de la arte de navegar*, que se publicó en 1551. Este autor fue más metódico y ordenado que el anterior. Las dos obras referidas tuvieron un impacto asombroso. Alcanzaron en Europa una extraordinaria difusión e impusieron la imagen de la nueva disciplina. Sirvan como ejemplo el número de ediciones. El de Medina alcanzó 15 ediciones en francés, 5 en holandés, 3 en italiano y 2 en inglés. El de Cortés llegó a las 10 ediciones en inglés. Más datos. Martín Frobisher llevaba el *Regimiento* de Medina (un manualito para los pilotos que aprendían en la Casa de Contratación) en 1576 cuando buscaba el paso del Noroeste, y Francis Drake poseía otro en 1578 cuando pasó el estrecho de Magallanes. Como dato curioso podemos añadir que en 1871 se encontró un ejemplar del *Arte de navegar* de Medina entre los objetos conservados en el hielo procedentes del tercer viaje de William Barents desde Spitzberg a Nueva Zembla.

Una de las contribuciones más destacadas de Cortés fue la formulación del concepto de polo magnético. Su obra es considerada como un clásico en la historia de los estudios del magnetismo terrestre. Según López Piñero tuvo gran repercusión en su tiempo y todavía en el siglo XVIII se trabajaría en esta hipótesis como punto de partida de las investigaciones sobre el geomagnetismo.

Todo ello son pruebas, en definitiva, de la gran influencia de estos autores que sobrepasó los límites estrictos del mundo de la navegación.

La Casa de Navegación, por su parte, fue el modelo que siguieron otros países europeos tales como Inglaterra. Richard Hakluyt recomendó el establecimiento de un centro docente para pilotos semejante al sevillano. Ensalzó y elogió a los autores españoles, especialmente a Medina “which writte learnedly of the art of navigation”.

En la parte final del siglo, durante el reinado de Felipe II, se publicaron todavía en España notables obras de náutica. En 1581 el *Compendio de la arte de navegar*, de Rodrigo Zamorano, catedrático de la Casa de Contratación. Se trata de un especie de manual académico que alcanzó cuatro reediciones antes de acabar el siglo; fue tradu-

cido al holandés y, posiblemente, al inglés. Como dato destacable mencionaremos que utilizó de modo práctico la obra de Copérnico que desplazó la doctrina heliocéntrica. Utilizó las bases matemáticas de ésta para sus observaciones encaminadas a corregir las tablas de declinación solar. En México se publicó pocos años más tarde, en 1587, la *Institución náutica*, de García Palacio. Esta obra contiene lo habitual en aquella época de los textos sobre el arte de navegar, desarrolla cuestiones de astrología, contiene el primer libro impreso sobre construcción de naves, y culmina con un vocabulario de los nombres que usa la gente de mar, el glosario náutico más antiguo que se conoce. Estas dos obras son una prueba más de la vitalidad de la cultura científica en el Nuevo Mundo.

Podemos concluir la serie de textos descritos con el *Regimiento de navegación* de Andrés García de Céspedes, publicado en Madrid ya en el reinado de Felipe III. Aparte de haber sido piloto de la Casa de Contratación, fue cosmógrafo del Consejo de Indias y un excelente diseñador de instrumentos.

Nuevos avances significaron problemas inéditos que requirieron, a su vez, la creación de instrumentos. Para obtener con más exactitud el valor de la declinación magnética, por ejemplo, se idearon los compases de “variación”. El que inventó Federico Guillén, boticario sevillano, alcanzó gran difusión a la vez que le proporcionó una gran fama. También tuvo gran valor el primer mapa de variaciones magnéticas que trazó Alonso Santa Cruz en 1530.

Otro problema al que ya hemos aludido fue el de la determinación de las longitudes. El cosmógrafo de la expedición de Magallanes, Andrés de San Martín, realizó durante el viaje numerosas observaciones conducentes a corregir los errores de las tablas astronómicas utilizadas por los navegantes. Pedro Sarmiento de Gamboa, Andrés Poza y otros, continuaron haciendo determinaciones en el mismo sentido. La observación simultánea de eclipses en varios lugares fue empleada en 1577 para corregir el mapa topográfico de España y situar las localidades del Nuevo Mundo. En la Junta de Badajoz de 1524 con motivo de la disputa de España con Portugal sobre las Molucas, Hernando Colón, hijo del descubridor, expuso un método para medir la longitud basado en el uso de relojes que midieran horas y fracciones. Aunque la formulación era impecable la técnica en materia de relojes no se encontraba todavía a la altura necesaria.

Durante el reinado de Felipe III, en 1598, se convocó un concurso para resolver el problema, iniciativa que también imitaron poco después Francia, Inglaterra y Holanda. Uno de los que participó fue Galileo.

Por último un comentario muy breve a la construcción naval de la época. Los más importantes astilleros atlánticos, los de Pasajes, Colindres y Garnizo, desarrollaron los nuevos tipos de barco y apareció en el Nuevo Mundo una industria naval floreciente, impulsada por Hernán Cortés. En este campo se sucedieron también los inventos. Se hicieron variantes de la carabela —que ya tenía una procedencia ibérica bajomedieval—, el galeón —con un casco alargado que facilitaba las maniobras aún llevando mucha carga—, el galeón “agalerado” ideado por Alvaro de Bazán, etc. El logro más importante fue, sin embargo, el ingenio de Blasco de Garay para mover los barcos en tiempo de calma sin el auxilio de los remos, que empezó a ensayarse en Málaga en 1540. Tal como demostró Needham y que recoge López Piñero, esta contribución es un ejemplo de la comunicación técnica entre Europa y Asia Oriental puesto que el dispositivo de Garay —dos pares de ruedas movidas por cincuenta hombres—, aparece recogido en la enciclopedia *Wu Li Hsiao Shih*, redactada por *Fang I Chih* en el siglo XVII.

En este periodo vieron la luz muchas obras y tratados consagrados al tema de la construcción naval que se adelantaron en bastantes años a los que se publicaron en Francia, Italia, Alemania, Inglaterra y Holanda.

LA HISTORIA NATURAL. INCORPORACIÓN DE NUEVAS MEDICINAS, DROGAS Y ALIMENTOS A LA MEDICINA EUROPEA DEL SIGLO XVI.

Posiblemente, la rama de la ciencia que recibió un mayor impulso durante el siglo XVI fue la historia natural. Tuvo hondas repercusiones en la medicina, especialmente en lo que a terapéutica se refiere, y la tendría a la larga en los hábitos alimenticios del hombre occidental. Los territorios descubiertos ofrecían unas posibilidades extraordinarias de enriquecer el patrimonio descriptivo heredado de la Antigüedad clásica y de la Edad Media. La principal contribución de los naturalistas españoles de este periodo fue incorporar a la ciencia europea todo un conjunto de seres americanos procedentes de los tres reinos de la naturaleza. Fueron los inicios de lo que Cohen analiza bajo el título de *"The New World as a Source of Science for Europe"*.

Este proceso tuvo lugar en una serie de fases que nos recuerdan un poco a aquellas que aludía Elliot y que hemos mencionado al principio:

- Fase de las primeras noticias
- Fase de las primeras descripciones
- Fase de estudios analíticos

1) Fase de las primeras noticias

Esta fase consistió en la reunión de noticias de carácter descriptivo sin una sistematización. Fue iniciada por el propio Colón quién dio noticias imprecisas de numerosas especies, entre ellas el tabaco, el cacao, el bálsamo de copaiba y los ñames. En su segundo viaje fue acompañado por el médico Diego Alvarez Chanca, que escribió una carta al cabildo de Sevilla que incluye un auténtico informe sobre la fauna y la flora de Puerto Rico.

Pedro Mártir de Anglería da también noticia, sin orden ni pauta descriptiva alguna, de animales, vegetales y minerales del Nuevo Mundo. Junto a descripciones fantásticas se encuentran otras muy pormenorizadas y objetivas. Así sucede con la yuca, la batata, el maíz, el cacao y su cultivo, la piña tropical, el pavo, los grandes murciélagos, etc.

Con diferente acierto y amplitud se encuentran noticias sobre productos americanos en los textos redactados por conquistadores y viajeros. Recordemos aquí las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés y los *Naufragios y Comentarios* de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca.

En todos estos textos encontramos observaciones y descripciones muy desiguales. A veces existe una auténtica incapacidad de contar lo que los autores ven, sustituyéndolo por imágenes e impresiones imaginarias, o bien, por una narración de sus andanzas con datos particulares y autobiográficos. Otras veces, con la tendencia que tiene la mente a apoyarse en objetos que son conocidos o familiares, estos autores hacían descripciones confusas tomando como referencia productos europeos. Podríamos decir que estaban cohibidos por la falta de un vocabulario más rico. Esto contrasta con la precisión que tenían los indígenas en el conocimiento de sus cosas. Las preocupaciones profesionales de los conquistadores y la dificultad para desarrollar

cualquier forma de diálogo con los indígenas son ya razones más que suficientes para entender o comprender estas deficiencias.

2) Fase de las primeras descripciones

Las obras de los historiadores o cronistas asocian el relato histórico, la historia “moral” o descripción etnográfica y la historia natural. Entre estas destacan la *Historia de las Indias y conquista de México* (1522) de Francisco López de Gómara, la *Crónica del Perú* (1553) de Pedro Cieza de León y la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1555) de Agustín de Zárate.

Los más conocidos son, sin embargo, Gonzalo Fernández de Oviedo y José de Acosta.

La obra de Fernández de Oviedo representa la culminación de la fase descriptiva. Después de su segundo viaje al Nuevo Mundo publicó el *Sumario de la Natural Historia de las Indias* (1526), como adelanto de la *Historia General y Natural de las Indias*, cuya primera parte fue impresa en 1535, no editándose completa hasta 1851. Frente a las noticias ocasionales de los primeros conquistadores, descubridores y viajeros, Fernández de Oviedo aspira a ofrecer una imagen de conjunto de la naturaleza americana. El interés fundamental de su obra reside en que está basada en la observación de la naturaleza y no en noticias indirectas. El *Sumario* fue traducido al inglés y al italiano. La *Historia*, al alemán, francés, inglés, italiano y latín, alcanzando en un siglo quince ediciones. Se siguió reeditando durante el siglo XIX y en el presente, lo que demuestra la estimación como texto científico “clásico” de importancia.

Como ya han notado tantos historiadores, los cronistas españoles lograron de vez en cuando hacer descripciones de “sobrecogedora intimidad y brillantez”. Se tomó conciencia de que todo lo relativo al Nuevo Mundo debía tener su lugar en el acervo de conocimientos universales. Esto podía tener dos vertientes, la curiosa y la utilitaria. Aún así, muchas veces se empeñaban en tomar como modelos textos que eran totalmente inadecuados para el fin que perseguían, tal es el caso de usar como referencia la *Historia natural* de Plinio.

Buena parte de las observaciones más atentas y pormenorizadas por parte de los europeos cuando llegaron al Nuevo Continente estuvieron encaminadas a averiguar la base alimenticia de los indígenas. Descubrieron que era totalmente distinta a la del Viejo Mundo que giraba en torno al trigo, la vid y el olivo. Desde los primeros años de la colonización se trajeron a España semillas y plantas alimenticias americanas. Las batatas, por ejemplo, se cultivaron muy pronto tanto en Canarias, como en Andalucía y Castilla. Poco tiempo después, con mayor impacto y mayor difusión, penetró el maíz, base de la alimentación de casi todas las civilizaciones mesoamericanas y andinas, a la vez que el centro de su economía y de su división social. Algo similar ocurrió con la patata. Siguieron inmediatamente los pimientos, el girasol, los frijoles, la piña, la yuca, el tomate, el cacao y un largo etcétera.

3) Fase de estudios analíticos

Desde el punto de vista práctico, el interés que tenía el conocimiento de la naturaleza americana, sobre todo en relación con el aporte de nuevos productos curativos, motivó que a la fase de noticias descriptivas ofrecidas por personas de la más diversa

condición, sucediera otra de estudios analíticos realizadas por autores con la preparación científica adecuada. Algunos de estos estudios dependieron de la iniciativa de particulares, mientras que otros fueron promovidos y planificados por la Corona.

En la incorporación a la terapéutica europea de los productos curativos americanos fue decisiva la contribución de Nicolás Monardes, médico sevillano que supo aprovechar para su trabajo científico el hecho de que su ciudad natal centralizase las relaciones con el Nuevo Mundo.

Monardes nació a finales del siglo XV o a principios del XVI en Sevilla. Estudió en la Universidad de Alcalá, que se convirtió en esas fechas en una de las más importantes de los reinos hispánicos. Allí recibió la influencia de la corriente que encabezaba Nebrija. Como señala López Piñero, la formación que Monardes adquirió en este ambiente complutense, dominado por las corrientes de vanguardia del humanismo renacentista y por su vertiente médica, el llamado “galenismo humanista”, condicionó de manera directa el posterior desarrollo de su obra. A este grupo pertenecieron también Cristóbal de Vega, Francisco de Mena y Francisco Valles (cabezas de la escuela complutense durante la etapa siguiente), así como Miguel Jerónimo Ledesma y Miguel Juan Pascual, renovadores de la enseñanza médica en la Universidad de Valencia, y personalidades de tanto relieve como Juan Huarte de San Juan y los cirujanos Francisco Arceo y Francisco Díaz. Interesa destacar, no obstante, que en este ambiente se formaron también Francisco Hernández, el otro gran estudioso de la materia médica americana durante el siglo XVI, y tres figuras que concedieron especial atención en sus obras a los productos medicinales: Francisco Bravo, autor del primer libro médico impreso en el Nuevo Mundo, Francisco Franco y Juan Fragoso. En el interés que tuvieron todos ellos por la materia médica influyó, por una parte, la tradición procedente de Nebrija y, por otra, la versión comentada del tratado de Dioscórides publicada por Andrés Laguna, que estuvo en relación con la Universidad de Alcalá, aunque no llegara a ocupar ninguna cátedra. Monardes se doctoró en Sevilla, ciudad donde residió hasta su muerte en 1588. Además de ejercer la medicina con gran prestigio y notables ingresos, participó en empresas mercantiles, entre ellas el comercio de materias medicinales y el tráfico de esclavos.

Paralelamente a su relación comercial con el Nuevo Mundo, Monardes empezó a estudiar los productos medicinales americanos. Así, su libro más importante fue el que en su primera edición completa se tituló *Historia Medicinal de las cosas que se traen de nuestras indias Occidentales* (1574). Consta de tres partes, la primera de las cuales había aparecido en 1565 y la segunda en 1571.

Monardes no era un observador ocasional ni un autodidacta, sino un científico sólidamente formado y con amplia experiencia en el estudio de la naturaleza. Cultivó plantas americanas en el huerto de su casa y aprovechó las colecciones y jardines que existían entonces en Sevilla. Describió por vez primera varias especies vegetales, pero, sobre todo, ofreció las primeras descripciones detalladas y correctas de otras muchas. Familiarizó también a los europeos con otras plantas importantes desde el punto de vista de la dietética o de la terapéutica. El aspecto más brillante de su obra es su contribución a la farmacognosia. Según Guerra, rebasa el antiguo concepto de los herbarios tradicionales para ahondar en el origen y caracteres de identificación además de los usos de los materiales americanos, apuntando la similitud y diferencias con los productos de la farmacia clásica. A ellos se debe, como dice López Piñero, que desde el ya clásico *Handbuch der Pharmakognosie* (1933) de Alexander Tschirch, se le considere, junto a Valerius Cordus y a Clusius, como uno de los padres de esta ciencia.

A la difusión europea de la obra de Monardes contribuyeron de modo decisivo las traducciones latinas del mismo Clusius. En poco más de un siglo los escritos científicos de Monardes alcanzaron cuarenta y dos ediciones en seis idiomas.

Desde el punto de vista terapéutico, Monardes entendió la doctrina galénica de las cualidades y sus grados de acuerdo con la versión propia de la corriente “humanista”, que había rechazado como “bárbaras” las teorizaciones arabizadas sobre el tema del galenismo bajomedieval. Indicó la complexión, y temperamento de cada producto curativo, deduciendo a partir de la misma sus efectos sobre el organismo. La misma doctrina servía de fundamento para una correcta indicación terapéutica, adecuada a la complexión del enfermo y a la calidad de su enfermedad. Monardes contraponía explícitamente esa terapéutica “racional” al uso empírico de los medicamentos, que descalifica por completo. Al igual que los principales seguidores de este tipo de galenismo, concede gran importancia a la experiencia, una de las raíces de la renovación del saber anatómico por parte del movimiento vesaliano. Podemos decir, pues, con López Piñero, que Monardes empezó a entender esta experiencia como comprobación propia y directa de los hechos. Dicho de otra forma, Monardes adecuó el uso de las nuevas plantas americanas a la doctrina médica vigente entonces en Europa. Justificó el uso que les daban los indígenas con bases procedentes del galenismo. Otras veces recoge, sin más, las prácticas de los indios americanos con diversas sustancias, especialmente en el caso del tabaco y de la coca.

En la obra de Monardes se encuentran descritos:

- un importante número de resinas (ánime, copal, caraña, etc),
- buen número de purgantes (raíz de mechoacán, aceite de la higuera del infierno, etc),
- los bálsamos de Perú y de Tolú,
- el tabaco,
- la coca,
- el sassafrás,
- la cebadilla,
- diversas plantas alimenticias (pimientos, girasol, patata, piña, etc),
- otras plantas de uso médico,
- algunos animales,
- y algunos productos minerales.

Si la obra de Monardes es un ejemplo de iniciativa particular, la obra de Francisco Hernández lo es de la del poder real. En 1570 se organizó lo que se considera como la primera expedición científica moderna a cuyo frente Felipe II puso al mencionado Hernández.

Igual que Monardes, Hernández estudió medicina en la Universidad de Alcalá. Ejerció en Toledo y Sevilla. Fue también médico de los hospitales del Monasterio de Guadalupe, uno de los puestos de mayor prestigio y mejor retribuidos del momento. Hacia 1568 se trasladó a Madrid como médico de cámara del rey. Poseía una sólida formación intelectual y científica, era un convencido seguidor del humanismo de corte erasmista y tenía una mentalidad abierta a las novedades.

En 1571, desembarcó en Veracruz. Hasta marzo de 1574 recorrió la casi totalidad de territorios entonces descubiertos de Nueva España desarrollando una serie de circuitos que abarcaban regiones enteras: la zona central mexicana, las costas del mar Austral y Oaxaca, Michoacán y el Pánuco (voz del azteca que significa “lugar donde llegaron los que vinieron por la mar”). Le acompañaban su hijo, que era cosmógrafo,

dos o tres pintores y otros tantos escribientes, varios herbolarios, intérpretes, algunos médicos indígenas y demás personal. Desde 1574 hasta 1577 residió en México dedicado a ordenar los materiales, experimentar el efecto de las medicinas y a escribir. Entre los materiales que se entregaron al rey figuraban plantas frescas, plantas conservadas, semillas, raíces, pinturas y treinta y ocho volúmenes escritos con dibujos y textos. Entre estos había tres escritos en nahuatl, idioma que Hernández aprendió y al que tradujo una parte de su estudio para que se beneficiaran los indígenas.

Murió en 1587 sin ver publicada su obra. Felipe II encargó al napolitano Antonio Recchi que resumiera la colosal obra de Hernández debido, quizás, al alto costo que significaba publicarla en su totalidad. Los especialistas opinan que Recchi mató el espíritu de la obra al resumir tan solo lo que podría ser de utilidad en medicina. Los originales se depositaron en el Escorial donde parece que se quemaron en el incendio de 1671. El tratado de Recchi tampoco llegó a publicarse. En 1615 un dominico que trabajaba en el Hospital de Huaxtepec publicó una versión castellana del resumen de Recchi. Trece años más tarde la famosa *Accademia dei Lincei*, de la que formaba parte Galileo, editó el texto de Recchi junto con comentarios y estudios de varios de sus miembros con el título *Rerum medicarum Novae Hispaniae thesaurus*. Este libro que apareció con portadas fechadas en 1628, 1630, 1648, 1649 y 1651 fue la base de la difusión europea de la obra de Hernández. Más tarde, en 1790 se publicaron en Madrid, bajo la dirección de Casimiro Gómez Ortega, los tres volúmenes correspondientes a botánica de una copia original de Hernández. Los minerales y la zoología quedaron, de nuevo, inéditas.

La labor de Hernández fue gigantesca. Recoge la descripción y estudio de casi tres mil especies vegetales mexicanas, todas ellas basadas en la descripción directa.

En la expedición de Hernández fue muy importante la colaboración de los indios mexicanos, cuya cultura estudió por vez primera y de forma rigurosa Bernardino de Sahagún. Este prestó gran atención a los temas de su historia natural. Entre 1558 y 1569 elaboró su *Historia general de las cosas de Nueva España*, que se considera por lo general como uno de los más importantes antecedentes de la moderna antropología cultural. Utiliza la pintura para recoger datos, conoce la lengua indígena a la perfección, utiliza informadores y cuestionarios, etc. Es un etnólogo y un lingüista que se adelanta varios siglos a su época.

Bernardino de Sahagún fue profesor en el Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco, donde estudiaron dos médicos indios: Martín de la Cruz y Juan Badiano, coautores del *Libellus de medicinalibus Indorum herbis*, texto único de botánica médica nahuatl que ha llegado hasta nosotros. El primero lo redactó en nahuatl y el segundo lo tradujo al latín.

Las actitudes de un Hernández o de un Bernardino de Sahagún, no fueron suficientes para que las culturas científicas de los indios americanos pudieran resistir los embates y traumatismos que significó la colonización española. No obstante, se crearon los cauces que transmitieron al mundo europeo gran parte de sus elementos. Como afirma López Piñero, entre la pervivencia de lo indígena y la simple asimilación de aspectos aislados por parte de los naturalistas españoles, se dieron todos los grados de posible mestizaje cultural. Uno de los ejemplos es el mencionado *Código de la Cruz Badiano* así como las obras de mestizos de raza y cultura como Cristóbal de Molino, Blas Valera o Garcilaso de la Vega, el *Inca*, la gran figura del grupo. Tampoco podemos olvidar el transplante de las ideas científicas europeas al Nuevo Mundo debido a muchos autores y que aquí, por razones de tiempo, dejaremos aparte.

Resulta pues, evidente, que las nuevas realidades americanas habían desbordado

los esquemas tradicionales. Era menester buscar una explicación que podemos encontrar de forma satisfactoria en la obra de José de Acosta. Formado como jesuita en varias localidades españolas y europeas, a mediados de 1572 se trasladó al Perú, formando parte de la tercera misión jesuita enviada a aquel virreinato. Permaneció allí dieciocho años. Escribió *De procuranda Indorum saluto* y *De natura novi orbis*, que se convirtió en 1590 en la *Historia natural y moral de las Indias*, que se publicó en Sevilla. Su intención no es descriptiva sino explicativa, “declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de la naturaleza”. Así se ocupa del origen de los indígenas, del por qué de la existencia de nuevas especies, de las mareas y corrientes marinas y de un largo etcétera. Esta obra alcanzó una notable difusión e influencia en Europa. Fue traducida al alemán, francés, inglés, italiano, holandés y latín, llegando a las 25 ediciones en distintos países europeos hasta finales del siglo XVIII. Esta importancia ha sido también puesta de manifiesto por estudiosos del tema, como Humboldt y Elliot, quién afirma que “hasta que no se publicó en español en 1590, la gran *Historia natural y moral de las Indias*, de José de Acosta, no culminó triunfalmente el proceso de integrar el mundo americano en el contexto general del pensamiento europeo...la síntesis de Acosta era la culminación de un siglo de esfuerzo.

Veamos por último la presencia de productos americanos en las obras médicas y botánicas del resto de Europa con exclusión de las fuentes españolas. Tal como indica Enrique Álvarez López, pueden distinguirse dos periodos en el conocimiento preliminar de la vegetación americana en Europa. El primero, que abarcaría los primeros cuarenta años del siglo XVI, se caracteriza por la presencia de aportaciones de exploradores y viajeros, sobre todo de Fernández de Oviedo. Las noticias llegaron a los botánicos, naturalistas y eruditos de forma muy imprecisa. Durante la segunda etapa, que comienza a partir de los años cincuenta, continuó produciéndose la recepción de los primeros conocimientos acerca de la flora americana. Esta se produjo a veces de manera muy extraña, puesto que, con frecuencia, iba unida a una completa ignorancia sobre el origen geográfico de las especies que se describían y que ya en su tiempo habían tomado carta de naturaleza y aclimatación en los huertos europeos.

A partir de esta situación, los científicos europeos comenzaron a acoger los distintos productos del Nuevo Mundo con un carácter más académico y universitario. Aún así, a veces, los incluyen en grupos insólitos, con las más extrañas analogías, en torno a los ya conocidos por los clásicos griegos y latinos. Sin embargo, a finales de la centuria, la labor de Clusius puso las cosas en su lugar y recogió, si no en un cuerpo de doctrina coherente, al menos en una gran compilación, la mayor parte de los materiales hasta entonces hallados. En opinión de Álvarez López “bastaría el examen y estudio de las obras de este autor para devolver a los españoles en la expedición del Occidente, como a los portugueses en la del Oriente, su legítimo lugar...”

Vamos a ocuparnos someramente de las obras europeas —excluyendo las españolas— que contienen referencias a productos americanos. Juan de Ruel, en su *De Natura Stirpium*, ya cita el guayaco, guayacán y el maíz. En la obra del alemán Fuchsio *De historia stirpium*, figuran, sin que se aclare su origen, los Tagetes o *Tagetem Indicam* o clavelones, el *Siliquastrum* o *Capsicum* y el *Turcino frumento* o maíz, (que asegura procede de Grecia y Asia). Estas mismas plantas las hallamos en el *Kreuterbuch* de otro botánico alemán, Jerónimo Bock. La versión del *Dioscórides* de Mattioli, contiene, como la de Laguna, referencias a productos del Nuevo Mundo sin precisar geográficamente su origen: Cañas de Indias, Guayaco, *Phasiolos*, *Cucurbita indica*, claveles de la India, Tuna (que confundía con la Opuntia de Plinio), y el maíz.

A partir de la segunda mitad del siglo empezó, como hemos dicho, a romperse la actitud de indiferencia o desconocimiento. La figura más representativa e importante de los médicos y farmacéuticos españoles que en distintos puntos de la península se dedicaron a incorporar a la terapéutica europea los productos venidos del Nuevo Mundo, fue Nicolás Monardes. Progresivamente las obras europeas recogieron con mayor riqueza y exactitud los datos referentes a plantas americanas: nos referimos a las de Rembertus Dodonaeus (*Estirpium Historiae* —1616—), Lobelio (*Plantarum seu stirpium historia* —1576—), la *Historia generalis plantarum*, editada por Rouvillium en 1587 sobre los materiales de Jacques Delachamps o Dalecampio y, sobre todo, las obras de Clusius.

Para algunos autores Clusius hizo en el siglo XVI la labor que desarrolló Linneo en el XVIII. Estableció el principal lazo, la vía más importante de comunicación entre los botánicos españoles y los europeos. Logró vencer la inercia académica del mundo nórdico y centroeuropeo para la recepción de los nuevos productos, gracias a su obra divulgadora de plantas, semillas y materias vegetales que él conoció en los libros españoles o en vivo, cultivadas en jardines y huertos o almacenados en las lonjas de la península. Algo semejante hizo con los productos procedentes de Oriente. Aparte de esto, no sólo compiló las obras de García de Horta y de Monardes sino que las tradujo. Así, su primera obra ya estaba dedicada a España: *Rariorum stirpium per Hispanias observatorum historiae* (1576). En 1601 publicó una obra de síntesis: *Rariorum plantarum historia*. Coronó su labor con la edición en 1605 de sus *Exoticorum*, que contiene las traducciones y anotaciones de los textos de Monardes, García de Horta y Cristóbal de Acosta, que ya había editado antes por separado.

A la luz de todo lo señalado podemos deducir que Europa asimiló las evidencias del Nuevo Mundo en un proceso difícil y costoso que abarcó todo el siglo XVI y buena parte del XVII. Tanto en el periodo de primeros contactos y noticias, como en el de descripciones más o menos sistemáticas y en el de rigurosos estudios científicos, el país que desempeñó el papel fundamental fue España. Las obras de la casi totalidad de autores a los que hemos hecho referencia así como a las de otros que cultivaron otras disciplinas científicas, tuvieron un impacto y una difusión indudable y extraordinaria en el resto de Europa. Esta fue, además, muy rápida.

Lo que al principio fue una mera recolección de datos y de novedades dentro de unos rígidos esquemas mentales e intelectuales, acabó encontrando su lugar en la ciencia europea no sin antes haber actuado como elemento básico para poner en duda la autoridad de los clásicos y para que tomara forma el nuevo concepto de relativismo. Como dice Elliot, “Alrededor de 1600, habiendo conquistado América y habiéndola incorporado dentro de los límites de su mundo intelectual, los europeos podían contemplar a la tierra con orgullo, conscientes de su propia superioridad espiritual y técnica, su capacidad militar y su poder económico”.

Para terminar hemos de decir que, a pesar de los centenares de trabajos dedicados al tema, todavía queda mucho por hacer. Investigadores americanos de lengua española procedentes de varios campos han hecho y están desarrollando una encomiable labor de estudio de las culturas prehispánicas y del mestizaje cultural, no siempre bien conocidos por el resto de historiadores, incluidos los españoles. Sus resultados, junto con los que se están obteniendo de un minucioso estudio de la influencia del Nuevo Mundo sobre el Viejo, están siendo muy reveladores.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

ACOSTA, J. DE. (1578) *Historia natural y moral de las Indias*. Sevilla, Juan de León. Ed. facsímil con introducción por B. G. BEDDALL, Valencia, Hispaniae Scientia, 1977

ÁLVAREZ LÓPEZ, E.(1945a). Las plantas de América en la botánica europea del siglo XVI, *Revista de Indias*, 6, p.221-228

ÁLVAREZ LÓPEZ, E.(1945b). Nicolás Monardes y los botánicos europeos del siglo XVI, *Las Ciencias* 14, p.221-228

DEBUS, A. G.(1976). The pharmaceutical revolution of the Renaissance. *Clio Medica*, 11, p.307-317

DICCIONARIO histórico de la ciencia moderna en España. (1983). 2 vol. Barcelona, Península

ELLIOT, J. H. (1972). *El Viejo Mundo y el Nuevo, (1492-1650)*. Madrid, Alianza.

ENCICLOPEDIA.(1905-1933) *Enciclopedia Universal Ilustrada EuropeoAmericana*. 100 vols., Barcelona, Espasa.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G.(1535). *Historia General y Natural de las Indias*. Sevilla, Juan Cromberger

FRESQUET FEBRER, J. L. (1992) *Terapéutica y Materia médica americana en la obra de Andrés Laguna (1555)*. Madrid, *Asclepio*, 44 (2), 53-82.

FRESQUET FEBRER, J. L. (1993) *La experiencia americana y la terapéutica en los Secretos de Cirugía (1567) de Pedro Arias de Benavides*. Valencia, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia.

GARCÍA BALLESTER, L. (1972a). Galeno. En: *Historia Universal de la Medicina* (dir. Pedro Laín). Barcelona, Salvat, vol. 2, p. 209-257.

GARCÍA RIVAS, H. (1988). *Cocina Prehispánica mexicana. La comida de los antiguos mexicanos*. México, Panorama ed.

GUERRA, F. (1973). La materia médica en el Renacimiento. En: *Historia Universal de la Medicina*, dir. por P. Laín Entralgo. Barcelona, Salvat, vol. IV, p.131-149.

GUILLÉN TATO, J. F. (1935). La Náutica. *Estudios sobre la ciencia española del siglo XVII*, Madrid, 461-501.

HUMBOLDT, A. von. (1892), *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América. Historia de la geografía del Nuevo Continente y de los progresos de la astronomía de los siglos XV y XVI*. 2 vols. Madrid.

HUMBOLDT, G. (s.a.) *Cuatro ensayos sobre España y América*. Madrid, Espasa Calpe.

LAÍN ENTRALGO, P. (1977). *Historia de la Medicina*. Barcelona, Salvat

LÓPEZ PIÑERO, J. M.(1979). *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Barcelona, Labor

LÓPEZ PIÑERO, J. M.(1989). *Introducción a la "Historia Medicinal de las cosas que traen de nuestras Indias Occidentales" (1565-1574), de Nicolás Monardes*. Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo.

LÓPEZ PIÑERO, J. M.(1991). *El Códice Pomar (ca.1590). El interés de Felipe II por la Historia Natural y la expedición Hernández a América*. Valencia, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la ciencia.

LÓPEZ PIÑERO, J. M.; FRESQUET FEBRER, J.L.; LÓPEZ TERRADA, M.L.; PARDO TOMÁS, J. (1992). *Medicinas, drogas y alimentos vegetales del Nuevo*

Mundo. Textos e imágenes españolas que los introdujeron en España. Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo.

LÓPEZ PIÑERO, J. M. (Coord.) (1992) *Viejo y Nuevo Continente. La Medicina en el encuentro de dos mundos.* Madrid, Saned.

MARAVALL, J. A. (1963). *Los factores de la idea de progreso en el Renacimiento español.* Madrid.

REY PASTOR, J. (1970) . *La Ciencia y la Técnica en el Descubrimiento de América.* 4º ed. Madrid, Espasa Calpe.

PARDO TOMAS, J.; LÓPEZ TERRADA, M. L. (1993). *Las plantas americanas a través de las primeras relaciones y crónicas de Indias (1493-1553).* Valencia, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la ciencia.

TOVAR, A. (1981). *Lo medieval en la Conquista y otros ensayos americanos.* 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica.

LA FAMILIA: TIERRA DE LA LIBERTAD, ES DECIR, DEL AMOR A LA VERDAD

por *Stanislaw Grygiel*
Universidad Lateranense

Juan Pablo II, hablando en Kinshasa acerca de la familia, dijo: «el argumento es maravilloso, pero la realidad es difícil». En efecto, la familia es un argumento maravilloso y una realidad difícil porque exige que el hombre dirija su mirada cada día hacia lo gratuito, cuyo ideal penetra en lo divino. El querer ser hombre significa querer ser Dios. Para poder ser humano hay que ser sobrehumano. Es por lo que la familia, siendo una realidad difícil, es un argumento fascinante.

En ese mirar hacia lo Divino gratuito es donde se revela y realiza nuestra libertad. En la libertad es donde nacen las familias en el sentido pleno y profundo de la palabra, ya que es en ellas donde se vive la libertad por medio de un continuo dar la propia vida, no solo a los demás, sino también por los demás. En las sociedades donde está ausente la verdadera libertad de la persona, aunque existieran «otras libertades», faltarían las familias, porque faltaría ese dar la vida por los demás.

Quien vive en la libertad, que se sitúa a la base de la familia, mira a lo Divino. Y es a través de la familia como recibe de lo Divino la propia identidad. La familia, resaltando el carácter divino del hombre, lo defiende contra el mecanismo social que tiende a reducirlo a una sola de sus funciones.

El amor está inscrito en la estructura del ser-persona humana: el amor es su nombre. El nombre se dirige al nombre. El amor provoca el amor: no impone nada a nadie. El amor solamente ama. El que ama, obliga al amado a amar, es decir, a dar todo, incluso la vida, al otro. Y es aquí donde nos encontramos con la esencia de la libertad, sin la cual no se abre ninguna posibilidad a la comunión entre las personas. Tenemos miedo a ser libres, porque el carácter dialógico de la libertad exige de nosotros el ser siempre más grandes que nosotros mismos.

El hombre llamado a ser amor se recoge en su propio ser y poseyéndose y adueñándose de sí mismo responde adecuadamente al amor, es decir, entregándose totalmente, con todo su ser. Es este diálogo, cuya esencia consiste en ofrecer la propia vida al otro, nace la autoconciencia del hombre. Ofreciéndose a sí mismo, el hombre es más él mismo, porque aquél a quien se da intenta responderle también con amor. La presencia de uno al otro, esa recíproca *parusia* (en griego *par-ousia* significa hacerse presente a alguien), constituye el espacio en el que el hombre se revela a todos, incluso a sí mismo. Todas las palabras y actos que el hombre realiza, si no van llenos de esta presencia, están vacíos. No revelan al hombre, porque son una mentira. La persona se revela en las palabras que son también actos y en los actos que son también palabras. Los discípulos de Emaús, escribe S. Lucas (24,35), «lo reconocie-

ron al partir el pan». Pensemos en las cenas y comidas de las familias, en las que uno está presente al otro, y a aquellos en los que falta tal presencia. La mentira es siempre una trampa que uno pone al otro. La Eucaristía es una realidad propia de la familia.

Las personas, revelándose una a otra, crean el espacio donde habitar. Una persona habita en presencia de la otra y, habitando así, ofrece a la otra la propia presencia para que habite en ella. Es decir, el hombre, habitando en la *parusia* del otro, participa de su propio ser y del actuar que deriva de su ser; participa de su conocimiento de la verdad y de su obrar el bien. Conociendo juntos la verdad y haciendo el bien, habitan en la misma casa.

La casa es el lugar donde el hombre se siente bien, porque en ella ha nacido del amor y no por casualidad. La experiencia de su propio ser o el sentirse amado, se expresa en el apellido que añade al verbo «¡soy!». Cuando el hombre se presenta indicando con ayuda del apellido la casa familiar, quiere expresar el amor del que proviene. Es como si dijese: «¡miradme, soy amado!», «¡he aquí el amor en que habito y que es la base de mi dignidad!». En algunas lenguas eslavas, el apellido o el patronímico con los que el hombre se identifica, revelan la filiación y su origen que es el padre. En cierto sentido, quien ve al hijo ve también al padre porque es en el amor del padre donde el hijo mora. Esta es la salvación y la bienaventuranza del hombre.

Sólo entonces, el hombre intentando ser bienaventurado, sale de sí mismo en búsqueda del otro, porque sólo con la ayuda de otra persona conseguirá edificar la casa de la bienaventuranza.

El libro de Génesis es insuperable describiendo este caminar y edificar la casa de los hombres. «Adán» busca la ayuda en primer lugar en las cosas y animales, pero, incluso habiéndoles dado él mismo el nombre, reconoce que en vez de ser ayudado pierde la libertad, porque se reduce a una realidad que no lo conduce hacia aquello que él desea. Identificándose con las cosas y con los animales, se convierte solamente en su ridícula imitación. Buscando en ellos la «ayuda» para sí mismo, sin poder nunca adecuarse al nivel de su vida, comete una mentira que oculta la verdad de su ser y sofoca su libertad.

«Adán» encuentra, en cambio, la «ayuda» en la persona de «Eva», que revelándole su propio ser que tiende al infinito, es decir el ser que mira a lo Divino gratuito, le revela la verdad de su deseo de ser más y su destino. En la diversidad de «Eva» se delinea para él la verdad futura de su propio ser y en la comunión con ella le viene dado el signo de su cumplimiento. Fascinado y entusiasmado de emprender este camino, «Adán» exclama: «Esta vez sí que es carne de mi propia carne y hueso de mis huesos (...). Ha sido tomada de mí» (cf *Gen* 2,23). Fascinados ambos de la libertad que surge de su deseo de lo divino, ambos entran en lo sagrado de sus propias identidades. El uno habita en el apellido del otro, apellido que indica la casa familiar que es Dios mismo. Mirándose uno a otro cara a cara, mueren cada uno a sí mismo para renacer en el «nosotros» como «yo» y «tú» propios de las personas. Renacen, por tanto, enriquecidos uno del otro. Este mutuo mirarse uno al otro cara a cara, el mutuo morir y renacer, nos permite entrever lo que sucederá cuando, mirando a Dios cara a cara, moriremos para resurgir.

La grandeza de la libertad que se realiza y se revela en este recíproco ayudarse el uno al otro, depende de la respuesta al interrogativo: ¿hasta qué punto el uno está dispuesto a morir por el otro? La muerte de quien da la vida por el otro comporta tal presencia que quien entra en ella y habita en ella, se siente salvado. En otras palabras, el que da la vida por el otro tiene una casa. Por ello, la salvación del hombre se encuen-

tra en la muerte entendida como absoluto puro don. Sin embargo, morir así puede sólo aquel que, como ha dicho Cl.S. Levis, sirve en nuestro batallón como un voluntario. Nuestras muertes no son bastante puras como para poder ser las causas de la salvación. Por ello nuestros matrimonios y nuestras familias constituyen el inicio de la edificación de la casa.

En la comunión, las personas, gozando una de la otra y ayudándose mutuamente, se comprenden a sí mismas. Sus cuerpos, en particular cuando las personas están unidas en el matrimonio, hacen visible el Misterio del Amor y de la libertad de Dios. Está claro que no pueden hacerlo cuando el uno representa para el otro sólo un objeto de una acción que imita el amor y la libertad. En la morada matrimonial, es decir, en la presencia de la mujer al marido y en la del marido a la mujer, ambas orientadas hacia el Amor que es Dios, no termina sino que inicia la edificación de la casa. La comunión matrimonial, por tanto, no apaga sus deseos de ser bienaventurados, deseo insaciable hasta la muerte, pero sí permite entrever la beatitud.

En la casa edificada por la presencia del marido a la mujer y por la de la mujer al marido habitarán también los demás, en cierto sentido en ella habitará toda la sociedad. En la medida en que la sociedad habita en esa, cada uno, como diría Platón, «en cualquiera que se encuentre (...) pensará que se encuentra o con un hermano o con una hermana o con el padre o con la madre o con un hijo o con una hija o con cualquier descendiente o ascendiente de estos» ¹. La igualdad, la fraternidad y la libertad, palabras que el Iluminismo ha vaciado de contenido, hacen estos hogares y después forman la sociedad. Sólo en tales casas los hombres tienen el mismo apellido que indica su proveniencia divina. Ella los hace a todos los primeros porque son divinos. Ninguno es segundo.

El hombre uniéndose a la persona amada la genera y es generado por ella; juntos dan inicio a un mundo nuevo, mundo comunional. El marido, generando a la mujer, y la mujer generando al marido, crean el espacio para el acto creador de Dios, cuyo Amor, casi provocado por el de ellos y aprovechando el de ellos, llama a una nueva persona a ser amor. Su hijo es más bien hijo de Dios y no suyo. Por tanto, la identidad de su persona no depende de la sociedad.

La comunión de las personas, sobre todo la comunión que es el matrimonio y la familia, constituye siempre la provocación al amor. El amor es un trabajo difícil. Por ello frente al matrimonio y a las familias se despierta en los hombres o el amor o el odio. Toda comunión de personas es un signo de contradicción.

El matrimonio y la familia miran a la Familia Trinitaria, cuyo Amor rebosa desde las riberas de lo Divino, creando los seres capaces de recibirlo. Deteniéndose en alguna parte «demasiado humana», el marido, la mujer y también el hijo se dirigen uno al otro no por el nombre que expresa el ser y el amor sino por aquello que se refiere a las funciones en las que el uno somete al otro. Detenidos así, los hombres no son ya una provocación y una llamada al amor y al trabajo. Cada uno de ellos, reducido a una función, impone al otro la función que actualmente sirve a sus intereses. La función no llama y no obliga a ninguno. Obliga con fuerza a todos a hacer ciertas cosas hasta el límite en que son capaces de hacerlas. El que todavía no funciona así queda eliminado automáticamente del juego.

El que escapa a la pro-vocación al amor huye de la libertad. No acepta el ser llamado por el otro y él mismo no llama a ninguno. Acepta, en cambio, el ser tratado

¹ Platón, *La República*, V. 463 c.

como manzana buena para comer, agradable a los ojos y útil para conquistar el saber hacer de ella cualquier cosa actualmente deseada. Lo acepta, porque él mismo quiere tratar así a los otros.

El hombre no libre, el hombre dependiente de ésta o de otra cosa, se hace siempre más vago, aunque produzca muchas cosas útiles o incluso indispensables para la supervivencia. Sin duda los esclavos producen mucho pero por temor al trabajo. En efecto, la esencia del trabajo que es entrar en lo sacro de otro hombre, los esclavos la desconocen.

El no amar al otro hasta dar la propia vida, termina en el ateísmo, porque no mira al gratuito Divino. El ateísmo humilla al hombre más de cuanto lo había hecho el paganismo. Este último, en efecto, admitiendo que el hombre tiene otros vínculos además de los de este mundo que pasa, no lo reduce a una manzana buena para comer, gustosa a los ojos y útil para adquirir otra cosa así mismo gustosa y útil (cf *Gn* 3,6).

Habitar fielmente en la presencia del otro hace que el hombre se defiende contra el tiempo que pasa y devora todo lo que se somete a él: en el hogar familiar el hombre permanece él mismo. La presencia fiel del otro ayuda al hombre a no identificarse con el tiempo y, por tanto, a salvarse, permitiéndole entrever la Presencia del Divino que no pasa. Esta, siendo por naturaleza, la Presencia eterna; exige del hombre la fidelidad en el ser presente, a los otros hombres. Es precisamente con el «auxilio» de los demás como el hombre ahonda sus raíces en la Infinitud de Dios. La fidelidad propia del matrimonio, alcanzando la eternidad y poniendo en ella los fundamentos para el hogar familiar que resiste al tiempo y a sus insidias, refleja, tal vez, en el modo más adecuado posible, la fidelidad con que Dios contrae el matrimonio con el hombre.

En el hogar edificado por las presencias fieles el hombre, se siente «sí mismo». Comienza a sentirse «sí mismo» en el amor de los padres. Su amor, revelando de donde proviene, revela al hijo su destino. En la presencia recíproca de los padres, del uno al otro, se deja ver al hijo la presencia de Dios. Caminando a su encuentro con el auxilio del amor de los padres, el hijo trasciende la familia misma, y precisamente en la familia comienza a ser presente a los otros hombres. La familia que retiene al hijo y no le ayuda a mirar hacia el Divino Gratuito a través de los demás, no es familia, y el matrimonio que le ha dado inicio no es matrimonio, sino solamente yuxtaposición de los individuos que no están juntos, sino que hacen alguna cosa juntos. Su convivencia, incluso la sexual, es una convivencia forzada.

De cómo uno entienda el propio hogar, depende también su relación con el mundo. Las palabras «multiplicaos y someted la tierra, dominad sobre los seres vivientes que se mueven por la tierra» (cf *Gn* 1,28) fueron dichas no a «Adán» o a «Eva», sino a la comunión de sus personas. Por tanto, según el hombre entienda la palabra «multiplicaos», así entenderá también las palabras «someted la tierra». Según entienda el amor, así entenderá todo, incluso a sí mismo. Para quien el otro hombre es sólo para ser explotado y después desecharlo, *a fortiori* lo será también el mundo entero. El obrar en el que el hombre no está presente al otro hombre, hasta dar la vida por él, y que por tanto es sólo una realización del deseo desentrenado de poseer el mundo y a sí mismo, no saca a nadie de un «país lejano» y tampoco introduce a nadie en el hogar familiar. Tal obrar destruye no sólo al hombre, sino también el mundo que «espera con impaciencia la revelación de los hijos de Dios... para entrar en la libertad de su gloria» (*Rom* 8, 19-21).

La descendencia y los frutos de la tierra fueron dados como una promesa para nuestra esperanza. Por eso ni la tierra ni la descendencia constituyen el objeto de

nuestro mero obrar técnico, sino que exigen la acción propia de nuestra libertad, que se expresa en la esperanza, en el amor y en la fe.

Como consecuencia, los desastres ecológicos provocados por el obrar técnico no pueden resolverse con otro obrar igualmente técnico. Sólo la conversión de los hombres, es decir, el responder con todas sus fuerzas a la llamada de los otros seres, devolverá la justicia a los hombres y al mundo. Tampoco el mundo desea ser tratado sólo técnicamente. El signo para que las conversiones se den o no, serán los matrimonios y las familias cuya realidad no se reduce a un ir y venir productivo y consumístico.

El matrimonio y las familias, cuyos fundamentos están basados en lo Divino, no se someten a las estadísticas, en base a las cuales las ciencias sociológicas buscan construir normas para la sociedad. «El peso de los anillos», dice el Orfebre a los futuros esposos, «no es el peso del metal. Es el peso específico del ser humano, de cada uno de ustedes y de ustedes juntos» (cf WOJTYLA, K., *El taller del orfebre*). La identidad de los hombres y, por esto, su comunión y su felicidad, son un don del más allá.

Gracias a este peso específico de cada uno de los esposos, la verdad de los anillos nupciales y de la familia no pueden ser sometidas ni a la tiranía del más fuerte, ni a los votos de la llamada «voluntad de la mayoría», que, alguna vez, «democráticamente» sustituye a la tiranía misma. El matrimonio significa la soberanía de las personas. Soberano es, pues, todo aquello que nace en él. Soberano e inviolable es el cuerpo del hombre, en la medida en que en él se realiza el amor. Soberana es la familia. Soberana es también la casa familiar en el sentido material del término. Soberana es la sociedad a la que tales matrimonios y tales familias dan inicio. Sin permiso no se puede entrar en la intimidad de la persona, del matrimonio, de la familia, de la casa, de la nación. Sería una agresión.

El matrimonio y la familia, reducidos a acontecimientos gratuitos que distraen a los hombres de la trabajosa presencia del uno al otro, descomponen la sociedad. La descomponen porque ellos mismos están descompuestos. A través de tales matrimonios y de tales familias, entra en la sociedad el caos de los hombres que no son dueños de sí mismos. En el caos, que es una consecuencia de la convivencia forzada, todo se convierte en casual e hipotético; la praxis se convierte en el criterio de los propios efectos y de aquel que los produce. Lo categórico, que emana del hombre en la medida en que desea ser alcanzado por lo Divino, se pierde de vista en el caos.

En los hogares hipotética y caóticamente contruidos todos se sienten mal. Los hijos son incluso destruidos porque, no sabiendo desde el inicio a quién responder (porque no les llama nadie), no saben a dónde ir; caen en la miseria. Los hijos, privados de la presencia del padre y de la madre, es decir, no introducidos en la laboriosa comunión de la libertad, sino en un acomodamiento transitorio, abusivamente llamado matrimonio y familia, privados del apellido y del patronímico, se van realengos por el mundo. En diversos modos buscan no tanto olvidar lo que les falta, cuanto más bien convencerse de que eso se encuentra al alcance de sus manos.

Fuera de la casa familiar, caído en el caos personal y social, el hombre no es más un ser sin cobijo, es decir, no se siente amado, no ama. Olvidando su origen divino, pierde la soberanía. Se presenta no con el apellido, sino con una praxis que lo retiene en las cosas y que le sustituyen la dignidad que se manifiesta en el apellido. Su decir «¡soy!», no siendo ya divino, está vacío. Es necesario llenarlo con alguna cosa que funcione como si fuera su apellido. Se aleja siempre más de sí, vive «en un país lejano» donde busca «saciarse con las algarobas que comen los puercos» (Lc 15, 13-16).

Simone de Beauvoir confiesa que, encontrándose a la edad de ocho años fuera de casa, no podía justificar la propia existencia, porque habiendo perdido todos los pun-

tos de referencia, no lograba autodefinirse. No sabía quién era porque no se sentía amada. Siendo esclava de las cosas y de las necesidades, a las cuales reducía el amor y la libertad, se perdía en darles satisfacción. Se convirtió en un objeto entre objetos, objeto que veía solamente objetos.

Aquel que se siente tratado como objeto, trata a los demás de la misma manera. Explotado, explota todo y a todos, comenzando por el propio cuerpo y por el de los demás. La tragedia de tantos matrimonios, de tantas familias y de la sociedad, consiste precisamente en el hecho de que son las debilidades lo que unen al hombre con la mujer, los hijos a los padres o los padres a los hijos. Usar y explotar al otro hasta el momento en que ya no es más apetecible o gustoso a los ojos, constituye frecuentemente el único entramado sobre el cual se fundamentan tantas amistades, tantos matrimonios, tantas familias... Tal matrimonio, tal familia, tal sociedad.

Esta tragedia proviene de la confusión entre el amar al hombre y el deseo de poseerlo como si él fuera un objeto para usar y después tirar. Quien desea de esa manera al otro, no desea su ser, sino su funcionamiento en este o en un otro sistema. Quien desea así a la mujer, al marido, los hijos, no dará a ellos la propia vida, para que la tengan en abundancia, sino que por la propia comodidad, les quitará incluso la que tienen.

El hombre falsamente deseado está expuesto al peligro de ser tratado técnicamente desde su concepción hasta la muerte, sea cuando le es dado el permiso de vivir (porque ya o todavía funciona), sea cuando se le es impedido (porque ya no funciona más). El *homunculus*, el hombre producido en la probeta según las prescripciones alquimistas del científico Wagner en el "Fausto" de Goethe, tratado técnicamente al inicio de la existencia, corre el riesgo de ser definitivamente llamado más bien como un «eso» y no un «tú».

Entre el «eso», privado de nombres y apellidos, no hay comunión sino sólo un conflicto en el cual cada uno busca dominar al otro para no ser dominado por él. A quien no sabe todavía defenderse contra los otros le amenaza la muerte. La tragedia de los abortos y de la eutanasia es el resultado de la falta de comunión entre las personas. El aborto y la eutanasia, y también la producción del otro, por ejemplo, la fecundación *in vitro*, son consecuencia de la falta del diálogo de la llamada y de la respuesta entre los hombres y, por ello, de la falta de libertad. Son una expresión del falso deseo del otro hombre y del deseo de dominarlo.

El desear falsamente la mujer, el marido, los hijos manifiesta un falso modo de desear ser Dios. El hombre, que desea a Dios para servirse de él como si fuera un objeto. Lo construye y está preparado también a asesinarlo para su propia comodidad. Cualquier técnica aplicada al hombre, sea para generarlo sea para educarlo, incide en su identidad, de tal modo que se siente disminuido.

Contra esta tragedia nos defienden los poetas y místicos. Los poetas, cuya intuición roza el principio y el fin del ser, ven claramente la tragedia cotidiana del *Homunculus*. Tristram Shandy, el personaje de la novela de Laurence Sterne, *La vida y las opiniones de Tristram Shandy, gentilhombre*, sintiéndose un ser no logrado, como si fuera «juego de pequeños accidentes», y llamándose por ello *Homunculus* (es precisamente de esta novela de donde Goethe ha tomado el término) encuentra la causa de su desventura en un hecho contado por el padre en su diario. La madre de Tristram había perturbado el instante de su concepción, preguntando imprudentemente al padre: «Perdona, ¿no te has olvidado de poner el reloj?». Todas las desventuras de Tristram Shandy comenzaron nueve meses antes de su nacimiento. Aunque apareciese igual que los demás, era solo un *Homunculus*.

«Enigma es el puro manar. También
el canto puede apenas revelarlo;
Como comenzó, así quedará.»

(F. Holderlin, *El Rin*)

Si la identidad del hombre no proviene del amor en el que se trasparente el Amor de Dios, que nos ha amado y elegido antes de la Creación del mundo, para que seamos santos e inmaculados en su Presencia (cf *Ef* 1,4), su vida corre el riesgo de desarrollarse como una historia contada por un idiota (Shakespeare). Así también la historia de cada matrimonio y de cada familia.

Toda historia narrada en un modo divino constituye una tradición. En cada historia de la presencia del hombre en el hombre se completa la historia de la Presencia de Dios en los hombres. Y es ésta la que constituye la tradición en el sentido metafísico y profundo de la palabra. La sociedad que ha perdido la memoria de esta tradición no puede ser sino una banda de nómadas y de partidos cuya tradición se reduce a luchar en torno a la hoguera para conseguir el bocado mejor. La sociedad pierde la memoria cuando la pierden los matrimonios y la familias.

La familia, en cuanto lugar del nacimiento y de la educación del hombre, para decirlo con S. Agustín, «es, en cierto modo, el vivero de la ciudad» —*quoddam seminario est civitatis*—. «La casa del hombre debe ser el origen y célula de la ciudad» —*hominis domus initium sive particula debet esse civitatis*— (*De civitate Dei* 15,16,3; 19,16). En la familia se decide el futuro de la humanidad y del mundo.

Me atrevería a decir que la familia es el ciudadano primordial del mundo, y es de ahí de donde se le confiere una tal ciudadanía al Estado. Aristóteles dijo que «la familia es anterior y más necesaria que el Estado»². No es el Estado el que debe legitimar la familia, sino la familia al Estado. La familia entonces debería vigilarlo cuidadosamente para no usurpar el derecho de decidir sobre la verdad del hombre, porque, si lo hiciese, usurparía el derecho de decidir sobre Dios mismo. La justicia del Estado, no vivificada y corregida por la presencia en la que viven las personas construyendo una «comunidad», se convierte en injusticia tanto más grande cuanto más eficazmente es calculada ella misma por los partidos y por sus mayorías.

El Estado en sí no es educador, porque la educación se da en la intimidad personal del hombre, en la que sólo una persona es capaz de entrar y morar. El educador educa, revelándose a quien le ha sido confiado. Los padres no confían sus hijos al Estado, porque éste no tiene nada que revelar a los hombres. El Estado es una pura exterioridad construida por ellos. El maestro abre su propia casa al discípulo y le introduce en ella. El Estado no tiene casa. Los valores-dones, sin los cuales el hombre no puede ser hombre, vienen transmitidos de generación en generación, en la intimidad de la comunión entre el maestro y el discípulo, aunque los estados cambien. Platón, que lo había comprendido perfectamente, escribió que los ancianos en una familia son una realidad más sagrada que las estatuas de los dioses. Es de su sagrada presencia, llena de tradición, de donde brota el futuro de la sociedad.

El Estado, que huye de la familia y aspira a la educación de los ciudadanos, en cuanto hombres, les transmite sólo un saber funcionar en determinadas situaciones. Al final les obliga a solucionarlas mediante él mismo, convirtiéndose en un «país lejano». Hoy lo llamamos «Estado totalitario». También se transforma en totalitario

² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1162 a.

el Estado democrático cuando con las votaciones intenta decidir sobre el amor del hombre y, como consecuencia sobre Dios mismo.

El hombre no aprende el amor, la esperanza y la fe como aprende un oficio. Lo aprende cuando otro hombre lo conduce lejos de la soledad llamándolo a estar presente en los demás. Es en esta soledad donde el hijo privado de la presencia de los padres, el marido privado de la presencia de su mujer y la esposa privada de la del marido, buscan el refugio en un mundo imaginario.

En él, separados uno del otro, la madre deja de ser madre, el padre de ser padre y el hijo, hijo; porque el hijo lo es en la medida en que se identifica con el padre y con la madre y, éstos son padre y madre en la medida en que se identifican con el hijo, identificándose antes uno con otro como esposos. Los padres que no saben que son ellos mismos quienes quitan al hijo la posibilidad de encontrarse consigo mismo en la experiencia de la filiación. Al no existir en el diálogo con los padres, no se siente responsable, porque ellos no le llaman a responder con todo su ser a su amor. Cada uno abandona al otro o, mejor, intenta olvidar que ha sido abandonado de todos. Por falta de participación en el ser y en el actuar, que se realiza en el conocer este ser en cuanto verdadero y en amarlo en cuanto bueno, todos buscan por su propia cuenta sucedáneos de la verdad y del bien.

Los padres, entonces, si quieren ir a la raíz de los problemas de los hijos, deberán ir antes a la raíz de los propios.

La falta de libertad y de responsabilidad en la sociedad de hoy se manifiesta en la amplitud y en la violencia de las campañas contra la paternidad, contra la maternidad y contra la filiación del hombre. Estas campañas demuestran hasta qué punto la sociedad está empantanada en una civilización construida por holgazanes que no son suficientemente libres como para poder estar presentes el uno al otro y edificar así una casa común.

Las historias narradas por idiotas son siempre fáciles y aburridas. Estas se basan en la falta de los principios del ser y del obrar, es decir, del conocer y del amar este ser. La tristeza invade aquel que no es, porque no conoce y no ama y, por ende, se siente indefenso e incompleto. Su voluntad está deformada y termina en la desesperación. Los monjes han llamado a este estado del hombre la *acedia* (indiferencia y melancolía).

En el retorno a estos principios está la curación de la persona. Es precisamente en la presencia del otro donde el hombre comienza su curación; el otro es el principio y el fin en los que se revelan el Principio y el Fin del hombre. De ahí que el matrimonio y la familia constituyan el primero y último bastión de la libertad y de la soberanía del hombre y de la sociedad. Si este bastión cayese, estaríamos condenados a vivir en un gran campo de concentración, decorado de vanalidades. Si alguien quisiera destruir la sociedad debería comenzar por destruir el matrimonio y la familia. Y si quisiera, por el contrario, hacerla renacer, debería cuidar ese amor que da origen al matrimonio y a la familia.

Esperemos que los holgazanes no prevalezcan. ¿Por qué? Porque ellos habrían prevalecido si Dios no continuase amando al hombre, escribiendo, en el acto de la creación, el amor humano en el Amor que Él mismo es. «En esto está el amor: no hemos sido nosotros los primeros en amar a Dios, sino que Él nos ha amado primero y ha mandado a su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 4,10).

Hay solo un Amor. Todos los otros no son más que una respuesta a la Gracia, respuesta que también es una gracia. La gracia la alcanza sólo la esperanza y la esperanza subsiste solamente en la plegaria.

II. PEDAGOGÍA

RAZÓN ANTROPOLÓGICA DE LA PEDAGOGÍA

por *Jesús Fernández González*
UNED- Madrid

1. —LA MEDIACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Las profundas relaciones que siempre han existido entre Filosofía y Pedagogía y que han estado representadas y llevadas por la asignatura Filosofía de la Educación dan origen a las reflexiones que ahora queremos desarrollar. Se trata de analizar cómo se ha pasado de una Filosofía de corte metafísico a una filosofía más antropológica, o sea más preocupada por el diseño del hombre. Paralelamente, la Filosofía de la educación, siguiendo estos impulsos, se ha ido transformando en una antropología pedagógica para adaptarse, de alguna manera, a los planteamientos filosóficos y se ha convertido en una teoría sobre el hombre para la educación.

Las imágenes del hombre servidas por la antropología filosófica eran incorporadas a la pedagogía y tomadas en sentido paradigmático y ejemplar. La imagen del hombre en Filosofía era la reguladora de toda práctica educativa. Así se fundó la antropología pedagógica.

2. —INCORPORACIÓN DE LA METODOLOGÍA SOCIAL

A esto hay que añadir el creciente interés por los métodos procedentes de las ciencias sociales que tiene su origen en la influencia de la Escuela de Frankfurt mediante la teoría crítica que se enfrenta con el modelo de las ciencias del espíritu.

Así la teoría social ha pasado a ser parte de la teoría antropológica de la Educación. La imagen del hombre transmitida por la antropología filosófica implica también la dimensión social del hombre y de la educación. La sociedad no es un residuo de la persona y, por consiguiente, la sociología debe ser parte de la antropología pedagógica, desde el punto de vista de la metodología. Ya vemos configurada otra área de la antropología pedagógica formada por los comportamientos sociales en el individuo y que tienen que ser asumidos en educación. Por tanto, la antropología pedagógica no es una filosofía de la individualidad excluyente.

2.1. La presencia de lo psicológico

Por otra parte en los últimos años, sobre todo a partir de la obra de DIENELT

(Braun, 1989, 82) se insiste en que la pedagogía viene contemplada también como una psicología del comportamiento del individuo en la sociedad, o sea, una psicología social o una psicología de la adaptación social. El individuo tiene que ser preparado para la integración en un grupo y sociedad concreta, aprendiendo hábitos de comportamiento social. A esto se le ha denominado también la pedagogía como logoterapia o la logopedagogía.

Con esto tenemos ya recogidos los tres elementos científicos que hacen posible la aparición de la Antropología pedagógica dentro del ámbito de la Filosofía de la Educación, teniendo siempre a la antropología filosófica como puente y mediadora. Estos datos son los siguientes:

- la antropología filosófica que se concentra en el tema del hombre y de los valores.
- la metodología social que contempla la pedagogía como educación para la sociedad y para la intersubjetividad.
- la psicología social que asume al hombre como sujeto inmerso en un proceso de integración y adaptación a las condiciones sociales de la individualidad.

De todos estos aspectos surge la reflexión moderna sobre la ANTROPOLOGÍA PEDAGÓGICA cuyo desarrollo histórico y sistemático vamos a conocer en este estudio. Ahora se comprende que BOLLNOW, el fundador de la antropología pedagógica, escribiese sus investigaciones bajo el título “la antropología pedagógica como núcleo de integración de la pedagogía general” incorporado a la obra de GIEL (1976, 59-70).

2.2. La antropología filosófica como síntesis pedagógica

La Antropología pedagógica dispone ya, en nuestro entorno cultural europeo, de una historia aunque sea algo breve. Vamos a exponer resumidamente esa historia de la Antropología pedagógica. Nos estamos refiriendo a la Antropología pedagógica en cuanto disciplina dentro de un “currículum” y ordenación académica. En algunos países, la Antropología pedagógica da ya el nombre a una Cátedra dentro de las Universidades, como refiere DIENELT. Sin embargo, en opinión de ROTH (KÖNIG, E. y RAMSENTHALER, 1980, 71) el momento de la pedagogía está ya suficientemente maduro para la Antropología. Por consiguiente, podría decirse que la historia de la Pedagogía en los últimos años es ya la historia de la Antropología pedagógica. Tenemos que distinguir dos etapas, pues en toda pedagogía hay siempre una antropología y los autores aluden a:

- Una Antropología pedagógica implícita y
- Una Antropología pedagógica como reflexión autónoma.

Toda pedagogía es una antropología anónima que poco a poco, en los últimos años, se ha ido desarrollando como disciplina formal propia.

2.3. Etapas en la antropología pedagógica

2.3.1. El comienzo de la antropología

La Antropología pedagógica se constituye en su primera etapa en la Europa de la postguerra. Tiene lugar en Alemania, o mejor, en los países de lengua alemana, como ha puesto de relieve la obra de HÖLTERSINKEN, D. (1976), siguiendo las investigaciones iniciadas por NOHL (1949). Algunos piensan que la segunda guerra mun-

dial tiene como causa, en definitiva, una conciencia antropológica de la exaltación del espíritu individual que lleva al super-hombre y al nacionalismo que se pretende conseguir por el sistema educativo, como sucedió en otras épocas de la historia.

2.3.2. *Antropología interciliar*

La segunda etapa de la Antropología pedagógica tiene lugar como un espacio científico interciliar, una zona de resolución o intuición de aplicación didáctica entre Filosofía, y Ciencias empíricas. La Antropología pedagógica surge como una pregunta pedagógica que se hace a todas las ciencias implicadas histórica y experimentalmente en el tema del hombre. Con todo, últimamente aun reconociendo que la antropología pedagógica surge de una conjugación educativa de las imágenes y realizaciones del hombre procedentes de la Filosofía, de la Historia, se admite que el precedente más inmediato de la Antropología pedagógica hay que buscarlo en la Psicología biológica.

2.3.3. *Antropología identificada*

En una tercera fase de esta historia de la antropología pedagógica tenemos ya una disciplina declarada como parte de las ciencias educativas. Los nombres de FLITNER (1913) de LOCH (1963) de ROTH (1966 y 1971) de DIENELT (1970) de BOLLNOW (1971) de DERBOLAV (1971) de ZDARZIL (1972) son otros tantos esfuerzos por fundamentar científicamente la Antropología pedagógica en nuestro tiempo para constituir la en ciencia pedagógica capaz de hacer afirmaciones significativas desde el punto de vista educativo sobre el hombre hechas por y desde otras ciencias aunque sean tomadas desde el punto de vista pedagógico. Es la etapa más importante y más rica en producción bibliográfica, la que más estudiaremos aquí y que a su vez sufre tres momentos importantes que hoy se pueden ya enunciar así: auge, decadencia y nuevo renacimiento en el que nos encontramos.

Simultáneamente a la historia de la Antropología pedagógica se debe hacer también la fijación del concepto de dicha disciplina. Porque una consecuencia de esta investigación ha sido descubrir la profunda relación entre pedagogía y hombre. Durante mucho tiempo la Antropología pedagógica se limitó a ser una filosofía sobre la educabilidad del hombre. Esa parecía ser la única cuestión antropológica en pedagogía, aunque de ella derivasen otras muchas. De hecho, el primer volumen de la obra de Roth alude a esta idea cuando se subtitula "Bildsamkeit und Bestimmung" (Educabilidad y Determinación). Esa era la preocupación antropológica de la pedagogía en su tiempo. En esta línea está el trabajo de BOHM (1988, 895-415).

2.3.4. *Hacia el concepto y la autonomía*

La primera etapa de la Antropología pedagógica hay que situarla en los años cincuenta y primeros de los sesenta. Ahí comienza a elaborar su independencia como disciplina. En esa época, como hemos apuntado más arriba, la Antropología pedagógica no es más que la referencia educativa al hombre de las afirmaciones y conclusiones de las ciencias del espíritu. No cabe todavía un giro empírico-realista. Ese fue el paso y la labor hecha por ROTH (1966), como demuestran los análisis hechos sobre su obra y que ya son numerosos, dirigidos y extendidos fundamentalmente por Bollnow (1966, 575-596) pues, los primeros pasos de la Antropología pedagógica, como suele suceder, significan la búsqueda de su identidad científica. Este primer impulso no se apagará y perdurará siempre.

2.3.5. *Antropología pedagógica y verificación educativa*

Entramos así en una tercera etapa de la Antropología pedagógica que es ya su reivindicación e intervención en materia educativa. Es decir, en palabras de Zdarzil, (1978, 24) la antropología pedagógica debe ser “una explicación de los problemas pedagógicos tal como se entienden desde el conocimiento de la esencia del hombre”. Es la edad de oro de la Antropología pedagógica y, como quedó señalado antes, la etapa donde más esfuerzos se hacen para justificarla y dotarla de campo y contenido, insistiendo en su razón de ser científica.

De esta relación existente entre Antropología y Pedagogía se extrae ya una motivación y una dirección para el quehacer educativo. La antropología y la pedagogía nunca han sido contempladas estáticamente sino que, sobre todo en esta época que comentamos, se conjugan dialécticamente: ¿qué puede aportar la antropología a la acción educativa? y viceversa ¿qué puede la pedagogía sugerir a la antropología?

2.4. Dimensiones de la Antropología pedagógica

Con ello se inauguran dos dimensiones de la ya aceptada como ciencia y denominada Antropología pedagógica. Esas dos dimensiones son designadas así:

- por una parte, la Antropología pedagógica debería ocuparse de asumir las afirmaciones de otras ciencias que tengan relación con el hombre y su educación.

- en segundo lugar no sólo asumirlas o legitimarlas como proposiciones pedagógicas sino también provocarlas y determinarlas desde el campo de la educación dándoles sentido.

Sin embargo, la gran temática de esta Antropología sigue siendo la educabilidad del hombre, sus fundamentos, sus límites, su importancia, sus fines, sus objetivos, sus posibilidades etc. El punto de partida de esta fase de la Antropología pedagógica consiste en aludir a que el hombre nace necesitado y que debe ser conducido a la adquisición de sus capacidades por la educación y poder así dirigir su propia conducta... Este primer fundamento antropológico de la conducta desencadena ya los temas y la exigencia de Educación - Formación - Socialización.

2.5. Antropología fenomenológica

La educación es la realización del hombre y esa realización o perfección está vinculada y condicionada por el tiempo, por la cultura. Tenemos así la pedagogía evolutiva que se ajusta también a la esencia del hombre. Aquí entran en juego las dos dimensiones de toda antropología pedagógica: la “dimensión fenomenológica” en virtud de la cual se reafirma que el hombre lo es totalmente en cualquiera de sus etapas (niñez-juventud-adulto) y sin embargo ese niño o joven o adulto necesita de la segunda dimensión: la antropología funcional o educacional. El hombre ha podido alcanzar su estatuto antropológico pero la educación le ayuda a conseguir su configuración como persona. Esta misma Antropología en su doble vertiente de “antropología fenomenológica” y de “antropología pedagógica” es la que ha forzado el concepto y la realización de la educación permanente pues permanente es la necesidad que tiene el hombre de formación. El hombre, desde el punto de vista metafísico y la educación desde el punto de vista pedagógico son un proceso y devenir: nunca hay una meta estática de la educación y el concepto de adulto no es un muro, un techo, sino un tramo de la existencia humana. De ahí el concepto de “andragogía” y de “geragogía”. La educación es una necesidad del hombre en cualquiera de sus etapas.

2.6. Proceso comparativo de la antropología pedagógica

Constituida y asentada la Antropología pedagógica en el concierto de las disciplinas educativas en la etapa anterior, comienza ahora una fase de discusión, de confrontación y desarrollo de las distintas corrientes y autores principalmente, en el ámbito alemán. Ello es por sí mismo un signo de madurez. Esto tiene lugar ya en los años setenta.

El giro antropológico de la Pedagogía comienza como consecuencia del giro antropológico de toda la cultura y en toda la filosofía a principios del siglo XX que tiene en la fenomenología y en el existencialismo sus primeras expresiones. En lo referente a la Pedagogía es O. F. Bollnow quien en los años 1946 hasta el 1953 se ocupa de las influencias de la antropología en el proceso educativo. En ese momento aparece claro que las variaciones en la forma de entender al hombre tiene su influencia en la pedagogía. En esta dirección van los primeros estudios con una finalidad histórico-analítica. El gran debate en esos momentos es la influencia de las antropologías sucesivas en el cambio de la pedagogía. Porque también hay autores que piensan que la iniciativa en esta Antropología pedagógica la tiene la misma acción educativa que para justificar la necesidad del cambio pedagógico acuden a las ideas antropológicas del tiempo, produciéndose así un intercambio de información entre Pedagogía y Antropología. Por ello, a la llamada de la pedagogía responde y se desarrolla la antropología y al diálogo de ambas lo llamamos Antropología pedagógica.

2.7. Plenitud de la Antropología Pedagógica

De esta forma llegamos a la “madurez” de la Antropología pedagógica en 1965. Esta situación permite ya una pregunta: ¿qué aportan las ciencias experimentales sobre el hombre y que datos y conclusiones de esas mismas ciencias pueden ser incorporadas a la Pedagogía? Las relaciones entre Antropología y Pedagogía vienen después en un sentido retrospectivo. Ahora, en los años 60 se da por supuesta dicha relación e influencia, se afirma y se presupone sin discutir, y se trabaja con esa hipótesis. Como dice Derbolav (1964, 751) “la Pedagogía comienza a mirarse o contemplarse en sus fundamentos antropológicos” y así camina durante algunos años que son los años de su esplendor y de su plenitud.

En los años siguientes los pedagogos sacan ya consecuencias de esa fundamentación antropológica del proceso educativo. Se trata ya abiertamente de extraer las posibilidades de la pedagogía en su referencia a la antropología.

Este proceso coincide con un desarrollo y despliegue de las distintas disciplinas pedagógicas que forman un proceso de autonomía científica dentro de la pedagogía. La pedagogía se esfuerza por encontrar su objeto, su campo, su método, su “logos”. A ello contribuye también la Antropología, como tendremos ocasión de ver.

2.8. Tendencias en la Antropología Pedagógica

Con este período “constitucional” de la Pedagogía como ciencia se produce ya una diversificación de corrientes y una proliferación de tendencias en la antropología pedagógica que la enriquecen considerablemente. El que mejor ha sintetizado estos movimientos y este desarrollo es Gerner (1974) en su “Einführung in die pädagogische Anthropologie” (Introducción a la Antropología pedagógica) publicada en alemán. A esta etapa se le puede llamar, como hace Dienelt (1984, 8) el período de análisis crítico de la Antropología pedagógica. Pero eso mismo indica que la ciencia

aludida ha llegado a un grado de reconocimiento de tal forma que las demás ciencias la someten ya al análisis crítico directo, observador y detallado, corrector, que la configuran y la purifican.

Veamos, pues, las tendencias que se han producido en esta fase de la Antropología pedagógica caracterizada por el pluralismo crítico y la confluencia de análisis y de autores. En esta etapa se insiste ya en “la intención antropológica de la pedagogía”. Este era el elemento más importante de la antropología pedagógica implícita durante tantos años y que formó una primera etapa en la educación. A esa tendencia pertenecen H. Kupffer (1976), o autores que han tenido que salir en defensa de la Antropología pedagógica como lo han hecho Liedtke (1972) y Benner (1972) respectivamente. Este último autor cree ya detectar un comienzo de desinterés por la Antropología pedagógica, pasada ya a la fase de entusiasmo y de plenitud en la convocatoria y en la resonancia científica.

Evidentemente, la Antropología pedagógica avanza despacio. Por el contrario, frente a los que piensan en ese declive de la Antropología pedagógica hay otros que defienden y fortalecen su metodología pedagógica. Entre ellos se encuentran Meinberg (1978, 694-712) y Benner (1972, 226 ss) entusiastas seguidores del movimiento desencadenado por la obra de Roth, de tal manera que hay Universidades que ya ofrecen Cátedras con esta denominación. Sin embargo, nunca se puede decir que la Antropología pedagógica esté definitivamente fundada o asentada. Por el contrario, hay que estar fundándola constantemente. Actualmente las ciencias tienen que estar preguntándose ininterrumpidamente por su identidad, por su legitimación, y por la razón de ser.

2.9. Crisis de la Antropología pedagógica

Siguiendo la historia de esta joven asignatura denominada Antropología pedagógica nos encontramos también con un período de titubeo, de enfriamiento y de crisis. Pero dicha crisis hay que situarla y entenderla correctamente.

Por una parte, la Antropología no está en crisis, o sea, la pregunta por el hombre sigue siendo actual y se hace presente en todas las ciencias contemporáneas. También es verdad que la antropología sigue siendo la ciencia de la unidad del hombre o la que reduce a la unidad todas las afirmaciones científicas sobre el hombre. Es cierto, por otra parte, que las condiciones científicas de la Pedagogía también han cambiado: estamos en el giro realista o el giro empírico, experimental y positivista. La Pedagogía se inspira hoy más en la experiencia y en la acción que en las representaciones antropológicas. Con la descripción de esta situación llegamos a los años más recientes de esta polémica.

2.10. Teoría de W. Brezinka

W. Brezinka, el conocido profesor de la Universidad de Konstanz en la República Federal de Alemania, algunos de cuyos libros y teorías son bien conocidos en España por las traducciones del Prof. José María Quintana Cabanas, es quien más ha luchado por conducir la Pedagogía a sus términos y planteamientos experimentales. Con sus estudios e investigaciones, el Prof. Brezinka contribuyó a revalidar el aspecto científico de la misma pedagogía para lo cual estaba dispuesto incluso a renunciar al nombre, pero no va a ser necesario.

El tema ha seguido los planteamientos siguientes: al principio se comienza hablando de pedagogía; luego se pasa a hablar de “ciencia de la educación” (Bre-

zinka, 1971) y ahora se pretende ya distinguir entre “teoría” de la educación y “tecnología” de la educación. La tecnología educacional se encuentra a mitad de camino entre la Antropología y la Psicología pues es más deudora del positivismo psicológico.

En esta perspectiva la Antropología pedagógica se convierte en “condición previa” para la ciencia o tecnología educacional propiamente dicha. Por ello, el Prof. Brezinka ataca de alguna manera a la Antropología pedagógica considerándola como disciplina difusa e indeterminada que es lo más cercano a la generalización y lo más opuesto a la concreción de la ciencia. En la intención de Brezinka no está combatir la Antropología pedagógica sino analizarla desde un punto de vista más empírico, como ya había hecho, por lo demás, Roth, manteniendo sin embargo la defensa de la Antropología.

En esta etapa lo que se somete a análisis empírico, lógico y crítico, es la relación entre Antropología y Pedagogía, porque el concepto y el diseño de la Pedagogía no es estático, no se ha parado. Si en un momento anterior el objetivo fundamental de la Antropología llamada pedagógica era el fundamentar antropológicamente la educación mediante el desarrollo de una imagen del hombre y sobre todo desarrollar la educabilidad y la capacidad de ser educado el hombre ahora sin embargo, se ve que esto no es suficiente. Entonces lo que ahora entra en crisis no es tanto la Antropología pedagógica en sí sino la antropología como fundamentación de la acción educativa. Por consiguiente, es una crisis de relación y servicio, no una crisis de existencia y legitimidad de la Antropología pedagógica.

2.11. De la Crisis de la Antropología a la Antropología crítica

No podemos hacer una historia de la Antropología pedagógica sin tener en cuenta las variaciones que están sucediendo en la antropología filosófica misma de la que depende toda antropología regionalista. La Antropología pedagógica se siente también influida por las ideas y orientaciones de la Escuela de Frankfurt, sobre todo en el panorama de las Universidades alemanas.

La teoría crítica de dicha Escuela determina primero una forma de entender y explicar el método de la ciencia antropológica como ciencia social a resguardo de toda sospecha de ideología. Lo que la teoría crítica va a romper es la indiscutible vinculación entre Antropología y Pedagogía. El hombre no tiene una apertura y determinación para la educación, dirán ellos. Porque la Antropología es una Teoría crítica y dialéctica sobre la historia y sus acontecimientos como es la sociedad y la educación. La pedagogía, dicen ellos, no va a tener que inspirarse en la antropología histórica o filosófica sino en la antropología social como ciencia.

El objeto de la antropología, en definitiva, va a ser la relación social. A esta Antropología le asaltan dos peligros, según Dienelt: a) quedar en una generalidad que no dice ni fundamenta nada y que por tanto no sirve a la Pedagogía; b) los esfuerzos que tiene que realizar para superar la condición inhumana mediante la tarea de la educación. En esto se compromete la Antropología filosófica como alma y principio de la Antropología pedagógica. La teoría social quiere terminar con la pedagogía vinculada a las Ciencias del espíritu que fue iniciada en Dilthey. Sin embargo, la existencia de la Antropología pedagógica demuestra el fracaso total o parcial de dicho intento y hace que la antropología antes que la sociología esté dirigiendo y legitimando la acción pedagógica. La teoría crítica pretende eliminar la antropología como referencia de la pedagogía. Al frente de esta revisión crítico-analítico-social de

la Antropología y de la Pedagogía se coloca Pleines cuya teoría desarrollaremos monográficamente más adelante.

2.11.1. Antropología e ideología crítica.

Sin embargo, esta confrontación entre la Pedagogía inspirada en la antropología filosófica y la pedagogía crítica que se inspira en la teoría dialéctica de la Escuela de Frankfurt ha beneficiado a la misma Antropología pedagógica. Los esfuerzos de aplicar el método dialéctico de la teoría crítica a la Antropología pedagógica tiene una finalidad perfectamente comprensible, al que hemos aludido anteriormente: evitar que la antropología sea acusada de ideología. Se descubre igualmente el intento de deshacerse de la antropología metafísica y de remitirse constantemente a la práctica social y científica. La referencia de la pedagogía no va a ser la antropología que le suministre las sucesivas imágenes del hombre sino la “praxis” entendida como praxis social.

En esta línea se sitúa Kamper (1973, 196) cuando escribe: “La antropología crítica debe ser práctica pues solamente la praxis es el criterio verificativo de la crítica”. De esta postura se pasa a la reducción política de la antropología pedagógica. Con ello se ha dado fundamento para la politización de la educación y de la escuela de tal forma que la praxis política ha sido elevada a la categoría de ideología que era lo que se quería evitar, lo cual es una contradicción metodológica.

2.11.2. Antropología crítica e Ideología

Lo que se pone en duda en la Antropología crítica es que la fundamentación antropológica de la educación haya conseguido sus efectos, sus metas o haya conseguido los fines contrarios a los pretendidos. Entonces lo que se intenta es fundar la Antropología no en ciencias históricas, o las ciencias del espíritu, sino en la teoría crítica.

Lo que el hombre es o lo que el hombre debe ser por la educación no tiene que decirlo ni verificarlo la antropología sino la sociología. Unida a esta afirmación está la exigencia de reconstruir la antropología o la imagen del hombre que no esté en la tradición filosófica. Pero para Pleines esta reconstrucción de la imagen del hombre tiene que hacerla la Pedagogía.

En la Pedagogía basada en la teoría crítica, dialéctica y social no va a existir un sujeto de la educación en el sentido que dice la Antropología pedagógica sino que la educación va a identificarse con una “didáctica comunicativa” base de la socialización o lo que es lo mismo: no existe una naturaleza del sujeto a educar sino que la educación (que no es una realidad antropológica) se ajusta sencillamente a las expectativas sociales y a la conducta exigida por el rol, del que hablaremos más adelante. Así se acaba con una idea de la persona y del hombre desde el punto de vista metafísico y de la transcendencia fenomenológica que fundamente la pedagogía. Se acaba así igualmente con la consistencia del hombre y se inaugura la pedagogía emancipatoria de una subjetividad antropológica entendida como compromiso y norma de la praxis social.

2.12. Síntesis y representantes de la antropología educativa

Existe ya unanimidad entre los autores en considerar la Antropología pedagógica como la interpretación o la teoría que sostiene que el hombre se hace y se desarrolla ontogénicamente por la educación. A la educación se la ha llamado por Marín Ibáñez

“la optimización del hombre” y se ha hablado también de “antropogénesis” o de “persogénesis”. La aplicación de la antropología a la pedagogía comienza en la experiencia fenomenológica hasta la explicación transcendental.

Todo esto demuestra que la Antropología pedagógica ha estado siempre vinculada a la antropología filosófica como representante del resto de la filosofía. Pero la Antropología pedagógica es algo más que hablar del hombre ante el poder o la debilidad del sistema educativo. Tradicionalmente se ha situado la antropología pedagógica como la teoría sobre el interés de la educación, las metas y la orientación del proceso educativo. Se puede hablar ya del lugar que ocupa la Antropología pedagógica dentro del conjunto de las ciencias de la educación. La conclusión es que la Antropología pedagógica es el espacio científico adecuado para fijar la legitimación de los fines de la educación. Ella es una coordenada, un componente y un elemento decisivo de la teoría y de la práctica en educación.

Con el paso de los años se ha ido formando ya un grupo importante de autores que entran a formar parte de la discusión sobre el valor y fundamentación de la Antropología pedagógica. Podemos agruparlos de la siguiente manera:

2.12.1. Autores personalistas

Estos autores insisten en que la Educación como principal fenómeno humano está condicionada por el hecho radical de que el hombre se constituye como persona, con su identidad, con su subjetividad y con su capacidad de comunicación. Y lo que se entiende por persona aplicado al hombre hay que decidirlo en el campo de la filosofía. Se resalta lo que decíamos anteriormente: para toda Teoría y Praxis educativa la dimensión del hombre como persona es decisiva. Representantes y defensores de esta teoría personalista y antropológica de la educación son R. Guardini; L. Kerstins (1978); A. Portman (1956); M. Buber (1914); M. Scheler (1972); con los ya conocidos nombres de F. Stippel, (1966); M. Mounier (1965); J. Maritain, (1947); H. Rombach (1977) entre otros.

2.12.2. Corriente fenomenológica

Al lado de los personalistas que aplican una metodología existencial y metafísica hay que colocar a los autores que estiman que lo correcto es aplicar a la Antropología pedagógica el método fenomenológico. Dentro de esta tendencia se constatan dos orientaciones. Se intenta, por una parte, presentar la existencia y valoración del hombre como un ser neutral, indeterminado e indiferente ante los valores. Por el contrario, otros presentan al hombre como una esencia de conciencia capaz de decidir su sentido y sus valores: la educación sirve precisamente para ello.

Por eso, la educación tampoco puede ser neutral y la antropología pedagógica se convierte en normativa para la pedagogía. De ahí que la acción educativa consista en una “experiencia positiva de los valores”, es decir, gusto en el aprender, en el trabajar, en el obedecer, etc. Sin esta experiencia es imposible entender al hombre. Los representantes de esta tendencia fenomenológica son O. F. Bollnow (1983); M. J. Langeveld (1978); W. Loch (1980); H. Plessner (1983) y más recientemente K. H. Dickopp (1973) de la “Feruniversität” alemana, W. Lippitz (1980) de la Universidad de Siegen y H. Danner (1989).

2.12.3. Orientación sociológica

Hay otros autores, como ya hemos tenido ocasión de ver que abandonan el planteamiento de las ciencias del espíritu como método de la antropología pedagógica para

analizarla desde la teoría crítica o teoría social como ciencia dominante. Piensan que no existe una esencia previa del hombre y anterior a su dimensión social. Lo que el hombre es no hay que buscarlo en su "individualidad" como persona sino en las estructuras sociales, en las instituciones, en las múltiples relaciones sociales. Ellos ponen en duda que el individuo se constituya con anterioridad a la determinación y a la relación social. Todo lo que constituye al hombre como tal le viene por la actividad social.

En lo que se refiere a la introducción de medidas, de normas, de sentido y de metas de la educación, eso tiene que determinarlo la sociedad que es la primera educadora. La pedagogía es una parte de la teoría social. Estos autores pertenecientes a la orientación sociológica son siempre críticos de la teoría antropológica de la educación en el sentido antes indicado: la "humanidad" al hombre le viene no por su individualidad, por una esencia autónoma, por su condición de ser libre sino que cada hombre en particular y la especie humana en general se configura en su relación y apertura a los demás.

Esta relación es una relación histórico-concreta que se lleva a cabo en los ámbitos laborales, en los medios de producción, en la pertenencia a un grupo de origen, etc. En este grupo están desde marxistas ortodoxos y radicales defensores de la teoría crítica hasta los defensores de la teoría simbólica interaccionista. No son pedagogos sino sociólogos. Podemos citar los nombres siguientes agrupados en esta corriente actual de la ciencia sociológica: P. L. BERGER; Th. LUCKMANN (1979); D. CLAESSENS (1972); R. DAHRENDORF (1967); A. GEHLER (1978); J. HABERMAS (1981); H. HORKHEIMER (1967); D. RAMPER (1973); W. LEPENIES (1969); H. MARCUSE (1967); G. H. MEAD (1973); K. MOLLENHAUER (1972); L. SEVE.

2.12.4. Teoría de la integración

El resto de autores reconocen que todo lo relacionado con el discurso sobre el hombre y su interpretación encuentran su lugar adecuado en la educación siendo la pedagogía, al mismo tiempo que una acción educativa, una fuente de conocimiento del hombre.

Lo importante en estos autores es la convicción de que todas las teorías científicas sobre el hombre "se integran" en la Antropología pedagógica. Ello da origen a las preguntas siguientes: ¿es una ciencia única o son varias las ciencias que asumen esta tarea de integración? ¿Son todas las afirmaciones y proposiciones científicas horizontalmente iguales y de valor equivalente para la Pedagogía? ¿Es necesario, a su vez, un conocimiento precientífico sobre el hombre? ¿Será la antropología una "ciencia de las ciencias" sobre el hombre y por consiguiente deberá estar también presente como integradora de la pedagogía? ¿Tiene la antropología o la teoría científica sobre el hombre la suficiente fuerza integradora en un plano teórico y dialéctico? En esta dirección citamos los nombres de A. Flitner (1963), W. Loch (1963); J. Derbolav (1971); H. Plessner (1975); H. Roth (1966 y 1977).

2.13. Síntesis y conclusiones

Concluyendo esta clasificación de la antropología pedagógica contemporánea, principalmente en el ámbito de lengua alemana (véase el amplio estudio de D. Höltershinken (Hrsg.) "Das Problem der pädagogischen Anthropologie im Deutschsprachigen Raum", Darmstadt 1976) podemos decir que las cuatro direcciones de esta Teoría de la educación intentan explicar algo fundamental en la misma: la legitimación teórico-antropológica del proceso educativo.

De todo esto se puede formular el tema fundamental de la antropología pedagógica, a saber, ¿se puede, mediante la educación, dotar de sentido la existencia humana o está ella misma predeterminada? Donde hay determinación no puede haber educación. Formulado de otra manera ¿Está la educación ya definida por una determinación del sujeto del hombre o, por el contrario, es el hombre una cuestión abierta (offene Frage) que tiene que encontrar siempre una respuesta nueva y diferente en unión con los otros hombres? Si el hombre fuese ya un proyecto determinado en sus condiciones, en su sentido (por ejemplo la persona) entonces la educación sólo tendría sentido como una ayuda para que el hombre alcance la meta predeterminada. Si por el contrario fuese el hombre entendido como un proyecto neutro, abierto, receptivo a una donación de sentido, entonces se entendería mejor la legitimación antropológica de la educación como fijación de ese sentido que falta y no sólo de su fijación sino de su explicación y de sus posibilidades de alcanzarlo.

IDEOLOGÍA *VERSUS* HUMANISMO

por *Luis Jimenez Moreno*
Universidad Complutense. Madrid.

Entre las nociones de ideología prevalece “un conjunto de representaciones colectivas por medio del cual un grupo social afirma su particularidad, se distingue de los otros, léase se opone a los otros”. Si bien se considera “Ideólogos” a los filósofos franceses, partidarios primero de Bonaparte, aunque criticaron su actuación después, puesto que la ideología pretende un análisis razonado y se opone especialmente a la restauración religiosa “que correspondería a la infancia de la humanidad”, y ocupa un puesto entre los ilustrados del siglo XVIII y los positivistas del siglo XIX. La ideología, más que una doctrina es un espíritu, consiste en una visión de los hombres que procura no interponer principio universal alguno entre el observador y la realidad. Podemos precisar que este espíritu o movimiento como ideología, no juzga a los individuos o a los acontecimientos, sino como momentos y signos de una realidad universal que se manifiesta y realiza por ellos, como si cada uno fuese un pequeño Mesías. No es tanto la ideología de Destutt de Tracy o de Cabanis, sino los movimientos ideológicos del siglo XIX los que cobraron fuerza y se hicieron efectivos durante gran parte del siglo XX. Wallerstein se refiere a las ideologías del siglo XIX, salidas de este espíritu ideológico tras la Revolución francesa ¹: “Una vez que se difundió este reconocimiento, que tuvo lugar, a mi parecer, más o menos en los años de 1789 a 1815, una vez que prevaleció este discurso, surgieron tres nuevas instituciones como expresión de y respuesta a esta normalidad de suerte: estas tres ‘instituciones’ eran las ideologías, las ciencias sociales y los movimientos”. Analizando el contenido de ideología, aclara: “Por lo general no pensamos en ideologías como instituciones. Pero esto es efectivamente un error. Una ideología es más que una concepción del mundo”. ... “Una ideología es cierta concepción del mundo, pero lo es de una especie muy particular. Es tal que ha sido formulada consciente y colectivamente con objetivos políticos declarados.”

En este sentido precisa expresamente Immanuel Wallerstein ²: “Estas tres ideolo-

¹ WALLERSTEIN, Imm.. “The French Revolution as a World-Historical Event”, pp. 117-130; FEHER, Ferenc (Ed.): *The French Revolution and the Birth of Modernity*, p. 124; Berkeley, Univ. of California Press, 1990.

² id. *ibid.*, p. 125.

gías se desarrollaron en el siglo XIX —conservadurismo, liberalismo y marxismo. Fueron ideologías sistemáticas para todo el mundo.”

Es Karl Marx quien acuña con mayor fuerza el término ideología como paso de la idea a la acción, con efectividad de las interpretaciones ideológicas en cuanto afectan a la conciencia de grupo o de clase, para referirse a la “Historia de los hombres” en el cambio de las estructuras sociales. Marx no reconoce más que una ciencia “la ciencia de la historia”, que puede ser “historia de la naturaleza o historia de los hombres”. Pero ³ “La historia de la naturaleza, la llamada ciencia natural, no nos importa nada; tendremos que haber entrado en la historia de los hombres, puesto que casi toda la ideología se reduce ya a una comprensión falseada de esta historia, ya a una total abstracción de la misma. La misma ideología no es otra cosa que una de las partes de esta historia.”

En la interpretación materialista de la historia que propone Marx, “No es la conciencia quien determina a la vida, sino la vida es quien determina a la conciencia”, por lo que ⁴ “Si los hombres y sus relaciones parecen instalados mentalmente en toda la ideología como en una cámara oscura, este fenómeno proviene tanto de su proceso vital histórico, como la rotación de los objetos sobre la retina de su proceso físico inmediato.”

Y de este modo “La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología, así como las formas de conciencia correspondientes, conservan con esto no más que la apariencia de su autonomía. No tienen otra historia ni otra evolución si no es aquella que cambia su producción material y las relaciones materiales de los hombres en su desarrollo, y con ella su propia realidad y también su pensamiento y los productos de su pensamiento.”

“La ideología es un proceso, escribe Engels a Mehring (14-7-1893), que el llamado pensador realiza con conciencia, pero con una conciencia falsa. Las fuerzas matrices verdaderas que le mueven le son desconocidas, si no esto no sería un proceso ideológico”. Se da a la ideología un carácter de ficción subjetiva y falsedad, opuesto a un conocimiento científico de la realidad y de la acción social. En este alejamiento de la ciencia, atribuido a la ideología por moverse en la abstracción y de modo grandemente inconsciente, insiste Durkheim ⁵ declarando que “De este modo, la ideología es un sistema de ideas, pero de ideas desarrolladas abstractamente, que vive una vida independiente y únicamente sometida a sus propias leyes que en realidad son expresión de hechos económicos y sociales de los que el que la construye no tiene conciencia. Esta noción inconsciente es capital ... La ideología se distingue, pues, radicalmente de la ciencia: si puede haber una ciencia de las ideologías, ninguna ideología es ella misma científica.”

Es necesario insistir en el carácter colectivo, propio de un grupo, que corresponde a la ideología, así como ser excluyente para los demás. “Adherirse al grupo ⁶, es apropiarse de su ideología, hacerla suya. Por la ideología, cada uno de los miembros del grupo toma conciencia de pertenecer a la misma comunidad diferente de las otras. Por las ceremonias, los ritos, las manifestaciones colectivas que expresan la

³ MARX, Karl: *Deutsche Ideologie*, B, 1. “Feuerbach”, Die Frühschriften, p. 349, Stuttgart, Alfred Kröner V., 1964.

⁴ id. *ibid.*, p. 349.

⁵ Cfr. LACROIX, Jean: “El personalismo: una antiideología”, p. 224; AMIOT, M.-BORNE, E. y Otros: *Las ideologías en el mundo actual*, Barcelona, Dopesa, 1972.

⁶ LAPIERRE, J.W.: “¿Qué es una ideología?”, p. 18; AMIOT-BORNE y... *Las ideologías...*

ideología, esta conciencia de formar una comunidad y diferenciarse de las otras, se encuentra reforzada. Una ideología es un hecho social.”

La ideología anima una fuerza militante que Maurice Duverger considera como nuevas guerras de religión y la describe Dimitriu ⁷ refiriéndose a los partidos políticos que “constituyen sistemas completos y cerrados de explicación del mundo. El ardor, la fe, el entusiasmo y la intolerancia reinan en estas Iglesias de los tiempos modernos: las luchas partidistas se convierten en guerras de religión.

Hay, en fin, otra contradicción fundamental entre el determinismo político, la rigidez de una ideología y la extrema movilidad de la política. Ni ha existido nunca una política edificada sobre valores, sino sobre intereses: intereses de clase, intereses de grupo, intereses de Estados.”

Este aspecto de intereses de todo tipo que afectan al grupo, es más fuerte que cuanto pueden identificar las ideas, si no son precisamente como reforzamiento de los propios intereses, que dan lugar a coaliciones que “ideológicamente” parecerían inconciliables. “Así, pues, partidos ⁸ que se pliegan a las exigencias del poder o de la coyuntura internacional al sacrificar la ideología; atomización de las ideologías por necesidad de adaptación al hecho político y a su extrema movilidad; coaliciones de partidos que sacrifican los principios y abandonan la ideología para conquistar o conservar el poder; aparición de partidos pragmáticos o no ideológicos con un programa móvil, y grupos de presión que defienden no valores ideológicos, sino intereses, he aquí una serie de acontecimientos contemporáneos que se erigen contra las ideologías, que ponen en tela de juicio su papel y su existencia misma en el mundo actual.”

Las ideologías, basándose en principios o en intereses, tratan siempre de cohesionar y favorecer su grupo frente a y contra los demás que se consideran adversarios o sometidos. Por eso, sobre las ideologías escribe Jean-Marc Gabaude ⁹ a propósito de “*Idéologie de dons et physiologie*” que “La ideología se fomenta por la clase dominante para contribuir a que su dominación perdure”.

2. —También la noción de Humanismo ofrece múltiples lecturas. Aquí entendemos por Humanismo, la comprensión del hombre y sus modos de vida y de convivencia para su engrandecimiento en la acción, su enriquecimiento en la convivencia, su embellecimiento en la creación. En este sentido veremos también la expresión de humanismo, personalismo, en cuanto considera “la primacía de la persona humana, aplicable en diferentes doctrinas”.

La primera contraposición de humanismo versus ideología está en la actitud abierta de la consideración humanista de todos los seres humanos, aun estando agrupados en diferentes culturas, en diferentes creencias sin excluirse ni considerarse adversarios como ocurre en las agrupaciones ideológicas.

La identificación de la corriente humanista viene históricamente desde los inicios de la Modernidad, cuando aparece el conflicto entre la Reforma y la Contrarreforma, que se ofrecían como solución a los problemas culturales y de convivencia que los humanistas no habían logrado resolver satisfactoriamente.

La palabra “humanismo” vino a representar entonces no sólo un sistema educati-

⁷ DIMITRIU, Paul: “El crepúsculo de las ideologías”, pp. 77-78; AMIOT - BORNE y: *Las ideologías...*

⁸ id. *ibid.*, p. 82.

⁹ GABAUDE, Jean-Marc: “*Idéologie des dons et physiologie*”, pp. 93-112; *Philosophie III*, Tome X, 1964, Fascicule 6: *Annales*, L’Université de Toulouse-le Mirail.

vo basado en los clásicos griegos y latinos, sino también un sistema de pensamiento que pretende exaltar o defender al hombre en sus relaciones con Dios, con la naturaleza y con la sociedad. Así fue cobrando sentido esta palabra hacia fines del siglo XVIII entre los seguidores de Rousseau, y se mantuvo durante todo el siglo XIX (en las filosofías antropológicas) hasta en el siglo XX, p. ej. J.P. Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, 1946, no menos M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* y otros filósofos con intención antropológica, en sus análisis de la existencia humana.

La humanización ha de reclamarla cada uno en sí mismo, porque puede y vale siempre en conexión histórica y social. Los humanismos contemporáneos no tienden a la resurrección de la Antigüedad clásica, sino que pretenden la manifestación de la necesidad de un nuevo proyecto humano, ante la irrupción de una crisis de la modernidad.

Cuando las diversas concepciones tratan de situar en el puesto que les corresponde a los valores humanos, tal como se nos muestran en su ocupación, sus actividades y sus creaciones, nos permiten asignarles rasgos semejantes al de un nuevo humanismo, en cuanto pretende partir de la atención a los hombres reales como existentes, haciendo que efectivamente cuente cada uno. Hemos de reconocer, además, que uno se realiza a sí mismo en la convivencia y en la vinculación con otros, en cuanto persona, mediante su capacidad y su disposición de apertura y comunicación, y no en cuanto individuo, mediante el aislamiento y la exclusión ¹⁰. Para comprender el Humanismo, traemos de modo relevante, la expresión de Heidegger ¹¹: “Se entiende por humanismo en general la preocupación porque el hombre devenga libre para su humanización (Menschlichkeit) y encuentre en ello su dignidad. En todo caso, el humanismo es diferente según la concepción de la ‘libertad’ y de la ‘naturaleza’”. Esta será la preocupación humanizadora de una cultura humanista, en la que el hombre desarrolla su naturaleza sin opresión ni sometimiento, sino siguiendo su proyecto engrandecedor para él y para sus conciudadanos. Por eso Sartre, uniendo existencialismo y marxismo, pretende que pueda lograrse humanizando su medio cultural, “desde el momento en que el marxismo recupere su dimensión humana, el existencialismo vivirá” ¹². Louis Althusser, en cambio, polemiza entre “marxismo y humanismo” ¹³, al considerar el humanismo burgués combatiendo al socialismo marxista, por lo que, en su opinión “Hemos aquí, dice, en situación de volver al tema del humanismo socialista y de dar cuenta de la disparidad teórica que hemos comprobado entre un término científico (socialismo) y un término ideológico (humanismo)”. No es éste el sentido de nuestra consideración con respecto al humanismo, y entre pensadores de formación marxista, podemos presentar con una orientación asimismo diferente, el “humanismo socialista” desarrollado en otro libro, que lleva este título, dirigido y editado por Eric Fromm ¹⁴.

Asimismo Wilfried Röhrich en *Denker der Politik*, no puede dejar de aludir a las consideraciones antropológicas de filósofos contemporáneos, dentro de un humanismo real, cuando escribe ¹⁵: “El ‘desprecio’ del fenómeno de la alienación humana se

¹⁰ Cfr. JIMENEZ MORENO, Luis: *Hombre, Historia y Cultura*. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche, cap. I. Madrid, Ed. Espasa Calpe, 1983.

¹¹ HEIDEGGER, Martin: *Brief über den Humanismus*, p. 11; Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1947. (hay ediciones en español).

¹² SARTRE, J. P.: *Critique de la raison dialectique*, p. 111; Paris, Gallimard, 1960.

¹³ ALTHUSSER, L. y Otros: *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, Siglo XXI 6°, 1974.

¹⁴ FROMM, Eric y Otros: *Humanismo socialista*, Buenos Aires, Paidós 2°, 1968.

manifiesta en el concepto de la emancipación humana que corresponde al de un humanismo real. No se trata con esto solamente de una libertad inmanente al sistema burgués, sino de una libertad humana en general”. Y con esta denominación reivindicca el pensamiento de Adorno en la teoría crítica de la sociedad ¹⁶: “Aunque la *Dialéctica de la ilustración* muestra ya un rasgo esencial de resignación, y Adorno se ocupa de la incertidumbre objetiva de todas las contrariedades de la experiencia histórica, si bien el pensamiento filosófico pueda reivindicar todavía un serio interés para sí, él persigue firmemente la idea transversal en su filosofía de una humanidad real y una verdad objetiva”.

3.—El humanismo personalista se pone de manifiesto mediante el derecho. Todo individuo que no se ve rodeado por una especie de esfera jurídica, está continuamente amenazado por la violencia pura.

El personalismo es un movimiento y no un sistema filosófico. La inspiración general que lo anima se expresa en filosofías diferentes, y todo lo más se puede definir la orientación que es común a éstas e ilustrar el tema con el ejemplo de una de las figuras más representativas del personalismo.

Emmanuel Mounier, el más relevante sostenedor del personalismo francés se refiere preferentemente a tres variantes personalistas en la filosofía francesa, con tangente existencialista una, otra marxista y no menos la tercera en sentido de la tradición reflexiva francesa. Ante todo, él se pronuncia frente al marxismo y al existencialismo, abierto a la realidad personal de todo sujeto humano, reforzado con la creencia religiosa cristiana.

El personalismo no puede ser más que una filosofía de la síntesis y de la totalidad. El método reflexivo y la psicología científica están de acuerdo para esclarecer el conocimiento, mediante la situación del hombre real en el universo: comprender es siempre situarse ¹⁷.

Para Mounier ¹⁸ “El personalismo es un esfuerzo total para comprender y rebasar el conjunto de la crisis del hombre del siglo XX”. Esta filosofía, en cierto modo ecléctica, quiere afirmar, en todo caso, el valor personal humano en la libertad. “El hombre es, por entero y siempre, libre interiormente cuando quiere serlo” ¹⁹.

La pluralidad como puede ser aceptado el personalismo la reconocen sus más egregios representantes. Mounier, en su *Manifiesto al servicio del personalismo*, y con frecuencia también Jean Lacroix, filósofo historiador y personalista; a la vez, así lo refiere ²⁰: “Llamamos personalista a cualquier doctrina, a cualquier civilización que afirme la primacía de la persona sobre las necesidades materiales y sobre los aparatos colectivos que apoyan su desarrollo. ... Para nosotros, personalismo es una contraseña significativa, una designación colectiva cómoda para diversas doctrinas. ... Así, pues, en plural es como debemos hablar de los personalismos. Su proyecto era específico, insertar una tradición antigua en la realidad presente, transformar los temas más o menos tradicionales en elementos de cultura y civilización.”

¹⁵ ROHRICH, W.: *Denker der Politik*, p. 9; Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989.

¹⁶ id. *ibid.*, p. 16.

¹⁷ LACROIX, Jean: *Marxismo, Existencialismo, Personalismo*, p. 162; Barcelona, Ed. Fontanella 5º, 1971.

¹⁸ GARAUDY, Roger: *Perspectivas del hombre*, p. 173; Barcelona, Ed. Fontanella, 1970.

¹⁹ id. *ibid.*, p. 171.

²⁰ LACROIX, Jean: “El personalismo: Una antiideología”, p. 243, AMIOT - BORNE: *Las ideologías...*

A modo de apuntes históricos, podemos recoger en Jean Lacroix ²¹: “En nuestro país, la idea de persona se ha elaborado sobre todo a partir del derecho romano y de la teología cristiana... Si la noción de derecho natural tiene un sentido, no puede ser más que meta-jurídico e incluso metafilosófico, para designar una especie de derecho universal a tener derechos. Toda proclamación de los derechos del hombre (más individual en 1789, más social hoy) es también de inspiración personalista. De ahí la importancia, tan bien expuesta por Kant, de la actitud de respeto en las relaciones humanas: en cualquier circunstancia, hay que tratar al ser humano no sólo como un medio, sino también como un fin.”

No cabe duda que desde la Ilustración, con la filosofía práctica de Kant, quedaban sentados los principios racionales universales para el reconocimiento de la dignidad y de la libertad inalienable, propias de todo ser humano. No puede reducirse a la apropiación de un grupo contra otros, no puede ideologizarse partidistamente, por eso Jean Lacroix habla de “personalismo como anti-ideología” ²²; “El personalismo no es doctrinario ni moralista. Es un esfuerzo por encarnar la inspiración personalista en todos los dominios: filosófico, sin duda, pero también religioso, estético, político, económico, social, etc. Tal objetivo exige asimismo una revolución institucional.”

4.—Importancia de las Ideas. A propósito de las cuales Ortega y Gasset distingue ideas que uno tiene, y creencias en las que uno vive.

“Las ideas se tienen; en las creencias se está” ²³. Es una distinción en el ámbito del pensamiento para el hombre, en cuanto a la fuerza del conocimiento para la acción y sus modos de vida. Son creencias, algo que nos encontramos como realidad cultural que puede y debe ser tenida en cuenta colectivamente, en su mundo y en su época. Por eso, escribe Ortega y Gasset ²⁴: “Conviene que dejemos este término — ‘ideas’ — para designar todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual. Pero las creencias se nos presentan con el carácter opuesto. No llegamos a ellas tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. Por eso no solemos formularlas, sino que nos contentamos con aludir a ellas como solemos hacer con todo lo que nos es la realidad misma. Las teorías, en cambio, aun las más verídicas, sólo existen mientras son pensadas: de aquí que necesiten ser formuladas.”

El cómo se consideran las creencias de un grupo u otro en función de los intereses de cada uno, se tacha a las del otro de falsedades. Ortega lo descubre asimismo en las luchas políticas de la época contemporánea y así lo manifiesta ²⁵, cuando escribe: “Napoleón creó el vocablo para denominar ese pensar falso cuando llamó a sus enemigos, despectivamente, ideólogos. Desde entonces ideología significó el conjunto de ideas inventadas por un grupo de hombres para ocultar bajo ellas sus intereses, disfrazando éstos con imágenes nobles y perfectos razonamientos. ... Cada ‘espíritu popular’ — Volksgeist — posee una ideología propia inexorable. Entonces interviene Carlos Marx y funde ambos sentidos del vocablo ideología, el peyorativo y el óptimo.”

²¹ id. *ibid.*, pp. 238-239.

²² id. *Le personalisme comme anti-ideologie*, pp. 149-150; Paris, P.U.F., 1972.

²³ ORTEGA Y GASSET, José: Ideas y Creencias, Cfr. *Obras Completas*, v.V, p.383. Madrid, Rev. de Occidente, 1964.

²⁴ id. *Ideas y Creencias*, I; *ibid.*, p. 385.

²⁵ id. *Ideas y Creencias*. “No ser hombre de partido, II”, p. 162. Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Considerando que los pensamientos ideológicos pueden tener su vertiente de afirmación de cada uno en su grupo, en su pueblo como ámbito en que se encuentra y vive, son creencias como algo imprescindible y propio de la vida o como ideas compuestas en virtud de intereses particulares, como de partido, y son alienantes y excluyentes como ideas que se tienen ideológicamente, y a las que uno se apunta o se adhiere. En cuyo caso, dice Ortega ²⁶: “No son, pues, gentes que hayan, por sí mismas, pensado nunca en nada. Se han encontrado con un partido hecho que estaba delante de ellos y lo han tomado como se toma un autobús. Lo han tomado a fin de no caminar con la fatiga de sus propias piernas. Lo han tomado para descansar de sí mismos. Porque hay gente cansada de sí misma desde que nace.”

Contra ese modo de pasividad y anulamiento podra propugnar el mismo Ortega a favor de la afirmación independiente de cada uno, sin someterse a dependencias dogmáticas ni disciplinas borreguiles, de modo que la convivencia no consista en enfrentamientos excluyentes, sino en agrupaciones humanas que sostengan y desarrollen la fuerza y la naturaleza personal de cada uno.

5.—Los partidos con su ideología son “transitorias agrupaciones de combate. ... Se quiere que la sociedad esté normalmente escindida en grupos. Se considera que la lucha es la forma esencial de la convivencia entre hombres, a lo que Ortega y Gasset opone ²⁷, “Por una necesidad inexorable, la raíz del ser humano aspira a no ser partidista y cuando se queda solo consigo le angustia su partidismo”.

El haber invertido lo que pudo ser agrupaciones de hombres, unificando pensamientos para conquistar o defender intereses, preferentemente económicos, convirtiéndolos en ser lo permanente y preferente como partido al que se sometían, en pensamiento y acción, las vidas de cada uno, pudo advertirse la deshumanización o antihumanismo de las ideologías en agrupaciones y regímenes políticos, frente a y por encima de los mismos conocimientos científicos y recursos técnicos, así como el sometimiento de los hombres al servicio y disciplina de los ideólogos.

Daniel Bell escribió en 1960 *El fin de las ideologías*, afirmando ²⁸: “La perspectiva que yo adopto es antiideológica, pero no conservadora. Hemos sido testigos durante la década pasada del agotamiento de las ideologías decimononas y, concretamente, del marxismo, en cuanto sistemas intelectuales que reclaman la verdad para sus concepciones del mundo. Como reacción a estas ideologías —y a sus exigencias por un compromiso total del intelecto y del sentimiento—, muchos intelectuales han comenzado a sentir temor de las ‘masas’ o de cualquier forma de acción social. Esta es la base del neoconservadurismo y del nuevo empirismo. Es inevitable el compartir alguno de estos temores.”

Porque es de temer que se imponga contra la dignidad, libertad y buen trabajo o sus propios pensamientos la presión de fuerzas apremiantes, física, económica o psicológicamente, contra la consideración vital y humana de cada ciudadano. Por lo que Bell añade ²⁹: “Una sociedad es tanto más vigorosa y atractiva cuando partidarios y críticos son voces legitimadas en el diálogo permanente que es la comprobación de ideas y experiencias. Se puede ser un crítico del país propio sin faltar a la lealtad debida.”

²⁶ id. *ibid.*, p. 154.

²⁷ id. *ibid.*, p. 163.

²⁸ BELL, Daniel: *El fin de las ideologías*. Introd. p. 15. Madrid, Ed. Tecnos, 1964.

²⁹ id. *ibid.*, p. 16.

En resumen, como afirmaciones centrales de *El fin de las ideologías*, podemos leer en Bell ³⁰: “En consecuencia, las ideologías que surgieron del siglo XIX contaron con el respaldo de los intelectuales. ... Hoy estas ideologías están exhaustas. Los hechos que están detrás de este importante cambio sociológico son complejos y variados.” Y más adelante, “En el mundo occidental existe, por tanto, un acuerdo general respecto de cuestiones políticas como la aceptación del Estado social, el deseo de un poder descentralizado, el sistema de economía mixta y el pluralismo político. También en este sentido la era de las ideologías ha concluido.”

Y no es que debiera haber desaparecido el interés ni el valor, pero sí se acentúa el descenso de intensidad. “Y lo paradójico, insiste Bell ³¹, es que nuestra generación quiere vivir una vida ‘heroica’, pero la imagen le parece verdaderamente ‘quijotesca’. Como para el Don Quijote de Cervantes, se trata del fin de una época.”

Que en la expresión de este mismo sociólogo crítico ³², “Para los intelectuales radicales que habían articulado los impulsos revolucionarios de los últimos ciento cincuenta años todo esto ha significado el fin de las esperanzas milenarias, del mesianismo, del pensamiento apocalíptico y de la ideología. Porque la ideología, que antes fue el camino de la acción, ha venido a ser un termino muerto.”

Otros pensadores, histórico-sociológicos de diferentes ámbitos apuntan magníficas consideraciones a este respecto. Paul Dimitriu ³³ propone que “En el fondo, el crepúsculo de las ideologías es el fin de la sacralización y la transfiguración de los tipos ideales de orden económico o social; es la apertura hacia la lógica de los hechos del movimiento continuo, de un equilibrio dinámico, de una existencia social nunca fijada, pero siempre futura.”

O como escribe Jean Onimus ³⁴, las ideologías pueden y deben acomodarse al puesto que les corresponde para su dinamismo en los fenómenos sociales, sin ser agresivamente excluyentes y absolutizadoras, pues “De hecho, al proponer la muerte progresiva de las ideologías, la edad científica de la humanidad hace posible la toma de conciencia colectiva, universal, y el advenimiento de los valores auténticos. En la edad científica, la libertad, el trabajo, la justicia o el amor sólo pierden la ganga de convenciones o ilusiones con que las hemos, desde hace tiempo, rodeado, y sobre todo el papel de máscaras que nuestras culturas les han hecho interpretar. Continúan ejerciendo su función vital, la de motor.”

Por tanto, en vez de la desaparición de las ideologías con su fuerza dinamizadora, en las mejores direcciones de estimular y valorar la situación digna de los ciudadanos en la sociedad, se va abriendo el camino del pluralismo de libertad de opciones sin permitir la imposición oprimente de una u otra ideología contra toda libertad de pensamiento.

Norberto Bobbio reconoce “Hoy somos todos pluralistas” y en su explicación declara ³⁵: “D’Entreves observó que el pluralismo actual, a diferencia del que regía en la sociedad medieval, es siempre una ‘criatura del Estado, porque subsiste en cuanto el Estado ... lo permite o directamente lo protege’. Muy justo: el pluralismo no es anarquismo. El pluralismo es una interpretación, y a la vez un proyecto de

³⁰ id. ibid. “Epílogo”, p. 546.

³¹ id. ibid., cap. XIV, p. 418.

³² id. ibid., “Epílogo”, p. 545.

³³ DIMITRIU, Paul: “El crepúsculo de las ideologías”, p. 92, AMIOT - BORNE, *Las ideologías...*

³⁴ ONIMUS, Jean: “Introducción”, p. 9, ibid.

³⁵ BOBBIO, Norberto: *Las ideologías y el poder en crisis*, p. 27, Barcelona, Ariel, 1988.

reforma, del Estado moderno: nunca ha sido una negación radical de toda forma posible de Estado.”

De alguna manera Bobbio señala ya la dirección que toman las corrientes sociales pluralistas, superando la rigidez antagónica en las luchas ideológicas anteriores. Bobbio viene a decir que ³⁶ “Las corrientes autodefinidas pluralistas son tres, y por lo tanto hay que partir de ellas para evitar la confusión de las lenguas, tan frecuente en las discusiones políticas. Las tres nacen en el seno de los tres importantes sistemas ideológicos de nuestra época: el socialismo, el cristianismo social, el liberalismo democrático (que corresponden *grosso modo* a las tres culturas de las que tanto se habla en estos días).”

En este sentido ³⁷, “Con las teorías pluralistas de la sociedad y del Estado se produce una verdadera inversión en la interpretación del desarrollo histórico: mientras que de la sociedad medieval al gran Leviatán se produjo un proceso de concentración del poder, de estabilización de la sociedad, con el advenimiento de la sociedad industrial se está produciendo un proceso inverso, de fragmentación del poder central, de explosión de la sociedad civil; en una palabra, de socialización del Estado.”

En todo caso, se trata de mantener el respeto de unos ciudadanos a otros, manteniendo cada uno sus creencias, en una sociedad abierta bien organizada, porque tolerancia no significa ser indiferente a cualquier creencia, a cualquier ideología, o no tener convicción alguna, sino que ser tolerante lleva a respetar los derechos de los demás, aunque mantengan creencias diferentes.

En resumen, podemos tomar del reciente libro de André Reszler, una consideración final respecto al pluralismo en acción ³⁸: “El espíritu del pluralismo, tal como nosotros lo definimos, se refleja claramente en el conjunto de las ciencias humanas y sociales: entendiendo bien el lado pluralista. Este condiciona de manera evidente la marcha de los investigadores e influye directamente en la elección de sus temas. Tanto el sociólogo, como el político pluralistas analizarán de manera muy particular al hombre ‘pluridimensional’, al individuo en tanto que es actor de la vida social y política, (‘la política de la persona’), la vida asociativa, los grupos de presión, el federalismo, las políticas de descentralización, los movimientos regionales y autonomistas, etc., sin olvidar el pluralismo político (el sistema del pluripartidismo) etc.”

Esta es la tendencia positiva, más generalizada, que podemos observar en la historia más reciente sobre la constitución de los estados y organización de las sociedades; en todo el mundo. Es sin duda un gran progreso que de este modo aparezca el reconocimiento, por todos y cada uno, de cada ciudadano como persona que tiene derechos, y paralelamente la personalidad inviolable de cada pueblo. Esta consideración prioritaria de los hombres por encima de cualquier ideología o cultura que pretendiera imponerse sobre o contra las otras, podemos denominarlo humanismo.

³⁶ id. *ibid.*, p. 13.

³⁷ id. *ibid.*

³⁸ id. *ibid.*

PEDAGOGÍA DE LA AUTOESTIMA

por *José Luis Cañas*
Universidad Complutense de Madrid

“Cuando el conejo blanco lanzó aquel chillido, todos los alumnos volvieron la cabeza. El conejo sangraba por una oreja.

— ¡Ha sido éste! —dijo el conejo señalando al puercoespín.

— No fue con mala intención —gimió el puercoespín intentando inútilmente disimular sus púas—.

La maestra, una vieja cotorra, muy vieja y muy verde, pensó en enviar un informe al Ministerio de Educación, protestando contra la admisión de alumnos subnormales en las escuelas comunes. El puercoespín se pasaba el día pinchando a los demás con sus alfileres.

El puercoespín, por su parte, estaba desconcertado. En su casa todo el mundo tenía púas y todo el mundo pinchaba; a él no le habían enseñado a comportarse de otra forma. La señora puercoespín poseía unas defensas particularmente afiladas y las de su marido se desplegaban con una rapidez asombrosa. No tenían muchas simpatías entre el vecindario, pero al pequeño puercoespín le hubiera gustado caer bien entre sus compañeros de colegio. Todos los esfuerzos fueron inútiles. La costumbre de erizarse era un instrumento que se adelantaba siempre a sus buenos propósitos.

Un día el puercoespín se cortó las púas con unas tijeras.

Sus compañeros de colegio le recibieron con grandes carcajadas y sus padres le recibieron con una soberana paliza.

Estaba previsto que lo suyo no tenía solución.

¡Me la vais a pagar todas juntas! De ahora en adelante me dedicaré a fastidiar a todo el mundo.

Y se refugió en un agujero a esperar que las púas crecieran”.

(*La canción del puercoespín*. Fábula de José L. Blanco).

PEDAGOGIA, TUTORIA Y ACTUALIDAD

“¿Cuántos catedráticos dan muestras de sospechar que la Pedagogía tiene algo que ver con ellos?” (Giner de los Ríos, *Obras completas*, Espasa Calpe, Vol. II). Afirmar que estas denunciadoras e irónicas palabras tienen más vigencia en la actualidad que cuando fueron dichas por Giner hace ya más de cien años, creemos que quizá no sea una exageración. Desterrada, en la práctica, de nuestras escuelas y facultades, Minerva Pedagogía es la gran ausente de la educación hoy día. Al menos

la pedagogía de la autoestima vivida como hemos pretendido dibujarla a lo largo de las vitelas de este ensayo.

De momento no tenemos más que abrir la prensa para encontrarnos, por ejemplo, con “botones de muestra” como estos:

“Cada año cientos de miles de alumnos salen de las aulas con una falta de preparación escandalosa (*‘Schockingly unprepared’*)”. Con estas palabras, Ernest L. Boyer, Presidente de la *Fundación Carnegie para la mejora de la educación*, apoyaba y subrayaba la importancia de la reunión del presidente Busch con los gobernadores de los 50 Estados de la Unión sobre política educativa que tuvo lugar el año 1989.

“La moral del profesorado está en baja, los alumnos no encuentran en el anonimato de las aulas remedio a la soledad que sufren en sus hogares...”

“Un cuarto de siglo de errores pedagógicos ha provocado la pasividad de muchos alumnos que se hacen así responsables de su situación deficiente”.

El periódico *Le Figaro* de París, ha recogido un informe de Alain G. Slama, según el cual la negación absoluta de la autoridad del profesor y la exaltación de la “creatividad” del niño, no es que hayan dejado sus mentes en barbecho, es que han “fabricado” analfabetos directamente. Según este informe “uno de cada cuatro alumnos franceses no llega a adquirir los saberes elementales”.

En Estados Unidos el *National Assessment* revela que “sólo dos de cada diez jóvenes de diecisiete años pueden escribir una carta de un solo párrafo en demanda de trabajo”. Teniendo en cuenta, además, que la UNESCO propone como “mínimo” a la hora de alfabetizar a un pueblo “poder leer y escribir, entendiéndolo, un relato breve de hechos concernientes a la propia vida ordinaria”.

“Democratización, coeducación, escuela integrada, evaluación continua del alumno, diseño curricular, son términos que han recibido uno tras otro la aclamación general durante algún tiempo como panacea de la educación; ahora le toca el turno a la evaluación de los evaluadores (profesores y centros). Hay quien le augura un ocaso próximo, pues el proceso educativo necesita un estímulo diversificado y constante de sus distintos factores más que consignas míticas”. Etc, etc.

Después de leer estos testimonios periodísticos podemos constatar, en primer lugar, que la crisis educativa es un fenómeno a escala continental y, en segundo lugar, que hemos de buscar urgentemente salidas a la crisis. Siendo optimistas —eso siempre—, queremos creer que todo este conocimiento de actualidad nos puede ayudar mucho para construir un futuro educativo mejor, un futuro donde no nos quiten la utopía pedagógica. Pero, —lo dijo muy bien Célestin Freinet—, ¿cómo vamos a preparar a nuestros alumnos para que construyan mañana el mundo de sus sueños, si nosotros ya no creemos en esos sueños? Además, del contexto socio-educativo actual parece desprenderse que los jóvenes buscan en sus educadores más razones válidas para vivir, y cada vez menos medios abundantes de vida...

Sin embargo, muchos profesores y tutores, ante las dificultades de la educación, dicen con cierta frecuencia: “esta situación no hay quien la mueva”, “este alumno no tiene remedio”, “este chico no cambiará”... o expresiones similares. Pero esto no es necesariamente cierto. La conducta de los alumnos puede cambiar, y a veces con cosas bien sencillas y prácticas.

Efectivamente todos tenemos experiencia de que si con algo nos va bien, si alguien nos anima, estima y confía en nosotros, si algo nos gusta, nos anima, nos

interesa... entonces *repetimos*. Y por el contrario, si algo o alguien no nos procura nada, no nos anima, nos va mal... entonces *lo dejamos*. Y si nos perjudica, nos perturba... entonces lo dejamos más deprisa.

Es decir, nuestra conducta depende de sus consecuencias. Así, cuando nuestra conducta recibe un premio, tendemos a repetirla. El premio actúa a modo de refuerzo, de recompensa y nos anima trabajar, a mejorar, a seguir luchando... Es cierto, que los premios son distintos y dependen de cada persona y de cada circunstancia particular. Pero hay algunos premios que son universales, que nos gustan a todos. Por ejemplo, que nos hagan caso, que nos escuchen y atiendan. Y tan importante es esto para nuestra vida —como el comer o el dormir—, que si una persona no lo obtiene por las buenas, lo busca por las malas, es decir, hasta que se hace oír.

En consecuencia, los maestros podemos empezar revisando nuestros premios. Hagámonos, por ejemplo, estas preguntas con frecuencia: cómo valoramos, alabamos, premiamos a los alumnos... las cosas que hacen bien. Qué premios les damos de palabra, afectos, gestos, cosas... Qué sabemos de sus gustos, intereses, ilusiones... ¿Les alabamos y animamos, con bromas que relajan la tensión de la clase, con gestos de aprobación, con una sonrisa, con un “muy bien” o un “sí” dado a tiempo? ¿les aceptamos y clarificamos sus sentimientos (positivos y negativos), prediciendo y recordando sus emociones y vivencias? etc.

Asimismo cuando los chicos y chicas valen mucho para nosotros, cuando nos preocupa su éxito, se lo demostramos de múltiples maneras. Por ejemplo adaptándonos al nivel en que se encuentran en cada momento, adecuando nuestro vocabulario a su nivel de comprensión, mandándoles la cantidad de materia apropiada, valorando el tiempo empleado, sopesando la dificultad de nuestras preguntas y la forma misma de la presentación de los temas. Este acercamiento a las características del alumno nos lleva a un conocimiento preciso y exacto de las capacidades de cada uno.

En fin, el exponente claro y sintomático de estas carencias es la falta del educador y pedagogo de la ilusión y del optimismo. Del maestro entusiasta que cree en las posibilidades de sus alumnos, del animador y “ayudador”, del *profesor autoestimulador*. Pero quizás esta figura, por ideal, pueda resultarnos hoy demasiado utópica y lejana. Vamos a poner un modelo más cercano: por ejemplo, el profesor-tutor que nos pide el MEC hoy día, “¿cómo funciona?” —perdón por la expresión—. Parece, en efecto, que es la tutoría una *función más*. Lo cual no deja de ser bien triste: la imagen del tutor que se limita a ser un mero “transcriptor de notas”.

Sin embargo, entendemos que el planteamiento debería ser muy distinto: el sistema de tutorías, es decir, el contacto directo entre profesores y alumnos, debería ser el régimen académico ideal, con insuperables ventajas sobre cualquier otro. Y claro está, así la perspectiva cambia radicalmente el decorado: es la *visión pedagógica* que Giner echaba en falta en su época, y que también ahora nosotros anhelamos con urgencia.

Apuntemos, pues, algunas pinceladas que nos sirvan de modelo sobre la que, a nuestro parecer, podría ser hoy la función tutorial, desde la perspectiva del tutor ideal apoyándonos en nuestra mejor tradición pedagógica:

En primer lugar definiríamos al tutor como el *profesor-autoeducador*. Es decir, como al profesor que ayuda a sus alumnos a descubrir su propia educación y perfeccionamiento.

En segundo lugar, como el *profesor-consagrado* a sus alumnos. Es decir, el profesor que se convierte en un amigo de más años, que tiene una atrayente autoridad, que sabe ser didáctico, que transmite el saber con pedagogía —o sea con amor—, que es paciente, afable...

En tercer lugar, como el *profesor-animador* del grupo de clase. Es decir, que sabe crear un clima agradable de autoafirmación y autoestima, que hace de la clase un lugar donde sus alumnos y él se conocen y dialogan; en suma, que consigue en el grupo un ambiente de satisfacción general.

Finalmente, le definiríamos como el *profesor-orientador*, el *profesor-guía* de sus alumnos por vocación. Que les evalúa no sólo en función de su rendimiento académico, sino que les enseña a *autoestimarse* apoyados sobre una base real y ética. Esto es, que tiene capacidad natural de observación de sus diferencias, de sus distintos caracteres, de sus aptitudes y tendencias espontáneas. En definitiva, que conoce a cada uno de sus alumnos personalmente, o sea la única manera posible de poder acertar luego en su orientación y consejo.

Buscaríamos entonces un *nuevo estilo* de tutor, un nuevo estilo de profesor. Un maestro nuevo para una sociedad nueva, puesto al día pero con los ojos más vigilantes hacia el futuro; un profesor renovado con nuevas actitudes, que consiga cambiar el clima de su clase, que fomente el desarrollo de actividades libres, que ponga más calor en el corazón de sus alumnos con tintes de esperanza...

Un profesor coherente y genuino, que aparece a sus alumnos tal como es, que es capaz de comunicarles sus sentimientos. Que reconoce los errores propios y se muestra así ante los alumnos; no lo conoce todo, ni tiene respuesta para todo. Como muy bien dijo nuestro pedagogo y gran pensador, Manuel García Morente: "El docente no necesita saberlo todo; ni siquiera, si me apurais, necesita saber mucho. Pero es indispensable que lo que sepa, lo sepa bien" (*Escritos pedagógicos*. Espasa Calpe. Madrid 1975, pág. 195).

Un profesor-tutor que confía en sus alumnos, en la línea de lo que Rogers llama "consideración positiva incondicional". Especialmente que sabe dar confianza a los alumnos considerados "difíciles", que además suelen ser los más inteligentes y, por supuesto, muy interesantes para el pedagogo. Con estos, los difíciles, habla de las cosas que más les agradan para tratar de descubrir en ellos el germen de sus buenas disposiciones y procurar desarrollarlas, sabiendo que cada uno realiza con gusto lo que sabe que puede hacer mejor.

Resumiendo, buscamos aquí y *en este ensayo*, al profesor que escucha "desde dentro", que está abierto a la experiencia que puedan tener sus alumnos de los temas que explica, que aprende de y con sus discípulos... Buscamos, en suma, al *Profesor-auto-estimador*.

De momento tratemos de aproximarnos a la idea de autoestima y a la idea de autoconcepto.

LA AUTO-ESTIMA.

El autoconcepto del profesor está positivamente relacionado con el autoconcepto del alumno.

Auto-estima, auto-aceptación, auto-valoración, auto-afirmación, auto-imagen, auto-retrato, auto-concepto, auto-perfeccionamiento, auto-evaluación, auto-educación, auto-nomía, (self), LIBERTAD, PERSONALIDAD... Con todas estas palabras (así: separadas por un guión para ser más enfáticos) nos referimos a la idea que una persona tiene acerca de sí misma y de su mundo personal, es decir, el modo subjetivo

como cada uno vivencia su yo. De modo que la *autoestima* es un juicio de “valía personal” y una experiencia subjetiva con la que el sujeto se comunica consigo mismo y con los demás.

El *auto-concepto*, es decir, la opinión que tiene una persona sobre su propia personalidad y sobre su conducta, se relaciona con la autoimagen, la autoestima y la autoaceptación. De hecho, para algunos psicólogos el autoconcepto es algo tan importante que en él hacen consistir el núcleo básico de la personalidad humana. Y quizá donde más resida esa importancia esté en el hecho de que el pensamiento de nosotros mismos condiciona nuestros aprendizajes posteriores.

Pero para que pueda darse un buen desarrollo del autoconcepto, deben propiciarse ambientes de suficiente libertad de elección, de modo que el niño pueda llevar a cabo decisiones significativas para sí mismo, incluso con la libertad de cometer errores. Por eso lo que más necesita el alumno es que el maestro le considere como alguien importante, valioso, capaz de rendir en las tareas personales.

Para aumentar el autoconcepto hace falta además superar las frustraciones enfrentándose a ellas, en vez de negarlas o reaccionar con agresividad y actitudes infantiles. Es necesario proponerse a sí mismo metas e ideales posibles de alcanzar, pero que al mismo tiempo requieran esfuerzo y lo sitúen a uno en suave tensión positiva hacia el éxito.

En efecto, el camino más corto que tienen nuestros alumnos para llegar a la madurez pasa por el conocimiento de sus riquezas interiores. Pasa por ver *lo positivo* que poseen, aunque sea poco, su realidad profunda, es decir, estar contentos consigo mismos. Una vez descubiertas las propias cualidades de ser, ya no asustan tanto las limitaciones propias. Es muy eficaz contemplar lo positivo que hay en sí mismo y en los demás, y en los acontecimientos, sin pararse mucho en los aspectos negativos como normalmente se acostumbra a hacer.

Conocer lo positivo, volver sobre ello voluntariamente y adherirse a ello con alegría les convierte en seres optimistas, eficaces, con ideas, vitalizadores para los demás, porque lo positivo les libra del miedo a actuar, de las alienaciones de los juicios ajenos, de todo lo que está al margen de la realidad. De manera que en la *educación de la autoestima* tenemos necesariamente que optar por esta dirección y desarrollarla de este modo:

—Ayudarles, desde los primeros años de vida, a conocerse cada día un poco más, para que descubran las riquezas de su ser desde cualquier punto de vista; sensible, intelectual, afectivo, espiritual.

—Favorecer en ellos el contacto con lo profundo, es decir, con lo positivo limitando la tendencia a fijarse sólo en lo negativo, que contamina tanto la educación.

—Enseñarles a hacer la experiencia de la amistad sincera entre compañeros.

—Conducirles a los niveles más profundos de su ser, allí donde se encuentran las *esperanzas* más radicales del hombre.

Por ello el maestro, sobre todo para el niño, es una persona altamente significativa y, por tanto, su ejemplo está influyendo decisivamente en la conducta del alumno, por imitación. Así, un maestro que espera de sus alumnos grandes progresos intelectuales, les tratará de una manera más agradable, amistosa y alentadora, y posiblemente conseguirá su fin. Y al revés, cuando un profesor tiene una pobre opinión de los chicos, raramente éstos sobrepasarán estas expectativas.

En la “Oak School” se hizo la siguiente experiencia: Un 20% de alumnos, escogi-

dos al azar, fueron presentados a sus maestros como capaces de un desarrollo intelectual brillante. Al cabo de 8 meses se había provocado un cambio real en el rendimiento intelectual de aquellos sujetos. El estudio estadístico pormenorizado dio pie a concluir que las expectativas de los maestros sobre los alumnos pueden convertirse en profecías que se cumplen a sí mismas. (Rosenthal y Jacobson; *Pigmalión en la escuela*. Marova, Madrid 1980, pág. 231).

Tan importantes son estas experiencias que la categorización de las relaciones maestro-niño es totalmente determinante para el futuro del niño. Por eso para el maestro debe ser tan importante la autoestima de sus alumnos como una evaluación intelectual o académica. Si decimos, por ejemplo, en clase dirigiéndonos a un alumno: “¡A ver ese...!” le estamos reduciendo al nivel de los objetos, de las cosas. O sea le nombramos igual que si fuese un objeto: “ese banco”, “esa tiza”, “ese cuaderno”... Pero “ese” alumno tiene un “nombre” personal que le hace único... Además tendemos a hundir cuando criticamos, no las conductas, sino las personas. Expresiones como “¡Pareces tonto!” “eres un inútil”, “todo lo estropeas”, etc... son buenos ejemplos de lo que nunca debe decirse.

Nuestra trayectoria, en suma, debe ser proporcionar una atmósfera de éxito más que de fracaso, puesto que sus autoconceptos cambian después de experiencias de éxito o de fracaso. Por ejemplo, podemos pedirles que se hagan preguntas así: “¿cómo conseguí la meta que me propuse aquella vez?” o “¿cómo no la conseguí?”, “¿qué me lo impidió, yo mismo o alguna circunstancia externa?”, etc. O bien el ejercicio de escribir cada uno sus deseos, las cualidades personales que le gustaría poseer, el plan que va a seguir para conseguir el éxito en los próximos exámenes, la profesión que le gustaría ejercer, ¿por qué esa y no otra? etc. En definitiva, con estos ejercicios aumentamos el autoconcepto de los alumnos, o sea les “educamos animándoles”.

EDUCAR ANIMANDO.

“El profesor que basa su influencia en el prestigio que día a día es capaz de ganarse con los alumnos y no sólo dentro del aula, tendrá pocos problemas de relación y aprendizaje” (Brunet y Negro: Tutoría con adolescentes. SPX. Madrid 1988 (5), pág. 39).

Animar significa dar vida. Un niño, un alumno, un profesor, una familia pueden estar llenos de vida o no. Fácilmente se comprueba. Educar es animar, es ilusionar, es estimar, es dar vida a los demás. Ser educador de otros es una experiencia inmensa precisamente por lo que tiene de dar vida, de transmitir parte del ser de uno. Y ese dar la vida no es algo que se da de una vez por todas, antes bien es como un proyecto de futuro, no como algo que ya se es.

Efectivamente, hay profesores que con su sola presencia ya dan vida. Son esos profesores que los alumnos desean que llegue la hora de su clase, porque a todos aúpa y a todos anima. Es amigo de todos y especialmente de los más necesitados de afecto. Da vida apelando a motivaciones interiores, poniendo en juego lo mejor del alumno, haciendo posible su capacidad de crear (creatividad real), utilizando la persuasión, el aliento, el estímulo, la evaluación positiva y, sobre todo, el ejemplo en la coherencia y el amor a sus chicos.

Pero para dar vida el maestro ha de “vivir con”. Debe estar presente, jugar, com-

partir proyectos, dar el tiempo libre para contarles historias a sus alumnos, para poner ilusión en sus vidas. Debe andar siempre entremezclado con los chicos.

Además, el profesor que quiere dar vida cree que consigue más exhortando que imponiendo, alentando que reprochando, estimulando que oprimiendo. Sobre todo sabe que el ser humano, y más el niño, necesita que se crea en él, por eso no se cansa de demostrar su credibilidad por sus chicos. Evita por sistema el desprecio, el descrédito, el descuento, y todo lo que a un niño le lleva a perder la estima por sí mismo. Joseph Brodsky, Premio Nobel de Literatura, ha expresado esta realidad en una frase magnífica: “La condición del esclavo es menos desalentadora que la de alguien moralmente reconocido como un cero a la izquierda”.

Hay un dato revelador en el que fácilmente podemos reconocernos si *educamos en la autoestima*. Basta con autopreguntarse: ¿Qué damos a entender con las cosas que decimos? Porque en las cosas que decimos (mensaje oral), en las palabras y muy principalmente en el tono en que normalmente hablamos, en las actitudes, hay otro componente (mensaje no-oral) que imperceptiblemente va calando en el corazón de los alumnos. ¿Qué estamos dando a entender a tal o cual chico con las cosas que habitualmente le repetimos? ¿Qué mensajes no-orales van implícitos? ¿Hasta qué punto no está ahí la explicación de su situación personal? ¿Estamos animándole, dándole vida? ¿Le hacemos ver que creemos en él, que esperamos lo mejor de él, que le amamos por lo que es?

Pongamos un sencillo ejemplo: Si decimos a un chico (mensaje oral): “Lo has hecho mal, eres un desastre, no hay forma de hacer carrera contigo”. El mensaje implícito no-oral es: no creo en ti, no eres valioso, no sirves. En consecuencia el alumno *pensará*: no me estiman, no me quieren. *Se sentirá* a disgusto con él mismo. Y en lo sucesivo *no actuará*, o actuará mal, pues “no valgo la pena”.

Ahora veamos el caso contrario. Si le decimos (mensaje oral): “lo has hecho mal, pero yo sé que tú puedes hacerlo bien y lo harás; intenta hacerlo de nuevo, date cuenta en esto o aquello...” (y le ayudamos). El mensaje no-oral implícito es: creo en ti, sé que eres valioso, tienes una nueva oportunidad. En consecuencia *pensará*: me quieren, se preocupan de mí, me estiman. *Se sentirá* a gusto consigo mismo. *Actuará* correctamente en lo sucesivo.

Este tipo de transacciones ocurre cada vez que entramos en relación con nuestros alumnos. De nosotros brotan permanentemente estímulos que van despertando respuestas en su corazón, de un modo más o menos conscientes. Por eso este tipo de mensajes, repetidos un día y otro, terminan por configurar el ser del niño, y más cuanto más pequeño es. El niño sabe discernir y percatarse de que “hoy no está el horno para bollos”, o bien de que el maestro “hoy está de buenas”. Por eso lo que de habitual sale de nosotros es lo que cuenta en la educación.

A veces uno ve maestros que son buenas personas, pero su “tono” habitual es de reproche, menosprecio, queja, ninguna cosa está bien... No conocen la alabanza en su clase. ¡Qué fácil es comprobar si un niño tiene un maestro que le educa en la autoestima!

Pero educar animando es algo muy exigente. Primero para con nosotros mismos, pues nos exige estar atentos y vivir en la práctica del amor pedagógico, y luego para los chicos pues nada es más exigente que el amor, que la credibilidad que se deposita en uno.

El niño a quien no se le anima (le maldicen), va progresivamente encerrándose. Por el contrario, al niño cuyos profesores le estiman (le bendicen), podrá ser más o menos guapo o inteligente o hábil, pero en su corazón habrá alegría, tendrá razones para vivir.

En fin, es duro y difícil reconocernos en esta dimensión los educadores. Pero sería muy bueno que durante algún tiempo, en alguna reunión, dedicásemos un tiempo explícito para autoevaluarnos sinceramente en esta faceta. Que durante algún tiempo estuviésemos atentos cada uno sobre el “tono” de trato con los alumnos. De ello van a depender luego muchas cosas, entre otras los resultados académicos.

Y para ello hemos de cultivar mucho el diálogo y la persuasión, a nivel de actitudes, como brotando de la autenticidad de nuestra postura ante el alumno, de la profundidad de nuestro afecto hacia él hecho comprensión, aceptación, lucidez y respeto por su autonomía. Aquí está la clave de toda educación duradera. Si no, preguntemos al tímido...

AUTOESTIMA Y TIMIDEZ

“Timidez y dolor del parto son cosas muy similares. En ambos casos el hipotálamo está desequilibrado —de manera distinta— y desequilibrado el cerebro” (P. Chauchard).

El hombre necesita desde niño una conciencia del propio poder y un sentimiento del valor ante sí mismo y ante los demás. Cuando esta conciencia no existe o se debilita, el niño, el joven, el adulto, se inhiben, se hacen tímidos, y a veces hasta llegan a incubar algún tipo de neurosis. La explicación está en que una conciencia creciente del propio valor incide fuertemente en la vida afectiva. “El desarrollo de la conciencia del yo —dice Remplein— lleva siempre aparejada una ampliación de la vida afectiva”. Y esto es así porque “el niño se descubre a sí mismo por vía afectiva como un ser individual. Ese ser interior afectivo que se da antes de toda reflexión se designa como *sentimiento de sí mismo*; representa el paralelo emocional de los impulsos del ser individual. Y sus dos formas fundamentales: *sentimiento del propio poder* y *sentimiento del valor propio* aparecen en la edad de la obstinación (2 y 3 años)” (Remplein, H.: *Tratado de psicología evolutiva*. Labor. Barcelona 1980, pág. 176).

Efectivamente, es en el esfuerzo cotidiano por hacer donde el niño adquiere ese saber afectivo. Y el saber afectivo sobre el valor propio no lo adquiere por reflexión —como sucederá después— sino al experimentar lo que hace y lo que consigue. Es decir, todo su obrar está como impregnado de una tonalidad afectiva (“urdimbre afectiva”, que diría Rof Carballo) que no procede de la crítica sobre sí mismo, sino de la opinión que merece a los demás. A través de los juicios, alabanzas o críticas que recibe se fortalece o debilita el sentimiento de su valor personal. Y este sentimiento —soporte básico de su identidad— es tan necesario que destruirlo equivale casi a destruir su persona.

Las personas tímidas son seres fallidos desde sus comienzos, porque se les ha minado ese indispensable sentimiento. Las mil formas de exteriorizar esa ruptura que llevan dentro vendrán después en la adolescencia. Paradójicamente, el miedo y la debilidad desencadenarán en el tímido una manifestación de agresividad o al menos de insolencia y de descaro.

Se cuenta la anécdota de una alumna adolescente de un buen colegio, que el día del patrón de los animales y en concreto de los burros (S. Antonio Abad), saludó con efusión a una profesora suya muy inteligente. La tal profesora se dio por aludida y tan herida que la Dirección llamó a los padres para que diesen una explicación. Los padres sólo sabían decir: “¡Es tan tímida esta niña!”. Ante esta reacción de los

padres, la afectada profesora contestó: ¡Pues si la niña no llega a ser tímida no sé qué me hubiera dicho! (Alastrue, P.: *El problema de la timidez*. Narcea. Madrid 1985, pág. 46).

La psicología profunda ha puesto de manifiesto que el tímido ha sufrido antes en su interior muchas represiones, inhibiciones y vergüenzas secretas. Por eso la terapia adecuada para reducir la agresividad del tímido, según el psicoanálisis, no consiste en apelar a la calma, sino en suprimir las irritaciones inconscientes para aumentar su autoestima. Veamos en este sentido algunos ejercicios prácticos:

Ejercicios para aumentar la autoestima

Podemos trabajar los siguientes ejercicios con los chicos para encontrar y solucionar las posibles causas de su bajo autoconcepto y autoestima. Se trata de que sientan, piensen y saquen las consecuencias de:

- 1) —Sentirme distinto y peor que la mayoría (feo, bajo, gordo...)
 - tener miedo a fracasar (temor al ridículo...)
 - ser egoísta y egocéntrico con los demás...
- 2) —Pensar cómo la baja autoestima mengua mis posibilidades...
 - cuánto me perjudica si no intento corregirla...
 - repetir frases autoafirmativas durante el día para mejorar: “me propongo ser más abierto”, “no dudo que lo conseguiré”...
- 3) —Actuar con decisión, cueste lo que cueste...
 - pensar lo que debo hacer y escribirlo...
 - convencerme de que soy capaz de hacer lo propuesto...
 - repetir: “la seguridad en mí mismo aumenta cada día”. Etc.
- 4) —Aspirar a lo más grande. No conformarme con poca cosa.
 - repetir: “soy tan decidido como los demás”.
 - Etc...

EL AUTOPREMIO Y EL AUTOCORRECTIVO

El *autopremio* (un pastel, ropa o libros nuevos, salir a dar una vuelta, escuchar música, charlar, ver la película o partido, o simplemente descansar, cada cual según sus gustos), es el ejercicio responsable de la libertad. Saber autopremiarse es la madurez humana y sirve para reforzar nuestra conducta positiva. Pero supone ciertamente mucha madurez personal por parte del alumno saber premiarse a tiempo; esto es, cuando antes ha habido un esfuerzo. Es decir, cuando uno se lo merece. Y al contrario, premiarse cuando uno no se lo merece, cuando no se ha esforzado antes, cuando ha fracasado porque ni siquiera lo ha intentado, cuando no ha trabajado, ello le trae consigo consecuencias muy negativas para su personalidad. Lo menos que puede causarle es sumirle en un estado de pereza vital y de inercia intelectual.

Por eso cuando el chico no ha cumplido los objetivos que antes se había fijado, entonces debe ponerse un *autocorrectivo* para los días siguientes en aquello que ha fallado. Este autocorrectivo responde al principio de tendencia a la perfección como salida de una situación que le bloquea la voluntad. Pero sólo funciona cuando el

remedio es realista (factible) y práctico, cuando lo ha pensado el propio sujeto, por tanto no le viene impuesto desde fuera, y cuando va a la raíz del defecto que necesita verdaderamente corregir.

El propio alumno libremente determina imponerse una acción que le libere del defecto dominante o de una mala costumbre que tenga. Por ejemplo, el chico se dice: “tengo que pedir perdón a fulanito porque ayer me he ‘pasado’ con él”, o bien “nunca me pongo a estudiar cuando debía hacerlo, desde mañana empezaré cinco minutos antes”; o simplemente “voy a ordenarme la vida en tales o cuales aspectos bien concretos”, etc.

Por otra parte, parece una paradoja hablar de “castigo” y de “autoestima”, a la vez. Sin embargo, el maestro profundo sabe que ambos no sólo no son incompatibles, sino que se necesitan y complementan. Efectivamente, el correctivo es cosa desagradable pero necesaria en educación y el educador que no tiene tacto en el castigo llega a ser odiado por el alumno.

Por eso el maestro debe procurar hacerse amar de los alumnos si quiere hacerse respetar. Así, por ejemplo, el darles a entender que no se está de acuerdo con su conducta, o no darles una muestra de benevolencia, es un castigo que emula, anima y jamás deprime. Para los niños es castigo lo que se hace pasar por tal. Y ciertamente a veces una mirada no cariñosa produce en el chico mayor efecto que otro castigo más aparatoso. En cualquier caso, el consejo de oro sigue siendo válido aquél de “el castigo como excepción, el amor como regla”. Porque en el castigo normalmente hay mucho de amor propio del profesor, y por eso es fácil irritarse y dejarse llevar de la ira y no de la paciencia, quizá por un mal entendido rigorismo. Y claro, eso el alumno lo integra en su experiencia como “injusticia”.

En efecto, nuestros alumnos, finos observadores aunque sean pequeños, se dan cuenta perfectamente que sólo la razón tiene derecho a corregir. Por eso captan muy bien cuando un profesor —por ligera que sea la conmoción de su rostro o su tono de voz— castiga por amor o cuando lo hace por pasión. El arte pedagógico está en hacer ver al alumno su falta y que sea él mismo quien se imponga el correctivo: *autocorrectivo*. Después a nosotros nos quedará mitigar la pena que él se ha impuesto porque generalmente es más severa y desproporcionada. Así es la psicología del alumno. Por el contrario, la corrección agria por nuestra parte no consigue sino aumentar la tensión y la negación interior por parte del alumno.

Además no podemos olvidar que los alumnos tienen sus días malos, como los tenemos todos. Por eso buena cosa es ejercitarse en olvidar los yerros de los alumnos, y ayudarles a que los pasen pronto.

En definitiva, autopremio y autocorrectivo no son más que las dos caras de la misma y única moneda: *la autoevaluación*. La valoración que cada uno se hace de sí mismo después de haber actuado. Nos interesa, por tanto, enseñar al alumno a saber acercarse a su propia conducta y a su propio trabajo con una medida lo más objetiva posible. Es el ideal de todo maestro; hacer que los alumnos se autoexaminen, antes de examinarles nosotros (Cf. AEBLI, H.: *Doce formas básicas de enseñar*. Narcea, Madrid 1988, pág. 71).

Para ello, y en primer lugar, la mejor manera que tenemos de transmitir la autoevaluación a los jóvenes es practicarla nosotros personalmente todos los días. No olvidemos que el autoconcepto del profesor está positivamente relacionado con el autoconcepto del alumno. En realidad se trata de un ejercicio práctico muy provechoso que consiste en reflexionar sobre uno mismo todos los días, durante un breve espacio de tiempo (bastan cinco o diez minutos) al finalizar la jornada. Principalmente para

ver si hemos conseguido los objetivos que nos habíamos propuesto al comienzo del día y, en consecuencia, actuar en el futuro; modificando lo negativo y manteniendo o potenciando lo positivo. Por otra parte, es muy psicológico empezar siempre las autoevaluaciones por ver primero lo que de *positivo* hay en el día, el tema estudiado, el ejercicio hecho, el examen pasado, etc, y después lo negativo.

Las consecuencias lógicas de la práctica de la autoevaluación son la madurez académica y personal de nuestros alumnos. Y una persona adulta y madura decimos que es una persona *autoafirmativa*. Por eso vamos a tratar a continuación con detenimiento el tema de la afirmatividad —incluidos ejercicios de autoafirmación— como resultado de una “educación en la autoestima”.

LA AFIRMATIVIDAD

Pensar. Sentir. Actuar.

La palabra afirmatividad se emplea para designar un tipo de conducta que nos ayuda a comunicar de forma clara y segura nuestras necesidades, deseos y sentimientos. Evidentemente esto es una tarea que empezamos desde niños, en nuestra familia primero y en la escuela después. Y tan necesaria es para nosotros la afirmatividad, o sea la confianza en sí mismo, que de ella dependerá nuestra identidad como persona, nuestra *autoestima* y, en definitiva, nuestra personalidad. De modo que la consecuencia es clara: las personas normalmente afirmativas son gente relajada y segura, feliz.

Los teóricos de la psicología y de la *pedagogía de la autoestima* nos dicen hoy día que, si queremos que los alumnos lleguen a ser adultos afirmativos y con confianza en sí mismos, debemos educarles en:

—un ejemplo de comportamiento afirmativo, es decir, un maestro afirmativo al que imitar.

—el afecto y ánimo, para crear en ellos conciencia de lo que valen.

—la crítica constructiva, para que aprendan a autoevaluarse correctamente sus acciones.

—una escala de valores, referencia de sus derechos y sus deberes.

—un sentimiento básico de seguridad, para que puedan elegir y asumir su propia responsabilidad.

No sería poca cosa. Desde luego que si consiguiésemos todo esto, seguro que el problema de la educación estaba prácticamente resuelto. Para nuestra tranquilidad hemos de decir enseguida que esta tarea no depende sólo de la escuela, ni tan siquiera sólo de la familia. Es una tarea de toda la sociedad donde, además, influyen otros factores de índole personal: nuestro sexo, nuestra posición en la familia, nuestra clase social, nuestros logros académicos, etc.

De manera que no es tarea fácil. Antes bien es un gran reto educativo, ante el cual hemos de *enseñar a luchar mucho* a nuestros chicos para que alcancen unas buenas dosis de afirmatividad en sus vidas. Por ejemplo, podemos empezar por enseñarles correctamente el tema de los *derechos afirmativos* de la persona. Así, deben saber que tienen derecho a:

1. tener opiniones, sentimientos y expresarlos adecuadamente.
2. tomar las propias decisiones y afrontar las consecuencias.
3. no saber y a no comprender.

4. cometer errores.
5. tener éxito.
6. cambiar de opinión.
7. tener su vida privada.
8. ser independiente.
9. cambiar y ser personas afirmativas. (Cf. LINDENFIELD, G.: *Autoafirmación y personalidad*. Deusto. Bilbao, 1989, págs. 32 y ss.).

Efectivamente, sucede con demasiada frecuencia que ya desde pequeños estamos violando nuestros propios derechos cuando empleamos expresiones como estas o parecidas: “soy un inútil”, “nunca lo haré bien”, “debería haberme enterado mejor”, etc. La imagen que tenemos de nosotros mismos depende, en gran medida, de la forma en que fuimos valorados de niños. Por ejemplo, si nuestros logros académicos fueron valorados más altamente que cuidar del hermano pequeño o de hacer la cama antes de salir de casa. O al revés. Ya sabemos la consecuencia.

Lo cierto es que los alumnos afirmativos no se miran tanto a sí mismos, sino que más bien procuran promover la afirmatividad en los demás. Porque ser afirmativo no es solamente una manera de superar las situaciones negativas y conflictivas, también es avanzar. Es buscar la suerte que uno quiere en la vida. Y en esa búsqueda, la confianza en sí mismo nos permitirá afrontar riesgos y cometer errores.

Continuamente nos estamos comparando con los demás, nuestra sociedad es competitiva y compleja, la publicidad nos incita a saber elegir, a saber la imagen que debemos dar y como comportarnos. Hay chicos que el simple hecho de calzarse unos deportivos que no son de la marca ‘x’ que lleva su compañero de al lado, puede dejar su autoestima por los suelos. Por eso la mejor manera de saber estimarnos es hacer continuos ejercicios de autoafirmación.

Ejercicios de autoafirmación

Hay un ejercicio muy valioso para educar en la afirmatividad o en la autoestima, que podemos llamar el arte de la *persistencia*. Es el arte de ser constante hasta conseguir el objetivo propuesto. Los ingleses usan una técnica denominada “disco rayado” para practicar en la formación de la afirmatividad. Consiste en repetir una y otra vez, de manera afirmativa y relajada, lo que uno quiere o necesita, hasta que la otra persona transija o acceda a negociar. No parar hasta el final, pase lo que pase, aunque a uno le llamen pesado o cargante.

Es una manera de autoprotección y no está pensada para situaciones de conversaciones interesantes o de amistad. Más bien, es útil para solventar situaciones en las que los derechos de uno estén a punto de ser conculcados. También para las situaciones en las que le retiran a uno el asunto del que quiere hablar, o en situaciones ante las que uno sabe que va a ser atacado en su autoestima. Además, es de enorme utilidad cuando nuestro tiempo y energía son preciosos y no podemos perderlos. En general, pues, ante situaciones de “negociación”.

Quizás antes de este ejercicio convendría hacer con los chicos otro más sencillo. Se trata simplemente de que escriban en el centro de una cuartilla la palabra Autoestima en letras mayúsculas y empiecen a rodearla de otras palabras que les vengan a la cabeza. Después se comentan entre todos y se eliminan las que no sirven, dejando las que nos den juego para aumentar la autoafirmación que todos necesitamos. Del

mismo modo, pueden escribir en un folio a dos columnas aspectos positivos y aspectos negativos de la autoestima. Finalmente, hacemos murales y llenamos las paredes del aula con las hojas que todos han rellenado.

Las prácticas de la auto-estima hemos de llevarlas a cabo a modo de juego con ellos. Por eso el *psicodrama*, el juego de roles en resumen, es una de las mejores técnicas que tenemos los educadores para ayudar a los chicos con la afirmación de su personalidad. Bien llevado puede convertirse para nosotros en una clave de satisfacción en nuestras clases y para ellos, principales protagonistas, en un juego divertido y de formidables repercusiones para su vida.

Además del psicodrama, y como complemento, se puede utilizar también el *escribir un guión*, o sea la preparación por escrito del defecto que queremos corregir, o del resultado positivo que queremos conseguir. La idea de todo ello es que tomen distancia de perspectiva de sus vidas, que aprendan a objetivar los problemas y las situaciones, y a ponerlas sobre el papel o como si fuese una escena de una obra de teatro.

En esa “puesta en escena” habrá que enseñarles primero a *explicar* bien el problema o situación (pensar), ver los propios *sentimientos* ante esa situación concreta (sentir), y finalmente deducir las consecuencias y ejecutar (actuar). Veamos ahora las fases necesarias para montar bien un psicodrama:

1. *Discusión inicial*. La primera tarea es elegir bien la “escena” que van a interpretar. En los comienzos habrá que seleccionar una que sea de interés para la mayoría de la clase. No demasiado compleja y sí realista. Nombramos al protagonista y a un director, que será algún alumno representativo de la clase, por ejemplo el delegado de curso. Su tarea principal será dirigir el drama a lo largo de sus diferentes fases, teniendo en cuenta que el psicodrama es un ejercicio de *autoayuda* para toda la clase. Por tanto, no se debe esperar que el director tenga todas las respuestas para el problema puesto en escena, antes bien será una labor colegiada de todos los compañeros.

2. *Montar la escena*. Ahora el protagonista elige la zona de escenario y el “reparto” o sus auxiliares, con bastante libertad de elección ya que cuanto mayor sea su responsabilidad más eficaz y realista será el drama.

3. *Calentamiento*. Unos minutos para repasar la escena preparada durante la semana.

4. *Acción*. Se pone en escena la cuestión por parte de los actores, teniendo en cuenta que no siempre será necesario interpretar la escena hasta el final. La clase sólo necesita ver lo suficiente para conseguir una impresión general de la actuación de los actores.

5. *Primeros comentarios*. El director pide ahora a toda la clase que juzgue la conducta de los protagonistas. Se preguntaría, por ejemplo: ¿fue afirmativo el protagonista? ¿cómo se mostró su pasividad o su agresividad? ¿cómo era su tono de voz? ¿cómo respondieron sus auxiliares? ¿alguien hubiera actuado de forma distinta? Incluso mostrar al protagonista una forma alternativa de enfocar el tema, de modo que pueda conducirse de una manera diferente.

6. *Reinterpretación*. Después de los consejos y apoyos anteriores, ahora de nuevo se vuelve a interpretar la misma escena.

7. *Comentarios finales*. En este momento la clase ha de volcarse en alabanzas y ánimos (refuerzos positivos).

En definitiva, el psicodrama en la clase es una de las maneras más eficaces de dominar las técnicas de afirmación y de autoestima de un modo agradable, y que permite superar la timidez inicial de los chicos y a nosotros realizar unas prácticas muy provechosas con ellos. El arte de desarrollar el espíritu crítico también va por este camino.

LA EDUCACION PARA LA CRITICA. EJERCICIOS.

La crítica no es sinónimo de falta de seguridad, antes bien equivale a discernimiento, dentro de la propia y ajena experiencia, de todo cuanto promueve a la persona y la ayuda a dirigir sus energías hacia un proyecto de hombre y de vida profundo. “Una de las mayores tragedias del hombre moderno —ha dicho Paulo Freire—, por no decir la mayor, es la de estar dominado por la fuerza de los mitos, dirigido por la publicidad organizada, sea o no ideológica, por lo que renuncia cada vez más y sin apercibirse, a su capacidad de decidir. Al hombre se le coloca fuera de la órbita de las decisiones. El hombre sencillo no asume los cometidos que le corresponden porque una élite se los presenta ya interpretados y se los da como si fueran una receta prescrita por el médico, que solamente tiene que aplicarse” (FREIRE, P.: *La educación como experiencia de la libertad*. Mondadori. Milán, 1973, pág. 51).

Por tanto, este aspecto no menos importante para educar la afirmatividad de nuestros alumnos, *las críticas* —algo que todos hacemos y padecemos—, conviene tratarlo con detenimiento. Ciertamente es un aspecto de la personalidad muy difícil de cultivar bien, pero en ello les va la madurez y la propia personalidad.

Efectivamente, el alumno afirmativo no se ve amenazado por las críticas de los demás compañeros, porque está bien preparado para recibirlas y porque sabe que le pueden resultar beneficiosas. Muy pocos son de verdad invulnerables a las críticas, y reaccionan mal. Por ejemplo mediante una conducta pasiva, o asumiendo las críticas cuando son injustas, o peor aún reaccionando agresivamente. En suma, haciendo o pasando cosas de las que luego normalmente se arrepentirán.

Para mejorar en este aspecto, en primer lugar hemos de enseñar a los alumnos a ejercitarse en el saludable ejercicio de la autocrítica. Es la manera más segura para empezar a encararse con las críticas, o sea dentro de sí mismos. Si los chicos son conscientes de sus propias faltas y están preparados, bien para tolerarlas, bien para tomar medidas activas para corregirlas, les será luego mucho más fácil soportar las críticas de los demás y serán más capaces de hacer críticas constructivas a los demás.

Un ejercicio de autocrítica para realizar en el aula. Todos los alumnos deben escribir uno o dos ejemplos de su vida: de sus imperfecciones físicas, de sus errores, y de sus defectos personales o de carácter, etc. Cuando hayan terminado, cada uno buscará a otro compañero o amigo con el que recíprocamente le gustaría compartir su escrito.

En segundo lugar, enseñamos a los alumnos a *hacer críticas*. Veamos ahora algunas posibles actuaciones prácticas sobre cómo pueden formular críticas útiles y constructivas a los demás:

1. *Que sean concretos*. No criticar *el todo*, sino un aspecto. Los juicios descalificativos globales no valen. Por ejemplo que no digan: “eres la persona más desordenada que conozco”, sino “dejas los libros por cualquier sitio”. O bien, “eres un compañero desastroso”, sino “me has perdido tres veces los apuntes esta evaluación”, etc.

2. *Que reconozcan lo positivo*. Ciertamente entre los españoles es difícil encontrar esta cualidad. Sin embargo, hemos de pensar que casi siempre es posible incluir algún comentario positivo dentro de una crítica, “No me gusta tu forma de jugar, pero reconozco que te has esforzado”, etc.

3. *Que sepan demostrar empatía*. Por ejemplo: “Veo que lo que te voy a decir podría sentarte mal, pero prefiero...”

4. *Que sepan mantener la calma*. Relajándose; dejando pasar algo de tiempo, que

no se dejen llevar de las primeras impresiones, evitando chillar y los gestos amenazadores.

5. *Que no insulten.* Son tópicos y estereotipos que normalmente hacen más daño a la imagen del que los pronuncia que al que los recibe. “Eres tonto”, “eres malo”, “eres un infantil”... ¿quién lo es más?

Otro ejercicio para el aula. Se coloca una silla en el centro de la clase y cada uno practica haciendo críticas a una persona imaginaria que se sentase en dicha silla. El resto corrige si las críticas no son correctas.

Por último, después de la autocritica y de hacer críticas, la última gran tarea es saber encajar las críticas. En efecto, hay mucho que aprender por la parte de *recibir las críticas*. Es decir, cómo reaccionar ante las críticas de los demás. En realidad lo que más nos interesa aquí que aprendan nuestros alumnos es que entiendan el principio básico de saber discernir la diferencia entre críticas útiles y bien intencionadas, y críticas humillantes o degradantes.

Efectivamente, podemos enseñarles también a “hacer frente a las críticas degradantes” que violan alguno de sus derechos. A veces pueden encontrarse con personas (algún compañero, incluso algún profesor) que les hacen preguntas y observaciones con el ánimo de rebajarles, para que hagan o digan algo que no quieren hacer o decir. Son observaciones o preguntas de doble intención, que normalmente están subrepticamente disimuladas y rodeadas de “delicadezas verbales” o comportamientos graciosos.

En estos casos, el primer cometido es que descubran rápidamente el doble juego de intenciones, que sepan levantar el disfraz. Veamos algunos ejemplos que les podemos contar. La comunicación no-verbal, el mensaje oculto, lo ponemos entre paréntesis, y después sigue la reacción afirmativa.

—Alguien te dice: “Deberíamos cooperar y entonces habría menos tensiones”

(“Yo tengo razón. Debes ceder tú. Es culpa tuya”)

“¿Cómo podríamos cooperar?”

— Tu compañero te pregunta: “¿Estás ocupado el jueves?”

(“Te tendré cogido si dices que estás libre”)

“¿Qué tienes pensado?”

— Un profesor te espeta: “¿Todavía no has acabado?”

(“Eres un inútil”)

“No. ¿Cuándo querías que lo hiciera?”

— Tu padre te interroga: “¿Estás seguro de que has elegido bien?”

(“No sabes elegir”)

“Por el momento me parece bien...” Etc.

En suma, estas respuestas y reacciones afirmativas ante las críticas de los demás se pueden englobar en alguna de estas tres categorías que presenta Manuel J. Smith en su libro, *Cuando digo no, me siento culpable*: la “afirmación negativa”, la “obnubilación” y la “indagación negativa” (cf. LINDENFIELD, *ob. cit.*, págs. 58 y ss.).

La *afirmación negativa* consiste en estar de acuerdo, de manera relajada, con las críticas sinceras de nuestras cualidades negativas. Se emplean expresiones como: “tienes razón”, “has acertado”, “me has entendido bien”, etc. Por ejemplo, a uno le dice su madre: “Esta mesa es un basurero... ¡eres un desorganizado sin remedio!” Y uno contesta: “Sí, es cierto que no soy muy ordenado.”

Si un alumno está dispuesto sinceramente a aceptar que comete errores, y que no es perfecto, seguramente que no seremos tan severos con él. La clave para aprender a

emplear la afirmación negativa es, desde luego, la confianza en sí mismo, junto con la convicción de que uno tiene la capacidad de cambiar y mejorar si quiere hacerlo.

La práctica de la *obnubilación* ayuda a hacer frente a las críticas mal intencionadas o degradantes, que exageran con exceso los defectos. Es decir, cogen la parte de verdad o de razón de lo que se critica y se rebusca exagerándolo. La obnubilación consiste en reconocer relajadamente que puede haber algo de verdad en lo que se está diciendo. Se consigue con ello detener las críticas que tratan de manipularnos y humillarnos, al negarnos a reaccionar de la manera que pretende la persona que nos intenta humillar y que desea vernos irritados y dolidos. Por ejemplo, un chico le dice al compañero: “Siempre estás pálido”. Posiblemente lo cierto es que el muchacho está pasando una enfermedad. Así, puede contestar: “Sí, puede que tengas razón, no tengo muy buen aspecto”.

Por último, la otra práctica más común para recibir las críticas es responder preguntando con lo que se llama *indagación negativa*. Esta clase de respuestas ayudan a la persona a ver si la crítica que le hacen está motivada por una auténtica preocupación por uno o más bien desean rebajarnos. Ejemplo: “Esto te pasa por lo tímido que eres...” La indagación negativa preguntará: ¿En qué aspectos piensas que soy demasiado tímido? En este ejemplo se trata de enseñar al chico a pedir explicación a sus maestros de las valoraciones que le hacen. El profesor no sólo no ha de molestarse por ello, sino que posiblemente lo valorará como un aspecto valioso de la firmeza de carácter de ese muchacho.

En fin, hablemos ya de la clave de la diosa Pedagogía: el amor.

EL SISTEMA EDUCATIVO DEL AMOR Y LA AUTOESTIMA

“La educación es cosa del corazón” Don Bosco.

De lo dicho hasta ahora, podemos deducir que la necesidad de ser comprendido cuando se es pequeño, débil, tímido, es un sentimiento acuciante. La comprensión por parte del maestro acrecienta la seguridad que el niño tiene en sí mismo y la fe que pone en aquellos que le aman. Así, el alumno agradece cualquier gesto de comprensión. Lo óptimo es que el profesor adivine al chico inseguro y le quite importancia, demuestre interés por él y manifieste que se trata de una crisis temporal transitoria. Entonces el muchacho se crece y sabe que puede confiar en quien *así le ama*.

El amor pedagógico nace de un contexto de amistad, de simpatía y de pasión sincera y profunda por los muchachos, en especial por los más difíciles y necesitados a quienes hay que atender de manera particular. El secreto de la eficacia del buen profesor es su corazón, su entrega a los alumnos. Y ello —su presencia— se demuestra en un ambiente de intensa participación, de relaciones amistosas, en un clima de familiaridad y franqueza, de optimismo y de alegría. De forma que el primer beneficiado es el propio profesor que llega a ser auténtico educador, a través de una interesante enseñanza de “autoformación”.

Dicen que el gran pedagogo Don Bosco solía invitar con mucha frecuencia a sus educadores a hacerse amar, porque “todo joven, por desgraciado que sea, tiene un punto sensible al bien... es el primer deber del educador descubrir ese punto, esa cuerda sensible del corazón y sacar provecho de ella” (*Apud* CIAN, L: *El sistema educativo de Don Bosco*. CCS, Madrid, 1987, pág. 110). La experiencia pedagógica, en efecto, nos lleva a la *certeza* de que dentro de toda persona existe una tenden-

cia a palpar, a conseguir en todo momento el Bien, la Verdad, lo Bello, la Vida, que parece que están impresos en el ser como *una necesidad en expansión infinita* (*Ibid*, pág. 132).

Siguiendo con este pedagogo, podemos afirmar con él que dos son los sistemas que se han usado en todos los tiempos para educar a los jóvenes: el preventivo y el represivo. El represivo consiste en dar a conocer leyes a los alumnos, vigilar después su cumplimiento y castigar a los transgresores. Por el contrario, el sistema preventivo descansa por entero en la razón y en el amor, excluyendo todo castigo violento y sin razonar, para que el alumno se dé cuenta de que se le aprecia, para que nunca salga descontento aun cuando se le castigue.

Así pues, el concepto base del sistema educativo del amor radica en *prevenir* más que en curar. Este amor implica benevolencia, esto es, estima y valoración del alumno como persona, su promoción y reconocimiento de sus exigencias. “Educar es estar en medio de los muchachos no para imponerse, sino para conversar, entretenerse con ellos, de modo que todos se acerquen y se pueda así conquistar el corazón de todos” (Don Rinaldi).

De manera que el amor pedagógico llega hasta la familiaridad para conocer a cada uno de los alumnos, sin pretender formarlos en serie. Porque para poder *educar en la autoestima*, el maestro ha de saber que en educación no existen colectivos, existen personas concretas. Y no se puede educar profundamente sin familiaridad y confianza. Lo cual tampoco significa caer en la camaradería alejada del respeto. Familiaridad significa acercarse a los gustos y agrados de los alumnos para, desde allí, acercarlos luego hacia las cosas que les agradan poco, principalmente la disciplina en el trabajo y el estudio. Así, la relación del profesor con sus chicos se asemeja cada vez más a la relación de un padre o una madre con sus hijos. Relación que se construye a base de *razón y amor*, de sentido común, de acercamiento, de libertad.

Familiaridad con los alumnos especialmente en el recreo, en el juego. “El maestro al cual sólo se le ve en la cátedra es maestro y nada más, pero si participa en el recreo se convierte en un hermano” (Don Bosco). Vivir con los muchachos la rumorosa y a veces dura “vida de patio” y estar mezclados entre ellos, no es una técnica educativa, sólo nace del amor por ellos. Porque si se descuidan estos detalles pequeños, se puede perder lo grande, o sea el resto de actividades y fatigas. Por tanto, hay que amar lo que agrada a los alumnos, para que los alumnos amen lo que nos gusta a nosotros.

Familiaridad significa también, colocarse al nivel de los chicos, hacer las cosas que a ellos les gustan, darles confianza. Generalmente los profesores tendemos a complacernos con los alumnos mejores. En cambio, el profesor del sistema educativo del amor procura preguntar más a los menos dotados, les repite las cosas, se interesa más por ellos. Es decir, procura dar clase a todos, no a unos pocos aventajados.

Es la pedagogía del infundir ánimos, demostrada en una confianza continuada en el alumno. Es la pedagogía de educar en la *autoestima*. Ayudar al alumno a tomar conciencia del valor de su propio ser, con sus cosas positivas y sus limitaciones. Educar los recursos interiores de la persona, la libertad interior, para cuando lleguen las dificultades de la vida y los reveses de la existencia, el chico pueda salir adelante y ser feliz. Mantener al alumno en una vida de profundidad habitual y espontánea. Para ello les enseñamos a tener que resolver solos los problemas propios: ¿Por qué hacer nosotros lo que ellos pueden hacer solos?

Además, la necesidad de autoafirmación, aunque a veces pueda estar deformada por el orgullo, es un impulso muy bueno para avivar el ambiente positivo de la clase

por parte del profesor. Por el contrario, un ambiente en el que se tienda a nivelarse todo, a apagar el movimiento, la fiesta, la libertad de moverse por el propio impulso vital, no ayuda ni al profesional ni al alumno.

Ayudamos, en suma, al chico a liberar la energía que le pide su cuerpo y su naturaleza, tomando conciencia de sus riquezas y cualidades. Resaltándoselas con estima y con autenticidad. Y justamente eso es lo que de adultos les hará más libres: su conciencia interior. De manera que alimentándose más de sus riquezas interiores que de códigos sociales y juicios ajenos, conscientes de sus propias posibilidades y energías, conocedores de sus propios límites y debilidades, liberan su energía interior en crecer como auténticas personas.

Superada ya la imagen del educador fundada en el autoritarismo del tipo impositivo, concebimos hoy al educador más bien como una *presencia* facilitadora y cercana al alumno que se preocupa de educarle en su auto-estima y su auto-nomía. La consecuencia más inmediatamente visible de la puesta en práctica de este *estilo educativo integral* en las relaciones de mutua ayuda —educador y joven—, es la adquisición por parte del alumno de una madurez más profunda y duradera.

Para conseguir todo esto, el educador debe tener la capacidad de conocerse por entero, de ver el “fondo de su propio ser”. Requiere fidelidad a sí mismo, a lo que siente, prueba y vive de la aceptación de sí. Comprensión, aceptación y afecto por el alumno, haciendo que el corazón, más que la lógica, dé el primer paso para llegar al nivel de sus sentimientos.

Paralelamente, el alumno siente la necesidad de responder a un movimiento de fidelidad a sí mismo, de autoafirmación, de estima de su identidad, es decir, la necesidad de *ser él mismo*. Por otra parte tiene la necesidad de *ser más* y de *protegerse* contra las incertidumbres y los sin-sentidos de la vida. Todo esto, en suma, nos invita a los maestros a ser razonables con los chicos y preocuparnos de que maduren culturalmente, de que crezcan en libertad y responsabilidad, de su comportamiento creativo, de que vayan madurando su propio y personal proyecto de vida.

En definitiva, el proceso educativo basado en el amor pedagógico en su conjunto, desde el punto de vista psicológico, lleva a la persona de la independencia a la auto-nomía. El alumno adquiere la solidez psicológica lentamente. Primero pasa por una fase de fuerte dependencia de los demás, luego una fase de liberación todavía indecisa y fluctuante, después a otra fase en la que experimenta la posibilidad de existir por sí solo y guiar la propia existencia con autonomía. Solidez psicológica que pasa por la solidez afectiva, esto es, el desarrollo normal del afecto, y la solidez que podemos llamar espiritual, en el sentido de que toda persona siente en sí misma la necesidad de un Ser Supremo como exigencia a la que hacer referencia espontánea y confiar la vida.

¿Y DESPUÉS?

“Tráigase su cátedra y véngase aquí, a soñar”. (Carta de Unamuno a Rodríguez Pinilla, desde Salamanca).

Después de lo dicho podemos concluir que posiblemente el secreto de los grandes educadores está en que tuvieron *una sola idea*, una sola intuición muy buena y muy bien llevada a la práctica. Nuestra escuela actual: muchas ideas. Pero muchas ideas las puede tener un tonto. Lo difícil es *una sola idea*, un espíritu, un alma, porque la

educación no necesita muchos principios ni muchas ideas, sino muchos educadores capaces de conducir a sus alumnos a metas cada vez más altas, guiados por una buena idea: *la auto-estima*, por ejemplo. Pero una idea vivida, que ya lo dijo muy bien Ortega: “las ideas no se comprenden hasta que no se viven”.

La idea de la educación de la *autoestima*: pedagogía de la renovación interior, de la reconciliación del alumno consigo mismo, de revisión y de superación profunda... hacia un estilo educativo integral. Pero enseguida hemos de creer que esta meta ideal no es una cosa del otro mundo ni que sólo pueda ser propuesta a una élite de alumnos. Al contrario, todos pueden alcanzar un cierto nivel de armonía ordinaria y en cualquier ambiente social, con cualquier nivel de estudios y de preparación, y a cualquier edad. Esta es la clave del éxito de nuestra acción educativa: la confianza sin límites en el alumno, capaz de renovarse siempre que se lo proponga, ayudado de nosotros. Esta convicción se basa en una experiencia vivida: “Que los jóvenes no sean solamente amados, sino que se den cuenta de que se les ama...” (Don Bosco).

Nos lo dice uno de los grandes de la Psicología, Abraham Maslow: “Quienes aman con un amor desinteresado son más independientes, más autónomos, más individualizados, menos celosos y amenazados y, al mismo tiempo, más propensos a ayudar a los demás a crecer, a realizarse a sí mismos, más sinceramente orgullosos de los triunfos ajenos, más generosos” (Maslow, A.: *Verso una psicología dell'essere*. Astrolabio, Roma, 1971, pág. 45).

La aceptación incondicionada de la persona no se puede llevar a cabo en una educación autoritaria, porque tanto la aceptación como la comprensión van unidas a la acomodación del alumno a las normas externas, la interioridad no cuenta. En cambio en el *estilo educativo integral*, el educador espera que el educando sea lo que es como proyecto, respetando su libertad de crecimiento que se libera desde su interior profundo: la auténtica libertad.

El manantial donde nacen las frustraciones más profundas es el propio condicionamiento personal. La desgracia más grande es sentir vergüenza de sí mismo. Igual que le pasaba al puercoespín de la fábula, la tristeza más triste es el sentir tristeza de ser uno así, sin poder remediarlo. La gente sufre a veces consigo misma y no sabe por qué. Y ello es sumamente sutil porque esta sombría frustración nace en los niveles más remotos de la personalidad.

Muchas personas hubieran querido tener un elevado coeficiente intelectual. Pero cuando todavía eran niños, por deducción de lo que oían a su alrededor, llegaron intuitivamente a la conclusión de que sólo triunfan los hombres inteligentes. Y como ocupaban los últimos puestos de la escuela, se convencieron de que ellos nunca triunfarían en nada y de que pasarían por el mundo como una mediocridad. Y ya desde entonces el fracaso se hizo presente a sus puertas, aun antes de emprender la carrera. Avergonzados de sí mismos, cual puercoespín, se dejaron arrastrar por toda clase de complejos. Y todo ello como el resultado lógico de un bajo autoconcepto.

Recordemos ahora que *en toda persona adulta habitan sus educadores*, tanto los que entorpecieron el crecimiento, como los que trabajaron en lo profundo de la auto-estima. A los primeros, se procura olvidarlos prontamente; a los otros en cambio se les recuerda con cariño y amor.

El amor crea personas libres, creativas y felices. Por eso el estilo educativo integral quiere decir abandono de un estilo educativo “familístico” cuyas más antipáticas consecuencias son el paternalismo o maternalismo (gregarismo, falta de creatividad, centralización) y el autoritarismo trasnochado. El estilo democrático, por contra, crea un gran espacio dado al sentido de responsabilidad, al esfuerzo personal, al res-

peto hacia los demás, al diálogo y a las discusiones con los alumnos. El contacto continuo con los alumnos en los coloquios y reuniones.

Efectivamente, no es mal camino dedicar una hora semanal —por ejemplo— a las discusiones en grupo; es una ocasión inmejorable que tenemos los maestros para dejar que todos los alumnos manifiesten su pensamiento de manera concreta sobre determinados puntos o temas, motivándoles, escuchando y aceptando el comportamiento de cada uno para comprenderlo en profundidad. Además evitamos “echarles un sermón” o sea, hablar demasiado. Antes bien procuramos la participación de todos, guiando la discusión y haciendo preguntas oportunas para profundizar en los temas que interesa resaltar. También procuramos servirnos de episodios, hechos, acontecimientos importantes del grupo de clase, como el mejor material para la discusión porque provienen de la experiencia directa y accesible.

En definitiva, procuramos hacer de la comunicación una relación de personas que hablan a través de su persona, con la mediación de su decir-hacer-ser. Para ello nos ayudará el clima de familiaridad, el tono informal de las relaciones, la convivencia, la poca burocracia, la confianza recíproca, la cercanía física.

Quien ha descubierto algo valioso para sí no puede menos de sentir la necesidad de transmitirlo a los demás. El éxito de una obra educativa está garantizado si hay una buena comunicación. Se dice con frecuencia que hoy día la mayor dificultad que tienen los educadores quizá sea la de lograr comunicarse de manera apropiada con los alumnos. Es el problema de la falta de relación educativa, de la no interacción educativa correcta porque falta la educación en la autoestima.

En conclusión, quizá hoy el objetivo principal de nuestro quehacer educativo consista en formar educadores capaces de amar, de vivir la comunicación con los chicos, de ayudarles a elegir libremente, a comprometerse conscientemente, de pertenecer al grupo. Es el mejor estilo democrático, el único —por lo demás— capaz de entender por el hombre de hoy y al hombre de hoy.

En realidad, muchos profesores entienden mucho de problemas, pero poco de personas. En la relación de ayuda siguen la lógica primera (la suya), no la segunda (la del educando), y de este modo nunca llegan al diálogo profundo. La costumbre de no escuchar les impide comprender el contexto en el que vive la persona, su posición dentro del problema, la causa del mismo. Van, sobre todo, a solucionar el problema, cosa que debería ser la última en toda relación de ayuda. Escuchan sus propias ideas, experiencias y temores, sus propios a priori, sus esquemas, sus problemas y así se les escapa el alumno que experimenta una dificultad que está viviendo en lo profundo de su ser, que tiene necesidad de acogida y comprensión, que vislumbra ya alguna solución y quiere decidir por sí mismo aunque está pidiendo ayuda.

Amor pedagógico significa posibilidad de entrar en la interioridad del alumno para sentir y exponer como él siente y expone, comprender con el corazón además de con la lógica, más allá de los hechos. Además significa actitud de no juzgar, aunque no se compartan las soluciones. También significa querer que el alumno viva en su ser en plenitud, que ejercite su libertad interior.

No hay crecimiento auténtico, maduración, si no se parte de la liberación de las energías positivas que todo sujeto posee. Es decir, cualquier problema puede ser ocasión de crecimiento, a condición de saber soltar la liberación de las potencialidades positivas bloqueadas. No se hacen progresos sólo porque uno quiera, sino dejando que la vida que existe en el alumno, brote. El voluntarismo, el perfeccionismo, el cerebralismo en educación dejan al profesor tenso, insatisfecho y fracasado.

Coda final. El educador puede hacer mucho, si más que atender al cambio del

alumno, se dedica a cambiarse a sí mismo, a desarrollar su zona profunda, sus propias riquezas de ser para convertirse en una personalidad sólida, afectiva, comprensiva, respetuosa, cercana, libre. Entonces se produce una especie de contagio —el mejor método educativo, con mucho, sobre los demás— de ser y de vida; la vida libera vida; el amor, amor, y el ser hace crecer el ser. Es una espiral sin fin que se dirige hacia un infinito de vida en expansión continua y que coincide con la experiencia profunda de lo Absoluto.

III. VARIOS

ANOTACIONES AL PROBLEMA DEL MAL EN SAN AGUSTÍN

por José Luis Cancelo
El Escorial

1. PRESENTACIÓN DEL TEMA ¹

Sin duda, San Agustín fue el primero que, en la historia del pensamiento occidental, se encaró sistemáticamente con el tema del mal abordado desde la premisa de la existencia de un Dios personal y único, de bondad omnímoda y de poder absoluto. Angulado de este modo, el problema se complica porque en él va implicado Dios ². Las cosas se facilitarían si los dioses existentes fueran más de uno. La razón del mal siempre se podría encontrar en el dios malo. Pero es sumamente arduo armonizar el mal con la existencia de un Dios bondadoso y omnipotente.

Algo de esto lo intentó Platón cuando nos dice que siendo Dios “la bondad suma en todos los sentidos” ³, no puede ser responsable de la tromba de males que asolan la tierra. “La causa de las cosas malas —nos dice—, habrá de buscarse en otra parte y en otro ser que no sea divino” ⁴. Y cuando Platón nos habla de este ser ‘no divino’, causa y fuente del mal, nos pone delante de la finitud misma de las cosas ⁵ o del alma del mundo ⁶.

Platón ofreció a Agustín muchas ‘pistas’ y Agustín quedó fascinado por Platón hasta el punto de hacerle decir que si a la filosofía de Platón la cambiamos un poco

¹ Hablamos del mal como aquello que, en modo alguno, debiera darse porque hace sufrir. Generalmente se habla del mal ‘físico’, que consiste en ‘padecer’ el mal. Se puede padecer una enfermedad, de cuyo origen no soy responsable, y se puede padecer el castigo correspondiente a la transgresión de una ley. Además, el hecho mismo de quebrantar una norma es ya padecer el mal, aparte de la sanción que sobrevenga. Se habla también del mal ‘moral’, que consiste en ‘hacer’ el mal, o del mal ‘metafísico’, que se funda en el modo de ‘ser’ contingente de las cosas. En torno a esta distinción, puede verse Leibnitz, *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1946, p.122, n.º.21. Sobre la necesidad de mantener la distinción puede verse Paul Ricoeur: *El escándalo del mal*, en *Revista de Filosofía*, vol.IV (1991). Editorial Complutense, p.191.

Sobre el tema en San Agustín recordamos principalmente las obras de Gérard Philips: *La Raison d'être du Mal d'après saint Augustin*. Éditions du Museum Lessianum, Louvain, 1927. La de Régis Jolivet: *Le problème du mal d'après saint Augustin*. Édit. Beauchesne, Paris, 1936. Y, finalmente, de la Karel Svoboda: *La estética de San Agustín y sus fuentes*. Ed. Augustinus, Madrid, 1958.

² Esta dificultad la deja entrever Agustín cuando en *De Ordine* II, 46, dice que el asunto va “...de rebus obscurissimis et tamen divinis”: de cosas muy oscuras en las que Dios está en juego.

³ Platón, *La República*, II, XIX, 381b.

⁴ Id.. *La República*, II, XVIII y XIX.

⁵ *Teeteto*, 176a.

⁶ El Alma del Mundo o el Alma Cósmica es también divina. Cfr. *Las Leyes*, 896e, *Filebo*, 28c, 29b.

las palabras, tenemos una filosofía cristiana ⁷. A pesar de este encantamiento, la verdad es que Platón sirvió de muy poca ayuda a Agustín en este asunto, toda vez que en Platón el tema de ‘dios’ o los ‘dioses’ no es nada claro. Son muchas las realidades a las que él llama ‘dios’ ⁸. Habla de ‘dios’ en singular y de los ‘dioses’ en plural sin acusar, por ello, contradicción alguna. Las pruebas de la existencia de Dios no concluyen en un Dios personal y único, sino en distintas realidades divinas.

Agustín tuvo, pues, la valentía de afrontar, por vez primera de manera sistemática, el tema del mal partiendo de la existencia de un Dios personal, único, de bondad infinita y de infinito poder.

Esta inaudita valentía de Agustín se pone igualmente de manifiesto al abordar el tema no como problema, sino como misterio. El tema del mal no es un ‘problema’. Son un ‘problema’, por ejemplo, las pirámides de Egipto porque, además de estar *delante* de mí, están *fuera* de mí, y el descubrimiento de su significado, si fuera posible, no afecta ni concierne ni atañe a mi vida. Podrían no existir y todo continuaría igual porque su existencia o no-existencia, no pone en juego mi vida. El mal, por el contrario, invade al hombre, lo envuelve y, por ello, el hombre aprehende el mal porque se ve aprehendido por él. La muerte es el último mal que puede ocurrirle al hombre y este mal le afecta de veras. Su solución, pues, atañe y concierne sustantivamente a la vida misma del hombre.

Y si Agustín tiene la valentía de abordar este misterio es porque tiene una confianza extremada en el poder de la razón. Para Agustín la razón es “tan vivaz, tan sagaz, tan perspicaz, que si no da con la verdad es porque falla el método” ⁹. La falta de sentido en la vida o en el sufrimiento es, según Agustín, falta de reflexión. El hombre se comporta en el amplio y vasto taller que es el universo como se comportaría un ignorante en el reducido taller de un pintor. Transcribimos sus palabras, llenas de confianza en la razón, y que abren desmesuradamente nuestra curiosidad por conocer la solución:

“Cuando un hombre, que carece de los conocimientos adecuados, entra en el taller de trabajo de un artesano, observa muchas cosas que no sabe para qué sirven. Si, además de ignorante, es poco reflexivo pensará que todas esas cosas son inútiles o que carecen de sentido.

Y si, distraído, cae en una tobera y tiene la mala suerte de herirse con algún hierro punzante, pensará, sin duda, que allí hay muchas cosas dañinas y perniciosas. El artesano, por su parte, reirá la estupidez de su visitante y, sin hacer caso alguno de tales impertinencias, continuará su trabajo.

Existen también personas en la vida que no son presuntuosas y no censuran delante del artesano las herramientas que no conocen porque son capaces de darse cuenta que tales herramientas son necesarias y que obedecen a algún fin determinado. Sin embargo, cuando se trata de este mundo, en el que precisamente todo habla de que Dios es su creador y administrador, son muy poco reflexivas, pues censuran muchas cosas cuya finalidad desconocen y quieren aparentar que saben lo que en realidad desconocen sobre las obras y cosas del Artífice todopoderoso” ¹⁰

⁷ *De vera religione*, 4,7: “...paucis mutatis verbis atque sentiis christiani fierent, nostrorumque temporum platonici fecerunt”.

⁸ Puede verse *La República*, 508a, 475e, 507b. *Timeo*, 30b. *Filebo*, 27b, 28c, 29b. *Las Leyes*, 896e.

⁹ *De utilitate credendi*, 8, 20: “Saepe rursus intuens quantum poteram, mentem humanam tan vivacem, tan sagacem, tan perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus latere”.

Y, sin embargo, Agustín en este asunto tendrá que reconocer los límites de la razón y se verá urgido a pasar de la razón filosófica a la razón teológica para terminar en la razón mística y en la razón práctica como única aclaración posible.

Digamos, finalmente, que para Agustín el tema del mal, en el fondo, no se trata de un problema difícilísimo ¹¹, ni de un enigma intelectual ¹². Para Agustín es algo más sustantivo, se trata de un escándalo para la razón, de un grito del alma y de una espina en el corazón. Y solamente Dios es testigo de lo que esa espina le atormentó desde su adolescencia ¹³. En esta vivencia del mal Agustín descubre, ya en sí misma y por sí sola, un sentido positivo. Sentir la pesadumbre del mal, protestar contra él o añorar el paraíso es una forma de saber y hacerse consciente de que el hombre tiene dignidad ¹⁴. Pero aquí está en juego también la dignidad de Dios. Si Dios es bueno y lo puede todo, ¿de dónde procede, entonces, el mal? ¹⁵.

Durante algunos años defendió Agustín con la mente y con el corazón la solución maniquea ¹⁶, que finalmente abandonó ante la imposibilidad de armonizar la existencia de dos dioses igualmente absolutos e inviolables ¹⁷. Su primera batalla, pues, en la solución del problema será demostrar que el mal no es un 'dios', ni una substancia o entidad cualquiera positiva, sino que el mal es una 'privación'.

2. EL MAL CONCEBIDO COMO PRIVACIÓN

Con la lectura de Plotino Agustín se libera de la fascinación maniquea y comienza a concebir el mal como 'privación' o 'ausencia' que tiene lugar en algo que es bueno. La salud es algo que es bueno. Pues bien, la enfermedad, el mal, es privación o ausencia o disminución de ese bien que es la salud. El enfermo tiene una salud mermada, no la tiene entera, le falta algo, está privada de algo, algo en su salud está ausente ¹⁸. El mal afecta a algo en cuanto que a este algo le priva de un bien. El mal presupone, pues, un ser que es bueno y al cual le va vaciando de ese bien ¹⁹. Enfermo es, pues, el que 'no tiene' salud de manera completa. La salud que debiera estar en él, 'no está'. De este modo descubre Agustín que el mal no es una entidad, que no es un ser como puede serlo la mesa o la máquina de escribir. La ceguera no es un ser, no es una entidad por sí misma, sino un 'no-ente', un 'no-tener-la visión' que un hombre, en cuanto tal, debiera tener y, por ello, en virtud de esta carencia, es un mal. El error no es un ser, sino un 'no tener la verdad' que se debiera tener. El mal es sólo la 'privación' o 'ausencia' de una perfección que se debiera tener, pues dicha perfección pertenece a la integridad de dicho sujeto. La piedra no siente, pero esto no es un mal en ella, pues 'sentir' no es una cualidad que pertenezca a su naturaleza. Por ello, dirá

¹⁰ *De Genesi contra Manichaeos*, I, 16, 25.

¹¹ En la *Epistola 215, Ad Valentinum*, n. 2, emplea la expresión "difficillima quaestio".

¹² En *Retractationes*, I, 3, 1 lo define como "magna quaestio", como gran problema.

¹³ *Confessiones*, VII, 7, 2 y 11. *De libero arbitrio*, I, 2.

¹⁴ *De Civitate Dei*, XIX, 4.

¹⁵ *Confessiones*, VII, 5, 7.

¹⁶ *De libero arbitrio*, I, 2.

¹⁷ *Confessiones*, VII, 2, 3.

¹⁸ *De Civitate Dei*, XIV, 11; XI, 9.

¹⁹ *De vera religione*, XIX, 37.

que el mal es “contra la naturaleza”²⁰. El mal, como dice bellamente Agustín, es una oquedad en un ser, toda su razón de ser consiste en lo que ‘no es’²¹.

Ahora bien, si el mal es carencia de ser, la nada absoluta sería el mal absoluto. Si toda existencia es afirmación de sí misma, el mal absoluto para esa existencia sería su destrucción total²² y el mal absoluto sería el verdadero infierno. Por esta razón, el infierno donde sufren los condenados, puesto que ellos existen, no están sufriendo el mal absoluto, dado que el infierno podría ser aún peor con la aniquilación total del hombre. Partiendo del mal como ‘privación’ esta consecuencia es lógica: el infierno absoluto es la nada absoluta ya que la nada absoluta es el mal absoluto²³.

2.1. Insuficiencia de este planteamiento

Con la concepción del mal como privación, Agustín rebate definitivamente el maniqueísmo: el mal no es un Dios porque no es una entidad positiva. La solución maniquea no es, pues, válida. Poner esto de manifiesto es una gran logro de Agustín. Pero de aquí no se sigue que se haya dado con la solución del problema del mal, o que, partiendo de tal principio de la ‘privación’, se pueda afirmar que el mal no existe porque es ‘ausencia’ o carencia. Pensar así sería el mayor de los delirios. Pero aún podemos ahondar más en la debilidad de este planteamiento presentado como solución final al problema. Si sostenemos que el mal es sólo y únicamente pura privación tendríamos, entonces, que llegar al absurdo de afirmar que crear un ser humano sin piernas, brazos, ojos y, además, con leucemia y cáncer de huesos, no es crear directamente el mal, sino crear directamente un ser que, en cuanto que existe, es bueno, pero su bondad existente está ‘privada’ de algunas cualidades que debiera tener. Esta explicación cae en el ridículo del autoengaño absurdo, pues es tal el cúmulo de carencias y de ausencias de cualidades que por naturaleza debiera tener y no tiene, que esas mismas ausencias o privaciones convierten a ese ser en un ser ontológicamente malo. La muerte, por ejemplo, en cuanto que es carencia y privación de la necesidad substancial de la supervivencia que todo hombre tiene enraizada en su naturaleza, convierte la existencia humana, si no hay posibilidad de otra salvación, en un mal. Digámoslo con más claridad. El enfermo de sida no adolece mera y simplemente de una ‘privación’, sino que debido precisamente a esa privación, algo está terriblemente presente, cruelmente activo e inmisericordemente horadando en el ser

²⁰ *Contra Epistulam Manichei, quam vocant Fundamenti*, 35 y 40.

²¹ *Confessiones*, VII, 12, 18.

²² *Confessiones*, III, 7, 12; *De diversis quaestionibus* 83, q. 6.

²³ No debe extrañarnos que hoy día se afirme, partiendo de la premisa del mal como ‘privación’, que el infierno de los condenados es “verdadera misericordia —y no sólo justicia—, de Dios, que no aniquila a su criatura”. Cfr. Cardona, C., *Metafísica del bien y del mal*. Ed. Universidad de Pamplona, 1987, pp. 119-120. En *De vera religione*, XVIII, 35, Agustín presenta el bien como una propiedad trascendental. Todo ser, en cuanto tal, es bueno. Comoquiera que hay muchos grados de ser, el mínimo ser será el mínimo bien, que aunque mínimo, es, sin embargo, bien: “...ita etsi minimum bonum, tamen bonum erit”. Todo ser es bueno porque lo que es, o es Dios, el cual es bueno, o procede de Dios, el cual, siendo bueno, todo lo que crea es bueno (Ibid.). Conviene, para evitar confusiones, que hagamos ya desde ahora la observación de que todo ser no solamente *es*, sino que, además, es *algo*, es ‘así’, es un sujeto. La bondad que corresponde a todo ser por el mero hecho de ser o de estar fuera de la nada, no tiene atractivo alguno ni fascinación alguna. Sólo en cuanto que es ‘algo’ y este algo está entero *en lo que es*, es decir, sólo en cuanto que posee su integridad puede comenzar a hablarse de bien o de mal. No se trata de estar fuera de la nada, sino de ser algo perfecto e íntegro fuera de la nada.

de esa persona. El mal es privación, pero no mera privación, sino que, en cuanto privación, es ‘positividad’ deletérea.

Además, cuando desde el planteamiento del mal como ‘carencia’ se concluye que el infierno es todavía una manifestación de la misericordia de Dios si se le compara con el mal absoluto que se identifica con la aniquilación total de la persona, esta conclusión invalida la premisa, toda vez que la ‘no-existencia’ se nos presenta siempre como preferible a la existencia en el infierno.

Agustín mismo se dio cuenta de la insuficiencia de esta concepción para explicar el mal en el mundo. Él mismo comprendió que la ‘privación’ o ‘ausencia’ de bien puede convertir la existencia humana en un mal real y positivo. Y esto lo deja entender cuando en *De libero arbitrio* hace el análisis fenomenológico del suicidio. Según su modo de entender, el que se suicida no lo hace porque no ame la vida o no ame ser. Al contrario, se suicida en nombre de la vida que quiere y del ser que ama. Se suicida por amor a la vida digna ya que la vida concreta en la que existe no es digna de él. Se suicida para salvar su dignidad frente al mal de la propia existencia ²⁴. Agustín, pues, fue consciente de la debilidad del planteamiento del mal como privación para dar un sentido aceptable a la presencia del mal en el mundo.

3. LA SUPERACIÓN DEL MAL EN LA BELLEZA DEL TODO

Agustín ensaya un nuevo camino que pueda dar cuenta del mal en este mundo, obra de un Dios bueno y todopoderoso. Y piensa que la positividad del mal puede quedar superada hasta el punto de poder afirmar que el mal no existe ²⁵. Para ello, es preciso contemplarle y considerarle en el conjunto del todo, dentro de la armonía universal y en la belleza de la totalidad como uno de sus elementos constitutivos. Agustín nos da algunos ejemplos para ayudarnos a comprender esta nueva concepción explicativa del mal. Sabemos —nos dice—, que no podemos juzgar de la totalidad de un mosaico cuando de él solamente vemos una mínima parte ²⁶. Un hombre que se colocara como una estatua en el ángulo de un amplísimo y bellísimo palacio, no podría apreciar la belleza del edificio del cual él mismo forma parte ²⁷. Un discurso —prosigue—, es bello y un poema puede ser extraordinario, pero para que esto se dé es preciso que las palabras vayan *naciendo y pereciendo* en los labios. El nacimiento y la muerte de las palabras contribuyen a hacer surgir la belleza del poema en su totalidad ²⁸. De análoga manera, el poema de la naturaleza para que resulte bello tiene que contar con nacimientos y muertes, aunque sea el hombre quien muere, la persona más amada o el hijo único de una madre. El pintor —continuamos con los ejemplos de Agustín—, sabe dónde poner el color negro para conseguir el contraste que embellece el cuadro ²⁹. También los silencios son necesarios para resaltar el canto ³⁰. Y las sombras son necesarias para resaltar el objeto estético ³¹. Si bien se

²⁴ *De libero arbitrio*, III, 8, 23; *De vera religione*, 39, 72.

²⁵ “Et tibi omnino non est malum, non solum tibi, sed nec universae creaturae tuae; quia extra non est aliquid quod virumpat et corrumpat ordinem quem posuisti ei”. *Confessiones*, VII, 13, 19.

²⁶ *De ordine*, I, 1, 2; *De vera religione*, XL, 76.

²⁷ *De Musica*, VI, 11, 30.

²⁸ *De natura boni*, VIII, 8.

²⁹ *Sermo* 301, 5, 4.

³⁰ *Sermo* 125, 5; *De Civitate Dei*, 11, 23.

³¹ *De Genesi ad litteram opus imperfectum*, 5, 25.

observa, el mal, considerado desde la totalidad, no existe. Solamente existe la belleza de la armonía universal, cuya contemplación suscita admiración y entusiasmo. La misma historia universal, con sus guerras y avatares, es también un poema grandioso³². Piensa, incluso, Agustín que los males son necesarios, pues la belleza de la armonía universal no se da donde hay uniformidad e igualdad, sino donde hay contrastes. La unidad y la proporción, que son sinónimos de la belleza que domina en el universo, son unidad y proporción de contrastes y no mera uniformidad ni igualdad³³. El mal se presentaría, de este modo, como una exigencia de la belleza inherente al orden universal³⁴.

Con esta manera de concebir el mal, Dios continúa siendo un Dios bueno porque su creación es bella. Si cada una de las cosas que Dios ha creado es bella, la totalidad ha de ser de una belleza extraordinaria³⁵ y el mal, prácticamente, inexistente.

3.1. Anotaciones a esta explicación

Esta concepción del mal suena bien y hasta es bella, pero no se repara en el precio de esa belleza. Suena a sarcasmo afirmar que el dolor y el horror inenarrable del campo de concentración de Auschwitz contribuye a la belleza universal y al bien del universo como el color negro contribuye a la belleza del cuadro del artista. Es imposible encontrar un sentido en los campos de exterminio. La mente humana —dice Adorno—, se revelará siempre a extraer del trágico destino de los campos de exterminio un sentido por muy abstracto que sea³⁶. La belleza que se levanta sobre el terror horripilante del dolor de personas inocentes, además de ser macabra, si la referimos a Dios es una blasfemia, pues esa belleza ignora la persona concreta que pena, sufre y sangra. Más aún, en esta concepción del mal el individuo se disuelve en el todo, queda inmolado y sacrificado, como un holocausto, a una belleza estremecedoramente anónima y universal.

Esta dificultad la vio muy bien Agustín y la expresa a través de su interlocutor Trigecio. Dice así:

“Si Dios ama el orden universal, entonces Dios es malo, pues ama los males que contribuyen a conseguir los contrastes de la belleza universal”³⁷.

Esta dificultad la podemos presentar todavía de manera más directa. Podemos decir que es indignante pensar que Dios se sirva de la maldad de Judas para comunicar a los hombres un bien³⁸.

Agustín sale al paso de esta dificultad y evita, evidentemente, estos extremos. Por ello, puntualiza y matiza mejor su pensamiento poniéndonos delante los presupuestos desde los que habla. Agustín parte del principio según el cual Dios no es el autor del mal ni el responsable del pecador. Más aún, nos dice también que los males, de

³² *De Civitate Dei*, XI, 18; *Epistola* 138, 1, 5; *Epistula* 166, 5, 13.

³³ *De ordine*, I, 7, 18

³⁴ *De ordine*, I, 7, 18: “...fit ut mala etiam esse, neccesse sit”

³⁵ *Confessiones*, XIII, 38, 43.

³⁶ Adorno, *Dialéctica negativa*. Madrid, 1975, p. 361.

³⁷ *De ordine*, 17, 54.

³⁸ *Sermo* 301, 6, 4.

suyo, no son necesarios para la perfección y la belleza del orden universal ³⁹. Todo esto se da como asentado y establecido.

El punto de partida para hablar de la teoría de la belleza universal y de la ordenación del mal al bien y belleza universal, es otro. Agustín, cuando habla así, parte del presupuesto de que Dios prevee la entrada del mal en el mundo por parte del hombre. Es sólo entonces cuando Dios ordena el mal hacia el bien total ⁴⁰ y se sirve, por ejemplo, de la maldad de Judas, cuya libertad respeta, para comunicar a los hombres un bien. Si el mal está ahí, lo mejor que puede hacer Dios con él es convertirle en bien ya que Dios es bueno ⁴¹. No parte, pues, Agustín de la armonía universal y para conseguirla echa mano del mal, sino que, dado el mal, introducido independientemente de Dios y a pesar de Él, se aprovecha para conseguir el bien del todo. Dios transforma el mal en bien, el horror en belleza y el crimen en santidad como una planta depuradora convierte aguas residuales en aguas limpias. Y esta acción es signo de poder supremo y de suprema bondad ⁴².

Partiendo de esta base, la teoría de elaborada para explicar el mal, suena bien y, a primer golpe de vista, parece razonable.

Pero por muy superficialmente que se analice esta matización última de Agustín, nuestra anotación general anteriormente presentada, continúa siendo válida. Todo parece que sacar el bien del mal, teniendo en cuenta que lo que está en juego es el hombre, no deja de ser escalofriante, sobre todo, porque quien lo saca es el Dios omnipotente en su bondad. Un Dios que puede evitar el mal y no lo hace, sino que cierra los ojos y hace como que no ve y luego nos dice que, dado que es bueno, lo aprovecha todo en bien de todo, es un Dios que no es digno de su nombre. En esta actitud de Dios parece que se encierra la autodestrucción de la idea de Dios.

Ciertamente Agustín nos dirá que aquí late el problema de la libertad humana con la cual Dios es sumamente respetuoso. Dios puede evitar el mal pero no quiere hacerlo a costa de la libertad humana. Dios respeta, por encima de todo, la libertad del hombre, aunque esta libertad llegue a ser la fuente por donde entra el mal en el mundo. Pero este recurso que Agustín hace a la libertad humana para explicar la presencia del mal en el mundo lo veremos más adelante. De momento, en el apartado siguiente vamos a continuar con el intento de Agustín de superar el mal acudiendo a la belleza del ámbito concreto de los seres vivos.

4. LA SUPERACIÓN DEL MAL EN LA BELLEZA DE LOS SERES VIVOS.

Agustín quiere superar también el mal que se manifiesta en la tragedia y hostili-

³⁹ *De libero arbitrio*, III, 9. No es necesario el sufrimiento, el mal o el pecado para que se dé la belleza universal, basta el hombre, el alma del hombre. Pero a la falta del hombre Dios aplica el justo castigo, con lo cual brilla el orden de la justicia, y el orden es la belleza en el conjunto. Véase obra citada IV, 9, 26; III, 12, 35; I, 16, 35; *De vera religione*, 41, 77; 28, 51.

⁴⁰ *Sermo* 201, 5, 4.

⁴¹ *De libero arbitrio*, III, 3; *De Civitate Dei*, XII, 3 y 28; XI, 18. El desorden Dios lo reconvierte en orden, de modo que siempre brilla la belleza del orden. Quien sale del orden mediante la injusticia del pecado, se ve obligado a entrar en el orden mediante la justicia del castigo. Contemplado así, el orden resplandece siempre y es siempre bello porque es la justicia la que brilla en el orden. Véase *Epistola* 140, 2, 4; *Sermo* 125, 5.

⁴² *Contra Julianum opus imperfectum*, V, 60; *De Civitate Dei*, XXII, I; *Enchiridion*, c. XI.

dad de los seres vivientes a través de la belleza. Un ejemplo claro lo tenemos en la fascinantes descripción que hace de una pelea de gallos. Dice así:

“Era cosa de gran admiración ver los gallos con las cabezas tiesas y las plumas erizadas, acometiéndose a fuertes picotazos y esquivando los golpes ajenos. En aquellos movimientos de animales sin razón todo parecía armonioso, como concertado por una razón superior que todo lo rige. Finalmente, pondérese la ley del vencedor, con el soberbio canto, y aquel recoger todas las plumas, como redondeándose en ostentación de orgulloso dominio; y luego las señales del vencido: su cuello desplumado, su voz humilde y sus torpes movimientos. Todo indica no sé qué conformidad y decoro con las leyes de la naturaleza”⁴³.

A la misma conclusión llega Agustín considerando la lucha de aquellos animales que terminan devorándose:

“Todos los seres, en cuanto son, tienen su medida, número y orden, los cuales, considerados en conjunto son dignos de alabanza, y sin una oculta norma de hermosura temporal, propia de cada especie, no se cambiarían transformándose de uno en otro”⁴⁴.

De este modo, Agustín pretende descafeinar el mal llevándonos a considerar la belleza. Pero también aquí hemos de hacer nuestra anotación. En la pelea de gallos, que describe tan magistralmente, hay unidad, proporción y contraste, es decir, hay belleza, pero es una belleza que se levanta sobre el fondo macabro de lucha, sangre derramada y muerte. La belleza que se descubre en la mera disposición de los miembros de una pulga⁴⁵, no tiene nada que ver con la belleza de esta pelea. Allí se considera sólo el orden. Aquí hay orden y sangre. La humillación del vencido convierte en vil y repugnante la belleza del conjunto, por más que Agustín quiera ver lo contrario. El castigo del pecador, la prueba de los justos y la perfección de los bienaventurados contribuyen, sin duda, a la hermosura de la creación, pero es una hermosura deleznable, por más que Agustín quiera ver lo contrario⁴⁶. La autoeliminación sangrienta de las especies, a la que Agustín hace alusión en el texto citado, por muy sabiamente que esté concebida, no deja de ser una belleza conseguida a costa del horror. Es una belleza terrorífica. Y esto no es fácil cohonestar con la sabiduría bondadosa y pacífica de Dios, bueno en todos los sentidos.

Agustín se resiste a pensar que haya seres vivos malos. Cuando oye decir, por ejemplo, que el veneno del escorpión es malo para el hombre y que, por consiguiente, hay seres vivientes malos, Agustín responde que el veneno, aún siendo malo para el hombre, es bueno para el escorpión. Si el veneno —continúa Agustín—, fuera malo en sí mismo, sería también malo para el escorpión. Dado que es bueno para el escorpión, la bondad o maldad del veneno depende del uso que se haga de él⁴⁷.

Esta respuesta no atiende a la realidad del ser viviente. Todo ser vivo viene a este mundo armado porque viene a un mundo hostil en el que reina la ley terrible según la cual la muerte del otro es la garantía de la propia vida. “Mors tua, vita mea”. Matar

⁴³ *De ordine*, I, 8, 25-26; II, 12.

⁴⁴ *De Genesi ad litteram*, III, 16, 25.

⁴⁵ *De ordine*, II, 2.

⁴⁶ *De vera religione*, 38-44. *De Civitate Dei*, XI, 18.

⁴⁷ *De moribus manichaeorum*, VIII, 11.

para vivir, tu muerte es mi vida. El escorpión es malo para el hombre como el lobo para la oveja. Este solo dato convierte cualquier belleza estructural de estos seres en algo horrendo. Por ello, todo ser vivo que puede matar al hombre para garantizar su vida, es malo. La maldad de los seres vivos no se mide en relación a sí mismos, sino por referencia al peligro que constituyen para la vida de otro ser vivo, en nuestro caso, del hombre. Es cierto que el fuego fascina, atrae y, además, es útil. Pero también puede quemarnos, causar dolor o matar ⁴⁸. Esta ambivalencia, cuando es la vida del hombre la que está en juego, es, en sí misma, acusación.

5. APELACIÓN AL PECADO COMO FUENTE ÚLTIMA DEL MAL

Agustín sabe muy bien que todo este esfuerzo intelectual para dar una respuesta racional al problema del mal, que sea compatible con la bondad de Dios, no consigue convencer. Si Dios es bueno y creador con poder omnímodo, los animales no deberían constituir un peligro para la vida del hombre. Agustín se ve urgido a apelar a otra causa ulterior para explicar el mal. Se ve forzado a recurrir a la razón del pecado, y así lo hace:

“Los animales nos son adversos por razón del mal de nuestros pecados”⁴⁹.

Ahora ya lo sabemos, la razón del mal, incluso en los animales, es el pecado del hombre. Agustín tiene que abandonar la razón filosófica y pasar a la razón teológica. Los argumentos racionales que Agustín ha ido tejiendo van mostrando su debilidad y le van remitiendo a otra causa, no ya filosófica, sino teológica, pero que puede dar razón adecuada de la presencia del mal en el mundo. Esto nos hace pensar que para Agustín, todos los argumentos presentados no son más que ‘señales’, ‘indicadores’, ‘índices’ que apuntan a un camino, a veces fascinante, pero que, en definitiva, no conducen a ninguna parte. No da doctrina, propone sendas.

Agustín, pues, está dispuesto, ante el fracaso de la razón, a entregarse a la fe, no a una fe ciega, sino a la fe que busca claridad: “*fides quaerens intellectum*”, la fe que cree con el pensamiento y el pensamiento que piensa con la fe ⁵⁰. Sólo en la fe está la clave para explicar la presencia del mal en el mundo. En este asunto del mal, todo lo que no es fe no es más que fuegos de artificio y golpes de luz que deslumbran momentáneamente, pero que se desvanecen ante el análisis. Agustín resumirá su actitud con una frase lapidaria: “*El mal existente o es pecado o es consecuencia del pecado*” ⁵¹.

Con esto nos está diciendo que “los males no son naturales” ⁵². Es decir, los males no son realidades naturales creadas como la flor, la brisa o la nube. El mal no tiene un origen como estas cosas, no se da al principio, sino que surge en el mundo por voluntad del hombre. Desde esta perspectiva todo se hace claro. Ahora comprendemos que si los animales nos son adversos no es porque Dios, bueno en todos los sentidos, los

⁴⁸ De Civitate Dei, XII, 4.

⁴⁹ De Genesi contra Manichaeos, XVI, 26. De Genesi ad litteram, III, 15, 24 y 26; Contra Julianum, I, 6, 25; I, 7, 33.

⁵⁰ De praedestinatione sanctorum, 2, 5.

⁵¹ “Omne quod dicitur malum, aut peccatum est, aut poena peccati”, De Genesi ad litteram opus imperfectum, I, 3; De vera religione, XII, 23; XXIII, 44; XXX, 39; XL, 76. Confessiones, VII, 3, 4.

⁵² “Mala vero non esse naturalia”, De Genesi ad litteram, imperfectus liber, I, 3.

haya creado hostiles al hombre, sino que el pecado del hombre es la razón por la que nos son adversos. Ahora se comprende igualmente que la ley terrible que rige el mundo animal, la ley de matar para vivir —tu muerte es mi vida—, no es una ley natural, sino una consecuencia del pecado cometido por el hombre. Ahora se comprende también que la misma muerte del hombre no es natural, sino que es el testimonio de un pecado cometido en los orígenes ⁵³. Ahora se comprende también que Agustín afirme que blasfemamos contra Dios si decimos que los niños, seres inocentes, sufren y padecen sin causa alguna, tantos y tan graves males. Agustín está también dispuesto, como Albert Camus ⁵⁴, a rechazar enérgicamente una creación en la que los niños son torturados y sufren sin razón alguna. Negar el pecado original es para Agustín, afirmar la crueldad de un Dios que se ensaña sobre la inocencia de los niños ⁵⁵.

Se parte ya, pues, desde la fe. Dios es bueno y ha expresado su complacencia en el acto de la creación. El mal solamente puede tener su origen dentro del corazón del hombre ⁵⁶.

6. LA LIBERTAD HUMANA COMO FUENTE DEL MAL EN EL MUNDO.

Agustín, reducido ya al mero ámbito de la fe, no renuncia, sin embargo, a comprender racionalmente la presencia del mal en el mundo. Para hacerlo no necesita ocuparse del pecado original, sino de la fuente de dicho pecado: la libertad. No obstante, va a encontrar no pocas dificultades para cohonestar la bondad y omnipotencia de Dios con la libertad, pues, siendo un don y regalo de Dios, es la fuente del mal en el mundo.

Para comprender el razonamiento de Agustín no es necesario traer aquí el concepto acabado que él tiene de la libertad. Basta simplemente recordar una de sus características y que atañe al caso. Se trata sencillamente de recordar que para Agustín la libertad no podrá definirse nunca como la posibilidad de elegir entre el bien y el mal. Hacerlo así convertiría a Dios automáticamente en un ser carente de libertad, toda vez que Dios no puede elegir u obrar el mal. Sólo un loco —dice Agustín—, podría afirmar que Dios puede pecar. La razón es clara. Si Dios, que es la bondad suma en todos los sentidos, pudiera hacer el mal, dejaría de ser la bondad suma. En Dios, la posibilidad de hacer el mal, sería su autonegación o su autodestrucción. Dios, pues, no puede hacer el mal, pero esto no quiere decir —observa Agustín—, que Dios no sea libre. Sólo un demente podría afirmar que Dios no es libre porque no puede hacer el mal ⁵⁷.

Dios es libre, a pesar de no poder hacer el mal. Estamos ya, pues, ante la característica principal que concierne al tema. La verdadera libertad, que es la libertad que Dios tiene, no consiste en poder elegir entre el bien y el mal, sino en elegir siempre el

⁵³ *Contra Julianum opus imperfectum*, II, 99; *De vera religione*, XV, 29; XX, 38.

⁵⁴ *La Peste*. Gallimard, París, 1947, p.174.

⁵⁵ *Contra Julianum opus imperfectum*, II, 236; II,119; II,104; VI, 37. Cuando Dios crea el mundo no hay ningún defecto o ningún mal ni en las plantas, ni en los frutos, ni en los animales, ni en el hombre. Véase en la misma obra I, 61 y VI, 16.

⁵⁶ “Ecce autem omnia quae fecit Deus, bona valde; mala vero non esse naturalia; sed omne quod dicitur malum aut peccatum esse, aut poenam peccati”, *De Genesi ad litteram opus imperfectum*, 1, 3, *De vera religione*, XII, 23.

⁵⁷ *Contra Julianum opus imperfectum*, V, 38.

bien y siempre el mejor. Aquí está la diferencia radical entre la libertad de Dios y la libertad del hombre. Dios es libre y *no puede pecar*. Su libertad, que es la auténtica, excluye la posibilidad de pecar. El hombre, por el contrario, es libre y *puede no pecar*. La libertad del hombre no excluye la posibilidad de pecar y la posibilidad de ser la fuente del mal en el mundo. De alguna manera, la libertad del hombre, si se la compara con la libertad de Dios, está viciada ya en sí misma, y la mera posibilidad de hacer el mal es ya un mal en sí misma. No podemos olvidar que esta libertad del hombre es un don que Dios, que es sumamente bueno en todos los sentidos, nos ha dado. Por este motivo Agustín se propone indagar de dónde procede la diferencia entre la libertad humana y la divina, y ver si la libertad humana, que en sí misma tiene ya el mal como posibilidad —lo cual ya no es bueno—, puede armonizarse con la bondad y el poder omnímodo de Dios.

7. LA FINITUD RADICAL COMO FUENTE DEL MAL

La razón de la diferencia entre la libertad de Dios, quien no puede pecar, y la del hombre, que puede no pecar, la pone Agustín en la finitud radical de la libertad del hombre. Dios *es* todo lo que tiene. Esto quiere decir que en Dios no hay nada que haya comenzado, que haya tenido un inicio, un surgimiento de algo que no tenía o no era. En Dios no ha surgido la libertad y, por ello, la posee soberanamente o *es* soberanamente libre. El hombre, por el contrario, no solamente ha comenzado él, sino que ha comenzado también todo lo que el hombre tiene. En el hombre todo es temporal, todo ha tenido un inicio o comienzo, también la libertad. La libertad del hombre es temporal, no es soberana, es limitada, finita, y, por esta razón, puede fallar:

“La mala voluntad no comenzó a existir por ser naturaleza, sino por haber sido hecha de la nada”⁵⁸.

El hombre peca porque está hecho de la nada. Si estuviera hecho de la naturaleza divina, no podría pecar⁵⁹.

Una de las características de lo finito y contingente consiste en que está sometido al cambio⁶⁰. Y lo que puede cambiar puede fallar, puede deteriorarse y ser fuente de negatividad, aunque, por supuesto, no necesariamente. Sólo Dios no puede cambiar y, por ello, su libertad es soberana⁶¹. El hombre, como ser tornadizo y contingente, tiene una libertad frágil, puede no pecar, pero puede también desobedecer a Dios y, como castigo, introducir el mal en el mundo como sanción por el pecado cometido, como “poena peccati”. El origen del mal, en este caso, no sería Dios, sino el hombre. Dios queda, de este modo, justificado y declarado inocente: el mal en el mundo es la

⁵⁸ *De Civitate Dei*, 12, 6.

⁵⁹ “Hoc ego dico, naturam quae rationalis creata est, propterea peccare potuisse, quia ex nihilo facta est; quod aliud quid est, quam propterea peccare potuisse, quia natura Dei non est? Si enim de nihilo facta non esset, de Deo naturaliter esset quidquid esset: si naturaliter de Deo esset, Dei natura esset; si natura Dei esset, peccare non posset”. *Contra Julianum opus imperfectum*, V, 39. Leibnitz califica de “imperfección original” a la finitud del hombre. Agustín afirma que si el hombre fuera de naturaleza divina no podría pecar, pero en este caso no sería hombre sino un Dios. Leibnitz sostiene que Dios no podía darle todo a la criatura “sin hacer de ella un Dios”. Véase Leibnitz, *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios. la libertad del hombre v el origen del mal*. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1943, p.121, n.º.20 y p.128, n.º.31, respectivamente.

⁶⁰ “Quare deficiunt? Quia mutabilia sunt. Quare mutabilia sunt? Quia non summe sunt? Quare non summe sunt? Quia inferiora sunt eo a quo facta sunt”. *De vera religione*, XVIII, 35; XIX, 37.

⁶¹ *Contra Julianum opus imperfectum*, V, 38.

sanción de Dios por el pecado cometido por el hombre. El hombre es culpable, Dios es inocente. No se puede pensar que Dios es culpable porque sanciona, sino que sancionando demuestra que él es 'justo' y, por tanto, bueno ⁶².

Cave, no obstante, hacerse una pregunta. Si la libertad, en virtud de su finitud, es posibilidad de hacer el mal ¿no es la libertad finita, en cuanto tal, un mal en sí misma? El mismo Agustín se hace esta pregunta ⁶³. La respuesta de Agustín es negativa. Según él, el hecho de que la libertad finita pueda fallar no significa que sea un mal en sí misma. Y nos da un ejemplo para ilustrarlo: los ojos no dejan de ser un bien aunque se puedan emplear para hacer el mal ⁶⁴. Todavía nos da otro ejemplo. La pluma —nos dice—, que tiene una parte para escribir y otra para borrar, está bien hecha y, a su manera, es bella y está adaptada para lo que es. Si alguien quiere escribir con la parte que es para borrar, o borra con la parte con la que se escribe, el mal no está en el instrumento, sino en la acción. Además, si miramos directamente al sol, el daño o el mal que experimentamos no está ni en los ojos ni en el sol, está en la acción misma ⁶⁵. Hay, además, otra razón más a favor. Para Agustín es mejor que el hombre se decida por su propia voluntad a hacer algo, que ser un autómatas o un robot ⁶⁶. Es mejor que los hombres sean lo que ellos quieran ser, que haberlos hecho Dios ya buenos ⁶⁷. No sería el ideal que el hombre acatase los mandatos de Dios por necesidad y no por libre decisión ⁶⁸. Además, si no gozara de libertad, tan injusto sería el castigo como el premio ⁶⁹.

Los ejemplos son claros, pero las razones que ilustran son insuficientes. De hecho, Dios no puede elegir el mal y, no obstante, no es un autómatas ni un robot. Hacer necesariamente el bien o no poder hacer el mal, no significa ser un robot, toda vez que Dios no lo es. Y tampoco lo sería el hombre si siempre y necesariamente tuviera que elegir el bien. Dios es bueno y no puede ser malo, y esto no significa que carezca de libertad. La redención del hombre significa que la vida en la intimidad con Dios después de la muerte no va a tener la posibilidad de una nueva caída y el hombre, no por ello, será un autómatas.

Además, los ejemplos tienen su lado débil. Es cierto que el sentido de la vista puede emplearse mal, pero sólo porque el mal está ya ahí antes de cualquier acción o visión. Si la libertad se puede emplear mal, el mal está ya ahí antes de cualquier acción libre. Este mal, previo a cualquier acción o ejercicio de la libertad, es el que necesita ser explicado y armonizado con la bondad infinita de Dios. Y esto Agustín no lo hace.

Habría que tener en cuenta también que si la finitud, en cuanto tal, es la fuente del mal, la felicidad del hombre se hace imposible, incluso, en la playas superazules del Reino de los Cielos, puesto que el hombre, donde quiera que esté, será siempre finito y, por tanto, siempre aleteará sobre él la posibilidad del mal y este miedo no le dejará

⁶² No vamos a pararnos aquí a considerar si la sanción de Dios es excesiva en la cantidad —terremotos, sequías, pestes, guerras, etc.—, y en el tiempo —desde el principio de los tiempos hasta el último día del calendario—, y que el hombre, en la misma situación que Dios, habría perdonado la falta a otro hombre y el castigo y se hubiera mostrado generoso. Entrar en este punto nos sacaría del tema.

⁶³ *De libero arbitrio*, I, 16.

⁶⁴ *De libero arbitrio*, II, 18.

⁶⁵ *De vera religione*, XX, 39.

⁶⁶ "Melior autem homo est qui voluntate, quam necessitate bonus est. Voluntas igitur libera danda homini fuit". *De diversis quaestionibus* 83, q. II; *De vera religione*, XIV, 27.

⁶⁷ *De Genesi ad litteram*, XI, 9, 12.

⁶⁸ *De agone christiano*, X, 11.

⁶⁹ *De libero arbitrio*, II, 1, 3.

ser feliz. No hay felicidad ni paraíso —repite mil y una vez Agustín—, allí donde hay posibilidad de perderlo. La posibilidad de perder la felicidad anula la felicidad ⁷⁰.

Nos queda todavía otra consideración. Si Dios puede conseguir que el hombre, en la vida del más allá, no pueda hacer el mal, esto mismo tendría que haberlo hecho Dios en el mismo acto de la creación. Sólo así se hubiera manifestado sumamente bueno en todos los sentidos.

También Agustín vio esta dificultad. Él mismo reconoce que no sabe por qué Dios no creó al hombre de tal manera que siempre pudiera elegir el bien, sin sentir coacción alguna. Ante esta pregunta sólo cave —para Agustín—, el silencio del misterio. Dios, sin duda, podía haberlo hecho. “¿Por qué no lo hizo? Porque no quiso. ¿Por qué no quiso? La respuesta sólo Él la conoce. No debemos pretender saber más de lo que conviene” ⁷¹. Además, si Dios es bueno en todos los sentidos, nadie puede ser presuntuoso hasta el punto de poder imaginar otra cosa mejor para este mundo u otro mundo mejor de cosas en el que Dios no hubiera pensado ya antes de hacer este. De hecho, el hombre ve lo que es mejor en la luz de la razón que el mismo Dios encendió en él. Sería una contradicción si Dios, bondad buena suma, no hubiera creado el mundo que, en su conjunto, fuera el mejor posible. Por esta razón, quien no sea capaz de verlo porque la realidad de los hechos parecen decir otra cosa, que, al menos, crea que Dios hizo este mundo de acuerdo con lo que racionalmente era más conveniente y mejor. Dios es bueno, luego este mundo es el más conveniente ⁷². Quien no lo vea en los hechos, que crea ⁷³. El misterio está, pues, ahí. Y donde hay misterio no cave la protesta, sino la entrega confiada ⁷⁴, o ¿es que puede, acaso, la basija de barro decir a su alfarero: por qué me has hecho así? ⁷⁵. La razón teológica está postulando ya la razón mística.

⁷⁰ *De libero arbitrio*, II, 13, 37.

⁷¹ “...Cur ergo non fecit? Quia noluit. Cur noluerit, penes ipsum est. Debemus enim non plus sapere quam oportet sapere”. *De Genesi ad litteram*, XI, 10, 13; *De spiritu et littera*, XXXIV, 60. Invitación a la humildad y a la cautela. El enigma del mal no es tal sólo para los “poco instruidos” (*De ordine*, I,1,2) o para los que no tienen un espíritu sano (*Confessiones*, VII,14). Las razones ocultas de Dios, en última instancia, se esconden a todos, como puede verse en *Epistola* 166, 5, 13. Al final, toda la luz que puede hacerse procede de este modo de pensar: Dios es bueno, luego el mal es un bien, aunque no conozcamos las ‘razones’ en virtud de las cuales es un ‘bien’ (*De Civitate Dei*, XX, 2). Las razones ocultas pertenecen a las “profundidades de la divinidad” (*Contra Julianum opus imperfectum*, I, 38). Y este es el sentido que tiene, en el tema concreto que nos ocupa, la fórmula “crede ut intelligas”, “cree para entender”: sólo creyendo que Dios es sumamente bueno y omnipotente, podrás entender, como una consecuencia evidente que deriva de esta premisa, que el mal, a pesar de su crueldad fáctica, es un bien. El conocimiento de su ‘razón’ de bien queda aplazado para la otra orilla del tiempo. Agustín, en el fondo, no encuentra otro modo posible válido de razonamiento.

⁷² “Neque enim tu potes aliquid melius in creatura cogitare quod creaturae artificem fugerit. Humana quippe anima, naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus, cum dicit: Melius hoc fieret quam aliud, si verum dicit et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt. Credat ergo Deum fecisse quod vera ratione ab eo faciendum fuisse cognovit, etiamsi hoc in rebus factis non videt”. *De libero arbitrio*, III, 5, 13. La referencia al “mundo mejor de los posibles” de Leibnitz es inevitable. Véase su *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1946, p.112, n.º. 8-10 y p.252, n.º. 201.

⁷³ La renuncia a conocer los ‘porqués’ no conlleva necesariamente una fe calma. La fe, en este caso, puede ser tensión. La queja, el lamento y la pregunta no adquieren expresión, pero están ahí vigi-lantes. El creyente cree —como dice Paul Tillich—, “a pesar de...”.

⁷⁴ *De Civitate Dei*, XX, 2.

⁷⁵ *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, 2, 17.

8. LA MEJOR SOLUCIÓN DE AGUSTÍN AL PROBLEMA DEL MAL

8.1. *La necesidad de la razón mística como comprensión.*

Para Agustín la razón humana está imposibilitada, en el plano teórico, para resolver con certeza absoluta “el problema de los problemas”, el problema del mal.

Agustín, de todos modos, no se ha limitado a dejar la razón vacía de razones y aparcada como algo inútil. Lo que ha hecho, después de haber sugerido ‘señales’ de posibles caminos para la solución del problema, es colocar la razón especulativa delante del misterio que envuelve un mundo imperfecto que es obra de un Dios de perfección suma. Sólo cuando la razón, después de haber seguido infructuosamente ‘pistas’ y ‘señales’, se ha instalado en este ámbito, la inmensidad del misterio engulle al hombre, le sobrecoge y vacía de significado todas sus preguntas. Esto requiere, por una parte, descubrir el misterio de cuanto incomprensiblemente rodea al hombre. A tener esta experiencia invitó Dios a Job cuando le habló “desde la tormenta”, desde el poder del abismo del misterio que rodea al hombre. Si no conocemos nada de lo que vemos, no podemos juzgar de las razones ocultas que no vemos. La inconmensurabilidad del entorno le colocó más allá de la pregunta sobre el mal ⁷⁶. La vivencia que Pascal tuvo del infinito en la naturaleza puede, tal vez, servir también de ‘pista’ para comprender esa inmersión en el corazón del misterio ⁷⁷. La respuesta a la pregunta sobre el misterio del dolor, Job la encontró en otro misterio, en el misterio de lo inefable de cuanto le envuelve. No necesita responder sobre la lógica del mal, le basta simplemente ‘ver’. La admiración y fascinación estremecida ante el misterio de la vida y del universo, en el que nunca había reparado, le llevó a arrepentirse de haberse quejado ⁷⁸. Su actitud es ahora de entrega confiada. No ama a Dios ‘por algo’ y ‘a pesar de’ algo, sino confiadamente ‘por nada’. Y precisamente ‘por nada’ porque ha descubierto una realidad que le desborda.

También Agustín tuvo esa vivencia estremecida del misterio que envuelve al hombre cuando se acerca a cualquier cosa de este mundo, ya sea pequeña o grande, y que es necesaria tenerla igualmente en cuenta porque con ella se acerca uno a la mejor solución posible que Agustín ofrece ante el problema del mal. Son numerosos los textos en los que Agustín expresa el silencio sobrecogedor al que se ve reducido cuando contempla la inmensidad inefable del mundo de las cosas. Ante lo inconmensurable la pregunta pierde vigor y se desvanece.

Pero tampoco en esta consideración que hacemos se puede ir demasiado deprisa y aceptarla, sin más, como si la solución la tuviéramos ya a mano. También aquí hay que reparar que el enigma desbordante del universo no es capaz —aunque acompañe la fe—, de engendrar, por sí mismo y de manera totalmente segura, la sumisión reverente y el silencio piadoso ante la pregunta por el sufrimiento. Los prodigios insondables de la naturaleza y del universo, precisamente porque reducen al hombre a la insignificancia y, en cierto modo, a la estupidez mental sin proporcionar un apoyo ulterior de orientación más que el enigma en cuanto tal, pueden incitar al hombre a ponerse en pie y protestar. El enigma inconmensurable del universo, obra de Dios, no evoca la misma actitud que el enigma de un Dios, que no solamente sufre en sí

⁷⁶ Job, 38, 2-32. 40, 5

⁷⁷ Pascal, *Pensées*, núm. 72, 194.

⁷⁸ “...hablé de grandezas que no entendía, de maravillas que superan mi comprensión. Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos; por eso me retracto y me arrepiento”. Job, 42, 2-6.

mismo, sino que sufre con el sufrimiento de los hombres, y que sufre con el dolor de los hombres más que los hombres mismos con su propio dolor ya que Él es bondad pura y creador del hombre. Este misterio, en el que Dios se muestra simultáneamente sufriente y con-sufriente, evoca en el creyente adhesión reverente, piadosa y confiada por el ejemplo que él mismo da. Pero cuando se trata únicamente del enigma, en cuanto tal, del universo, puede uno quedar también impactado por el alarde arrogante de poder de un Dios que parece humillar la mente humana. Job quedó, sin duda, ingenuamente deslumbrado y se sometió antes de tiempo. Por ello, esta experiencia, que constata el enigma del entorno, no es suficiente para ahogar la pregunta sobre el mal en el mundo, ya que puede ser ambigua y ambivalente, puede llevar a la sumisión, pero también la protesta es posible. Se requiere *otra* experiencia ulterior que elimine las posibles sombras e imposibilite la pregunta sobre el mal.

Agustín tuvo esa experiencia. Tuvo la vivencia de Dios en la que captó la distancia abismalmente cualitativa que separa al hombre de Dios y que exige a la razón reverenciar el misterio. Agustín expresa bellamente ese sentimiento sobrecogedor de asombro y de temor ante la Realidad suprema que es Dios y la irrealidad del mundo cuando dice: “me estremecí de amor y de temor”⁷⁹, “me horrorizo y enardezco”⁸⁰, es “lo Otro”, lo que no se parece en nada a lo que hay, “lo totalmente Otro”⁸¹. Este sentimiento, que invade y enmudece al hombre que se encuentra ante la potencia de la Realidad plena y la impotencia propia, es el que está detrás de la pregunta: “¿Puede la vasija de barro decir a su alfarero: por qué me has hecho así?”. Sin la vivencia de esa Realidad la pregunta tiene sentido, es decir, la vasija podría siempre hacer dicha pregunta y tendría toda la razón del mundo para exigir una explicación convincente que diera cuenta de su hechura. Pero cuando la vasija tiene la experiencia del alfarero, cuando el hombre, consciente de su finitud, tiene la experiencia de su creador como Realidad abismalmente distinta y cualitativamente distante, la pregunta no tiene sentido, se disuelve en sí misma como pregunta⁸².

Con esta inmersión en el misterio, el pensamiento se transforma en razón mística, que, a su vez, incluye una razón práctica de acción frente al mal en el mundo.

8.2. La urgencia de la razón práctica como acción.

No sabremos por qué existe el mal en el mundo si Dios tiene todo el poder. La razón teórica —filosófica o teológica—, ha fracasado en el intento de dar una respuesta. La razón mística, con su inmersión vital en la diferencia y la distancia sustantiva, no necesita la pregunta, aunque no tenga la respuesta. Sin embargo, esta disolución de la pregunta no concluye en la contemplación inoperante y en la inacción ante

⁷⁹ “...contremui amore et horrore”. *Confessiones*, VII, 10, 16.

⁸⁰ “...inhorresco et inardesco”. *Confessiones*, XI, 9, 11.

⁸¹ “...aliud, aliud valde”, *Confessiones*, VII, 10, 16.

⁸² No se trata aquí ya de una renuncia a la pregunta ni de una renuncia al deseo de saber. No se renuncia a nada de lo que impulsa al hombre a poner en movimiento la pregunta sobre el mal. Sencillamente, la pregunta desaparece en una entrega confiada, reverente y tranquilizadora. Por eso no estamos en el caso que propone Paul Ricoeur cuando dice: “Puede ser que aquí esté la última respuesta al <problema> del mal: en llegar al extremo de la renuncia al deseo, al deseo mismo cuya lesión engendra la queja; la renuncia al deseo de ser recompensado por las propias virtudes; la renuncia al deseo de no ser alcanzado por el sufrimiento; la renuncia al componente infantil del deseo de inmortalidad...” (o.c. p.197).

la vida. La realidad es, más bien, todo lo contrario. La razón práctica, urgida por sí misma, y animada y potenciada por esta inmersión, siente la necesidad imperiosa de cultivar todo lo que promueve cualitativamente la vida humana y luchar contra lo que la deteriora como es el mal en todos sus sentidos. La respuesta al problema del mal Agustín no la coloca en el pensamiento teórico, sino en la acción concreta contra el mal, porque esta es la única respuesta posible que tiene un sentido práctico, vale para la vida y la alma.

Agustín fundamenta esta solución práctica al problema del mal en los datos que siguen:

1. De una manera general, en lo que podemos llamar ‘razón práctica’, ‘imperativo del corazón’ o ‘directrices’ del ser humano. Con estos términos nos referimos a lo que Agustín llama “nociones impresas”, las cuales no son *meras* nociones, sino nociones *hechas vida*, nociones transformadas en latidos del corazón y en impulso motor de la mente. El hombre es un ser vivo. El hombre no es primero, y luego *viviente*, sino que su vida es su ser, y las nociones impresas son el *modo de ser* de la vida del hombre. La “noción impresa” no es, pues, una mera idea, como puede ser la idea de círculo, la cual, dado que no envuelve la propia vida, es indiferente tenerla o no tenerla. La “noción impresa”, por el contrario, concierne sustantivamente al hombre porque es su vida. La felicidad, por ejemplo, no es una idea, es una “noción impresa”, por eso, el hombre, entre todas las cosas que busca, es siempre la felicidad lo que busca. Y no puede menos de hacerlo porque la felicidad es el modo en el que su ser es vida, o el modo en el que su vida es vivida por él. Por esto mismo, la “noción impresa” es ‘imperativo viviente’, es directriz impulsora y es ‘razón’ que lleva a la acción práctica. Es la razón práctica del hombre ⁸³

Entre las nociones impresas está la vida como afirmación ontológica de sí misma, como negación absoluta de la muerte o como pasión de ser, que vamos a considerar inmediatamente.

2. Para Agustín el ser del hombre es pasión de ser, afán apasionado de ser. Y lo que es *pasión* de ser no es un simple imperativo que nos manda ser, mantenerse en el ser, sino que es un grito y, además, es el grito primero del ser del hombre. El primer grito del hombre no fue, como decía Marx, ‘tengo hambre’, sino que el primer grito del hombre, como dice Agustín, es ‘amo apasionadamente ser’ y sólo por eso ‘tengo hambre’. Agustín lo dice mejor: “Este es el grito primero y supremo del ser del hombre: que el hombre ama ser...” ⁸⁴. Por ello, la característica más propia del hombre es la voluntad incontenible de vivir, de ser enraizada en el ser del hombre ⁸⁵.

Hay más todavía. Si ‘ser’ no fuera alegría nos aspiraríamos a ser con la fuerza del instinto ⁸⁶. ‘Ser’ es, por definición, alegría. Si aspiramos con todas nuestras fuerzas a

⁸³ Es directriz-impulsora la belleza (*De libero arbitrio*, II, 16, 41-42), la felicidad y la verdad (*De Trinitate*, XIV, 5, 8; *Confessiones*, X, 23, 33), el bien (*De Trinitate*, VIII, 3, 4), lo divino (*Contra Academicos*, I, 1, 1), la religión (*De diversis quaestionibus* 83, q.31, 1) y también Dios (*Enarrationes in psalmos*, 66, 4). Para Agustín el ser del hombre es *simultáneamente* ‘ser’, ‘conocimiento’ y ‘amor’. El ser del hombre es conocimiento amante y, por ello, búsqueda activa y apasionada.

⁸⁴ *De Civitate Dei*, XIX, 4, 5.

⁸⁵ “Omnes enim naturae habent insitum vivere velle, mori nolle”, *Sermo* 306, 4; *Sermo* 172, 1; *De Civitate Dei*, XI, 27; *De libero arbitrio*, III, 6, 18-19; 7, 20-21; 8, 22-23.

⁸⁶ “Vi quadam naturali ipsum esse jocundum est”. *De Civitate Dei*, XI, 27, 1.

ser es porque 'ser' es grato y lo que es grato es fuente de alegría. 'Ser' tiene la alegría de la bondad, de lo grato.

3. De aquí surge el segundo imperativo práctico del corazón, el imperativo que nos inculca la fidelidad al ser, la fidelidad al amor originario que ama ser, pues por muy dura que sea la vida, no se puede negar la evidencia de que amamos ser y vivir ⁸⁷. Es elocuente este texto de Agustín:

"Amamos la vida, la amamos sin vacilación alguna, y nadie podrá convencernos de lo contrario. Por lo tanto, si amamos la vida, optemos por la vida" ⁸⁸.

Fidelidad, pues, a la alegría de la vida.

4. Aquí está enraizado el tercer imperativo práctico del corazón, instancia o urgencia imperiosa que:

—Manda luchar contra la angustia porque la angustia está testimoniando que la alegría es la raíz más honda de nuestro ser ⁸⁹.

— Que prohíbe convertir la propia vida en un suicidio lento porque ello sería vivir en contradicción con la línea misma del ser del hombre, que es alegría.

—Que manda luchar contra la muerte, porque la muerte la aborrecemos, no con el pensamiento, sino visceralmente ⁹⁰.

— Que impulsa al hombre a la investigación, a la ciencia, a la filosofía, a la religión, es decir, a todo lo que contribuye a la elevación del hombre, porque la felicidad es lo que el hombre busca cuando busca algo, es decir, cuando busca la ciencia, a Dios o la filosofía ⁹¹. Y no basta cualquier felicidad ni cualquier alegría, sino sólo la que es cualitativamente valiosa ⁹².

Con estas bases, Agustín supera, pues, la oscuridad de la razón teórica para resolver el problema del mal, apelando a la luz del corazón que urge combatir el mal donde quiera que se de, aunque no se comprenda su razón de ser. Esta solución práctica al problema del mal es su mejor solución.

9. CONCLUSIÓN

La luz de la razón teórica descubre el sentido del mal como misterio envolvente. Y esto es ya haber encontrado mucho sentido, pues, de suyo, un misterio que envuelve, descarta que sea un absurdo. La razón mística lo confirma, eliminando cualquier posible ambigüedad. Y la luz del corazón o razón práctica descubre el sentido del mal en superarlo denodadamente en una vida valiosa, en acabar con él. Y esto supone ya haber encontrado mucho sentido. La tres luces acompañan simultáneamente al hombre en la acción.

Evidentemente, dentro del ámbito del creyente, el último apoyo para la acción está en la fe en un Dios que *también sufre*, a quien solamente podemos 'redimirle' del mal del sufrimiento liberando del mal al mundo. Pero este es otro tema.

⁸⁷ "...sed non quia mors est dura, ideo neganda est vita", Sermo 297, 2.

⁸⁸ "Vitam ergo amamus, et amare nos vitam nullo modo dubitamus: neque omnino negare poterimus, amare nos vitam. Ergo eligamus vitam, si amamus vitam. Quid eligimus? Vitam". Sermo 297, 5, 8.

⁸⁹ Sermo 150, 4; *Confessiones*, X, 21, 31.

⁹⁰ "Mortem quippe horret, non opinio, sed natura". Sermo 172, 1.

⁹¹ *De Civitate Dei* XIX, 1, 3; *Confessiones*, X, 20, 29.

⁹² *Confessiones*, X, 22, 32.

Al hilo de cuanto hemos dicho, es preciso hacer notar, una vez más, que el “crede ut intelligas” no significa, en nuestro tema: ‘cree para poder entender’ con la razón especulativa, sino para entender con la razón mística. No se puede entender antes de creer, pero lo que se ‘entiende’ con la fe es sólo el entendimiento que da la razón mística.

DE MONTAIGNE A NIETZSCHE (EL RETORNO DE LO TRÁGICO)

por *Martín González Fernández*
Universidad de Santiago de Compostela

Para Lourdes

I) INTRODUCCIÓN

Un buen conocedor del pensamiento clásico, A. J. Festugière, ha defendido hace ya dos décadas que no ha existido más «tragedia» que la griega, y que todos los intentos ulteriores de revivir el género no fueron más que sucedáneos.

Lo hacía en su famoso ensayo sobre la «esencia» de lo trágico: «Tan sólo existe una tragedia en el mundo, la griega, la de los tres Trágicos griegos, Esquilo, Sófocles, Eurípides. Es la única que conserva efectivamente el sentido trágico de la vida, porque conserva sus dos elementos. Por un lado, las catástrofes humanas, que son constantes, en todo tiempo y en todo país. Por otro, el sentimiento de que estas catástrofes se deben a potencias sobrenaturales que se esconden en el misterio, cuyas decisiones nos son ininteligibles, hasta el punto de que el miserable insecto humano se siente aplastado bajo el peso de una Fatalidad despiadada de la que intenta en vano alcanzar el sentido. Si se suprime uno de estos dos factores, ya no existe verdadera tragedia»¹. Así, la «tragedia» francesa e inglesa del siglo XVII, de Shakespeare a Racine, no serían más que formas secundarias y edulcoradas del género, puros «dramas burgueses», por emplear sus propios términos.

Esta opinión, desde luego, no puede ser compartida por quien toma el término de lo «trágico» en el sentido filosófico más amplio que le diera Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, el *Ecce Homo* y otros textos. Nietzsche hablaba del *pathos*

¹ Festugière, A. J., *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona, Ariel, 1986, p. 15. Un autor como L. Goldmann, sabido es, no compartiría la opinión de Festugière en relación a la obra de un Racine, por ejemplo. Algo similar cabría decir acerca de la figura de Shakespeare, tan ligada a la de Montaigne. Nos dirá, al respecto, P. Stapfer: «son action sur l'Angleterre n'est point à déclainer. Shakespeare le goûtait; il a inséré dans la *Tempête* un passage sur l'homme, être inconstant, irrésolu, contraire à lui-même, merveilleusement vain, divers et ondoyant, que ne furent peut-être pas étrangères à sa conception d'*Hamlet*...» (Stapfer, P.: *Montaigne*, Paris, Hachette, 1895, p. 165). Cfr. también, la siguiente bibliografía: Taylor, G.: *Shakespeare debt to Montaigne*, Cambridge, Harvard University Press, 1925; Türck, S.: *Shakespeare und Montaigne* (Ein Beitrag zur Hamlet-Frage), Berlín, Junker und Dünhaupt Verlag, 1930; Galland, René: «Montaigne et Shakespeare», *Ive Centenaire de la naissance de Montaigne (1533-1933)*, Bordeaux, Delmas, 1933, p. 331-71; Feis, J.: *Shakespeare and Montaigne* (And endeavour to explain the tendency of Hamlet from allusions in Contemporary works), Gênevè, Slatkine Reprints, 1970.

filosófico trágico para adjetivar su propio pensamiento: su sentido de la diferencia, su irracionalismo, su vitalismo y «nihilismo activo». Y colocaba como antecedentes del mismo en la Antigüedad, en el plano literario y artístico, a Esquilo y Sófocles, y, en el filosófico, a Heráclito de Éfeso. Nosotros, por nuestra parte, defenderemos aquí que Michel de Montaigne, además de humanista crítico y autor escéptico, debe ser considerado como un exponente de este sentido de lo «trágico» en el periodo renacentista, y que, como tal, es reconocido por el propio Nietzsche. No creemos, por otro lado, aunque no podamos demostrarlo en este artículo, que las obras de un Shakespeare, por ejemplo, puedan ser excluidas de tal adjetivación.

Nuestro objetivo es, pues, averiguar hasta qué punto Nietzsche conocía el pensamiento del bordelés y qué valoración le merecía éste.

El terreno, por otra parte, no es yermo. En efecto, analistas de la obra de Montaigne y Nietzsche, desde Ch. Andler a A. Thibaudet, han llamado la atención y reflexionado sobre el parentesco intelectual entre ambos autores. Otros investigadores se han ocupado, incluso, de realizar un primer rastreo de la presencia del bordelés en la obra de Nietzsche. Aquí partiremos de estas investigaciones, intentando completar lo ya avanzado por la crítica.

II) AFINIDADES Y DIFERENCIAS.

Bastante tinta ha corrido sobre la cuestión de las afinidades y diferencias entre ambos pensadores. Ya Charles Andler, al hablar de los «precursores de Nietzsche», en su conocida obra sobre éste, mencionará a Montaigne, aludiendo a un conjunto de rasgos en los que se hace notoria esta coincidencia de pensamiento. Así, por ejemplo: uno y otro tendrían una visión «naturalista» de la moral (ambos serían partidarios de una reintegración de la moral en la naturaleza); ambos descubren, o redescubren, el mundo de lo pasional (al estilo de los grandes trágicos del Renacimiento tardío), tendrían una visión «realista» de la civilización griega (destacando el trasfondo trágico de la misma); defenderán la «liberté de l'esprit»; subrayarán la imposibilidad de encontrar un fundamento a la verdad; para ambos, «la pensée est, à l'origine inconsistante, incomplètement déagée des brumes de l'instinct»; el sentido de la contradicción es algo connatural al hombre; someten a análisis y crítica el «espíritu gregario»; creen en la necesidad de una «trasvalorización» urgente de las creencias recibidas y consolidadas, de los valores; tienen un especial sentido del «cuerpo»; etc.² Andler destacará, además, otros puntos de confluencia: el sentido de la «virtud» y cierto ideal educativo «naturalista», así como la glorificación de la «muerte voluntaria» como elemento integrante de una moral futura. Pero, no son los únicos, ni los más importantes. «Mais où il [Montaigne] s'entend avec Nietzsche, c'est sur le sentiment de la vie, mélancolique et courageux, qui sait sourire de plus d'une petite joie accueillie avec reconnaissance, et sait aussi regarder la mort en face. L'essence de ce sentiment, que Nietzsche vérifié dans une existence frêle et traversée de douleurs, c'est que toutes choses sont sujettes à passer. Nous ne pouvons rien appréhender de subsistant»³.

Otros autores han coincidido en muchos aspectos en el diagnóstico de Andler e,

² Cfr. Andler, Ch.: *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, I (Les précurseurs de Nietzsche), Paris, Bossard, 1920, p. 157-163.

³ *Ibid.*, p. 165.

incluso, profundizado en alguno de ellos y aportado nuevas sugerencias. Así, por ejemplo, A. Thibaudet aludirá, en distintas ocasiones, al «vitalismo», irracionalismo y antifinalismo compartido por ambos. Sus análisis se podrían sintetizar en la siguiente nota: «L'élément central, la foyer de la philosophie de Montaigne, comme de toute philosophie, c'est un sentiment de la vie actuelle, intense, toute, dans l'instant qui en jouit, dans le présent. Cfr. l'ode de Lamartine. Eternité de la nature. Cfr. aussi Nietzsche, Le Retour éternel»⁴. Victor Brouillier, en su conocido escrito sobre *La renommée de Montaigne en Allemagne* (Paris, H. Champion, 1921), subrayará que, entre ambos, Nietzsche y Montaigne, existen, ciertamente, evidentes analogías: escepticismo, aunque en grado diferente; desvalorización de los sentimientos de remordimiento o piedad, cierta actitud de desprecio hacia los espíritus demasiado débiles; misoginia común; mutua admiración por Plutarco; prioridad dada a la amistad frente al amor; etc. Aunque, según dicho autor, tales analogías se encuentran en un «état vague et incomplete». Lo cual no debe hacernos olvidar las notables diferencias existentes entre el pensamiento de ambos. «L'un dit: que sais-je? L'autre dit: rien est vrai. L'un es un génie du bon sens, l'autre celui du paradoxe»⁵. Aunque este autor desmitifica la relación: es más que probable que Nietzsche hubiese llegado a las mismas intuiciones sin el concurso de Montaigne, sin la lectura de los *Essays*.

Para otros, Montaigne anuncia el sentido de la «gaya ciencia» nietzscheana (*Die fröhliche Wissenschaft*— «La gaya scienza») ⁶. François Tavera no reparará en citar pasajes de Nietzsche, para ilustrar ciertas sentencias o planteamientos filosóficos de Montaigne: tomado a grandes trazos, según este autor, el pensamiento de Nietzsche no es sino una «revitalización» de la filosofía de Montaigne, en especial en el tema de la desmitificación «des valeurs fausses et des paroles illusoires»⁷. Tema central en la obra de ambos es el del sentido y la vivencia del presente. Se destaca, también, su conexión con el pensamiento de Heráclito. El pirronismo de Montaigne reflejaría el «sentiment de la fluité» que encontramos en el heracliteísmo. La obra de Nietzsche, como la de Montaigne, encarnaría «le type de la pensée en mouvement»⁸.

En la obra de estos dos autores, la noción de «devenir» se convierte en un concepto límite. Como subrayará S. González Noriega: «El devenir es también esa embriaguez y esa ebria agitación del mundo que viera Montaigne; el proyecto de los *Essays*, la vacilante y mudable escritura de una realidad fugaz e inestimable, será recogido por Nietzsche en la forma aforística, incisión dinámica y relámpago de la inteligencia»⁹. Experiencia del vértigo ya presente en los fragmentos heracliteanos,

⁴ Thibaudet, A.: *Montaigne*, París, Gallimard, 1963, p. 222. Para la asociación del pensamiento de Montaigne a la teoría nietzscheana del «eterno retorno»: Cfr. *Ibid.*, p. 161 y 79; para la cuestión del antifinalismo de ambos en su concepción de la vida: Cfr. *Ibid.*, p. 79 y 116.

⁵ Bouillier, V.: *La renommée de Montaigne en Allemagne*, París, Champion, 1921, p. 25; estas consideraciones también son recogidas en: Bouillier, V.: «Montaigne en Nietzsche», *BSAM.*, n° 24, 1977, 5ª s., p. 53.

⁶ Cfr. Cottrell, R. D.: «L'Indien d'Amérique de Nietzsche: une source possible dans les *Essays* de Montaigne», *BSAM.*, n° 21, 1970, p. 67-8. La mitificación montañiana del «indio», del caníbal, raza de hombres superiores que «portent une contenance gaye», incluso frente al dolor, anunciarían la figura del «superhombre»; la «sagesse» montañiana, la «gaya scienza» nietzscheana. Para esta misma cuestión: Marcel Françon: «Note sur Montaigne et Nietzsche», *BSAM.*, n° 24, 1977, 5ª s., p. 52; *Leçons et Notes sur la littérature française au XVIe. siècle*, 4ed., Cambridge, Harvard Univ. Press, 1967, p. 129-31.

⁷ Tavera, F.: *Le problème humain: l'idée d'humanité dans Montaigne*, París, Champion, 1932, p. 14.

⁸ Thibaudet, A.: *Ibid.*, p. 164-6; pero, también, Charpentier, John: «Montaigne ou l'Humanisme véritable», *Mercure de France*, vol. 242, 1932, p. 274.

⁹ González Noriega, S.: «El devenir de la filosofía de Nietzsche», en: Trias, E. y otros, *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972, p. 35-6.

en algunas sentencias quevedianas («...solamente/ lo fugitivo permanece y dura») o en la obra de Hume. Montaigne incluso parece haberse adelantado a Nietzsche, siempre bajo influjo heracliteano, en la desnuda intención del «devenir», entendido como proceso experimental y lúdico. El mundo es juego, movimiento sin finalidad en la que la individualidad se crea y se destruye, sin ningún sentido trascendente, juego que no busca en sí otra cosa que el puro ensayo, el puro ejercicio, y el placer que de tal ensayo se obtiene. No hay experiencia «conceptual» posible del «devenir». Es necesario renunciar a toda pretensión de dominio sobre la realidad. Nietzsche, en cierta ocasión, llegará a afirmar que «El conocimiento y el devenir se excluyen» (afor. 516; *Voluntad de Poder*). Hay que cuestionar las falsas seguridades del lenguaje. En esto coincidirían Nietzsche y el bordolés. Además, en ambos está presente, por un lado, la proclamación de la necesidad de «ser duros»¹⁰, y, por otro, un especial sentido de la «jovialidad» o conciencia plena y jovial de nuestra finitud, «qui tire la leçon du rire», una especial invitación a la «risa»¹¹. Dos actitudes que encuentran su justificación en la vivencia del «devenir» antes descrita. Nietzsche es, a su modo, heredero de Montaigne en la medida en que será justamente la «leçon de Montaigne» la que Zaratustra trasmite a sus discípulos cuando les invite a permanecer fieles a la «tierra»¹².

En otras ocasiones se ha insistido sobre nuevos puntos de confluencia. Ambos dan especial importancia al ámbito de lo inconsciente y lo pasional, y han problematizado la noción de «sujeto»¹³. El sujeto entendido como instancia «construida» y ficticia, en la que se desarrollan, en realidad, fuerzas contradictorias, ciudad poblada de múltiples «yos», sometida o arrastrada por la fuerza de lo azaroso y lo pulsional. Montaigne y Nietzsche, por lo tanto, podrían ser considerados como pensadores «irracionalistas». Otros autores han hablado, por ejemplo P. Moreau, de un cierto «aristocratism intellectuel»¹⁴ común; a tenor del cual, el prototipo humano propuesto por el bordolés, el «diletante» y «virtuoso» *honnête homme*, por su sentido de la diferencia, independencia y capacidad de transformación, podría ser considerado de la misma «raza de héroes» que el *Übermensch*, que el «superhombre» nietzscheano. Aspecto que ha despertado polémica, en la medida en que, en relación a él, algunos autores han intentado recuperar a Montaigne para la tradición del humanismo cristiano y otros han llegado a considerar que el *Übermensch* nietzscheano es, sencillamente, la contrafigura del *honnête homme* montañiano. Entre los primeros, nosotros destacaríamos al Dr. René Bernouilli, para quien, si bien Montaigne y Nietzsche, coinciden en puntos como el análisis crítico de la «turba humana» y en la necesidad que tiene el hombre de superarse, considerará que: «Mais, à l'opposé de Nietzsche, Montaigne ne veut pas que l'homme par ses propres forces et moyens arrive à surmonter sa condition humaine (.) Pour Montaigne, le surhomme sera donc l'oeuvre de la grace divine»¹⁵. Entre los segundos, algunos autores han defendido que Montaigne

¹⁰ Proclama que chocará a A. Gide, «parce qu'ils [Montaigne y Nietzsche] avaient naturellement l'âme tendre» (GIDE, A.: *OC.*, Paris, 1939, t. II, «Essai sur Montaigne», p. 30-1).

¹¹ Cfr. GUTWIRTH, M.: *Michel de Montaigne. où le pari d'exemplarité*, Montreal, P.U.M., 1977, p. 163.

¹² Cfr. BESPALOFF, R.: «L'instant et la liberté chez Montaigne», *Deucalion*, n° 3, 1950, p. 84-5.

¹³ Cfr. SAENZ-HAYES, R.: *Miguel de Montaigne (1533-1592)*, B. Aires, Espasa-Calpe, 1939, p. 74; MOREAU, F.: «L'égotisme de Montaigne et de Stendhal», *BSAM*, N° 5, 1966, p. 8-25.

¹⁴ MOREAU, F.: *Ibid.*, p. 21.

¹⁵ BERNOUILLI, R.: «A propos de quelques thèmes de Montaigne dans la philosophie allemande», *BSAM*, N° 7, 1966, p. 94.

ne, frente a Nietzsche, acepta el hombre tal como es, mediocre, «ni ángel ni bestia», simple, el «hombre medio» en definitiva, el «europeo civilizado» de su época. En este sentido, su mensaje «il ne s'adresse pas à des êtres d'exception»¹⁶, como ha subrayado F. Renart.

Hasta aquí un balance, apresurado y no exhaustivo, de la investigación de la crítica en torno a las conexiones, afinidades y diferencias, entre el pensamiento de Montaigne y Nietzsche; que, brevemente, podemos resumir en los siguientes términos; «naturalismo» moral, énfasis en lo pasional, cierto antihumanismo o cuestionamiento del «sujeto», concepción heraclítica de la realidad, sabiduría trágica, necesidad de tramutación de todos los valores existentes, sentido de lo lúdico, irracionalismo, entrega ciega a la «vida»¹⁷, etc. Luego, si acaso, volveremos sobre alguno de estos aspectos, para determinar ciertos matices de los mismos. Este recuento quedará completo con la inevitable alusión al juicio crítico de otro grupo de autores que, al margen de hablar de cierto «aire de familia» entre uno y otro, se han ocupado de hacer un primer rastreo en los textos de Nietzsche, con la finalidad de esclarecer el alcance real de la deuda de este último en relación al bordelés. A ellos haremos referencia a continuación. Será el punto de partida para nuestra propia investigación.

III) NIETZSCHE, LECTOR DE MONTAIGNE.

De lo que no cabe duda, al margen de las apreciaciones de la crítica, es que Nietzsche es un ávido lector de Montaigne. Lo es desde que, en las Navidades de 1870, Cosima Wagner le obsequiara con un ejemplar de los *Ensayos* del bordelés, del que Nietzsche ya no se separará jamás¹⁸. El libro tiene, desde luego, en primer término, un valor sentimental para Nietzsche. Estará asociado a un acontecimiento crucial en su vida —el regalo consagra, de alguna forma, la admisión de Nietzsche en la intimidad del círculo de la familia Wagner, en Tribschen— y a la imagen de Cosima, la «nueva Ariadna». Pero, por encima de ello, el texto tiene para él un valor filosófico de primer orden, razón por la que le ha de cautivar el resto de sus días. Nietzsche citará al bordelés en distintos pasajes de su obra y todavía quince años después, en carta de 21 de Marzo de 1885, le confesará a su madre que, si bien no sabría admirar a ninguno de sus contemporáneos, no dudaría en hacerlo respecto a algunos nombres del pasado, entre ellos, por supuesto, Montaigne¹⁹.

Según apuntábamos más arriba, algunos autores han llevado a cabo un primer rastreo de las huellas dejadas por la lectura de los *Ensayos* en la obra de Nietzsche. No

¹⁶ RENART, F.: *Zigzag dans les parterres de Montaigne*, Paris, Eds. Renée La Coste, 1951, p. 87.

¹⁷ Según Ch. Lalo, la «declaración d'amour» de Montaigne por la vida, como aparece en diversos pasajes de sus *Ensayos*, podía equipararse a la de Nietzsche o la de Proust: «celle de l'antéchrist Nietzsche, dans sa passion pour l'éternel retour; celle encore de l'arrêléieux Proust, en quête des résurrections de la chair dans un passé révenu que l'art éternise» (LALO, Ch. *L'Art et la vie: L'Art après de la vie*, Paris, Vrin, 1946, p. 32).

¹⁸ NIETZSCHE, F.: Cartas, n° 116, t. III, p. 172. Cfr., también: D. HALEVY, *Nietzsche*, Paris, Grasset, 1944, p. 87-8; Charles GAGNEBIN: «Nietzsche, lecteur des *Essais* de Montaigne», en *Mélanges Bohnenblust*, Hommage E.G. Bohnenblust, Études de Lettres, Lausanne, 1953, p. 16.

¹⁹ NIETZSCHE, F.: Carta n° 222, «A su madre y a su hermana», Niza, 21 de Marzo de 1885. Sabado: «...Por lo demás, hoy no vive nadie por quien yo tenga interés; las personas que me agradan han muerto hace mucho, mucho tiempo, por ejemplo, el abate Galieni o Henry Beyle o Montaigne» (NIETZSCHE, F.: *Obras Completas*, ed. Ovejero y Maury, B. Aires, Aguilar, 1963 Sed., t. V, p. 601); Carta n° 581 [14 März 1885], t. VII, p. 23.

sólo V. Brouillier o Ch. Andler, a quienes ya hemos mencionado, sino también, de un modo mucho más sistemático, aunque no exhaustivo, J. Dresch, H. Friedrich o Ch. Gagnebin; citados por el orden cronológico relativo a la aparición de sus trabajos.

Dresch, en su escrito sobre «Montaigne en Allemagne»²⁰, tras aludir a los juicios de Nietzsche sobre Montaigne en *Schopenhauer como educador* y *Ricardo Wagner en Bayreuth*, de las *Consideraciones Intempestivas*, y *Humano, demasiado humano* y *Ecce Homo*, remarcará la profunda huella dejada, a nivel literario y filosófico, por uno en la obra del otro. Nietzsche «fut psychologue à la façon de Montaigne». De él recibe muchas lecciones. Entre ellas, aprende a experimentar con el lenguaje. También Montaigne había, a su manera, aprendido a filosofar con el «martillo» y Nietzsche parece admirar este espíritu destructor. Pero, como también ha subrayado J. Dresch: «Mais il y avait plus. Si Montaigne l'aidait à détruire certains valeurs morales, il l'aidait aussi à reconstruire. Nietzsche comprenait ce qu'il y avait d'affirmation dans le scepticisme de Montaigne; avec lui il gravissait les cimes de la contemplation; tous les deux ils étaient aristocrates en ce qu'ils pensaient que "c'est aux serfs de mentir et aux libres de dire la vérité"..."»²¹.

Hugo Friedrich, el gran conocedor del pensamiento montañiano, por su parte, no aporta realmente en este punto nada nuevo, ya que se limita a mencionar los pasajes de las *Consideraciones Intempestivas* a las que anteriormente hemos aludido y que, un poco más adelante, analizaremos con detalle²².

El estudio más completo, hasta el momento, es el de Ch. Gagnebin, cuyo título, según hemos indicado ya, es precisamente «Nietzsche, lecteur des Essais de Montaigne». La tesis de este autor, tras hacer el rastreo, es que Nietzsche permanece fiel a Montaigne, tal vez por «une association affective» (su relación con Cosima Wagner), pero que le separan del bordolés profundas diferencias. Tomando como paradigmáticas las reflexiones de ambos en torno a la moral, nos dirá: «Montaigne médite sur la coutume, sur sa puissance, sa diversité et la précarité de ses fondements. Il amorce ainsi une explication sociologique de la morale en recherchant son origine dans la coutume: "Les lois de la conscience, que nous disons maître de nature, naissent de la coutume" (E., I, 23). Il ne procède jamais à une critique je ne dis pas de souverain bien, mais du sentiment moral comme tel. Lorsque Nietzsche démasque le mensonge social sous les multiples visages où il se cache, il n'a pas lieu de choisir Montaigne pour guide»²³. En la obra de Montaigne todavía no encontramos desarrollado el proyecto «genealógico», desenmascarador y destructor de la moral, que hallaremos en Nietzsche; o, al menos, su labor arqueológica no habría tenido el mismo alcance que la nietzscheana. Existiría, según este autor, una notable distancia entre la voluntad reformadora, «trasmutadora», del predicador de Zaratustra y la prudencia conservadora del ensayista retirado plácidamente en su gabinete de trabajo en el castillo de Montaigne.

Pero, vayamos a los textos. Tan sólo ellos nos pueden arrojar una mayor luz sobre el tema que ahora estamos sometiendo a consideración. Con nuestra investigación, utilizando una moderna edición crítica de Nietzsche, pretendemos ofrecer una visión

²⁰ J. DRESCH: «Montaigne en Allemagne», *Revue Philomathique de Bordeaux et du Sud-Ouest*, 1922, p. 1-9.

²¹ *Ibid.*, p. 7-8.

²² Cfr. H. FRIEDRICH: *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1984, 2^{ed.}, p. 391.

²³ GAGNEBIN, M.: «Nietzsche, lecteur des Essais», en *Mélanges Bohnenblust*, Lausanne [Études et Lettres, XXV], 1953, p. 21.

más sistemática y completa de la presencia de Montaigne en la obra de aquél. Nos referiremos, en primer término, a las obras publicadas y, luego, en segundo lugar, a los manuscritos y cartas.

El primer texto en donde es mencionado el nombre de Montaigne es en las *Consideraciones Intempestivas*, en tres de los cuatro trabajos u opúsculos en que se divide la obra. Mientras que en el *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* (§ 4), tan sólo se alude a un comentario crítico que Escalígero vertiera sobre Montaigne ²⁴, texto sin mayor relevancia para nuestro propósito; en el *Schopenhauer als Erzieher* (§ 2) y en el *Richard Wagner in Bayreuth* (§ 3), Nietzsche nos aportará unos significativos comentarios en relación a su valoración de la figura y pensamiento de Montaigne. En efecto, en el primero de ellos, equipará Montaigne a Schopenhauer y manifestará su admiración por el «vitalismo» del bordolés. El escrito y dicho comentario, evidentemente, exigen una previa contextualización.

Nietzsche todavía se siente identificado con el Schopenhauer de *El mundo como voluntad y representación*, aquél Schopenhauer que, junto con Wagner, tanto había contribuido a la redacción de *El nacimiento de la tragedia* (1872) y del que, más tarde, renegará ruidosamente. Como es sabido, en el «Ensayo de autocrítica» (1886), que Nietzsche añadirá al texto aludido y en las páginas que le dedica en el *Ecce Homo* (1888) a comentar el mismo texto, se lamentará de esta influencia schopenhaueriana, «del amargo perfume cadavérico de Schopenhauer» ²⁵, el no tener «el valor (¿o la inmodestia?) de permitirme, en todos los sentidos, un lenguaje propio para expresar unas intuiciones y osadías propias, —el que intentase expresar penosamente, con fórmulas schopenhauerianas y kantianas, unas valoraciones extrañas y nuevas que iban radicalmente en contra tanto del espíritu de Kant y de Schopenhauer como de su gusto?» ²⁶. Y se queja, fundamentalmente, porque a través de estas fórmulas schopenhauerianas había desvirtuado su intuición de lo «dionisiaco», de lo «trágico». Nietzsche acusará a Schopenhauer de no haber sabido entender, precisamente, lo «trágico». Puesto que la interpretación schopenhaueriana de la «tragedia» (Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, II, 495, éd. Frauenstädt, la manejada por Nietzsche; suplemento al libro III, § 37), está transida de «resignacionismo» ²⁷. Refiriéndose a *El nacimiento de la tragedia*, comentará: «....“Helenismo y pesimismo”, éste habría sido un título menos ambiguo; es decir, una primera enseñanza acerca de cómo los griegos acabaron con el pesimismo, —de cómo lo superaron.... Precisamente la tragedia es la prueba de que los griegos no fueron pesimistas: Schopenhauer se equivocó aquí, como se equivocó en todo» ²⁸. Su texto *Schopenhauer, educador* es un escrito anterior a esta ruptura con el nihilismo pasivo y el pesimismo de Schopenhauer. En este contexto debemos entender la primera referencia extensa de Nietzsche al bordolés. Se lee allí: «No hay más que un solo escritor que yo pueda poner al nivel de Schopenhauer, por lo que se refiere a la probidad, e incluso le coloco más alto, y es Montaigne. El hecho de que semejante hombre haya escrito,

²⁴ NIETZSCHE, F.: *O.C.*, ed. Ovejero y Maury, t. I, p. 24 (NIETZSCHE, E.: *Sämtliche Werke kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG., München Walter de Gruyter, Berlin/ New York, 1967-1977, 1980, t. 1-15).

²⁵ NIETZSCHE, F.: *Ecce homo* (Como llegar a ser lo que se es), introd. y notas de Andres Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1982, 7éd., p. 68.

²⁶ NIETZSCHE, F.: *El nacimiento de la tragedia* (o Grecia y el pesimismo), introd., trad. y notas, A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1978, 3ed., «Ensayo de autocrítica», p. 33-4.

²⁷ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, p. 34.

²⁸ NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*, cit., p. 67-8.

aumenta el gozo de vivir sobre la tierra. Por mi parte, a lo menos, desde que conocí este espíritu, el más libre y el más vigoroso que ha habido, tengo que decir lo que él dice de Plutarco: “Il me fait défaut d’être si fort exposé au pillage de ceux qui le hantent (Plutarco); je ne le puis si peu recointer, que je ne tire cuisse ou aile” (E., III, 5). Con él viviría yo si me impusieran aclimatarme sobre la tierra»²⁹. Se destaca, por lo tanto, la idea del mundo entendido como «voluntad» y el sentido de la «tierra», intuiciones más nietzscheanas que propiamente schopenhauerianas. «Vitalismo» del bordolés que Nietzsche coloca incluso sobre el propio Schopenhauer y por el que Montaigne merece, para él, el calificativo de «el [esprit] más libre y más vigoroso que ha habido». Tras el rito iniciático de la lectura de los *Ensayos*, Nietzsche ya no sabrá desprenderse de este impacto de nuestro autor.

El segundo lugar donde se hace una reflexión detenida sobre Montaigne es, como dijimos, en cierto pasaje de su opúsculo *Ricardo Wagner en Bayreuth*. Se habla allí del «recogimiento» de Montaigne. «Lo que Montaigne, considerado individualmente, significa en la fluctuante agitación del espíritu de la Reforma, un reposo provocado por un replegarse sobre sí mismo, un tiempo de reposo para tomar aliento —y así es cómo lo comprendió Shakespeare, su mejor lector—, he aquí lo que significan ahora los estudios históricos para el espíritu moderno»³⁰. Por el contexto, pudiéramos entender esta alusión como un reproche a la actitud o talante adoptado por Montaigne en su época.

En efecto, al margen de que años más tarde haya roto estruendosamente con Wagner, aquí le elogia y contrapone su «uso» de la historia y de la filosofía, de los estudios históricos y filosóficos, al que hacen sus contemporáneos, fundamentalmente los historiadores. El venerado Wagner «no ha aprendido a encontrar el reposo en los estudios históricos y filosóficos ni a apropiarse lo que los efectos de estas ciencias tienen de maravillosamente calmantes y contrarios a toda acción», puesto que el estudio de la cultura no ha logrado distraer al artista ni del trabajo ni de la lucha. «Desde que la fuerza creadora se apodera de él, la historia se transforma para él en gravillas movedizas»³¹. Wagner, frente a la historia, no tiene ni ejerce la mirada del cronista o del archivero, tiene la mirada del «creador», del artista que modela mitos, del autor «intuitivo» que, por ejemplo, sabe plasmar la Edad Media caballeresca en *Lohengrin*. La historia, para Wagner, fue motivo de desazón y de inspiración, nunca un sedante. Nada más alejado de esto que el «uso» que los contemporáneos hacen de la historia, según Nietzsche. Estos buscan en ella, ahora, refugio y olvido del presente. «Tal como generalmente se concibe hoy, la historia parece haber recibido la misión de dejar respirar al hombre moderno, el cual corre a su fin desalentador y trabajosamente, de tal suerte, que se siente por un momento, pero sólo por un momento, desembarazado de sus ligaduras»³². Este es el contexto. A tenor de él, el pasaje aludido crea cierto desconcierto. Sobre todo si tenemos en cuenta las opiniones de Nietzsche en torno a las «agitaciones» de la Reforma y al fenómeno del Renacimiento. Decía en el *Ocaso de los Idolos*: «¿Se puede comprender fácilmente, se quiere comprender qué fue el Renacimiento? Fue la transmutación de todos los valores cristianos,

²⁹ NIETZSCHE, F.: *OC.*, ed. Ovejero y Maury, cit., t. I, p. 109; ed. alemana, t. I, p. 349. NIETZSCHE, F.: *O.C.*, ed. Ovejero y Maury, t. I, p. 24 (NIETZSCHE, E.: *Sämtliche Werke kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG., München Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1967-1977, 1980, t. 1-15).

³⁰ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, t. I, «Ricardo Wagner en Beyreuth», p. 167 (ed. alemana, t. I, p. 444).

³¹ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, t. I, p. 204.

³² NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, p. 204.

fue una tentativa, hecha por todos los medios, para conducir la victoria de los valores contrarios, los valores nobles. Hasta ahora no ha habido más que esta gran guerra, hasta ahora no ha habido posición de problemas más decisiva que la obrada por el Renacimiento, mi problema es su problema»³³. Justamente, lo que va a traer la Reforma, movimiento de «obligadas» raíces germanas, fue el robar a Europa su cosecha más madura (la del Renacimiento) y (con Lutero) convertir al Renacimiento en «un hecho sin sentido, un gran en vano», puesto que, atacándola, Lutero «restableció» precisamente la Iglesia y todos aquellos valores tradicionales. Si esto es así, desde esta óptica, la actitud de «recogimiento» de Montaigne debería ser considerada como laudatoria y, en todo caso, nada semejante a la atribuida por Nietzsche a los modernos historiadores. La comparación establecida por Nietzsche, entonces, parece desafortunada. En el «recogimiento» de Montaigne no se busca el refugio, la huida hacia sí, hacia el pasado. Se trata, más que de un estado de calma, de una situación de tensión, desasosiego, incluso de lucha trágica. Tal vez, en el fondo, se refiera a ello Nietzsche cuando subraya que se trata de «un tiempo de reposo para tomar aliento»; en todo caso, nunca un tiempo de resignación. Por eso Shakespeare, el trágico en literatura, llega a entenderle mejor que nadie.

A estas consideraciones siguen las alusiones de Nietzsche a Montaigne en el *Menschliches, Allzumenschliches* (I, 4 § 176, 2 § 86; II, 2 § 214). Según Nietzsche, Shakespeare toma a Montaigne, en efecto, como modelo; una sola diferencia les separa: mientras que las «pasiones» hablan por boca de Montaigne, Shakespeare tan sólo hará hablar «acerca» de ellas a sus apasionados personajes. «SHAKESPEARE MORALISTA. Shakespeare ha reflexionado mucho sobre las pasiones, y, sin duda por temperamento, sentía muchas de ellas (los poetas dramáticos son, por lo general, personas bastante malas). Sin embargo, no podía como Montaigne, hablar sobre eso, ponía sus consideraciones “sobre” las pasiones en boca de sus apasionadas figuras: cosa, en verdad, contraria a la Naturaleza, pero que da a sus dramas tal plenitud de pensamiento, que hacen parecer vacíos a todos los demás, despertando fácilmente una repugnancia general respecto a estos. Las máximas de Schiller (casi siempre basadas en ideas falsas o insignificantes) son precisamente máximas de teatro y producen en esta calidad grandes efectos, mientras que las máximas de Shakespeare hacen honrar a su modelo, Montaigne, y encierran graves pensamientos en una forma aguda: por eso son demasiado lejanos y finos para el gusto del público, y, por tanto, sin efecto»³⁴. Salvo el hecho de que el autor «trágico» difiere y cede su vivencia en favor de sus múltiples y desgarrados personajes y Montaigne vive lo «trágico» y se trasmuta él mismo en esos mil personajes; el literato inglés ha intuitido, más por temperamento que por *pathos* filosófico (aunque lo uno aparezca ligado a lo otro en Montaigne), el sentido de esta experiencia vital y metafísica del bordolés. También las máximas de Shakespeare, como los aforismos de Nietzsche o los ensayos de Montaigne, encierran, en una forma aguda, «graves pensamientos», «pensamientos abismales»; aquellos que no le están permitidos al hombre común.

En otro de los aforismos de *Humano, demasiado humano*, el titulado «Die Hadesfahrt», que recuerda a los «Diálogos de Muertos» de Luciano de Samosata o los tam-

³³ NIETZSCHE, P.: *OC.*, ed. Ovejero y Maury, cfr., t. IV, § 61, p. 503.

³⁴ NIETZSCHE, F.: *Humano, demasiado humano*, I, 4 § 176, ed. Ovejero y Maury, t. I, p. 335-6; ed. alemana, «Shakespeare als Moralist», t. II, p. 161.

bién «Diálogos de Muertos» de Fontenelle, que tanto deleitaban a Nietzsche, se mencionará a Montaigne como uno de las figuras más lúcidas del pensamiento occidental y uno de sus interlocutores privilegiados. «LA CARRERA A LOS INFIERNOS. Yo también he estado en los infiernos, como Ulises, y volveré a estar muchas veces; y para poder hablar a algunos muertos, no solamente he sacrificado carneros, sino que no he escatimado mi propia sangre. Cuatro parejas de hombres no se han negado a mis sacrificios: Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer. Con ellos he tenido que conversar a lo largo de mi camino, por ellos me he expuesto a la razón y a la sinrazón, y los escucharé cuando ante mí se den y quiten la razón unos a otros. Diga lo que diga, decida lo que decida, imagine lo que imagine para mí y los demás, siempre tengo los ojos fijos en estos «ocho», así como ellos tienen sus ojos fijos en mí. Que los vivos me perdonen si a veces me parecen sombras, tan pálidos y entristecidos, tan inquietos y ávidos de vivir están; mientras que aquellos que parecen tan llenos de vida, como si, «después» de muertos, no pudieran ya nunca sentirse cansados de la vida. Lo que importa es la eterna «vivacidad», que es, para nosotros, la «vida eterna», y, en general, la vida»³⁵. Nietzsche siempre tendrá presente esta lista de autores, a lo largo de toda su vida. A veces pondrá el énfasis en alguno de ellos en concreto, o temporalmente incrementará la lista; pero, en todo caso, Montaigne siempre estará presente. Lo hemos apreciado, por ejemplo, en la citada carta enviada por Nietzsche a su madre y hermana en Marzo de 1885. Estos «ocho» simbolizan, en efecto, frente al panorama presente, estéril y nihilista, pleno de mediocridad, no sólo la cima de la cultura occidental, sea lo que ésta fuere, sino también el pensamiento «vivo» de Occidente. Son los únicos interlocutores válidos para un Dionisos «redivivo».

En otro aforismo, también de la segunda parte del *Humano, demasiado humano*, se menciona a Montaigne a propósito de la interpretación que ofrece éste de la figura de Sócrates. El aforismo se titula, precisamente, «Sokrates». No vamos a extendernos aquí sobre el significado que tenía la figura de Sócrates para Nietzsche. Ya desde los «escritos preparatorios» a *El nacimiento de la tragedia*, especialmente en la conferencia pronunciada por Nietzsche en Basilea el 18 de febrero de 1870 con el título «Sócrates y la tragedia», nos hablará del «socratismo» como corruptor del fenómeno tan genuinamente griego de la «tragedia». Eurípides es, precisamente, «el poeta del racionalismo socrático». Ya Aristófanes (*Las Ranas*, vv. 1491-1499) lo había intuido cuando afirmaba: «¡Salud a aquél a quien no le gusta/ sentarse junto a Sócrates y hablar con él,/ a quien no condena el arte de las musas/ y no mira desde arriba con desprecio lo más elevado de la tragedia!/ Pues vana necedad es/ aplicar un celo ocioso/ a discursos vacíos/ y quimeras abstractas». Sócrates simboliza el «diálogo», la «dialéctica», la «lógica», que afrenta y socava la vida (la música en las piezas trágicas). «El socratismo desprecia el instinto y, con ello, el arte (...) Sócrates pertenece en realidad a un mundo al revés y puesto cabeza abajo. En todas las naturalezas productivas lo inconsciente produce cabalmente un efecto creador y afirmativo, mientras que la conciencia se comporta de un modo crítico y disuasivo. En él, el instinto se convierte en un crítico, la conciencia, en un creador»³⁶. La tragedia muere a causa

³⁵ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, t. I, p. 558; ed. alemana, «Die Hadesfahrt», t. II, p. 534.

³⁶ NIETZSCHE, F.: «Sócrates y la tragedia», p. 213-229; en *El nacimiento de la tragedia*, cit., p. 222. Cfr. cit., p. 117.

del socratismo de la moral, la dialéctica y la jovialidad del hombre teórico ³⁷. Sócrates, la «racionalidad socrática», instaura los pilares de la tradición nihilista, ascética, judeo-cristiana, occidental. Sócrates, en definitiva, simboliza el «instinto degenerativo que se vuelve contra la vida», la «racionalidad» a cualquier precio ³⁸. En *El nacimiento de la tragedia*, como es sabido, se había detenido a analizar el «socratismo estético» representado por Eurípides. Sócrates supone un punto de inflexión en la denominada historia universal. Representa la claridad apolínea, el «optimismo teórico», el «cientifismo», el trasmundismo; por lo tanto, la «decadencia» del espíritu helénico originario, fundamentalmente «trágico».

Debemos partir de este horizonte de reflexión para entender lo que se dice en el afor. 86 del cap. 2 de la Parte Segunda del *Humano, demasiado humano*. Se lee allí: «SOCRATES. Si todo va bien, llegará un tiempo en que para progresar en la moral y en la razón, antes que la Biblia, se tomará en las manos *Los Memorables* de Sócrates [de Jenofonte] y se considerara a Montaigne y a Horacio como iniciadores y guías para la inteligencia de este sabio mediador, el más sencillo y el más imperecedero de todos: Sócrates. En su persona convergen las direcciones de las más opuestas reglas filosóficas, que son, en suma, las reglas de los diferentes temperamentos, fijadas por la razón y el hábito y que apuntan a la dicha de vivir y al goce que se encuentra en el propio yo; de donde se podrá concluir que lo más original de Sócrates fue su participación en todos los temperamentos. Sócrates es superior al fundador del cristianismo por su manera gozosa de estar serio y por aquella sabiduría llena de rasgos picarescos que es el bello estudio del alma del hombre. Además, su razón era superior» ³⁹. En realidad, como se puede apreciar, Nietzsche está disculpando la ceguera del bordolés frente al sentido, al significado profundo, de Sócrates y el socratismo. Montaigne se ha dejado seducir por el «ingenio» del embaucador. Sócrates, tal vez, más que el fundador del cristianismo, simboliza el odio al «mundo», la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, un más allá inventado para calumniar mejor al más acá, la «voluntad de ocaso», un enfermizo anhelo de la nada, en el final, en el reposo, hasta llegar al «sábado de los sábados» ⁴⁰, la «moralización» de la vida, en definitiva; pero, esta dimensión parece haberle pasado inadvertida a Montaigne, en quien parece haber impactado, tan sólo, la «manera gozosa de estar serio» y la «sabiduría llena de rasgos picarescos» de Sócrates. Montaigne ha sucumbido a la astucia socrática, a la astucia de la moral y de la razón, de la historia. Y, algo peor, su trato amable con Sócrates, indirectamente, ha contribuido a granjearle más simpatías. Nietzsche parece, sencillamente, irritado con la ingenuidad de Montaigne.

En *Humano, demasiado humano* hay una última referencia a Montaigne, en el aforismo 214 del cap. 2 de la Segunda Parte, titulado «Europäische Bücher», los «Libros europeos»; en donde Nietzsche pone de manifiesto, una vez más, sus preferencias por la cultura francesa frente a la «pesadez» teutona, a la estrechez de mente y al higienismo y sentido del orden germanos. Ya no es la música de Wagner la que mejor refleja y reconstruye el espíritu dionisiaco. En realidad, el wagnerismo, como el shopenhauerianismo, había echado a perder la comprensión de lo «dionisiaco», de

³⁷ NIETZSCHE, F.: «Ensayo de autocrítica» (1886), en *Ibid.*, p. 26.

³⁸ NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*, cit., p. 68.

³⁹ NIETZSCHE, F.: *OC.*, t. I, p. 589; ed. alemana, «Sokrates», t. II, p. 591.

⁴⁰ Cfr. NIETZSCHE, F.: «Ensayo de autocrítica», en *Ibid.*, p. 32-3.

lo «trágico». Son, más bien, ciertos escritos de la cultura gala los que mejor representan el espíritu de la Antigüedad. Entre ellos, por supuesto, los *Ensayos* de Montaigne. «LIBROS EUROPEOS. Cuando leemos a Montaigne, a La Rochefoucauld, a La Bruyère, a Fontenelle (especialmente los «Dialogues des Mortes»), a Vaunearches, a Chamfort, estamos más cerca de la antigüedad que cuando leemos a cualquier otra media docena de autores de otras nacionalidades. En estos seis autores renace el espíritu de los últimos siglos de la época antigua. Reunidos forman una cadena importante en la gran cadena del Renacimiento» ⁴¹. En su comentario a estos libros, Nietzsche dirá que son escritos que están por encima de las modificaciones del gusto nacional y de los matices filosóficos superficiales con los que los autores contemporáneos suyos buscan destacar y hacerse célebres. Contienen sus obras más ideas (intuiciones, gérmenes de ideas) que todas las obras alemanas juntas. Escriben para todos y para nadie, para ellos mismos, se escriben a sí mismos. Son autores que entroncan con el genio griego. «Más, para formular un elogio intangible, diré que, escritas en griego, sus obras hubieran sido comprendidas por los griegos. En cambio, cuán difícil no le hubiera sido a Platón comprender los escritos de nuestros mejores pensadores alemanes, por ejemplo, Goethe y Schopenhauer, para no hablar de la repugnancia que les hubiera causado su manera de escribir —me refiero a lo que tienen de oscuro, de exagerado y algunas veces de seco y óseo—: defectos de los que esos escritores son los que sufren menos entre los pensadores alemanes, y, sin embargo, sufren demasiado (Goethe, en cuanto pensador, ha abrazado las nubes más de lo que fuera de desear, y Schopenhauer no impunemente se ha paseado casi siempre entre símbolos de cosas más bien que entre las cosas mismas). Por el contrario, ¡qué claridad y qué delicada precisión en los franceses! Los griegos más sutiles se hubieran visto obligados a aplaudir este arte, y hay una cosa que hubieran admirado y adorado, el ingenio francés de la expresión; amaban mucho este género de cosas, sin ser muy fuertes en ellas» ⁴². Nos ahorramos el comentario que, en otros lugares, vierte sobre la cultura alemana, que, según Nietzsche, tan solo ha producido «falsarios inconscientes» (Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher, Kant o Leibniz, a quienes va a catalogar como meros «fabricantes de velos»), «idealistas» por naturaleza (ejercen una «neutralidad» desoladora y una profunda cobardía frente a la realidad), «los germanos son en la historia el *orden moral del mundo...*», el «espíritu alemán», tan superficial y lleno de una «suciedad *in psychologis* convertida en instinto», era realmente para Nietzsche, «mi aire viciado». Ya desde su *Tercera Intempestiva*, *Schopenhauer como educador*, había, según él mismo confiesa, manifestado su sospecha y desconfianza contra el carácter alemán: «...para mí los alemanes son imposibles. Cuando me imagino una especie de hombre que contradiga todos mis instintos, siempre me sale un alemán. Lo primero que hago cuando “sondeo los riñones” de un hombre es mirar si tiene en el cuerpo un sentimiento para la distancia, si ve en todas partes rango, grado, orden entre un hombre y otro, si *distingue*: teniendo esto se es *gentilhomme* [gentilhombre]; en cualquier otro caso se pertenece irremisiblemente al tan magnánimo, ay, tan bondadoso concepto de la *canaille* [chusma]. Pero los alemanes son *canaille*; el alemán

⁴¹ NIETZSCHE, F.: *Humano, demasiado humano*, cit., II, 2, § 214, en *Ibid.*, t. I, p. 619-20; ed. alemán, «Europäische Bücher», p. 646. Consultar, asimismo, W. D. WILLIAMS: *Nietzsche and the French* (A study of the influence of Nietzsche's French reading on his thought and writing), Oxford, Basil Blackwell, 1952, p. XIXXI, 20-3, 58-75, 106-110 y 165-181, especialmente.

⁴² NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, p. 620.

nivela...»⁴³. Frente al «espíritu alemán», «que no tiene mano para las *nuances* [matices]», «que no tiene *esprit* [ligereza] en los pies y ni siquiera sabe caminar...», que no tiene señal alguna de tacto y «de *delicatesse* [delicadeza]» (y menos para sus escritos), que son «vulgares», Nietzsche contrapone la penetrante mirada de los escritores franceses, entre ellos de Montaigne, de quien parece tomar muchas de las expresiones empleadas en los anteriores comentarios.

Espíritus como Montaigne han sabido sintetizar, de modo ejemplar, las «verdades» entrevistas en el periodo renacentista, han sabido «intuir» las verdades de Dionisos, del profeta de Zaratustra ...las «verdades» del fenómeno trágico de la Edad Antigua. En el *Ecce Homo* insistirá en un tema que ya hemos visto tocado en *El ocaso de los Idolos*, que ahora puede servirnos para matizar el juicio formulado acerca de Montaigne: «...los alemanes han hecho perder a Europa la cosecha, el sentido de la última época *grande*, la época del Renacimiento, en un instante en que un orden superior de los valores, en que los valores nobles, los que dicen sí a la vida, los que garantizan el futuro, habían llegado a triunfar en la sede de los valores contrapuestos, de los valores de la *decadencia* —¡y hasta en los instintos de los que allí se asentaban! Lutero, esa fatalidad de fraile, restauró la Iglesia y, lo que es mil veces peor, el cristianismo en el momento en que éste sucumbía...¡El cristianismo, esa negación de la voluntad de vida hecha religión!...Lutero, un fraile imposible, que atacó a la Iglesia por motivos de esa su propia «imposibilidad» y —¡en consecuencia!— la restauró....Los católicos tendrían razones para ensalzar a Lutero, para componer obras teatrales en honor suyo ...Lutero —¡y el «renacimiento moral»! ¡Al diablo la psicología!— Sin duda los alemanes son idealistas»⁴⁴ Montaigne, junto a otro puñado de autores, significa «el renacimiento del espíritu de la Antigüedad», simboliza la profundización en las rupturas que jalonan el periodo renacentista.

Demos un paso más. Ya en *Morgenröthe* (Gedanken über die moralischen Vorurtheide), en el libro I de *Aurora*, se recoge un aforismo (Cf. afor. 46), con el título «Zweifel am Zweifel», que puede resultar enigmático y que, en todo caso, debe ser mencionado, puesto que nos da pie para analizar, brevemente, las paradójicas consideraciones de Nietzsche en torno al escepticismo. Se dice allí: «DUDAR DE LA DUDA. “¡Que buena almohada para una cabeza bien equilibrada es la duda!”». Esta frase de Montaigne le exasperaba a Pascal, pues nadie deseó más vivamente que él una buena almohada. ¿De qué dependía eso?»⁴⁵. Pascal, según Nietzsche, recela de la duda. Duda de la duda. ¡Como si tal «sospecha» le estuviese permitida al solitario de Port-Royal! Pascal, probablemente, no llegó a entender jamás el sentido último de la duda en Montaigne; «almohada» sí, pero... tan sólo para «cabezas bien equilibradas». En la duda de Montaigne se esconde cierta *sagesse*, cierto *pathos*, para el que, a pesar de poseer cierto sentido trágico, era ciego el autor de los *Pensées*.

⁴³ NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*, cit., p. 120. Texto, por cierto, con evidentes ecos montanianos: la primera proposición de la lógica de Montaigne, de su *honnête homme* o gentilhomme, como luego se le llamará al prototipo humano definido en los *Ensayos*, también será el *distingo*.

⁴⁴ NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*, cit., p. 117-8.

⁴⁵ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, ed. Ovejero y Maury, *Aurora*, I § 46; t. II, p. 35-6; ed. alemana, «Zweifel am Zweifel», t. III, p. 53. Texto comentado por Marcel Françon («Nietzsche et le scepticisme de Montaigne», *Leçons et Notes sur la Littérature française au XVI^e siècle*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1965, 3a ed., p. 129-131).

Nietzsche reflexiona, en diversas ocasiones, sobre el sentido del escepticismo. En el *Humano, demasiado humano* (II, 2 § 213: «Der Fanatiker des Misstravens und seine Bürgerschaft») simula un diálogo entre «Pirrón» y un «viejo» que anticipa, en algún sentido, las consideraciones de *Aurora* que venimos de transcribir. La garantía del que predica la desconfianza, caso de Pirrón, es su ofrecimiento a sufrir la desconfianza en propias carnes, dejándose llevar por los arrebatos y las contradicciones. Pirrón busca ser, a la vez, el seductor y el impostor. «...EL VIEJO.- ¿Entonces predicas la desconfianza en la verdad?/ PIRRON.- Una desconfianza tal como no ha existido nunca en el mundo: la desconfianza de todo y de todos. Ese es el único camino que conduce a la verdad. El ojo derecho no debe fiarse nunca del izquierdo, y será preciso que durante algún tiempo la luz se llame oscuridad: ése es el camino que debemos seguir. No creáis que os ha de conducir al pie de los árboles frutales ni de los bellos sauces. En este camino encontraréis algunos granitos duros: son las verdades, durante décadas enteras os veréis precisados a comer mentiras a brazadas para no morir de hambre. Pero esos granitos serán sembrados en la tierra, y quizás se llega a obtener la cosecha; nadie tiene derecho a prometerla, a no ser un fanático? EL VIEJO.- ¡Amigo mío! ¡Tus palabras son también las de un fanático!/ PIRRON.- ¡Tienes razón! ¡Quiero ser desconfiado con todas las palabras!/ EL VIEJO.- Entonces tendrás que callarte/ PIRRON.- Yo les diré a los hombres que debo callarme y que desconfíen de mi silencio/ EL VIEJO.- ¿Renuncias, pues, a tu empresa?/ PIRRON.- Al contrario: tú acabas de indicarme la puerta por donde tengo que entrar/ EL VIEJO.- No sé si nos entenderemos bien./ PIRRON. Probablemente, no. / EL VIEJO.- Falta que te comprendas tú a ti mismo./ PIRRON. Probablemente, no./ EL VIEJO.- ¡Ay, amigo mío! Callar y reír, ¿es esta toda tu filosofía?/ PIRRON.- No sería la peor»⁴⁶.

Hacemos notar que este aforismo es el que precede al citado más atrás en donde Nietzsche hacía un elogio de la cultura francesa y veía en Montaigne a uno de los resurretores del auténtico espíritu helénico. Ahora se nos dice que la única garantía del fanático de la desconfianza radical es, primero, el arte de la contradicción y, luego, el silencio y la risa. Esta es la imagen de Pirrón que nos presenta Nietzsche. Pirrón confluye con Cratilo. Es la primera nota que encontramos en su obra acerca de Pirrón y el escepticismo. Ya en el *Ecce Homo* («Por qué soy tan inteligente», § 3), aludía a su última lectura, el estudio de V. Brochard sobre los «escépticos antiguos» (París, 1887), en donde el autor francés había utilizado con profusión los distintos trabajos filológicos de Nietzsche sobre Diogenes Laercio y sus fuentes, calificándolo de «magnífico estudio». Allí también nos ofrece un brevísimo apunte sobre su valoración del escepticismo: «¡Los escépticos, el único tipo *respectable* entre el pueblo de los filósofos, pueblo de doble sentido y hasta de quíntuple!»⁴⁷. En seguida veremos como matiza Nietzsche estas consideraciones.

Ya en el *Die fröhliche Wissenschaft* («La gaya scienza»; II, §22: «L'ordre du jour pour le roi»; II § 97: «Von der Gechwätzigkeit der Schriststeller»; II, § 104: «Vom klang der deutschen Sprache»), menciona a Montaigne en tres ocasiones. En dos de ellas, la alusión no reviste importancia para nosotros, ya que es, prácticamente,

⁴⁶ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, ed. Ovejero y Maury, t. I, p. 619; ed. alemana, «Der Fanatiker des Misstravens und seine Bürgerschaft», t. II, p. 645 y sigs..

⁴⁷ NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*, cit., p. 42.

nominal. En la tercera, nos hablará de la «locuacidad» de los escritores, distinguiendo varios tipos o géneros: aquella que proviene de la ira, como en Lutero o Schopenhauer; aquella provocada por «una excesiva abundancia de fórmulas del concepto», caso de Kant; otra de índole insidiosa, la de algunos contemporáneos de Nietzsche; otra nacida del deleite que proporcionan las palabras apropiadas y las formas bellas del discurso, como en la prosa de Goethe; otra que obedece a una pura afición al ruido y a la confusión de los sentimientos, como en Carlyle; y, finalmente, «hay otra locuacidad, cuyo origen está en el gusto de dar muchas vueltas a una misma cosa para presentarla cada vez con novedad, y es la de Montaigne»⁴⁸. Nietzsche caracteriza la escritura y el uso del lenguaje por Montaigne como un puro fenómeno de experimentación, de «ensayo». Más tarde volveremos sobre algunas de estas consideraciones.

La puntual referencia al «que sçais-je?» de Montaigne en el *Jenseits von Gut und Böse* (Vospiel einer Philosophie der Zukunft) (Cfr. VI, § 208), tiene mayor interés, porque aparece en un largo pasaje de Nietzsche, donde éste retoma su reflexión sobre el escepticismo. Si en el *Humano, demasiado humano*, Pirrón era el filósofo del «silencio y de la risa» y, en el *Ecce Homo*, el escéptico será el único «tipo respetable» de la tribu de los filósofos, ahora, entre uno y otro escrito, encontramos un curioso testimonio en el cual, al margen de todo sentido técnico e histórico, el escepticismo es asociado, *tout court*, al «nihilismo», al «nihilismo pasivo» europeo contemporáneo. No será el único lugar en la obra de Nietzsche, en todo caso, en donde se opere tal identificación.

El comentario de Nietzsche es denso, caústico, demoledor. Se trata, en realidad, de una reflexión sobre su tiempo. En su época, el repudio del escepticismo disgusta, escandaliza, levanta celos, es considerado como «peligroso». Un «nihilismo activo», como el que el propio Nietzsche representa, parece resultar intolerable. «Les parece como si, en el repudio del escepticismo por parte de aquél, ellos escuchasen desde lejos un ruido malvado y amenazador, como si en alguna parte se estuviera ensayando una nueva sustancia explosiva, una dinamita del espíritu, quizá una nihilina rusa recién descubierta, un pesimismo *bonae voluntatis* [de buena voluntad] que no se limita a decir no, a querer no, sino —¡cosa horrible de pensar!— a hacer no»⁴⁹. Frente a este «nihilismo activo», según es reconocido por todos, no existe mejor antidoto, «mejor somnífero y calmante que el escepticismo». El escéptico, presentándose como amigo de la tranquilidad y «casi como una especie de policía de seguridad», se escandaliza y se ve obligado a silenciar los rumores subterráneos. «En efecto, el

⁴⁸ NIETZSCHE, F.: *La Gaya Ciencia*, Barcelona-Palma de Mallorca, Calamus Scriptorius, 1979, Pp. 87; ed. alemana, t. III, «Von der Gechwätzigkeit der Schriftsteller», II § 97, p. 451.

⁴⁹ NIETZSCHE, F.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1985, 9 ed., ed. Andrés Sánchez Pascual, p. 147; ed. alemana, t. V, p. 137. «Pero esto es el concepto mismo de Dioniso.— Otra consideración conduce a idéntico resultado. El problema psicológico del tipo de Zaratustra consiste en cómo aquel que niega con palabras, que niega con hechos, en un grado inaudito, todo lo afirmado hasta ahora, puede ser, a pesar de ello, la antítesis de un espíritu de negación; en cómo el espíritu que porta el destino más pesado, una tarea fatal, puede ser, a pesar de ello, el más ligero y ultraterreno —Zaratustra es un danzarín—; en cómo aquel que posee la visión más dura, mas terrible de la realidad, aquel que ha pensado el “pensamiento más abismal”, no encuentra en sí, a pesar de todo, ninguna objeción contra el existir y ni siquiera contra el eterno retorno de éste— antes bien, una razón mas para ser él mismo el sí eterno dicho a todas las cosas, “el inmenso e ilimitado decir sí y amén”... “A todos los abismos llevo yo entonces como una bendición, mi decir sí”.... Pero esto es, una vez más, el concepto de Dioniso» (NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*, cit., p. 102-3).

escepticismo, esa criatura delicada, se horroriza con demasiada facilidad; su conciencia está amaestrada para sobresaltarse y sentir algo así como una mordedura cuando oye cualquier no, e incluso cuando oye un sí duro y decidido. ¡Sí! y ¡no! —eso repugna a su moral; por el contrario, le gusta agasajar a su virtud con la noble abstención, diciendo acaso con Montaigne: “¿Qué sé yo?”. O con Sócrates: “Yo sé que no sé nada”. O: “Aquí no me fio de mí, aquí no está abierta ninguna puerta para mí”. O: “¿De qué sirven todas las hipótesis apresuradas? No hacer hipótesis podría fácilmente formar parte del buen gusto. ¿Es que tenéis que enderezar inmediatamente lo torcido? ¿Qué tapar todo agujero con una estopa cualquiera? ¿No tiene esto su tiempo? ¿No tiene tiempo el tiempo? Oh, muchachos del diablo, ¿no podeis *aguardar* en modo alguno? También lo incierto tiene sus atractivos, también la Esfinge es una Circe, también la Circe fue una filósofa” —Así se consuela a sí mismo un escéptico; y es cierto que tiene necesidad de algún consuelo. En efecto, el escepticismo es la expresión más espiritual de una cierta constitución psicológica compleja a la que, en el lenguaje vulgar, se le da el nombre de debilidad nerviosa y constitución enfermiza»⁵⁰.

Evidentemente, este «escepticismo» al que Nietzsche alude, escepticismo que recurre como fuente de autoridad, por igual, a Montaigne y a Sócrates, no es, cabalmente, el escepticismo «histórico». Se trata, más bien, del «nihilismo europeo» contemporáneo, del que Nietzsche hablará en otras ocasiones. Lo cual no quiere decir que, en otros lugares, el propio Nietzsche no llegue a repensar el «escepticismo histórico», desde esta misma óptica. Creemos, en efecto, que tal prejuicio existe en el eximio filólogo-filósofo⁵¹. Pero vayamos, de nuevo, al aforismo que estamos comentando. Los párrafos que siguen a los ya transcritos nos confirman en la sospecha inicial. Dirá Nietzsche que el escepticismo es un fenómeno que siempre surge o se produce a consecuencia de un precipitado cruce de «razas» o «estamentos» largo tiempo separados entre sí; provocando en esta «nueva stirpe», caracterizada por el súbito «mestizaje» de medidas y valores diferentes, «turbación, duda, ensayo». Prima la inhibición, la *voluntad* de atrofia, enfriando y degenerando. Se les hace extraña «la independencia en la resolución», «el valiente placer en el querer», duda incluso en sus sueños de la «libertad de la voluntad». «Nuestra Europa de hoy es escenario de un ensayo absurdo y repentino de mezclar radicalmente entre sí estamentos y, en *consecuencia*, las razas, es por ello escéptica tanto arriba como abajo, exhibiendo unas veces ese móvil escepticismo que salta, impaciente y ávido, de una rama a otra, y presentándose otras torva cual una nube cargada de signos de interrogación, —¡y a menudo mortalmente harta de su voluntad! Parálisis de la voluntad: ¡en qué lugar no encontramos hoy sentado a ese tullido! ¡Y a menudo, incluso, muy ataviado! ¡Qué seductoramente engalanado! Para esta enfermedad existen los más hermosos vestidos de gala y de mentira; y que, por ejemplo, la mayor parte de lo que hoy se exhibe a sí mismo en los escaparates de la “objetividad”, “cientifismo”, *l’art pour l’art*, “conocer puro” indirectamente de la voluntad engalanada, —ése es un diagnóstico de la enferme-

⁵⁰ NIETZSCHE, F.: *Más allá del bien y del mal*, cit., p. 148-9.

⁵¹ Todas las consideraciones sobre «Pirrón», al que se le considera «budista griego», «nihilista», «crítico del conocimiento para salvar la moral», representante de la «filosofía como decadencia», del «vivir sin ningún orgullo, de forma muy corriente, honrar y creer en lo que todos creen», etc.; en NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, Nachgelassene Fragmente 1887-1889, p. 264, 276-8, 293, 311 y sigs., 322, 324, 347, 378, 403 y 446.

dad europea de que yo quiero salir responsable»⁵². Evidentemente, estas «magias del escepticismo», poco parecen tener que ver con el pirronismo histórico o el Montaigne de los *Ensayos*. Aquí, pues, debe contextualizarse la referencia al «que sais-je?» del bordelés.

Por último, antes de pasar al análisis de los manuscritos, encontramos una última referencia a Montaigne en el *Ecce Homo* (Wie man wird, was man ist) (Cfr. «Warum ich so klug bin», 3). En un pasaje de la sección «Por qué soy tan inteligente», nos habla Nietzsche de sus lecturas, de cómo casi siempre se refugia en los mismos libros, «un número pequeño en el fondo, que han *demostrado* estar hechos precisamente para mí». Entre estos últimos, «un pequeño número de franceses antiguos». Nietzsche nos confiesa, una vez más, que «cree únicamente en la cultura francesa». Y cita a sus autores predilectos: a Pascal, a quien ama «como la más instructiva víctima del cristianismo», los «trágicos» del siglo XVII (Molière, Corneille y Racine) y a Montaigne. Confiesa tener, en efecto, «en el espíritu, quien sabe! acaso también en el cuerpo algo de la petulancia de Montaigne»⁵³. Nietzsche se identifica, en su filosofía y en su vida, en el espíritu y en el cuerpo, con el bordelés.

Pasemos, ahora, a los manuscritos y a las cartas. Hagámoslo, además, cronológicamente. Dejaremos a un lado las citas muy puntuales y sin interés para nuestra investigación, o la alusión a textos transcritos de los *Ensayos*.

En un manuscrito del verano de 1875 («Musse und Arbeit bei Wagner» [«Ocio y trabajo en Wagner»]), Nietzsche alude, de nuevo, a la actitud de expectación y de recogimiento de Montaigne en época tan turbulenta y agitada como la Reforma. Montaigne es un punto de recogimiento, un estar parado pacíficamente y un expirar (*Nachgelassene Fragmente*, 11 [38], Sommer 1875, 11[37-38]⁵⁴). En otro texto, de verano de 1878, comentará que la máxima de «seguir la Naturaleza» es difícil de interpretar en Montaigne (29 [25]: «Das der *Natur Folgen* irrthümlich bei Montaigne, III, 354») (Sommer 1878, 29 [20-33]⁵⁵). En otro fragmento, de fines de 1880, comentará Nietzsche que los sabios siempre han estado bajo la fusta, o bien de la Iglesia, la Corte, las Sociedades galantes, la Educación, los intereses económicos o de las Naciones, salvo ... casos de excepción, como Montaigne o Stendhal (7 [59]; Ende 1880 [53-61]⁵⁶). Frente a los alemanes, al «espíritu alemán», cerrado en su *idealismo* y en su «ceguera para los colores», los franceses —entre ellos, por supuesto Montaigne— son una nación mucho más pura de Espíritu (7 [17]; Frühjar-Sommer 1883, 7 [12-20]⁵⁷). En otro texto de verano de 1883 («Die Griechen als Menschenkenner», 8 [15]), hablará de Montaigne, junto a otros, como de auténtico «psicólogo»⁵⁸.

Frente a los alemanes, insiste, que se caracterizan por la recaída en el autoengaño moral, algunos autores, como Maquiavelo o Montaigne, serán considerados como «Höhepunkte der Redlichkeit», «cimas de honestidad o sinceridad» (Frühjahr 1884 25[71-80]; 25 [74]⁵⁹).

⁵² NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, p. 149.

⁵³ NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*, cit., p. 42; ed. alemana, «Varum ich so klug bin», 3, t. VI, p. 285.

⁵⁴ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, t. VIII, p. 229.

⁵⁵ *Ibid.*, t. VIII, p. 516.

⁵⁶ *Ibid.*, t. IX, p. 329.

⁵⁷ *Ibid.*, t. X, p. 243.

⁵⁸ *Ibid.*, t. X, p. 337.

⁵⁹ *Ibid.*, t. XI, p. 28.

Para Nietzsche, existe cierta jerarquía de espíritus, como Montaigne frente a Lutero (25 [419]; Frühjahr 1884, 25 [412-419])⁶⁰. Del «espíritu libre» de Montaigne, que tal vez Shakespeare no supo captar en todos sus matices, nos hablará en otra ocasión (26 [42]) [Sommer-Herbst 1884, 26 [37-47])⁶¹. Montaigne fue un hombre trabajador y moralmente rígido, como lo será también Napoleón en su tiempo⁶². En cuanto escritor, Montaigne está en la cumbre, por su vivacidad, juventud y fuerza (26 [435]; Sommer-Herbst 1884, 26 [431-440])⁶³. Nietzsche celebrará también el coraje o «atrevimiento» de Montaigne, realmente también un pensador «intempestivo» para su época⁶⁴, en relación a la Iglesia y a las instituciones. En otros lugares hablará del «escepticismo alegre y valiente»⁶⁵ (36 [7]; Juni-Juli 1885, 36 [6-11]) del bordelés. En otro fragmento, dirá que todos los grandes conocedores del género humano, como Montaigne, «hallaban en su cuerpo su propia voluntad y su propio carácter» (38 [5]; Juni-Juli 1885, 38, 3-51)⁶⁶. Epícteto y Montaigne fueron los dos grandes «seductores» o «tentadores», contra los que Pascal tuvo que asegurar su fe cristiana, que afianzar su cristianismo⁶⁷. Montaigne es un «moralista» (9 [11]; Herbst 1887, 9 [10-16])⁶⁸.

En otras ocasiones, se le llamará, como a Plutarco, «filósofo popular» o se le considerará «naturalista en moral».

Analicemos, ahora, la correspondencia. En Carta a su madre y hermana (nº 116. An Franziska und Elisabeth Nietzsche in Naumburg, Freitag, Tribschen im Unheilsjahre 1870, 30 Dezember), les comentará que le regalaran un ejemplar de las obras de Montaigne y que le «encanta» (Cfr. *Cartas*, t. III, p. 172). En otras cartas, se alude asimismo al bordelés, aunque lo que allí se diga tenga menor interés para nosotros. En una epístola enviada a H. Koselitz (nº 94. «An Heinrich Köselitz in Venedig», Genova 20 März, 1881), se hará eco del calificativo que le había atribuido cierto redactor del «Aera Bismarcks»: de ser «el Montaigne, Pascal y Diderot alemán, todo junto» (*Cartas*, t. VI, p. 73). Más sugestiva es la recomendación que, en carta de marzo de 1885, hace a H. von Stein: «Lea Vd. para restablecerse algo que le de fuerza, y le eleve el corazón. Lea Vd. Montaigne, en caso de no tener sed para apurar mi vino propio, fuerte y peligroso, y si todavía no sabe nada de libros mejores» (nº 584.- «An Henrich von Stein in Halle [Entwürfel]<Nizza, Mitte März 1885>» (*Cartas*, t. VII, p. 27). En otras dos cartas, una de ellas ya mencionada, habla de su indiferencia por los autores contemporáneos y su atracción por algunos autores «antiguos», vivos y sugeridores, entre ellos un grupo de franceses, entre los que destaca a Montaigne (Cfr. nº 581.- «An Franziska und Elisabeth Nietzsche in Naumburg [Nizza] Sonnabend [14, März 1885. Nizza/Pension de

⁶⁰ *Ibid.*, t. XI, p. 121. Sobre ello vuelve en: 25 [491], *Ibid.*, t. XI, p. 143.

⁶¹ *Ibid.*, t. XI, p. 159.

⁶² *Ibid.*, t. XI, p. 257 (26 [403]; Sommer-Herbst 1884, 26 [399-406]). También: 38 [6]; Juni-Juli 1885, 38 [6]; *Ibid.*, p. 603.

⁶³ *Ibid.*, t. XI, p. 267.

⁶⁴ *Ibid.*, t. XI, p. 450 [April-Juni 1885 34 [90-96]. También: 11 [65]; November 1887-Marz 1888, 11 [63-71], t. XIII, p. 32.

⁶⁵ *Ibid.*, t. XI, p. 552.

⁶⁶ *Ibid.*, t. XI, p. 600.

⁶⁷ *Ibid.*, t. XII (7 [69]; Ende 1886-Frühjahr 1887, 7 [65-70]), p. 321.

⁶⁸ *Ibid.*, t. XII, p. 344.

Genève, Petit rue St. Etienne», *Cartas*, t. VII, p. 17-8). También, por fin, le recomendará a H. Köselitz la lectura de los *Ensayos* para elevar el ánimo (Cfr. n° 940. «An Heinrich Köselitz in Venedig, Nizza. Okt. 1887 [blau Finger, Pardon!]; *Cartas*, t. VIII, p. 178).

IV) NIETZSCHE, MONTAIGNE Y LA FILOSOFÍA TRÁGICA.

Quisieramos añadir, en este último apartado, algunas notas complementarias a la precedente investigación.

En primer termino, indicar que nos sigue pareciendo válido el calificativo de «pensador trágico» atribuido a Montaigne y pertinente el subrayar su convergencia, en este sentido, con Nietzsche. También, como en éste, son categorías centrales de los *Ensayos* las nociones de «cambio», «devenir», «diferencia» y otras situadas en el mismo horizonte de sentido. Ahora bien, como es sabido, teniendo en cuenta este dato, parte de la crítica ha asociado el bordelés, no precisamente a la figura del autor del *Así habló Zaratustra*, sino a la de H. Bergson (en filosofía) o a la de M. Proust (en literatura). Esta inclinación, incluso, pudiera parecer natural, si tenemos en cuenta que gran parte de la investigación y literatura crítica sobre el bordelés está realizada en Francia y en lengua francesa. Tal vez debamos ver en ello un intento por dar contornos a la imagen de una corriente de pensamiento genuinamente francesa, tradición de la que Montaigne y Bergson serían eslabones significativos. El hecho no tendría mayor trascendencia sin en ello no estuviera en juego, precisamente, la comprensión de este «fondo trágico» de la filosofía de Montaigne.

1) Montaigne y Bergson

Dejemos a un lado el caso de Proust. Según F. Strowski,: «Les Essais sont, au jour le jour un livre de même race et de même philosophie (je ne dis pas “de Même morale”, ce serait offenser Montaigne) que *A la recherche du temps perdu* de Marcel Proust»⁶⁹. La perspicaz mirada introspectiva, analítica, y el sentido del torrencial discurrir del tiempo, acercaría uno al otro. Sobre ello se han escrito riadas de tinta y no merece la pena volver sobre el tema.

En cuanto a la comparación con Bergson, ha habido autores cautos, como el propio Strowski, buen conocedor del pensamiento montaniano, que se han limitado tan sólo a insinuar que las teorías bergsonianas contribuyen a esclarecer el pensamiento secreto y poco definido del autor de los *Ensayos*; en la medida en que Bergson habría recogido, interpretado y reelaborado ideas sustanciales de Montaigne. Otros autores, tímidamente, proclamarán que éste presenta una «visión cuasi-bergsoniana de la rea-

⁶⁹ STROWSKI, F.: *La Sagesse Française* (Montaigne, Saint François de Sales, Descartes, la Rochefoucauld, Pascal), Paris, Plon, 1925, p. 91. Herederos de Montaigne son Proust y Gide, según L. Cons («Presence de Montaigne», *The French Review*, vol. VI, 1933, n° 5, p. 362 y sigs.); en Montaigne y Proust se encuentra, también, la misma desesperada «nostalgia» de la estabilidad perdida, en una realidad entendida como puro fluir.

⁷⁰ STROWSKI, F.: *Ibid.*, p. 90.

lidad» (sobre todo en el *Du repentir*)⁷¹. Interpretaciones todavía poco comprometedoras para el pensamiento del bordelés. Tampoco lo era el estudio «comparativo» temático ofrecido por Ofelia García en su «Montaigne and Bergson: A Comparasion», trabajo que tanto le debe a los análisis de Thibaudet. En él, esta autora subrayará el carácter introspectivo de sus respectivas reflexiones (les preocupa, prioritariamente, «the reality of the inner self») y el interés por comprender «the nature of time, mouvement and the freedom». Ambos comparten un claro «anti-platonism», tienen similares «concepts of duration», conciben el «presente como acción», aceptan la «intuición» como método filosófico válido para el conocimiento «of the reality of mobility» y tienen una concepción muy similar de la «libertad»⁷².

Para otros, Montaigne anticipa claramente a Bergson. Su «pintura del pasaje», en efecto, anuncia la teoría del «élan vital» de Bergson (y también, por cierto, «les états de conscience successifs des psychologues contemporains»⁷³). Y, lo más preocupante, uno de los intérpretes más perspicaces del pensamiento del bordelés, uno de sus más recientes editores, A. Thibaudet, defensor de la tesis de que el «movilismo» supone el núcleo, la línea de fuerza o conclusión natural del escepticismo del bordelés, ha sostenido que, con esta filosofía heraclitea, Montaigne ha dejado despejados horizontes teóricos que tan sólo habría sabido explorar y culminar Bergson. Otros autores, que han insistido sobre el «movilismo» de Montaigne —como Buffum, Gray, Starobinski, etc.⁷⁴—, han sido más comedidos al resaltar el carácter «pre-bergsoniano» del bordelés.

A. Thibaudet ha destacado tres «anticipaciones» bergsonianas en Montaigne: el sentido de la «durée», sentido del presente y el método intuitivo; aspectos que, según este autor, hay que contextualizar en un vitalismo determinista que ambos habrían compartido. «La philosophie de Montaigne se tient au foyer vitaliste de Schopenhauer

⁷¹ BARAZ, M.: *L'être et la connaissance selon Montaigne*, Toulouse, Corti, 1968, p. 26.

⁷² GARCIA, Ofelia: «Montaigne and Bergson: A Comparasion», *Rackham Literary Studies*, 1971, p. 27-34. «Bergson resolves the unity-multiplicity paradox by explaining the coexistence of the past "tout entier" with the present in the making. Montaigne, like Bergson, is aware of man as a duration whose essence comes from his past —the realm of the incorporation of the self. By the end of the *Essais* a certain equilibrium is reached. Each man is singulier but he also solidaire with every other man insofar as he carries in him the form of the human condition. The multiple is not opposed to the "one". The désaggregation of the self in time going by (the present) gives place to its incorporation in time gone by (the past)» (*Ibid.*, p. 33).

⁷³ CHARPENTIER, John «Montaigne ou l'Humanisme véritable», *Mercure de France*, vol. 242, 1933, p. 273. «De quoi —comentará L. Brunschvicg— il n'y a peut-être pas lieu de se réjouir: Tout au moins la question a été posée à l'humanité depuis la plainte du vieil Héraclite. L'originalité irréductible de l'instant n'at-elle d'autre effect que nous déconcerter, en déjouant les calculs de la raison, en déviant les leçons de l'expérience? On correspond-elle à un progrès de création qui s'appuie sur une continuité du durée, qui finit par nous donner l'intervalle qui sépare de l'*Essai* sur les données immédiates de la conscience les *Deux sources de la Morale et de la Religion*, est suscité par cette alternative, dont Montaigne a déjà plus que le presentiment. "Moi, qui ne vante d'embrasser si courieusement les commodités de la vie...sans désirer la stabilité, la solidité, qualités non siennes" [III, 13, 437]» (BRUNSCHVICG, L.: *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, N.Y.-Y.-Paris, Bentanos, 1944, p. 23). Cfr. también: COHEN, M. Josué J., «Le scepticisme de Montaigne», *Revue des Conférences françaises en Orient*, vol. II, 1938, p. 328.

⁷⁴ Cfr. FRAME, D.M.: *Montaigne's. «Essais». A study*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1969, cap. X, «Style», p. 86-96.

et Bergson»⁷⁵. Thibaudet da un paso más en su análisis, comprometiendo el sentido genuino del pensamiento montañiano, al afirmar que el escepticismo «psychologique» de Montaigne (que, por cierto, pondría el acento en una existencia, la del alma que duda, preparando así el terreno al «cogito» cartesiano), en sus líneas maestras, es «análogo» y muy próximo al bergsonismo. Ambas actitudes intelectuales, en efecto, se caracterizarían por su reacción contra los «filósofos» y por tomar como punto de partida de su reflexión, erigir como realidad verdadera y pura, la del espíritu, el interior en tanto que sucesión y duración, en la medida en «qu'il se ramène à sa vie pure, à sa forme coulante, sans retenir nulle matière, nulle affirmation». Para él: «Le pyrrhonisme de Montaigne a une figure tout à fait analogue au bergsonisme: 1) Le pyrrhonisme ne se loge en l'esprit que si l'esprit élimine tout à fait ses habitudes de langage. Le langage est tout formé de propositions affirmatives de même que pour Bergson il est formé de propositions statiques. Il ne saurait davantage exprimer d'aplomb le doute que le mouvement; 2) on ne le concevra dès hors à peu près que par image. Les pyrrhonistes doivent "se sauver dans cette comparaison de la médecine" (II, XII, 589); 3) L'un et l'autre aboutissent à un mouvement. Il faut concevoir le doute comme labile, en mouvement. Et c'est ce mouvement qu'implique le «Que sçais-je?»; 4) Bergsonisme et pyrrhonisme consisteront également à sortir du discours pour entrer dans la vie, dans le direct, dans le mouvement même de la pensée»⁷⁶. Para Thibaudet, «la philosophie de Bergson est toujours latente chez Montaigne»⁷⁷. Esta interpretación será defendida por dicho autor en diversos lugares; al punto de decir que Montaigne es «le plus bergsonien des écrivains français»⁷⁸. Montaigne es el filósofo del «movilismo» puro, de la pintura del devenir; pensador anti-conceptualista, crítico del racionalismo abstracto. Si Montaigne nos parece caer en contradicciones o desorden, no es sino en la medida en que intenta reproducir fielmente la realidad tal y como para él es: irracional, ilógica, plural y diferenciada; una realidad que se resiste a los esquemas inmutables de la razón. La razón busca orden, legalidad, estabilidad en sus principios y rechaza por definición todo irracionalismo, la singularidad irreductible del individuo y la pulsión dinámica de la experiencia concreta, la vida en cuanto tal, en el modo en que ésta se manifiesta. Digno precursor del bergsonismo, de la «durée» o del «se faisant» frente al «tout fait».

⁷⁵ THIBAUDET, A.: *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1963, p. 256. Sobre este punto en común, la vida entendida como sucesión, como recreación perpetua de nosotros mismos, Thibaudet comentará en otro lugar, que: «Cette forme de déterminisme est très voisine du sentiment de la liberté et de la durée chez Bergson» (*Ibid.*, p. 218). Para los tres aspectos aludidos: «Toujours la présence et le sens de la durée, la sagesse, la conscience, consistent à suivre, à épuiser le cours de cette durée, de cette nature (...) La meilleure attitude c'est de vivre à plein sa durée sans la sommer, sans la réunir. C'est ce que dit la prosopopée de la Nature. Tent à montrer que la mort n'existe pas, par une argumentation pareille à celle de Bergson sur le néant (cfr. aussi la fin de Schopenhauer)» (*Ibid.*, p. 213-6). «Personne n'a exprimé avec des mots plus précis, plus sensuels, plus vécus, l'intensité du moment présent, le caractère dépouillé, nu, brut du présent sans rapport avec le passé et l'avenir» (*Ibid.*, p. 231). «Il est l'homme exactement, de la compréhension intérieure. Cfr. intuition bergsonienne» (*Ibid.*, p. 255). Véase, también.: *Ibid.*, p. 232 y sigs; 189, 196 y otros.

⁷⁶ THIBAUDET, A.: *Ibid.*, p. 278. Cfr., también.: *Ibid.*, p. 464.

⁷⁷ THIBAUDET, A.: *Ibid.*, p. 341.

⁷⁸ Cfr. THIBAUDET, A.: «Le quadricentenaire d'un philosophe», *Rev. de Paris*, XL, 1933, p. 755-6; THIBAUDET, A.: «Parenté spirituelle de Bergson avec Montaigne», vol. I, p. 23-94 et passim, vol. II, p. 1966 et passim, de: *Trente ans de vie française*. - t. III: Le Bergsonisme..., Paris, NRF., 1923, 2 vols; la cita pertenece a este último texto: *Ibid.*, t. II, p. 196. Consultar, también.: GENETTE, Gérard, *Figuras* (Retórica y Estructuralismo), Córdoba (Argentina), Eds. Nagelkop, 1970, «Montaigne bergsoniano», p. 159-1964.

Esta interpretación de Thibaudet, que simplifica tanto el pensamiento del bordolés como el de Bergson, ha sido ya sometido a crítica, con la que, sólo parcialmente, estamos de acuerdo. En especial, por el perspicaz pensador lusitano S. Lima, autor que tanta luz ha arrojado sobre la naturaleza del «ensayo» como género literario; en especial, en Montaigne. No nos detendremos en las puntualizaciones de Lima, que no tocan la objeción fundamental que nosotros le planteamos al antedicho enfoque; aunque si algo diremos de su planteamiento general. En efecto, Lima hablará de «caricatural bergsonização de Montaigne»⁷⁹; ya que, según él, por ejemplo, el escepticismo del bordolés cuestiona la «razón», pero sólo la razón aristotélica, y, en su defensa y afirmación de lo individual concreto, no niega la posibilidad de que dicha razón llegue a hacer «inteligible» la vida, como ocurrirá en el racionalismo científico moderno (geometría analítica cartesiana, física-matemática galileana, etc.), ciencia de las relaciones, en cuyo marco nos está permitido el conocimiento de los fenómenos e incluso la determinación ecuacional del movimiento. Concluirá S. Lima: «Montaigne é —como já dissémos— céptico em relação à lógica dos conceitos aristotélicos; nos *Ensaio*s, porém, vislumbran-se já os primeiros lineamentos da nova razão experimental, humanística, a razão que faz incidir o seu jorro de luz criadora sobre o juízo, como actividade crítica e auto-libertadora»⁸⁰. Por la interpretación que hemos ofrecido del pensamiento de Montaigne, se comprenderá que sólo en parte aceptemos estas consideraciones de Lima. Tiene razón, sin duda, al acusar a Thibaudet de, en sus conclusiones, ofrecer una interpretación muy sesgada por su propio bergsonismo, y, por el contrario, no lo estamos cuando nos quiere presentar al bordolés como el defensor del racionalismo moderno, precursor de la «razón experimental» y anti-vitalista.

La crítica a Thibaudet no debe plantearse bajo esta orientación, a nuestro entender. Partiendo, como partimos, de que su lectura de Montaigne resulta bastante acertada, en cuanto ve en él el pensador de la diferencia y lo singular, al «vitalista», al filósofo del «devenir», etc.; con todo, la conclusión a que llega, esta injustificada «bergsonización» de Montaigne, nos parece absolutamente inadmisibles en cuanto que, como hace el espiritualista Bergson en relación a su «maestro» Nietzsche, seca en él el sentido de lo trágico.

2) De nuevo, lo «trágico».

A nuestro entender, esta experiencia de lo «trágico», al margen de todo lo ya apuntado anteriormente por la crítica, se manifiesta en muchos aspectos de uno y otro pensador, de Nietzsche y de Montaigne. Aquí quisiéremos volver, en concreto, sobre tres puntos de cierto interés, que deben entenderse en el marco del «heracliteísmo» de ambos⁸¹: el sentido de la «virtud», el descubrimiento de lo «pulsional» y el tratamiento del lenguaje.

⁷⁹ LIMA, S.: *Ensaio sobre a Essência do Ensaio*, Coimbra, Amado, 1964, 2 ed., p. 108-11.

⁸⁰ LIMA, S.: *Ibid.*, p. 108-11. Ya Michel Côté (*Mercure de France*, ler. Mars, 1934), consideraba que Montaigne no era el precursor del «mobilisme bergsonien».

⁸¹ No vamos a insistir aquí en que: «El eterno retorno es pues la respuesta al problema del pasaje» (DELEUZE, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 72) y temática similar, tan compleja como difícil de abordar en un trabajo de estas características.

2.1) Montaigne, Nietzsche y el sentido de la «virtud».

Como es bien sabido, Nietzsche intentará recuperar el sentido renacentista de la «virtú», cualidad paradigmática del «superhombre». Jacob Burckhardt, en la Parte Segunda de su famosa obra *La Cultura del Renacimiento en Italia* («Desarrollo del Individuo»), será el primero en hablar del «surgimiento de la individualidad» como rasgo definitorio del Renacimiento⁸². Las opiniones y juicios de Burckhardt, amigo de Nietzsche y con quien éste mantenía una densa correspondencia, sobre el tema del «individualismo» y el sentido de la «virtud» había impresionado a éste. La «virtud» era, justamente, la cualidad que hacía del hombre «singular» renacentista un «uomo universale», apasionado y versátil, volcado en la «locura o borrachera del vivir». El concepto de *virtú*, que designará en la cultura del Renacimiento el ideal de acción, no es la categoría de ningún código ético, ni subordina dicha acción a ningún horizonte trascendente, no es un bien hereditario y ni siquiera puede considerarse como una «secularización» de la «virtud tradicional» (las clásicas virtudes cristianas). La *virtú* alude al poder, fuerza, de la voluntad humana⁸³. Es una cualidad que, en cierto modo, está «más allá del bien y del mal», como entenderá el propio Nietzsche. Es justamente el sentido «pagano» de la *virtú* el que había recogido Montaigne en sus *Ensayos*. Y Nietzsche, sin duda, debía sentirse muy próximo al bordolés cuando, hablando de la voluntad de poder, da a la *virtud* el sentido o significado amor al, pagano, que tuvo en el Renacimiento, entendiéndola como pasión que dice sí a la vida y a la realidad presente: «El orgullo, la alegría, la salud, el amor sexual, la enemistad y la guerra, la veneración, las actitudes bellas, las buenas maneras, la voluntad inquebrantable, la disciplina de la intelectualidad superior, la Voluntad de Poder, la gratitud a la tierra y a la vida —todo lo que es rico y quiere dar, y quiere gratificar la vida, dorarla, eternizarla y divinizarla—, todo el poder de estas virtudes que transfiguran todo lo que aprueba, afirma y obra por afirmación» (*La Voluntad de Poder*, § 479)⁸⁴.

2.2) La explosión del «inconsciente».

Hace algunos años se escribió mucho acerca de la relación existente entre Nietzsche y Freud, considerando al primero —por la atención prestada, en el marco de su irracionalismo o vitalismo, a lo «pulsional»— como el «precursor» del padre del Psicoanálisis. El tema sigue teniendo actualidad. Ahora bien, no han faltado voces que han creído reconocer en los *Ensayos* el primer texto literario occidental donde se aborda explícitamente la cuestión del «inconsciente».

En su pasión por la poesía y en sus notas relativas al *furor poeticus* han visto algunos cierta reserva por parte de Montaigne en relación a la rigidez conceptual y una

⁸² BURCKHARDT, J.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Iberia, 1971, p. 99.

⁸³ «En el contexto del tiempo significa sobre todo la voluntad de crear su propio destino, el espíritu de empresa, la audacia calculada, una inteligencia aguda. No excluye ni la crueldad ni la astucia cuando estas se consideran necesarias —prueba de ello, la virtud que Maquiavelo ensalza en César Borgia—, pero va necesariamente acompañada del dominio de sí mismo y de cierta grandeza del alma» (DELEMEAU, J.: *La Civilización del Renacimiento*, Barcelona, Juventud, 1977, p. 381-2).

⁸⁴ NIETZSCHE, F.: *La voluntad de Poder*, § 479, t. IV, Ovejero y Maury, p. 191. «Cuando nuestro corazón hierve, ancho y lleno, igual que el río, siendo una bendición y un peligro para quienes habitan en su orilla: allí está el origen de nuestra virtud. Cuando estáis por encima de la alabanza y de la censura, y nuestra voluntad quiere dar órdenes a todas las cosas, como la voluntad de una amante: allí está el origen de nuestra virtud» (NIETZSCHE, F.: *Así hablo Zarathustra* (Un libro para todos y para nadie), «De la virtud que hace regalos», Madrid, Alianza, 13 ed., ed. Sánchez Pascual, p. 120).

apuesta o defensa de lo «irracional»⁸⁵. O, al menos, para ellos, Montaigne habría tenido el mérito de haber sido el primero en indicar el papel jugado por el inconsciente en la vida mental y desvelado las fuentes profundas, subterráneas, de que se alimenta la pasión y el genio.

En efecto, aludiendo al auto-análisis psicológico a que se somete el propio Montaigne, a propósito de la famosa «caída del caballo» de que nos habla en los *Essays* (II, 6), en el que se afirma «car, il y a plusieurs mouvements en nous qui ne partent pas de notre ordonnance» y se alude a «les profondeurs opaques de ses replis internes», comentará G. Lanson: «Voilà bien sans doute la première fois que le subconscient trouve place dans la littérature française»⁸⁶. Montaigne indaga en los resortes y pliegues profundos de nuestra naturaleza y pone de manifiesto el papel de los impulsos irracionales en el pensamiento y en la acción. Toda la reflexión en torno a las pasiones de este Montaigne, que es «químico de las emociones», como dijera Saenz-Hayes⁸⁷, apunta en este sentido. Montaigne anuncia a Nietzsche, Freud y al mismo Proust. Es el primero en llamar la atención sobre la zona opaca del subconsciente, que después han de explorar estos y otros autores (en literatura, J. Joyce, V. Wolf y otros⁸⁸). «Précurseur dans le domaine de la psychologie de profondeurs, il évoque le drame de l'inconscient en termes prophétiques»⁸⁹. Montaigne descubre los vasos comunicantes entre el sueño y la vigilia; en *Sur les vers de Virgile* subraya el protagonismo de las pulsiones sexuales. Incluso alguien ha dicho que es, justamente, de esta atención a las zonas de sombra existentes en torno a nuestra personalidad consciente que él mismo «reçoit de séduisantes invitations au dilettantisme»⁹⁰.

Gide había ya asociado Montaigne a Dostoievski y Freud, aunque, según Weiler, esto sería ir un poco lejos, en la medida en que «sa robuste santé morale l'éloignait de ces ivesmes morbides» (las regiones tenebrosas y los monstruos que atormentaban al novelista ruso y aparecían reflejados en sus relatos), ni aportará a sus observaciones el rigor metódico del fundador del Psicoanálisis y, por supuesto, estuvo lejos de formular conclusiones al respecto y elaborar un sistema sobre esta cuestión. Aunque, otros intérpretes, han indicado que, incluso, en los análisis montanianos, se «desvelan» algunas de las que serán nociones centrales dentro de los cánones psicoanalíticos: al margen de la noción de «inconsciente», se podrían mencionar la de «réfoule-

⁸⁵ Cfr. CHRISTODOULOU, K.: «Art et nature chez Montaigne», *BSAM*, n° 31-32, 1979, p. 27-32.

⁸⁶ LANSON, G.: *Les Essais de Montaigne. Etude et Analyse*, Paris, Ed. Pensée Moderne, 1965, p. 107 (aunque este autor considere que la obra del bordelés es un intento o esfuerzo de salvar a través de la «lucidez» y de la «conciencia» el abismo «oscuro e irremediabilmente irracional» que nos pone de manifiesto; *Ibid.*, p. 362). Opinión similar a esta de G. Lanson, es la de M. Weiler, quien cree que Montaigne, Proust y todos los autores «difíciles», no buscaban sino arrojar luz sobre «les zones inexplorées de la conscience»; Weiler, M.: *Pour connaître la pensée de Montaigne*, Paris, Bordas, 1948, p. 84-5. Cfr. Naves, R.: *L'Aventure de Prométhée*, Toulouse-Paris/Privat-Didier, 1943, p. 22; Françon, M.: «Le subconscient chez Montaigne et chez Rousseau», *BSAM*, n° 5-6, 1981, p. 117. Château, J.: *Montaigne, psychologue et pédagogue*, Paris, Vrin, 1964, p. 48.

⁸⁷ Cfr. SÁENZ-HAYES, R.: *Miguel de Montaigne (1533-1592)*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1939, p. 84. Para el tema de las pasiones: Cfr. LAGRAUGE, Alain: «L'homme et le monde dans l'édition des *Essais* de 1580: La passion et les passions», *BSAM*, n° 3-4, 1980, 6è. s., p. 31-52.

⁸⁸ Cfr. ISHIGAMI, M.: «Montaigne à la Recherche de la Condition Humaine et des Principes de Vie», *BSAM*, n° 23-24, 1962, 3è. s., p. 75-6.

⁸⁹ BOON, J.-P.: *Montaigne, gentilhomme et essayiste*, Paris. Eds. Universitaires, 1971, p. 45.

⁹⁰ MOREAU, J.: *Montaigne*, Paris, Hatier, 1966, p. 68-9. Ver, también, NAKAM, G.: «Eros et les Muses dans *Sur des Vers de Virgile*» *Études Seiziémistes*, offerts à M. le Prof. V.-L. Saulnier, Genève, Droz, 1980, p. 395-403.

ment» (por ejemplo, E., III, 2) o de «l'acte de transférer» (por ejemplo, E., I, 4)⁹¹ La psicología clásica no se había alejado, hasta Montaigne, de la región de las ideas claras. Al igual que la propia filosofía, que en el siglo XVII encontrará en Descartes el más inteligente defensor, frente a escepticismos e irracionalismos renacentistas, del principio de que todo pensamiento es conciencia y juicio, tomando como piedra de toque y fundamento el *cogito*. Pero, Montaigne parece haber avistado otros horizontes.

Hizo algo más Montaigne, anticipando, creemos, a Nietzsche. Toda esta insistencia en la importancia de lo «pulsional», hay que relacionarla directamente con, lo que hoy llamaríamos, su cuestionamiento de la propia noción de «sujeto», paralelo al interrogante abierto en torno a la noción de «conciencia». Montaigne descubre, en sí, en la humana condición, como instancia fundamental, no «un» espíritu o «una» conciencia, «un» sujeto, sino una multiplicidad de tendencias, impulsos que se cruzan, un torrente de ideas y de imágenes, una mezcla de pulsiones e instintos, de emociones y sentimientos, contradictorios y con frecuencia inexplicables lógica o racionalmente.

Desintegración del sujeto y énfasis en lo pulsional, en el marco de un vitalismo y un irracionalismo compartido, constituiría otro rasgo común o de parentesco entre Montaigne y el autor del *Así habló Zaratustra*.

2.3) Experiencia trágica y «ensayo».

Montaigne y Nietzsche, además, coinciden en un tercer punto. Ambos problematizan la función o el estatuto tradicional del lenguaje. No sólo, en este sentido, emplean «nuevos» géneros de *modus dicendi*, o al menos utilizan formas de expresión alejadas de los cánones tradicionales (ambos rehuyen los tratados o los diálogos, ambos rehuyen los sistemas), sino que arrojan una nueva mirada sobre la «escritura filosófica».

Una nueva mirada consonante, evidentemente, con la propia interpretación de la realidad que defienden. El «ensayo» es un género novedoso. Ensayar es experimentar. Se experimenta con la realidad concreta, con el juicio y la imaginación, con uno mismo, con el propio lenguaje. La dispersión del ensayo y el carácter lacónico del aforismo, más del gusto de Nietzsche, son dos formas de manifestar esa experiencia de lo «trágico»; al margen de ser rasgos propios de un espíritu antisistemático compartido. Tal experiencia no tiene cabida, en efecto, en un discurso pautado bajo la implacable lógica del concepto. No se trata de «definir», no se trata de bloquear la comprensión de la realidad a través del lenguaje. La realidad es compleja y contradictoria, movimiento y cambio, escapa a toda lógica, rehuye o se resiste de modo natural a la conceptualización. El lenguaje debe aprender a seguir las pautas arbitrarias marcadas por la realidad. Es un campo de experimentación en el que se deja entrever la intuición metafísica trágica y se refuerza la misma en tanto que fuente permanente de artificio. Ensayo y aforismo encierran esta complejidad y contradic-

⁹¹ Cfr. EHRLICH, H.-H.: Montaigne: Le critique et le langage, Paris, Klincksieck, 1972, p. 17, 52-3, 117, 122 y otros. Sobre este punto, había llamado la atención ya: Lancelot LAW WHYTE, *The Unconscious Before Freud*, Doubleday & Co., 1962. Quien mejor ha analizado esta cuestión ha sido, sin duda, COHEN, Gustave: «Montaigne et la Psychanalyse», *Psyché (Revue Internationale des Sciences de l'homme et de Psychanalyse)*, n° 51, 1951, p. 224-32. Montaigne, con sus reflexiones en torno al «deseo», adelanta importantes ideas freudianas: «C'est déjà la notion de refoulement...» (Ibid., p. 225).

ción existente en la realidad, quieren transmitírnos, con el juego diletante o el silencio fallido, la tensión que en ella domina.

Nietzsche, él mejor que nadie, filólogo y geneólogo como era, fue consciente de que la lengua alemana, como las demás de Occidente y otras, estaba sometida, estructuralmente, a ciertos corsés categoriales y a un tipo concreto de paradigma sintáctico, como cualquier lengua de procedencia indoeuropea, que, de algún modo, predisponía al usuario a una cierta visión de la realidad, a ciertas servidumbres inconscientes e inconfesadas. También la «gramática» era, hasta cierto punto, una «metafísica para el pueblo». Se quejaba, en efecto, de que nos obligasen a detectar por todos lados «agentes» y «acciones», consagrando una cierta visión metafísica, metafísica de la Identidad, en la que la categoría de «sujeto», pero también la de «causalidad» y otras, constituían un determinado cuadro de pensamiento. ¿No determinan, acaso, las «categorías de la lengua» las «categorías del pensamiento»? Pues bien, si no podemos librarnos de estas redes, ideológicas y estructurales, de una tradición lingüística, al menos, siempre cabe el recurso de deteriorarlas, abortando su precipitado natural. Si en el lenguaje está la trampa que nos aboca a una determinada concepción metafísica, subvirtámoslo, usémoslo, empleémoslo para desplegar la diferencia y para manifestar la contradicción, la tensión de la vida. El «aforismo» y el «ensayo» son dos formas de expresión filosófica que, en ciertos casos, y es el de Nietzsche y Montaigne, apuntan a una misma experiencia vital y de pensamiento; en ellos, a una misma vivencia «trágica».

Que Nietzsche entendía esta misma «experiencia trágica» como fruto del «ensayo», nos lo muestra una breve reflexión del *Así habló Zaratustra*. No hay «caminos», en efecto, la vida misma es «ensayo», el perpetuo transitar por diferentes caminos que se van haciendo al andar. Contra todo finalismo, contra todo idealismo. «...“Por muchos caminos diferentes y de múltiples modos llegué yo a mi verdad: no por una *única* escala ascendí hasta la altura desde donde mis ojos reconocen el mundo (.) Y nunca me ha gustado preguntar por caminos, ¡esto repugna siempre a mi gusto! Preferiría preguntar y someter a prueba a los caminos mismos (.) Un ensayar y un preguntar fue todo mi caminar: —¡y, en verdad, también hay que *aprender* a responder a tal preguntar! Este es *mi* gusto, no un mal gusto, sino *mi* gusto, del cual yo no me avergüenzo ni lo oculto (.) Este —es mi camino, —¿dónde está el vuestro?”, así respondí yo a quienes me preguntaban «por *mi* camino» ¡El camino, en efecto, —no existe!» (*Así habló Zaratustra*, «Del espíritu de la pesadez», # 2, p. 272).

Montaigne y Nietzsche han sido «innovadores del idioma»⁹². Pero, han hecho algo más: han «experimentado» con él, han querido acoger en él la diferencia y han intentado, a través de él, multiplicar y enriquecer, por puro efecto lúdico, por el puro hecho de ensayar, la experiencia y esta misma realidad. El «arte de la escritura» también tiene un valor metafísico para ambos. Reivindican para sí la óptica del artista que, a su vez, ha de plegarse a la «óptica de la vida».

Santiago de Compostela, Enero, 1992.

⁹² «Lo que Nietzsche ha hecho con el alemán es ser un extranjero en su propia lengua» (DELEUZE, G.-PARNET, Cl.: *Diálogos*, Valencia, ed. Pre-Textos, 1980, p. 16 y 35)..

REALIDAD Y SINO DE LA BIBLIOTECA DE EL ESCORIAL, CON UN ANEXO POSTERIOR*

Por Ramiro Flórez,
Fundación Universitaria Española

«... la grandeza que en su real pecho tenía concebida».
Fray J. de S. Jerónimo, 9

«... engrandecido poco a poco llamando
las cosas grandes a otras».
L. Cabrera de Córdoba, I, 371

«... Estas dos piezas (Iglesia y Librería) adunan todo el
edificio y ellas mismas lo dividen».
Fray J. Sigüenza, FME, 278

«... que dos son los hombres de cada hombre».
Id., *ibid.*, 179

Condensar en unas doce páginas «aproximadamente», en folio, lo que puede y debe decirse sobre el conocimiento y problemática de la Real Biblioteca de El Escorial, es tarea decididamente imposible. La colección de Documentos y la lista de Bibliografía son sencillamente abrumadoras, dado que Monumento y Biblioteca for-

* Con el tema propuesto de *Los Jerónimos y la Cultura: Realidad y sino de la Biblioteca de El Escorial* se me invitó a participar en el Encuentro de los días 12 y 13 de agosto, de los Cursos de Verano de la Univ. Complutense de 1992. La finalidad del Encuentro, dada la efemérides de Centenario del Descubrimiento, era presentar el *Fondo manuscrito americano de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial*. Las ponencias se publicaron en *Monografías históricas*, 1, de los Estudios Superiores de El Escorial, en 1993. También se publicaron en el *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, 25 (1993), 419-664, todo bajo la inteligente y eficaz dirección de Fco. Javier Campos y Fernández de Sevilla, quien a su vez y en el mismo año, sacó a la luz minuciosamente elaborado el *Catálogo del Fondo Manuscrito Americano de la Real Biblioteca de El Escorial*. La razón de publicar aquí de nuevo mi intervención, casi prologal al Encuentro, se debe a los malentendidos que suscitó y que se me indicaron, primero de palabra por alguno de los asistentes y después por escrito, debidos a la lectura de la doble publicación citada. Para responder en lo que pienso tienen de receptible y justo esos requerimientos, repito literalmente el texto de mi ponencia seguido de un *Anexo* aclarativo, como ahí se verá.

man una unidad, y uno no se hace inteligible sin la otra ¹. Añádase a ello el necesario trabajo de campo que, en la actualidad, ayuda tanto a la información como al despiste de lo que fue la gran piedra «límica» y la gran piedra «lósica» en su mejor momento de identidad y plenitud ². ¿Qué hacer? Hay que optar necesariamente por una delimitación, aunque ésta implique una amputación dolorosa de ámbitos y contextos.

La limitación, por la que yo he optado, viene circunscrita a estos tres puntos:

I. *La ubicación de la Biblioteca.*

II. *Razones de un destino.*

III. *Impresos y manuscritos.*

Espero que desde ellos podamos aludir a la serie de ramificaciones de temas y estudios que están todavía por hacer y mis palabras sean invitación a un nuevo impulso de entusiasmo para pensadores, historiadores y críticos.

I. LA UBICACIÓN DE LA BIBLIOTECA

Al hablar del tema de la ubicación de la Biblioteca es ya un lugar común referirse a los inconvenientes que comportaba situarla a notable distancia de algún centro

¹ Pongo en lista numerada, para ganar espacio en el texto, las obras más aconsejables para un primer acercamiento al tema. I. *Documentos para la Historia de San Lorenzo el Real de El Escorial* (1916-1985). Van publicados nueve volúmenes, incluyendo como noveno los dos libros sobre *Los Priors de la construcción de El Escorial*, de M. Modino Lucas. II. *La Real Biblioteca de El Escorial*, por Fray Guillermo ANTOLIN PAJARES (Discursos leídos en la Real Academia de la Historia), Real Monasterio de El Escorial, 1921. III. ZARCO CUEVAS, J., *Los Jerónimos de San Lorenzo el Real de El Escorial* (Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia). Edic. *Ibid.*, 1930. IV. Sigüenza, J., *Fundación del Monasterio de El Escorial*. Como es sabido, esta obra forma la segunda parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo, «dirigida al Rey nuestro Señor Don Felipe III», y se edita en 1605. Aquí se citará por la tirada aparte de la Edición de Aguilar, Madrid 1963. V. ANDRÉS, Gregorio de, *La Biblioteca de El Escorial*. Madrid 1970. VI. El mismo: *Perfil histórico de la Real Biblioteca de El Escorial en El Escorial en la Biblioteca Nacional*. IV Centenario del Monasterio de El Escorial, Madrid, 1986. VII. JUSTEL CALABOZO, B., *La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos árabes*. Sinopsis histórico-descriptiva. Madrid 1978. VIII. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA J., Carta de Fundación y Dotación de San Lorenzo el Real, 22.IV.1567. Estudio crítico, en *«La Ciudad de Dios»* (San Lorenzo del Escorial), 197 (1984). IX. ALVAREZ TURIENZO, S., *El Escorial en las letras españolas*. Madrid 1985. X. BUSTAMANTE GARCÍA, A., *Las teorías artísticas en la Real Biblioteca de El Escorial*, en *Real Monasterio-Palacio de El Escorial*. Estudios inéditos en conmemoración del IV Centenario de la terminación de las obras. Madrid 1987. XI. CHECA CREMADES, F., «La Biblioteca de El Escorial: tesoro bibliográfico y conmemoración dinástica de la Casa de Austria», en *Reales Sitios* (Madrid), 108 (1991) 21-28. XII. GARCÍA-FRÍAS CHECA, C., *La Pintura mural y de Caballete en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial*, 1991. XIII. OSTEN SACKEN, C., *El Escorial: Estudio iconográfico*. Bilbao 1984. XIV. SCHOLZ-HÄNSEL, M., *Eine spanische Wissenschaftsutopie am Ende des 16. Jahrhunderts. Die Bibliotheksfresken von Pellegrino Pellegrini im Escorial*. Staats- u. Universitäts Bibliothek. Hamburg, Lit., 1987. XV. VICENTE MAROTO, M.I., y ESTEBAN PIÑERO, M., *Aspectos de la ciencia aplicada en la España del Siglo de Oro*. Salamanca 1991. XVI. RUBIO, L., «El Monasterio de El Escorial, sus arquitectos y artífices», en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo del Escorial), 160 (1948) 161 (1949), 162 (1950). XVII. IDEM: *Cronología y topografía de la fundación y construcción del Monasterio de San Lorenzo el Real Monasterio de San Lorenzo el Real*. El Escorial 1964, pp. 11-70. XVIII. TAYLOR, René, *Architecture and Magic. Considerations on the idea of the Escorial*. Londres 1967, traduc. esp. en *Traza y Baza*, 7, con la ampliación que añade en *Las ciencias ocultas en la Biblioteca de El Escorial*, en *Fe y Sabiduría* (La Biblioteca), IV Centenario del Monasterio de El Escorial, 1986. XIX. KUBLER, G., *La Obra del Escorial*. Madrid 1985.

² Piedra «límica» y piedra «lósica», son dos calificaciones de Ortega, de las que sólo se suele recordar la primera. Véase, FLOREZ R., Motivos de El Escorial en Ortega, en *La Ciudad de Dios*, 197 (1984) 675-698.

urbano y/o cultural desde el que se pudiera tener fácil acceso a las riquezas y medios culturales que se suponía había de albergar. Como es sabido, fue decisión personal de Felipe II de ponerla en «su casa», desoyendo las indicaciones de humanistas y expertos, como la del Dr. Páez de Castro, que le proponía Valladolid «como el lugar más a propósito donde se pudiera labrar... así porque V.M. reside allí muchas veces, como por la Audiencia Real y Universidad y Colegios y Monasterios y frecuencia de todas Naciones»³. Cuando Ambrosio Morales le da su Informe, se supone como evidente que la instalación de la Biblioteca era para servir a un gran centro cultural *universitario*. Sea como fuere, todo sigue un proceso de secretismo y ocultamiento, sino de alargada indecisión, aureolados por la proverbial *prudencia* del Rey.

Pero no es de este lugar común del que intento partir al hablar de la ubicación de la Biblioteca, sino de la precisa ubicación dentro del conjunto de la Real fábrica. Pienso que es este el punto primero que hay que dilucidar para hacer inteligible no sólo la Biblioteca, sino la realidad total y final del gran Monumento. La falta de una conceptualización previa de lo que fue el proceso de construcción, cambios de planes, instalación de ámbitos y funciones y su realización última, ha obstaculizado la verdadera comprensión de El Escorial. A ello han contribuido ampliamente los historiadores primeros del edificio ya hecho, mostrándonoslo como la unidad ideal nacida de sí misma, al modo que Minerva brotó radiante y bella de la cabeza de Júpiter. Sabían muy bien, al menos algunos como Sigüenza, que esa unidad había sido buscada, perseguida y, al final, *lograda*, a costa incluso de que sobre la realidad triunfara la apariencia⁴.

Por lo que toca a la Biblioteca, esa falta de asunción del concepto de procesualidad se delata constantemente al presentarnos la Biblioteca *actual* como el cumplimiento de una idea pensada y expresa en la mente del Rey. Se da por supuesto que *esta* Biblioteca es *la* Biblioteca proyectada, desde siempre, por Felipe II. Y ello a sabiendas y olvidando que no fue ese el lugar inicialmente pensado para que acogiera las remesas de libros que el Rey iba trayendo y mandaba buscar y comprar, donde fuera y como fuera. No se subraya, ni se pone de relieve que la realidad del ámbito actual que es la Gran Sala de la Biblioteca y otros espacios adjuntos no es el resultado de un proyecto, sino de un proceso. Este proceso viene dinamizado por el sistema de necesidades, no sólo de la construcción, sino de una dialéctica por la que una grandeza exige e impele a otra grandeza. Presos de la simpatía, esplendor y riqueza de la Biblioteca final, se parte sin más de invertir el proceso y poner por finalidad inicial el de crear una Biblioteca renacentista al estilo de las mejores de Europa, o quizá la mejor, como seguramente *resultó* ser.

Al proceso básico de que grandeza exige grandeza hay que unir el proceso de intencionalidades y superposición de fines y objetivos que van creciendo y variándose sin anularse, reasumiéndose en nuevas proyecciones de posibilidades y vectores

³ Apud ANTOLIN, II, 15-16. En vistas al futuro servicio de la Biblioteca, merece anotarse este dato pragmático de Páez de Castro: «Quien considerase la suma de dineros, que sacan los que van fuera de España a estudiar; y lo que llevan Libreros franceses, y de otras Naciones, por causa de libros y papel, verá la importancia que es tener librerías reales; porque todo va eslabonado, como tengo dicho», *Ibíd.*, 15.

⁴ Nada más ilustrador en ese juego que la destreza literaria de Sigüenza (IV.321): «Uno de los primores grandes que tiene esta fábrica es ver cómo se imitan todas sus partes y cuán una es en todas ellas». «Así se veía acabar un montón grande de cosas a la par con tanta presteza, que *parecía que se había nacido así* (*Ibíd.*, 85. Subrayado, R.F.)... «y al fin todo tan parecido a las fábricas divinas, que dirán que salió todo de una traza» (*Ibíd.*, 6), etc.

de sentido. Paralelo a ambos hay que interiorizar el de la cautela del ocultamiento por el que el mismo Rey iba concienciando una más alta significación y más enriquecido simbolismo sobre el que el edificio había de informar. En este sentido, la obra reobra y repercute sobre los planes primitivos y, en una muy amplia dimensión, viene a ser hija de sí misma.

Para poner en claro la ubicación actual de la Biblioteca y su consiguiente significación hay que poner entre paréntesis (aunque haya de ser retomado después) el punto de partida usual de los historiadores y atenerse sencillamente al trabajo de campo que nos ofrece la datación cronológica y de construcción del espacio mismo que denominamos hoy la Biblioteca.

Los estudiosos y expertos de las segundas o nuevas trazas de Juan Bautista de Toledo, obligadas por el decisivo cambio de 1564, por el que «la monte y trazados se trocó mucho» (IV. 551), afirman que por esas fechas estaba todavía «lejana la idea de llevar la Biblioteca sobre la puerta principal del Poniente», es decir, se la estimaba bien en la primera ubicación del Claustro principal e incluso se pensaba que no se podía poner en mejor parte de la que estaba ⁵. ¿Por qué y cómo se tramita el paso para ocupar el puesto privilegiado que hoy ocupa? No podemos responder con prueba documental alguna a esa pregunta. Curiosamente es la fachada principal uno de los espacios arquitectónicos de los que poseemos menor documentación. Tenemos datos solamente de las dificultades que se acumulan para encontrar la solución definitiva. Apurando incluso las cosas, hasta podríamos caer en la tentación de dudar de si fue primero el espacio arquitectónico y sólo *después* se vio que era el lugar idóneo e ideal para ubicar en él la Biblioteca Real. Digo apurando las cosas y sentir la tentación de duda, porque parece lo más lógico y coherente que los sucesivos rechazos de diseños y contratas que poseemos, ya desde 1574 respondieran a la no correspondencia de lo que se ofrecía con lo que se deseaba. Una nueva contrata se hace cinco años más tarde, en 1579. Pensemos que ya con dos años de antelación, es decir, en 1577, se había hecho venir a Arias Montano para ordenar y expurgar la Librería y alargar diez meses la estancia para hacer también los catálogos latino y griego. Manejando estos datos y fechas es obvio que, primero, «la traza de la entrada principal, con su zaguán, debió resolverse... en época posterior a Juan Bautista de Toledo». Segundo, el cuerpo de la entrada principal «se construyó en dos épocas diferentes: primero los extremos de la columnata, en los años 1572-1575, y después, el centro en los años 1579-1584» (XV, 93-95; 108-110).

No es éste el lugar de entrar en otros pormenores, aunque lo sería muy apropiado para aludir a la enigmática relación entre Felipe II y Herrera, en lo que concierne a la construcción del gran Monumento. Tal vez el punto culminante del trato confidencial del Rey con su nuevo arquitecto tenga aquí su máxima complicidad de entendimiento. Dada la situación a que se había llegado y la intención de crear un espacio mejor y más privilegiado para la Biblioteca, «la solución herreriana del gran cuerpo alto, tan distinta de los croquis de Juan Bautista, fue un acierto... En el Patio de Reyes quedó abandonada la solución de pórticos..., por lo cual sus fachadas son de nuevo proyecto». En esta composición última «el modo personal de Herrera con escala gigante de órdenes... la grandeza se busca incluso con obsesión» ⁶. El Rey estaba en Portugal cuando se da esa configuración definitiva a la fachada y aunque conociera su diseño con los consiguientes detalles de Herrera, que iba y venía de Lisboa y Thomar, Luis

⁵ IÑIGUEZ ALMECH, F., *Las trazas del Monasterio de S. Lorenzo de El Escorial*. Madrid 1965, p. 26.

⁶ *Ibid.*, 66.

Cabrera de Córdoba anota con precisión que al llegar de Portugal el Rey e inspeccionar el edificio, «también halló perfecto el pórtico principal» ⁷. La Biblioteca actual, es decir, la Biblioteca que había de estar a la altura del Rey, en cuyo imperio no se ponía el sol, la Biblioteca-tesoro y joya renacentista estaba ubicada.

Pero en la unidad buscada, ninguna parte puede modificarse sin que afecte al todo. Ese juego de masas y altura, con el consiguiente reflejo serliano de luces y sombras, que es la fachada de la Biblioteca, «enmascaraba la de la Basílica... Es, en el fondo, fachada de una Iglesia que no existe» ⁸. Y además, al colocar la Biblioteca en el alineamiento axial con la Basílica y el centro de la Casa del Rey que abraza el espacio del ábside y el sagrario, se crea el ámbito sacro que entrelaza el Saber, la Fe y el Poder. El modelo del edificio proyectado por Juan Bautista de Toledo ha cambiado. El puesto privilegiado de la Biblioteca enlaza perfectamente con antecedentes típicamente españoles, «de la envergadura de la Biblioteca del Cardenal del Colegio de Santa Cruz de Valladolid y la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Hay, pues, una clara continuidad en todo ello, lo que trasluce la información precisa que poseían Felipe II y Juan de Herrera sobre el particular; pero todo lo demás es distinto» (Bustamante, IX, 127-134). Pero ninguno de estos edificios tenían detrás una Basílica, ni la ocultaban. «Mediante este mecanismo de duplicación de la fachada, en combinación con un atrio abierto, todo el eje central, desde el pórtico hasta el templo, se convierte en un espacio hierático» (Kubler, XVIII, 133).

Las secuencias podrían alargarse si tuviéramos espacio para ello ⁹. Baste aludir a la sensación de hermetismo y taponamiento que envía ese cierre de «la piedra cuadrángula», las muchas veces aludida mutilación estética con la desaparición de la perspectiva de niveles y movimientos, el endurecimiento de su pesadez, etc. De todo ello era, sin duda, consciente Herrera. ¿Por qué sino esa bella e ingeniosa trampa del *Séptimo diseño*, que da la vuelta al mundo, multiplicándose sin cesar, que hace alígera y casi ascensional la perspectiva, que hace visible lo invisible? ¿En qué nube pasajera que vagara lenta, en algún celeste bisel de Abantos, hizo estancia Herrera para dibujarnos esa visión aérea, sutil y como veraz, en el halo cimbreado de la belleza?

II. RAZONES DE UN DESTINO

Bajo la palabra titular de «sino» no intento referirme aquí a relatar los tristes avatares e infortunios que la gran Biblioteca ha sufrido a través de sus cuatro largos siglos de existencia: el lamentable y catastrófico incendio de 1671, el destrozo, desaparición de libros, códices, pinturas, alhajas y otros objetos de excepción que supuso

⁷ CABRERA DE CORDOBA, L., *Historia de Felipe II, rey de España*, Madrid 1876, II, 69. (Recuérdese que la redacción procede de 1619)

⁸ CHUECA GOITIA, F., *El Escorial, piedra profética*. Madrid 1986, p. 80.

⁹ Lo decisivo es que el Monumento cambia de signo y apunte vectorial de sentido. No se reniega de nada de los motivos fundacionales. Pero todo adquiere una nueva jerarquización. Las intenciones son ocultas, pero la obra realizada las desvela. El lenguaje de la piedra informa silenciosa, pero inequívocamente, de un viraje esencial. Por eso la *Carta de Fundación y Dotación* (1567) queda corta y superada (Véase CAMPOS, J., VII), ampliada y a la vez absorbida en la nueva dimensión. La necrópolis imperial se aumentará a serlo de toda una dinastía, pero simultáneamente es reasumida (*aufgehoben*) en un ámbito fánico donde se articulan en unidad y coalimentación la Sabiduría, la Religión y el Poder oculto del Visodios. En este viraje entra el cambio del «bloque central de motivos» a que apunta, desde la exégesis de Sigüenza, un buen hermeneuta de la ortodoxia escorialense a través de las letras españolas (VIII, 24).

la invasión francesa, el más leve incendio de 1872, etc. Todos estos hechos están aceptablemente reseñados, historiados y documentados. Es preciso, con todo, tenerlos en cuenta para hacernos una idea aproximada de lo que la Biblioteca fue y de lo que ahora es, aunque continúe siendo, a pesar de esos pesares, una joya única, real y testimonial de la historia y de los saberes humanos.

Pero a lo que ahora deseo apuntar es a algo más elemental y básico para calibrar la contribución real y la que pudo ser posible, dado su excepcional equipamiento, en el desarrollo histórico y proyección intelectual de nuestra cultura. España no poseía entonces una Biblioteca apropiada a su rango de potencia casi hegemónica, una verdadera Biblioteca Real y Nacional. Los Memoriales de Páez de Castro y de Ambrosio Morales miraban efectivamente a esa meta y a la función social necesaria y legitimadora de su instauración y existencia. Ambos influyeron de manera eficaz y amplia medida en la mente del Rey para su configuración, ornato y contenidos de lo que debía ser y poseer. Sus horizontes se dibujaban sobre el modelo de la Gran Biblioteca *pública* que España necesitaba. Otra cosa era lo que el Rey quería tomar de esos informes y la intencionalidad o intencionalidades a que pretendía hacerlos servir.

Y esta es la cuestión. Es evidente que en la utilidad y utilización, en los servicios prestados a la cultura española, la Biblioteca no ha estado durante mucho tiempo a la altura de la densidad de su riqueza, de la amplitud y espesor de sus medios de investigación e información científicas. Las justificaciones y respuestas de los Jerónimos a los que se atrevían a cuestionar esta evidencia y en parte también la enumeración de sus valiosas contribuciones «al desenvolvimiento literario» de que nos habla, con más copia de datos, el primer historiador agustino, P. Guillermo Antolín (II, 105-115), no son más que generosos intentos de salvación de ese gran cuerpo que se diría tenía muerta el alma.

La pregunta clave podría formularse así: ¿Respondía, de hecho, la grandiosidad y el lujo de la Biblioteca a un proyecto cultural previo y paralelo, vislumbado, al menos, e interiorizado en la mente de Felipe II? Más agresiva e incisivamente: ¿Para qué esta Biblioteca?

Una vez más tenemos que recurrir al concepto de procesualidad y distinguir tiempos y momentos.

Es obvio y constatable que, al menos desde muy pronto, a la intención de fundar el Monasterio, le iba adjunta la decisión de instalar en él una Biblioteca para uso de los monjes, máxime cuando los contemporáneos Decretos de Trento obligaban a cultivar los estudios, fundar Seminarios, etc., para la formación del clero, tanto secular como regular. Es obvio también que, como obra y donación del Rey, esta librería obligatoria no podía contentarse con ser una biblioteca cualquiera. La extraordinaria voluntad de cultura del propio Rey, incluso su acumulación de saberes, fuera de lo común en casos como el suyo, nadie las pone en duda. En esta línea debe situarse la instrucción dirigida a Arias Montano, el 25 de marzo de 1568, residente a la sazón en Flandes, por la que se le encarga recoger «todos los libros exquisitos, así impresos como de mano...», porque esta es una de las principales riquezas que yo querría dejar a los religiosos que en él hubieren de residir como la más útil y necesaria». En la misiva enviada a D. Francisco de Avila, embajador entonces en París, al encargo de que ahí «se tomen los más raros y exquisitos (libros)» se añade «que es una de las principales memorias que aquí se pueden dejar, así para el provecho particular de los religiosos que en esta casa hubieren de morar, como para beneficio público de todos los hombres de letras que quisieren venir a leer en ellos (Subrayado, R.F.). Extrañamente esta misiva la data el P. Antolín casi un año antes que la citada instrucción a

Arias Montano, exactamente «desde San Lorenzo a 28 de mayo de 1567» (II, 110).

Dada la obsesiva minuciosidad burocrática de Felipe II, no podemos pasar por alto este detalle de, al menos, dubitativa indecisión. Pero una vez puesta en marcha la maquinaria del «megalocoleccionista» (J. Brown) que era el Rey, unida a la decisión de entregar su propia Biblioteca, copiosa y rica, al propio Monasterio, las intencionalidades se acrecientan y bifurcan. Habrá, según lo dicho, Librería conventual y se irá gestando la gran Biblioteca Real actual, que asumirá al nivel debido todas las sugerencias de copia de libros, adornos, efigies de sabios, pinturas didácticas e instrumentos científicos que toda biblioteca renacentista había de tener. Cuando Juan Alonso de Almeda, en 1594, once años antes que apareciera la obra canónica de Sigüenza, se dice que hay «en esta excelente casa cinco librerías», y cuando se habla de la Librería real se la denomina la «Gran Librería» y también la «célebre librería nueva» (I.IV, [1962], 61). Sin embargo, Sigüenza, siempre sutil y, a veces sofisticado, hace converger desde siempre toda mención de libros y estudios en el «para que se comenzase a levantar una librería célebre» (IV.30). A la librería previa le da el mismo calificativo que a la iglesia provisional, «librería de prestado» (IV.72). Y cuando se va a ocupar expresamente de la descripción de la Librería regia, antepone este ambiguo inicio: «Estas dos piezas (Iglesia y Librería) *adunan* todo el edificio y ellas mismas *lo dividen*» (IV.278). Es en el segundo discurso sobre la misma Librería cuando no puede reprimir su mejor juicio de alabanza y admiración: «No he visto entrar hombre en esta tan ilustre pieza que no le haya puesto en admiración y como dejado suspenso, y verdaderamente con razón, porque aun a los que estamos en ellas cada día, si sucede hacer alguna ausencia, cuando volvemos nos causa su vista esta misma novedad y movimiento» (IV.292). No es extraño que cuando lluevan las críticas sobre la exuberancia de lo «poético y gentil», sobre los desnudos de los frescos, sobre la mezcla de *sacra prophanis*, se irrite y califique de «gente ignorante o hipócrita» a los que tal dicen. La razón está en que «esta librería es real, y han de hallar todos los gustos como en mesa real lo que les asienta...» (IV.289).

Efectivamente se trataba de una Biblioteca a la altura de la realeza y grandeza del Fundador y que, comparada incluso con otras renacentistas europeas, las superaba en liberalidad, en apertura y hasta en audacia de alusiones iconológicas. A la síntesis y reflejo del saber de su tiempo, añadía ostensiblemente «rasgos utópicos» (XIII. págs. inicial y 250; XVII, 2°).

¿Se podía contar con mejor base y mejor despensa para institucionalizar y alimentar un sólido y hasta gigantesco proyecto cultural? Los historiadores posteriores a Sigüenza, por comprensible deformación como hombres de letras, suelen hacer más hincapié en los libros y en la abundancia de los mismos, al igual que en los manuscritos y códices. Pasan muy por alto, si es que la citan, la increíble riqueza de instrumental científico, aparatos matemáticos, astrolabios particulares, esferas, cartas de tierra y mar, planisferios, globos, anillos astronómicos, etc. Tampoco suelen citarse que del material «coleccionado» para la Biblioteca y de la Biblioteca, se alimentaban diversos laboratorios de Alquimia en busca especialmente del elixir de la vida y de la piedra filosofal, es decir, de laboratorios que experimentaban en lo que después se llamaría Química, Física y Biología. Hoy no sabemos dar razón de todo ese instrumental, ni en su mayoría dónde fue a parar. El mismo P. Zarco no puede dar más que suposiciones (I. vol. II, 71-130; XVII).

Con todo, la pregunta agresiva sigue en pie. Los historiadores de la ciencia suelen intentar darnos una respuesta afirmativa, mirando especialmente a las varias Academias de Matemáticas que, en el caso concreto de Herrera, muestra el tacto exquisito

de fundarla en Madrid. Pero esta afirmación positiva se trueca rápidamente en lamento de que las enormes posibilidades abiertas no cuajan de hecho en una institucionalización de alcance nacional y permanente (XIV, capítulo II y epílogo, 519).

¿Qué decir del Colegio, del Seminario y del proyecto de imprenta? El último no se llevó a cabo; los dos primeros tuvieron sus Constituciones, sus privilegios, papeles bien gestionados por el Rey, hasta que obtuvieran reconocimiento de estudios universitarios ante las Universidades constituidas en el Reino. Felipe II trajo para echarlos a andar y ponerlos en órbita de actualidad a profesores ajenos a la Orden Jerónima, mejor pagados que los de las Universidades ya consolidadas. Tras un leve lapso de entusiasmo y esplendor, todo comenzó a decaer. Es preciso, además añadir que ni el esplendor ni el decaimiento, ni asomo alguno de relación vital e intelectual, tuvo nada que ver con la Gran Biblioteca, excepto la posibilidad de que los profesores accedieran a ella. Las Constituciones eran de mandarinato. Favorecían la marginación, la rivalidad y el nepotismo (III.32-410. En cuanto a las enseñanzas de griego y hebreo, que prescribían, nunca se dieron. La docencia de árabe y hebreo impartida por Arias Montano a los monjes, era de perentoria necesidad para el inmediato servicio de la Biblioteca misma. Cuando los monjes Jerónimos replicaban a las supuestas insidias de que los libros de la Biblioteca estaban cautivos y aherrajados, insistían en que a nadie se le negaba los libros o escritos que pidieran o incluso si no sabían buscarlos se le ayudaba a hacerlo. Pero que si alguna vez ocurriera esto era por mandato expreso del Rey, su dueño y señor (III.49).

La Biblioteca no se hizo para instaurar, propiciar, promover o vitalizar ningún proyecto cultural pensado y estructurado. Otra cosa es que ofreciera las mejores posibilidades para que un tal proyecto naciera y floreciera, cosa que tampoco se logró. Fundamentalmente porque la primera exigencia que vino a plantear fue la de que se sirviera a sí misma, se cuidara y mimara como *tesoro*, como escaparate y ostensorio de riqueza, grandeza y belleza, tales como correspondían a la dinastía más preclara y potente del mundo (cfr. XI.21-28). Los frutos indiscutibles que, además de eso, y felizmente en el orden cultural nos ha aportado y suministrado, hay que ponerlos como añadidura.

Es un triste tópico hacer cargar sobre los monjes jerónimos la inoperancia cultural en que han dormitado las posibilidades científicas y de investigación que, de hecho, poseía la Gran Biblioteca y que, con proyecto cultural regio o sin él, nadie impedía que se explotaran y fructificaran. Todavía recientemente se ha podido hacer valer esa apelación hablando de la «dejadez, abulia e ignorancia de los jerónimos, Orden más dada al rezo que a la cultura y que tuvo siempre en poco los refinamientos intelectuales» (IX, 128, n. 21). Ya Zarco Cuevas escribía en 1930, reiterando posiciones anteriores, que «la culpa de la que se conceptúa esterilidad científica y literaria en San Lorenzo no la tuvieron los monjes, sino a lo sumo, quien en el Escorial los puso» (III, 40). No entremos en el complejo problema de las razones de esa estrecha vinculación de la Corona a dicha Orden. Pero al concretarnos al caso expreso de El Escorial, la intromisión de la Corona rozaba dolorosamente a desviación y quiebra del espíritu y finalidades de la misma institución religiosa. Las desventajas y quebrantos que con ello le vinieron sobrepasaron, en alto grado, el ostensible gozo de ser favorecidos por el Rey. En nuestro caso, desde el primer momento que se olfatea la noticia de que Su Majestad trataba de fundar un Colegio y Seminario de Estudios, corren los rumores y se alzan después las voces sobre la improcedencia «religiosa» de esa medida. Al fin, el mismo P. General de San Jerónimo, residente en San Bartolomé de Lupiana, se decide a enviar una comisión de dos padres ilustres (el Prior de San Jerónimo de

Madrid y el P. Juan de Regla) para que hablen directamente con el Rey, adelantándole el propio General, fray Jerónimo de Alabiano, una misiva temblorosa y suplicante, clara, decidida y untuosa. Todo un modelo de cuánto costaba poder disentir y hacer ver y declarar la oposición al bienhechor y patrono, el «muy Católico Señor nuestro». Allí se le dice que «no deja de ser algún inconveniente haber en los monasterios de nuestra Orden estudios, por muchas razones que callo por no ser molesto a V. Majestad, las cuales con divino entendimiento, si en poco baja a pensarlas, podrá mejor penetrar que yo decir».

Obviamente, los monjes no podían vivir la fe del carbonero y menos después de las claras y terminantes disposiciones de Trento. Por ello, el mismo Prior General se decide a proponer o sugerir una solución distinta de la del Rey:

«Si Vuestra Majestad fuese servido que el claustro que para Colegiales se ha de hacer en San Lorenzo, se hiciese en Alcalá para veinticinco colegiales de la Orden..., y se llamase el Colegio de San Lorenzo el Real y que el Rector fuese siempre profesor de San Lorenzo...», etc. Fecha: 28 febrero, 1565 (I. Vol. IX, I^o, 176-177).

Sin duda, el Rey era igualmente consciente de las dificultades que sus deseos iban a suscitar. La inmediata incapacidad para la docencia se subsana con la contrata de profesores ajenos a la Orden; pero se aseguraba que la dirección y la disciplina, control de asistencia y planes de estudios, los llevarán el Prior del Monasterio y un Rector, jerónimos. El contenido monocolor de la doctrina y la libertad dirigida y cercenada quedaron asegurados, bajo la inspección inquisitiva de sus sosias mentales.

«¿Pensó, tal vez, Felipe II en cambiar el modo de ser de los Jerónimos y convertirlos de frailes salmodiantes y rezadores en escritores y eruditos?», se pregunta el P. Zarco. Y aunque concluye que no lo cree, no deja de dar por válida las críticas que «no sin acierto» se le hicieron al Rey «por encomendar a los Jerónimos de San Lorenzo los tesoros científicos y literarios que en él había acumulado». Las palabras definitivas de esa actitud las sintetiza en «fracaso intelectual» y «esterilidad» (III, 43,57). (Sería el momento de ponderar desde aquí las razones que aducían los jesuitas en su *Memorial a Felipe II*, para que la Biblioteca les fuera asignada a ellos y no a los Jerónimos. Véase, *ibíd*, Documento XIV. 166-170).

Esto no quiere decir, ni mucho menos negar, que la edificación, ornato y contenidos de la Real Biblioteca del Escorial, no fuera ya en sí, en su realización, un *gran proyecto cultural logrado*, en la medida misma en que atesora saberes, los ofrece y transmite información sobre su tiempo, sobrepasándolo incluso. En ese sentido, la creación de la Biblioteca Real se legitima por sí misma, y máxime en el contexto de su atesoramiento de riquezas invertidas en ella, ya que frente a tan frecuentes bancarrotas de la Corona por el despilfarro a que obligaba una política «exterior» (no a la Corona, pero sí a España) de discutible justificación, la Biblioteca —Tesoro, lujo y belleza— quedó en la esquilma España (Castilla) para su servicio y, si se quiere, también para su lujo y para su orgullo y testimonio de lo que fue un momento estelar de nuestra historia.

Por eso, la realidad y el sino de su presencia nos debe concienciar sobre las responsabilidades en que nos introduce y exige. Es curioso observar que los mismos que adoptan el papel de salvadores de su rendimiento inmediato y constante, terminen siempre confesando que es siempre *ahora* cuando puede y debe ponérsela a redituár, a que sus posibilidades pasen a convertirse en ejecuciones, en obras. El mismo P. Antolín, que inicia algo así como lo que pudiera llamarse una *historia crítica* de la

Biblioteca —y que está por hacer—, después de afirmar generosamente que «la Biblioteca de El Escorial ha sido una corriente de vida intelectual que España ha llevado a otras naciones», tenga, al final, que rendirse a otra más firme evidencia, y es que sólo a partir de la instalación de los Agustinos en este Monasterio en 1885 se inicia el verdadero trabajo de catalogación de fondos y de equipamiento general de índices y ficheros para que ¡por fin! pueda comenzar a ser utilizado como fuente de investigación, pensamiento y conocimientos. Sus palabras conclusivas son éstas: «es *ahora* cuando se realiza el ideal de Felipe II» (II, 124). Anotemos la fecha: 21 de junio de 1921. En el último estudio, de los muchísimos suyos, que hace Gregorio de Andrés sobre el *perfil histórico* de la Real Biblioteca, se da por sentado que, al fundarla, «los proyectos de Felipe II eran hacer de su Monasterio un centro cultural que irradiara por doquier los frutos obtenidos del estudio de estos libros» (VI, 561). Si esto es lo que se deduce del manejo y conocimiento de Documentos, pocos habrá más autorizados que él para sostener esa afirmación. El problema está siempre en el tacto de deslindar entre lo que los Documentos dicen y lo que enmascaran, entre el torrente intencional de la vida y los Documentos que dictaminan o declaran lo que legitimadoramente debía ser. Sin necesidad de entrar en el tema, el indiscutible buen conocedor de la Biblioteca y de su historia tiene igualmente que constatar que es al cumplirse un siglo del encargo de la Biblioteca a los Agustinos (1885) cuando se ha visto puesta en condiciones de rendir al mundo de la cultura sus enormes posibilidades. También literalmente: «Se cumplió al cabo la finalidad de la Biblioteca pública que creó Felipe II» (*Ibid.*). Año 1985.

El objetivo mismo de este Encuentro que estamos realizando sobre el fondo documental manuscrito americano, corrobora una vez más ese *ahora*, tan igual y distante, de los dos testimonios aducidos. Un *ahora* que con más claro y despejado horizonte sigue siendo *todavía*.

III. APUNTES SOBRE IMPRESOS Y MANUSCRITOS

Sólo unas palabras más para terminar. Al igual que en cualquier biblioteca del mundo, en esta insigne Biblioteca del Escorial,

«deseada por Felipe II, diseñada por Herrera, decorada por Tibaldi, ordenada por Arias Montano, conservada por los Jerónimos, catalogada por los Agustinos, enriquecida por Hurtado de Mendoza, Antonio Agustín, Ambrosio de Morales, Páez de Castro, Jerónimo Zurita, Alonso de Zúñiga, nobles y monasterios»,

como bellamente se dice en la presentación de nuestro Programa de trabajo, *lo importante son los libros*, tanto impresos como manuscritos. Ellos son su verdad y su reclamo, lo mismo que para nosotros que para el universal mundo de la cultura. En ellos, como apunta Sigüenza, se «leen las almas» de los grandes ingenios, se escucha el latido, las alegrías y la quejumbre de la humanidad. En el gran Monumento, el espíritu se hizo piedra; en la Biblioteca, está hecho palabra.

Muchas veces, una elemental curiosidad pregunta por el número exacto de ejemplares o volúmenes que la Biblioteca, tanto en impresos como manuscritos, tuvo y tiene. Es una pregunta sin relevancia, pero que además no es posible contestar con el rigor que algunos desean. Las Actas, como notariales, de las primeras entradas, comenzando por la de la Biblioteca del propio Rey, no son siempre de fiar. Las listas

que nos ofrecen las entradas de las bibliotecas de otros humanistas y hombres de letras y saberes, no siempre distinguen entre volúmenes y libros, no consignan, en deseadas anotaciones paralelas, los libros nuevos de los libros que llueven repetidos. Cuando se podía proceder a una Catalogación precisa y minuciosa, ya habían caído sobre la Biblioteca-Tesoro dos grandes hecatombes: la del incendio de 1671 y la de la invasión francesa. Los cálculos, siempre aventurados, apuntan a la desaparición, en el primero, de un número muy alto de impresos y a «más de 4.000 manuscritos» (VI. 19). Por la segunda, desaparecen «unos veinte manuscritos y más de 1.600 impresos», aparte de los destrozos materiales y artísticos que deja como horrible huella la barbarie de toda guerra. A todo ello hay que añadir otros desastres menores, robos intencionados, pérdidas por descuido o por azar, donaciones malhadadas, etcétera.

Con todo, el valor real de una biblioteca nunca se mide por la cantidad de sus depósitos, sino por la calidad y singularidad informativa que sus fondos poseen. Y en este criterio valorativo, la Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial todavía sigue siendo insustituible y única. Todos convienen en que la palma y culminación de ese valor se la lleva el fondo de Manuscritos.

Si en el placer de leer e investigar sobre lo impreso nace de «leer las almas» y en descubriéndolas y dialogar con ellas, nos podemos imaginar fácilmente el complemento de fruición y gratificación que se añade al leer *manuscritos*. Ahí la huella espiritual es doblemente huella: está el contenido de su mensaje, pero está además el mensaje de la «grafía» misma. Texto quiere decir «tejido»; en los rasgos peculiares de cada grafía, en su fijeza o su temblor; en el dibujo y lujo o desgarramiento de la palabra escrita, queda cristalizado la fuerza o la alegría, o la tristeza o el amor, o el temblor de quien la ha grabado. El grafismo es un enjambre bullicioso de signos que en su propia textualidad nos envían información de latencias vivenciales que se cueñan a través de los intersticios de las palabras expresamente escritas.

En la actualidad, según la información personal que me ha dado el actual Bibliotecario, Teodoro Alonso Turienzo, la Biblioteca de El Escorial posee alrededor de 75.000 impresos; pero todavía atesora un total de más de 5.237 manuscritos. Me congratula poder compartir el placer de los contenidos y mensajes que, de entre ellos, nos va a ofrecer el fondo propiamente americano, y del que nos van a dar noticia y cumplido saber los demás compañeros del Encuentro.

Otra vez más, *ahora es todavía*.

ANEXO

Sólo pretendo hacerme cargo en este Anexo de aquellas sugerencias y malentendidos que parecen haber nacido de lo sintético y apretado de mi presentación y redacción, dado que en ellas se pretendía únicamente hacer resaltar *un aspecto* de la Biblioteca y su cometido, a la vez que este aspecto reobraba sobre la configuración última de todo el Monumento de El Escorial. Es decir, deseo responder en breves ampliaciones a los que desean y me han pedido más detalles y datos precisos para obtener más claridad y mejor comprensión de la “gran fábrica”, y no a los expertos que saben muy bien suplir lo que ahí estaba implícito, y en modo alguno a los que sólo han manifestado *sentimientos* de desacuerdo o desagrado sin razones concretas que los justifiquen. Aunque parezca mentira, a estas alturas de estudios, documentos e investigaciones de indiscutible solvencia científica, todavía sigue funcionando la beatería del Escorial que desearía que todo lo que se diga contribuyera a repujar la leyenda rosa, y lo que no sea así se le arroje a las tinieblas exteriores de la leyenda negra o de la leyenda amarilla. La verdad es que no vale la pena gastar tiempo para escabullirse de esos tópicos. El fundamento del que todos nacen es la figura de Felipe II, cuya sombra es más alargada que la de los cipreses al caer el sol. No se puede negar que El Escorial sea un trasunto de Felipe II, de sus deseos y de sus intenciones. Pero esto no se puede extender a que el Rey tuviera, desde el comienzo, una “idea” o una configuración precisa de cómo “la grandeza que en su real pecho tenía concebida” iba a asentar su real presencia objetivada y de contenidos. Por eso he hecho hincapié, bien ostensiblemente, en la dialéctica de la procesualidad a que se vio sometida la construcción. ¡Menudos sinsabores y quebraderos de cabeza le trajeron a Felipe II las dificultades que iban surgiendo para cristalizar esa grandeza! Consultas y más consultas, arreglos de desavenencias, peticiones de trazas y diseños generales y para casos concretos, meditaciones y enjuiciamientos sobre revisiones que venían, solicitadas, de fuera, cálculos para rehacer o deshacer cosas ya hechas, etc., etc. En todo lo que concierne a la edificación del Monumento, hay que hablar siempre de “prisas”, pero también en muchos casos de improvisación, que frenaba esas prisas, para que después de resolver con prudente lentitud la encrucijada sobrevenida, se volviera a trabajar “a toda furia”. Hay un momento de patética significación que muestra ese caminar sobre la marcha, con falta de una previsión fundamental como era la económica. Fue precisamente en los comienzos de la obra, cuando ya estaba preparado el terreno, abiertas “las zanjas principales para los cimientos” y allegados “piedras y materiales de todo género”. Pues bien, ya en esas iniciales circunstancias, no había dinero para poder continuar la construcción y Felipe II manda suspenderla. A punto se estuvo de que no llegara a existir El Escorial. El P. José Quevedo, al darnos la noticia en su *Historia del Real Monasterio...* tiene conciencia de que ha de resultar sorprendente y casi increíble. Por eso se ve en la obligación de dar en nota la fuente de la misma que es “el libro de las Actas capitulares de esta Comunidad”, dado que ni Fray Juan de San Jerónimo, ni Sigüenza la mencionan. La redacción de Fray José Queve-

do dice literalmente: “Ya todo estaba preparado cuando Felipe II, al tener que marchar a las cortes de Monzón *se encontró tan escaso de recursos que mandó suspender de todo punto la obra comenzada*. Muchísima pena causó a todos la soberana determinación, porque veían los grandes perjuicios que esta suspensión indefinida iba a causar, los enormes gastos que iban a inutilizarse por la pérdida de materiales, y porque los obreros se retirarían, y el descrédito que resultaría; pero el contador Andrés de Almaguer, con sus muchos conocimientos y claro talento, *dio noticia a S.M. de cierto aviso, del cual se sacaron dineros para proseguir la obra de este monasterio, los cuales duraron hasta que S.M. señaló el dinero que se había de gastar*”².

Ello no le impide a José Quevedo, después de añadir que, merced a ese aviso, “la obra... continuó sin interrupción”, hacer referencia explícita al “carácter previsor que distinguía” a Felipe II. Efectivamente, el Rey no tenía nada de insensato, y aprendió para siempre la lección. Como sea, nunca faltarán dineros para El Escorial, aunque siempre se midan con solicitud y hasta rigidez los costes de los proyectos concretos. La grandeza se articulará, en cada caso, con la austeridad. No se escatimarán medios económicos, pero se ponderarán con minuciosidad. Pero la lección aprendida hará que la previsión se torne en superprevisión y hasta en real astucia. Por esta razón, jamás se podrá saber lo que costó de verdad la construcción del histórico monumento. Los cálculos de Sigüenza no dejan de ser una ingenuidad o apaño consciente de lo que ocultaba para acallar las voces que se alzaban críticas y desbocadas, pero sin que pudieran aducirle datos contables. Los recursos financieros no venían siempre por los canales transparentes de la contabilidad oficial. Para eso el Rey era el Rey y después de esa primera debilidad, estaba dispuesto a toda costa a no fracasar en esa *su obra*. Se le podrán, obviamente, achacar o echar en cara muchos fracasos —políticos, económicos y hasta religiosos. Pero nunca se le podrá tildar de tibieza para no fracasar en hacer El Escorial a su imagen y semejanza. El Rey de “carácter meditabundo” e “ideas melancólicas”, se diría que juró ante sí mismo el no fracasar en el propósito de “levantar el grandioso edificio que había dibujado en su alma”³.

Cuando en 1564 se constituye el Consejo de Arquitectura, responsable únicamente ante el Rey, aparece nombrado como miembro Martín Cortés, uno de los tres hijos de ese nombre, de Hernán Cortés y que llevaba el título paterno de Marqués del Val de Oaxaca⁴. Según Kubler, su presencia junto con la del Conde de Chinchón, “sugiere que una de sus funciones era la canalización de fondos hacia las arcas del Escorial.

¹ Agosto de 1563. El 20 del mismo mes y año se puso la primera piedra real Monumento.

² José QUEVEDO: *Historia del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial*, 2ª edic., 1854, 3ª edic., facsímil de la 2ª, Ediciones Hyperion. Madrid, 1986, p. 15-16. Antonio ROTONDO (*Historia del Real Monasterio...*, 1862, repite literalmente a Quevedo, comentando que “La historia nada nos dice respecto de los medios que hubo de emplear para proporcionar las cantidades necesarias a la consecución de la obra, pero cualesquiera que ellos fuesen debieron llenar de júbilo a Felipe II, puesto que más tarde tuvo ocasión de recompensar estos servicios y lo hizo”. La prueba de ello se toma de nuevo de Quevedo, poniéndola en nota, “concediendo el monarca una pensión a los hijos de Almaguer en recompensa de este singular servicio” (p.18). La situación era alarmante, pues el mismo Prior, Fray Juan de Huete, se atreve a manifestárselo directamente en carta al Rey, fechada en el 2 de mayo del mismo 1693: “También sepa V.M. que tenemos pocos dineros y mucho gasto porque el día de la fecha de ésta hay hasta once mil quinientos reales que no creo bastan para pagar dos semanas porque en ellas fuera de los gastos ordinarios se ofrecieron algunos peregrinos y extraordinarios y es necesario proveer cómo no hayamos de despedir a nadie...”, en M. Modino: *Los Priors de la construcción del Monasterio de El Escorial (Documentos...*, IX). Edit. Patrimonio Nacional, I, 1985, p.72.

³ J. QUEVEDO, *o.c.*, 4.

⁴ Sobre la vida y conflictivo Mundo de Hernán Cortés, véase: Martínez, José Luis: *Hernán Cortés*. Univ. Nac. Autónoma de México. F.C.E., México, 1990.

Puede que Martín Cortés tuviera algo que ver con que, a partir del 18 de abril de 1565, éstas se vieran asimismo engrosadas cada año por unas rentas americanas, que se recaudaban como impuesto entre las comunidades indias...". Ciertamente con esta política se daba la ventaja social de crear empleo, pero lo único que aquí nos interesa subrayar es que iba "unida a los gastos totales *ocultos* de la obra"⁵. La relación de Felipe II con Martín Cortés venía desde la edad temprana de ambos; pero lo paradójico de la misma es que Martín Cortés y su hermano bastardo del mismo nombre unieran al importante papel de "la obtención de ducados para la construcción de la real fábrica", otro "más importante y peligroso", ya que esa vida de amistad "solapaba" una trama de conspiración contra el Rey en el Nuevo mundo⁶. ¡Tan conexas iban las cosas del reino con el hecho histórico del Escorial! De ahí que toda afirmación particular sobre el mismo, si no se tiene en cuenta esa imbricación en el marco más amplio del reinado de Felipe II, ha de aparecer como distorsionada o caprichosa y se la pueda colorear de panegirista o perversa. Escribir algo valorativo sobre El Escorial es aceptar de antemano una posible condena. Sólo se libran de esa posibilidad los documentalistas amorfos y neutrales, con su carreo servil y laudable de pistas y huellas. Pero acaso prueba ser más grave la condena de resignarse a ser mudos.

Los puntos a los que me voy a referir, para cumplir la misión concedida a este Anexo, son los siguientes:

- I. *Contextualización del cambio de 1564.*
- II. *Lo mismo y lo otro del proyecto cultural.*
- III. *Ordenación de fechas.*

Cada punto nos remitirá inextricablemente a muchos y varios flecos. Cuando ocurra la oportunidad de acabar, los dejaré colgando, sin cortarlos. Aquí se trata sobre todo de planteamientos y no de aducir datos nuevos o inéditos. ¿Por qué está empantanada la comprensión exigible del Escorial y no se hace más luz sobre la asunción de sus contradicciones, que proyectaría, a su vez nueva coherencia sobre la asunción integral de nuestra historia? Se diría que sobre El Escorial ha recaído la maldición de la incomprendibilidad que viene gravitando sobre la que se debía llamar filosofía del humanismo renacentista. Los hombres del renacimiento se dedicaron a hacer, o obrar, a crear y no a conceptualizar. Por eso la aludida maldición viene igualmente formulada desde las dos clases de supuestos filosóficos que se tomen, bien medievales o bien del pensamiento moderno. Sólo desde hace muy breve tiempo, comienzan a respuntar unas líneas de reflexión que intentan sacar el pensamiento renacentista de su condición de *no-man's land*⁷. Aunque de forma humilde y de tanteo es a esa noble meta a donde desearían encaminar todo estos *ejercicios mentales* de clarificación.

⁵ G. KUBLER: *La obra del Escorial*. Alianza Forma. Madrid, 1982, 57-58.

⁶ G. KUBLER: *El Consejo de Arquitectura en el monasterio de El Escorial*, en "El Escorial. La Arquitectura del Monasterio". Edic. COAM. Madrid, 1986, 13-14.

⁷ Así califica Frances A. YATES la Filosofía del Renacimiento, en el amplio enjuiciamiento que le merece la obra de Paul Oskar KRISTELLER, *Eight philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford, 1964, en ENSAYOS REUNIDOS, II, F.C.E., México, 1991. En coherencia con sus investigaciones el contenido que se ha de dar a esa tierra de nadie es el de la tradición hermética y sus adquisiciones históricas. Según ella, Kristeller queda todavía corto en su valoración. La otra línea a que aludo es la que se podía filiar con Ernesto Grassi en *La Filosofía del Humanismo. La preeminencia de la palabra*. Antropos. Barcelona, 1993 (traduc. del original alemán de 1986). E. Hidalgo-Serna aplica las orientaciones de Grassi al pensamiento español de Baltasar Gracián: *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*. Antropos. Barcelona, 1993 (edic. primera en alemán de 1985).

I. CONTEXTUALIZACIÓN DEL CAMBIO DE 1564.

Es preciso aludir a este cambio porque es de ahí de donde arranca la *posibilización* de que la Biblioteca ocupe el lugar que tiene. Entre los Historiadores jerónimos es el P. Sigüenza el primero en darnos la noticia de ese trastueque de planes que había de afectar a todo el edificio. En las *Memorias* de Juan de San Jerónimo ni siquiera se menciona. Menos en las de Fray Antonio de Villacastín, que pasa de citarnos la fecha de la primera piedra (23 de abril de 1563) a darnos la de la muerte del P. Juan de Huete, que tan abierto papel jugará para esclarecer lo que parecía y lo que fue el cambio. La lectura de Villacastín es incluso deformadora, ya que puesto el hecho de la primera piedra, añade que “dende ese día anduvo la obra a toda furia”⁸. Para dar una idea de cómo se vio y además cómo ocurrió dicho viraje creo que es oportuno partir del relato de Sigüenza y orientar hacia él y desde él las precisiones pertinentes, dados los hallazgos posteriores de datos y documentación. Me permito subrayar algunos pasajes de este largo texto por los que se nota que Sigüenza, ciertamente, sabía más de lo que nos quiso comunicar.

“...lo material de las paredes y fábrica se comenzó por la torre que llaman del Prior, que es la esquina que mira entre Levante y Mediodía, y porque algunos gustarán de entender cómo fue procediendo, quiero advertir que, aunque los perfiles y la planta general en lo que toca al cuadro de toda la casa fue siempre el mismo, en lo demás ha habido grande mudanza, y así fuera bien mostrar la diferencia en este principio.

Pretendió el Rey hacer una casa para cincuenta religiosos no más, y junto con ella otra casa para sí, donde se aposentaran suficientemente no solo él y la Reina y otras personas reales, sino sus caballeros y damas; en medio de estas dos casas había de ponerse el templo, donde concurriesen unos a celebrar el oficio divino y otros a oírlo; para esto dividió el arquitecto Juan Bautista el cuadro o cuadrángulo en tres partes principales; la del medio quedó para el templo y entrada general.

El lado que mira al mediodía dividió en cinco claustros, uno grande y cuatro pequeños, que juntos fuesen como el grande.

La otra parte tercera dividió en dos principales: en la una hizo el aposento para damas y caballeros, y la otra quedó para que sirviese de oficinas a la Casa Real y al convento, cocinas, caballerizas, graneros, hornos y otros menesteres, y en la parte que mira al Oriente sacó fuera de la línea y fundamentos, que vinieron corriendo de Norte a Sur, la casa o aposento real, para que abrazasen por los dos lados la capilla mayor de la iglesia y pudiesen hacerse oratorios y ventanas que estuviesen cerca del altar mayor.

Esta es así en común la primera planta del edificio que trajo Juan Bautista, que hace poca diferencia de la de ahora; la monte se trocó mucho, porque los cuatro cuadros o claustros no tenían más de un suelo levantado y de un alto y con solo dos órdenes de ventanas por de fuera, y el claustro grande tenía tres órdenes, aunque las unas eran fingidas, y en el remate del claustro grande, porque las agujas de los tejados no eran iguales hacia dos torres, de suerte que, fuera de las cuatro torres de las esquinas que se ven ahora, tenía otras dos: una en medio del lienzo de Mediodía, que dividía el claustro grande de los cuatro pequeños, y otra en el lienzo Norte, que dividía la casa de los caballeros de las oficinas comunes. Sin estas tenía otras

⁸ *Memorias de Fray Antonio de Villacastín (Documentos..., I)*, edición de 1985 (Edit. Cimbório), con un prólogo de A. Bustamante García. La cita es de la p.42.

dos torres en la entrada principal de toda la casa en el lienzo del Poniente, y otras a los lados de la capilla mayor de la iglesia, que caían sobre el aposento real, donde se habían de poner las campanas, como se ve en la traza y modelo de madera que hoy se guarda en este convento.

Sin estas principales diferencias, había otras más menudas en la forma de los claustros y cimborrios. No hace mucho al caso la noticia de ellas.

Parecióle luego al Rey que no igualaba esta traza a sus deseos, que era cosa ordinaria un convento de San Jerónimo de cincuenta religiosos, y que conforme a sus intentos y la majestad del oficio divino que pretendía resplandeciera aquí y para las memorias que se habían de hacer por sus padres era pequeño número, acordó que fuesen los religiosos ciento, y el convento fuese el más ilustre que hubiese en España, no sólo de religiosos de San Jerónimo, sino de las Ordenes monacales.

Pidió parecer a algunos maestros de Arquitectura sobre cómo se podría hacer esto. Unos decían que se mudase la planta; otros que se hiciesen nuevos claustros, y otros daban otras trazas.

Fray Antonio de Villacastín, el obrero principal, dio en lo que ahora se ve, que, sin mudar la planta el edificio, se levantase en alto otro tanto más, pues los cimientos que estaban sacados lo sufrían, y, doblándolo todo, habría para cien religiosos donde no cabían sino cincuenta. Correría la cornisa de toda la casa alrededor en un nivel; vendrían todas las aguas y tejados iguales; las fachadas por de fuera serían más hermosas, y todo el edificio cobraría doblada majestad y grandeza.

Satisfizo a todos su parecer, que sin duda fue digno de la claridad y grandeza de su ingenio, y así se fue prosiguiendo, y por otros pareceres semejantes que ha dado este siervo de Dios, se ve una de las más acabadas y bien acertadas fábricas que se sabe haya habido en Europa”⁹.

Aunque es sobremanera interesante la descripción de esta primera y originaria traza, tanto como lamentable el hecho de que no sepamos mucho más de *modelo de madera* que la objetivaba en su variada “montea”, lo que aquí nos interesa es únicamente señalar que Sigüenza atribuye *toda la razón de ese cambio al Rey*. Volveremos después sobre esa desorbitada atribución que se otorga a Villacastín.

Del análisis de la correspondencia del P. Huete, Prior en ese tiempo de discusión y valoración de la traza primera, parece deducirse que fuera el mismo P. Huete quien hizo cambiar la grandeza material e introducir la variación arquitectónica del edificio. Por ello, “gracias a la clarividencia y tesón del buen padre Huete, el monasterio de El Escorial es hoy la gran maravilla del arte y sus dimensiones, en volumen tan extraordinarias. En principio estaba trazado para una comunidad de cincuenta religiosos. Quien primero se dio cuenta de esta pequeñez fue el prior”¹⁰. Tal vez sea esto tomar la parte por el todo. De lo que el P. Huete está preocupado es de la pequeñez que resulta para los claustros pequeños, y para los aposentos de los religiosos, dada la poca altura que van a tener en relación con la parte principal. Lo trazado en el diseño de Juan Bautista le parecía bien “en papel y a los que la han de mirar por de fuera”¹¹. Es un dato interesante para calibrar el aspecto de impresión externa tan distinto del que ahora tiene. Pero continúa Huete: “porque cierto a lo que yo entiendo de

⁹ FME (edic., 1963), 30-32. En la p.222: “Dije al principio (si no recuerdo mal) que la planta de este edificio, que es de Juan Bautista de Toledo, que después se alteró en muchas cosas por Juan de Herrera y fray Antonio de Villacastín”.

¹⁰ M. MODINO, oc.c., aquí al final de la nota 2, pp.37-38.

¹¹ *Ibid.*, p.114. Carta del P. Huete, 3 de junio de 1564.

ella, va tan falta de aposentos que muchas casas de nuestra Orden, y aún de las que no son muy principales, le harán ventaja porque ver ahora los claustricos que ya como van subiendo las paredes se va mostrando la forma de ellos, son tan pequeña cosa que no son nada, ni tienen autoridad ninguna consigo”¹². Esta carta está fechada en “pos-trero de mayo, 1564”. Al margen de ella, escribe el Secretario Pedro del Hoyo: “Su Majestad dice que pues ya V.Pd. está bueno haga la planta que la última vez que Su Majestad estuvo ahí platicamos...” Esta entrevista anterior del Rey con el Prior, el cuidadoso analista Modino la sitúa a “primeros de mayo o últimos de abril”¹³. Dadas las estancias del Rey en Barcelona y Valencia, su regreso por Ocaña y Aranjuez, etc., difícilmente se podía colocar esa visita en otras fechas. Lo que ya parece demasiada generosidad con Huete es suponer que del “aspecto que ofrecen los cuatro claustros del Convento” se pase a que fuera el Prior quien “sugiriera al Rey” el hecho del gran cambio, y que del “cruce de trazas, memoriales, planteamientos y consultas” para el mismo, “salió, definitivamente, la nueva planta en la que el monasterio pasó, de su primitiva capacidad de 50 religiosos, al doble”¹⁴. Otra cosa muy distinta es que el Rey encargara, de hecho, al Prior “rascuñar una plantilla”, que había de ser discutida con los varios maestros que se convocaran para esa decisiva transformación de la primera traza del Arquitecto oficial, y que en todo caso no se saliera del “cuadro de toda la casa” y fuera el mismo Juan Bautista de Toledo quien habría de decir la última palabra sobre las posibilidades técnicas de llevar a cabo las sugerencias múltiples que se dieran. No es este el lugar para referirnos a las contiendas, intrigas y celosías que venían ya generadas y se agriaron más con este asunto, entre el Prior, el Arquitecto, los aparejadores, etc.

Pienso que el hecho del cambio tiene un contexto mucho más amplio. Y en él es el Rey el que, como siempre, tiene la primera palabra y la última. Cabrera de Córdoba nos indica cómo del suntuoso edificio que había de hacer Felipe II a la memoria del Emperador y su augustísima Emperatriz surgió el proyecto del Escorial, conveniente a “la grandeza de tan poderoso monarca”. Y añade, “aunque no con toda la (grandeza) que hoy tiene el edificio y ornamento de San Lorenzo, engrandecido poco a poco llamando las cosas grandes a otras. El tamaño del cuadro fue siempre el mismo, hasta hacer la mayor casa santa que se ha visto desde los Apóstoles hasta su tiempo”¹⁵. La grandeza que “en su real pecho tenía concebida” crecía sin cesar y al irse materializando o cristalizando objetivamente, más que poseerla, Felipe II actúa como poseído por ella. Nunca le satisficieron plenamente las trazas originales de todo el edificio configurado, tal como se las mostraba Juan Bautista de Toledo, si exceptuamos el hecho de la traza y ubicación de su casa real, *abrazando* el ámbito sacro. En eso, no permitió que se tocara un ápice. El arquitecto oficial había plasmado ahí con exactitud sus deseos y posiblemente parte de su simbología esencial.

Cuando ocurre la entrevista con el Prior a finales de abril, Felipe II venía, como dijimos, de Barcelona. En la ciudad condal “recibe también... a los obispos españoles que regresan del Concilio, cuyos decretos han sido confirmados solemnemente por Pío IV el 26 de enero de ese mismo año”¹⁶. Aunque Felipe II tuviera ya conoci-

¹² *Ibid.*, 115.

¹³ *Ibid.*, 38.

¹⁴ *Ibid.*, 40.

¹⁵ L. CABRERA DE CORDOBA, I (edic., 1876), 370-371.

¹⁶ J. CEPEDA ADAN: *Los comienzos de El Escorial y el cambio de signo en la política de Felipe II (1563-1566)*, en “Monasterio de San Lorenzo el Real El Escorial” (Cuarto Centenario, 1563-1963. Biblioteca “La Ciudad de Dios”. El Escorial, 1964, p. 78.

miento del hecho, el encuentro con los obispos tuvo que hacerle pensar en la obligación de que todo Convento de religiosos había de tener su Seminario. A la idea de grandeza se sumaba la de las necesidades. La posterior y primera Carta de Fundación y dotación (22.IV.1567) muestra que Párraces era una solución provisional. Pero muestra además que la Necrópolis-homenaje al Emperador y la Emperatriz, sus padres, se había transformado en la mente de Felipe II en Monumento a toda la Dinastía y más allá. Obviamente, el sistema de necesidades a que trataba de responder el proyecto primero de Juan Bautista no podía abarcarlo. La urgencia de una ampliación a fondo y de todo el conjunto se imponía por sí misma, lo mismo desde el punto de vista material que espiritual. La experiencia posterior mostrará que todavía ese cambio, en ambos sentidos, resultó corto. Parece normal que con los primeros que “platicara” el Rey sobre ese cambio fuera con su Secretario y con el Prior. Lo explícito que fuera el Rey en el caso, nunca lo podremos saber, como en tantos otros. Modino nos advierte con decisión que “de una vez por todas, que raramente encontramos una carta extensa del Rey dirigida directamente al prior. Lo corriente es marginal...”¹⁷. Tal ocurre también ahora. Aquí, con todo, es preciso añadir que el quiebro que *en el cambio* postulaba el P. Huete para las celdas de los monjes y de los Claustriillos, dadas las discusiones de las nuevas trazas, iba camino de mal en peor: “...todo lo demás dejan como estaba salvo que quieren que los cuatro claustriillos suban, creo que seis pies más que el claustro principal, porque haya más suelos para quedar más celdas y en esto me parece que ya no tuvieron razón, porque ellos siendo tan chiquitos como son, por razón de los recuartillos, y dándoles tanto de alto, en vida del mundo entraría en ellos el sol, sino que serían como una mazmorra”¹⁸. Pues eso.

Respecto al papel que Sigüenza atribuye a Fray Antonio de Villacastín es obviamente desmesurado, parcial e interesado. En el *Prólogo* a la segunda publicación de las *Memorias* de Villacastín, tal como las transcribió y anotó el P. Zarco Cuevas, se contextualiza perfectamente el asunto, tratado por Agustín Bustamante García, y poniendo sobre el tapete las claves para una relectura de Sigüenza. Allí se dice que las intenciones y “fantasías” de Fray José, hicieron una *mitificación* del humilde, laborioso y tenaz Fray Antón,¹⁹ Además, es preciso extender esas claves a la lectura de otros historiadores, jerónimos y no jerónimos, pero seguidores de la interpretación de Sigüenza. José Quevedo, que Zarco califica de “minucioso y diligente”²⁰, no duda en poner de relieve que la secuencia y la vuelta al calor de las obras se debió a la aprobación de “el proyecto del lego”²¹. Y Rotondo gana en fantasía e inexactitud a Sigüenza. Después de copiarle, al decir que “mucho complació al Rey la solución del lego”, añade como uno de los motivos el de “no haber de destruir nada de lo ya edificado”, y una vez más que se aprueba “el proyecto del lego”²². Quien de verdad *sufrió* el cambio fue Juan Bautista de Toledo, que tiene que desmontar su primera idealiza-

¹⁷ *Los priores...*, o.c., I, 33.

¹⁸ Carta de 6 de julio de 1564, en *Ibid.*, p. 129. Con la carta dirigida al secretario Pedro del Hoyo, van adjuntas las “demandas y respuestas de todo ello para que su Majestad las vea”. Van expresadas también otras muchas quejas de defectos que según lo tratado y discutido sobre las nuevas trazas se convertirían en irreparables: cocina, refectorio y zaguán que “lo más del tiempo... se queda a buenas noches”, etc.

¹⁹ *O.c.*, aquí nota 8, pp.12-14, etc.

²⁰ *Ibid.*, 33.

²¹ J. QUEVEDO, o.c., 22.

²² A. ROTONDO, o.c. 26-27. Fray Jerónimo de Sepúlveda dice de Villacastín que era “hombre de mucho valor y de mucho pecho, pues él solo ha dado calor para que esta máquina y octava maravilla del mundo esté en la perfección que la vemos”. ZARCO: *Documentos...* IV, p. 14.

ción de la obra y hacer las nuevas trazas que implicaban mucho más que la subida de “la montea”. Y quien de verdad supo aprovechar y dar cumplimiento monumental a los condicionamientos que introducía la magnitud del cambio fue Herrera, máxime si hemos de hacer entrar en su definitiva configuración el tan socorrido simbolismo de la *figura cúbica* y su supuesto origen de esoterismo hermético. En resumen, la culminación del alcance del cambio, a través de los cambios sucesivos a que obliga, tiene su culminación en la fachada principal que da precisamente el ámbito adecuado para la Biblioteca, poniendo así en su punto la *razón reconciliadora renacentista* que cifraba su base y su meta preecuménica en el saber.

No digo nada de la insensatez de quien me escribe que mi “alusión al Séptimo diseño de Herrera”, puesta al final del primer apartado, indica una “postura de descalificación”. Remito a los trabajos concienzudos y de especialistas sobre el caso ²³ para que coteje y mida en qué se separa esa frase, de pura sugerencia, de los trabajos y proyecciones reflexivas sobre la perspectiva, que dibuja a la perfección lo que Herrera deseaba que se viera —precisamente porque podía con facilidad quedar oculto a una primera y cercana mirada— de todo el Monumento: la armoniosa trabazón de un todo conjugando la grandiosidad, la dignidad y las funciones de las partes. Hasta queda sin verse el abrazo de la casa regia ya que estaba así mostrando, en su ausencia, la secreta intencionalidad de presencia del *rex absconditus*. La mansión del Monarca queda desleída en la introducción bien meditada del paisaje que circunda y realza lo que es la monumentalidad de toda la fábrica. Pero, en fin, este sería otro tema que alargaría demasiado la cifra de una respuesta indiscutiblemente inmerecida.

II. LO MISMO Y LO OTRO EN EL PROYECTO CULTURAL.

La exposición más clara y comprensiva de lo que cabe llamar “proyecto cultural” de Felipe II, en El Escorial, creo que puede verse en el estudio que cito en mi primera nota bibliográfica (XIV): *Aspectos de la ciencia aplicada en la España del siglo de Oro*. Como indica el título, se centra en la parte “científica”, si bien tampoco descuida de traer al habla otros ámbitos del saber. Por la meta propuesta y por sus logros de aprovechamiento de la documentación que poseemos y con hallazgos nuevos, el libro no merece más que felicitación y alabanzas. Da además base para ulteriores investigaciones en el campo más descuidado sobre el que da inequívoca información la obra, el contenido del material científico que ahí se reunió y con el que se trabajó, en un corto periodo de febril actividad, en muchos proyectos concretos. Para el aspecto del saber eclesiástico y de las intenciones de alzarlo a categoría “universitaria”, es también rico en datos y precisiones el *Nuevo Escorial Universitario*, de Gabriel del Estal ²⁴, si bien proyectado a una visión y misión de actualidad, presente ya en el mismo título.

²³ El libro básico es, como todos saben, el de L. CERVERA Vera: *Las estampas y el Sumario de El Escorial por Juan de Herrera*. Edit. Tecnos, Madrid, 1954. Después puede verse, para una reflexión y documentación posteriores J.J. LAHUERTA: *El “Séptimo diseño”, de Juan de Herrera, y la idea de El Escorial*, en *Arquitectura* (1984), pp. 29-34. Para la historia y feliz suerte del “Séptimo diseño”, véase *El Escorial, historia de una imagen*, en “El Escorial en la Biblioteca Nacional”, IV Centenario del Monasterio de El Escorial. Ministerio de Cultura, Madrid, 1985, pp. 221 y ss.: “El Séptimo diseño”, de Juan de Herrera, constituye una de las imágenes arquitectónicas más difundidas en Europa durante casi dos siglos”. Se convierte en “tópico y mítico”. Finalmente, F. CHECA: *Felipe II, Mecenas de las Artes*. Nerea. Madrid, 1992, pp. 318-319, etc.

²⁴ Ediciones escurialenses, 1986, con amplias referencias históricas y Bibliografía.

Lo que he intentado puntualizar es que no se trataba efectivamente de un proyecto cultural estructurado con visión y eficacia de futuro, que es esencial a todo proyecto. Y la experiencia histórica, muy pronta y rápida, mostró que así eran las cosas. A la fogosa actividad de un principio de muchas cosas, del *initia fervent*, vino pronto la desilusión de la decadencia. Hay quienes explican que Felipe II no toleraba hombres geniales en su entorno. Pero aquí ni siquiera eran precisos hombres geniales, sino gestores que supieran seguir las indicaciones de un Director y cabeza de lo mucho y grande que se podía “proyectar”. Faltó el hombre y el equipo que pudiera configurar y poner en marcha estructurada las posibilidades abiertas. No hubo ni hombre ni equipo. ¿Puede explicarse de alguna manera esta carencia, en el caso, sin que incida esto en quien ejercía ahí su omnímodo poder, es decir, el Rey? El enfoque de una conclusión en la que se explicita titularmente: *La ciencia: interés de un Monarca. Indiferencia de un pueblo*²⁵, me parece inexacta y carente de la visión completa de lo que era el espacio cultural del Monasterio²⁶. Había mucha distorsión doctrinal, mucha iconografía didáctica, con significaciones iconológicas diversas, distantes y hasta opuestas, había una confusión operante, con un increíble miedo a las iniciativas personales, con una limitadísima libertad. En el mundo intelectual había un rechazo al Monasterio, al menos en la medida en que ahí se ubicaba *también* la Biblioteca²⁶. Muy pronto comenzarán a inquietarse los monjes por la displicencia que notaban en las Universidades de Valladolid, Alcalá y Salamanca²⁸. Como ejemplo, ¿porqué se sintió siempre a disgusto Arias Montano en El Escorial? Hay dos tópicos muy reiterados por él mismo que son: sus deseos de retirarse al refugio y soledad de recogimiento de la Peña de Aracena, para allí vacar a sus estudios y la composición de su *Magnum opus*; además en El Escorial se veía reducido a “servir en esta casa en cosas que un muchacho podría y sabría mejor servir; y por sólo un memorial de un fraile verme ocupado en cosas de ningún fruto”²⁹. Ambos tópicos eran verdad; pero había también otra verdad que podía deshacerlos, y de la que también él nos da referencias.

²⁵ Se pone como *epílogo* al libro citado: *Aspectos de la ciencia aplicada...* pp.519-520.

²⁶ “Por aquí se verá la gran bondad y mucha lealtad de los españoles y su gran fidelidad a su rey y señor, pues vemos que se dexan desentrañar y consumir toda la sustancia que tienen con sólo oír decir que es para su rey” (Fray Jerónimo de Sepúlveda, en *Documentos...*, IV, p. 18).

²⁷ Ya en el primer Discurso de la Fundación del Monasterio..., tiene Sigüenza que hacerse cargo de esas críticas el edificio “que les parece a tantos excesivo y superfluo” (FME, 11). Una actitud defensiva se mantiene constante en los tramos más decisivos de la obra. Para la Biblioteca y el estudio las críticas eran todavía más duras. La voz del jesuita P. Mariana no es más que eco de otras muchas voces. Las celosas razones de defensa del P. Alaejos, no pudieran calmar otras quejas posteriores. *El Memorial a Felipe II, pidiéndole El Escorial para la Compañía de Jesús*, parece, según Zarco, que debe situarse en época posterior. En fin, “Asfixia mortalmente a las almas, aun a las más generosas y bien curtidadas el ambiente, y el de San Lorenzo el Real fue poco propicio para el estudio” (ZARCO: *Catálogo de los Manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, I, Madrid, 1924, pp. XXIII-XLII, con las referencias documentales pertinentes. El mismo: *Los Jerónimos de San Lorenzo el Real...* (Bibliografía, n.º III), pp.40-44. Los libros “cautivos y con cadenas” pasó a ser la expresión socorrida para todo descontento.

²⁸ Pero el lamento se extiende además a otros órdenes, todos, en realidad, complicados. De ahí que en la *Carta conventual de 1598*, “aun calientes las cenizas de Felipe II” escribieran los monjes que “esta casa estaba infamada en toda España, no de enferma sino de trabajosísima, y de que todos los frailes estaban descontentos y como forzados, y ansí no vienen sino mozos desechados” (*Catálogo...* I, o.c., p. XXIX).

²⁹ Carta a Zayas, San Lorenzo 10 de octubre de 1579 (*Colección de Documentos inéditos para la Historia de España*, XLI. Madrid, 1862, 407-9). “Hasta ahora no sé lo que el rey quiere de mí, y me voy contemporizando y callando hasta acabar este índice...”. Carta al mismo, también desde El Escorial, 31 de mayo, 1577. En *Documentos inéditos...*, 345-346.

Las circunstancias personales que le atosigaban eran efectivamente “para crear melancolía en las piedras”³⁰. Pero lo único que hacía emerger estas quejas era su imposibilidad de poder, con ello, dedicarse al estudio. Por eso, hace gestiones o indicaciones de querer residir en Venecia o en Roma, donde había libros para realizar sus estudios y sus obras. En Italia podía hallar “mejor comodidad de libros y personas que no en España”³¹. ¿No podían haberse arbitrado las condiciones de ambas posibilidades precisamente en El Escorial? Ciertamente hubiera sido necesario un cambio muy difícil en ese estado del paisaje intelectual de la España enrarecida del momento y con más acritud en el espacio cultural que *reinaba* en el Monasterio³². Esta referencia a Arias Montano, no indica que hubiera debido de ser él quien configurara ese proyecto que nunca existió. Sus conocimientos no eran sólo, aunque lo fueran fundamentalmente, escriturísticos. En el mismo Monasterio dio clases no sólo de lenguas sino también de Matemáticas y Física. Pero, aparte de todo esto, ¿no había otros hombres de saber en España que pudieran ejercer un liderazgo del proyecto y la articulación del equipo necesario para la realización mismo?

En todo lo que implica la denominación de un proyecto cultural, posible efectivamente con los mejores medios y materiales en El Escorial, se suele confundir con lamentable buen deseo, la cantidad con la transición de ésta a la calidad, según la explicación común y a la que da exacto alcance filosófico Hegel. Una comprensión aproximada de lo que fue y pudo ser el nonnato proyecto escorialense, tendría que comenzar por exponer la *teoría de la acumulación* y las diversas posibilidades, buenas o frustrantes a que puede conducir. Evitar la frustración hubiera requerido españolizar El Escorial, asumir su presencia, su simbolismo y su lenguaje europeos e inaugurar un pensamiento de la diferencia dentro de las líneas comunes y confusas del Renacimiento tardío.

III. ORDENACIÓN DE FECHAS.

Evité en mi intervención referirme a las fechas de acondicionamiento, ornato, y puesta a punto de los libros de la Biblioteca porque ello implicaba tener que polemizar con Sigüenza, quien en gracia a resaltar su protagonismo reduce y acumula en una fecha datos de otras muy diversas y con ello el proceso de formación queda diluido y simplificado. Unir una Biblioteca al Monasterio de los frailes siempre estuvo, desde el comienzo, en la mente de Felipe II. Pero en las primeras trazas ni siquiera se le ocurre a nadie pensar en un lugar determinado para ella.

Cuando Sigüenza señala el 1576 para “la primera entrega de libros”, pretende oficializar en una síntesis todo el acarreo de materiales, libros y manuscritos que venían recibiendo al menos desde 1565. Si esa “primera entrega” contabilizada, englobara

³⁰ En *Ibid.*, 10 de octubre de 1579. O.c., 407-409.

³¹ Carta a Zayas, desde Amberes, 27 de febrero, 1573. *Ibid.*, 288-289.

³² Pocos documentos pueden dar mejor luz sobre el asunto como el texto del Proceso inquisitorial contra el P. Sigüenza. En la publicación e introducción al mismo dice G. de Andrés. “Se condenaba a Montano a través de un discípulo que llevaba a la práctica, con la típica rudeza castellana y sin ambages, el ideario de su maestro, que tanto respeto e incluso temor infundió en sus adversarios por su enorme talla intelectual y vida asceta, como también por la protección regia de que gozaba. En el fondo es un proceso a Arias Montano” (*Proceso inquisitorial del Padre Sigüenza*. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1975, p. 15).

todo lo existente, no podríamos explicarnos cómo al año siguiente los libros estuvieran ya tan revueltos y más confusos “que el caos antiguo” de Hesiodo ³³.

Arias Montano llega, por primera vez a la Biblioteca, para ordenarla y reconocer los libros, su valor y materias de que trataban, en el 1 de marzo de 1577. El lugar de la Biblioteca es, como dijimos, una gran crujía del Claustro principal, que después será el Dormitorio de Novicios y actualmente Aula Magna del Monasterio. Para determinar los otros lugares previos donde estuvieron los libros y manuscritos y los supuestos autógrafos-reliquias, pueden verse los estudios ya aludidos en nota de Antolín, Villalba, Zarco, y especialmente Gregorio de Andrés ³⁴.

Sigüenza se incorpora al Escorial como predicador, profesor intermitente, y buen observador de lo que ocurre y pasa, en 1587. Pero su adscripción definitiva, como fraile profeso en y para El Escorial, no se realizará hasta el 4 de mayo de 1590. Y comenzará actuar como Bibliotecario oficial a la muerte de Fray Juan de San Jerónimo en el 1591. La consolidación en amistad entrañable su relación con Arias Montano, deberá fijarse en torno al 1592, si bien hay que hacerla proceder por la admiración como Maestro y después por el deslumbramiento y fascinación de su sabiduría escriturística y de su profunda y rica espiritualidad interior. Si a ello añadimos que en ese mismo año se le incoa el Proceso inquisitorial a Sigüenza y se le confina al Monasterio de La Sisa, en Toledo, de donde sólo podrá acceder esporádicamente al Escorial, y que la absolución favorable *definitiva* no ocurre hasta el 19 de febrero de 1593, la eficacia de su función de Bibliotecario tiene que verse mucho más disminuida de lo que él nos da a entender. En 1594 ya es nombrado Rector del Colegio de San Lorenzo, en el Escorial, nombramiento que se repetirá en 1600, de cuyo cargo pasará a desempeñar el de Prior del Monasterio en 1603. Además Fray José Sigüenza es escritor y escribe con celeridad inusitada a la vez que con cuidadosa atención a su voluntad de estilo. Ya en 1595 publica la *Vida de San Jerónimo*. ¿Cuándo la había escrito, de dónde sacaba su tiempo, aparte de robarle toda la parte posible a su sueño? Porque, de ahí, seguirán casi sin respiro sus otras obras, algunas de las cuales quedará inédita, al sorprenderle la muerte (22 de mayo de 1606). Hay un curioso paralelismo entre Sigüenza como Bibliotecario y el de su anterior colega de la Vaticana, Augustinus Steucus (1497-1548), que Sigüenza conoce y cita en más de una ocasión ³⁵.

³³ Expresión de Antonio Gracián a Antonio Agustín, Obispo de Lérida. La fecha puede ser incluso del mismo año 1565. Véase L. Villalba: *La Historia del Rey de los Reyes...*, de Fray José de Sigüenza, tomo I, *Preliminares*. El Escorial, 1916, p. CXLV.

³⁴ Aparte de los estudios citados en la nota bibliográfica primera (nº. V.), se debe resaltar la importancia de los datos aportados por su publicación y análisis del *Proceso inquisitorial del Padre Sigüenza*, a que aludimos anteriormente. También ahí se hace una relación de las estancias de Arias Montano en El Escorial: *Jornadas de Arias Montano en El Escorial*, pp. 31-36.

³⁵ Las obras de Agustín Steuco entraron pronto en El Escorial. Ya se enumeran en la entrega de la Librería real de Felipe II (1576) y después en la de Don Diego Hurtado de Mendoza. (Véase *Documentos...* VII, donde Gregorio de Andrés señala siete entradas (pp. 18, 23, 27, 295, 296, 306 y 315). Estas entradas han de buscarse bajo el nombre de *Eugubinus*, que era como en latín solía firmar Steuco por haber nacido en Gubbio, en 1497; murió en Venecia en 1548. Fue nombrado Bibliotecario de la Vaticana en 1538, cargo o título que mantuvo hasta su muerte. Su *Opera omnia*, en 3 vols. se editó por primera vez en París, 1577-1578; se reeditó nuevamente en Venecia, 1591 y en 1601. Formado en la orientación doctrinal de Ficino y Pico de la Mirándola, fue el que “catolizó” la referencia a las doctrinas del *Corpus hermeticum* y de todos los “prisci theologi”. Sin su obra *De perenni philosophia* (1540) no es fácil explicar la incursión de las doctrinas herméticas en la mayoría de los círculos católicos europeos. Aparte de su exhuberancia como escritor y de su gran cultura tenía el convincente atractivo de mostrarse, y serlo de verdad, como el sabio sobreestimado y favorecido por el papa Paulo III, a quien dedica sus mejores obras. M. Scholz-Hänsel en su estudio *Eine spanische Wissenschafts Utopie am Ende des 16. Jahrhunderts* (Münster, 1987) sobre *los frescos de la Biblioteca de El Escorial* no duda en atribuirle una

Comparemos este itinerario temporal con las fechas de la terminación material del ámbito de la Gran Biblioteca actual en su definitiva ubicación, y con las tareas necesarias para su adorno y decoración pictórica. El trabajo de estucado de la Salas, alta y baja, debió quedar ya listo para 1587, toda vez que en ese año se hace un traslado de los libros a la Sala alta porque la gran Sala se está preparando para la pintura. Dicha pintura se inicia de hecho a finales de 1589 o principios de 1590. Ya este dato nos facilita deshacer el equívoco que de una afirmación de Sigüenza se pasa a darle más participación de la que pudo tener en la presentación o contenido de los frescos de toda la Sala. Sigüenza nos dice que “las historias son mías”. Y esa es la afirmación que hay mantener, sin extenderla al “adorno de toda ella”, como dirán los monjes e historiadores posteriores. Fray Juan de San Jerónimo nos dice que “acabóse de pintar la librería el año de 1592. Es pintura de Peregrino, y la invención y traza de las historias es mía (este subrayado nuestro es lo añadido de mano de Sigüenza a su historiador-guía). Tasóse toda la pintura de ella sin lo dorado en veinte y cinco mil ducados. Acabáronse los cajones y de solarla el año 1593. Es la más hermosa pieza de la casa ³⁶. No debe pues extrañarnos que Sigüenza critique algunos detalles de los frescos y su realización o que vea alguna de las figuras acopladas en torno a cada uno de los saberes no muy adecuada a ese lugar, como en el caso de Meliso entre los dialécticos ³⁷. El acabado en la decoración, orden de los libros y enseres de la gran Sala de la Biblioteca hay que retrasarlos hasta 1594.

muy probable eficacia de inspiración en los que fueran los autores de los hombres ilustres y de las historias, exceptuando en todo caso a Sigüenza. Véase aquí nota 37. La más utilizable y completa monografía sobre este ilustre y extraño personaje sigue siendo todavía la de Th. Freudenberger: *Augustinus Steuchus aus Gubbio, Augustinerchorher und päpstlicher Bibliothekar (1497-1548) und sein literarisches Lebenswerk*. Münster i.W., 1935, 412 pgs.

³⁶ *Memorias...* en *Colección de documentos inéditos...*, VII, 1845. Edic. facsímil, P.N., 1984, 441.

³⁷ “De Meliso no hallo razón para ponerle en el estado de gran dialéctico ni que haya hecho mucha profesión de esto”. FME, 290. Como ocurre que A. Steuco hace mención explícita de Meliso en su *De perenni philosophia*, junto a Parménides, Zenón y Aristóteles, M. Scholz-Hänsel en la obra citada (nota 35), dice: “Wir müssen also annehmen, dass der Bibliothekar des Escorial das Werk seines vatikanischen Kollegen nicht kannte. Sigüenza kann somit nicht allen Fällen als Autor des Programmes gelten, sondern seine Beschreibung muss teilweise selbst als nachträgliche Interpretation angesehen werden.” (O.c. p.97). Es una conclusión en la que se va más allá de las premisas. Sigüenza no se dice más que Autor de las *Historias*. Lo que añadan sus seguidores posteriores no es de su responsabilidad intelectual. Además, verse obligado (*müssen*) a decir que no conocía la obra de su colega vaticano, es tomar la parte por el todo. Que Sigüenza conocía la obra (es decir, la producción literaria) de Steuco, no cabe duda, por el simple hecho de que lo cita en más de un lugar como autoridad. Que yo recuerde, hay dos citas, al menos, en la *Vida de San Jerónimo* (Madrid, 1853): Una llamándolo “obispo Chisamense” y copiando un corto párrafo literal del mismo (*Ibid.*, p. 412). Steuco fue nombrado obispo de Kissa (en Creta) por el papa Pablo III el 11 de abril de 1538, al quedar vacante el puesto por la muerte de Michele Zono. Más adelante explicando el refuerzo de la cita lo hace con esta expresión: “y confirma lo que da dicho Eugubino” (*Ibid.*, 413). Es inverosímil suponer que si conoce y cita a Steuco, en algo de sus obras menores, no conociera el *De perenni philosophia*. Más probable parece la opinión de que, conociendo esa famosa obra no estuviera de acuerdo con ella y, aún más, no le interesara citarla porque, por esas fechas ya estaba en el Índice de libros prohibidos, primero con el *nisi repurgetur*, y más tarde (1559) reprobando la totalidad del intento hermético-cristianizador de su “colega de la Vaticana”. Ello ni impide dar valor a la hipótesis de posible fuente inspiradora de algunos detalles de los Frescos de la Biblioteca, toda vez que fue labor de equipo, y sobre todo el amplio eco y conocimiento europeos que la obra suscitó, tanto que siguió publicándose, a pesar de las condenas oficiales. Pero, ¿por qué Sigüenza, aunque estuviera en autos de esa fuente iba a dar oídos al pregonero, él que sabía por triste experiencia lo que era caer en manos de la Inquisición? Cuando al defender la decoración de la Biblioteca Sigüenza stampa la frase de *Sacra-Profanis* (FME, 289) mostraba que no estaba en la línea de la razón reconciliadora a ultranza que ejercita Steuco. Para Steuco, Hermes Trismegisto *apellatus est Termaximus, quoniam de Trinitate edidit oraculum* (*De perenni philosophia*, 1. II, capit. XVII). Frente al intento de ecumenizar toda la cultura religiosa, unificándola en sus contenidos, Sigüenza toma una posición bien clara y definida en FME, 296. Pero este es un tema que habrá que esclarecer en otra ocasión.

Para terminar, quisiera referir la conmovedora visita y definitiva mirada de Felipe II a ese su mimado y acariciado y realizado tesoro. Fue a primeros de julio de 1598, próximo a “la postrera aldabada”, y al “último grito de los mensajeros” de la muerte. Quiso, una vez más, “ver su casa, dio vuelta por algunas partes de ella, como despidiéndose de aquella obra de sus manos”³⁸. “Tendido en la silla casi sin movimiento, y conducido en brazos de sus criados, recorría todos los departamentos: vio con detención y dio algunas disposiciones en los relicarios, donde se estaban poniendo en orden las numerosas reliquias que últimamente habían mandado; se detuvo bastante tiempo contemplando con placer las ricas bóvedas y bellissimo conjunto de la biblioteca principal”³⁹. “De allí tuvo gana de subir a la alta, porque le dije había mudado el asiento de los cajones de aquella pieza, que no me contentaba el que tenían de primero. Violo y agradóle, porque quedó la pieza muy desembarazada y alegre. Creo que fue lo postrero que vio de esta casa”⁴¹.

Bella y rutilante, anclando la fuerza del poder en el saber⁴¹, la realidad de la Biblioteca, aureolada de cirros y cúmulos abriéndose al cielo, dorada y azul, parecía superar la añorada verdad de sus sueños. En algo valía la pena haber sido Rey.

³⁸ FME., 172.

³⁹ QUEVEDO, *o.c.*, 82.

⁴⁰ FME., 172.

⁴¹ Aunque sea sólo para una llamada de atención, en nota, no quisiera dejar de apuntar que este era, en su parte más coherente y reiterativa, el mensaje que T. Campanella quería transmitir al rey Católico en su *De Monarchia Hispanica Discursus*, como meta para “hispanizar el mundo”. Al leer la obra y constatar, a la vez, los estudios que Felipe II iba proponiendo se hiciesen en El Escorial, uno duda de si Campanella hacía una interesada utopía proyectiva o si estaba extremadamente bien informado. Para entrar en esta hipótesis de trabajo, hoy poseemos ya la traducción y estudios sobre esa famosa obra del hiperbólico monje calabrés. Véase: T. Campanella: *La Monarquía hispánica*. Centro de Estudios constitucionales. Madrid, 1982, con la introducción y notas de Primitivo Mariño. También: T. Campanella: *La política*. Alianza Edit., Madrid, 1991, con un amplio estudio introductorio de Moisés González García, y la bibliografía pertinente. Las ideas que Cornelia von der Osten Sacken (*El Escorial, estudio iconológico*. Xarai edic., Bilbao, 1984, pp. 110 y 152) recoge pueden quedar totalmente fuera de lugar, si no se precisa antes la fecha de, al menos, la redacción primera de esta obra, la “prima Stesura Giovanile”, como la llama Germana Ernst en su edición crítica “*Monarchia di Spagna*”, Napoli, 1989. La idea a que aludimos en nuestro texto la formula, en cierta ocasión, Campanella con estas palabras: *La conoscenza del mondo è la metà del suo possesso*.

EN EL BICENTENARIO DE LA RECENSIÓN DE ENESIDEMO

por *Miguela Domingo*

Presentamos aquí la Reseña que J. G. Fichte realizó sobre *Enesidemo* (1792)¹, libro de Gottlob Ernst Schulze (1761-1883), y que fue publicada en la “Gaceta Literaria General” de Jena los días 11 y 12 de Febrero de 1794.

Esta obra es una crítica de los supuestos de la teoría del conocimiento de Kant y Reinhold, crítica fundada en un análisis interno del pensamiento de dichos autores, y en particular en un análisis de la idea de representación.

Según Schulze, el criticismo no ha podido responder adecuadamente a Hume, porque no ha sido capaz de pasar, como ha pretendido, de lo fenoménico a lo real, o supuestamente real.

¹ La controversia Kant/Reinhold es recogida de modo crítico en el año 1792 por G. E. Schulze en su libro *Aenesidemus*, según el nombre de un filósofo griego escéptico, el cual opuso a los estoicos y a los académicos el “pirronismo” (la doctrina escéptica de Pirrón y sus seguidores) como única doctrina adecuada al sabio.

En sus *Discursos Pirrónicos* recopiló en efecto, Enesidemo todas las doctrinas divergentes sobre cada punto para demostrar la incertidumbre del conocimiento, y desarrolló en los llamados “tropos” (argumentos aducidos por los escépticos griegos para concluir la necesidad de la suspensión del juicio —Ver Émile Bréhier, *Pour L'histoire du scepticisme antique: les tropes d'Enésidème contre la logique inductive*, Revue des Études anciennes, (1912), págs. 69-76; reimp. en *Études de Philosophie antique*, (1955), págs. 185-192-) sus objeciones destinadas a evidenciar la imposibilidad de conseguir un saber verdadero a causa de la multiplicidad de condiciones externas e internas que concurren en el juicio.

Los 10 “tropos” más conocidos expuestos por Enesidemo se refieren a los cambios y modificaciones a que están sometidos todos los juicios, en virtud:

- 1) de las diferentes especies existentes entre los seres animales;
- 2) de las diferentes clases de hombres;
- 3) de los diferentes estados según los tiempos;
- 4) de las condiciones orgánicas;
- 5) de las distintas posiciones que pueden adoptarse frente al objeto observado;
- 6) del medio interpuesto entre los sentidos y el objeto;
- 7) de los diferentes estados de los objetos mismos;
- 8) de las cosas que nos rodean;
- 9) de las costumbres, usos y creencias del sujeto;
- 10) de su estado de desarrollo, con todo lo cual (8) se hace imposible el conocimiento seguro de una cosa, pues no pueden ser eliminadas las contradicciones ni discriminados los múltiples factores que intervienen en el juicio.

Los 10 “tropos” más conocidos expuestos por Enesidemo se refieren a los cambios y modificaciones a que están sometidos todos los juicios, en virtud:

Durante mucho tiempo se consideró que el escepticismo de Enesidemo era sólo una preparación para la admisión de la doctrina de Heráclito; sin embargo, parece que, en última instancia, la crítica de todo criterio de verdad no tenía para el otro sentido que la suspensión del juicio y, por tanto, la adopción del temple impasible de ánimo, de la ataraxia.

En lo fenoménico no hay conceptos universales y necesarios; si los hay en lo a priori, ello no significa gran cosa, pues la gran cuestión es como se puede pasar de lo a priori a la realidad.

Por otro lado, tanto Kant como Reinhold cometen la falacia de hacer depender las representaciones de las afecciones producidas por cosas en sí, cuando estas no están justificadas de ninguna manera dentro de la representación. Lo a priori, en suma, permanece ajeno a la experiencia, y la experiencia misma no contiene nada a priori.

La tesis de Reinhold de que la representación es la unión de la experiencia y de lo que trasciende a la experiencia, es rechazada por Schulze, alegando que en tal caso no hay razón para no adherirse al dogmatismo prekantiano. Y si la representación no lleva a cabo semejante unión, entonces la crítica de Hume sigue siendo válida.

En escritos posteriores al *Aenesidemus*, y especialmente en su *Crítica de la Filosofía Teórica*, Schulze amplió su crítica del kantismo a toda filosofía que pretenda ir más allá de la aceptación de los datos sensibles como tales, y proponiendo un escepticismo frente a toda aspiración a conseguir un saber “fundamental” inmune a toda crítica.

El examen que Fichte realiza del *Enesidemo* puede dividirse según el contenido en 3 secciones ²:

- 1- Se estudia el problema del primer principio.
- 2- Se ocupa del saber teórico.
- 3- Es dedicada a la filosofía práctica.

1- Fichte señala que debe haber un principio superior que posea por sí mismo una validez real, esto es, que determine la forma de las representaciones además de su materia, y fundamente no sólo al principio de conciencia, sino también al de no contradicción; con ello se pasa de una lógica trascendental a una metafísica del ser como subjetividad (Idealismo).

Hay que encontrar un primer principio absoluto, incondicionado. El primer principio no puede estar en el ámbito de lo teórico, porque es un ámbito derivado. La relación originaria entre el sujeto y el objeto no puede darse en la teoría, sino en la praxis ³. Al actuar se produce el encuentro con el No-yo, que todavía no es percibido, sino sólo sentido como una limitación.

Fichte se preocupa por hallar un principio autosuficiente en el cual la forma y el contenido se determinen entre sí. Esto es, precisamente, lo que ocurre en la posición del Yo puro ⁴, puesto que el contenido, la autoidentificación, coincide con la forma, la identidad (Yo = Yo), es decir, la autoposición coincide con la afirmación (Yo soy).

Pero al trascender el plano de la conciencia surge el problema de la captación del Yo absoluto. Ha de ser una captación inmediata. Fichte retoma y rehabilita el concepto de intuición intelectual ⁵. Se trata aquí de la constatación inmediata de lo absoluto

² *Sämtliche Werke, Recension des Aenesidemus*, (1792), Band I, págs. 1-26.

³ “El impulso es lo primero y supremo en el hombre; exige su objeto antes de cualquier conocimiento y antes de su existencia; exige algo sin más, aunque no existiese en absoluto (*Ver Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, (1794), Band VI, p. 313).

⁴ Yo Puro = Thathandlung (Autoafirmación). Thathandlung como primer principio, autosuficiente: Yo = Yo (autoidentificación). Primer principio incondicionado, no empírico, con actividad absoluta. Ser y actividad (*) se identifican.

(*) Se entiende por actividad la libertad del hombre frente a lo absoluto. El Yo puro es el Yo numénico, del cual se derivan todas las formas del hacer y del pensar, y que tiene a la vez el carácter de idea trascendental, en el sentido de un proyecto práctico inalcanzable, a realizar en el mundo real.

El Yo tiene una captación inmediata (subjetividad pura). La intuición intelectual del ser se dirige a un actuar.

en el sujeto, de un Yo nouménico, libre, único fundamento posible que permite explicar el carácter autónomo de la vida moral y sus exigencias absolutas. La intuición intelectual no se dirige a algo que está más allá del sujeto; por el contrario, lo pone en contacto con lo más íntimo de su Yo, la actividad de autoafirmación con la que se identifica. Pero para que esta intuición no se pierda en sí misma hacia el infinito, necesitará una meta determinada a la cual dirigirse. La actividad de la intuición deberá completarse con el concepto de fin. La intuición intelectual se encuentra ligada a la idea de algo extraño al Yo, esto es, el No-yo ⁶. En este sentido el concepto de Absoluto, con el que se califica al Yo puro, no significa totalidad, sino independencia, incondicionalidad.

2- En esta parte aparece y se entrelaza una doble consideración del No-yo:

— como cosa en sí (teórica).

— como 2º principio de la *Doctrina de la Ciencia*.

Según Fichte, la existencia de un “objeto” como cosa en sí, es decir, independiente de nuestro pensar, es impensable, intrínsecamente contradictoria, es un artificio expositivo o una incoherencia de expresión, pues al considerarla nunca podemos abstraer de nuestro propio pensar. Nadie puede salir de sí mismo, ni superar en el plano teórico los límites de la subjetividad humana. “La idea de una cosa que, en sí misma (*ansich*), independientemente de toda facultad de representación, poseyera la existencia y determinadas notas constitutivas, es una fantasía, un sueño, un no-pensamiento ⁷”. La idea de un “sistema crítico” —afirma— no sólo no incluye, sino que excluye absolutamente la idea de una cosa en sí ⁸.

Todo Yo y todo No-yo son para el Yo, o, dicho de otro modo, la materialidad en sí misma carece de sentido, es un absurdo, porque el sujeto es el único dador de sentido. Pero hay más; antes de toda investigación, ya sabemos que el principio absoluto designará a un sujeto o a un Yo, con exclusión de un “objeto en sí”, de un No-yo independiente; en una palabra, con exclusión de una “cosa en sí”, en el sentido intencionadamente kantiano de la expresión. Porque para Fichte, la “cosa en sí” no es más que un sinsentido, “lo contrario a la razón”, un “concepto perfectamente irracional” (“*die völlige Verdrehung der Vernunft*”, “*ein rein unvernünftiger Begriff*” ⁹). La exigencia sistemática absoluta coincide aquí con el presupuesto idealista.

Sin embargo, el No-yo absoluto es postulado por Fichte como segundo principio de la *Doctrina de la Ciencia*, no ya como un producto teórico, sino como idea práctica, es decir como fundamento explicativo del obstáculo a la actividad del sujeto.

El 2º principio se encuentra condicionado por el Yo en cuanto al contenido, pero no en cuanto a la forma, en cuanto a la negación.

Se muestra aquí la presencia de un hiato, de un resquicio que es constitutivo de toda conciencia y que nos da la pauta de la verdadera intención de Fichte: construir una filosofía desde lo finito, que reconozca los límites del hombre. El No-yo absoluto es postulado para explicar un factum, el de la relación del Yo finito con algo extraño a él.

⁶ No-yo como idea práctica; como fundamento a la actividad del sujeto. El No-yo es postulado para explicar un factum, el de la relación del Yo finito con algo extraño a él.

⁷ J. G. Fichte, *Rezension des Fundamente der vom Herrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-philosophie*, en *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Jena, 1794. Cfr Fichtes *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von J. H. Fichte, Band I, p. 17-18.

⁸ Ibid.

⁹ SW, *Zweite Einleitung in die...*, Band I, p. 472.

3- En la tercera parte de la *Recensión des Aenesidemus* (la filosofía práctica), Fichte analiza la relación entre razón práctica y especulativa. *Enesidemo* plantea que algo sólo puede ser mandado en la medida en que previamente el sujeto se hace consciente de la posibilidad de su éxito.

El “puede” no pertenece a la esfera ética, porque en sí mismo encierra una limitación; está condicionado por factores externos al sujeto y su deseo. En la aspiración ética, en cambio, el “debe” es absoluto, no hay nada más allá de la intención de satisfacer la obligación moral que influya en el cumplimiento del deber. La intromisión de especulaciones puramente teoréticas debilita la firme vocación de actuar.

Pero la razón práctica es el medio para solucionar la contraposición entre el Yo puro y la inteligencia, entre la necesidad de autoafirmación absoluta que caracteriza a la subjetividad y las limitaciones constitutivas del Yo empírico. La razón práctica se presenta ahora como la progresiva destrucción de la finitud hacia lo infinito inalcanzable.

RESUMEN DEL VII CURSO DE PEDAGOGÍA PARA EDUCADORES

por *Teresa Cid*

La Primera Parte del Curso de Pedagogía para Educadores, celebrado durante los meses de noviembre de 1992 a mayo de 1993, estuvo bajo la dirección de D. Víctor García Hoz, con la colaboración de D. Eduardo Soler Fierrez.

El Profesor D. Víctor García Hoz desarrolló el tema “Tres conceptos de educación”, en los que se concibe el proceso de educación como aprendizaje, desarrollo de la personalidad y preparación para la vida. Estos tres conceptos de educación arrancan del predominio que se otorgue a cada uno de los tres grandes aspectos de la subjetividad humana, corporeidad, inteligencia y voluntad.

Cada uno de estos tres conceptos se apoya, a su vez, en una idea distinta: la educación como instrucción se apoya en la idea de aprendizaje; como desarrollo se apoya en la idea de maduración; como preparación para la vida, en la idea de formación o madurez humana.

Las teorías romántica, nativista, maduracionista, entienden el desarrollo del ser humano como algo genéticamente predeterminado, como resultado de fuerzas naturales cuyo despliegue va constituyendo estructuras fisiológicas de maduración.

La teoría mecanicista, básicamente empirista, del aprendizaje, entiende el desarrollo como producto de los estímulos ambientales; el aprendizaje se expresa en el modelo estímulo-respuesta. Skinner, Bijou and Baer y Gagné se pueden considerar representantes de esta idea. Entre las teorías románticas y las mecanicistas se sitúa el modelo organísmico, en el cual el desarrollo humano se entiende como el resultado de la recíproca interacción entre el sujeto y el ambiente. Piaget, Colbert y Brunner son conocidos representantes de este concepto. Mientras que para algunos, como Reese y Oberton, se trata de teorías básicamente irreconciliables, imposibles de sintetizar en una más amplia y comprensiva, otros entienden que cada una de las teorías aisladas no refleja adecuadamente los aspectos del desarrollo y, por consiguiente, han de ser combinadas sistemáticamente por la vía de la complementariedad. Esta postura es la que se ha manifestado más fecunda a la hora de la práctica educativa. La noción de persona humana como principio unificador de las distintas posibilidades del hombre tiene una más clara proyección en la tercera de las actitudes. El principio de complementariedad es el criterio que tiene más fuerza teórica y más posibilidades de aplicación práctica. En él la idea de la vida es, a su vez, elemento de continuidad y convergencia de todos los actos de una existencia humana, haciendo así posible que cada sujeto descubra el sentido de su vida y, de acuerdo con él, formule y lleve a cabo su proyecto personal de existencia.

D. Eduardo Soler Fierrez, con el Título “Un cambio de rumbo en la evaluación

educativa”, hizo una revisión de las distintas formas de concebir la evaluación y realizó la valoración pedagógica de cada una de ellas.

Enmarcó la evaluación dentro del sistema de educación personalizada en el que forzosamente el referente tiene que ser el propio alumno y estudió las ricas posibilidades que tal sistema ofrece para una práctica que tan determinante es en la enseñanza.

Tras hacer la crítica de la forma en que la evaluación se lleva a cabo actualmente en nuestros centros educativos, propuso un cambio profundo a base, sobre todo, de que fuera adoptando finalidades cada vez más pedagógicas y menos sancionadoras; sobre todo en los niveles obligatorios del sistema escolar:

“No se debe utilizar la evaluación como instrumento de poder, —como residuo del poder que han tenido los profesores con sus alumnos—, sino como una forma de conocerlos, de estudiar su proceso de aprendizaje, para así poder asistirlos y orientar de manera eficiente su trabajo”.

La Segunda Parte del Curso, se tituló “Presente y futuro de la Educación”, el Profesor D. Raúl Vázquez Gómez sistematizó su intervención bajo los siguientes epígrafes:

- Las claves históricas de la situación actual de la Educación.
- Las reformas educativas de la España democrática.
- La Educación ante los retos del futuro inmediato.
- Educación y fracaso escolar.
- Educación y valores.

Para la exposición oral de los mismos siguió el orden de los puntos que anotamos a continuación:

Para el I°:

La crisis de la educación contemporánea: Dimensión y originalidad de la crisis actual. Los factores desencadenantes a partir de la II Guerra Mundial. El proceso de democratización de la Enseñanza: La escolarización, objetivo prioritario de las políticas educativas. Expansión acelerada de los sistemas educativos en los países desarrollados o en vías de desarrollo. Factores externos agravantes de la crisis: la crisis económica, la eclosión de nuevas tecnologías, el proceso de integración europea, la influencia educativa de los medios de comunicación de masas.

Las consecuencias del proceso de democratización de la enseñanza: crisis del modelo de escuela tradicional y transformación de la misma naturaleza de la escuela, el pasotismo estudiantil, la crisis del profesorado y los problemas de la financiación estatal de la enseñanza.

Para el II°:

Análisis técnico y análisis político: Reformas educativas y políticas educativas. Los antecedentes: la Ley de Ordenación de Enseñanza Media de 1.953, la Reforma educativa de 1.970, la “Alternativa pedagógica” del Colegio de Doctores y Licenciados. El proceso de elaboración del artículo 27 de la Constitución Española de 1.978. El Estatuto de Centros Escolares de la U.C.D. de 1.979. La Ley Orgánica del Derecho a la Educación (L.O.D.E.) de 1.985. La polémica sobre los conciertos educativos. La Ley de Reforma Universitaria (L.R.U.) de 1.983. La Ley de Ordenación

General del Sistema Educativo (L.O.G.S.E.) de 1.991: los principios doctrinales y las claves de la Reforma educativa.

Para el IIIº:

Factores actuales y tendencias de futuro: problemas generales y problemas específicos de España. Utopías y cambios sociales: la utopía política, la utopía social y la utopía cultural y educativa. La universalización de la educación y la popularización de la cultura. Cambios sociales y transformación de estructuras: las estructuras culturales y mentales. La escuela, instrumento de maduración de la persona y factor de humanización. La demografía: el descenso de la natalidad y el incremento de la tercera edad. Escuela y ocio. El problema de la inmigración y la educación intercultural. La universalización de la información y la competencia creciente de los medios de comunicación social. Las nuevas técnicas de comunicación y la transformación de la escuela. La proletarianización del profesorado y la pérdida de identidad del mismo. La crisis del Estado de bienestar y los recortes de los gastos sociales. El proceso autonómico y la Unión Europea.

Para el IVº:

Delimitación del concepto de fracaso escolar. Las causas del fracaso escolar. Factores externos en la génesis del fracaso escolar. Escuela y sociedad. Escuela y economía. Escuela y trabajo. La incidencia de la televisión. Cultura de la palabra y cultura de la imagen.

Las causas inmediatas del fracaso escolar y sus posibles remedios. El papel de la organización académica: los mecanismos de apoyo y recuperación. El papel del profesorado. La motivación del alumnado. La pedagogía del esfuerzo. El papel de los padres.

Para el Vº:

La crisis de los valores tradicionales. Los contravalores. Los valores en los distintos niveles educativos. El problema de la neutralidad de la escuela. La desintegración axiológica y la instrumentalización del hombre en la sociedad de consumo. La escuela, transmisora de valores y formadora de arquetipos sociales. Antropología y Axio-logía. La identidad de los centros y el proyecto educativo. La autonomía de los centros y la participación educativa. Profesores, expertos y especialistas en valores. Valores biológicos: amor a la naturaleza, ecología y derechos de las futuras generaciones. Valores sociales: la solidaridad, el pluralismo social y la veracidad. Valores morales: los “nuevos maestros” de la sociedad actual y el valor del testimonio personal. Valores estéticos: el consumismo de bienes culturales y el placer del goce estético. Valores intelectuales: conocer y saber. La función liberadora de la verdad.

La Tercera Parte, a cargo del Profesor D. José Luis Cañas Fernández, se tituló “Autoaprendizaje y autoeducación”. Su intervención giró en torno a la idea de cómo favorecer en la escuela el aprendizaje autónomo. Entre la variedad de procesos de aprendizaje que la escuela debe desencadenar, quizá sea el autoaprendizaje el más decisivo.

El autoaprendizaje —saber, saber hacer y, querer—, exige desarrollar una didáctica del “aprender a aprender”, válida para todos los docentes. Desde el clásico

“conócete a ti mismo” de los griegos, hasta las modernas teorías de la Pedagogía cognitiva, invitan al educador a estimular en los alumnos procesos de interiorización de acciones y actitudes, que le llevan a conquistar su propia autonomía y autorregulación.

En la dimensión de los fines se habla de “autoeducación”. La pregunta que cabe formularse, “¿para qué se educa?”, nos enfrenta con conceptos como autopremio, autocorrectivo, autoestima, autocrítica...

“Podemos terminar con una frase feliz de esa gran educadora de niños, y autora de una obra tan expresiva como “La autoeducación en la escuela elemental”, (1916), de María Montessori: “Ayúdame a hacerlo por mí mismo”. Hacer, es el mejor método para aprender algo, puesto que las ideas sólo se comprenden cuando se practican.

La Cuarta Parte del Curso, “Ideologías y educación intercultural”, estuvo bajo la dirección de D. Ramiro Flórez. Antes de entrar en la exposición de los temas propuestos en el Programa, se entregó una lista bibliográfica de los estudios más significativos sobre la Educación intercultural, así como un escrito de la Unesco para orientar los esfuerzos hacia una convivencia pacífica y fructífera dentro de una pluralidad de culturas.

El Programa se desglosó en los siguientes epígrafes:

- I. Problemas actuales de la Pedagogía intercultural.
- II. Pluralidad cultural y el carácter cerrado de las ideologías.
- III. Correspondencia entre ideología y sistema educativo.
- IV. Aplicación al ámbito europeo: educación personal y universalidad.
- V. Actitudes pedagógicas para una educación intercultural.

Ante la imposibilidad de poder dar cuenta del desarrollo de cada uno de estos enunciados, nos limitamos a enumerar los planteamientos y orientaciones que quedaron más patentes para enfocar, en cada caso, el hecho práctico de la educación intercultural. ¿Puede hablarse, para una no discriminación, de un igualitarismo de culturas? Una conceptualización pedagógica, ¿no deberá preguntarse previamente por cuál es la forma más humanizadora de cultura? Toda cultura ampliamente formalizada y con una fuerte estructuración socioeconómica y política, tiende automáticamente a convertirse en ideología y, por ello, a cerrar y hacer imposible la comunicación abierta que supone la circulación vital de lo intercultural. No partir de este supuesto conduce al infantilismo de prácticas utópicas y hasta contraproducentes. En vez de educación intercultural, se cae entonces en una transculturización que anula y desarraiga las culturas marginales bajo el señuelo de la integración y adaptación.

El paso más urgente a dar en este terreno, no es el de la relativización de las culturas, sino el de intentar forjar o conceptualizar lo que pudiera llamarse una intercultural integradora. Ahondando en la noción de “sociedad plural”, es por donde puede columbrarse una línea de solución en la que el sistema educativo no sea un subsistema agotado por el Sistema del Poder Político.

En el *análisis de casos*, de soluciones propuestas en diversos países europeos, bajo el epígrafe de educación intercultural, se descubre que de lo que realmente se trata, es de integrar las culturas marginales en la supuestamente superior que recibe a los inmigrantes. Absorberlos para la productividad y la eficacia. En países que han querido ser más generosos y sinceros, sin enmascarar la educación intercultural con la adaptación, y rebasando el umbral de receptividad, se ha producido de hecho, una involución y repulsa, por autodefensa de esa misma educación.

Hablar de formación de profesores interculturales, con dominio y *neutralidad* ante las diversas culturas, no puede pensarse más que desde un angelismo pedagógico, es decir, imposible. Estamos, pues, en la fase de proponer, ensayar, imaginar nuevos modelos de educación intercultural. En la fase de concienciación del derecho a la diversidad, al mantenimiento de una identidad que debe tener más margen que el de la tolerancia, la compasión y la ayuda, para llegar a articular un sistema educativo que conjugue la convivencia en la aceptación de la unidad, en la diversidad dentro de una comprensión más amplia de lo humano. Tampoco debe absolutizarse el concepto de identidad; el hombre es una realidad abierta y no una esencia fija y clausurada. De ahí que tampoco deba cerrársele el horizonte de una posible y buscada nueva identificación. Una pedagogía no secuestrada debe tener siempre esta meta como ideal: cómo dar las más amplias posibilidades de perfección a lo humano.

La Quinta y última parte del Curso, se tituló “Educación y Libertad”, estuvo a cargo de D. Mariano Yela. En diez sesiones examinó, desde la perspectiva psicológica, las relaciones entre educación y libertad.

La educación, desde este ámbito, es un proceso de aprendizaje. Hay dos tipos fundamentales de aprendizaje: el adiestramiento y la educación. Por el adiestramiento el animal aprende nuevos repertorios de conducta para satisfacer más derechamente — más diestramente —, las necesidades inscritas en su estructura psico-orgánica y mejor adaptarse a su ambiente. El animal enriquece así su idiosincrasia individual.

El hombre también se adiestra. Pero, además, el hombre se educa. La conducta del hombre consiste, como la del animal, en elaborar activamente una respuesta a las situaciones que busca, o por las que pasa, precisamente para adaptarse a ellas. Pero el hombre, a diferencia del animal, no sólo responde, se encuentra con la realidad de su respuesta y va encontrándose, a lo largo de su vida y de la historia, con los diversos componentes y momentos de su respuesta: con la situación a que responde, con la obra que hace al responder, con la acción con la que, por algo y para algo, responde, con la actividad psico-orgánica que pone o se pone en marcha para elaborar y ejecutar la respuesta, consigo mismo respondiendo. Y, a medida que va encontrándose con su respuesta, tiene que responder a ella y de ella, es decir, hacerse responsable de ella. Esa es la raíz psicológica de la libertad. Y esa es la raíz psicológica de la educación.

Mediante el adiestramiento el hombre, como el animal, amplía y enriquece su idiosincrasia individual. Mediante la educación el hombre amplía y perfecciona su personalidad. Mas la personalidad del hombre es suya, no sólo porque la tiene, sino porque, al encontrarse con ella, la pone en cuestión, se hace problema de ella, la indaga y, en alguna medida, puede disponer de ella, hacerse dueño de ella, apropiársela.

La educación es el proceso por el cual el hombre se encuentra más hondamente con su personalidad, la hace más plena y más plenamente poseída, es decir, más suya, más capaz y más libre. El examen de este proceso, que se inicia, en interacción con el mundo y los demás, desde los comienzos de la vida individual, y el estudio del papel que en este proceso desempeñan las actitudes, fue el objeto principal de la magnífica exposición de D. Mariano Yela. Con su intervención se clausuró el VII Curso de Pedagogía para Educadores.

RECENSIONES

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso (1993):

El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa. Ed. Asociación para el progreso de las ciencias humanas. Madrid, 744pp. (La obra se complementa con 12 cintas de vídeo).

Nos encontramos ante un moderno y ciclópeo intento por construir un sólido edificio de formación humanística. Este voluminoso libro (más de setecientas páginas), dedicado “a la memoria de mi admirado maestro de Munich Romano Guardini”, constituye la guía escrita de 25 sesiones de trabajo grabadas en vídeo, que dan al conjunto de la obra toda su fecundidad, aunque al principio puede leerse sin movilizar tales medios audiovisuales. Corresponde al primero de una serie de cursos que se impartirán en la denominada *Escuela de Pensamiento y Creatividad*, cuyo objetivo prioritario es “aprender a pensar con rigor y vivir de forma creativa en todos los órdenes: estético, ético, profesional, religioso...”

Estos cursos, que pueden seguirse en grupo o en privado, están proyectados y pensados para educadores, empresarios, directores de centros escolares... y en general para “quienes deseen conocer bien su propia realidad personal y desarrollarla al máximo”. La Escuela de Pensamiento y Creatividad creada por el profesor López Quintás, que está a punto de introducirse ya en varios países americanos (México, Argentina y Chile, de momento) y del Este de Europa, no pretende ser un movimiento nuevo, con su personalidad específica, sus fines y sus intereses particulares, sino desea simplemente ayudar a quienes tienen ya una personalidad definida y quieren incrementar la eficacia de su trabajo.

Los cursos están inspirados en la convicción de que hoy día la educación en valores y en creatividad requiere un rigor, una precisión y una hondura extraordinarios, “Mi lema al plantear y desarrollar estos cursos —escribe López Quintás— es ir a lo hondo, a la raíz última de las cuestiones, y evitar la rutina, los conceptos desgastados por un uso frívolo, las ideas manidas, los desarrollos inconexos... El gran propósito que debe presidir nuestra labor es el de no empobrecer nunca al ser humano, sino cultivar todo aquello que lo enriquece y lleva a pleno desarrollo”.

Están programados, y en gran medida ya preparados, los siguientes cursos que constituirán la base de la Escuela:

- Curso Primero: El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa
- Curso Segundo: Qué es la manipulación y cómo ser libres frente a ella.
- Curso Tercero: La vida ética y el desarrollo pleno del hombre.
- Curso Cuarto: La enseñanza de la ética a través de la literatura y el cine.
- Curso Quinto: La formación por el arte.
- Curso Sexto: La experiencia religiosa.

El proyecto, en fin, como es tan ambicioso en profundidad y extensión, está abierto a todos aquellos —investigadores y profesores, principalmente— que se sientan plenamente identificados con esta forma de entender y vivir el humanismo.

José Luis Cañas

FLÓREZ, Ramiro (1991);

Razón educativa, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid. 252 pp.

Más que un montón de ideas cribadas sobre educación, este libro de lectura amena y sosegada es una síntesis de saberes y experiencias de un filósofo-pedagogo (con guión), maestro de maestros, que sintetiza en doscientas y pico páginas unas vivencias intelectuales y personales, medio siglo tal vez, de docencia hecha a impulsos de reflexión y de reflexión encauzada, moldeada, desde su cátedra.

El libro lleva el atractivo sello de lo originario, “Ensayos de pensamiento pedagógico”, con el marchamo de la pretensión ¡casi nada! de servir como una *nueva Filosofía para educadores*, a través de nueve capítulos que son para beberlos como agua fresca. Temas tan de siempre y tan de hoy como “educación del pensamiento crítico”, “concepto histórico del hombre”, “hombre futuro”, “el tercer humanismo”... apoyados en personalísimos bordones históricos: Agustín, Unamuno, García Morente..., se proyectan como agujas góticas en el cielo del futuro, quizás mejor en el “agujero negro” abismal de la lucidez que salta hasta la trascendencia: “educación para lo nuevo”.

Quizás por “ser de la casa”, este libro ha pasado desapercibido hasta ahora para *Cuadernos de Pensamiento*, que no para la crítica especializada, y ya es llegada la hora de poner más luz en el candelero para que alumbré a todos, pero en especial a “los de la casa”. Bienvenida sea la nueva luz, “luz, más luz” (Goethe), pero sobre todo porque viene acompañada de nuevo calor “calor, más calor todavía, que nos morimos de frío y no de oscuridad. La noche no mata, mata el hielo” etc. (Unamuno).

José Luis Cañas

GONZÁLEZ, Isaac (1993):

Agustín Antolínez. Ed. Revista Agustiniana. Madrid, 87pp.

La biografía de este religioso agustino, aparentemente sólo interesante para la crítica especializada, es el fruto de un buen y documentado trabajo a base de datos históricos contrastados, que poco a poco nos van revelando a un destacado profesor universitario de nuestro siglo de oro. Si siempre es de agradecer una publicación que intente rescatar del olvido a alguien valioso, creo que este es el caso: “cronistas e historiadores, antiguos y modernos —afirma González— han proclamado unánimemente la valía de Antolínez... Intentaré presentarle de forma sencilla y amena, encarnándole en su época y resaltando su talla humana, religiosa y cultural, sus inquietudes y actuaciones”.

Llama la atención en su vida las muchas veces que opositó a distintas cátedras: Durando, Prima de Valladolid, Santo Tomás, Escritura, Biblia, Prima de Teología..., algo que sólo se sabe valorar en su justo juicio cuando se ha pasado alguna vez por

semejante trance. Fruto de su investigación y docencia, como todo buen profesor, escribió *Amores de Dios y del Alma*, “probablemente su obra más conocida” que es un comentario ascético-místico de los versos del Cántico Espiritual, Llama de Amor Viva y Noche Oscura de San Juan de la Cruz, donde vuelca su personalidad afectuosa hacia los poéticos escritos del santo carmelita. Una personalidad paternal, en fin, que se volcó como Provincial en sus hermanos espirituales, y más tarde en sus hermanos diocesanos como Obispo de Ciudad Rodrigo y después como Arzobispo de Santiago de Compostela.

José Luis Cañas

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (1993):

Fondo manuscrito americano de la Biblioteca de San Lorenzo del Escorial. Ed. Estudios Superiores del Escorial. Madrid. 257 pp.

Ciclo de ponencias presentadas al Encuentro que, sobre “El Fondo Manuscrito Americano de la Biblioteca de San Lorenzo del Escorial”, tuvo lugar en el Real Colegio de Estudios Superiores “María Cristina”, dentro de los Cursos de Verano de la Universidad Complutense, los días 12 y 13 de agosto de 1992.

Contenido del volumen:

- RAMIRO FLÓREZ: Los Jerónimos y la cultura: realidad y sino de la Biblioteca del Escorial.
- SEBASTIÁN GARCÍA: Los Jerónimos y la cultura: la Biblioteca y Archivo del Real Monasterio de Guadalupe y su fondo Americano.
- F. JAVIER CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA: El Fondo manuscrito americano de la Biblioteca de San Lorenzo el Real de el Escorial.
- CARMEN GRACIA-FRÍAS CHECA: Los dibujos de los manuscritos americanos de la Biblioteca del Real Monasterio de el Escorial.
- JOSÉ M^a TORRIJOS CARRILLO: El Español de América en los manuscritos americanos de el Escorial.
- MANUEL BALLESTEROS GAIBROIS: “El Señorío de los Incas”, de Pedro Cieza de León.
- CLAUDIO ESTEVA FABREGAT: Motolinia: una visión del Mundo Indio de su tiempo.
- PROMETEO CEREZO DE DIEGO: El manuscrito “Relectio de decimis” de Fray Alonso de Veracruz, O.S.A.
- LEONCIO CABRERO FERNÁNDEZ: La relación de Michoacan.
- M^a DEL CARMEN MARTÍN RUBIO: Dos fuentes andinas en la Biblioteca del Real Monasterio de el Escorial: suma y narración de los Incas, y la Instrucción de Tito Cusi Yupanqui.

José Luis Cañas

