

DIRECTORA

LYDIA JIMENEZ

CONSEJO EDITORIAL

RAMIRO FLOREZ

VICTOR GARCIA-HOZ

RAUL VAZQUEZ

MARIANO YELA

AMANCIO LABANDEIRA

Cuadernos de Pensamiento 4

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

SUMARIO

| | |
|---|----|
| EN ESTE NUMERO, por <i>Lydia Jiménez</i> | 5 |
| <i>I. CONFERENCIAS</i> | |
| PENSAMIENTO EN AL-ANDALUS Y PENSAMIENTO EUROPEO, por <i>Joaquín Lomba Fuente</i> | 9 |
| LAS RAICES EUROPEAS DE UN PENSAMIENTO ORIGINAL (Resumen de la Conferencia de D. Julián Marías), por <i>Lourdes Redondo</i> | 21 |
| LA NOVELA UTOPICA EUROPEA: DE HUXLEY A MIGUEL DELIBES (resumen), por <i>Vintila Horia</i> | 25 |
| DOS MODOS DE PENSAMIENTO: ORTEGA Y HEIDEGGER, por <i>Ra- miro Flórez</i> | 39 |
| <i>II. A PROPOSITO DE UN LIBRO</i> | |
| A PROPOSITO DE UN LIBRO, por <i>Lydia Jiménez</i> | 59 |
| EL MISTERIO DEL PUEBLO JUDIO, por el <i>Antonio Garrigues Díaz- Cañabate</i> | 69 |
| EL LIBRO DEL CARDENAL LUSTIGER. "LA ELECCION DE DIOS", por <i>Monseñor Fernando Sebastián, Arzobispo de Granada</i> | 73 |
| UN LIBRO: "LA ELECCION DE DIOS", por <i>Monseñor Angel Suquía, Ar- zobispo de Madrid</i> | 83 |

III. ESTUDIOS

| | |
|--|-----|
| 589. EL III CONCILIO DE TOLEDO. UNA FECHA IMPORTANTE EN LA HISTORIA DE ESPAÑA, por <i>Jacques Fontaine</i> | 87 |
| LAS "CENSURAS" A LA SEGUNDA EDICION DE LA ANTONIANA-MARGARITA, por <i>Ramiro Flórez</i> | 97 |
| PROYECCION EDUCATIVA DE GARCIA MORENTE EN LA ESPAÑA DE SU TIEMPO, por <i>Isabel Gutiérrez Zuloaga</i> | 113 |
| CONTRIBUCION ESTATAL A LA FINANCIACION DE LAS NECESIDADES ECONOMICAS DE LA IGLESIA CATOLICA, DE LOS PARTIDOS POLITICOS Y CENTRALES SINDICALES, Y DE OTRAS INSTITUCIONES Y FINES DE INTERES SOCIAL, EN ESPAÑA, por <i>Leopoldo Gonzalo y González</i> | 135 |
| NOTA SOBRE EL III CURSO DE PEDAGOGIA PARA EDUCADORES, por <i>Lourdes Ayuso</i> | 161 |

COLABORADORES DE ESTE NUMERO (orden alfabético):

AYUSO, Lourdes
FLOREZ, Ramiro
FONTAINE, Jacques
GARRIGUES DIAZ-CAÑABATE, Antonio
GONZALO, Leopoldo
GUTIERREZ ZULOAGA, Isabel
HORIA, Vintila
JIMENEZ, Lydia
LOMBA, Joaquín
REDONDO, Lourdes
SEBASTIAN, Fernando
SUQUIA, Angel

SECRETARIA:

Alcalá, 93. 28009 MADRID - Tel. 431 11 93

ISSN-0214-0284

Depósito legal: M. 37.362-1987

Servicio de Publicaciones de la Fundación Universitaria Española

EN ESTE NUMERO

Por Lydia Jiménez

En este número de Cuadernos de Pensamiento presentamos tres apartados distintos. En el primero, se ofrecen los textos o resúmenes de las Conferencias pronunciadas en esta Fundación Universitaria Española en el Ciclo organizado sobre Pensamiento español y pensamiento europeo, y que tuvieron lugar en los meses de enero-marzo de este Curso Académico 1988-1989.

El propósito e intención que presidían ese Ciclo eran los de contribuir a la comprensión de la presencia del pensamiento español en Europa, así como de las relaciones que deben irse esclareciendo entre el pensamiento español y el pensamiento europeo en general. Se trata de un inicio que seguiremos retomando en ciclos posteriores. Sobre el hecho y la cuestión de la unidad europea, que hoy se intenta reconstruir y potenciar, es común el acuerdo de que no se pueden reducir a la Europa económica y la Europa política o, como suele decirse de modo inaceptablemente despectivo, la Europa de los mercados y la Europa de los mandarines. Sería una lamentable mutilación, y la dinámica implacable de los hechos haría rápidamente emerger los conflictos y las contradicciones que traería consigo la fragilidad y angostura de dicho planteamiento. Nos faltaría la Europa esencial, la que tiene sus raíces comunes y sus diversidades heterogéneas que se han ido fijando en la historia en un proceso de diferenciación, y de cuyo tronco común necesitamos tomar conciencia para dotarlo de fuerza viva para el reencuentro, en una feliz inversión innovadora del mismo proceso. En este ambicioso, colosal y sugestivo proyecto, el pensamiento de la Europa germinal y de la configuración de la Europa futura, ha estado en la base de su nacimiento. Sigue teniendo su vigencia la trasposición histórica de la frase de Virgilio: Mens agitat molem, la mente mueve al mundo, cuando los acontecimientos de ese mundo la fuerzan a pensar en una encrucijada de decadencia, disgregación e invertebración. Y es el pensamiento el que debe acompañar y esclarecer e iluminar la roturación de ese nuevo camino, si no quiere abdicar de su propia misión. En modo de especial responsabilidad, España no puede olvidar que hubo un tiempo histórico en que esa unidad fue un ingrediente constitutivo de su sueño ideal. Y que en la misma reciente actualidad, ha sido a una parcela de su pensamiento a la que se ha apelado, como a la primera reflexión filosófica sobre la unidad europea.

Pero unidad no debe significar hoy, en modo alguno, uniformidad de creencias colectivas, formas de vida o modos unívocos de pensamiento. Tampoco puede conjugarse con pretensiones de protagonismo de ninguna clase. Por ello, a la vez que la unidad, debe afirmarse, ahondarse y definirse, con idéntico entusiasmo y generosa decisión, la identidad de las diferencias,

de las diversidades históricas y culturales, de estilos de vida y comportamientos colectivos, a los que obliga un pasado de fidelidad al proceso mismo de la propia identificación. De ese modo es como la unidad constituyente del futuro se verá enriquecida y reavivada por la variedad plural y convergente de las diferencias.

En el segundo apartado de este número, hemos querido dejar constancia de la presentación, en esta Fundación Universitaria, de un libro singular, por lo que tiene, o pensamos que debe tener, de significativo en el orden cultural y religioso de la actualidad.

Y finalmente, en el tercero, se publican algunos artículos y una nota, en la misma línea de estudio, acogida y muestra de actividades que se ha marcado como programa abierto este Seminario de pensamiento. Merece destacarse, con especial mención, el trabajo del gran hispanista Jacques Fontaine, con el que la Fundación Universitaria Española ha querido conmemorar la celebración del XIV Centenario del Concilio III de Toledo, tan decisivo para la futura configuración de la Historia de España.

I. CONFERENCIAS

PENSAMIENTO EN AL-ANDALUS Y PENSAMIENTO EUROPEO

Por Joaquín Lomba Fuentes

Antes de abordar el tema que propongo en este ensayo, quisiera subrayar el hecho de que es muy fácil caer en los clásicos y simplistas tópicos occidentales del pasado y del presente, afirmando, por un lado, que el islam en general, y el español en concreto, en los siglos XII y XIII hizo el simple papel de transmisor y puente con respecto a Europa de toda la cultura griega, origen y fundamento de nuestra occidentalidad, hacía tiempo olvidada en el medievo, y que, por otro, a partir de aquel momento, hasta hoy, Europa ha llevado a cabo un pensamiento filosófico y científico, cada vez más en auge, frente al retraso y anquilosamiento de la cultura islámica, hoy un tanto revitalizada por razones económicas coyunturales. El simplismo occidental se acentúa, cuando se matiza más el asunto, al afirmar que la filosofía se inicia en el islam en el siglo VIII con al-Kindi, para terminar, agotada en sus posibilidades en Oriente con Avicena, en 1037, y en Occidente con el cordobés Averroes, en 1198. Tras estas fechas, se dice, el islam ha sido incapaz de proseguir un pensamiento auténtico, devolviendo la antorcha de la filosofía a Occidente, que es su auténtico detentor. De este modo, la historia intelectual y filosófica occidental entera se interpreta como una línea ascendente de racionalismo que, naciendo milagrosamente en Grecia tras abandonar el mito, llega a su apoteosis en nuestros días, salvo el oscuro y vacío hueco de unos siglos medievales de los que se salió gracias a la ayuda ocasional de una cultura extraña, oriental y, por tanto, lejana a nosotros, cual es la musulmana, que ocasionalmente se hallaba entonces instalada en España.

Y he dicho al principio que convenía indicar los clásicos tópicos al uso, porque todo cuanto acabo de exponer no pasa de ser una simple versión occidentalizada de unos hechos mucho más ricos y complejos, que, como tales, desbordan por completo los estrechos límites de un ensayo como éste. Me limitaré, en consecuencia, a marcar los hitos principales y a señalar someramente las líneas de reflexión que sugiere otra posible consideración de los acontecimientos.

Un primer dato, que conviene recordar y dejar bien asentado, es que la gran ciencia y pensamiento griegos, desde los presocráticos hasta la apoteosis de Platón y de Aristóteles, hunden sus raíces y se conectan con todas las culturas que hoy llamamos medio orientales, como son la egipcia, persa y babilónica, y que luego, en la época helenística, esa misma cultura griega no toma en ningún momento la dirección de Europa, de Occidente, del Mediterráneo oeste, sino más bien de la oriental. El pensamiento, científico o filosófico, se asienta, desarrolla y perfecciona, o en su sede clásica de

Atenas, o en las nuevas metrópolis del saber de la época helenística, sobre todo en Egipto, Alejandría, en Asia Menor, Pérgamo, y en Siria. Es allí, en Oriente Medio, donde se da la alta especulación, por un lado, y la práctica científica más avanzada del momento, por otro. El mismo neoplatonismo, el gran marco en que se inscribirá el primer pensamiento teológico judío, cristiano y musulmán, será fruto de orientales, como son el judío alejandrino Filón, el siríaco Jámblico, el bizantino Proclo y el mismo Plotino, egipcio, que abrirá escuela en Roma, teniendo allí como discípulo a Porfirio, natural de Siria. El único gran neoplatónico, más o menos occidental, es el africano San Agustín de cuya filosofía se nutrirá todo el medievo cristiano posterior.

El hecho de que la gran ciencia y pensamiento se asienten y miren hacia Oriente, no es una cuestión meramente geográfica. Es que el pensamiento, la filosofía, quedan profundamente orientalizados, es decir, que a los elementos racionales, estrictamente lógicos y científicos que la articulan, añade y superpone otros provenientes de la gnosis, de los esoterismos y místicas de Oriente. La gran sabiduría es algo más que simple ciencia, y el hombre, más que animal abierto a la racionalidad, lo es a ella pero también al mundo del misterio, de lo trascendente, de lo metaracional, al cual sólo se llega por el amor, por la intuición y por el éxtasis.

Así pues, Alejandría, Edesa, Nísibis y luego Gundi Sapur, son el escenario activo y complejo de la gran labor intelectual de los años que discurren desde más o menos el siglo I hasta el VI-VII. Allí, cristianos nestorianos y monfisitas, judíos, sirios y persas traducen todo el saber griego y gran parte del hindú al siríaco y pehlví. Es el momento en que viven insignes intelectuales como, por ejemplo, el obispo monofisita Sergio de Ras Ayna, traductor al siríaco, por primera vez, de gran parte de las obras de Platón, Aristóteles, Porfirio, Dionisio Areopagita, Galeno y otros. Y, mientras tanto, Europa vive ajena a este trasiego de obras y sabios que se encargan de almacenar y traducir todo el saber de la humanidad, acumulado desde Platón hasta aquel momento.

Pero es en los siglos VIII y IX cuando se opera el gran milagro islámico. Son los califas abbasíes, en especial al-Mansur, Harun al-Rasid y al-Mamun, los que dan el impulso definitivo al progreso científico iniciado hacía siglos en Atenas y Alejandría, desde la recién creada *Casa de la sabiduría*, en la capital del Califato, Bagdad. Allí, no sólo se traduce al árabe todo lo que ya antes estaba vertido al siríaco y persa, sino que se pasa directamente del griego al árabe, la nueva lengua culta del momento. Más todavía: el mundo griego y alejandrino es sólo una parte del interés de los intelectuales musulmanes: también estudian, traducen y trabajan toda la ciencia persa, hindú, china, budista y extremo oriental, particularmente filosófica, matemática, médica y astronómica. Fruto preclaro de esta labor es, por ejemplo, el matemático Muhammad ibn Musa al-Jwarizmi y el polifacético Hunayn ibn Ishaq, en los que se unen tanto la vieja tradición helenística medio oriental, como la hindú y extremo oriental. Se sabe que en la biblioteca de la *Casa de la sabiduría* de Bagdad había más de un millón de volúmenes de todas las ciencias, de todas las procedencias y en todos los idiomas. Para resumir, en palabras de Millás Vallicrosa: "De este modo, los pueblos de lengua árabe, en posesión de todos los elementos de información científica de las culturas anteriores, pudieron trabajar ya por cuenta propia, rectifican y superan a los autores griegos e indios, comprueban las Tablas de Tolomeo, completan y perfeccionan su geografía, incrementan felizmente a lo largo

de sus dilatadas fronteras, la Botánica, la Agricultura, la Materia Farmacéutica, hacen los primeros ensayos en Química, crean una técnica y un instrumental de observación incomparablemente superior al de los autores alejandrinos, elevan en suma su cultura científica a un grado de altura que constituye uno de los momentos más preclaros de la humanidad”¹.

En cuanto al pensamiento filosófico se refiere, Bagdad conoce ya la obra entera de Platón y prácticamente toda la de Aristóteles, junto con la de sus comentaristas griegos, especialmente Alejandro de Afrodisia y Temistio, aparte de las síntesis neoplatónicas orientales y alejandrinas al uso. Fruto de todo ello es la aparición de la filosofía propiamente tal en pleno siglo VIII, en manos de al-Kindi, primero, de la-Farabi (siglos IX-X) después, y por fin de Ibn Sina, Avicena (siglo X-XI).

Desde el primer momento, aparecen tres cosas claras en el pensamiento filosófico. En primer lugar, el establecimiento de una terminología técnica y filosófica extraordinariamente precisa y exacta, índice, sin duda, de una larga tradición filosófica ya muy anterior, que remonta incluso a la época preislámica y persa-siríaca y que será la base para la que luego se imponga en el medioevo cristiano europeo. En segundo lugar, que la culturización e intelectualización del islam no se debe sólo a la incorporación del legado griego, como pretendemos hacer creer los occidentales, sino a una síntesis creadora mucho más amplia que, partiendo de su propio e interior dinamismo como religión, asimila, ante todo, una Grecia ya orientalizada, a la que, después, ha unido otros muchos saberes ajenos a Occidente que la han enloquecido y fundado. Y en tercer lugar, la decidida voluntad de incorporar a la especulación islámica, el pensamiento de Aristóteles, no sólo de su *Lógica* y metodología científica, sino de su *Física*, *Metafísica* y filosofía entera. Esto suponía un claro propósito de racionalizar el pensamiento musulmán, en sustitución o añadido al misticismo neoplatónico al uso que se estilaba en oriente. La propuesta y el plan eran verdaderamente revolucionarios, como puede desprenderse de lo anteriormente dicho, pues equivalía a introducir un cientismo y naturalismo en el interior de un pensamiento que, por neoplatónico, religioso, místico y empapado de misterio, era, en principio, refractario a la explicación estrictamente racional y lógico-científica. La tentativa de aristotelización del islam fue sumamente compleja y, al final, un fracaso. Pero a ello volveré un poco más adelante.

Europa, mientras, seguía viviendo por completo a espaldas de este inmenso e incalculable caudal de pensamiento: en filosofía, sólo se conocía una parte de la lógica aristotélica y el esquema neoplatónico transmitido por San Agustín y por los Padres Orientales, aparte de algún que otro conocimiento del pensamiento de Platón, llegado generalmente por vía indirecta, y poco más. De ciencias, prácticamente nada, salvo ciertos conocimientos de índole práctica para al agrimensura y medicina, por completo insuficientes y hacía siglos trasnochados y superados. Sin temor a exageraciones, podemos decir que Europa vivía en una auténtica barbarie cultural. El llamado Renacimiento Carolingio, además de ser muy breve y minoritario, no pasó de una mera nostalgia del pasado y de un buen deseo de recuperación de algo que se sospechaba merecía la pena restaurar de nuevo. Ni había materiales sobre los que trabajar, ni espíritu de progreso, ni amplitud de miras para admitir cualquier saber, aunque no proviniera del estricto cristianismo.

Pero el panorama cambia bruscamente en una parte de Occidente, sobre todo en España, al-Andalus, y en Italia, en menor grado, nada más comenzar la conquista musulmana. Concretamente en España, se establecen desde el mismo siglo VIII y IX, dos grandes canales, directos e independientes, de conexión inmediata y continua con Oriente: uno es Córdoba y otro la Marca Superior y su capital Zaragoza. No hay conexión ni relación alguna cultural y científica entre ambos centros del saber, al menos hasta la caída del califato cordobés. Desde Córdoba y Zaragoza, van multitud de estudiosos a Oriente a traerse lo más puntero del saber del momento, en medicina, astronomía, matemáticas, filosofía. En Córdoba, la apoteosis se da con la implantación del califato omeya de Abd al-Rahman III y su sucesor al-Hakam II, los cuales llegan a montar una biblioteca de más de medio millón de volúmenes de entre lo más selecto del saber oriental. En el norte, tras la caída del califato, se erigen en la Taifa de Zaragoza las dos dinastías de los tuyibíes y hudíes como las grandes mecenas de un saber que pasará pronto y de modo directo a Europa.

Es de notar que, aparte del saber matemático, astronómico y médico, sobre todo de Córdoba y de Zaragoza (además de otros centros, como Toledo y Badajoz), la filosofía propiamente tal surge en su sentido fuerte y recio del término, por primera vez, en Zaragoza. Antes se habían dado balbucesos y aproximaciones, como fueron los casos del místico almeriense Ibn Masarra del siglo X y del polígrafo cordobés Ibn Hazm del siglo X-XI. Pero es en el siglo X cuando inaugura la auténtica filosofía el zaragozano Ibn Fathun ibn Mukram al-Himar, con dos obras hoy perdidas, una en que clasificaba todas las ciencias del momento, y otra titulada *Sayarat alhikma, El árbol de la sabiduría*. Después de él, a comienzos del siglo XI, el malagueño formado y avencidado casi de por vida en Zaragoza Ibn Gabirol, compone en árabe en esta ciudad el primer tratado de ética filosófica y racional, *La reforma de los caracteres* y prepara los materiales para su gran obra de madurez *La fuente de la vida*, que pronto correrá por toda Europa traducida al latín. A finales del siglo XI, aparece en Zaragoza también otra obra de filosofía moral compuesta en árabe por otro judío zaragozano llamado Ibn Paquda, con el título de *Los deberes de los corazones*². Y, por fin, en los siglos XI-XII surge de Zaragoza el primer comentario hecho en el islam andalusí y en Occidente entero, a gran parte de la obra de Aristóteles, teniendo, además presentes en esta labor, los ya realizados antes en Oriente, en especial por al-Farabi. La tarea la lleva a cabo el zaragozano Ibn Bayya, Avempace, que, además compone algunas obras filosóficas del gran originalidad, como es *El régimen del solitario* y *Tratado de la unión del intelecto con el hombre*. Como he podido demostrar en varios lugares³, en Zaragoza surge por primera vez en todo al-Andalus y en Occidente entero la primera escuela filosófica y científica propiamente tal. Desde el palacio de la Aljafería, como antes lo fuera desde la *Casa de la Sabiduría* de Bagdad, se dedicaron los intelectuales musulmanes y judíos de Zaragoza de una manera muy especial a la matemática, astronomía, medicina, lógica y gramática, además de a la filosofía propiamente tal. Sólo que esta tarea llevada a cabo en la Marca Superior y en su capital Zaragoza, tenía unas características tales que bien se puede hablar de una auténtica escuela de Filosofía con sus notas peculiares y definitorias, cuales pueden ser el racinalismo, el misticismo y el eticismo. Pero no es este el lugar de tratar de este tema.

Después de Avempace y el inicio de la tarea filosófica de Zaragoza viene la gran y definitiva labor comentadora de la obra completa de Aristóteles, llevada a cabo por el cordobés Ibn Rusd, Averroes, siguiendo las huellas de Ibn Bayya. Ni al-Farabi ni Avicena en Oriente habían llegado a la quintaesenciación del pensamiento del Estagirita, como lo hizo Averroes, sino que habían mantenido sus comentarios, más o menos dentro de los cuadros neoplatónicos reinantes en el pensamiento del momento. Avempace, por su parte, hizo culminar el racionalismo científico de Aristóteles con un misticismo que era medio neoplatónico, medio sufí, medio siita, medio personal suyo y de su propia cosecha. Averroes, en cambio, trata de desneoplatonizar por completo al Estagirita y de darnos un Aristóteles, descarnado en su racionalismo y naturalismo puros, tratando de armonizarlo con sus profundas creencias islámicas. Casi a la vez que Averroes, hará algo similar en el ámbito judío el también cordobés Maimónides, con su *Guía de los perplejos*. Pero, como en Oriente después de Avicena, en al-Andalus, tras Averroes y Maimónides, la especulación filosófica sobre los patrones aristotélicos se corta bruscamente. También retomaremos este hecho después, junto con el oriental.

Con respecto a Europa, hay que subrayar que, casi inmediatamente a estas producciones de pensamiento científico y filosófico musulmán andalusí, se empiezan a traducir al latín, primero de forma tímida y esporádica las obras científicas, y luego, de manera masiva, toda la inmensa producción intelectual, científica y filosófica del islam. Los centros de traducción se extienden por Italia (Salerno, Montecasino, Nápoles y Bolonia, especialmente), incluso por Inglaterra (Hererford), pero sobre todo, por España. Aquí, los primeros focos de traducción son el monasterio de Santa María de Ripoll y de Vich, en donde trabaja en el siglo X el monje francés Gerberto, traduciendo especialmente tratados sobre el uso del astrolabio y sobre medicina. También en el siglo X parece que se tradujeron algunas obras científicas del árabe al latín en el cenobio de Albelda y en San Millán de la Cogolla. Luego, en el siglo XI y XII, descuellan otros centros a lo largo de todo el Valle del Ebro y de la antigua Marca Superior, como son Pamplona y Tarazona, donde trabajaron Hermann de Carintia, Roberto de Chester, Rodolfo de Brujas y Hugo de Santalla, entre otros. En Barcelona se establece otro centro en el que se registra el nombre del italiano Platón de Tívoli, colaborando con el judío barcelonés Abraham bar Hiyya del que hablaré luego. Como puede observarse, es la Europa cristiana la que viene a España a llevarse lo mejor de la ciencia y del pensamiento del momento, de la misma manera que antes, los musulmanes hispánicos habían ido a Bagdad a traerse a la recién islamizada al-Andalus la quintaesencia de la cultura musulmana. En este sentido, el islam, ni el oriental ni el español, jamás hizo de puente entre Grecia y Europa ni tuvo conciencia de tal: se limitó a hacer ciencia y filosofía del mejor estilo y de la mayor altura, prescindiendo por completo del mundo europeo y cristiano al que no dudaba en calificar, y no sin razón, de sencillamente bárbaro e ignorante. Decir que al-Andalus hizo de puente y transmisor, no es sino una proyección de nuestro falso complejo de superioridad de europeos, de occidentales y de supuestos herederos directos de Grecia.

Aparte de esta tarea sedentaria de los *scriptoria* monacales cristianos dedicados a la traducción del árabe al latín, merece la pena destacar la labor

personal de tres ilustres personajes, judíos por cierto del norte de al-Andalus, de la llamada Marca Superior, que ellos sí hicieron de transmisores, pero por otras razones y no siendo, desde luego, musulmanes. Uno de ellos es el oscense Mosé Sefardi que, convertido al cristianismo adoptó el nombre Pedro Alfonso y que extendió por Inglaterra la ciencia matemática y astronómica de la España musulmana, trabajando estrechamente con Adelardo de Bath y Walcher de Malvern. Mientras Pedro Alfonso extendía el saber islámico entre las comunidades cristianas, los otros dos lo hicieron entre las aljamas judías de Europa a las que acudieron para elevar el nivel intelectual de sus correligionarios judíos. Estos son Abraham ben Ezra, de Tudela, que actuó prácticamente por toda Europa: Inglaterra, Francia, Italia. Ciento cincuenta años después del paso de Abraham ben Ezra por Francia, Yahadía ha-Penini Berdersi, todavía lo recuerda con estas palabras: “los sabios de aquella región, los hombres piadosos y los rabinos, tuvieron una gran alegría cuando ben Ezra pasó por sus comunidades. El empezó a abrir los ojos en nuestras regiones”.

Pero la gran labor de traducción, el paso masivo del árabe al latín, tanto en ciencia como en filosofía, está, como es sabido, en el Toledo cristiano. Convertida la ciudad, por su obispo francés D. Raimundo, en centro de reunión de judíos, musulmanes y cristianos de toda Europa, acudieron allí para transmitir al Occidente Cristiano toda la ciencia y filosofía musulmana y judía, oriental y andalusí, personajes como Gerardo de Cremona, Miguel Escoto, y, sobre todo Juan Hispano y Domingo Gundisalvo. Allí se pararon del árabe al latín las obras filosóficas y científicas, no sólo de Aristóteles, Platón, Galeno, Hipócrates, sino de los propios comentaristas a estas obras, tanto griegos como islámicos, como por ejemplo al-Farabi, Avicena, Avempace, Ibn Tufayl, Averroes, Maimónides, Ibn Gabirol y demás científicos judíos y musulmanes.

Con todos los movimientos, personajes y centros citados, Europa posee ya en el siglo XIII todos los materiales del pensamiento islámico, científico y filosófico. Con ello, el mundo cristiano abandona unos siglos de auténtica ignorancia y retraso para iniciar una nueva etapa, a partir de la cual los acontecimientos se van a precipitar rápidamente: la escolástica llega a su madurez, desbrozándose dos caminos claros: uno, el del tomismo fecundado por el aristotelismo transmitido por Averroes y Avicena y otro, el del agustinismo clásico, ahora avicenzado, en terminología de Gilson. Luego, el nominalismo del siglo XIV, para seguir a continuación el Renacimiento y Humanismo, en medio de los cuales emergerá de nuevo el averroismo en sus distintas formas y modalidades. Y, por fin, toda esa larga historia de la filosofía y ciencia occidentales que corre desde el racionalismo de Descartes hasta nuestros mismos días de finales del siglo XX. Lo de menos aquí son los influjos concretos y ciertos que Europa recibió del islam. Lo de menos, porque no es el tema que me propongo ni tampoco el lugar de hacerlo. Lo más grave, lo más importante es que Occidente inaugura una filosofía, gracias indudablemente al islam, y ello, mediante la incorporación del aristotelismo alfarabiano, avicenziano, avempaciano y, sobre todo, averroista, como forma de pensar y de hacer ciencia. Esto es lo más importante: el que Europa ha entendido como verdadero pensamiento filosófico, el construido desde la perspectiva de un racionalismo científico-aristotélico, cosa que jamás pensó ni el islam ni el judaísmo, ni incluso la misma Grecia.

Es el momento de volver la vista atrás y de reflexionar brevemente sobre dos hechos que he dejado pendientes: el corte brusco que supuso Avicena en Oriente, y Averroes y Maimónides en Occidente, en al-Andalus, en este proceso de incorporación de Aristóteles al pensamiento y a la filosofía. En efecto: la réplica definitiva y tajante contra Avicena fue al-Gazzali, con su *Tahafut al-falasifa, La destrucción de los filósofos*. Tras esta obra, nadie, o casi nadie, siguió por el camino aristotélico, continuando el pensamiento islámico por la línea del místico sufi, persa, Suhrawardi. En al-Andalus, Averroes tomó por su cuenta la defensa de la filosofía, entendida como aristotelismo, escribiendo contra al-Gazzali su *Tahafut al-tahafut, Destrucción de la destrucción*. Y sin embargo, la respuesta histórica a Averroes en al-Andalus, fue similar a la que obtuvo Avicena: casi nadie siguió con el aristotelismo culminado por Averroes (así como tampoco con el de Maimónides en el mundo judío), triunfando, en su lugar, una actitud muy similar a la de Suhrawardi: la del otro gran maestro universal del misticismo sufi, Ibn Arabí de Murcia. El islam vio claro, desde el primer momento que hacer filosofía y pensar no podía coincidir en exclusiva con el hecho de ser aristotélico.

A estos hechos, añadamos ahora un tercero: la acogida que Aristóteles y el averroísmo tuvieron en Europa en un primer momento no fue precisamente de entusiasmo oficial, aunque sí real, entre los maestros y alumnos de las universidades recién nacidas en Europa. No hace falta recordar la sistemática persecución montada contra la enseñanza de Aristóteles, particularmente en París, que culminó con las condenas de 1210, 1215, 1231, 1245 y 1263, entre otras, algunas de las cuales estuvieron a punto de llevar al propio Santo Tomás ante los tribunales de la Inquisición. Y, a pesar de ello, al final, el aristotelismo triunfa popular y oficialmente en Occidente, mientras que había sido arrinconado y olvidado en el islam y judaísmo. Más aún: como acabo de decir, el pensamiento europeo parece que se estructura precisamente y en exclusiva a base de ese aristotelismo, quedando marcado todo su desarrollo posterior, científico y filosófico, por la impronta del Estagirita. ¿Qué ha ocurrido aquí? ¿qué es lo que en realidad se está ventilando? ¿la pervivencia de Aristóteles? ¿el mismo concepto de filosofía? ¿o ambas cosas a la vez?

Ante todo, hay que decir que la afirmación que habitualmente se hace de que el pensamiento y la filosofía islámica terminan en Oriente con Avicena y en Occidente con Averroes es por completo falsa. Cuando al-Gazzali arremete, con su *Destrucción de los filósofos*, contra al-Farabi, Avicena y los demás filósofos, no lo hace contra la filosofía misma, puesto que él mismo hace uso de ella, incluso de la lógica misma, puesto que él mismo hace uso de ella, incluso de la lógica aristotélica. Al-Gazzali lo único que ataca es la pretensión de la filosofía aristotélica de explicar por sí sola la verdad más radical del mundo islámico: la realidad de un sólo Dios, misterioso y oculto, pero real y efectivo por la fe. Para al-Gazzali es completamente lícito, bueno y recomendable, el reflexionar filosóficamente, racionalmente, sobre Dios, pero a condición de ser guiados previamente por la fe y de estar penetrados por la misma en todo el proceso de especulación. En otras palabras: al-Gazzali opta por una razón instrumental, que siendo la herramienta necesaria para la ciencia, en ningún momento se erige, sin embargo, en árbitro absoluto de la realidad entera, mundana y transcendente. Por eso, la continuación más

lógica de la postura de al-Gazzalí es la del pensador místico Suhrawardi. Igual ocurre con Averroes: a su defensa a ultranza de la filosofía aristotélica llevada hasta sus últimas consecuencias, responde el misticismo del murciano Ibn Arabi que también utiliza una razón y lógicas instrumentales al servicio de otros fines superracionales. ¿Quiere decir todo esto que ha desaparecido la filosofía en el islam oriental y occidental? De ningún modo: lo único que se ha rechazado es la identificación entre *falsafa*, filosofía, y aristotelismo. Porque, mientras Aristóteles no ha hecho su aparición en el mundo islámico la *falsafa* ha sido algo total y perfectamente asimilado en el islam, pues, en sus intenciones y contenido, coincidía plenamente con el gran saber islámico o *hikma*, que era lo correspondiente a la *hokma* o sabiduría en el judaísmo, a la *sophia* en Grecia y a la *philosophia* en el sentido más clásico, rancio y serio de la palabra en todo el mundo griego, incluso tal vez en el mismo Aristóteles, pese a las interpretaciones excesivamente racionalistas que se han dado del mismo en Occidente. A partir de Avicena y Averroes, lo único que pasa es que por *falsafa* se empieza a entender técnicamente sólo la *falsafa* aristotélica, interpretada, además, como un racionalismo científico omnipotente, no instrumental. A Aristóteles ya no se le inscribe y subordina a la *falsafa-hikma* en general, bien sea griega neoplatónica, estoica, gnóstica, neopitagórica, platónica, bien se trate de todas las otras sabidurías persas antiguas, siitas, hindúes, etcétera.

¿Supone ello una traición a la auténtica filosofía griega? Pienso que en modo alguno. He empezado diciendo precisamente que el pensamiento filosófico y científico de Atenas, ya desde sus mismos orígenes está fuertemente orientalizado y que, a mayor abundamiento, después de Aristóteles, sufre con el helenismo, un movimiento de una más intensa orientalización, gracias a la cual viene a unirse a filosofías y sabidurías más cargadas de gnosis, misterios, esoterismos, con todas las consecuencias que ello comporta en la misma concepción de la filosofía, del pensamiento y de la sabiduría. Cierto que el hallazgo de la razón como medio de interpretar el mundo, es mérito griego, pero siempre y cuando a esa razón se la circunscriba a la ciencia y se la subordine a otros fines más altos y trascendentes del ser humano. La razón griega no es un absoluto sino una simple razón instrumental, de valor relativo. Pudiera ser que esa relativización de la razón se debiera en gran parte a la dosis de orientalismo que tenía la misma Grecia y al proceso posterior de orientalización que recibió en el helenismo. Esto supuesto, lo que ha pasado, pues, es que Aristóteles, el Aristóteles de la razón instrumental científica, se le ha quedado corto al islam como pensamiento totalizador. Y digo el Aristóteles de la razón instrumental, porque bien sabido es el esfuerzo que hace el islam por armonizar a Platón y al Neoplatonismo con Aristóteles, así como las tergiversaciones bibliográficas que se operan, tales como los libros neoplatónicos que circularon en el medievo islámico, judío e incluso cristiano, con el nombre de Aristóteles, tales como el *Liber de Causis* o la *Teología de Aristóteles*. En el fondo, lo único que pasaba es que, por una parte, la autoridad indiscutible del Aristóteles racionalista y científico, no podía evitarse, pero por otra, no se podía asumir su cientismo tal cual lo presentaba. Y por ello se le inscribía en esquemas más amplios de neoplatonismos y gnosis místicas y místicas.

A la raíz de toda esta problemática, se encuentra la fe islámica en un Dios radicalmente misterioso, fundamento de un mundo que no tendría ningún

sentido sin ese misterio. Y como consecuencia, la filosofía, la *hikma* que trata del mundo, ha de contar, ineludiblemente con ese misterio radical e insondable de la divinidad. Paralelamente, si la filosofía o *hikma* ha de considerar a ese Dios-misterio, habrá de dotar al hombre de los registros precisos para llegar de algún modo a lo escondido y superracional. Y estos registros, por definición, rebasan las capacidades humanas simplemente racionales. En otras palabras: el hombre, además y por encima de racional, es animal de misterios, y por tanto, capaz de mística, de intuición, de amor, de arrebatos y esperanzas infinitas y trascendentes.

No puede, en modo alguno, atribuirse el posterior retraso cultural y científico del mundo islámico, a partir de los siglos XIV-XV a este sentido religioso de la filosofía y del pensamiento en general. De hecho, durante todo el medievo, practicaron de una manera absolutamente espectacular una ciencia que superó con creces a la griega y alejandrina. Es que la ciencia tiene su lugar racional dentro de la *hikma*: una cosa es especular sobre el mundo, para lo cual es precisa la razón instrumental (de ahí que la lógica de Aristóteles y su ciencia fuese aceptada desde el primer momento) y otra muy distinta el reducir toda la especulación humana a este nivel: por encima de él estará siempre el misterio de un Dios, para con el cual de nada servirá ya esa razón científica, léase aristotélica. No puede decirse, de ninguna manera, que la religión haya sido en algún momento para el islam un impedimento para la gran ciencia. Más aún, Occidente, entronado en su pensamiento racional-filosófico, ha ignorado hechos tan importantes en el islam, como el pensamiento de Mulla Sadra Sirazi, el persa del siglo XVII que en opinión de Henry Corbin es el antecedente más claro del existencialismo y hermenéutica de Heidegger, o las actitudes renovadoras en pleno siglo XIX y XX de personalidades como al-Afgani, Muhammad Abdu, con todos sus seguidores de los cuales no me puedo ocupar aquí.

En cambio, el tema de la filosofía y del racionalismo, adquiere otras connotaciones muy distintas en la Europa cristiana: los recelos y prohibiciones que se levantan contra la filosofía, también van dirigidas contra el aristotelismo, como en el islam, y por razones similares: primero, por la novedad que supone; segundo, porque Aristóteles y Averroes sostienen tesis que, a primera vista, son difícilmente conciliables con el dogma, como es la eternidad del mundo, la no inmortalidad personal de las almas y alguna que otra tesis del Estagirita, aparte de ciertos principios que o eran del propio Averroes o se les atribuían a él (como era el de la doble verdad). También estos últimos puntos alarmaron a los musulmanes. Pero lo que no repugnó a Europa fue la incorporación de un saber puramente racional que pudiera servir tanto para la ciencia como para la filosofía. Y ello, por una razón bien sencilla: a la filosofía se la consideraba como distinta por completo de la teología, sobre todo en manos de Santo Tomás. La filosofía tenía su ámbito propio, el racional, estrictamente racional y humano, mientras que la teología gozaba de la iluminación de la fe, de Dios, de un mundo sobrenatural, que descorría ligeramente el velo del misterio de la vida interna de Dios, anunciando así la bienaventuranza y visión divina de la otra vida. Con ello, el saber de Dios estaba reservado a la teología, mientras que el de las cosas del mundo era cuestión de la filosofía y de la ciencia, es decir, de la razón. Más aún, según Santo Tomás, la filosofía, podía (no era necesario) preparar el camino a la teología, e incluso podían ambas ciencias (tampoco

era preciso) cooperar estrechamente. En cualquier caso, por mucha cooperación y armonía que hubiera entre el saber sobre Dios y el saber sobre el mundo, los campos estaban perfectamente deslindados y, en consecuencia, las puertas para una posible secularización de la filosofía abiertas de par en par. El planteamiento del islam, en cambio, era totalmente distinto: asentado el radical e inabordable misterio de Dios, a la teología o *kalam* no le quedaba otra misión que la de defender racionalmente la fe. En este sentido, teología y filosofía eran por igual ciencias racionales. Ahora bien, supuesto que la razón no podía llegar a la contemplación y conocimiento del mismo Dios, por ser metarracional y misterioso, estaba claro que la teología, el *kalam*, no podía hacerlo tampoco. ¿Cómo, pues, acceder al misterio insondable de la divinidad?: la respuesta estaba en la pura mística o en un tipo de saber filosófico, *hikma*, en el que a la vez que funcionaba la razón instrumental, se coronaba el proceso total con la mística sufí, siita, gnóstica, neoplatónica o de cualquier otra índole. Así, el islam pudo distinguir, dentro de la *hikma*, entre la mera ciencia de la razón instrumental astronómica, médica, matemática, sobre el mundo, y la filosofía como saber de lo misterioso y divino. En cambio, Europa distinguió sencillamente entre el teólogo y el filósofo, reservando, en principio, lo misterioso a la teología y lo racional a la filosofía. Con lo cual, la filosofía sufrió un grave deterioro al quedar reducida a pura racionalidad; y el hombre, a su vez, también quedó empobrecido al ser definido como simple animal racional, eliminando de su naturaleza humana toda dimensión transcendente, misteriosa y metarracional. Si la filosofía occidental siguió de hecho hablando de Dios, fue algo normal, dado el marco cultural en que se movía. Pero, en cualquier caso, se trataba en muchos casos de un Dios que, a la postre, resultaba ser demasiado mecánico, excesivamente humanizado y cósmico, como podía ser el cartesiano o el newtoniano. Si hoy no se habla de Dios en la filosofía occidental, es lógico: hace tiempo que ésta fue despojada de todo sentido del misterio y de lo transcendente.

Este malentendido de la filosofía por parte de Europa, fue el causante de que el filosofar aristotélico tuviera plena acogida en Occidente, con el agravante de que Europa pretendió afirmar que esa era la verdadera quintaesencia del legado de Grecia, del origen de su cultura y manera profunda de ser. De repente, la Grecia orientalizada del helenismo, de los sirios, de los árabes, se había escamoteado como si jamás hubiera existido. De repente, el hombre griego había sido estricta y exclusivamente racional. De repente, unos extraños, los musulmanes, habían hecho de meros puentes y transmisores de algo que, por desgracia, se había perdido y olvidado. Pero lo que es más grave para nosotros los españoles: los musulmanes no eran algo ajeno a Europa: eran tan españoles como nosotros, a no ser que, de nuevo, se vuelva a debatir el carácter de europeo o de africano o de oriental del español.

Porque la realidad es que fue en al-Andalus donde se hizo esa filosofía y esa ciencia que fueron las que precisamente luego pasaron a la Europa cristiana. Curiosamente en España se empezó a comentar a Aristóteles, al estilo mismo como luego lo harían los europeos Alberto Magno y Tomás de Aquino, y con la versión estrictamente racionalista con que siglos más tarde interpretó el francés Renan a Averroes. Pero, por otra parte, se hizo también otra filosofía, más cercana a la *hikma* de que antes he hablado: la del místico

sufi Ibn Arabi de Murcia. Como ha mostrado Asín Palacios, se puede establecer una línea continua entre el origen del misticismo islámico andalusí, Ibn Masarra, el del almeriense mundialmente conocido dentro del islam, Ibn al-Arif, el de Ibn Arabi y la mística posterior cristiana de Santa Teresa, San Juan de la Cruz y Fray Luis. Más aún, en el libro *La corrección de los caracteres* de Ibn Gabirol y en *Los deberes de los corazones* del zaragozano Ibn Paquda, he podido encontrar antecedentes claros de la gran literatura ascética y mística posterior cristiana española y europea que llega hasta San Ignacio de Loyola y aún más adelante. Por fin, el zaragozano Ibn Bayya, Avempace, profesa un tipo mixto de filosofía, esa que está exigiendo desde sus raíces el misterio, a la vez que hace uso de la razón instrumental y científica, y que puede ser modélica para un mundo como el actual europeo.

En efecto, Avempace propugna al hilo de sus comentarios a Aristóteles y en sus obras más personales, el uso al límite de la razón científica y aristotélica, en el análisis del mundo y de lo creado. El mismo, personalmente, fue un médico, matemático y astrónomo consumado. Pero, al final, en la cima de la razón y por encima de ella, coloca la unión mística con el Intelecto Agente que nos abre estáticamente al misterio, que equivale a la superación de la razón, a la instalación del hombre en una instancia superior que lo acaba definiendo como animal racional, pero, sobre todo, como animal de misterios. Y digo que puede ser modélica esta filosofía, porque Occidente, al entender por filosofía lo estrictamente racional, la ha encerrado en un callejón sin salida: ha obligado a la razón a definirse a sí misma, a fundamentarse a sí misma, a no admitir ninguna instancia superior en que se apoye, lo cual, a la postre, resulta imposible o tautológico. Por lo demás, al situar a la razón por encima de cualquier otro registro humano, del orden del deseo, del amor, de la pulsión, de la intuición simpatética, de la trascendencia y del misterio, convierte a la razón, de instrumental y mediadora que es, en la única instancia válida de la vida humana. La consecuencia es todo el cúmulo de crisis de racionalidad en hoy estamos sumergidos y en las cuales el hombre se ahoga y se debate, oprimido por la fría retícula de una razón científico-técnica que no es capaz de cubrir todas las necesidades más profundas del hombre y, menos, de colmar sus ilusiones, anhelos y esperanzas más radicales.

Toda esta exposición ha ido encaminada precisamente a eso: a volver los ojos a un pasado que desde nuestra perspectiva racional hemos falseado los occidentales. Poseedores de la razón, nos creemos dueños exclusivos de ella e interpretamos la historia del pensamiento y del saber en general, como la génesis de la simple racionalidad instrumental, a la cual hemos erigido como definidora radical del hombre y como el pensamiento, la sabiduría y la filosofía sin más. A esa razón, que es válida solo como instrumento científico, le hemos dado todos aquellos poderes que son propios y exclusivos de un pensamiento y de una sabiduría mucho más profundos y humanos y con los que se puede llegar a todo lo divino y humano. Con ello, hemos privado a la filosofía de todo el sentido del misterio y de lo gratuito que desde Grecia, pasando por el islam y el judaísmo, tuvieron en su centro. Por eso, esta reconstrucción desde el Islam se nos antoja modélica en unos tiempos de crisis del pensamiento y de la razón occidental, como los actuales.

Y en esta reconstrucción y encrucijada, España desempeña, ayer y hoy, un papel fundamental de cara al pensamiento europeo. Porque en un momento dado, con Averroes y Maimónides, supo demostrar que era capaz

de hacer filosofía en el sentido más duro y recio de la palabra, en la dirección del puro racionalismo aristotélico, tal como luego Europa entenderá desgraciadamente la filosofía. Vaya esto contra quienes piensan que España no es capaz de hacer filosofía en el sentido occidental de la palabra. No sólo la hizo, sino que fue la primera en hacerla, antes que Tomás de Aquino, Descartes, Hume, Kant o Hegel. Pero es que, al final, a España no le interesó en absoluto este tipo de filosofía, porque vio su cortedad y pobreza. Por eso ofreció el otro modelo de filosofía, el auténticamente griego, el islámico, el verdadero, el que hoy no se estila en Europa y se encuentra trasnochado. Me refiero a ese tipo de filosofía y sabiduría medio racional medio mística, medio científica medio estética, medio lógica medio mística, como la de Ibn Masarra, Avempace, Ibn al-Arif, Ibn Arabi, en el islam y la de toda la mística posterior cristiana, más todo el elenco de pensadores que circulan desde Séneca hasta Unamuno y que presentan no un modelo "extraño" de filosofía, sino tal vez la auténtica filosofía, la única que nos puede salvar de ese otro engendro filosófico cual es el racionalismo exclusivamente científico y técnico que hoy nos angustia y oprime y que nos prohíbe hablar de Dios, del amor, del misterio, de lo insondable.

NOTAS:

(1) Millas Vallicrosa, J. M., *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona, 1960, p. 86.

(2) La traducción de ambas obras la he presentado ya a la imprenta y está a punto de salir al público. De momento, está publicada la introducción de *Los deberes de los corazones*, en la Revista Turiaso, C.S.I.C. 1987, pp. 195-224. El último capítulo de la misma obra, que verso sobre el amor divino fue traducido por Carlos Ramos Gil en Granada, en el año 1952.

(3) Véase mi *Filosofía islámica en Zaragoza* y *La filosofía judía en Zaragoza*, publicadas por la Diputación General de Aragón en Zaragoza, en los años 1987 y 1988, respectivamente.

LAS RAICES EUROPEAS DE UN PENSAMIENTO ORIGINAL
(Resumen de la conferencia de D. Julián Marías)

Por Lourdes Redondo

En esta conferencia el Prof. Julián Marías trata de mostrar la originalidad del pensamiento español del siglo XX y, al mismo tiempo, sin oponerse sino más bien causando esa misma originalidad, su raigambre en el pensamiento europeo.

Desde el principio comienza ciñéndose al siglo XX, único, según él, que presenta estas características. Menciona de pasada y para rechazarlas como no originales la filosofía española de la Escolástica que se mueve dentro de unos moldes ya fijados en el resto de Europa y en ello queda incluido el eximio Suárez. Dentro de moldes europeos preexistentes se mueven también humanistas como Luis Vives, ilustrados como Feijoo y en el siglo XIX, krausistas como Sanz del Río. Señala en este siglo como excepcional la figura de Juan Valera, poco conocido en su aspecto de ensayista.

Esta originalidad del pensamiento español del siglo XX se produce en concreto con la Generación del 98. Con ella España supera el desnivel de unos 20 años que la separaba de Europa debido al cierre sufrido de 1808 a 1833 con la muerte de Fernando VII. Con la Generación del 98 España se abre a Europa y se abre tomando conciencia de que tiene que aprender de ella. Esta conciencia hará de España el país menos provinciano de Europa. El provincianismo, aclara Marías, siguiendo a Ortega, es la creencia de que la propia provincia es el mundo, postura que lleva aneja una cerrazón y minusvaloración de lo ajeno. Esta postura se puede apreciar en Alemania, Francia, Inglaterra. Para estas naciones la filosofía era la suya propia y poco más. Los pensadores españoles del 98, en cambio, van a destacar por su espíritu amplio y abierto. Así, Unamuno, conocedor del latín, del griego, del francés, inglés, alemán, italiano, portugués... y aprendió danés para leer a Kierkegaard. Así, Ortega, y con un rigor filosófico superior. La apertura se da no sólo a la filosofía europea contemporánea, sino a algo mucho más importante, al pasado: Grecia, la Edad Media y Moderna están presentes en la obra de estos autores, lo cual da a su pensamiento una perspectiva histórica dilatada.

Esta actitud de apertura encuadra en un proyecto nacional de Europeización que tiene antecedentes en Joaquín Costa. La Europeización era la meta que tenía marcada España. Esto lo defenderá Unamuno, a pesar de la "africanización" de la que hablará más tarde, quizá tan sólo por su espíritu discrepante. Lo defenderá fundamentalmente Ortega con una mayor fidelidad al afirmar —como dice en un escrito juvenil— que "España era el

problema y Europa la solución". Pero esta europeización ha de entenderse: no se trata de repetir a Europa sino de integrarla elevando el nivel intelectual de España.

La interpretación española del mundo, a principios de siglo, no es ni receptiva ni pasiva. La europeización es ya el ambiente en el que se movían los intelectuales españoles. Sus bibliotecas contenían libros en todos los idiomas.

Pero este pensamiento abierto, integrador, está lleno de una sorprendente originalidad, y esto porque toman la realidad en su totalidad, la actual y la pasada, porque tienen presente la tradición filosófica occidental entera. El pensamiento español tiene sus raíces —el tema de la conferencia es "raíces europeas de un pensamiento original"— en el conjunto del pensamiento europeo, de todos los países y de todas las épocas. Julián Marías explica por qué ha tomado el término "raíz" en vez de "fuente": la noción de "fuente" lleva a pensar en la influencia histórica de lo anterior sobre lo posterior, quizá por asociación con el discurrir del agua. La vida, que es realidad en su totalidad, no procede así: la influencia es recíproca. Lo nuevo y lo viejo se interrelacionan. Por eso la filosofía del siglo XX debe arraigar en Roma y en Grecia si quiere ser verdaderamente actual y nueva, porque Roma y Grecia siguen actuando en nosotros.

Esta actitud abierta de los pensadores españoles va a producir abundantes y valiosos frutos de originalidad que pocos conocen. De este modo se observa que aspectos característicos de un pensador español son anteriores al conocimiento de lo que se supone su fuente. Por ejemplo, las ideas más kierkegaardianas de Unamuno están en él antes de que lo leyera. Se trata del fenómeno que Brentano ha denominado "congenialidad": una actitud que hace posible la predisposición a comprender al otro. Esta actitud se da en los españoles y por ello asimilan el pensamiento europeo, pero no para repetirlo sino para recrearlo. Los españoles son auténticos creadores irreductibles a sus influjos. Por eso la auténtica filosofía debe ser histórica, como lo es la filosofía española de este momento, que va recopilando verdades pasadas para explicar convenientemente la actualidad. Presente, pasado y futuro se integran y cada uno de estos momentos está en función de sus circunstancias.

Por último, Marías nos va a hablar de la importancia de la lengua en la interpretación de la realidad. Es tanta que es la lengua, precisamente, la primera interpretación de aquélla.

Hasta el siglo XIX no se hace filosofía en lengua española, dice Marías, y por ello, no hay propiamente "filosofía española". Sí la hay, en cambio, "francesa" desde el siglo XVII, pues a partir de Descartes se escribe filosofía en francés, e "inglesa" desde el siglo XVI, con Bacon. En España, se puede decir que hasta la Generación del 98 no se piensa filosóficamente en español.

Esto, que tiene sus inconvenientes, tiene también sus ventajas. La lengua española en que se crea la filosofía nueva es más compleja, elaborada y perfecta que la del siglo XVI o XVII. Por otra parte, como se trataba de estrenar la lengua para hacer filosofía se produjo una repristinización del pensamiento: al ser una lengua no usada, nueva, brota también un pensamiento nuevo, original, lleno de frescura y vitalidad.

Esta novedad del pensamiento y de la lengua viene a unirse a un contenido también novedoso, original y característicamente español: nace de la desorientación, la crisis profunda en que se encuentra España tras el desastre

del 98. España tiene necesidad de orientación, de encontrarse a sí misma, de saber quién es. Esta actitud, que en ocasiones se manifiesta trágicamente, lleva a los pensadores españoles a plantear los problemas con una radicalidad comparable a la de los primeros filósofos presocráticos. El filósofo español no está instalado en una filosofía ya hecha, tiene que crear una teoría que no tenía y, al mismo tiempo, tiene que hacer un pensamiento personal que exprese esta radicalidad y crisis profunda que sólo se puede expresar bien en un lenguaje literario cuyas palabras “hagan brillar” (“argüir”) la realidad que intentan transmitir. Por eso estos filósofos son grandes escritores, claros, al mismo tiempo, para que el pueblo español, al que quieren llegar, las pueda leer.

Y así ha sido. El pueblo español los lee con gusto, por la brillantez de su lenguaje y porque plantean problemas que tocan las fibras más íntimas (la inmortalidad, Unamuno, la razón vital, Ortega...) problemas, no los ya admitidos por las grandes Academias, sino los problemas que hay que plantear. Con ello demostraron una gran audacia intelectual. Con ella se han hecho en España descubrimientos filosóficos 30 ó 50 años antes que en otros países sin llegar, por otra parte, a ser los mismos.

La originalidad del pensamiento español del siglo XX, en suma, se debe a sus raíces totales, a su apertura a Europa. Hoy se empieza a ser consciente de ello en el extranjero (fundamentalmente EE.UU. y Brasil) y todavía no en la propia España.

LA NOVELA UTOPICA EUROPEA: DE HUXLEY A MIGUEL DELIBES

Por Vintila Horia

La misma evolución de la técnica y de su “filosofía” a la que solemos llamar tecnología, la aparición de los grandes desastres ecológicos y políticos que marcan estos últimos años, parecen apoyar la visión, entre profética y pesimista, de los novelistas que, en sus libros, han anunciado la presente catástrofe. La humanidad parecía, en los principios de este siglo, dirigirse hacia una cumbre de conocimientos, equilibrio social y bienestar, y entró, en cambio, en una época de revoluciones, por un lado, y por el otro, en una degradación de la sociedad y del hombre capaz de transformar el mismo progreso en un penoso y trágico retorno. Ya H.G. Wells, a finales del siglo pasado, había criticado la técnica; ya Mary Shelley, en *Frankenstein*, a principios del XIX, había tomado actitud ante el dominio, cada vez más endiosado, de la ciencia; pero fue Aldoux Huxley, en su novela *Un mundo mejor* (1932) quien supo describir, igual que un utopista del siglo XVIII, una sociedad del futuro dominada por un gobierno universal, director absoluto de las almas. El laboratorio se vuelve algo así como un cerebro universal, controlado por el hombre, capaz de regir la vida en la tierra, con las consecuencias que esto puede suponer en cuanto, sobre todo, a la pérdida de la libertad se refiere. El filósofo Karl Jaspers, años más tarde, describió el fenómeno de la siguiente manera, refiriéndose a la pérdida que la humanidad había sufrido en torno a la Segunda Guerra Mundial:

“... es una caída catastrófica en la indigencia, en espíritu, humanidad, amor y fuerza creadora, donde sólo una cosa, la producción científica y técnica, es, sin duda, lo único grande en comparación con todo lo anterior.”

Cabe poner en evidencia un hecho al que subrayan todos los novelistas utópicos de nuestro tiempo: en una sociedad totalitaria, dominada por la técnica, lo que desaparece desde un principio es el amor. Jaspers lo dice también, pero yo creo que la prohibición, la persecución y la sustitución del amor por una reglamentación legal, fácilmente controlable por el gobierno, sea el pecado mayor de toda la sociedad destructora del hombre. Porque, y sobre todo, dentro de la manera de ser del hombre occidental, el amor ha sido siempre el factor fundamental, la base misma no sólo de una relación constitutiva, sino también del conocimiento. Desde Dante y los primeros poetas provenzales, el amor ha sido el factor esencial, el motor de Europa, en cuanto elemento fundamental de la familia, del arte y sobre todo de la

poesía, y también de una relación característica entre el hombre y su entorno. El cristianismo había cincelado un alma europea inserta en la magia del amor. Tanto Huxley como Zamiatín y Orwell describen a las sociedades del futuro como exentas de amor, como organizaciones tan terriblemente dominadas por la razón como para transformarlo en algo prohibido; como un peligro para la nueva sociedad. Amor y utopía constituyen polos opuestos en el marco de lo humano.

En otros autores, como Ernesto Jünger, el más grande novelista europeo viviente, existe un enfrentamiento básico entre la consciencia y el inconsciente, dentro de nosotros mismos, trasladable a la sociedad bajo la forma de un conflicto social entre las élites y los proletarios, conflicto cíclico, que trastorna los principios mismos de nuestra civilización. Cuando la clase de abajo, símbolo del mundo interior, o de lo inconsciente, vence a la clase superior, símbolo de la consciencia, entonces el orden desaparece y con él la paz, el bienestar, la cultura, la libertad. La técnica, según Jünger, parece haberse unido no con lo superior sino con lo inferior y, a través de guerras inhumanas, provocó una caída en la decadencia de todos los valores. "Las formaciones amorfas de la técnica recubren el universo entero. Con este reino da comienzo la noche del mundo y la desesperación absoluta", escribe.

También Hermann Hesse, sobre todo en *El juego de los abalorios*, se ha manifestado en contra del "sueño de la razón", engendrador de monstruos. En el fondo, se trata de una proyección desde lo individual a lo colectivo. La psique está enferma, como lo ha venido sosteniendo C.-G. Jung en muchos de sus libros, ya que lo inconsciente se rebela contra la razón, o ésta trata de subyugar completamente y de acallar al mundo onírico o sentimental, y de este conflicto, capaz de romper nuestro equilibrio interior, nacen los trastornos mentales que constituyen una de las características más relevantes de nuestro tiempo. Sin embargo, el desequilibrio interior es causa del exterior, lo individual de lo colectivo. Y es lo que los novelistas han sabido poner en evidencia, en una época en que la técnica ha roto todos los límites y ha falsificado valores, necesidades y criterios. Y si hoy, por fin, vivimos una decadencia de las revoluciones y el fin de los proletarios, sustituidos por los trabajadores de bata blanca, esto puede ser el principio de un renacimiento. El número sin identidad, que es el protagonista de *La parábola del naufrago* de Miguel Delibes, está desembocando en un retorno a la personalidad. Hay un renacimiento de lo religioso también, lo que no hace sino empujarnos tanto hacia un equilibrio interior individual, como también hacia formas sociales y políticas capaces de reestructurar al hombre. La novela utópica, en este sentido, debido al poder de evocación que ha tenido, presentándonos como perspectiva posible a un mundo futuro terriblemente infeliz, puede ser considerada como uno de los factores que han contribuido a la recuperación de los valores. Novelistas, como poetas, han hecho lo imposible —y lo han logrado— para que el hombre, tan amenazado, haya podido ser salvado.

APENDICE

Entre la variada y rica producción literaria del profesor Vintila Horia, desde que en 1960 consiguiera el premio Goncourt con su novela *Dios ha nacido en el exilio*, esta es la primera obra escrita directamente en español *Un sepulcro en el cielo*. Es una recreación novelística de la vida del Greco, en la que al hilo de la reflexión narrativa y poética se describe un planteamiento interpretativo de uno de los momentos más relevantes de nuestra historia: el reinado de Felipe II, visto por los ojos del artista cretense y español en sus meditaciones personales y en las relaciones posibles imaginadas con otros personajes de la misma época. Por caer dentro de la problemática proyectada en el ciclo de conferencias y haber sido aludida esta obra en la presentación del conferenciante, transcribimos a continuación un fragmento de dicha novela, según las páginas sugeridas por el mismo autor.

L. R.

• • •

“Dos truhanes, muy simpáticos por cierto, comparten conmigo la celda, pero no para mucho tiempo, según ellos. Se llaman, yo los llamo, Rinconete y Cortadillo, han escogido la mala vida porque, según dicen, es la buena, de vez en cuando los meten en chirona, pero se salen siempre con la suya porque gozan de una misteriosa protección, alguien que, según parece, dirige desde un sitio secreto una organización dedicada al hurto, pero a una escala que usted no puede imaginar desde las alturas en que se ha situado, quiero decir las de Toledo y las de su arte. Lo que yo estoy viviendo en el fondo de esta mazmorra es algo increíble, no tanto en su dimensión de todos los días, en su dimensión moral, quiero decir, sino en lo que puede representar como posibilidad de existencia en el futuro de España o de cualquier otro país del mundo cristiano. Durante mi cautiverio también había tomado contacto con la vida subterránea, la de los presos, lo que me parecía bien porque nuestra organización, debido a sus contactos destinados a corromper a los moros, nos permitía vivir mejor, dentro de lo que cabía. Sin embargo, esta posibilidad de corromper a nuestros verdugos implicaba algo así como una alta idea de la corrupción. Era posible ablandar a nuestros peores enemigos, con dinero, promesas y otras cosas sobre las que no voy a insistir en esta carta, lo que pretendo decir es que el mal logra brotar y hasta imponerse allí donde el bien no le sale con violencia al encuentro. Más fácil, pues, en un país donde no se trata de pueblos distintos, sino de los mismos, siendo los carceleros

compatriotas de los presos. No puede imaginar lo que sucede aquí. Hay presos honestos, como yo, que no gozan de ninguna protección ni piensan acudir a ella, y otros, como Rinconete y Cortadillo, que entran y salen de la cárcel como Pedro por su casa. Son agradables e incultos, dicen 'trempano' en lugar de temprano, 'solomico' en lugar de sodomita, 'presonaje' en lugar de personaje, 'popa y soledad' en lugar de pompa y solemnidad, y otras graciosidades del mismo género que encantarían a Lope. No son especialistas en 'tologías', pero van a misa y respetan las fiestas religiosas, cuando se abstienen de ejercer su menester. Me dice Rinconete: 'Tenemos más: que rezamos nuestro rosario, repartido en toda la semana, y muchos de nosotros no hurtamos el día del viernes, ni tenemos conversación con mujer que se llame María el día del sábado'. No les falta cierta gracia y no son malos, a pesar de todo. Lo que me asusta y a menudo me hace temblar es el sector social al que pertenecen. Tienen sus leyes y su jerarquía y, según me lo han dicho, un jefe supremo al que llaman Monipodio, cuyo poder es mucho más extenso y de más peso que lo corriente en la sociedad normal. Alguaciles, cuadrilleros y hasta jueces, gente menuda y gente mayor perteneciente a la policía están en contacto con él, le rinden pleitesía como si de un capitán del ejército se tratara y reciben parte del botín mensual de la organización. Mis dos amigos, por llamarlos de alguna forma, conocen perfectamente los engranajes de dicha organización y cuando los cogen con las manos en la masa fingen miedo, luego arrepentimiento, pero saben que Monipodio los hará soltar semanas después. Me temo que en momentos de descuido o de decadencia, como los que se están acercando, el poder político pueda caer en manos amigas de Monipodio, lo que sería el fin de una cierta visión del hombre que nosotros los españoles hemos impuesto al mundo. Creo que en las cortes italianas esto está al orden del día y que, si hay cierto equilibrio en el asunto, en el sentido de que la implacabilidad de la justicia, a veces demasiado severa, encuentre en ello una posibilidad de ablandamiento, hasta cierto punto muy humano y perdonable, me temo que en épocas de descuido y de mayor corrupción esta sociedad secreta tenga poder sobre la otra e imponga su actuación hasta en la política exterior. Puesto que el oro y la usura están ganando peso en la política, resulta fácil imaginar un mundo futuro sometido a Monipodio y a sus secuaces y encontrar a Rinconete y Cortadillo en las cortes de justicia y en la secretaría del rey. Es posible que me equivoque, pero he tenido tiempo aquí, como en Argel, de meditar sobre muchas cosas y entonces se me ocurre que hombres como yo o como usted, querido pintor cretense, seamos algo así como caballeros andantes del pasado, separados del mundo real, vagabundeando por los campos de Castilla, que son los del mundo, y tratando de enderezar entuertos con lanzas destempladas, mientras la sociedad real, o presente, sea algo completamente fuera de nuestro alcance, destinados, usted como yo, a dar con los huesos en el *finibusterrae* donde hoy me encuentro. La idea misma de que así sea me da ganas de vivir y de escribir, puesto que la vida en la tierra es de corta duración y su belleza reside precisamente en resistirse a las tentaciones de Monipodio."

Era más o menos así la carta que Miguel de Cervantes me envió aquellos días desde Sevilla y que no había interesado a Violeta Antigua, sólo le había llamado en seguida la atención lo que yo le había dicho acerca de la Invencible. Durante aquellos días fue cuando los monjes agustinos me

llamaron para contarme la historia del señor de Orgaz, don Gonzalo Ruiz de Toledo, protector de la orden y valedor de la iglesia de Santo Tomás. Todo tiene sentido en esta vida, como tú sabes, cualquier objeto que nos sale al encuentro, cualquier persona o estrella, cualquier gesto y palabra significan algo, dan cuenta de que ellos sólo representan, quiero decir que vivimos rodeados de símbolos. Fíjate bien en lo que voy a confesarte ahora mismo. Me doy cuenta de que el Entierro es una obra maestra y recuerdo perfectamente los acontecimientos que acompañaron a su creación. Todo influyó en ella y contribuyó para que fuese lo que es, mi cuadro mejor y quizá uno de los mejores de este fin de siglo. Lo cierto es que el tema, como verás, me gustó desde el principio y el hecho mismo de que dos santos bajaran del cielo para colocar en su sepultura a don Gonzalo era para mí razón suficiente y hasta cierto punto obligación moral para que me empeñase en la obra con toda mi alma y con todas las reservas en aquel momento intactas de mi experiencia y saber. Pero hay más. Hablando con el párroco de Santo Tomás, durante muchas tardes, quiero decir con don Andrés Núñez y luego con el cardenal, don Gaspar Quiroga, me dio licencia en octubre de 1584 para que los monjes contratasen conmigo la realización de dicho cuadro, supe que el señor de Orgaz descendía, igual que los de Alba, de don Pedro Paleólogo, tercer hijo del emperador de Bizancio. Don Gonzalo Ruiz de Toledo era bizantino, como yo. Había ayudado mucho a los agustinos, había dado dinero para que fuese agrandado su templo, había regalado valiosos objetos de oro y plata a los monjes y Santo Tomás Apóstol tiene hoy su aspecto actual merced a la generosidad de aquel hombre, que falleció años después y fue enterrado en 1323. Murió santamente, tal como había vivido. La nobleza toledana se encontraba en la iglesia, donde iban a darle sepultura y, como reza la crónica, "... habiendo la clerecía dicho el oficio de difuntos, y queriendo llevar el cuerpo a la sepultura, vieron visible y patentemente descender de lo alto a los gloriosos santos san Esteban protomártir y san Agustín, con figura y traje, que todos conocieron, y llegando donde estaba el cuerpo, lleváronle a la sepultura, donde en presencia de todos le pusieron, diciendo: *Tal galardón recibe quien a Dios y a asus santos sirve*; y luego desaparecieron, quedando la iglesia llena de fragancia y olor celestial". El señor castellano, con antigua sangre bizantina corriendo por sus venas, después de estar practicando el bien en su tierra, había provocado un milagro, uno de los más hermosos y espectaculares de los que yo había jamás tenido noticia.

La historia de don Gonzalo, su historia *post mortem*, es de por sí apasionante y original, pero para mí el señor de Orgaz fue más que un acontecimiento, fue algo así, como un compatriota por su relación sanguínea con los Paleólogos de Bizancio. Me puse en seguida a meditar en el tema y a tomar notas, pero, en un primer momento, nada me salía bien. Tenían que ocurrir cosas, con el fin de que mi vida misma fuese golpeada y transformada, para que el lienzo tuviese un sentido y recogiese la esencia de lo ocurrido. De este modo, el entierro del señor de Orgaz, descendiente de Pedro Paleólogo, mezclaría su aventura con la mía, esta vez en un sentido más profundo, por la coincidencia de la que antes te estaba hablando. Mil doscientos ducados iba yo a cobrar por mi obra, precio que luego dio lugar a discusiones, como siempre, pero menos que otras veces cuando tuve que pleitear y enfadarme pero muy mucho. Aquellos días de preparación coincidieron con mis últimos encuentros con Violeta Antigua, cuya desaparición de mi vida algo tuvo que

ver con el comienzo de mis trabajos dedicados al Entierro. Pintar realmente, tal como había acontecido, a los dos santos llevando en sus brazos a don Gonzalo para depositarlo en su sepulcro, delante de clérigos y caballeros, era asunto importante, pero don Gonzalo representaba para mí algo más que lo contado por la crónica y por los monjes. Y tampoco sus orígenes bizantinos me convencían hasta el punto de hacerlos figurar en el cuadro. Hacía dos siglos y medio que el señor de Orgaz había muerto, pero su fama y su singular sepultura se me presentaban como por encima del tiempo, como tratando de enlazar conmigo desde muy lejos para transmitirme una voluntad cuyo contenido no lograba descifrar.

Lo que torturaba mi imaginación era, durante aquellos días, el recuerdo histórico de la caída de Bizancio. No podía pensar en el Entierro sin participar, día y noche, en escenas que yo nunca había visto, pero que seguían poblando de imágenes hasta los sueños de los griegos, bizantinos o cretenses o lo que fuesen. Como fiel lector de Aristóteles no dejaba de plantearme el problema de las causas. ¿Por qué había caído el imperio más grande de la tierra después del romano? ¿Por qué Roma misma había muerto un día?

—¿Y qué? —preguntaba Violeta con cierto desprecio, cuando yo le contaba mis preocupaciones e inquietudes—. Tú eres un bizantino vivo y ni siquiera eso. Eres un toledano hecho y derecho. ¿Qué te importa un pasado ni siquiera tuyo?

Ella no tenía imaginación ni piedad, y es una manera muy adecuada de definirla en su esencia más exenta de ética. Pero, estoy seguro, Aristóteles mismo la hubiera querido y hasta hubiese confundido y perturbado a Platón. Y a mí más todavía. A mí me sacaba de todos los quicios, porque mis sentidos llevaban dedos y pinceles que no hacían sino tocarla. La vida de un pintor consiste en tocar las cosas antes de tener conciencia de ellas, lo contrario de un poeta. Decidimos salir un día para Orgaz y palpar en el aire de la villa los contornos de la estirpe, catar los colores de su marco vital, escuchar voces. Daremos una vuelta, me dijo, una vez pasado el puente de San Martín. Iremos antes a Puebla de Montalbán donde tengo una posada, pernoctaremos allí y mañana temprano salimos para Orgaz. ¿Te parece?

¿Qué iba a decir? Por un lado me encantaba cabalgar por Castilla, empaparme de su luz, sobre todo aquel año, en plena primavera, cuando el alma amarilla de esta tierra había desaparecido otra vez bajo el manto verde de una vegetación conquistadora. A medida que avanzábamos hacia la lejanía, siguiendo los meandros del Tajo, me daba cuenta de la cantidad infinita de flores que las lluvias habían hecho estallar por doquier y que conmovían hasta el hocico de los caballos, tan sensibles a los olores vegetales. Sólo nos acompañaba uno de sus criados, cierto González, andaluz, hombre fuerte y alto, bastante entrado en años, con la cara cruzada por cicatrices y con dos dedos de menos en la mano izquierda, de nariz como sublevada, quiero decir erigida e hinchada en su parte más extrema hacia los esplendores del cielo, mientras sus ojos no solían contemplar más que los pasos, la tierra, las huellas, la parte inferior de la vida, lo mortal o lo perecedero que tiene asiento en lo inferior. Era aleccionador mirarlo, porque nunca había visto una persona así, dedicada a frecuentar las cosas desde una altura que coincidía con con la cintura más o menos, quién sabe por qué. tenía algo de pájaro, porque, igual que una gallina, buscaba en la tierra movimientos reveladores, señales de vida comestible o algo parecido, y algo de perro husmeando huellas

invisibles reveladoras también de sustancias útiles de inmediata consumición. Le sobraban las palabras, en evidente contradicción con sus dones más característicos.

—González —le dije—, ¿has oído hablar de Monipodio?

—No soy sevillano, señor —contestó con mucha astucia.

Su respuesta no era ni una afirmación ni una negación, pero reconocía implícitamente cierta relación con el personaje al que aludía Miguel en su carta, puesto que sabía su exacta ubicación en el espacio. Muy listo, como lo son los aldeanos en general y sobre todo esta gentuza de las posadas, antiguos mozos de cuadra, celestinos, asesinos a sueldo, ladrones y lazarillos que, una vez alcanzada la cumbre de su carrera y de su éxito, hombres de confianza de algún hidalgo, graciosos con cara de lobo o truhanes con sueldo y comida, guardianes de una institución tan importante como lo son las posadas en Castilla, servidores y ejecutores de las voluntades de una mujer poderosa como Violeta, hacen lo imposible para hablar poco y actuar sólo de refilón, nunca por voluntad propia, para que su éxito y honorario no se vean en peligro. Hubiera hecho cualquier cosa por su ama, hasta la hubiera matado, en un momento de provecho seguro, culminando así una vida en los lindes de los fuera de la ley. Era un personaje de cuidado, pero Violeta no parecía darse cuenta, porque ella misma pertenecía, hasta cierto punto, a dicha raza maldita, lo que no le quitaba ni menguaba el embrujo.

Llegamos a Puebla muy entrada la tarde. Había gente en la posada y algún personajillo importante del lugar que fue a saludar a Violeta, que en seguida me presentó como el gran pintor que trabajaba para Su Majestad en El Escorial, poniendo mucho énfasis en resaltar mis méritos y mis relaciones con el cardenal primado, el arquitecto de El Escorial, los jerónimos, los agustinos y demás. No comprendía por qué Violeta tenía que alabar en público mis cualidades artísticas y sociales, nunca lo había hecho hasta entonces, y seguí sin comprender hasta muy entrada la noche. Después de merendar abundantemente salimos otra vez, con el fin de visitar otra posada donde teníamos que pasar la noche, dijo, guiñándome el ojo. Cabalgamos, pues, a lo largo del Tajo durante varias horas y la noche nos cogió en un lugar llamado Puente del Arzobispo, en la misma orilla del río. González nos había hecho de guía cuando el día había empezado a bajar cortinas y parecía muy conocedor de aquellos sitios, donde yo me encontraba por primera vez. Pasamos al lado de unos hornos, cuya luz ahuyentaba por momentos las tinieblas, luego entramos en el patio de una pequeña fonda. Es aquí, dijo ella. Súbete a la habitación. En seguida estaré contigo. Hablaba como poseída por una gran emoción, la del próximo encuentro conmigo, pensé, pero no sé, todo aquel viaje y la actitud de Violeta se me antojaron de repente más bien raros. La misma emoción ante mí me resultaba curiosa, nada acorde con una amanted fogosa, pero ya acostumbrada, hecha al ritmo sin sorpresas de su galán de noche. Sin embargo, estaba preguntándome, ¿qué es lo que hubiera podido tramar que no fuese parte directa de su mester de posadera? Nada. No encontraba respuesta valedera para mis dudas.

Una sirvienta me llevó comida y una jarra y me dejó solo con mi vela y mis sospechas. Oí el paso de un caballo entrando en la caballeriza, sobre el filo de medianoche, la puerta de la hostelería cerrándose con los chirridos acostumbrados, voces cansadas culminando las tareas del día pasado, ladridos de un perro viejo y luego silencio. Un torpor cada vez más

insoportable empezó a apoderarse de mí, como si el vino, demasiado fuerte para un viajero cansado, que había pasado el día a caballo, hubiese actuado con su lógica acostumbrada y sin piedad. No quería dormirme. Me levanté de la mesa y empecé a dar vueltas por el aposento, me asomé a la ventana abierta y respiré profundamente el aire nocturno de la primavera, hice todo lo posible para expulsar de mis entrañas lo que entorpecía mi mente y lo logré después de penosos esfuerzos. En el fondo, hubiera podido dormirme y esperar a que Violeta me despertase con el calor de su cuerpo, pero seguí caminando por la habitación, me acerqué a la mesa, bruscamente iluminado por un pensamiento, oí la jarra casi vacía, que despedía ahora un olor nauseabundo. Algo habían echado en el vino con el fin de matarme o de hacerme desaparecer en un sueño separador. ¿Por qué había sido llevado hasta Puente del Arzobispo? ¿Dónde había desaparecido Violeta? ¿Por qué me habían apartado de ellos, después de aquel curioso alto en el camino, en la posada de Puebla? Por encima del espectáculo que Violeta había montado alrededor de este viaje, se estaba desarrollando fuera de mi vista de hombre supuestamente dormido otra representación, la clave verdadera de todo lo que había ocurrido aquel día, y quizá de todo lo anterior.

Soplé en la vela y me acerqué a la puerta. Pasos quedos se acercaron por el pasillo. Me eché en la cama. La puerta de mi aposento se abrió, se asomaron dos personas, detenidas en el umbral por el hedor de las tinieblas, y reconocí la voz de González susurrando a la otra:

—Está durmiendo como un tronco.

La otra o el otro no contestó, pero salieron los dos sin mayor ruido, alejándose por el pasillo hacia otra habitación o hacia fuera, porque oí pasos bajando la escalera camino del comedor. Durante algún tiempo seguí luchando con el sueño, me levanté, busqué agua fresca en una palangana y me lavé los ojos, percibí ruidos en el patio y me asomé a la ventana. Un mozo de cuadra salió con una antorcha y abrió el portal. Un caballero alto y enjuto entró a caballo con aire de acudir desde horizontes lejanos, no por el traje que llevaba, sino por la mala manera en que encajaba en él y que le sentaba como un disfraz. Se le acercó Violeta y le besó la mano. El personaje no tenía cara de muchos amigos, según pude juzgar, ya que todo bailaba ante mí movido por los caprichos de la llama. Hubo como un momento de calma en el aire, la antorcha pareció, durante un solo instante que se me antojó muy largo y esclarecedor, pareció, digo, como congelada en el aire, como sorprendida por un pincel y eternizada en su color y significado más profundo. Me quedé asombrado. O eran quizá los efectos del vino y de la droga que contenía. La antorcha tenía el aspecto de una cara humana, estrechada y como huidiza hacia arriba, muy clara sin embargo en todo el resto y sobre todo en los ojos, perfectamente dibujados en medio de la materia ígnea que la componía. Una antorcha, como el tronco de un viejo árbol en el bosque, como un farallón en la montaña, como los rasgos que se autodibujan en las manchas de humedad de las paredes en las antiguas mansiones abandonadas, como las nubes en el cielo del crepúsculo toledano esbozan caras humanas, como si la naturaleza no tuviese otro fin que el de parecerse al hombre. Luego el fuego volvió en su movilidad habitual y la cara desapareció, pero me bastó aquel instante para otorgarme un conocimiento más sobre ciertas relaciones que había descubierto, hacía tiempo, entre las cosas inanimadas y los seres humanos. El grupo se desplazó hacia la entrada,

justo debajo de mi ventana, y desapareció en la posada. Estaba muy satisfecho, como si el viaje, la cena, la actitud tan extraña de Violeta y mi envenenamiento se hubiesen producido en mi vida con el solo fin de revelarme el misterio encerrado en la llama de una antorcha.

Tuve que echarme otra vez a la cama, porque oí pasos acercándose por el pasillo. La puerta se abrió y noté, antes de que ella se manifestase de alguna manera, la presencia de Violeta.

—Sácalo de la cama.

Reconocí a González por el olor de su mala persona, olía en efecto a maciza maldad y yo tenía desde niño un poder olfativo que me hacía descubrir y reconocer la identidad de los invitados de mis padres husmeando sus abrigos en la percha de la entrada de mi casa, en Candía. Me incorporé con la ayuda del celestino, haciéndome el dormido, murmurando palabras sin sentido.

—Está todavía bajo el efecto de la pócima —dijo González.

—Mejor para él y para nosotros —añadió Violeta.

Me llevaron así hasta un aposento cercano, en la misma planta, y me sentaron delante de una mesa, donde me dejé caer, dando con la cabeza en el madero, lo que no me hizo poco daño, pero había decidido fingir con el fin de descubrir el juego de mi amante infiel y un golpe más, o menos, había que aguantarlo en esta feria de los engaños en la que me había metido. Abrí un ojo, volví a cerrarlo, como enceguecido por la luz de las velas colocadas en medio de la mesa. El caballero que acababa de entrar por el portal se encontraba sentado justo delante de mí. De un lado y de otro estaban Violeta, a mi derecha y, de pie, pero casi pegado a mí, González y sus hedores. Con la cabeza apoyada en la mesa seguí dando grandes resoplidos como si me hubiese dormido de nuevo. La mano de ella me golpeó en el hombro.

—Despierta, Doménico, despierta, te voy a presentar a alguien. Un señor que te va a interesar mucho.

Oí cómo se reían los tres, casi en silencio, ya que percibí más bien las muecas de sus caras que el ruido de sus voces, por puro poder de deducción. Era quizá la víctima de mis propias alucinaciones, a las que se añadían los vapores íntimos del vino emponzoñado, el cual, a pesar de haberlo vomitado, había producido sus efectos, aunque no del todo, situándome en la frontera misma donde el alcohol azogado lindaba con la imaginación. Hice como si de verdad despertara, pero sólo a medias, de un largo sueño.

—Violeta —dije a media voz—, ¿dónde estamos, querida?

—Camino de Orgaz —me dijo, casi sin poder sofocar la risa—, no te preocupes, camino de Orgaz, querido.

De verdad, ella misma ignoraba en aquel momento la realidad profunda que expresaba a través de su voz melindrosa y casi inocente, ya que todo aquello, como todo lo que iba a suceder durante la noche, se insertaba, acontecimiento tras acontecimiento y cosa tras cosa, en un itinerario que me llevaba, casi sin tener en cuenta mi voluntad, hacia mi cuadro de Santo Tomé.

—Me alegro mucho —contesté y dejé caer otra vez la cabeza en el madero, justo delante de mí.

Pero Violeta me obligó a levantarla, me dio unos suaves golpecitos en la cara y le ordenó a González que me sostuviera por detrás, con una mano en el lado izquierdo de mi espalda, con la otra enderezando mi cabeza cada vez que ésta se dejaba atraer por la caída en el sueño. Yo no tenía sueño, inútil

decirlo, sino sólo un enorme cansancio, pero me daba cuenta perfectamente de lo que sucedía alrededor de la mesa, ante las llamas de las velas que no lograban imitar las caras humanas que alumbraban, al ser demasiado pequeñas y movedizas sus palpitaciones atemorizadas y deformadas por la tiniebla.

—Tienes un amigo en Sevilla —afirmó Violeta, segura de sí misma—. Y está en la cárcel. ¿Quién es?

—Tú no lo conoces. Es un escritor de libros.

—Sí, ya sé, pero ¿qué hace además de escribir libros? ¿No habías dicho que trabajaba para la Invencible?

—Claro que sí.

El personaje que se encontraba delante de mí era sólo oídos. Tenía una barbita rojiza y la piel tan blanca que parecía de papel bajo la luz de las velas, o la de un cadáver. Llevaba un gorro mal puesto en la cabeza y no se lo había quitado, quizá para disimular algo. Todo él era un disimulo. Venía de otro país. Me di cuenta de ello al mirarlo más de cerca esta vez que hacía un rato desde la ventana. Alguien del norte, callado, inteligente, seguro de sí mismo, venido hasta aquí arriesgando quizá su cabeza, con el solo fin de escucharme. Un inglés, sin duda, ya que la Invencible llevaba en su diana el corazón de la isla. Y la pobre Violeta, meta de mis pasiones desencadenadas, cobró de repente otro cariz, más bien enemistoso y burlón a la vez, nada grato, completamente separado de lo que ella había sido para mí hasta el comienzo de la noche. El caballero inglés, disfrazado de caballero castellano, levantó ligeramente la cabeza, en un ademán de superioridad, como si hubiese querido decir: basta de introducciones, vayamos al grano. Su mirada enfocaba a Violeta como a una dependienta suya. No hablaba quizá para no revelar, a través de su acento, el origen de su persona y de su misterio.

—¿Me oyes bien, querido? ¿Qué es la Invencible? ¿Una fragata? ¿Una carabela?

—Una yegua.

—Pero ¿qué dices, bobo? No me hagas perder la paciencia. ¿Es por una yegua que tu amigo ha dado con los huesos en la cárcel?

—Es posible que haya más yeguas. Yeguas en el mar, quiero decir, algo en el mar, es posible que algo en el mar...

Y dejaba caer la cabeza, a la que González recogía en su mano rugosa y pestilente antes de que me diese en la mesa. Yo me hacía el dormido, culpando indirectamente, de esta manera, a Violeta por la violencia del tratamiento que me había infligido. La pócima había sido demasiado fuerte y el asunto estaba saliendo mal y su amo inglés tenía motivos para castigarla o asesinarla, allí mismo, delante de mi cansancio. Era como la única posibilidad de venganza que podía ejercer en un momento así, a merced de aquella jauría. Violeta no pertenecía a la unidad castellana de las cosas, era un elemento ajeno, formaba parte de la familia a la que pertenecían el posadero amigo de Juanelo y los siniestros engendros que habían prendido fuego al Zocodover. En aquel mismo momento comprendí el misterio del viaje a Puebla de Montalbán, mi envenenamiento y el raro diálogo que tenía lugar en la posada de Puente del Arzobispo, que era como un interrogatorio destinado a revelar detalles interesantes al enviado de Su Majestad británica, espía o agente secreto, despachado desde Londres, vía Portugal, cuya antigua frontera estaba cerca, con el fin de informar sobre el proyecto de la

Invencible. Probablemente muchos agentes infestaban las ciudades y puertos de España con el mismo fin.

—Si no hablas claro me enfado y te dejo solo esta misma noche.

—No te enfades, por favor.

—¿Qué más te decía tu amigo en la carta? Vamos.

—Que era algo contra la Media luna...

Hubo como un respiro en la habitación, el aire se volvió más liviano y casi se oía la satisfacción que latía en el corazón del agente extranjero.

—Entonces ¿por qué estás hablando de yeguas? Quieres decir navíos de guerra...

—Es posible. Yo no quiero decir nada. El está comprando yeguas con el dinero del Estado con el fin de llevarlas a la orilla del desembarco, muy lejos, en tierras levantinas. Yeguas, potros, caballos para montar, vacas para comer, trigo para los cañones...

—Desvarías otra vez.

—Polvo, pólvora, harina de trigo infernal, quiero decir trigo para los artilleros y harina infernal para los cañones, esto es, tengo mucho sueño.

—¿Y la llaman ya la Invencible?

—¿Cómo podían llamarla de otro modo? Es para un segundo Lepanto.

—Es contra los turcos, ¿no es verdad?

—Contra los infieles, no hay duda. Para más detalles podéis preguntar a Monipodio.

La cara del inglés se puso interrogativa, dentro de lo que cabe, ya que disponía de pocas posibilidades de expresión.

—Está delirando otra vez. ¿Qué más sabes? —me preguntó Violeta, dándome otro golpecito en la cara, algo así como una caricia de mala uva.

—Que piensan liberar Bizancio, una vez liberado el mundo de la amenaza de los infieles.

—¿En qué puerto se está concentrando la armada? —preguntó el inglés, en un castellano bastante correcto.

—En el puerto de Navacerrada.

—No digas tonterías, querido, que pronto te vas a arrepentir.

—No digo tonterías. Tengo sueño. Se me dan mal las palabras difíciles. Disponen de naves cerradas, en medio de las tierras, quiero decir del Mediterráneo, de naves que andan solas, sin remeros ni velas, movidas por un fuego mágico, interior. Es obra de alquimistas o algo por el estilo. Y los cañones funcionan con fuego celestial. Me duele la cabeza.

—¿Qué quieres decir?

—Pues que me duele la cabeza.

—No, me refiero al fuego celestial.

—Pues que hay dos niveles, uno inferior que es el de los vencidos que se creen vencedores, y el de los vencedores que aparecen siempre como vencidos. Un mundo terrenal, horrible, tenebroso, condenado a muerte, y un mundo celestial...

—Son imaginaciones. Es un pintor —dijo el espía, pero lo dijo sin desprecio y sin ira, quizá porque sabía lo suficiente y ya no necesitaba de mi confesión.

Es posible que sus informes y todo lo que se sabía en Inglaterra sobre la Invencible no coincidieran con mis revelaciones, pero mis respuestas estaban dentro de lo posible también y luchar contra los turcos era más lógico

que emprender una ofensiva contra Inglaterra, de manera que mis mentiras podían servir para algo, dentro de aquel juego nocturno al que yo conducía a mi antojo.

—Te quiero mucho —dije, volviendo mi cara hacia Violeta.

Era como rematar la sarta de mentiras que componía mi elocuente disparate, mi sutil venganza. Había descubierto algo fundamental. Debajo, hay siempre un debajo, un horizonte inferior, al que había intuido mientras pintaba el Expolio, pero que ahora se volvía más ancho, más simbólicamente humano y del que daba cuenta cualquier acontecimiento, cualquier reunión de caras huamasm, aquí y en cualquier otro sitio. La vida es el mundo de abajo que, en esta circunstancia, cobraba un aspecto político y que, en otras oportunidades, podía disfrazarse de amor o de dinero o de amistad y de enemistad. Sólo los frailes y las almas vivían por encima, en un horizonte separado de la muerte, dominado por los seres y las leyes de la otra vida.

Pero Violeta no pareció enterarse. Se levantaron, me dejaron solo, clavado en mi silla, y se retiraron a debatir en un rincón del aposento. Estaban hablando de mí y del resultado de aquel encuentro y, también, de mi futura suerte. Dejarme con vida o tirarme al Tajo con una piedra atada al cuello, con el fin de que nadie se enterara de la conversación en la posada ni revelara tampoco la presencia de un personaje tan representativo como el inglés, acudido quién sabe de dónde, de algún puerto portugués, quizá sólo para que yo le revelara el contenido de la carta de Miguel, de la que Violeta había tenido conocimiento una noche cerca del pozo Amargo. ¿Había valido la pena el peligroso desplazamiento? Mi vida, sin duda alguna, corría peligro. Empecé a roncar, para fingir indiferencia y dar prueba concreta de mi estado fuera de la realidad y hasta de la imposibilidad en que me encontraba para recordar al día siguiente lo que había sucedido, y lo hice con tanta convicción que me caí, casi en el acto, en un sueño pesado, consecuencia del veneno que, a pesar de mi heroica resistencia, llegaba a conseguir sus fines.

• • •

Son las yeguas de la Invencible, me decía para mis adentros y casi en broma, mientras el caballo relinchaba con ahínco, situado entre el sueño y la vigilia, agitada mi mente interior por escenas cada vez menos claras pero en cuya pantalla mágica se movían siluetas de caballos y naves de guerra en un puerto de montaña. Abrí los ojos con dolor en los párpados, porque el sol pegaba justo encima de mi cabeza, tuve que cerrarlos otra vez, luego me di cuenta de que me encontraba debajo de un árbol y que, en el campo, delante de mí, alguien, un grupo de seres humanos y un caballito, avanzaban lentamente bajo el esplendor de la luz primaveral. Detrás de esta imagen en movimiento vislumbraba, por encima de unos otros, algo así como unas cúpulas y unas torres almenadas, mientras una campana, luego varias, marcaban el mediodía para conocimiento de los pájaros que revoloteaban en el aire inmenso y sereno. Olía a muchas flores a la vez. Al final de la noche, me habían llevado a aquel sitio, sin que yo me diese cuenta de nada, y me habían abandonado a los pies del árbol, a la vista de un convento y de un pueblo. No se habían decidido a matarme, contando con los efectos de la

pócima. Todo habrá sido un sueño de borracho. Mi caballo miraba con curiosidad el grupo que se acercaba, volvió a relinchar como para dar señales de vida y pedir socorro para su amo, luego volvió a su tarea alimenticia, agachando la cabeza hacia el verdor abundante y perfumado.

Me incorporé con cierta dificultad y saludé a los desconocidos, un grupo de frailes acompañando a un superior, al que en seguida reconocí. Era fray Juan de yepes, fundador de los descalzos, que bajó del machuelo que lo llevaba por los campos, desde su convento andaluz hacia Lisboa, si mal no recuerdo, donde tenían capítulo. Besé la mano de fray Juan, recordando aquella noche en Toledo cuando, habiendo yo invocado el honor de Dios, había desviado la furia de un caballero decidido a matar. Su cara me resultó muy conocida, pero fuera de cualquier vinculación viviente, un cuadro flotaba a lo lejos en mi memoria y, de golpe, se me iluminó la mente: se parecía, en aquel momento, al retrato que de san Francisco nos dejó Cimabue, en la parte inferior de la basílica de Asís. Se lo dije.

—Quien ora, ayuna y vive en el Señor tiene la misma cara —me contestó.

Seguía mirándome con sus ojos desmesurados, de una gran profundidad, donde algo se estaba reflejando, como el cielo en dos pozos aledaños. La comitiva se había detenido y los frailes se habían sentado en el suelo alrededor de fray Juan y de mí, que seguíamos de pie. Llevaban muchas leguas en las espaldas.

—He visto en Toledo su Expolio —añadió—. Tiene en sus colores matices que no son terrenales —añadió—. ¿Ha conocido usted a la madre Teresa?

—Sí, hermano, la encontré dos o tres veces en Toledo y he leído textos suyos.

—Vuelva a leerlos y sobre todo *El libro de su vida*, donde habla de los colores. Cuando ella, en sus arrebatos, sube al cielo y luego, una vez de regreso a la tierra, los describe, no deja de mencionar los colores del más allá. El oro y el blanco, el rojo místico... ¿Lo sabía usted?

—No, hermano Juan, pero buscaré el libro. Estoy tratando de pintar el milagro ocurrido en Santo Tomé, cuando san Esteban y san Agustín llevaron a la tumba el cuerpo del fenecido señor de Orgaz. Estoy buscando el secreto de aquel milagro.

—¿Aquí, en este campo, tan lejos de Toledo?

Me miraba con tanta irónica intensidad, como si hubiese atisbado en mí los acontecimientos de la pasada noche y como si el rostro mismo de Violeta Antigua se hubiese vuelto visible.

—Sí —contesté, consciente de haber dicho la verdad—. Un cuadro supone muchos desplazamientos, no sólo en el tiempo. Es posible que haya encontrado algo a lo largo de este penoso viaje y sobre todo esta noche pasada.

—Todos hemos de viajar a través de una noche oscura, al final de la cual encontraremos lo que buscamos. Es como una prueba. Basta saber leer las palabras que cada viaje nos propone. Estas flores y este árbol son letras, forman palabras, son como el canto de los pájaros. El mundo mismo constituye una unidad, igual que un libro, al que pocos, sin embargo, se atreverán a abrir. Usted es de los que saben abrir el libro. El manto que lleva Cristo en su Expolio es de un rojo intenso. Según la madre Teresa este rojo es imperial y místico a la vez, es un color que ella había visto en el cielo, durante uno de sus viajes. Me alegra haberle encontrado aquí, en circunstancias tan raras, pero tan reveladoras para usted, porque ha de ser

el pintor destinado a dar cuenta en colores reales de lo que la madre Teresa había descubierto tan lejos de la realidad. Creo, además, que ella hubiera enfocado la muerte de don Gonzalo Ruiz como una salida del exilio. ¿Sabe que ella considera la vida encerrada en el cuerpo como un exilio?

—Platón consideraba la vida como una cárcel...

—*Soma estis sima*, ¿no es así?

—Sí, padre.

—No me llames padre, sino hermano. Yo te llamaré Doménico. ¿No es ése tu hombre?

—Sí, hermano, soy griego, pero llevo nombre de pila latino.

—Me parece bien. Otro símbolo será. Me gustaría decirte algo, antes de separarnos. Porque nunca volveremos a vernos y desearía que tu cuadro sea tan bello por lo menos como el Expolio. Creo que estás de vuelta de algo terrible, que casi empeña tu vida. Pero de vuelta estás y esto es lo principal. Se necesita un gran sufrimiento para poder realizar lo bello, como lo bueno, una conciencia del dolor, de que la gente no quiere saber nada y quizá tenga razón, porque resulta inaguantable tener conciencia del dolor, no del personal sino del dolor que envuelve el mundo. Es verdad que la primavera nos ayuda a olvidar, a ti y a mí, pero pronto será de noche otra vez y de nuevo nos lloverá el otoño encima y nos morderán los rigores del invierno. Los frailes y los artistas estamos aquí para asumir el olvido de los demás y, a veces, para revelarles lo que somos de verdad.

(Un sepulcro en el cielo. Editorial Planeta. Barcelona 1987, págs. 197-212).

DOS MODOS DE PENSAMIENTO: ORTEGA Y HEIDEGGER

Por Ramiro Flórez

"No vale la pena llenar la filosofía de gatos pardos."

Ortega: O.C., VIII,271

"Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces."

Id.: VII, 342

En Ortega, y por la gracia de Ortega, culmina un proceso de incidencia e influencia del pensamiento alemán en el pensamiento español. Ortega mismo lo confesaba con decisión y hasta con orgullo: "Alemania no sabe que yo, y en lo esencial yo solo, he conquistado para ella, para sus ideas, para sus modos, el entusiasmo de los españoles. Y algo más, de paso, he infeccionado a toda Sudamérica de germanismo... Durante una etapa yo he anexionado a todo el mundo de habla española al magisterio de Alemania" (VIII, 25-26)¹.

Por otro lado, acaso ninguna voz intelectual española se ha dejado oír en Alemania con tanta atención, fervor y entusiasmo, como la de Ortega. El momento culminante de ese interés y calurosa acogida ha de datarse dentro y en torno de la llamada 'época Adenauer', y podría cifrarse, como hecho concreto, en el día en que Ortega pronunció su Conferencia *De Europa meditatio quaedam* (Meditación sobre Europa) el día 7 de septiembre de 1949, en Berlín. El eco social y el interés y el revuelo y algarabía estudiantiles fueron de tal volumen que uno de los periódicos alemanes publicó la reseña de la Conferencia bajo el título orteguiano de *Der Aufstand der Massen*, La Rebelión de las Masas. Fue el tiempo en que La Codorniz sacó, como chiste, la humorística y finamente satírica frase sobre Ortega: "Primer filósofo de España y Quinto de Alemania", en jocoso paralelismo del tiempo del Imperio de Carlos V (de Alemania) y primero de España.

La presencia de los filósofos alemanes en la trayectoria intelectual de Ortega es tan evidente, que se podrían configurar las etapas de su evolución en coincidencia con nombres concretos: los neokantianos (Pablo Natorp, H. Cohen, Simmel), von Uexküll, Splengley, Dilthey, Mommsen, Max Scheler, etc.² Pero la presencia más decisiva, dentro de la ya "segunda navegación" de Ortega, hay que colocarla bajo el nombre de Martin Heidegger. Ante las referencias y el conjuro de las citas orteguianas de Heidegger algunos discípulos e incluso colegas tan inmediatos y serios como García Morente, no dudaban en dar a esa presencia el feliz epíteto de contemporaneidad y

coincidencia casi unívoca en el análisis de motivos y temas centrales para ambos. El conocimiento que ahí se patentiza del pensamiento de Heidegger es bastante somero y lleva el indicativo de las asignaciones sugeridas por el mismo Ortega. Pero hay que añadir que el inmediato interés y estudio de Heidegger, dirigido ya a la lectura directa de sus obras, en España y en los países de habla hispana, *fue suscitado y creado, en muy alta medida, por haberlo traído Ortega al habla en español*. Algunos intérpretes de la obra de Ortega intentan colocar en el encuentro intelectual con Heidegger, el elemento decisivo que sirve a Ortega para precisar, ahondar y hasta dar un nivel nuevo de profundidad al proyecto sistemático que bullía en su mente. Otros, que de intérpretes pasan a detractores, quieren llegar, en este orden, hasta negar toda originalidad filosófica a nuestro brillante pensador. El 'Yo y la Circunstancia' de Ortega, adquirirían valor de trabazón coherente y proyectiva sobre otros análisis fenomenológicos, al toparse Ortega con el *Mit-sein* o con el *in-der-Welt-sein*, de Heidegger. Pasando de la polémica, el hecho que parece indiscutible es que Heidegger fue para Ortega un poderoso estímulo, un aliciente, una incitación y hasta un reto. Ortega reafirma y pone con ello un relieve y hasta un subsuelo de solidez a sus primitivas formulaciones, sin dejar de considerarlas como exclusivamente propias y originales.

En este *quid pro quo*, Ortega se convierte indiscutiblemente en el *gran mediador* y transmisor de la cultura filosófica alemana al habla hispana, mediador y transmisor en el más elevado y fructífero de los sentidos. Debemos, por eso, mucho, muchísimo a Ortega y a sus 'fuentes germánicas', y nuestro reconocimiento debe ser de alta y sincera gratitud. ¡Felizmente, hemos tenido a Ortega!... Vaya, pues, por delante esta rotunda afirmación, antes de entrar en otras precisiones, que en modo alguno quieren disminuirla sino subrayarla y matizarla para que el halo de su verdad no se convierta en riesgo de confusión o en desmesurado alcance de ocultamientos o de astucia de la razón. Sobre este riesgo no hay que echar más prejuicios, sino sencillamente más fuerza de comprensión y más conocimientos concretos.

Entre los análisis críticos, que se están ya haciendo, sobre el modo de recepción del pensamiento alemán en España (Kant, Hegel, krausismo, teólogos protestantes, etc.) se va viendo como inevitable e inexcusable aquilatar y medir el alcance del modo de trasposición y presentación que de Heidegger nos ha sido dado por Ortega. Porque, aunque nos sea poco grato decirlo, una de las posibles maneras de no entender a Heidegger, sería justamente leerlo *desde* Ortega, es decir, desde la clave crítica y hermenéutica distorsionada, al margen de la posible mejor intención, con las que Ortega ha intentado ofrecérselo. Del mismo modo que dejaríamos de comprender al Ortega definitivo viéndolo como el repetidor, imitador o el adelantado de Heidegger. Son dos modos distintos de pensamiento, tanto en los contenidos teóricos logrados como en la finalidad y la meta asignadas al pensamiento mismo. Y sólo viéndolos como tales, se podrán analizar y comprender las verdaderas discrepancias, así como las demasiado socorridas coincidencias.

Como la materia es muy amplia y nuestro tiempo muy corto, y como además no es éste el lugar y momento apropiados para el ahondamiento de la temática y terminología técnicamente filosóficas, intentaré ceñirme al planteamiento de la cuestión en sus puntos esenciales, esperando que desde ellos se puedan encarrilar otros datos, citas y detalles en los que ahora no

podemos entrar. Hay, por otra parte, estudios ampliamente informativos sobre el tema y otros de cuestiones particulares³ que, sin coincidir con el planteamiento aquí buscado, pueden servir de material para otras investigaciones más precisivas y académicas.

Los puntos que, para esbozar este planteamiento, voy a tocar, son los siguientes: I. La polémica relación entre Ortega y Heidegger; II. El “gato pardo” de la Filosofía (utilizando la metáfora irónica que emplea Ortega al hablar del “Ser” en Heidegger); III. La etimología como método; y IV. Manía de las profundidades y magnificación de la transparencia.

Al dar hablada esta mi intervención, confío en que el lenguaje espontáneo no traicione la exactitud y, excepto cuando recurra a la lectura directa de citas, sean ustedes indulgentes con la forma coloquial en que va a desarrollarse.

I. *La polémica relación entre Ortega y Heidegger*

Por los datos que hoy poseemos, Ortega se encuentra intelectualmente, por primera vez, con Heidegger en 1928, mediante una lectura apresurada o rápida de *Ser y Tiempo*, la obra recién publicada (1927) y que de forma veloz e inusitada elevará a Heidegger a figura de indiscutible prestigio filosófico. Desde esa lectura apresurada, Ortega nos dejará escrita en su más inmediata impresión, cuando está tratando del problema de la Historia, en el que se entrecruza el tema de la muerte: “Sobre esto, finas verdades y finos errores, en el estudio reciente de Heidegger: *Sein und Zeit*, 1927” (O.C. IV, 541, n). Es curioso que esta impresión inicial, hija de apenas un vistazo (VIII, 272), venga a dominar y pueda valer hasta el final, casi como definitiva y última valoración de Heidegger por Ortega: finas verdades y finos errores. La frase, vista en esa perspectiva, lo mismo puede servir para ensalzar una genial intuición que para demostrar un tozudo empecinamiento por mantenerse en sus trece.

En cualquier caso, a partir de ahí, la relación Ortega-Heidegger comienza a ser equívoca, ondulante, extraña, implicando a la vez atracción y desvío, requerimiento y rechazo, aceptación y desprecio, atención y desatención, admiración y sarcasmo. Sólo muy al final se confiesa una matizada amistad. Siempre polémica. Ortega verá a Heidegger, al ir ahondando y perfilando ese primer vistazo, a la vez como aliado y como enemigo. Aliado en la medida en que puede aducir la autoridad de sus magistrales descripciones fenomenológicas a las propias averiguaciones o intuiciones, y enemigo en la que se le adelantó ante la audiencia intelectual como iniciador de nuevos planteamientos y nuevos horizontes filosóficos. Aliado y enemigo, nunca en el sentido personal, sin duda, pero sí en el de encontrarse ante un pensador al que hay que inexorablemente aceptar y traerlo a cita, y encontrarse, juntamente, con un rival que ha ganado de súbito el puesto de auténtico descubridor y profundizador de temas supuestamente tocados, a su modo, pero *antes* y también, por Ortega.

Así, al hablar Ortega de la Vida y de cómo vivir es encontrarse ya instalado-en-el-mundo (Heidegger diría “arrojado”), trae como refrendo esta alusión: “Heidegger en un recentísimo y genial libro nos ha hecho notar todo el enorme significado de esas palabras” (VII, 416). Y al hablar de que la vida

es esencialmente preocupación y futuro, añade: “muy finalmente Heidegger dice: entonces la vida es ‘cuidado’, cuidar, *Sorge*” (VII,436). Pero, en contrapartida, tiene que replicar: Pero es que Heidegger sustituye al sencillo y natural término “vida” por el de *Dasein*, estar en el ahí, “con la arbitrariedad terminológica que siempre fue frecuente en los pensadores alemanes” (VIII, 277). Pero ocurre que quien hace ahí la sustitución y el camuflaje es sencillamente Ortega y así vienen a reconocerlo incluso sus más ortodoxos y fieles expositores⁴. Heidegger es siempre un “auténtico gran pensador” (IX, 85), es siempre “profundo” dice Ortega (IX,631), pero con ello nos conduce a “un abuso y exorbitación de los conceptos a que el *furor teautonicus*, el característico desmesuramiento de los pensadores germánicos, nos tiene habituados” (VIII, 271).

El juego de contraposición entre el respetar y descalificar es casi constante, y se puede constatar en otras múltiples referencias. Pero acaso sea más clarificador, y acortar senderos, el aducir y leer la famosa *nota* en la que, a propósito de que “la vida es preocupación” (IV, 403), Ortega se siente obligado y como forzado a precisar:

“En el admirable libro de Heidegger titulado *Ser y tiempo*, y publicado en 1927, se llega a una definición de la vida próxima a ésta. No podría yo decir cuál es la proximidad entre la filosofía de Heidegger y la que ha inspirado siempre mis escritos, entre otras cosas, porque la obra de Heidegger no está aún concluida, ni, por otra parte, mis pensamientos adecuadamente desarrollados en forma *impresa*; pero necesito declarar que tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistían, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros. Por ejemplo: la idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad, y de la cultura como seguridad y preocupación por la seguridad, se halla literalmente en mi primera obra, *Meditaciones del Quijote*, publicada en ¡1914! —capítulo titulado “Cultura-seguridad”, págs. 116-117. Más aún, allí se inicia ya la aplicación de este pensamiento a la historia de la filosofía y de la cultura en el caso particular y tan interesante para el tema como Platón. Lo mismo digo de la liberación del “substancialismo”, de toda “cosa” en la idea de ser —suponiendo que Heidegger haya llegado a ella como yo la expongo desde hace muchos años en cursos públicos y como está ya enunciada en el prólogo de ese mi primer libro, pág. 42, y desarrollada en las varias exposiciones del perspectivismo (si bien hoy prefiero a este término otros más dinámicos y menos intelectuales). La vida como enfrente del yo y *su* circunstancia (c. pág. 41), como “diálogo dinámico entre el individuo y el mundo” en hartos lugares. La estructura de la vida como futurición es el más insistente *leit-motiv* de mis escritos, inspirado por cierto en cuestiones muy remotas del problema vital al que yo lo aplico —suscitadas por la lógica de Cohen. Asimismo: “en suma, la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”, pág. 41, y la teoría del “*fondo insobornable*”, que luego he llamado “yo auténtico”. Hasta la interpretación de la verdad como *alétheia*, en el sentido etimológico de “descubrimiento, desvelación, quitar un velo o cubridor”, se halla en la página 80, con la agravante de que en este libro aparece ya el conocimiento bajo el nombre —¡tan hiperactual!— de “luz” y “claridad” como imperativo y misión incluidos “en la raíz de la *constitución del hombre*”. Me limito a hacer, de una vez para siempre, estas advertencias, ya que en ocasiones me encuentro sorprendido con que ni siquiera los más próximos tienen una noción remota de lo que yo

he pensado y escrito. Distráidos por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos. Debo enormemente a la filosofía alemana y espero que nadie me escatimará el reconocimiento de haber dado a mi labor, como una de sus facciones principales, la de aumentar la mente española con el torrente del tesoro intelectual germánico. Pero tal vez he exagerado este gesto y he ocultado demasiado mis propios y radicales hallazgos. Por ejemplo: “Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, ocuparse de él”. ¿De quién es esto? ¿De Heidegger, en 1927, o publicado por mí con fecha de diciembre de 1924 en *La Nación*, de Buenos Aires, y luego en el tomo VII de *El Espectador* (“El origen deportivo del Estado”)? Porque lo grave es que esa fórmula no es accidental, sino que se parte de ella —nada menos— para sugerir que *la filosofía es consustancial con la vida humana*, porque ésta necesita salir al “mundo”, que ya en mis párrafos significa, no la suma de las cosas, sino el “horizonte” (*sic*) de totalidad *sobre* las cosas y distinto de ellas. Encontrar en esta nota datos como los que transcribo, tal vez avergüence un poco a jóvenes que de *buena fe* los ignoraban. Si se tratase de *mala fe*, la cosa no tendría importancia; lo grave para ellos es descubrir que de buena fe lo desconocían, y que, por tanto, se les convierte en problemática su propia buena fe. En rigor, todas estas observaciones se resumen en una, que siempre he callado y ahora voy a anunciar lacónicamente. Yo he publicado un libro en 1923 que con cierta solemnidad —tal vez la madurez de mi existencia me invitaría hoy a no emplearla— se titula *El tema de nuestro tiempo*; en ese libro, con no menos solemnidad, se declara que el tema de nuestro tiempo consiste en reducir la razón pura a “razón vital”. ¿Ha habido alguien que haya intentado, no ya extraer las consecuencias más inmediatas de esa frase, sino simplemente entender su significación? Se ha hablado siempre, no obstante mis protestas, de mi vitalismo; pero nadie ha intentado pensar juntas —como en esa fórmula se propone— las expresiones “razón” y “vital”. Nadie, en suma, ha hablado de mi “racio-vitalismo”. Y aun ahora, después de subrayarlo, ¿cuántos podrán entenderlo —entender la *Crítica de la razón vital*— que en ese libro se anuncia?

Como he callado muchos años, volveré a callar otros muchos, sin más interrupción que esta rauda nota, la cual no hace estrictamente sino poner en la pista a toda buena fe distraída.” (*Ibid.*, 403-404).

En contra de la ambivalencia en la aceptación de ese explosivo manifiesto de Ortega ante el que se muestran remisos o reticentes muchos de sus comentadores, pienso que se debe dar pleno asentimiento a la sinceridad de sus afirmaciones, aunque Ortega silencie el influjo y empujón hacia un más aquilatado rigor que la lectura de Heidegger produjo en él. El curso sobre *qué es Filosofía* se data, en su inicio al menos, de 1929 (aunque no se publique hasta 1957) y *Unas lecciones de Metafísica*, se da como curso entre 1932 y 1933, justamente por las fechas en que Ortega ya podía reivindicar los contenidos de esa nota con citas de Heidegger, aunque *su redacción fuera posterior*.

Esta actitud polémica bloqueó en gran medida un más acertado y amplio seguimiento de atención de los posteriores escritos y orientación del pensamiento de Heidegger. Ese afán, y hasta prurito, de insistir en su prioridad cronológica produjo en Ortega una especie de fijación que le hizo difícil pasar de los planteamientos de *Ser y Tiempo*, no enfocados correctamente, a las obras inmediatas y a las que siguieron a la llamada *Kehre* de Heidegger, y aunque Ortega siguiera prestando atención a las

publicaciones posteriores, no podemos afirmar que ahondara en ellas, ni que correspondiera, ni mucho menos, al chispazo y casi sobresalto producidos por la primera obra.

II. *El gato pardo de la filosofía*

En 1946 pronunció Ortega una conferencia sobre *La Idea de teatro* y en el primero de los anexos publicados con la misma y que, según los editores, “empezó a escribir seguidamente” (VII, 441) nos promete Ortega sobre Heidegger nada menos que “un estudio formal de su doctrina, especialmente en este punto de la muerte como ‘la más propia posibilidad de la vida’, remitándonos para ello al libro que debía estar esbozando o ya escribiendo ‘Epílogo’... El hacer hincapié en el tema de la muerte era para contraponerle precisamente al modo de pensar sobre ella ‘del melodramático señor Heidegger’” (VIII, 496). Como en la parte del libro aparecido como “Epílogo...” no se halla nada de dicho “estudio formal”, acaso podamos identificar con él, aunque sea como “escorzo” del mismo, el que se nos inserta, sin esperarlo, en el libro más técnico y de la más apropiada investigación, dentro de los suyos, cual es *La Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Según los editores ese libro fue escrito “casi en su totalidad en Lisboa en la primavera y comienzo de verano de 1947. Es decir, un año posterior a la nota en que se hace la promesa del ‘estudio formal’”. En dicho libro, concretamente en los apartados 29 al 31, el primero de los cuales los editores han rotulado ajustadamente, “el nivel de nuestro radicalismo” (se entiende, del de Ortega), se intenta atacar el problema central del pensamiento del filósofo alemán, y el tono de embiste y casi de rechifla, se puede ponderar con sólo transcribir o leer alguno de sus más sustanciosos párrafos:

“No es cierto, como pretende Heidegger, quien, a cambio de felices visiones ha vuelto a engendrar una general confusión, que en el hombre brote la filosofía cuando se *extraña* del mundo, cuando las cosas en torno que le servían, que eran *enserres* (*Zeugen*), le fallan... No es cierto que el hombre se haya preguntado siempre por el Ser. Al revés: por el Ser no se ha preguntado sino desde 480 antes de Cristo, y eso, unos cuantos hombres en unos cuantos sitios. No vale llenar la filosofía de gatos pardos... La exorbitación del concepto de Ser practicada por Heidegger se patentiza haciendo notar que su fórmula ‘el hombre se pregunta por el Ser’, sólo cobra sentido si por Ser entendemos todo aquello por que el hombre se ha preguntado, es decir, si hacemos del Ser el gran gato pardo, la ‘bonne à tout faire’, el concepto *omnibus*. Pero esto no es una doctrina; esta inflación del concepto de Ser sobrevino precisamente cuando todo recomendaba la operación contraria: restringir, exactar su sentido» (VIII, 271-272).

A cualquier lector directo de Heidegger —incluso limitado a *Ser y tiempo*— le sorprenderá el trueque radical del planteamiento y la descontextualización de las fórmulas que Ortega toma como dianas de tiro contra el inventado maniqueo. Heidegger no trata, en modo alguno, de darnos un concepto del Ser sino de perseguir históricamente y reorientar teóricamente la pregunta por el Ser (*die Seinsfrage*). Y arranca, naturalmente, del instante y modo del

nacimiento de esa pregunta dentro de nuestra cultura occidental. El hecho de la historicación de la pregunta es precisamente de donde parte Heidegger y el análisis fenomenológico se centra —en esa obra— en la “analítica del *Dasein*” porque es en el hombre, como “el ser del ahí”, donde halla imbricada ya la “precomprensión” del Ser. Algo que Ortega podía muy bien haber relacionado con su descripción de lo “prefilosófico” (VIII, 53). Heidegger se proponía seguir y mostrar el camino concreto del desarrollo de la pregunta por el Ser, y desbrozar el camino sobre la hipótesis de si no sería el Tiempo el horizonte e ingrediente obligado de toda su posible comprensión (V.S.u.Z., G.A., 2,1). Cuando encuentre, al final de la investigación, que esa vía no era la adecuada para captar la experiencia del Ser, se producirá, a paso lento y entrecortado, la *Kehre*, es decir, el viraje, de la pregunta por el Ser desde el *Dasein* a la pregunta por el Ser desde el Ser mismo, es decir, la pregunta se torna en llamada, en el habla del Ser, y por ello, entre otras cosas, en la pregunta por la esencia del lenguaje en que se expresa la experiencia del Ser y se define al lenguaje como “la casa del Ser” y al hombre como guardián o pastoreador del Ser. Que no se hablaba de ese “teórico” concepto de ser —más bien se mostró que no era posible conceptualizarlo— sino del camino que seguía esa pregunta, se muestra cuando, después de largo recorrido reflexivo y analítico, se verá que es en el caminar mismo, a la luz y reclamo del Ser, donde puede haber una forma de manifestación, en *los entes*, del Ser. Cuando Heidegger tendrá ocasión de relacionar esa descripción de la vida fáctica occidental, como modulaciones de la experiencia formuladora del Ser, con otras culturas que no sea la occidental, no le importará referirse al *Tao*, como ejemplo de lo que intenta clarificar, es decir, de nuevo, el camino. *Alles ist Weg*, nos dirá entonces; es más, cuando al octogenario Heidegger le hablen de editar sus Obras Completas, y él acepta, subraya de su puño y letra *Wege, nicht Werke*, caminos, no obras.

Cierto que todo esto está ya fuera de *Ser y Tiempo*. Pero no lo está la radical distinción entre *lo ente* —los seres— y el Ser, tema que seguirá presionando siempre sobre el pensar heideggeriano y que aborda una vez como título incluso de una obra, *Identität und Differenz*. Pero todo esto se lo salta Ortega a la torera, y la literalidad de esta metáfora viene bien avalada por las continuas salidas de Ortega aludiendo a su españolía y a su propia cabeza de torero. Y es más difícil de comprender esta simplificación y estos reduccionismos de Ortega cuando él mismo se jacta de que al leer *Ser y Tiempo*, Heidegger “había entrado en una vía muerta” (VIII, 272). ¿Cómo explicarnos, entonces, que no le interesara ver y observar y constatar o tener al menos en cuenta cómo saldría o saltaría Heidegger de esa vía muerta, o cómo él explicó, posteriormente, que en modo alguno se trataba de “un callejón sin salida”? ¿Cómo a esas fechas (el tema de la datación concreta de la composición de las Obras de Ortega y la fecha de su publicación, es un tema sin investigar y que hoy impide aferrarse mucho a las pruebas cronológicas) de 1947, podía no haber rectificado Ortega, al hilo de las nuevas publicaciones de Heidegger, cuando el *Nachwort* (epílogo) a *¿Qué es Metafísica?* era ya conocido en 1934, y estaba publicado en 4.^a edición en 1943? Ortega sabía por esas mismas fechas que Heidegger había protestado de que se le llamara existencialista o de que su filosofía “se le llame existencialismo” (VIII, 279 n.). ¿Lo decía de oídas o había leído la recién publicada (1946) *Carta sobre el Humanismo*? En ese caso, la pregunta se torna

aún más grave, y es: ¿Cómo leía Ortega? ¿Qué tupido filtro o qué fuerza intuitiva le llevaba a esos reduccionismos?

Acaso el fantasma defensor de su proclamada “prioridad cronológica” le siga jugando malas pasadas o al menos esa pueda ser una clave de su inexplicable limitación del horizonte y planteamientos de Heidegger.

El hecho es que, casi a renglón seguido del párrafo transcrito sobre el Ser como el gato pardo, Ortega se apresura a contarnos su adelanto en el tema fundamental de Heidegger:

“En el año 1925 proyectaba yo una serie de publicaciones en que me proponía formal y titularmente el ‘replanteamiento del problema del Ser’, e invitaba a mis discípulos a que organizaran sus programas universitarios en función rigurosa de este concepto” (VIII, 272).

Ante la falta o silencio de documentos sobre la respuesta de los “discípulos”, sólo podemos columbrar conceptualmente los equipamientos personales de Ortega para ese replanteamiento, siguiendo los estudios propios a que Ortega hace alusión. Se trata de *La “Filosofía de la Historia de Hegel” y la Historiología* (1928) y el *Anejo a Kant* (1929). El primero, centrado en las condiciones de la posibilidad de conocimiento para erigir una “ciencia de la Historia”, termina ultimando sus estribaciones en el *Lebenswelt*, de entronque todavía husserliano. El “todo vital amplísimo” forma un todo deveniente de “cuyo círculo máximo no cabe ulterior trascendencia” (IV, 540-541). En el *Anejo a Kant* se habla efectivamente del “en-sí”, de la noción latente del ser “en todo el pretérito hasta Kant: el ensimismamiento del ser” (IV, 59). Obviamente, en todo problema filosófico va implicada una noción, explicitada o implícita de ser. Pero, por lo que está en la *letra impresa*, se refiere aquí a una forma de llevar agua a su propio molino, si bien al postular la nueva *razón vital*, frente a la razón pura y a la razón físico-matemática, estaba más cercano a Heidegger de lo que él podía reconocer, dado que Heidegger también trataba de saltar de la Lógica tradicional y del nuevo uso de la misma, la pregunta por el Ser y la llamada del Ser, llevándolas a “su propio elemento”, el humus natal del propio pensar. Traer *ahora* a colación esos proyectos, obligaba intelectualmente a precisarlos más rigurosamente en la diferenciación que tenían con la zigzagueante, sutil y reorientada senda de Heidegger.

Ortega era una antena hipersensible a todo lo que se le lanzaba al aire intelectual de Europa, especialmente lo que podía tener peso o nimbo filosóficos. No lo sabemos, pero es muy verosímil que siguiera o se enterara prontamente de las nuevas rutas de indagación de Heidegger. Ha estudiado el tema de la verdad en Heidegger, y estima que ahí sí, Heidegger “se ha ido a fondo y ha descendido a la región donde están las raíces” (VIII, 279). Es más, sabemos por el relato memorial de su hijo, Dr. D. Miguel Ortega⁵ que nuestro meditador de El Escorial “aprovechó, sin darse a conocer”, una estancia en Alemania en que acompañaba a su hijo “para asistir a dos lecciones de Martin Heidegger, que en aquel momento daba un curso sobre Hölderlin. Le acompañé yo; estuvimos en una de las últimas filas del aula, que naturalmente estaba muy llena y mi padre me dijo que fueron dos lecciones magníficas”. Si yo no calculo mal en las fechas, debía tratarse de los cursos de Heidegger dados en torno a los poemas *Germanien* y *der Rhein*,

de 1934. Pues bien, a pesar de esa alabanza, cuando Ortega toque el tema del estilo de Heidegger, no puede reprimir la incontinenencia verbal descalificativa, lamentando que Heidegger “haya querido convertirse en el ventrilocuo de Hölderlin” (IX, 639). Igualmente nos mostrará que conoce con detalle lo que separa a Heidegger de Kierkegaard en el tema famoso de la *Wiederholung* y admite que Heidegger se muestra “incuestionablemente” como lo que es, “como todo auténtico gran pensador” (IX, 85-96). Sin embargo, el fantasma embrujado de la primacía cronológica le obliga a advertir que la “algarabía de grajal” que son los “existencialistas” van con “veinte años de retraso sobre Heidegger y más de treinta sobre nosotros”, es decir, sobre él⁶.

Con todos estos detalles de conocimiento, ¿cómo explicarnos el afán de Ortega de desfigurar el admitido y confesado prestigio de Heidegger, cómo admitir que muchas de sus referencias críticas se acerquen mucho menos al rigor intelectual que a lo grotesco? Heidegger queda petrificado en el rechazo inicial de *Ser y Tiempo*, en esa parte al menos en que Ortega piensa cavar el suelo en que se apoya y del que arranca: “El hecho es —dice Ortega— que, pese al anuncio y a los tornisones que padece el lector tropezando con este término en el libro, Heidegger no se ha planteado originariamente el problema del Ser” (VIII, 276). Al ser algo constitutivo e inseparable del hombre, Ortega lo califica del “algo ultra-histórico” (IX, 782). Y a pesar de la clarividencia de que Heidegger se distingue de la algarabía existencialista, se le involucra en las críticas globales que se hacen de esa algarabía, y una vez más para remachar el retroceso de Heidegger, frente al adelantado pensar de la razón vital o razón histórica. Vaya como ejemplo último de este apartado el texto que nos remitirá en su precisa literalidad a otros problemas que tocaremos al final:

“Heidegger ha retrocedido más atrás de Dilthey y ha vuelto a ‘simplificar’ las cosas en su contenido y en el estilo de tratarlas. Porque también como estilo es el llamado existencialismo un deplorable retroceso. Habíamos con Husserl y Dilthey llegado ¡por fin! a un temple de hacer filosofía que se preocupa tranquilamente sólo de ‘ver’ cómo las cosas son propiamente lo que son, o mejor, qué de las cosas vemos claramente y qué no, sin aspavientos, sin fraseología, sin tragedia ni comedia, *pari passu*. Y se nos viene ahora otra vez con patetismos, con gesticulaciones, con palabras de espanto, con encogernos el corazón, con soltar de sus jaulas todas las palabras de presa que hay en el diccionario: Angustia, desazón (*Unheimlichkeit*), decisión, abismo (*Abgrund*), Nada. El ‘existencialista’ parte resuelto a que no sea posible saber lo que el hombre es y con él el Mundo. Todo lo que no sea un abismo, un misterio irreductible, una negra sima, un incognoscible y un asco no le ‘paga su dinero’. Parte decidido a no ‘entender’ porque entender le parece al típico ‘señorito satisfecho’ (*Rebelión de las Masas*, cp. XI) que es el existencialista, cosa de cualquiera y él —el gran *snob* ante el Altísimo— no se trata con cualquiera, es decir, con los que entienden, y como Goethe,

desde lo obscuro aspiran a lo claro.

El necesita, como el morfinómano su droga, oscuridad, Muerte, y Nada” (VIII, 297-298).

Pocos párrafos como éste, tan hiperbóreo, tan retoricista, tan querulante y tan injustificadamente injusto, se habrán podido escribir desde un pódium

pretendidamente filosófico. Ahí efectivamente se juega al engendro de la “general confusión” por un escritor que apostaba normalmente con gallardía por las exigencias de la exactitud y la claridad. Pero lo más descorazonador e increíble es que se ponga de cabecera el nombre de Heidegger, de suerte que venga a aparecer, ridículamente, como ese ‘gran *snoob* ante el Altísimo. Cuando se pone de sujeto al ‘existencialista’ las palabras que viene a connotar, citadas anteriormente, son justamente palabras clave del vocabulario heideggeriano, aunque las cogieran después los existencialistas de octava fila como cantos rodados y sin perfil alguno. Y a pesar de todo este galimatías, todavía podemos retener que Ortega mantenía su lucidez para darse cuenta de que al verterlas al español, muchas de sus palabras se le resistían, porque traían en Heidegger una enorme carga de análisis fenomenológicos, como *Abgrund*, solamente perceptible después del estudio *Vom Wesen des Grundes* (1929) y, más tarde, desde *Der Satz vom Grund* (1956); pero, sobre todo, el ponernos entre paréntesis, al traducir por *desazón*, la palabra alemana *Unheimlichkeit*, ya presente y reiterada en *Ser y Tiempo*, pero que va a ser decisiva como enganche hacia el segundo período heideggeriano cuando la búsqueda del sentido del ser se vaya posando cada vez con más frecuencia sobre *Heim*, sobre el hogar, lo cercano e inmediato, a la vez que ausente, lo anhelado para morar cuando el mundo tecnificado de hoy se yergue como amenaza, como *inhospito*, como inhabitable. La palabra está, a la vez, en el meollo y raíz de la palabra alemana misterio (*Geheimnis*). Y cuando Heidegger escriba *Gelassenheit* (1959) buscando la esencia del hombre en la esencia del pensar, nos conducirá al descampado hogareño en que la “apertura ante las cosas” coimplique, necesariamente, y de consuno, la apertura hacia el misterio. Todo en su camino, guiado por su estrella, de cómo hacer habitable la tierra, el mundo; de cómo hacer de su entramado tecnológico, indomable y vaciado de responsabilidades personales, un nuevo Hogar, en el que se pueda oír y vivir la callada voz del ser o el sonoro silencio de su llamada.

III. *La etimología como método*

A pesar de esta continuada actitud crítica y ambigua, llegó un feliz momento de cambio y que se suele ya llamar la “etapa de la reconciliación”. Surge a raíz del primer encuentro personal entre ambos pensadores al ser invitados a participar en el conocido *Coloquio de Darmstadt* (1951). El tema propuesto por los organizadores llevaba la inscripción de *Bauen, Wohnen, Denken*, edificar, morar, pensar. A Heidegger le tocó hablar antes que a Ortega. Y al dar Heidegger la conferencia, algunos arquitectos se irritaron y alguno se atrevió a protestar contra el hecho de que “en las faenas arquitectónicas se introdujera el *Denker* (el pensador) que, con frecuencia, es *Zer-denker* (despensador) y no deja tranquilos a los demás animales creados por el buen Dios”. Ortega que relata el hecho —como lo hará después también Heidegger—, añade: “Aunque yo no podía considerarme aludido, porque no había abierto el pico, tomé entonces el micrófono para decir sólo esto: ‘El buen Dios necesita del «des-pensador» para que los demás animales no se durmiesen constantemente”’ (IX, 629-630).

Heidegger recordará siempre con gratitud esta inesperada intervención de Ortega, hasta entonces para él casi un desconocido. No olvidemos que

desde hacía ya largo tiempo se había desatado una campaña de desprestigio contra Heidegger, en la que se entrelazaba su filosofía con sus comportamientos políticos en relación con el nazismo, y además entraba en juego el mismo hecho del cambio (*Kehre*), digamos, doctrinal. Es una polémica compleja y que aquí no podemos abordar. Pero en esa campaña, por unos motivos o por otros entraban lo mismo discípulos que extraños como Adorno o Marcuse, E. Bloch o K. Löwith. La fidelidad discipular se rompió por ese malhadado paso de Heidegger en la “autoafirmación de la Universidad alemana” como por haber admitido y mostrado que también había habido doctrinalmente un buscado y querido *viraje*. La fijación de Ortega en *Ser y Tiempo* tuvo también sus paralelismos en Alemania y en otras latitudes. Por eso Heidegger al evocar el mismo incidente añade a lo de Ortega: “La ingeniosa salida hizo cambiar de golpe la situación”. Porque no era sólo una salida ingeniosa, era sobre todo caballerosa⁷.

A partir de aquí dirá ya en alguno de sus planteamientos de cuestiones que “quiero parecerme a nuestro gran Heidegger” (IX, 617). Sobre la misma conferencia de Heidegger, Ortega escribirá que fue “como todas las tuyas, como todos sus escritos, magnífica, llena de profundidad... y además llena de voluptuosidad” (IX, 630). Una de las razones de esas dos cualidades estaba no sólo en el modo de ir a las cosas sino también a las palabras. En esa extensión del calificativo de “magníficos” a *todos sus escritos*, se borraban muchas descalificaciones del pasado y se podía inscribir sin vacilar el nombre de *reconciliación*.

El lado más positivo y constructivo de Ortega sobre Heidegger se inicia ahí y se construye sobre todo al considerar y analizar el estilo filosófico de Heidegger. Frente a los muchos descalificativos de alemanes que le tachaban de escribir mal y distorsionar el propio lenguaje alemán, Ortega comienza por afirmar que “Heidegger es un gran escritor” (IX, 639). A Heidegger, además, se le citará como “mi amigo Heidegger”, sin olvidar que en el tema a propósito del cual se le cita con esa amistad (el de la *Sorge, cura*) lo que Heidegger dice lo ha dicho “trece años más tarde que yo” (IX, 654).

Ortega hace una brillante y acaso extremada apología de Heidegger como escritor. Pero en el trasfondo o aunque sea sólo como fleco de la misma aflora, a la vez, su autoapología. Me refiero al descubrir en Heidegger, como base de su estilo filosófico, su constante recurrencia al “etymon de la palabra”. Eso tenía especial aplicación a la forma de desvelar y captar las categorías de la vida, la realidad radical para Ortega, como es sabido. Pero además, Ortega dice haber utilizado ese método de investigación filosófica (IX, 691), desde las *Meditaciones del Quijote*, de 1914. De ahí que aprecie y ensalce tan denodadamente a Heidegger como escritor. Los textos quedan así:

“A mí me parece que Heidegger tiene un maravilloso estilo” (IX, 634).
 “Heidegger perfora y anula el sentido vulgar y más externo de la palabra y, a presión, hace emerger de su fondo el sentido fundamental de que las significaciones más superficiales vienen, a la vez que lo ocultan” (IX, 636).

“Heidegger toma una palabra —en este caso *bauen* (edificar)— y le saca virtutas. Poco a poco, del minúsculo vientre del vocablo van saliendo humanidades, todos los dolores y alegrías humanas y, finalmente, el universo entero. Heidegger, como todo gran filósofo, deja embarazadas las palabras, y de éstas emergen luego los más maravillosos paisajes

en toda su flora y toda su fauna. Heidegger es siempre profundo, y esto quiere decir que es uno de los más grandes filósofos que haya habido nunca" (IX, 631).

"Este descenso a los senos profundos, a las vísceras recónditas de la palabra se hace —yo lo hago desde mi primer libro, *Meditaciones del Quijote*, 1914— buceando dentro de ella hasta encontrar la etimología o, lo que es igual, su más antiguo sentido. todo el que lee a Heidegger tiene que haber experimentado la delicia de encontrar ante sí la palabra vulgar transfigurada al hacer revivir en ella su significación más antigua. Delicia, porque nos parece como si sorprendiéramos al vocablo en su *statu nascendi*, todavía caliente de la situación vital que lo engendró... y que ahora vuelve a su verdadero sentido. Este verdadero sentido es lo que los antiguos llamaban el *etymon* de la palabra..." (IX, 636). "El estilo filosófico de Heidegger, tan egregiamente logrado, consiste sobre todo en etimologizar, en acariciar la palabra en su arcana raíz. De ahí que el placer que produce tenga carácter nacional" (IX, 637). "Las etimologías —había escrito Ortega años antes (1942)— no son meramente de interés lingüístico, sino que nos permiten descubrir situaciones *vividas* efectivamente por el hombre y en ellas quedaron con pleno frescor de *actualidad*" (VI, 428, n.).

Al igual que toda exagerada virtud suele producir el elemento contrario de su defecto, un defecto tozudo y constante suele, a veces, producir también frutos de auténtica virtud. En el contexto del discurso comparativo que venimos describiendo, y en el que la "reconciliación" llega a expresiones tan altas y logradas de simpatía y alabanza como la de ver Ortega en el perseguido y caricaturizado rival a "uno de los más grandes filósofos que haya habido nunca", sólo cabe lamentar que esta comprensión en las coincidencias no se haya extendido más entre ambos. Muchos temas, traídos al habla por ambos pensadores, aunque con distintas procedencias y enfoques, hubieran ganado en ahondamiento y en expresividad, si sobre ellos hubiera caído esa agua benéfica de la simpatía, como ha ocurrido aquí. Pienso en el análisis de temas como el lenguaje, la vecindad esencial entre poesía y pensamiento, el convencimiento de la invalidez y la necesidad de superación de la lógica tradicional y dada en la tradición occidental, el encontrarse de bruces y frecuentemente con el muro de la mudez y del silencio, del habla sonora que el mismo silencio comunica, la comprensión del hombre como situado y abierto, etc., etc. Sin duda por encima de estas concurrencias no disimuladas y acaso ni queridas ni buscadas, se escondía o latía otro grumo de pulsión que obligaba a ambos a mostrarse abiertamente en sus diferencias.

IV. *Manía de las profundidades y los niveles de claridad.*

Como se ha visto en todo lo expuesto, el punto de estribación y referencia ha sido siempre Ortega. Esto debe y es justo computarse decididamente en su haber intelectual. Es la gloria y el esplendor y el prestigio de su papel fundamental para la filosofía española que hemos denominado como mediador. En un análisis comparativo de este orden, el papel que puede jugar Heidegger es bien menguado y casi nulo. No escribió nada sobre Ortega, si exceptuamos el artículo de homenaje a raíz de su muerte. Y ahí mismo nos confiesa paladinamente que conoce poco a Ortega, que todo lo que había leído

de él hubo de ser en traducciones, dado que no podía hacerlo en español. En una declaración privada, que se ha dado a conocer póstumamente, Heidegger declara que estaba admirado del conocimiento del alemán y de la filosofía alemana que, en detalle, poseía Ortega, incluso en cosas discutidas en Alemania con respecto a él y a su relación con la Fenomenología y con Husserl⁸. Aunque ciertamente es muy poco el espacio de atención y enjuiciamiento que Heidegger prestó de hecho a Ortega, valdría bien la pena de presentarlo con una adecuada exégesis del mismo. Quede, si se da ocasión propicia, para otra vez.

Por todo ello, en este contrapunto final sobre las diferencias y sus razones, hemos de seguir ateniéndonos, de nuevo, a la cuenta que de ellas nos da Ortega.

Alargando la cuestión de la profundidad de Heidegger, Ortega no se limita a la parte positiva tan altamente valorada “porque no sé decir sino lo que pienso y casi todo lo que pienso”. Por eso necesita agregar que Heidegger no sólo es profundo, “sino que, además quiere serlo, y esto ya no me parece tan bien”. Porque ese Heidegger profundo, que “es genial, padece la manía de las profundidades...” Heidegger, siempre profundo, “a veces lo es con exceso y manifiesta un prurito de revolcarse en lo abismático” (IX, 631-632).

Es ahí donde debe situarse el origen y razón de los dos modos diferenciados de pensamiento. “Revolcarse en lo abismático”, aplicado a Heidegger ha de referirse, además de las incursiones que al tema hace ya en *Ser y Tiempo*, (recordemos la *Umheimlichkeit*), a la dirección constante de su pensamiento en busca del *Fundamento (Grund)*. Curiosamente también Ortega se plantea el tema en *¿Qué es Filosofía?* y ve ese fundamento como “el eterno esencial ausente”. “Cuando en un mosaico falta una pieza lo reconocemos por el hueco que deja; lo que de ello vemos es su ausencia; su modo de estar presente es faltar, por tanto estar ausente” (VIII, 333). El itinerario de la búsqueda del *Fundamento (Grund)* en Heidegger podía transcribir literalmente esas mismas palabras, porque acaso sean venidas de él. Pero el hecho es que sobre el tema, Ortega se queda ahí. Sin embargo Heidegger descubre que ese fundamento que se busca, y en principio se piensa sea el Ser, ve apareciendo siempre y todavía como lo impensado, que es lo latente bajo o antes de la patencia; pero ahondando en esa presencia-ausente, es como el Ser se revela como “desfondado”, *abismo (Ab-grund)*. Y el *camino* que continúa Heidegger es el de busca de esa ausencia, intentando recuperar “el olvido” del mismo (*Seinsvergessenheit*). Es ahí donde habría que instalar “el revolcarse en lo enigmático”, que le reprocha Ortega, y que no es más que continuar su camino... El *Fundamento sin Fundamento* llega por fin a revelarnos que la esencia del pensar está en captar precisamente “lo simple”, lo sencillo (*das Einfache*). El pensamiento que inquiere lo impensado ha de ceñirse a su escucha, y el preguntar ¿por qué? (*Warum?*) se torna en la aceptación del “porque” (*Weil*) de la aceptación del aparecer que revela la ocultación. A este propósito trae a cita Heidegger la conocida máxima de Angelus Silesius, el extraño místico alemán: “la rosa florece porque florece...” De ahí que cuando Heidegger trate de describir la disposición esencial del modo de pensar emplee otra palabra de largas resonancias místicas: *Gelassenheit*, sosiego. Lograr el ideal de ese sosiego es, sin duda, difícil. Pero Heidegger invita al recogimiento (*Versammlung*), a la inmersión, al dejarse llevar por la meditación guiada por la misma silente

voz o sonoro silencio del ser (*Geläut der Stille*). Esa llamada suena en el ámbito del *Geviert*, la cuádruple unidad del cielo, tierra, dioses y hombres, el cuarteto de lo *sagrado*, donde sólo es posible percibir esa voz como gracia o salvación (*Heil*). Es aquí donde cobran el mejor sonido y explicación las palabras de Heidegger puestas ya en la *Carta sobre el Humanismo*: “Sólo desde la verdad del Ser deja pensarse la esencia de lo sagrado. Sólo desde la esencia de lo sagrado se ha de pensar la esencia de la divinidad. Sólo en la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que ha de nombrar (*nennen*) la palabra Dios” (*Brief...* p. 37).

Frente a este modo de pensar que Ortega no comparte —al menos, no sigue— propone él, en inmediata contraposición al mismo, su modo propio y distinto, formulado en la manera de describir la función de la Filosofía.

“Porque la filosofía no es sólo un viaje a lo profundo. Es un viaje de ida y vuelta, y es, por tanto, traer lo profundo a la superficie, hacerlo claro, patente, perogrullada.”

Aunque ya no podamos ser cartesianos, se ha de seguir postulando conceptos “claros y distintos...” “Filosofar es, a la vez, profundizar y patentizar, es frenético afán de volver del revés la realidad haciendo que lo profundo se convierta en superficial” (IX, 632). La filosofía debe tomarse “con el temple del espíritu que lleva al ejercitar un deporte y a ocuparse de un juego” (IX, 632). “He aquí, señores, una frivolidad más que yo doy al viento”, añade Ortega (VII, 347).

Es normal que a este modo de concebir la tarea de pensar le repugnara la forma de tratar por Heidegger los temas de la muerte, de la Nada, y de la Angustia, bien revelado cuando moteja a Heidegger como el “aficionado a la angustia” (VIII, 299). Olvida o silencia Ortega cómo esas categorías del primer Heidegger remiten a otras, cómo son el arrobamiento, la liberación, el cautivamiento y la embriaguez (*Trunkenheit*) (Einf. in *Metaph.*, p. 113; *WiM.*, 95), y ello porque la misma angustia se halla transida por una especial tranquilidad, y que a través de todas esas categorías, implícitas o inexpresadas, se nos hace “experimentar la maravilla de las maravillas: que el ente *es*” (*WiMN*, 41).

Ortega llama a su modo de pensar, el *lado jovial de la Filosofía* (VIII, 293-316). Frente a él, opone el *lado dramático* del filosofar, y en una notable simplificación de la coherencia de Heidegger, se le engloba a él en la antipatía que sentía Ortega por *el sentimiento trágico de la vida*, de Unamuno, metiendo en el mismo costal a Heidegger, al “teósofo católico de Münster Franz von Baader y ‘al histrión superlativo de sí mismo’ que fue Kierkegaard..., marioneta de Hegel que quiere representar el anti-Hegel” (VIII, 300-301).

En consecuencia obligada de este reduccionismo, va unido el distanciamiento de Ortega de la temática religiosa, su desvío, que lleva a varias lagunas o sucesos e incoherencias en el proyecto sistemático que decía perseguir y rematar. Con más claridad todavía se desvela esta actitud en su famosa *Defensa del teólogo frente al místico* (VII, 338-343). No se debe olvidar, con todo, que en las mocedades del mismo Ortega, se puede vislumbrar una búsqueda de lo opuesto, personificada en *su doble* Rubín de Cendoya, celtíbero y “místico español”. Es cuando habla del misticismo como del “poso íntimo del alma española”⁹.

El Ortega maduro rechazará efectivamente el misticismo “porque la visión mística no redanda beneficio alguno intelectual” (VII, 341).

También Heidegger rechaza que a su filosofía se la moteje con el apelativo de mística¹⁰. Pero, dada su literal forma de rechazo, es porque con ello se le intentaba cargar con el epíteto de “irracionalismo”. Y añade Heidegger, ¿se puede tachar de irracionalismo el intentar conducir el pensamiento a su “propio elemento”, al suelo natal de sí mismo?

Es sabido que, a pesar de esta desligitimación de Heidegger para que se cubriera su pensamiento con el epíteto de místico, muchos de los intérpretes de su itinerario y del contenido de sus exploraciones, le dan constantemente la denominación de místico. En cualquier caso, es un modo de pensar que procede de fuentes y terminología de la mística renano-flamenca o si se prefiere, simplemente germana, llevando en su proa al Maestro Eckhardt. Por no prestar atención a esa procedencia, Ortega “superficializa” a Heidegger, en su desarrollo y en la meta de su pensar. *Herkunft aber* —decía Heidegger— *bleibt stets Zukunft*¹¹, la procedencia permanece siempre acompañando la llegada, el futuro.

También la cuestión del origen diferencia totalmente a ambos pensadores, de la raíz a la copa. Ortega no concedería a Heidegger el efecto del “culatazo místico” que admite por ejemplo para Heráclito (IX, 405). Y ello precisamente porque Ortega sitúa el nacimiento de la Filosofía “después del traumatismo de los presocráticos” (VIII, 305), cuando precisamente Heidegger lucha porque recobre esas raíces de los pensadores anteriores a Sócrates mediante el *Schritt zurück*, el paso recuperativo hacia atrás que nos hace ver como desorientación toda la Historia de la Filosofía occidental y postular un nuevo comienzo. En ese comienzo debe entrar y conservarse el hallazgo de requerimiento del “espacio sacro” en el que se pueda nombrar la divinidad y a Dios. Parece inexplicable que Ortega al anunciar, aunque fuera como asunto “profano”, un *¡Dios a la vista!* (II, 493), y escribir con plena conciencia y sinceridad de profecía que “el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas” (VII, 342), no se percatara del alcance de ese pensamiento heideggeriano, que se dirigía precisamente al posible desbrozamiento y limpieza del camino que podría, al menos, sensibilizarnos mentalmente para ello.

Eso mismo hace que al criticar a Heidegger en el contenido concreto de la conferencia sobre el *Bauen, Wohnen, Denken*, Ortega se aferre a una desviación óptica, llevando la crítica de equiparación de Ser con *Wonhen* (morar) de Heidegger, a extremos de la inhabitabilidad de la tierra, a insistir en que el hombre es “un extraño” en la naturaleza... El planteamiento de Heidegger era más amplio y no cabía en esa estrechez de deslindamiento. Olvidaba, a su vez, Ortega que él mismo había escrito, con buenas resonancias heideggerianas, que el mundo era para el hombre juntamente “intemperie y hogar” (VII, 299).

No quisiera terminar sin añadir una aplicación en la que la crítica de Ortega a Heidegger se hace extensiva, en general, a “los pensadores alemanes”. Creía Ortega que la dificultad que llevaban consigo para hacerse entender en su profundidad, radicaba en su “relación deficiente con el prójimo”. Y añadía: “Es éste un punto que el hombre alemán, que tanto nos ha enseñado, debe aprender del hombre latino” (IX, 632). Sólo así, piensa

Ortega, podrá llegar a hacer verdad su máxima de que “la claridad es la cortesía del filósofo” (*Ibid.*). Si la filosofía había de ser un “gigantesco afán de superficialidad” (VII, 342), había que concluir que “dejémosnos de intempestivos melodramatismos y filosofemos jovialmente” (VIII, 316). Se diría que el Ortega maduro corregía u olvidaba al Ortega joven, cuando la apelación a “nuestra latinidad”, para apuntar a la claridad, era “un pretexto y una hipocresía” (I, 341, MQ.). E igualmente que había una claridad de “lo profundo esencial” (I, 332), que había que oponer a los que hablaban de “las nieblas germánicas”. Aunando ambos es como el hombre debe tender a cumplir su “misión de claridad sobre la tierra” (I, 357).

Pienso que es por este camino por el que debe buscarse no el subrayar las diferencias solas ni las solas identidades o coincidencias, sino el ir buscando una “integración dialéctica” de ambos. Es así como debemos ver la tarea de hoy del *pensamiento europeo*.

Ortega mismo, cuando se empeñaba en mostrar que “en el mismo lugar y sobre el mismo tema, Heidegger y yo hemos dicho aproximadamente lo contrario”, añadía con el buen olfato intuitivo que le calificaba: “Si detrás de esta patente contradicción se esconde, no obstante, una radical coincidencia, es cosa que un día entre los días se verá” (IX, 633-634). Esa coincidencia existe, y ha llegado ese “día entre los días” en que se debe mostrar. Pero ello nunca a costa de anular las diferencias, sino de verlas como formando parte de esa unidad europea de pensamiento, esa unidad móvil de identidad y diferenciación, en evidente servicio de mutua complementariedad.

El pensamiento de Heidegger nos invita a la apertura hacia las cosas y hacia el misterio. El de Ortega a ejercitar la misión de clarificación y transparencia. De esta suerte, Ortega ve la salvación en la cultura, de la que la filosofía es su propia autoconcienciación. Heidegger que termina interrogándose por si quien nos habla es el alma, el camino, el mundo o Dios, nos deja como frase que debía publicarse, después de su muerte, siguiendo su expreso deseo, esta extraña afirmación: “Solamente un dios puede salvarnos...”¹²

Es aquí, en última instancia, donde culminan las diferencias de dos modos de pensamiento que debemos reunir y reintegrar, en la hora de ahora.

NOTAS:

(1) No se debe olvidar que para conseguir esa meta, había descrito antes Ortega esta otra faceta correlativa y decisiva de su vida: “He estudiado a fondo, frenéticamente, sin reservas ni ahorro de esfuerzo —durante tres años he sido pura llama celtibera que ardía, que chisporroteaba de entusiasmo dentro de la Universidad alemana... Luego he continuado años y años sumergido en la ciencia alemana hasta casi ahogarme” (*Prólogo para alemanes*, escrito antes de 1934. O.C., *ibid.*, 20). Aunque con matizaciones que a veces se olvidan, Ortega pensaba, desde 1911, que “la cultura alemana es la única introducción a la vida esencial” (I, 210). Pero Ortega confiesa, a su vez, previamente, que “nadie habrá sentido y seguirá sintiendo mayor antipatía espontánea hacia la cultura alemana que yo. La patética protestante, la pedantería, la pobreza intuitiva, la insensibilidad plástica y literaria, la insensibilidad política del alemán medio mantienen firme a toda hora mi convicción de que no se trata de una cultura clásica, de que el germanismo tiene que ser superado; hoy no lo está. Lo superado es la llamada cultura latina. De modo que, hoy por hoy, los románicos no tienen cosa mejor ni más seria que hacer que reabsorber el germanismo sin pensar en la galvanización de la momia latina. Después de todo, lo que hubiere de inmortal en la cultura latina lo hallaremos también en la germánica;

pues ¿qué es germanismo más que la absorción del latinismo por los germanos a lo largo de la Edad Media? (*El Imparcial*, 10.9.1911, O.C. I, 209).

(2) Pueden verse, entre otros, los libros de Morón Arroyo, C.: *El sistema de Ortega*, Madrid, 1968. N.R. Orringer: *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979.

(3) Por ejemplo: González Caminero, N.: *Unamuno y Ortega*. Univesidad Gregoriana y Universidad de Comillas, Roma-Madrid, 1987. La relación doctrinal y personal entre Heidegger y Ortega, se tratan en varios apartados, bajo el epígrafe general *Ortega y Heidegger*, pp. 617-762. También: Cerezo Galán, P.: *La voluntad de aventura*. Ariel, Barcelona, 1984, especialmente pp. 302-338, con muy acertadas precisiones, como del buen conocedor de ambos autores.

(4) Cfr. Mariás, J.: *Ortega. Las Trayectorias*. Alianza Editorial, Madrid, 1983: "No son equivalentes, pues, *Dasein* y *vida humana*, ni la analítica existencial coincide con la analítica de la vida humana" (p. 330).

(5) Ortega, Miguel: *Ortega y Gasset, mi padre*. Planeta, Barcelona, 1983, p. 123.

(6) O.C., IX, 85-86: *Una interpretación de la Hl storia Universal*, (años 1948-49).

(7) Heidegger, M.: *Encuentros con Ortega y Gasset*, en "Clavileño", Revista de la Asociación Internacional de Hispanismo, 7, n.º 39, Madrid, 1956.

(8) Véase González Caminero, l. c., pp. 721-723 (datos confidenciales de Heidegger a Gerd Haeffner).

(9) O.C. I, 129. Cfr. Salmerón, F.: *Las mocedades de Ortega*. Universidad Autónoma de México, 1971. En las páginas 242-246, en que Salmerón analiza esa actitud del joven Ortega, llega a titularla como *Defensa del místico frente al teólogo*.

(10) Cfr. R. Flórez: *El Hegel de Heidegger*, en "Homenaje a Alfonso Gandau", Universidad de Valladolid, 1988, pp. 129-131.

(11) *Unterwegs zur Sprache* (1959), 86.

(12) El contexto de la fras de Heidegger es éste: "... la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso". Tomo esta cita del librito que recoge *La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado* (1933-1934) y la *Entrevista del Spiegel*. Taurus, Madrid, 1989, p. 71. Traducción, con un excelente estudio preliminar y notas de Román Rodríguez. Como en este libro se trata el tema tan debatido de *Heidegger y el Nacionalsocialismo*, que en la exposición de la conferencia he procurado obviar, y que además se añade la que parece más auténtica y completa versión de la *Entrevista* concedida al *Spiegel* (publicada en el n.º 23, 31 de mayo de 1976), me parece irremediable no aludir a la fuerte impresión, que el lector heideggeriano ha de tener, del enorme salto cualitativo que la *Kehre* de Heidegger experimenta en esas declaraciones. El Heidegger inquisitivo y militante del *porqué*, se comba hacia el Heidegger meramente constataador del *porque*.

II. A PROPOSITO DE UN LIBRO

A PROPOSITO DE UN LIBRO

Por Lydia Jiménez

“Estamos ante un libro excepcional, no un libro más”.

A. Garrigues: *Prólogo*, 1

El día 2 de marzo de este año tenía lugar en el Salón de Conferencias de la Fundación Universitaria Española la presentación del libro de Jean Marie Lustiger: *La elección de dios*, prologado en la traducción española por Don Antonio Garrigues Díaz-Cañabate (Editorial Planeta, Barcelona, 1989). Asistían al acto, además de los presentadores invitados, personalidades del mundo cultural y eclesiástico español, y el mismo Nuncio de su Santidad en España, Monseñor Mario Tagliaferri. La pertinencia y acierto de la organización de ese acto, ha venido a ser corroborada por el rápido y extenso éxito editorial que el libro que se presentaba ha tenido. Este no se explica por razones coyunturales, pues el libro no trata temas del momento presente, sobre los que incida la curiosidad del día o la moda urgente y pasajera. Trata temas de hoy, pero sólo y en la medida en que son temas consustanciales y permanentes del hombre y de la sociedad y de la dimensión religiosa de todo el entramado histórico en el que al hombre le toca y tiene que vivir. El enraízamiento histórico, y de la inmediata actualidad de que parten los planteamientos, se eleva a su condición de supratemporalidad, de referencia obligada y necesaria a lo siempre estable dentro de lo que se muda.

Para el lector interesado en el contenido de las intervenciones habidas con motivo de esa presentación, incluimos en este número de *Cuadernos de Pensamiento* el texto íntegro de las mismas. Quedan únicamente sin recoger las palabras iniciales pronunciadas por el editor, Don José Manuel Lara Hernández que fueron cortas, pero entusiastas, de simpático protocolo, y cargadas de una feliz sugerencia sobre el impacto que la lectura del libro podía producir...

No es un resumen o crónica de esa presentación lo que pretendemos hacer aquí. Una verdadera, certera y cálida introducción a la lectura del libro, se nos da ya en el *Prólogo* que le pone Don Antonio Garrigues y Díaz Cañabate. Unidas a él, variadas y ampliadas en otros aspectos, fueron también las palabras que pronunció el mismo prologuista en ese acto de presentación. Otros costados de atracción e importancia fueron ofrecidos por Monseñor Suquía, cardenal-arzobispo de Madrid. El contenido y desarrollo de su temática, en el aspecto y perspectivas fundamentalmente teológicas, fueron expuestos, articulados y elaborados por Monseñor Fernando Sebastián,

arzobispo de Granada. Naturalmente, nada tenemos que añadir a palabras tan autorizadas.

Cuadernos de Pensamiento sólo pretende aducir, como en voz baja, unas palabras menores, en cierto modo como justificación para incluir todas las anteriores en sus páginas, y con ese motivo mostrar algunos detalles de relieve que caen enteramente en el ámbito y preocupaciones del pensamiento reflexivo de hoy y que pueden contribuir para aminorar o disipar, en la parte que quepa, algunos de los confusionismos, que están todavía en debate y querrela de actualidad. La lista de esos detalles de relieve podía ser larga. Pero la vamos a limitar a sólo tres puntos, sin que pretendamos con ello legitimar, por su importancia, esa selección.

1. *El final de una ilusión*

Desde muy variados puntos de partida viene a confluír el pensamiento actual en la formulación del alcance y significación del llamado “ocaso de la modernidad” o bien de “los límites de la filosofía” y, más reducidamente del “final de la razón ilustrada”. Evidentemente no son títulos coincidentes. Pero reducidos todos a una corriente de problemática actual, a veces se traspasa el umbral del planteamiento mismo de una crisis de tránsito para hablar de la muerte definitiva de la cultura y civilización occidentales. Se piensa así, de alguna forma, eludir la sobrecogedora responsabilidad actual del pensamiento proclamado su definitivo retiro al silencio de los cementerios. Las formas y conceptualizaciones del pensamiento pasan; pero el pensamiento humano, como el más propio equipamiento del hombre para afrontar y resolver sus ineludibles problemas, permanece. Y por ello, eludir esa responsabilidad es contribuir al propio suicidio. Reconocer y subrayar los límites de la razón humana no es aminorarla o achicarla, sino darle conciencia de su auténtico poder y en vez de enfrascarse en ilusorias luchas con fantasmas utópicos o molinos de viento, ataque e ilumine los verdaderos campos de misión, el verdadero tejido de la racionalidad.

Monseñor Lustiger no accede a que se le considere “un intelectual” (p. 190); pero es una presencia crítica que ve, mide y comprende el laboratorio y el cuerpo mentales en los que el intelectual y los científicos deben y tienen que desarrollar su labor y su misión. Como judío y cardenal arzobispo católico ha vivido con esa conciencia reflexiva los acontecimientos de su tiempo, enlazados y comprometidos en desplegar una convencida apelación a la racionalidad. Y saca sencilla y agudamente las consecuencias: la razón humana ha hecho la experiencia de sí misma en su propia historia. Y en esa historia, junto a sus triunfos de aciertos y exactitudes, tiene que contar con una dimensión de fracasos insoslayables y lamentables. Y justamente cuando se sentía y autodefinía como rectora y providenciadora de la historia, como diosa entronizada en el fingido altar de lo absoluto, ha cosechado los más tristes y estruendosos fracasos frente a lo irracional que se le oponía y rebelaba, y no ha podido evitar las catástrofes de lo inhumano y de la propia deshumanización. La tragedia no ha podido ser ni evitada, ni claramente prevista por la razón. Y la “fascinación racional” (p. 280) ha tenido que admitir su derrota y su consustancial debilidad. El desencantamiento que propugnaba debe asumirlo para sí misma como su propio desencanto. Ha

eliminado demasiados símbolos naturales y espirituales creyendo poder inventarlo todo de nuevo, y se ha encontrado en su propia desnudez y sin referencias de apelación. “Y para ser absolutamente claro, lo que ha ocurrido rubrica el final del Siglo de las Luces en el corazón del hombre. Es el final de la ilusión racionalista, de una comprensión simplemente racional del hombre. Es preciso luchar contra esta ilusión, contra esta tentación de la conciencia humana según la cual el advenimiento de la era científica permitiría eliminar el mal del mundo”. Cuando los filósofos racionalistas apelan a que se ha tratado de un “eclipse de la razón”, se olvidan de que antes la habían convertido en un absoluto, en una gnosis. La pregunta que, en ese supuesto, se impone irremisiblemente ahora, es la siguiente: “Pero, ¿quién salvará a la razón?” La ilusión que es preciso desterrar de la mente humana es “la idea de que la razón puede ser salvada por la razón” (pp. 93-94). La persistencia en esa ilusión es la que conduce, paradójicamente, a las sociedades a buscar “explicaciones irracionales”, que se ven obligadas a inventar para responder a sus propios fracasos: apelaciones a “locuras colectivas”, búsqueda de “chivos expiatorios”, mecanismo “de olvido” dentro de la memoria colectiva, formas, en suma, de sustitución o transformación entre lo que fue y lo que debió ser. Son “viajes a lo irracional”, que es precisamente el lujo que no se puede ni debe permitir una razón coherente y cabal. Salvar la razón implica e impone llevarla y ampliarla hasta ver el costado de sus deficiencias y de su herida. “Nos vemos obligados a hacer un salto cualitativo respecto del razonamiento racional, porque asistimos a una ruptura tal de la coherencia de los acontecimientos de la vida, que la razón humana es incapaz de dominarla” (p. 95). Por eso, “es necesario salvar a la razón de sí misma para que pueda triunfar”. Y ello quiere decir que es necesaria “una reflexión más profunda de la razón sobre sus poderes y su vocación”. Uno de los lugares de esa reflexión podía ser este: “La ‘puesta en escena’ de la razón triunfante se ha hecho proclamando la muerte de Dios y relegando la religión a las bambalinas de la historia. Y he aquí que en la escena que se representa falta un interlocutor y que este interlocutor resulta necesario, simplemente para que el acto que va a representarse pueda llevarse a término hasta el final. Dicho de otra manera, la razón se ve obligada, para asegurar su triunfo, a vivir actualmente una peripecia que se le escapa de los manos”. Y se le escapa precisamente por no tener puntos de referencia que hagan razonable su comprensión.

El último eslabón de ese acto reflexivo tendría que conducirnos a que “hay en el hombre algo absoluto” y es “su referencia al Absoluto que llamamos Dios”. Ello no anula la “lógica de la racionalidad” sino que le da su sentido de copertenencia a lo que la salva y plenifica. “No se trata de una intromisión de lo religioso en lo racional. En la autodeterminación de la razón por sí misma, es necesario que en alguna parte esté su ‘norte’, porque no puede autodeterminarse como libertad más que si acepta proceder de una libertad más grande que ella misma” (pp. 243-245).

Se podrá argüir que este es el planteamiento de un creyente al problema actual y formulado de tan diversos modos, y desde tantas vertientes filosóficas, como es el de la crisis de la razón. Se trata, con todo, de hechos. La razón ha roto con muchos de sus lazos y muchos símbolos de los que se nutría su propia coherencia mutilada, sin poder verla entonces más que en formulaciones abstractas, sin poder contrastarlas y verlas realizadas en su

funcionamiento histórico. Podría decirse que la autoproclamada “independencia de la razón”, se ha hecho a costa de su independencia de la realidad, de un escapismo de su verdadera subjetivación de entrelazamiento con lo real, que la nutre y la trasciende, o sea, de una razón idealizada, desnutrida e imperante en el verdadero discurso de la historia. Hay que devolver la razón a su propio enraizamiento, a los límites de su propia fuerza, a veces potente, a veces débil, siempre sometida a las vicisitudes de la condición humana.

Si ese puede ser el discurso de un creyente sobre la razón, cabe preguntarse si no ha sido históricamente sólo desde la creencia donde se han mantenido los vínculos y símbolos que dan a la razón el verdadero suelo natal de su eficacia y de sus capacidades de racionalización histórica. Lo que no cabe en modo alguno es que en aras de un endiosamiento de la razón se nos remita al satanismo de lo irracional.

Este alargamiento de comentario a los razonamientos de Monseñor Lustiger, intenta subrayar justamente esos dos extremos: salvar la razón es prevenir por anticipado su hundimiento en los senos oscuros e irresponsables de la irracionalidad. No se pretende en modo alguno poner bridas a la razón humana sino centrarla en las condiciones y referencias desde las que pueda alimentar sus capacidades y equiparse contra los “eclipses” posibles de su debilidad. Esto quiere decir que debe estar siempre en contacto de memoria y presencia con sus orígenes, históricos y personales, de sus conquistas y de sus pérdidas, de sus logros y de sus fracasos, para estar alerta a su función de racionalizar y humanizar. Por eso, todas las apelaciones del Cardenal de París, en este tema, van interiormente precedidas por una confesión expresada en estas palabras: “Mi atención no es desprestigiar la razón, sino al contrario. Tengo una idea demasiado elevada de la razón, porque la razón es una de las más nobles capacidades que distinguen a la especie humana, y debemos alegrarnos cuando triunfa” (p. 246). Reconocer que está herida y que puede actuar en la debilitación de enfermiza, es el motivo y la urgencia más obligada de estar atentos a los modos de robustecerla, mimarla y redimirla de sus fracasos. Repitiendo un juego de palabras que usa nuestro autor con otro motivo y contexto (p. 249), podíamos terminar aquí nuestro leve comentario a este punto: “Es así como el hombre actual debe dar razón de la razón y afirmarla”.

2. *El mayo del 68*

La comprensión cabal de un hecho histórico no tolera simplificaciones, sin que esa comprensión quede manca, imprecisa o diluída en ideologías reduccionistas y/o sectarias. De ahí que la meditación ahondada de cualquier hecho histórico nos remita a toda la historia y con ello, “al cuento de nunca acabar...”, como solía decir Ortega. Es, con todo, siempre aleccionadora esa meditación y una de las mejores maneras de no tropezar dos veces en la misma piedra, que es la forma más práctica e inmediata de hacer de la historia “maestra de la vida”.

Citándolo o sin citarlo el hecho del *mayo francés* sigue alimentando todavía muchas y ricas, interesantes y banales (porque de todo hay)

consideraciones filosóficas. Reagrupando su temática germinal, podríamos limitarla a estos dos interrogantes: ¿Es verdad que un poder sólo puede ser vencido por otro poder? Y si este otro poder se llama revolución, ¿porqué la revolución termina siempre devorando a sus hijos, como Saturno, es decir, sometiéndolos de nuevo a una estructura de poder que rechazaban? Son estas preguntas, formuladas de una u otra manera, las que han obligado a traer al habla, en un nuevo intento de racionalización, toda la tradición de teorías políticas, desde Platón hasta los más recientes ensayos de supervivencia marxista. En todo caso, y sin entrar en valoraciones particulares, es de loar el que un pensamiento filosófico sea revitalizado y obligado a ponerse al día, aunque sea cuestionando los más venerables tópicos y las más representativas conceptualizaciones con que se han querido entender o enmascarar los condicionamientos y estrategias de toda convivencia política. ¡Ojalá el pensamiento español, tan asincrónico y mimético en muchas coyunturas históricas como la actual, supiera aprovechar y recibir las urgentes incitaciones que hechos de semejante calado intelectual se le presentan con no menos necesidad de nuevas reflexiones y conceptualizaciones! ¿Es que nuestra realidad actual no está sobrecargada de viejos tópicos y viejas cegueras? ¿Es justificable racionalmente seguir apelando a ellos como motivos de legitimación del quehacer humano?

Monseñor Lustiger no es tampoco un teórico de la política, ni pretende dar recetas para el tratamiento de ese campo. Pero las preguntas de los periodistas, preparadas con estudio y habilidad, le obligan a describir y analizar hechos y elevarse de ellos a enjuiciamiento de comportamientos sociales e incluso, a veces, a verdaderas categorías de alcance sociológico.

Lo primero que le preguntan es si él “presintió” de algún modo los hechos que iban a venir en mayo del 68, dado su puesto privilegiado de Director del Centro Richelieu (desde 1959) y Capellán de la Sorbona (1954-1969). Limitado a ese caldo de cultivo o rescoldo inicial del hecho, el Cardenal de París responde que sí, que desde el 60 y 62 comenzó a sonar el tic-tac del próximo estallido y que, sin embargo, “no había forma de hacerlo comprender a ninguno de los políticos”. La Universidad seguía montada sobre una élite social y cultural y lo que anunciaba ese presente de rápida conversión en una Universidad de masas, era bien previsible. El viejo modelo de Universidad tenía que explotar, al ser incapaz de ver “que el cambio cuantitativo exigía un cambio cualitativo” (pp. 208-209).

Al no haber sabido responder a esa necesidad a su debido tiempo, el estallido estaba cantado, y el hecho llegó de una manera previsible y como anunciada. Hasta ahí el diagnóstico hubiera podido ser claro y las soluciones eficaces y gratificadoras para la universidad, para los estudiantes y para la sociedad. Pero lo impropio y embrollador fue que a esa falta de repuesta a las exigencias razonables e inaplazables se sumó la actuación de otros teóricos de la revolución, a niveles distintos de los universitarios, que se aprestaron a manipular e ideologizar la sencilla verdad de unos hechos para englobarlos en la fantasmagoría revolucionaria base de demagogia y de logomaquias. Llegados así los acontecimientos de mayo, “ninguna explicación de aquellos hechos era satisfactoria, ninguna tenía un encadenamiento lógico con la anterior” (p. 213). De lo razonable y necesario se había pasado a lo imposible e inimaginable. La crisis universitaria se había convertido en un fenómeno de resonancia de todo el cuerpo social. Por eso algunos hablaron

de “un acontecimiento espiritual”. La crisis estudiantil nunca se debió tratar “despreciativamente”. A base de ella se montó una estrategia de provocación-represión a todos los niveles y en esa confusión general “no era fácil seguir siendo interlocutores pacíficos, críticos, próximos en cuanto a la aceptación de los acontecimientos, distantes en cuanto al juicio, a la llamada a la reflexión”. La crisis, con sus exacerbaciones, con los elementos distorsionantes interiorizados en ella, dejó desconcertados a muchos de los mismos universitarios. El tratamiento de las reivindicaciones que exigía era ya indefinible e ilimitable, porque el desbordamiento del conflicto había llegado a extremos inconcebibles. Una muestra de esas extralimitaciones podía verse en los *graffitti* que se leían y mostraban en tantos lugares. Más allá de lo universitario y de lo social, “se mezclaba lo blasfemo con lo sagrado”. Eso era lo impensable y dramático. Y el Capellán de la Sorbona, atento a lo que podía haber de intencionalidades subliminales, lo comentaba así con algunos de esos universitarios desorientados: “es el resurgimiento de lo irracional... No se dan cuenta de los símbolos que manejan. Tal vez es el principio de un verdadero fascismo. Este izquierdismo nihilista puede ser la versión del nihilismo nazi a la inversa” (p. 114).

Naturalmente que la crisis universitaria, desventrada y extendida a todo el cuerpo social, puso de manifiesto que había en la sociedad demasiadas grietas de contradicción e incoherencia que el mayo del 68 puso abiertamente al descubierto. “Yo no creo en el ‘genio maléfico’ que en ocho días derriba un edificio sólidamente establecido. Es imposible. Las sacudidas no hacen más que poner de relieve las grietas”. Por eso es preciso hablar también de las cosas positivas que brotaron y se iluminaron a la luz misma del acontecimiento. “Mientras las ideologías que se creían muertas reaparecían de manera deslumbrante y las mitologías de lo irracional irrumpían de nuevo, asistíamos al fin de la ilusión marxista leninista y un comienzo de la crítica de la sociedad de consumo. Se dijeron en voz alta cosas que hasta entonces nadie había dicho” (p. 217).

Otra cosa positiva que habría que señalar, aunque sea bien triste, es la iluminación que se produjo sobre “hasta qué punto era frágil la sociedad...” Ante la irrupción de lo irracional y lo demagógico hubo hasta intelectuales, espíritus nobles, completamente deshechos, destruidos, trastornados por la confusión y por las directas agresiones verbales. “A mi parecer esta crisis ponía en evidencia algo de lo que ya he hablado: la ausencia de padres... ¡En algunos momentos tuvimos la impresión de que no había adultos en ninguna parte!” (p. 215).

Una vez que la relación de fuerzas en el conjunto de la Universidad “se resolvió en el compromiso salarial de Grenoble”, quedó bien patente que no había habido crisis revolucionaria, sino algo muy distinto, más profundo y más contradictorio. Pero con ello, muchas cosas y muchas palabras quedaron envilecidas, muchos símbolos desvalorizados, y una evidente desestructuración no fácil de soldar. Puede ser que aquella sacudida fuera necesaria para despertar de la inhibición a muchas mentes distraídas, sobre todo “para que algunos tuvieran mayor libertad de espíritu”. Esa generación que vivió los acontecimientos no se podrá llamar “una generación perdida”, pero sí tocada, que seguirá con heridas de difícil curación, que para algunos se alzaron esperanzas que “difícilmente podrían satisfacerse” y que para otros se les exigirá pagar con el precio de la “desilusión y el cinismo”.

Como enjuiciamiento de conjunto, para Monseñor Lustiger, podría quedar este: “el precio que se pagó era demasiado elevado en proporción al efecto invertido socialmente. Además, nuestras sociedades le cogieron gusto a la droga del terrorismo político cuyo efectos y contra-efectos todavía no han concluido” (p. 217).

El registro de las explicaciones e interpretaciones de ese *mayo francés* seguirá todavía largo tiempo abierto. Los filósofos seguirán analizando el alcance y la viabilidad teórica de los nuevos planteamientos (Foucault, Derridá, Deleuze, Klossowski, Lyotard...) del entramado del poder, de la interiorización de las superestructuras y de la dialéctica real de la Historia. Todo deber ser sopesado y discernido, sin utopismos imposibles, evitando que en cualquier futuro pueda ser verdad aquella expresión airada de Lacan, cuando en 1969, apostrofaba a los estudiantes: “...como revolucionarios... aspiráis a tener un amo. Pues lo tendreis”. Es bueno revelar, sacar a plena luz, los oscuros deseos del inconsciente colectivo, para encauzarlos en una auténtica vía de racionalización. La política es un ejercicio arriesgado y difícil; pero debe tener más recursos, y más elevados, que la astucia y el enmascaramiento. Debe tener la valentía y el optimismo de mirar al bien y a la verdad para todos y en beneficio de todos. “Tengo una idea demasiado noble de la política —dice Monseñor Lustiger (p. 215)—, del arbitraje de la razón en el sentido del bien y de la verdad, para tolerar la manipulación y la demagogia”. Sin duda, una asimilación de esta actitud espiritual, de ennoblecimiento y valoración optimista del quehacer racional que es la ordenación política, haría cobrar a esta un rostro más apacible y más humano.

3. *La eclesialidad de los laicos*

Después de la exhortación apostólica postsinodal del Papa Juan Pablo II, *Christifideles laici* (30-XII-1988), *los fieles laicos*, poco o nada nuevo se podrá aportar a ese tema, máxime si no se pretende, como nos ocurre aquí, entrar en disquisiciones teológicas, cuyo no es el lugar. Sin embargo, sí caben señalar paralelismos o anticipaciones que nuestro autor adelanta a esa fecha, así como perfiles de planteamientos hechos desde la novedad de su experiencia personal. En la exhortación papal se nos dice cómo en la Iglesia posterior al Vaticano II, “ha madurado una conciencia más viva de su naturaleza misionera” (1.c.I, 2). Y en la experiencia personal de Monseñor Lustiger, siendo director del Centro Richelieu, en contacto con la juventud estudiosa y crítica, se hace constatar cómo y porqué los estudiantes cristianos habían de tomar conciencia de que su condición de tales les obligaba a vivir en una “situación misionera”. Y la razón se daba por la feliz desaparición de una falaz coincidencia.” La coincidencia entre el hecho de ser cristiano y el hecho de ser como todo el mundo era también un tópico: ¡sabíamos que no era verdad!” (p. 197) Ello ponía de manifiesto a los estudiantes cristianos la necesidad de compartir la responsabilidad apostólica de la Iglesia, con la vista puesta en “unificar a la luz de la fe la cultura que recibían” (p. 199). El hecho venía denunciado desde largos tiempos atrás, cuando se proclamaba a “Francia, país de misión” (1941). Pero ahora era más acuciante y obligaba a aceptar la confrontación entre creyentes y no creyentes, “incluidos también

los marxistas". Ante ese reto, algunos creyentes llegaron a teorizar incluso si la Iglesia no podría realizar su misión más que a costa de su propia desaparición. Esa era "la mirada sociológica que algunos católicos habían lanzado sobre la propia Iglesia". Según ellos, "había que fabricar también una teología de la aniquilación, de Kenoris de la Iglesia; 'kenoris' es la palabra griega que significa aniquilación y que se aplica a Cristo refiriéndose a su humillación y a su pasión. La autoaniquilación se convertía así en un esquema interpretativo que permitía justificar esta desaparición de la Iglesia como institución externa, necesariamente opresiva..., en favor de una presencia escondida, difusa" (p. 204) que se imaginaba como posiblemente más eficaz. "La muerte de la Iglesia se convertía en el símbolo de la redención que aquella debía anunciar" (pp. 201-202). Esto ocurría aún antes de que los teólogos comenzaran también a teorizar sobre la muerte de Dios y la ciudad secular.

Después del Vaticano II, todavía persiste, e incluso en muchos casos se ha agudizado, la pretensión de esa mirada sociológica. Lo primero que trata, por ello, de aclarar Monseñor Lustiger es que los modelos de análisis social o sociológico no pueden dar la clave para comprender la relación de los laicos con su eclesialidad personal y tampoco de su relación con el clero en general. La estructura de la Iglesia no se puede reducir a la imagen «piramidal», según la que, antes del Vaticano II, se partía de la cúspide, el Papa, y a partir de ese Concilio, ahora, se partiría de la base, del pueblo. Pensar que de un golpe seco se puede aplastar la cúspide hasta el centro de la base... son afirmaciones que no pasan de ser "un chiste malo" (p. 327). Los laicos no son el "tercer estado" del modelo revolucionario.

El rechazo de estos planteamientos imponía una respuesta a su falacia, incluso cuando proviniera de una buena voluntad. El modelo de la muerte de la Iglesia incluía como subsuelo de referencia y como verdad de hecho la "pérdida de la identidad propia" de la Iglesia y conduciría a una "especie de suicidio" (p. 204). Más bien había que mirar la cuestión de modo totalmente inverso: cómo mostrar y hacer visible el cuerpo real de la Iglesia y la verdad y eficiencia de su doctrina en ese mundo secularizado. Por eso, en su puesto de capellán de la Sorbona, había experimentado y proclamado que había que "tomar muy en serio" la misión de los laicos en la Iglesia y que "el primer trabajo del sacerdote consistía precisamente en encontrar, entre los estudiantes, algunos jóvenes que compartieran la responsabilidad apostólica de la Iglesia allí donde se encontraran" (p. 199). Y sin pretender hacer una teología del laicado, pone las verdaderas premisas para desarticular el modelo sociológico sobre el que se pretendía comprender y explicar la constitución real de la Iglesia.

Lo original de la fe cristiana está en que *todos los creyentes* forman el "linaje escogido", la nación santa, el pueblo "que Dios se ha apropiado para pregonar las excelencias del que os llamó de las tinieblas a su admirable luz" (I P., 2,9). La fuente de esta perfección la da el bautismo. Y por eso no ocurre aquí como en las religiones paganas que "tienen como característica reservada la perfección de su ideal a un número restringido de perfectos" (p. 327). Es la Iglesia misma la que ha presentado y creado su propio concepto o modelo de copertenencia y participación en ella. La larga meditación sobre la Iglesia que realiza el Vaticano II lo que hace es mostrar "la singular correspondencia de los sacramentos: por una parte, el bautismo y la confirmación que constituyen el pueblo de Dios y sus fieles, y permiten

comprender y celebrar la misión sacerdotal y eucarística de toda la Iglesia; por otra parte, el sacramento del Orden (el colegio episcopal, cuyo jefe es el Papa, y los que ellos ordenan para el ministerio prebiteral y diaconal) es, en y para este pueblo de bautizados, el signo eficaz y personal de la presencia de Cristo, sacerdote y cabeza de su cuerpo” (p. 328). Esto no tiene, pues, nada que ver con las estructuras sociológicas de estamentos, clases, etc.

Después viene “el o los modelos de funcionamiento de la institución eclesiástica”, el modo y el cómo o “la medida en que deben y pueden participar los fieles laicos en numerosas tareas que la práctica reciente había concentrado en manos del clero o de los religiosos: preparación para los sacramentos, catequesis, educación, ...gestión de los bienes de la Iglesia, etcétera”. Y además “todas las tareas cristianas ligadas a la condición de ‘seglar’, es decir, caracterizada por la actividad profesional, social y política y, llegado el caso, por el matrimonio. Cada uno de estos tres problemas requiere respuestas concretas y variables según los países y las épocas” (p. 328). En esta alusión a las respuestas *concretas y variables*, según los países y las épocas es lo que explica y da razón de lo que en la Exhortación *de los fieles laicos* se manifiesta como “el gran florecimiento actual de los ministerios confiados a los laicos” (II, 23) y que de hecho no agotan sus posibilidades de acción dentro de los ámbitos de la misión de la Iglesia en el mundo.

A nadie se le oculta que al leer estas precisiones de Monseñor Lustiger sobre los fieles laicos estamos como recibiendo por anticipado mucho de lo básico y fundamental que la Exhortación papal posterior viene a exponernos para definir “la condición eclesial” (I, 17) de los mismos. Otro tanto podría decirse de otras cuestiones, de las que no hemos podido hacer mención en esta obligada síntesis, como sería la “eclesiología de la comunión” (Ibidem, II, 27), la participación de los laicos, según su modo, en el triple oficio sacerdotal, profético y real de Jesucristo” (I, 14) y de qué manera y urgencia el desafío científico actual de evangelizar la familia, la cultura, la política, etcétera, “son los retos que más aclaman y exigen la acción laical” (III, 38). Tratado o sin tratarlo específicamente, Monseñor Lustiger lo tenía vivido y experimentado en su convivencia directa con los estudiantes y posteriormente en sus comprometidas tareas pastorales. No le traen a la palabra expresamente los interlocutores periodistas, sobre los riesgos o los “juicios críticos” que pueden venir a el uso indiscriminado del término “ministerio”; la confusión o tal vez la igualación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial..., así como la “tendencia a la ‘clericalización’ de los fieles laicos, de los que intenta precaver cuidadosamente la Exhortación pontificia (II, 23). Obviamente, ahí se alude a constatación de hechos sobre los que se alzan esos “juicios críticos”. Incluso vistos históricamente esos hechos, la palabra “clericalización” podría verse, para un profano, en la dirección opuesta a la que ahí se aplica. Es decir, en el sentido de sometimiento de “los fieles laicos” a las orientaciones no obligadas, pero exigidas, de un clericalismo llevado con desmesura que puede conducir a no corresponsabilizar desde sí mismo al laico con su ineludible misión y vocación.

Ante esa errónea y trastocada interpretación, nada podría ofrecerse con más aproximación de contenido que la distinción que Monseñor Lustiger pone con otro motivo y con ocasión de otro problema sobre lo que podríamos

llamar *la dialéctica entre la diferencia y la participación*. Naturalmente que al ser cifrada esta dialéctica sobre un discurso meramente racional y no sobre el modelo de comunión eclesial, deberá descodificarse en lo que sea preciso para no caer en la copia de una exactitud literal. Con todo, puede servir óptimamente como referencia para evitar confusionismos de campo, obligaciones y funciones: “Sólo puede haber auténtica participación si hay antes una diferenciación. Si no, la participación es arcaica, de fusión, regresiva; la participación que tenemos que esperar y a la que hay que tender sin cesar supone precisamente hacer resaltar las diferencias” (p. 288).

El espacio proyectado para nuestro “propósito”, se ha alargado sin duda demasiado. Esperemos que, a pesar de ello, pueda servir de acicate para leer con más atención este libro incitador, así como las verdaderas *presentaciones* que vienen a continuación.

EL MISTERIO DEL PUEBLO JUDIO

Por Antonio Garrigues Díaz-Cañabate

Eminentísimo señor Arzobispo de Madrid, Cardenal Suquía; excelentísimo señor Nuncio; excelentísimo señor arzobispo de Granada; señor don José Manuel Lara, presidente de la Editorial Planeta; excelentísimos señores, señoras y señores.

Voy a decir unas pocas palabras; son difíciles ambas cosas, que sean pocas y que sean verdaderamente palabras, pero lo que quiero decir es que yo no soy el protagonista, los protagonistas de este acto van a ser el Arzobispo de Granada, don Fernando Sebastián, que será, por así decirlo, el ponente, y el Arzobispo Cardenal de Madrid que es protagonista por su propia presencia y por las palabras que pueda decir; el excelentísimo señor Nuncio de su Santidad, protagonista también por su propia presencia y don José Manuel Lara que también, como es costumbre, nos dirá algo.

Prefiero hablar a leer, pero como los pocos aspectos del libro a los que quiero aludir brevemente tienen cierta complejidad teológica, voy a hacer una lectura hablada, porque ante la presencia de un teólogo como don Fernando Sebastián y una representación del magisterio católico tan amplia como la del señor Cardenal y el señor Nuncio, siento temor y quiero asegurar mis palabras.

El misterio del pueblo judío es apasionante para un creyente, para un incrédulo y para mí personalmente en grado sumo. Están en la historia desde hace aproximadamente —estas dataciones son siempre aventuradas— más de cuatro mil años. El recorrido que empezaron Abraham, el padre de los creyentes, desde *Urs* de los *Caldeos* hasta la tierra de Canaa, la “tierra prometida”, y luego el crecimiento vegetativo de ese pequeño núcleo en Egipto, y la huída de Egipto y el largo itinerario en el terrible desierto de Sinaí, y la entrada en la tierra que “mana leche y miel”, y las guerras constantes con los ocupantes de ella y, especialmente con los filisteos, y los exilios a Babilonia y la gran diáspora desde la toma de Jerusalén por Tito en el año 70 de la era cristiana por todos los países de la Tierra, así como el actual presente estado de Israel y sus guerras con los árabes; todo es algo que no ha sucedido a ningún otro pueblo de la historia.

Monseñor Lustiger es descendiente de una familia polaca judía que emigra a Francia, donde va a desarrollarse la vida del autor, que se abre a ella, en su juventud, en la Francia invadida por la Alemania nazi. El dirá tristemente estando en la Francia ocupada “helas, la France petenista”. Su padre, él y su hermano salvan la vida, pero la madre muere en Auschwitz.

Para un judío el hacerse cristiano ha sido siempre dramático por lo que puede representar un desgarrar de un tejido tan fuerte como es el de la fe en el Dios único, clemente y misericordioso y por lo que representa de deslealtad y traición a esa fe tan entrañada en el judaísmo. Desde Saulo hasta nuestro días piénsese en lo que ha representado el drama de la Inquisición, que no fue sólo española, y todas las persecuciones hasta las más recientes.

Pero éste no fue el caso de nuestro autor, su integración en la fe de Cristo se realiza de esta manera: el estudiante Lustiger cuenta cómo había entrado un día (que después supo que era Jueves Santo) en la catedral de Orleáns. Él se quedó sorprendido ante el aspecto deslumbrante de la catedral, pero ignoraba por supuesto la significación religiosa y litúrgica de lo que estaba presenciando. Regresa a su casa y no dice nada a nadie de ese algo misterioso que sin duda había sentido en su interior, en lo más hondo de su alma. Al día siguiente vuelve a la catedral; estaba vacía no sólo de gente, sino también espiritualmente, pero no para él. No sabía que era Viernes Santo, y describe sencillamente lo que le pasó diciendo que en ese momento pensó: "Quiero ser bautizado". Nada más, nada menos. El drama fue el anunciarlo a sus padres.

¿Y por qué quiere ser cristiano?: "Porque el cristianismo es un fruto del judaísmo", o más claramente, porque ha creído en Cristo, mesías de Israel. "Supe —dice— en ese momento que Jesús era el Mesías, el que había de venir, el Cristo de Dios". No se consideraba, por tanto, en tierra extraña al entrar en la Iglesia de Cristo, sino formando parte de los hijos primogénitos, con plena conciencia de que no hacía más que participar en el gozo de la herencia que, como judío, le estaba prometida.

Este tema de las razones de su conversión —si es que se puede hablar de "razones" cuando se trata de cosas tan misteriosas— es la verdadera puerta de entrada, el pórtico por así decirlo, del libro. El Concilio Vaticano II ha proclamado lo que representan las promesas y la alianza y el culto a los profetas y el anuncio "del que ha de venir" en el seno del pueblo judío, en virtud del Antiguo Testamento, para dar plenitud de sentido al Nuevo Testamento que encarna la Iglesia de Cristo. La Iglesia ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio del pueblo con quien Dios se dignó establecer, por su infinita misericordia, la antigua alianza y no puede, por tanto, olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo en el que han sido injertadas las ramas del olivo silvestre que son los gentiles. San Pablo *dixit*: "Todo está en movimiento: el macrocosmos de los astros y el microcosmos de las partículas. Pero, como dice la santa: "Dios no se muda".

Para Lustiger el cristianismo no es simplemente el cumplimiento del judaísmo, es algo mucho más complejo y profundo. En el Mesías Cristo, Dios ha confirmado las promesas hechas a Israel, por eso el Nuevo Testamento habla de la «plenitud» para anunciar la vuelta de Cristo, la segunda venida y su manifestación en gloria. Todo esto en su conjunto es el verdadero cumplimiento. Quiere decirse, y así lo dice Lustiger, que el judío sigue siendo judío.

Refiriéndose a San Pablo y a la acusación de que son los judíos y no los paganos los que han crucificado al Mesías, dice también Lustiger que esto no es verdad. Según San Pablo son todos los hombres los que le han crucificado; especialmente es Pilatos el que va a cometer, procesalmente, una denegación de justicia absoluta. El lleva la responsabilidad legal y son

los soldados de Roma los que le crucifican. Pero la medida de la gracia, del perdón y de la misericordia que el Mesías representa, es infinita. Dios Padre ha tomado a su cuenta todo el pecado, a través de la condición humana de su propio hijo, Jesús, el único, *e Israel era ya un Hijo muy amado y lo sigue siendo*.

El que pretenda decir que es inocente de la muerte de Cristo y que son “los otros” los que le han matado, no puede en verdad creer en Cristo. Por ello el antisemitismo, en su versión seudoteológica: “son los judíos los que le han matado y no nosotros”, es blasfematorio; niega el universalismo de la redención y no cree en la mediación del crucificado, del Hijo de Israel, injustamente perseguido, ni cree *en el poder de Dios que salva el pecado de todos para hacer a todos misericordia*.

Israel sigue siendo bienamado hasta que acabe el tiempo de lágrimas, que es la historia de los hombres, e Israel entero (“Khol Israel”) descubra la totalidad de la redención. Israel entero quiere decir los vivos y los muertos. Lustiger dice: “Yo no sé lo que podría significar la universalidad de una salud que no incluyese también a los muertos (eso que nosotros llamamos los muertos) tanto como los vivos. Si los muertos no cuentan, si no tienen derecho a la dignidad humana, la existencia, la religión pierden su sentido. Todos pueden esperar la conversión de Israel y ésta no es sino el retorno a Dios de Israel, en su totalidad”.

Para terminar y finalmente, lo que para el Cardenal está claro en todo el proceso de su obra, es que se ha sobrepasado, al fin, el “Siglo de las Luces” en el corazón de los hombres, y con ello la ilusión racionalista y de una comprensión del hombre simplemente en vía de la pura razón. Las sociedades tienen que inventar explicaciones irracionales para enterarse de todo aquello que sobrepasa un razonamiento de pura causalidad.

En esta superación del racionalismo puramente racionalista están ya las mejores cabezas pensantes de la nueva física y la alta matemática.

Stephen W. Hawking dice: “Nosotros estamos siempre convencidos de que el universo debe ser lógica y belleza. Simplemente hemos renunciado al término Dios”. Y Albert Einstein: “Hemos llegado por consiguiente a una concepción de la relación entre ciencia y religión muy diferente de aquélla que está reconocida en general. Yo pretendo que el sentimiento religioso cósmico es el móvil más fuerte y más noble de la investigación científica. Moisés y Jesús son para mí más importantes que todas las realizaciones de un espíritu curioso e inventivo”.

Y Pere Bede Griffiths: “Realmente la alta matemática no puede endiosarse más que como Pitágoras hizo: «de ellas se hace un dios»”. Es por lo que yo estimo tanto a Denisse Areopagita cuando habla de tinieblas divinas: “Es allí donde encontramos a Dios”.

EL LIBRO DEL CARDENAL LUSTIGER "LA ELECCION DE DIOS"

Por Fernando Sebastián Aguilar

Introducción

Los libros son como amigos que llaman a la puerta y se quedan con nosotros esperando la hora apacible de la confianza. Esto es de manera singular la obra que esta noche estamos presentando. En ella está remansada la biografía y la mente de un hombre excepcional.

Arón-Juan-María Lustiger, actual Arzobispo de París y Cardenal de la Santa Iglesia Católica, es hijo de unos judíos polacos, procedentes de una ciudad cercana a Auschwitz, por nombre Bendzin; educado en la conciencia tradicional del pueblo judío, se convirtió al catolicismo en la Semana Santa de 1940. Su abuelo materno fue rabino en Polonia. Su madre murió en Auschwitz como tantos otros judíos, en el gran naufragio de la persecución nazi.

Composición material del libro

Desde el punto de vista material, el libro tiene la forma de una larga conversación entre el Cardenal y dos periodistas, Jean-Louis Missika y Dominique Wolton quienes le interrogan sobre lo humano y lo divino. Las entrevistas tuvieron lugar en agosto y septiembre de 1985. En total ocuparon más de 65 horas de grabación, que dieron lugar a 1.800 folios mecanografiados.

La obra entera está estructurada a partir de una idea original, que consiste en ir presentando las grandes cuestiones de la vida europea durante este siglo a partir de las etapas y acontecimientos de la vida del entrevistado. Por eso en el libro se trenzan inseparablemente los datos y recuerdos autobiográficos con la evocación y análisis de grandes cuestiones históricas, humanísticas y teológicas. Unido todo ello por el hilo conductor de la vida, el itinerario espiritual y la originalidad del pensamiento del Cardenal de París.

Estas características hacen de este libro una obra singular, poco corriente. No es un autobiografía, ni un libro de memorias, ni tampoco un libro teológico. Y sin embargo tiene mucho de todo ello. Para el público español tiene además el atractivo de mostrarnos una figura del catolicismo contemporáneo poco convencional y del todo infrecuente en nuestros ambientes. Ver cómo un hombre nos cuenta su vida y nos confía su manera

de pensar y vivir los momentos más destacados de la historia de Europa en la primera mitad de siglo, pensando que este hombre es un judío, convertido al cristianismo a los veinte años, que ha llegado a ser hoy Cardenal de la Iglesia Católica, no es un hallazgo corriente.

El conjunto de la obra está distribuido en cinco partes. Cada una de ellas corresponde a una época de la vida del Cardenal y atiende a una o varias cuestiones del momento:

— 1.^a *Las raíces (1926-1945)*: infancia, guerra, conversión. Examina el gran tema de las relaciones entre judaísmo y cristianismo; contiene interesantes observaciones acerca del origen e interpretación del antisemitismo.

— 2.^a *Creer y saber (1954-1969)*. Época de los estudios en la Universidad y en el Seminario. La reflexión se centra sobre las relaciones entre las ciencias humanas y la fe cristiana.

— 3.^a *Sacerdote y Capellán de la Sorbona (1954-1969)*. Los temas expuestos con preferencia son la visión de la fe y de la Iglesia en relación con la sociedad contemporánea y la política.

— 4.^a *Renovación espiritual (1967-1979)*. Exponen diversas cuestiones teológicas y pastorales; la moral cristiana, el pecado y la libertad, los problemas teóricos y prácticos del clero francés, las vocaciones, la misión del laicado a partir del Vaticano II.

— 5.^a *Iglesia universal*: Obispo, Arzobispo, Cardenal. Los comentarios se centran en torno a cuestiones de la Iglesia universal, el ministerio episcopal, las Conferencias Episcopales, el Papa, relaciones entre la historia humana y la historia santa o sagrada.

Desde ahora podemos enunciar unos cuantos rasgos que caracterizan esta obra y le dan un gran valor:

— el vigor de unos diálogos en los que un hombre profundamente religioso y de una vigorosa cultura teológica y humanista conversa a corazón abierto con unos periodistas laicos, mostrando con sinceridad y respeto tanto los acuerdos como las profundas diferencias que la diversa actitud ante Dios provoca entre ellos sin remedio;

— las etapas de una vida nada convencional, que partiendo de situaciones espirituales lejanas, que no nos son familiares, ha llegado al cristianismo y al episcopado atravesando los momentos más intensos y los conflictos más desgarradores de la reciente vida europea;

— la habilidad de los autores al hacer desfilar ante nosotros las grandes cuestiones de la Europa de los años cuarenta y cincuenta como temas vivos que nacen desde dentro de la vida de un hombre;

— la forma original de analizar e interpretar estos asuntos por un hombre que se ve en la necesidad y tiene la capacidad de repensarlos con el frescor y la originalidad de quien intenta vivirlos con total autenticidad.

Primera parte

Desde el punto de vista biográfico es la parte más abundante de datos y noticias. El Cardenal evoca con una gran sencillez y veracidad los días de

su juventud como niño judío en medio de un mundo turbulento. Educado en el orgullo de pertenecer al pueblo escogido, sufre el impacto del antisemitismo cuando sus compañeros de clase se apartan de él o le pegan físicamente por el simple hecho de ser judío; o cuando un compañero alemán, entre los juegos de unas vacaciones en el campo, le enseña su machete de joven hitleriano y le dice con orgullo que ellos acabarán con todos los judíos.

Se convierte al cristianismo, después de un período de lectura del Nuevo Testamento, y por la fuerza de un misterioso impulso que siente cuando se arriesga a entrar en la Catedral de Orleáns durante los oficios del Jueves Santo de 1940. El hecho de haber llegado al cristianismo desde el judaísmo, le hace percibir fuertemente la continuidad entre ambos; desde la fe cristiana percibe el valor definitivo de la elección del pueblo judío con una visión teológica que muchas veces a nosotros nos pasa desapercibida. Los textos de Romanos sobre el valor definitivo de la elección de Israel y la continuidad de su destino como pueblo elegido tienen unos acentos particularmente vivos y enérgicos. La lectura de los salmos, los textos de Jeremías tendrán para él una fuerza que sus compañeros no pueden percibir.

Su paso del judaísmo al cristianismo es algo connatural. Porque el judaísmo lleva dentro la esperanza del Mesías, y yo supe —nos dice— que Jesucristo era el Mesías esperado (p. 38). Entra en la Iglesia con la espiritualidad fuerte del monoteísmo judío. “Yo sabía desde niño que Dios nos había elegido para demostrar al mundo que Él existe” (ib.)

Resultan de gran interés las observaciones que hace sobre los riesgos que tienen los cristianos procedentes del paganismo, sin haber vivido interiormente la experiencia de la elección y del monoteísmo de Israel. Muchos cristianos tienden a considerar su propia cultura mundana como una especie de antiguo testamento de su fe cristiana; esto les pone en el peligro de entender la persona de Cristo como un Apolo transfigurado (pp. 62 y 63).

La experiencia monoteísta del judío Lustiger le prepara para detectar la pobreza y los riesgos de la versión secularista del cristianismo europeo excesivamente penetrado por la cultura secular y pagana. Su forma personal de vivir la fe cristiana conserva el vigor y la riqueza de la espiritualidad mosaica; su experiencia de la iniciativa y elección de Dios, la globalidad de la fe, el hecho de ser diferente a los demás y de tener una misión en el mundo.

Su vigoroso monoteísmo mosaico le permite interpretar el ateísmo con especial profundidad; el ateísmo sólo nace de verdad en el seno del judaísmo y del cristianismo, porque sólo estas religiones plantean con fuerza la presencia de Dios en el mundo. El ateísmo no puede soportar la intervención y la presencia del Absoluto en la historia humana. El antisemitismo es una forma histórica de ateísmo; lleva dentro el rechazo de Cristo y de la intervención de Dios en la historia.

Segunda parte: creer y saber

Esta segunda parte abarca las épocas de formación en la Sorbona y en el Instituto Católico de París. Son los años inmediatos de la posguerra. Buen contexto para situar las reflexiones sobre la fe y la ciencia, los movimientos

cristianos de la época, los riesgos del acercamiento ingenuo de los cristianos al marxismo, los análisis sobre las relaciones entre la razón y la fe.

Las primeras experiencias de la posguerra son especialmente dolorosas. El joven Lustiger se reúne con su padre, vuelven a París, donde tienen que vivir de las ayudas de la Cruz Roja mientras encuentran algún trabajo y hacen largas gestiones para recuperar su vivienda, saqueada y vacía, sin muebles, sin recuerdos, profanada. La familia ha sido casi exterminada. Al cabo de dos años llegan a conocer con certeza el fin de su madre en Auschwitz. Poco a poco la vida resurge y se van iniciando las actividades normales.

Con sus veinte años, Lustiger comienza sus estudios universitarios en la Sorbona, Letras clásicas y Filosofía. Allí se encuentra con un Capellán de estudiantes llamado Juan Danielou, con quien mantendrá siempre una cercana amistad. En el catolicismo francés, aquellos años son un tiempo de intensa creatividad. Asiste al nacimiento del Centro Richelieu, participa en el movimiento de espiritualidad cristiana que se desarrolla en torno a *Témoignage Chrétien*, recuerda el nacimiento de la colección *Sources Chrétiennes*, y de *Dieu Vivant* con su apertura al ecumenismo y a las relaciones con los cristianos no católicos.

Culturalmente el ambiente está dominado por la seducción del marxismo y del existencialismo. Entre los cristianos más al día se desarrolla una respuesta a este ambiente simbolizada en la espiritualidad del “compromiso cristiano”, Lustiger participa intensamente. Se siente un cristiano progresista y un hombre de izquierdas (p. 123). Un día su temperamento rectilíneo que gusta de llegar hasta el fondo de las cosas sin someterse a las etiquetas ni a los tópicos le lleva hasta el borde de la crisis. Si los cristianos progresistas tienen razón hay que llegar hasta el final y pasarse al P.C.F. como otros han hecho ya; si esto no es razonable quiere decir que hay que revisar la manera de entender la respuesta del cristianismo a la cultura atea dominante (p. 124).

Una espléndida familia de grandes maestros le ayudó a hacerse con una sólida visión teológica, moderna y libre de las infiltraciones y concesiones secularistas, tan frecuentes en la Francia de entonces como en la España de estos años pasados. Danielou, Bouyer, Maritain y Gilson le ayudaron a madurar intelectualmente dentro de la fe y de la Iglesia. No se encuentra cómodo con el pensamiento neoescolástico que le parece demasiado racionalista. Le gusta más el pensamiento patrístico más cercano a la inspiración bíblica, más interior al mundo y a la historia de la salvación. De Lubac le pone más directamente en comunicación con la mentalidad de los Padres. Con él es con quien más identificado se sintió en esta época de su formación teológica (pp. 128-129).

Con estos precedentes no es extraño que le guste considerar la Teología más como un ejercicio de fe que como verdadera ciencia. “Poner la cuestión de la teología y de su método es poner a la vez la cuestión de la historia y de la cristología, de la fe y de la Iglesia” (p. 131). Es también plantear la verdadera misión del teólogo en la Iglesia y en la sociedad. La teología pierde su fecundidad si olvida que Dios es su interlocutor permanente. Sin fe no se hace teología, como sin inspiración no se hace poesía.

Sus orígenes judíos le permiten ver con profundidad las implicaciones religiosas de la cultura, de la historia, de la ciencia. La fe no ciega la inteligencia sino que la libera para descubrir la verdad del mundo, tal como Dios lo ha hecho; el ateísmo desvía la razón humana para la interpretación

del mundo y de la historia. La fe en Dios es una curación de la inteligencia. Nadie puede admirar y amar la razón más que nosotros los creyentes porque sabemos que nos ha hecho capaces de conocerle a Él. Los pueblos educados en la fe tienen riesgos que no tienen los demás. Hemos hecho la experiencia del Absoluto y sentimos la tentación de Prometeo, queremos mantener los bienes culturales que nos ha traído la fe en Dios librándonos de Él y negándole el reconocimiento de la fe. Es una rebeldía y una ingratitud que nos lleva a la disgregación.

Tercera parte: Capellán de la Sorbona, Iglesia y política

A los 28 años el Cardenal Feltin lo nombró Capellán de Estudiantes en el Centro Richelieu de la Sorbona. Allí permaneció desde 1954 hasta 1969. Esta larga estancia le permite considerarse como un vecino autóctono del "Barrio latino". Allí vivió una larga experiencia pastoral, metido de lleno en los movimientos de renovación de la Iglesia francesa, presintiendo de muchas maneras el mensaje renovador del Concilio Vaticano II, y —como él mismo reconoce— algo ignorante del "mundo de las parroquias", o lo que es lo mismo, del catolicismo sencillo, popular, elemental y firme (p. 185).

En este ministerio tiene que enfrentarse con dos acontecimientos políticos de gran repercusión espiritual y moral: la guerra de Argelia y el mayo del 68. El comentario a estos dos acontecimientos da pie a los entrevistadores y a él mismo para entrar en un asunto importante y atrayente: ¿cómo deben entenderse las relaciones entre la Iglesia y la política?

El joven sacerdote tiene ya un buen sentido teológico y pastoral. Por un lado se niega a aceptar las corrientes dominantes en aquel momento dentro de la Iglesia de Francia, que —como reacción a la fuerte presencia social de la Iglesia en siglos anteriores— presentan como la última y definitiva palabra la presencia silenciosa de la Iglesia en la sociedad, la desaparición de la Iglesia como institución en el seno de la sociedad, y quedar presente sólo como una siembra invisible entre las instituciones y las mil ofertas ideológicas de la sociedad secular (p. 204).

Lustiger nos dice que él se esforzaba no sin dificultad por formular bien los términos del problema. "El deseo de la Iglesia de ocupar la centralidad dentro de una cultura, de una época o de una nación, no es necesariamente una pretensión perversa del cristianismo, mientras no sea una estrategia para alcanzar el poder político y el control de la sociedad. La reflexión sobre la evangelización consiste en identificar el corazón de una cultura y buscar cómo alcanzarla y transformarla con el evangelio». Da gran importancia a la vida litúrgica y organiza las multitudinarias peregrinaciones de los estudiantes a Chartres.

En plena efervescencia política y patriótica, provocada por los conflictos de la guerra de Argelia, el Consiliario de los jóvenes tiene una idea audaz y pastoralmente acertada: reunir en Notre Dame a tres líderes cristianos enfrentados en la vida política para rezar por la paz y el restablecimiento de la justicia. Así es como Mauriac, Bidault y Michelet se encontraron un día rezando juntos ante la expectación general y protegidos por la policía (p. 195).

Durante la crisis del mayo francés él con los demás capellanes se dedica a defender a los estudiantes del fanatismo y de la violencia, ayudándoles a enfrentarse a esas tentaciones con el valor de una razón despierta y la fuerza de una visión histórica y moral del conflicto.

Curiosamente, el Cardenal confiesa que siempre le ha interesado la política, pero nunca de manera política (p. 218). La frase del Evangelio "Dad al César lo es del César y a Dios lo que es Dios" suele ser el vademecum simplista de quienes quieren dar lecciones a los cristianos desde fuera de la Iglesia sobre cual ha de ser su comportamiento en política. Con ella se quiere justificar habitualmente la plena separación entre Iglesia y política. A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César, viene a significar: los curas a la sacristía y la vida secular para los políticos sin intromisiones ni interferencias de la religión ni de la moral. Es el Credo laicista con apariencias de comprensión y respeto hacia la Iglesia (p. 219).

Pero Lustiger, con su fuerte sentido de la soberanía absoluta y universal de Dios, no puede aceptar esta interpretación. Jesús no reparte el mundo entre Dios y el César. Él afirma que todo pertenece a Dios y que hay que dárselo. No hay que dar al César más que aquello que le pertenece; y lo que pertenece a Dios, es decir todo lo que somos y la creación entera, hay que ofrecérselo a Él. De esta manera se asegura la autonomía de la política, pero también su limitación y su relativización, su sujeción a las normas morales y divinas.

Enteramente en la línea del Concilio, Lustiger se muestra partidario de una visión moral de la política, y se muestra partidario de la intervención de los fieles laicos en política, con un agudo sentido de la necesidad y posibilidades específicas de su actuación; sin embargo, se muestra reticente ante la posibilidad de que existan partidos de denominación cristiana que puedan dar la apariencia de que la Iglesia se identifique con cualquiera de ellos. La vida y el mensaje de la Iglesia están siempre por encima de la labor y de los programas de los partidos. Incluso cuando éstos intentan inspirarse en la doctrina social de la Iglesia.

Para él las críticas que la Iglesia opone tanto al liberalismo capitalista como al comunismo o socialismo marxista, no son equivalentes. Por eso no se puede pensar que la Iglesia se mueva en una vía media. Además lo que la Iglesia puede decir sobre los asuntos y materias de orden político se mueve siempre en el orden de los principios morales. De este nivel hasta el orden de las interpretaciones y ofertas políticas hay muchos pasos de análisis de la realidad y programación de la acción en los que los políticos no pueden esperar nada de la Iglesia más que la recta inspiración moral de sus actividades y compromisos, que no es poco.

Aun así la fe cristiana tiene por ella misma unas repercusiones políticas profundas. El secularismo tiende a divinizar al Estado; la fe lo relativiza radicalmente. Ningún Estado ni ninguna autoridad política pueden legítimamente pretender ser dueños de las conciencias de los ciudadanos. Por otra parte, los derechos del hombre y las mismas libertades civiles y su pleno reconocimiento legal no están nunca plenamente garantizados si no se apoyan en el reconocimiento de la dignidad del hombre como criatura de Dios hecho por Él a su imagen y semejanza. En este sentido la Iglesia es históricamente y formalmente el origen y el fundamento de la democracia.

Cuarta parte: hacia la renovación espiritual. Algunas cuestiones teológicas (1969-1979)

En 1969, a los 43 años, deja la Capellanía de los Estudiantes y ocupa la dirección de una parroquia de París, Sta. Juana de Chantal. El balance es intenso. Durante los años pasados ha vivido en el centro de las iniciativas renovadoras de la Iglesia y en lo más vivo e inquieto de la vida intelectual francesa. Comienza una época nueva. Más tranquila. Con más tiempo para el estudio. Se dedica a estudiar minuciosamente la Escritura, especialmente San Pablo y lee la obra amplia y sinfónica, fuertemente sobrenatural, de Hans Urs von Balthasar.

Durante estos años se produce con sus luces y sombras la primera recepción del Vaticano II. Él confiesa haberlo recibido con facilidad y alegría. Para él el Concilio fue una gran experiencia de confirmación, clarificación, ampliación. La visión bíblica de la Iglesia con que comienza *Lumen Gentium*, el pleno reconocimiento de la vocación cristiana de los seglares, la proclamación de la libertad religiosa, la nueva forma de plantear las relaciones de la Iglesia católica con el judaísmo, con el Islam, con las iglesias cristianas no católicas, traen una gran esperanza al joven sacerdote parisino que había madurado en esta misma línea guiado por los mismos maestros teológicos que inspiraron las grandes líneas del Concilio.

La formación y la seriedad espiritual de Lustiger le ponen a salvo de las nuevas teologías de la muerte de Dios y la interpretación atea o secular del Evangelio que muy pronto iban a desfigurar el movimiento renovador del posconcilio.

El sigue teniendo una visión muy concreta, muy histórica, muy corpórea de la Iglesia, como fruto de una intervención positiva de Dios que comenzaba desde los tiempos de Abraham y que el cristiano no puede silenciar en ningún mundo ni en ninguna cultura.

Su ministerio pastoral le confirma en esta visión positiva y luminosa del cristianismo. Ante el gesto trivial de recibir un niño que sus padres quieren bautizar, sus reflexiones se levantan a las verdaderas alturas teológicas: Este niño ha sido amado y elegido por Dios desde el seno de su madre para ser inscrito entre los que llevan en este mundo la figura del Mesías. Todos los hombres son amados por Dios. Pero no todos han sido elegidos para vivir ya en este mundo configurados con el Mesías. Quienes lo hemos sido tenemos un papel y una misión especial en la historia. Vivir unidos con Cristo para ayudar a los demás hombres a conocer el amor de Dios y vivir filialmente en su presencia.

En este tiempo descubre la parroquia como realización de la Iglesia. La parroquia está llamada a unificar en Iglesia, en torno a la Palabra y a los sacramentos, a los cristianos individuales, a las familias cristianas, a los diferentes movimientos, a la misma sociedad civil. La parroquia hace la Iglesia y aglutina la misma sociedad civil.

Su parroquia se distingue por el lugar sobresaliente que concede a la liturgia y a la oración comunitaria. No acepta las teorías pastorales que menosprecian los aspectos culturales del cristianismo y valoran sólo el compromiso. Los sacramentos, la Eucaristía, la palabra oída y aceptada son la fuente de la vida y del apostolado. La simbología cristiana, bíblica y litúrgica, no puede disolverse en una vida secularizada y privada de sus

simbolismos luminosos; al revés, la simbología cristiana recoge y enriquece la simbología natural y cósmica, porque toda la realidad, también el cosmos, el cuerpo, la vida de los hombres, ha sido creada por Dios y salvada por su Hijo Jesucristo. La Biblia nos salva de la idolatría, pero al mismo tiempo salva los símbolos y les devuelve o les da su verdadera y plena significación dentro del mundo de la fe y de la gracia de Dios. La vida cristiana tiene que tener su carne corporal y sus dimensiones cósmicas. Sin la vida litúrgica nada de esto se entiende (p. 280).

En todas sus reflexiones manifiesta una fuerte visión teocéntrica. En ningún momento se percibe en él una perspectiva antropocéntrica o ascendente. Su mentalidad teológica es fuertemente teologal. No es que el hombre se acerque a Dios, es que Dios ha venido a nosotros y nos ha hecho capaces de conocerle, de nombrarle, de amarle y vivir en su presencia. En esta perspectiva de respuesta a una iniciativa divina de gracia deben ser situados todos los problemas teológicos y religiosos para encontrar su verdadera respuesta cristiana. Quizás es ésta una de las mejores aportaciones del presente libro, uno de los mejores servicios del Cardenal a los cristianos contemporáneos (pp. 290-291).

Quinta parte: la Iglesia universal

En 1979 fue nombrado por el Papa Juan Pablo II, Obispo de Orleáns Lustiger evoca su gran emoción al verse como Obispo en la misma catedral en la que había descubierto la continuidad entre su fe judía y el Mesías sufriente en las celebraciones cristianas del Jueves Santo.

Su sensación dominante al ser consagrado Obispo en la Catedral de Orleáns y poco tiempo después, al ser nombrado Arzobispo de París, era la de verse llamado a participar en la Pasión de Cristo para la salvación de los hombres (p. 335).

Por el hecho de ser judío él sabía que su nombramiento era una provocación viviente que obligaba a los cristianos y a los no cristianos a preguntarse por la identidad histórica del Mesías. Él considera que esta provocación es saludable para los cristianos y para la Iglesia.

Desde entonces distribuye su vida en tres partes iguales; un tercio lo dedica a celebrar la liturgia y anunciar la palabra de Dios con sus fieles; otro tercio a reunirse con otros Obispos y sacerdotes para actuar en comunión con los demás hermanos en el ministerio; otro tercio para sus ocupaciones personales, descanso, estudio, oración personal. Así intenta cumplir la función episcopal que él muy bíblicamente concibe de esta manera: "un Obispo lleva la responsabilidad apostólica de una Iglesia particular. Él debe velar para que la Iglesia reciba la palabra de Dios y de Cristo auténticamente. La comunión apostólica y católica es la garantía y la fuente de la verdad. Nosotros no poseemos la verdad sino que debemos dejarnos poseer por ella, porque es anterior y más grande que nosotros.

En relación con el Estado la obligación de los Obispos es vivir y actuar libremente en el nombre del Señor que quiere el bien para todos. Es obligación de la Iglesia enjuiciar y orientar moralmente todas las actividades de los hombres según la voluntad de Dios y el designio de la salvación universal. El objetivo de la Iglesia en materia política consiste en enunciar

un juicio moral sobre las situaciones concretas, denunciar el mal, realzar el bien y animar a los cristianos y a los hombres de buena voluntad a buscar soluciones conformes con los designios de Dios y el bien de todos los hombres.

Querer juzgar moralmente los acontecimientos políticos tiene el peligro de meter a la Iglesia en cuestiones políticas. Pero lo contrario tiene también el peligro de pasar de largo junto a las cuestiones reales donde se juega la vida de los hombres. El Papa cuando ha intervenido sobre la teología de la liberación ha denunciado las infiltraciones espúreas, marxistas, en los análisis y razonamientos; pero ha reforzado si cabe el estímulo para interesarse a favor de la justicia y de la promoción de los pobres.

Entiende y valora el ministerio del Papa con una visión muy concreta de la Iglesia, teniendo en cuenta su origen histórico y positivo por voluntad de Cristo, su especial naturaleza de sociedad fundada en la comunión espiritual que se realiza visiblemente en el tiempo y en el espacio. Si el ministerio de la unidad y de la apostolicidad ha existido siempre en la Iglesia, es más necesario si cabe, y tiene mayores posibilidades de actuación en una sociedad como la nuestra cada vez más relacionada y planetaria.

Con su ministerio, el Papa nos ayuda en primer lugar a los Obispos a presidir el pueblo de Dios que nos ha sido confiado dentro de la comunión que garantiza la autenticidad de nuestro ministerio en favor del pueblo mismo al que servimos. Él es testigo de la unidad de la Iglesia y de la humanidad entera, de su salvación y de su esperanza común. La significación del Papa va más allá de la Iglesia porque representa la presencia de Cristo en el mundo como salvador de todos los hombres.

Las Conferencias Episcopales son consideradas de forma muy positiva como una ayuda para la actuación de los Obispos dentro de unas mismas condiciones culturales y pastorales; sin que ello signifique ninguna merma de la autoridad del Papa; al contrario la experiencia demuestra que en el mundo moderno son un instrumento importante de comunión católica entre los Obispos de uno o varios países y de todos ellos con el Papa, porque solamente en la comunión convergente con el Papa puede haber también comunión horizontal entre los Obispos. La comunión horizontal y la vertical, por decirlo de alguna manera, se condicionan y se sostienen mutuamente. Esto ocurre en el plano de los Obispos respecto del Papa y en el plano de los sacerdotes respecto de su Obispo.

Por último las preguntas sobre visión de las relaciones entre la historia santa y la historia profana, Lustiger las responde en la más pura perspectiva bíblica, fiel a su sensibilidad judía y a las mejores fuentes del catolicismo. No hay más que una historia, pensada y asumida por Dios; dentro de la historia se realiza el designio salvador de Dios, único e irrevocable, a pesar de los pecados la historia va haciendo posible la manifestación y la realización de los designios de Dios que van desde la Alianza universal con Abraham hasta la manifestación gloriosa del Mesías sufriente.

Conclusión

Con este libro un hombre excepcional se llega hasta nosotros y nos abre su corazón. Lustiger se nos manifiesta como un hombre profundamente religioso, de talante serio, intelectual riguroso, libre, que sigue su camino

en una relación estrecha con la realidad, sin dejarse llevar por las apariencias ni por las modas, a veces tiránicas, de cada momento. Es posible que su postura no sea compartida por todos. Es éste el precio de la libertad y de la fidelidad a la propia misión. Pero es fuerza reconocer que su vida y su pensamiento tienen una sólida vertebración en la experiencia religiosa que se desarrolla sin fisuras desde el principio hasta el fin y que engloba todas las manifestaciones de su pensamiento y todas las épocas de su vida. Varias veces repite en sus respuestas que para él la unidad del designio salvífico de Dios es un dato fundamental, fuente de inteligibilidad y de fortaleza. Podríamos decir que su vida y su pensamiento reflejan esta unidad del plan de Dios dentro del cual él ha querido siempre vivir. Esta es quizás la más profunda y hermosa enseñanza de este libro extraordinario.

UN LIBRO: “LA ELECCION DE DIOS”

Por Angel Suquía

La editorial Planeta presenta en España el libro que lleva por título: *La elección de Dios*. O, si se prefiere las grandes cuestiones que se plantean al hombre de nuestro tiempo a través del testimonio de un judío que es, actualmente, Cardenal Arzobispo de París, Juan María Lustiger.

La primera y fundamental cuestión que este libro encara a los lectores es la siguiente: si la vida del ser humano es producto del puro azar o está abocada a la fatalidad. O si, más bien, es fruto de la elección de Dios: una elección amorosa y cuidada hasta el mínimo detalle.

El Cardenal Lustiger —Arón Juan María— es judío y francés. Nace en París, 1926, en una tienda de género de punto. Al estallar la guerra europea de 1939 huye, con su hermana, de París a Orleáns, donde se convierte e la Iglesia católica bajo la guía espiritual del obispo de Orleáns, Mons. Courcoux. Cuarenta años más tarde, en torno a la fiesta de la Inmaculada del año 1979, Juan Pablo II le nombra Obispo de Orleáns.

He aquí sus impresiones de aquel momento: “Yo trataba de no pensar demasiado en ello por temor a que me estallase la cabeza. El despacho donde el Obispo, Mons. Courcoux, me había instruído en la doctrina cristiana se convertía en mi despacho; celebraba la misa en la misma capilla donde me habían bautizado. Me encontraba con sacerdotes o laicos que habían sido mis compañeros de clase, y ahora era su pastor, su guía. Dios me pedía que les diera lo que yo había recibido de ellos” (Edición Planeta, 1989, p. 331).

Dos años escasos después, en 1981, Lustiger era nombrado Arzobispo de París. “Tenía la impresión —escribe él mismo— que sería para mí una manera de participar en la Pasión de Cristo, y no eran ilusiones mías... Aquello parecía también formar parte de las lógicas más íntimas y yo tenía una conciencia muy aguda de ello... Evidentemente, hubiera podido rechazar aquel nombramiento. Pero eso no pasó ni por un momento por mi imaginación, tal era mi convicción de que *todo procedía de Dios*” (cfr. pp. 335-336).

El título del libro: *La elección de Dios*, es pues, a mi juicio, intencionado. Es la clave última que explica el misterio de la vida del Cardenal Lustiger. Y de nuestra vida, claro. Leído el libro desde esta perspectiva resulta, además de enormemente interesante, cuestionador. Viene a decir que no es posible que la trama de una vida tan rica y compleja como es la de cualquier humano —la vuestra, o la mía— sea engendro monstruoso del azar o de la fatalidad, sino de la elección amorosa de Dios. Por dura e insoportable que parezca, en algunos tramos al menos, la existencia.

Los periodistas se acercaban en un principio al recién nombrado Obispo de Orleáns o Arzobispo de París, por pura curiosidad y, como ocurre en estos casos, comenzaron a clasificarle y etiquetarle con tópicos que, lejos de mostrar su verdadera personalidad, la desfiguraban por completo. El audaz capellán de la Sorbona, de 1954 a 1969, y el cura progresista del barrio latino de París, de 1969 a 1979, se ha convertido ahora en Obispo conservador. El pensador riguroso con visión clara de lo que había sido el Concilio Vaticano II, da pasos atrás ahora y, sencillamente, involuciona.

“Lo que llamó más la atención pública fue el aspecto singular de mi biografía. Durante tres años fui ‘el Polaco’. De ahí a imaginar algún vínculo anterior con el Papa no había más que un paso, que fue franqueado alegremente... Declaré inmediata y públicamente que era ‘judío e hijo de emigrante’. Era yo y nadie más quien debía decirlo. Pero mucha gente se quedó sólo con lo de Polonia: ‘vuestra patria’, ‘vuestrs compatriotas...’ Es sorprendente” (cfr. pp. 336-337).

Este libro ofrece a la opinión pública mundial y, sobre todo, a la europea y española la clave última de lo que es la vida y el ministerio de un judío francés que actualmente es Arzobispo de París y Cardenal de la Iglesia católica, la elección de Dios. También él, como todo ser humano, es un elegido del amor misterioso de Dios. Es Dios quien, en juego dramático con la libertad humana, dirige y construye la historia de las personas y de los pueblos. Es demasiado rica y compleja la vida de los individuos y de la humanidad como para sustraerla del señorío divino y abandonarla en las manos frágiles de la casualidad o, lo que es peor aún, en el abismo de la fatalidad y de la desesperación.

III. ESTUDIOS

589. EL III CONCILIO DE TOLEDO:
UNA FECHA IMPORTANTE EN LA HISTORIA DE ESPAÑA

Por Jacques Fontaine
Miembro del Instituto de Francia
Catedrático emérito de la Sorbona

Solía asombrar a mis amigos franceses diciéndoles: este año 1989 no es primero para mí el bicentenario de la Revolución francesa, sino el decimocuarto centenario del tercer Concilio de Toledo. Y todavía no sabía que se me depararía el insigne honor de ser invitado a celebrar en la real villa este acontecimiento mayor de la historia del reino de Toledo. Dice un poeta castellano que “Todo se mueve, fluye, discurre, corre o gira...”. Y sin embargo, pese a toda la justificada atención que presta el historiador moderno a las continuidades, peculiarmente en aquel período borrascoso de la alta Edad Media, hay unas fechas precisas en las que una nación afirma su personalidad, y cumple un acto decisivo que condiciona todo su porvenir. Tal fecha mayor ha sido el domingo 8 de mayo del 589, en que este primer concilio nacional hispánico fue abierto, según rezan sus Actas, “en el cuarto año del reino de su Majestad el rey Recaredo, rey muy glorioso, piadoso y fiel a Dios”. Entonces se ratificó solemnemente la conversión de todo el pueblo godo y de su clero de la herejía arriana a la ortodoxia definida en el 325 por el concilio ecuménico de Nicea, proclamando en contra de Ario la igualdad absoluta de las tres personas de la Trinidad, y la procesión eterna del Hijo.

Dentro del marco de la famosa *Colección canónica Hispana*, en que estas Actas nos han sido conservadas, con razón se podría celebrar tal aniversario como un acontecimiento religioso: una fecha importante en la historia del cristianismo occidental, y primero de la Iglesia de España; y realmente lo es. Pero el título de mi reflexión de hoy anuncia que quisiera enfocar lo realizado en Toledo desde un punto de vista más amplio: mi propósito es dar a conocer en unas perspectivas más anchas la significación histórica de tal acontecimiento. Pues es ésta una fecha mayor, y una de las más destacadas, de todo el devenir hispánico. Por eso se la debe considerar a escala de siglos: es decir, entre el desembarco de Escipión en Tarragona en el 118 antes de Cristo, el fin de la conquista romana en España por Augusto en el 25 antes de la Era, el 409 cuando la gran migración bárbara atraviesa por primera vez los puertos del Pirineo; y por otra parte, para no entretenernos en cronología, la entrada de Muza y Tarik en la península en el 711, y la de los Reyes Católicos en Granada el mismo año 1492 en que Colón brindaba a España otro mundo. El tercer concilio de Toledo se sitúa a la altura de estas cumbres de la historia de España. Tal es la visión que quisiera proponerles.

El mismo rey Recaredo, en el así llamado *tomo* real —es decir, el discurso de apertura—, abrió la sesión inaugural de la asamblea, pronunciando unas palabras que llaman nuestra atención. Sugieren en efecto la clara conciencia que los presentes, y el primero el mismo rey, percibieron la gravedad —quiere decir, según el sentido primero de la palabra latina *grauitas*, el peso— del acto que se iba a celebrar; y también de su novedad. El segundo sínodo de Toledo en el 527 había sido todavía un sínodo provincial, reunido “en la ciudad de Toledo” (*apud Toletanam urbem*); el tercero ya es un concilio nacional en el que unos representantes del clero de *toda* la península vinieron a reunirse *in ciuitatem regiam Toletanam*, cosa bien distinta, en la que insiste el redactor de las Actas, diciendo: “este santo sínodo fue tenido en la *ciudad real* de Toledo por los obispos de *toda* España y Galia (*totius Spaniae uel Galliae*: Galia designando aquí la Septimania, los actuales departamentos franceses entre el Pirineo oriental y el Ródano, último residuo del reino godo de Tolosa, que seguiría dependiendo de Toledo hasta el 711). En aquel Concilio, prosigue el redactor, “el rey Recaredo dirigió la palabra a *todos* los obispos (*omnibus episcopis*)”: es decir, a toda España entonces reunida en la persona de todos sus obispos —antiguos arrianos o católicos viejos—, y eso en la nueva capital real de la Península.

Aquí tenemos el punto de partida fundamental de nuestra reflexión: la radical novedad de la asamblea toledana aun con respecto al *conuentus Hispaniarum* reunido antaño en la Tarragona romana para celebrar el culto al emperador de Roma. En efecto, desde la constitución de las provincias romanas de España, los romanos nombraban en plural a las *Hispaniae*. Y si bien, desde el siglo IV de nuestra Era, había una especie de “supergobernador” de toda la Península, se le llamaba *vicarius Hispaniarum* en plural. En cuanto a la totalidad de la Iglesia cristiana, se encontró en España gravemente dividida por el arrianismo y el priscilianismo desde este siglo IV, y luego por la rivalidad a veces violenta, en cada ciudad episcopal, entre un clero hispano-romano católico y un clero visigodo arriano. Considerando esta partición y división secular, tanto religiosa como política, se han de situar las palabras de las Actas del 589 que en este momento llaman “la *renovación* del pueblo godo” (*innovatio*).

Aluden así a la vuelta de los godos a la fe ortodoxa; pero lo hacen recurriendo a una palabra con sentido bautismal, *innovatio*, que era una vieja palabra romana. En su acepción originaria, esta metáfora rural (*innovatio* o *renovatio*) significaba el *rebrotar* primaveral de la vegetación. Pero en realidad presenciamos, en este “retoñar” de la primavera del 589, el nacimiento de una nación autónoma. La conciencia que toma entonces de su unidad cumple las promesas de unificación de la España romana. Eso quisiera demostrar ahora, considerando tres aspectos más importantes: la historia general, la historia social y la historia política.

*

* *

La luz que este año 589 se enciende para España en Toledo, mejor se percibe si se destaca ante el sombrío telón de fondo del Occidente contemporáneo. La reconquista bizantina del Africa romana —el actual Túnez— no sale del atolladero de constantes y peligrosas rebeliones de los bereberes del interior. Francia acaba de ser partida otra vez, y vive en una

guerra civil casi permanente, con su séquito de matanzas, estragos y hambre. “Otra vez se reparte, decía Ferdinand Lot, esta sucesión del rey Sigeberto que desde hacía veinte años prendía fuego a la Galia”. Italia está todavía peor, pues sale agotada y arruinada de 30 años de guerra inexpiable entre los últimos reyes ostrogodos y una reconquista bizantina incapaz de alcanzar su objetivo. Lo pésimo es, para ella, desde el 568, la lenta avanzada de la conquista de Italia del Norte por los lombardos —todavía paganos—. Lucien Musset precisa: “El primer y más claro resultado de la invasión fue sumir a Italia en una anarquía espantosa. Los ‘cuadros’ romanos había perecido, o bien se encerraban en los refugios del litoral, y nada los había sustituido”. Se corría el peligro de que ocurriera lo mismo en España, con las consecuencias de la intervención bizantina en la Península desde el año 552. Pero España tuvo entonces la doble suerte de no sufrir otra invasión germánica, y sobre todo de poseer a un gran rey unificador: el mismo rey arriano Leovigildo, que a la vez propugnó y casi llevó a cabo la unidad de la península, mostrándose a la par el más enconado perseguidor de los católicos hispanos. Otra suerte de España fue que los hispano-romanos de la zona meridional afectada por los desembarcos bizantinos, se mostraron cada vez menos entusiasmados de que pudiera volver el poder imperial. ¿Hay que tratarlos de “atentistas”? quizás, como acaba de sugerirlo un joven historiador de Granada; pero yo diría “atentistas” en buena hora, y con una cautela que da prueba de una madurez política. Esta madurez arraigaba a la vez en siglos de auténtica romanización, en la conciencia todavía oscura de su *diferencia* hispánica, y en una desconfianza muy antigua frente a todos los imperialismos orientales, desde los tiempos de fenicios y cartagineses. El mejor exponente de esta evolución de la mentalidad hispana a mediados del siglo VI es el mismo artesano de la conversión de Recaredo, y del tercer Concilio de Toledo: el obispo Leandro de Sevilla, hermano mayor del futuro San Isidoro.

Pero se debe considerar también la fecha del 589 en el horizonte histórico más amplio del paso de la Antigüedad a la alta Edad Media, refiriéndonos a la problemática reciente de esta periodización. El hecho decisivo con que termina la Antigüedad es, en el 565, la muerte de Justiniano, el último emperador en haber intentado reunir otra vez, bajo un poder imperial único, todo el Mediterráneo. Coinciden en esta opinión todos los especialistas de la historia de la civilización romana tardía: es en el último cuarto del siglo VI, cuando se pasa de la Antigüedad al Medioevo. Este empieza, si queremos designar una fecha característica, el año que sigue a nuestro Concilio III de Toledo: en efecto, en el 590 se puede empezar a hablar de Estado lombardo en Italia, con el Rey Agilulfo hijo de Autharico, y también en el 590 Gregorio Magno accede a la cátedra de Pedro en Roma.

Desde esta perspectiva, el último cuarto del siglo VI es el período decisivo en el que la romanización política y lingüística de los Visigodos, ya muy avanzada en su reino de Tolosa entre los años 460 y 507, les permite establecer paradójicamente en Toledo un reino independiente y nacional, de inspiración imperial, y de tipo ya medieval. Progresivamente, los reyes godos del siglo VI llevan a cabo la unificación de todos sus súbditos peninsulares, tanto godos como hispanorromanos, rematando este proceso con la unidad religiosa realizada en el Concilio III de Toledo.

En este sentido, bien se puede decir que la mayor división entre Antigüedad y Edad Media se sitúa en España en la fecha del 589. Pasará

todavía un tiempo hasta que este *ralliement* de los Hispanorromanos a los Godos, representados por sus obispos y, eminentemente, por Leandro de Sevilla, se cumpla tanto en las almas como en las Actas del Concilio; pero la decisión del 589 es tajante e irreversible. Si bien este paso de una edad a otra siempre ha de concebirse como un largo período de evolución (la “longue durée” de nuestros historiadores actuales), esto no impide que para España se sitúe en el 589 y en Toledo el *kairos* de la mutación, en el doble sentido de la palabra griega *kairos*: “momento oportuno” y “justa medida”. *Un grand destin s'achève, un grand destin commence*. El año 589 marca el punto final de siete siglos de romanización en la Península, desde el desembarco de Tarragona; y el punto inicial de un reino de lengua latina, en el que van a diferenciarse, a partir del latín, en los siglos siguientes, los distintos romances que son el soporte cultural legítimo de las actuales autonomías —siempre, y hoy mismo, dentro de un reino único—.

Esta fecha es tanto más notable cuanto que pone un feliz punto final a medio siglo de gravísimas turbulencias: poco faltó, en efecto, para que España se hundiera en una guerra civil endémica, de tipo merovingio. En el 549, exactamente cincuenta años antes del III Concilio, llega al poder el rey godo arriano Agila, que desencadena una persecución agresiva contra los católicos. Levántase frente a él Atanagildo, y este rey usurpador llama en ayuda a los bizantinos, que desembarcan en la costa meridional en el 552. El reino godo se encuentra sumido así en una doble guerra, civil y extranjera. Recordemos sólo los hechos esenciales. A partir de 569 el rey Leovigildo restablece la situación militar; lucha con éxito contra todas las fuerzas de disociación del reino: al Norte, contra los *vascones*; al Noroeste, conquistando el reino suevo; al Nordeste, derrotando a los francos en los umbrales de la Septimania; al Sur, obligando a los bizantinos a retroceder hacia la faja mediterránea, y reduciendo la rebelión de su hijo mayor Hermenegildo. Leovigildo sólo fracasa en su tentativa de conseguir por la fuerza una unificación religiosa arriana de todos los habitantes de la península. Esta unificación se va a operar, sin embargo, pero en forma opuesta, con la conversión al catolicismo de su segundo hijo Recaredo, incitado por Leandro de Sevilla, en el 587: dos años antes del Concilio de Toledo, en que el rey promulga oficialmente la conversión del pueblo godo al catolicismo.

También en esta perspectiva de medio siglo de luchas civiles y extranjeras, políticas y religiosas, asombra de veras el *happy end* del año 589. Es un enrevesamiento que sólo se puede comparar con la famosa “vuelta constantiniana”, traducida en el así dicho edicto de Milán que en el 313 había proclamado la libertad religiosa, poco después de terminar la última gran persecución del cristianismo, en el Imperio romano. Pero también es el último y decisivo remate de una evolución que nos proponemos ahora esbozar, considerándola bajo sus aspectos sociales y políticos.

*

* . *

Para entender bien las mutaciones de la sociedad y la cultura hispánica, que iban a recibir del acontecimiento de Toledo un empuje decisivo, tenemos que volver a la nueva valorización actual de los siglos de la *Antigüedad tardía*, a la que los historiadores del arte han llamado recientemente “una edad de espiritualidad”. Coexistieron entonces, en la actitud religiosa del Occidente

romano, un anhelo personal a la salvación individual que encontró su satisfacción más acabada en la cristianización del imperio; y por otra parte, un sentimiento vivo del carácter sagrado del poder imperial, que pasó del culto del emperador a una veneración siempre religiosa por el detentor cristiano del poder supremo: emperador, y luego rey. La lenta y compleja evolución de tal ideología ha sido aclarada por Marc Reydellet, en su libro sobre la realeza en la literatura de la alta Edad Media. Es de notar cómo esta nueva sacralización del poder no fue obra de la Iglesia, sino cumplimiento del deseo político que había sido el de los primeros emperadores cristianos: fortalecer la unidad del imperio y de su población, asentándola en la unificación religiosa. En esta perspectiva política se hubo de entender el edicto de Tesalónica del 380, por el que el emperador hispano Teodosio impuso el cristianismo ortodoxo como religión de estado.

Este nuevo ideal unitario, ya mermado en las *Hispaniae* romanas por la larga contienda entre la ortodoxia de Nicea y el arrianismo, y luego por la lucha feroz entre la jerarquía ortodoxa y el ascetismo priscilianista, acabó de desmoronarse con las consecuencias económicas y sociales de la penetración de vándalos, suevos, alanos y finalmente visigodos, en la península, a partir del 409; cuando, como dice trágicamente en su *Crónica* el obispo Hidacio de Chaves, “los bárbaros desencadenaron sus bacanales por España”. Muy apocada quedó entonces aquella civilización de los grandes latifundistas romanos que tan brillantemente ha sido “redescubierta” por la arqueología española, peculiarmente en la cuenca del Duero. Al reflejar la situación hispana de su época, a principios del siglo VI, el poeta hispano Prudencio de Calahorra apenas exageraba cuando oponía prácticamente bárbaros y romanos según la siguiente fórmula: los romanos viven en las ciudades, son cristianos, y permanecen fieles al imperio y a su cultura; en cambio, los bárbaros son inestables, van y vienen por los campos, todavía son paganos, y destruyen las formas más refinadas de la civilización romana.

Esta oposición tendría que ser bastante matizada ya en la época de Prudencio, sobre todo si uno se refiere a los godos, en proceso excepcional de romanización desde el siglo III, al empezar sus famosas correrías por el Imperio, que culminarían en el saqueo de Roma del 410. Es de recordar, aun si se trata de un relato simbólico, la confidencia que *hubiera* hecho el rey godo Ataúlfo en Narbona, cuando celebró allí en el 414 sus bodas con la princesa imperial Gala Placidia. El historiador hispano-romano Orosio nos relata esta sorprendente declaración del rey: después de soñar en que la Romania sea reemplazada por una Gothia, y “en que se vuelva ahora Ataúlfo lo que antaño había sido César Augusto”, el rey godo había constatado la imposibilidad de obligar a los godos “a que obedecieran a las leyes de la república”; a consecuencia, Ataúlfo “había preferido restituir y acrecentar el nombre de Roma por la fuerza de los godos” (Orosio 7,43).

Estas palabras nos permiten medir a la vez la continuidad y el cambio en las relaciones sociales de godos y romanos entre los años 414 y 589. El matrimonio famoso de Ataúlfo con Gala Placidia dejaba el ejemplo de una solución radical al problema social de la coexistencia. En efecto, en la sociedad de los nuevos reinos bárbaros nacidos del hundimiento político de Roma, tuvieron que aprender a coexistir, y luego a fundirse, dos sociedades de orígenes, costumbres, ideologías y creencias, en un principio totalmente distintas. El deseo de mantener la identidad goda inspiró primero a los reyes

visigodos de Tolosa unas medidas legales sobre la prohibición de los matrimonios mixtos. Pero es muy significativo que ya esta legislación haya sido redactada en latín, y por unos juristas indudablemente galorromanos. Hasta la “conquista relámpago” de Aquitania por el rey merovingio Clodoveo en el 507, la corte goda de Tolosa ya fue esbozo y modelo de lo que había de ser la corte de Toledo.

La autorización de los matrimonios mixtos, imprescindible para conseguir la integración de las sociedades goda y romana, iba a operarse en dos etapas en la segunda parte del siglo VI. Primero, fue el mérito de Leovigildo mismo, como lo ha mostrado de manera definitiva Karl-Friedrich Stroheker, el autorizar explícitamente los matrimonios mixtos, por una nueva ley promulgada entre los años 569 y 586: *ut tam Goto Romanam quam Romano Gotam liceat sociari*. La segunda etapa se verifica precisamente en el 589: imponiendo a su pueblo la conversión a la ortodoxia católica en Toledo, Recaredo aparta el obstáculo religioso que seguía dividiendo a arrianos y católicos, y dificultando la fusión de ambos pueblos. Sólo a los tres años de morir Leovigildo, se redacta así, en su misma capital toledana, el acta de nacimiento de una nueva sociedad, esencialmente hispanogoda.

Si se considera que todos los súbditos de Toledo estaban integrados en un reino que comprendía el 90 por 100 del territorio peninsular, con capital central en la *ciuitas regia* de Toledo, bien se podrá llamar *hispanica* a esta nueva sociedad. En esto, tuvo la razón nuestro viejo maestro y excelente amigo don Claudio Sánchez Albornoz, cuando “rompió lanzas” (como le gustaba decir) contra las quimeras de Américo Castro, expresadas en el provocador artículo de Castro titulado *La no-hispanidad de los visigodos*. Bella fórmula, pero a la vez perogrullería y desatino. Tan bellos y erróneos artículos podrían escribirse sobre la no-hispanidad de los numantinos, los arevacos, los íberos —y aún de los descendientes de los colonos romanos en las *Hispaniae*. Pues la “vivencia española” —para adoptar el idioléxico de don Américo—, es más que un “vivir desviándose” en una “morada vital” de angustia, condicionada por la amenaza islámica. Es algo mucho más positivo, algo que nace del diálogo entre el hombre, de dondequiera que venga, y esta tierra peninsular. Parodiando una famosa fórmula de Tertuliano, de buenas ganas diríamos que en esta tierra, también *fiunt non nascuntur Hispani*. Y me atrevería a añadir que en el Concilio del 589, *Gothi et Romani publice facti sunt Hispani*.

La significación cultural de esta última etapa de las, en su inicio, difíciles relaciones, entre hispanos y godos, es considerable. Hasta la fecha del 589, una gran parte de las fuerzas intelectuales de los hispano-romanos se había detenido en polémicas de retaguardia contra el arrianismo, agudizado por los reyes perseguidores entre el 549 y el 586. Ahora, con la paz civil, social y religiosa, se podrá pensar en reorganizar la iglesia unificada y en emprender la tarea positiva de edificar una nueva cultura: dos siglos antes del renacimiento carolingio, viene a ser posible un verdadero renacimiento cultural, también —como en la época de Carlomagno— dentro del marco de una *reformatio* eclesial. Esa será la tarea admirablemente llevada a cabo por Isidoro, el hermano menor y sucesor de Leandro, y continuador eximio de su obra.

La trascendencia del Concilio III resalta más todavía, si se consideran finalmente sus consecuencias propiamente políticas. Los dos primeros concilios de Toledo habían sido unos concilios regionales, con pocos asistentes. Ningún concilio se había celebrado en la Península bajo los reyes de arrianismo agresivo, entre los años 549 y 586 —es decir hasta que Recaredo se sentara en el trono de su padre Leovigildo—. Desde este único punto de vista, el Concilio III representa un acontecimiento inesperado. Y es el primer Concilio hispano abierto por un rey *renouans temporibus nostris antiquum principem* como el concilio ecuménico de Nicea lo había sido por el emperador Constantino: el cronista Juan de Santarem, godo educado en Constantinopla, fue el primero en explicitar así este paralelo el año siguiente, en el 590. Por primera vez, un soberano godo, católico desde hacía dos años, pudo dirigirse a todos los obispos de España entera; y esto, en la nueva capital en que los reyes godos de la segunda parte del siglo habían empezado a fijar cada vez más regularmente la residencia de su corte. Toledo ya era digna de llevar, en adelante, el título que sigue ostentando hoy: el de ciudad “real y coronada”.

Los hechos a menudo preceden la ideología política, que los justifica *a posteriori*. En esta ocurrencia, la nueva ideología hispanogótica iba a cuajar, de forma hiperbólica, en la generación siguiente, con la obra histórica y cultural de Isidoro de Sevilla, y sobre todo, en su *Historia de origine Gothorum*. Pues ésta es la paradoja aparente: es imitando siempre más al *basileus* bizantino aun en el traje soberano y en las efigies monetarias, como los reyes de Toledo de la segunda parte del siglo VI llegaron a ser verdaderamente reyes de España; es decir, de una Península unificada. En efecto, durante los siglos pasados ésta no había conocido anteriormente más que a un tipo de monarcas: los emperadores de Roma que reinaron sobre aquellas *Hispanias* distintas que habían sido las cinco provincias del Bajo Imperio: Tarraconense, Cartaginense, Bética, Lusitania y *Callaecia*.

La capitalidad real toledana sucede así, a la vez, a la capitalidad imperial de la ciudad de *Roma*, a la capitalidad “vicarial” de Mérida en el siglo IV, y a la de las cinco cabezas, todas *periféricas*, de las *Hispaniae* romanas: Tarragona, Cartagena, Sevilla, Mérida y Braga. Esta revolución en la geografía política de la península había sido el hecho de Leovigildo; pero no recibe toda su significación antes de que se reúnan los 62 obispos que representan en el Concilio de Toledo a la mayoría de las ciudades romanas del territorio peninsular, incluyendo también a ocho representantes de ciudades galas de Septimania —incluso de Lodève, Agde y Nîmes—. Sólo faltaron los representantes de los obispados cuyo territorio seguía ocupado por las tropas bizantinas, en una estrecha faja costera que iría desde el cabo de Palos hasta Cádiz. Pero en este año 589, sólo les quedan a los ocupantes bizantinos 32 años hasta que se reembarquen en el 621 ante las huestes victoriosas del rey Suintila.

Esta permanencia temporal de los bizantinos constituyó en realidad una *felix culpa*: quiero decir, en la ocurrencia, una amenaza salubre para la recién nacida unidad religiosa y política del reino de Toledo. Que no se me tilde de pesimista si debo constatar que, a menudo, dos hombres se unen más fácilmente contra un tercero: es este papel de tercero que hicieron las pobres tropas del patricio Comenciolo de Cartagena.

La misma evolución personal de Leandro, levantino de Cartagena y obispo de Sevilla, nos pone a tono con la psicología política de los padres del Concilio

III de Toledo. Cierta esperanza de *restitutio imperii in Hispaniis* pudo alentar a unos cuantos hispano-romanos del Sur, durante el corto tiempo en que pudieron esperar una próxima reconquista de la España romana. Pero estos se desengañaron rápidamente, al ver encharcarse pronto la reconquista de Justiniano. Además, después de casi dos siglos de convivencia de los hispano-romanos con los godos, uno se puede hacer la siguiente pregunta: ¿estaría la población bética tan entusiasmada en reemplazar por amos orientales y grecohablantes a unos godos ya tan asimilados y latinoparlantes como aquellos reyes que habían adoptado todo el ceremonial y hasta el traje de la soberanía romana tradicional? Es probable que, como su amigo Gregorio Magno y acaso más pronto que él, Leandro hubiera sido desilusionado por la escasa calidad de los bizantinos, de sus tropas, de su personal administrativo. Por eso el obispo de Sevilla, ya con Hermenegildo, jugó la carta de la realeza goda, pero con un proyecto opuesto al de Leovigildo en lo que a unificación religiosa se refiere.

Bien pudo Leandro concluir el Concilio celebrando esta unidad religiosa que para él era el fundamento de un porvenir hispánico. Termina su entusiasmada plática final, en la que pone de relieve las dimensiones espirituales más profundas del acontecimiento, rogando a la asistencia que rece “para conseguir de Dios tanto la estabilidad del reino terreno como la felicidad del reino celeste”. Pese a la cautela con que Leandro se ha mantenido, en esta homilía, en un terreno puramente religioso, aquella fórmula final no deja lugar alguno a duda: es un reconocimiento que vale como compromiso público de todos los súbditos de la península para con su soberano de Toledo, primer rey de todos los hispanos.

Deberíamos subrayar, finalmente, el indudable papel político de esta asamblea, si bien los magnates y el rey todavía no parecen haber presenciado las deliberaciones propiamente religiosas de los Padres del concilio, ni *a fortiori* participado en ellas. Uno de los mejores historiadores de la España goda en nuestra generación, José Orlandis, ha hablado con razón de “la obra constituyente del Concilio IV de Toledo” —el concilio que va a promover, animar, presidir Isidoro de Sevilla en el 633, es decir, 44 años después de nuestro Concilio III, y tres años antes de la muerte del Hispalense. Claro está que don José Orlandis no ha querido decir que este IV Concilio fuese una especie de *Asamblea constituyente*; ni yo tampoco que las sesiones del Concilio III hayan funcionado como unos *Estados generales* del reino godo. Sin embargo, para entender la significación propiamente política de la asamblea, hay que volver a considerar el papel político que, sin quererlo, habían tenido que desarrollar en los siglos V y VI los obispos en sus ciudades, y eso prácticamente en todos los reinos germánicos de Occidente. No resulta inútil recordar que, ante la carencia total de las autoridades públicas, lo que felizmente se llamó hace pocos días, en Toledo, un “vacío de poder”, los obispos fueron entonces a menudo los únicos que tuvieron el valor y autoridad necesarios para representar a la población de sus respectivas ciudades, y para tratar con alguna autoridad con los jefes de los invasores.

Teniendo en cuenta esta realidad socio-política de los siglos V y VI, no puede uno menos que pensar que los Padres del Concilio III *representaron* a más que a sus respectivas comunidades cristianas *stricto sensu*. Mejor dicho, al cabo de dos siglos de frecuente ausencia del poder civil, los miembros de la asamblea conciliar pudieron por primera vez *representar*

públicamente a la *población* de unas 60 ciudades de España. Este hecho habrá tenido, dentro del ambiente político y social de fines del siglo VI, una significación más que eclesial. Tal constatación nos invita a ver, en estos tan discutidos Concilios de Toledo, que empiezan con el del 589, un fenómeno tímido de representación nacional: una institución por cierto algo torpe, menguada, contaminada por las ilusiones de algunos como Isidoro, y por las ambiciones e intereses particulares de muchos (como debía ocurrir en forma creciente a lo largo del siglo VII). No quiero ilusionarme aquí como algún tiempo pudo hacerlo el propio Isidoro de Sevilla. Pero el sentido que tuvo Leandro, a fines de su homilía, de la futura *oratio pro re publica*, merece nuestra atención y debe ser considerado con respeto.

La familia de palabras latinas que expresa *novedad*, *innovación*, *renovación*, ocupa un sitio destacado tanto en las *Actas* del Concilio III de Toledo, como en el recuerdo que han conservado de él los historiadores visigóticos —en el sentido cronológico de la palabra—. Según dijimos al empezar, *innouatio* figura en el prefacio de las *Actas*, y si me permito repetirlo, es que la palabra ha sido omitida en la mejor traducción castellana de dichas *Actas*. Este concepto de *novedad* figura todavía en la “clave” inicial de la entusiasta homilía con que Leandro concluyó el Concilio: *festiuitatum nouitas, noua conuersio, nouiora gaudia, nouos populos*. En diez líneas, la idea de novedad se expresa hasta cinco veces. Cómo se podría negar, después de eso, que los mismos actores del acto sintieron que “desde aquel día”, si se me permite parodiar la sentencia de Goethe sobre la batalla de Valmy, “desde aquel día empezaba una nueva era en la historia de la humanidad”, sólo matizando aquí: “de la humanidad hispana”.

Hay más todavía. Es un juicio significativo el de Rodrigo Jiménez de Rada, cuando, en el siglo XIII, el ilustre cronista y arzobispo de Toledo evoca el III Concilio de Toledo. La rúbrica figura en el segundo libro de su crónica *De rebus Hispaniae siue Historia Gothica*. Hay que leer esta página recordando dos cosas: primero, que la institución de las *Cortes* existía desde el 1188, cuando Alfonso IX había abierto a los ciudadanos burgueses la *curia regia* extraordinaria convocada por él en León; y, en segundo lugar, que el cronista organizador, actor y patético historiador de la batalla de las Navas de Tolosa, fue uno de los mayores pensadores medievales de la historia de España, y a consecuencia, de la idiosincrasia hispánica. Pues bien, dice Jiménez: “El príncipe confirmó las *Actas* del concilio con la aprobación de los obispos y los grandes de palacio, del clero, la milicia y el pueblo entero” (2,15). El clero, la milicia y el pueblo. Un lector español pensaría y puede seguir pensando en las primitivas *Cortes* de Castilla. Un francés, elector a los Estados Generales de 1789, hubiera podido traducir: *le clergé, la noblesse et le Tiers Etat*.

Siguiendo la observación de Jiménez de Rada, ¿quién no sucumbiría a la tentación de suponer que, a fin de cuentas, entre el 8 de mayo del 589 y el 4 de mayo del 1789, entre el presente aniversario del Concilio de Toledo y nuestro *bicentenaire des Etats généraux de 1789*, quizá haya algo más que una asonancia verbal y una coincidencia fortuita? En todas formas, una cosa es segura: ambas fechas, tanto en la historia respectiva de nuestras patrias, como en nuestra actual historia europea, han de seguir inscritas como unas grandes fechas, no sólo de España, sino de todo el Occidente.

POSDATA:

Después de pronunciada esta conferencia, vi en San Isidoro de León la placa conmemorativa del octavo centenario de la curia real del 1188, celebrada allí en 1988 en presencia de una delegación de parlamentarios europeos como acto de nacimiento de la institución parlamentaria moderna. Sobre esta decisiva mutación, ver también A. Prieto Prieto, *Las cortes de León en el siglo XII*, en *San Martino de León (=Isidoriana 1)*, León, 1987, p. 153-174 (con bibliografía anterior). Ambas informaciones debo a mi buen amigo Antonio Viñayo, abad de la Colegiata de San Isidoro de León.

LAS "CENSURAS" A LA SEGUNDA EDICION DE LA ANTONIANA-MARGARITA

Por Ramiro Flórez

"...*Ut speculator in universam Europam*"

A-M., *Ad Lect.*, 5

Todo parece llevar un halo extraño y paradójico en la obra de Gómez Pereira, especialmente en su *Antoniana-Margarita*. Sabemos que el autor pensó dar a este su primer libro el título de *Paradojas*, como el más apropiado al asunto tratado (*etiam si non esset ab re*)¹ pero no lo hizo, sencillamente porque le parecía demasiado arrogante (*superbum*). Sin embargo, los autores que coetáneamente se refirieron a él, al igual que los posteriores, acudirán siempre a esa denominación. Cuando Suárez por ejemplo, quiere calificar la supuesta doctrina de Pereira, enfundándola en el tópico del mecanicismo, hablará del *intolerabilis et grande paradoxum*². Pereira se sintió siempre a gusto con las denominaciones que repetían su deseo titular inicial. Y al redactar su libro posterior "*De la nueva y verdadera medicina...*" se jactará de que hay autores sapientísimos que ocultamente o a las claras (*clam vel palam*) están de acuerdo con él "en todas sus paradojas"³. La primera paradoja será, naturalmente, también para él, la de que los brutos carecen de sensibilidad⁴. Pero de ella brotarán otras y más, como en imparable riada.

Y como si la palabra fuera un conjunto, ese aire paradójico, de aparentes contradicciones y oposiciones nunca definitivamente resueltas, le seguirá acompañando en todos sus avatares históricos, tanto a la obra como al autor.

Ya fue extraña la suerte de la primera edición de la *Antoniana-Margarita* (1554). El autor que con tan extremado anhelo deseaba el éxito de su obra, casi como cuestión de vida o muerte (y acaso, y en la significación última del contenido, lo fuera) vio inmediatamente frustradas sus aspiraciones más íntimas al exponerlo a los juicios de los letrados y del público en general. Su primer juez, buscado por el propio Pereira para ganar con su marchamo la carta de ciudadanía académica, le sale poco menos que con peteneras, lo repasa de prisa, no lo juzga digno de dedicarle su preciado tiempo de docente y, como advertencia general a sus limitadas desacalificaciones, le espera que se deje de actuar y mostrarse como "nuevo censor del orbe" (*novus orbis censor*)⁵, que paralice su "barquichuela de paradojas" (*paradoxarum haec carina*) si no quiere verla naufragar y, en suma que se calle o de marcha atrás. Si así no lo hiciera, entregaría el libro "a sus propios alumnos" ...como si

ello implicara echar carnaza a los leones. El que así se expresaba era nada menos que Don Miguel de Palacios, el Catedrático de Sagrada Teología de la Universidad de Salamanca, y aunque quería mostrarse amistoso, el tono es irónico, paternal y doctoral, a pesar de confesarle paladinamente que no entra en más cuestiones porque no se ha podido hacer plenamente con la trama del asunto (*si tui instituti ratio mihi fuisset in absoluto*), es decir, que no ha logrado encontrar el hilo conductor de todo su discruso⁶.

¿Habría algo que pudiera irritar más fieramente al confiado neófito, ya maduro además en edad y fama social, y que llevaba treinta años rumiando sus radicales innovaciones?

Con todo, lo decisivo es que la actitud y juicio del licenciado Miguel de Palacios marcará una pauta y será la que va regir para la posteridad. Los académicos, procónsules del saber serio y consagrado, no le recibieron.

¿Y el vulgo erudito o sin erudición? Si hemos de hacer caso al chistoso libelo del doctor Sosa, el *Endecálogo contra Antoniana Margarita*, los animales se querellan contra Gómez Pereira ante Júpiter, por haberles privado de sensibilidad, y la divina autoridad jupiterina da su inapelable sentencia contra el libro: que “sea sepultado en los infiernos de donde salió”⁷. El rechazo del libro no deja, sin embargo, de testificar al amplio eco popular que tuvo, aunque fuera negativo.

Pese a todo, en torno a 1740 no había manera de encontrar fácilmente un ejemplar de esa primera edición de la *Antoniana Margarita*. Casi como hoy. Y, también paradójicamente, se planea una segunda edición, que aparecerá el 1749, ahora de toda la obra publicada o conocida de Gómez Pereira. ¿Quién planea esa edición? ¿De quién vino la idea o el mostrar la necesidad de la misma? Si hemos de atenernos a la literalidad de lo escrito, diríamos que fue simplemente la ocurrencia o agudeza comercial de un librero, Manuel Ignacio de Pinto, “Mercader de libros de esta Corte”, quien echo a andar la máquina de trámites para la edición. Es a él a quien se le concede la licencia para la impresión y venta consiguiente y legal de los ejemplares que se editaran.

Pero dado el tono y la orientación de las “censuras” o informes previos, obligados y pertinentes, todo hace sospechar que había posiblemente otras fuerzas no manifiestas que movieron el asunto e incluso que formularon consignas o detalles de contenido sobre la redacción de esos informes. Estamos, sin duda, en tiempos muy distintos a los que apareció la primera edición (1554). El clima y exigencias de la Ilustración está siendo ya una vigencia colectiva, en muchos intelectuales con verdadera fuerza y en otros sectores de la cultura oficializada también, aunque fuera a regañadientes. En ese clima pesa como una acusación y una vergüenza la importancia y el alcance y la repercusión que en Europa ha tenido la obra de Pereira y a la que en España no había modo de acceder, porque seguía sepultada en el silencio impuesto y vivía casi hassta en el olvido de ese silencio. En ese afloramiento de la conciencia crítica del tiempo es donde hay que poner la causa y motivos de la segunda edición. En ella no se hace mención alguna de la presunta edición de Frankfurt que Nicolás Antonio pone como hecha en 1610, edición que posiblemente no ha existido nunca.

Las censuras nos ponen también en la pista de ese doble ambiente: por un lado de exaltación patriótica de la obra de Pereira y de aceptación sin condiciones de la misma, y por otro, de esa reivindicación de su novedad

y prioridad con respecto a Europa, pero manteniendo el comedido encomio y hasta cierto recelo crítico del contenido de la misma. La aceptación de la Ilustración seguía siendo viva, pero contradictoria y vacilante, y en algunos casos, rechazada.

En otro lugar nos haremos cargo de las circunstancias y el contexto en que la obra de Pereira es recibida en España y en Europa⁸. Aquí nos limitamos exclusivamente a poner el texto de las referidas censuras, traducido al castellano⁹, para añadir seguidamente un leve comentario sobre el variado alcance y significación de las mismas. Algo queda claro y manifiesto sobre el tiempo que media entre la primera edición y aquel en que estas censuras van a ver la luz. A pesar del tiempo transcurrido, la obra de Pereira era en España casi plenamente desconocida, mejor dicho, conocida y criticada desde fuera, sobre los tópicos de su extraño contenido y audacia de novedad. Pero no leída ni reflexionada con el cuidado y detención que exigían el ruido y las referencias, universalmente suscitados. ¿Dejó de ocurrir así ya entonces o, al menos, a partir de esa fecha?

Algo, con todo, se había cumplido de los anhelos y de la fama de inmortalidad que para sí y para su obra había buscado siempre Gómez Pereira. Ser leído o, al menos, nombrado y citado como posible pionero de ideas nuevas en Europa. Una de las metas del autor se había logrado, aunque fuera la más externa. Ya en la explicación al lector del propósito de la *Antoniana Margarita*, Gómez Pereira decía que entregaba esas primicias de sus elucubraciones, para que sean *esparcidas por toda Europa* y que sondeando la impresión producida, a modo de explorador, se pudiera confirmar que sus esfuerzos por la verdad no habían resultado valdíos¹⁰. Pero, ¿cómo y por qué no había sucedido lo mismo en España?

I. *Primera Censura:*

"Censura del P.F. Juan de Aravaca
presbítero de la Congregación
del Santísimo Salvador.

He leído con avidez este libro compuesto y editado por Gómez Pereyra en torno a la física. Le puso por título *Margarita Antoniana* y se edita por segunda vez. Su autor, hombre dotado de un ingenio muy agudo, escribió esta obra, ciertamente de suerte peligrosa, pero no por eso menos digna de alabanza; puede considerarse como uno de los muchos monumentos de la época en la que vivió.

Se distinguió España en este tiempo tanto por su poder bélico como por el deseo de un saber más brillante. En efecto, después de aquellas guerras tan crueles y tan prolongadas que la habían subyugado por completo durante tantos años, decidió arrojar de sus fronteras la ignorancia extendida a lo largo y ancho de toda ella; y además empezó a hacer salir a la luz todas las ciencias que con anterioridad y por espacio de muchos años habían casi yacido en las tinieblas.

Por eso Pereyra se atrevió a emprender muchas cosas y tal vez superiores a las exigencias de su época. Era uno de los que no estaban acostumbrados a jurar en las palabras de nadie, sino que guiado por la luz de su ingenio

dirigió su mirada contra toda la multitud de peripatéticos e incluso intentó expulsar a Aristóteles de todo aquel imperio que tenía en las Escuelas.

En consecuencia, como era un enamorado de averiguar la verdad, que adquiriría con una laboriosa investigación, sometió, por una parte, a un examen más severo las muchas cosas nuevas que él concebía, y por otra, intentó sacarlas a la luz por otro procedimiento muy distinto.

Así pues, con el fin de liberar la física de los falsos dogmas, emitió una opinión completamente libre en torno a los universales, a la materia prima, alma de los brutos y sobre muchas otras. La principal de todas estas opiniones se refiere a que los brutos carecen de sensibilidad; era ésta una opinión que en aquel tiempo todavía no se había manifestado, aunque ya de algún modo se encontraba esbozada en la antigüedad.

Sobre este punto sus adversarios, que no se apoyaban ni en la razón ni en la realidad sino tan sólo en los antiguos y en los maestros, dirigieron todas sus energías contra él. Pero como Pereyra tenía una opinión muy distinta sobre los temas relacionados con la naturaleza, demostró con admirable facilidad la invalidez de los argumentos de sus adversarios.

Muchos hombres doctísimos, lumbreras de la república literaria que siguieron su punto de vista, reconocieron que la opinión de Pereyra no podía ser despreciada ni tenida en menos. Encendió una antorcha, en la que otros se inspiraron, produciéndose un voracísimo incendio. Entre esos escritores que se inspiraron en el español debe recordarse mercedamente y en primer lugar el famosísimo Renato Descartes, que introdujo en su sistema esta paradoja.

Pienso que a nadie se le oculta con cuánto empeño quieren convencer los escritores franceses que Descartes tomó de la riquísima despensa de su ingenio no ésta sino otras cosas, considerando como casi un deshonor de su gente si se encuentra que un extranjero es elogiado por haber inventado algo. De ahí esos inútiles y falsos argumentos que se inspiran en la escasez de ejemplares de la obra de Pereyra y en la desidia de Descartes en leer los libros de los demás.

Sin embargo, que Descartes se inspiró en Gómez Pereyra cuando habla del alma de los brutos, eso lo dicen muchos franceses y no franceses. Hay que admitir que Descartes disertó sobre muchas cosas y que estudió otras muchas que escaparon a la perspicacia de Gómez y de otros; no obstante, como Descartes se aúpa precisamente sobre los hombros de éstos, tiene abierto ante sí un campo más amplio en el tiempo y en el espacio. A pesar de ello, la gloria del hallazgo que con todo derecho se le debe a Gómez en modo alguno se le debe quitar ni rehusar; es una gloria que él reivindica para sí, cuando en los ejemplos esparcidos acá y allá en su obra, parece que fue él al primero que se le ocurrió y el primero que cayó en ello.

Hay todavía en esta obra muchas cosas dignas de saberse y de que sean examinadas con máxima diligencia, las cuales si fuesen aclaradas, cual conviene, seguramente que las letras obtendrían un gran incremento.

Cualquiera conoce fácilmente cómo el autor supremo formó las máquinas de los animales con un exquisito arte y con una admirable disposición de sus partes. No obstante, no podemos conocer claramente cual es su orden interno cuando se mueven de acá para allá y cuando actúan en su propia defensa o en la propagación de la especie, y todo esto lo realizan sin deliberación, sin raciocinar y sin acto cognoscitivo.

Tampoco podemos conocer plenamente cómo el alma viviente de los animales sea no obstante un cuerpo extenso, aunque sutil y disipable con el soplo. Sobre este tema precisamente disienten al máximo los físicos antiguos y los modernos.

Y aunque intentan examinar todas estas cosas con suma diligencia y profunda meditación, y aunque procuran decir no tanto cosas nuevas, sino verdaderas por lo que han aprendido tanto por la experiencia como por la razón, sin embargo, la cuestión queda como estaba y sin resolver; y es necesario admitir todavía que en los animales se ocultan otras cosas que nuestro entendimiento no puede alcanzar. Vemos que se discuten ciertamente muchas cosas con un método más pulido y con mayor perspicuidad.

Si alguien intenta destruir el nuevo sistema, refutando a la ligera sus razonamientos, sale ya viciado con sus propias dificultades, castigado y yugulado. Porque la ciega inteligencia de los hombres no pudiendo entender aquellas cosas que están por encima de ella, y no tolerando el ignorarlas, confirma aquel oráculo del Sabio: *¿quien sabe si el espíritu de los hijos de Adán sube arriba y el espíritu de la bestia queda abajo?* (Eclesiastés 3, 21). Es decir, que nadie apoyado en la propia luz natural de la razón lo puede saber.

Sin embargo, aquel sumo Artífice de todas cosas, Dios, *"hizo en su tiempo todas las cosas buenas y entregó el mundo a las disputas de los hombres, a fin de que el hombre no encuentre la obra que hizo Dios desde el principio hasta el fin"* (Eclesiastés. 3, 11).

Pienso sea digno el que todos los hombres, cuando se ocupan de la meditación y estudio de las obras de Dios, alaben su poder, su sabiduría y su bondad, y que se encaminen hacia la admiración de su grandeza, hasta que venga el deseado día en el que las espadas convirtiéndose en rejas de arado y las lanzas en hoces (Is. 2, 4), abracemos la una y misma sentencia rodeados todos de la luz de la gloria.

Por eso, como no encuentro en esta obra nada que se oponga a los derechos sagrados de la fe, y nada que sea contrario a las buenas costumbres, la considero digna de que se publique de nuevo.

Lo daba en el convento de la Congregación del Santísimo Salvador el 21 de enero del año 1749.

Juan de Aravaca

LICENCIA DEL ORDINARIO

Nos el Licenciado D. Miguel Gómez de Escobar, Inquisidor Ordinario, y Vicario de esta Villa de Madrid, y su Partido, etc. Por la presente, y por lo que a Nos toca, damos licencia a Manuel Ignacio de Pinto, Mercader de libros de esta Corte, para que pueda reimprimir, y reimprima los dos tomos de la *Margarita Antoniana*, impresos el año de mil quinientos y cincuenta y cuatro; atento estar vistos, y reconocidos de nuestra orden, y no contener cosa opuesta a nuestra Santa Fe Catholica, y buenas costumbres. Fecha en Madrid a ocho de Febrero, año de mil setecientos y cuarenta y nueve.

Licenciado Escobar

Por su mandado
Vicente García"

II. *Segunda Censura*

“Censura de P. D. Nicolás Gallo,
presbítero de la congregación del
Santísimo Salvador

Por mandato del Supremo Consejo de Castilla he leído, hojeado y examinado, con la mayor diligencia que pude, la obra que en otro tiempo escribiera con el título de *Margarita Antoniana* nuestro celeberrimo Gómez Pereyra, médico de cámara del Serenísimo Rey católico Felipe II. Esta obra, digo, ya conocidísima en todo el mundo literario. En ella el celeberrimo autor aventaja en mucho a los filósofos de su tiempo y del nuestro, tanto en la agudeza de ingenio y en la libertad de opinar, en la destreza en escudriñar las reconditeces más secretas de la naturaleza.

Pienso que no hay ningún otro escrito de esta clase que pueda sacarse hoy día a la luz y que contribuya con mayor oportunidad a defender la gloria del nombre de España y a reivindicar la ciencia patria de las calumnias de los extranjeros.

Habiendo sido nuestro Gómez el primero en concebir el deseo de hallar la única verdad sin tener en cuenta las opiniones preconcebidas, que en los temas de física habían prevalecido en las Escuelas, y el primero, asimismo, de todos los filósofos de su tiempo que con valentía lo llevó a cabo; y no dudando posteriormente el iniciar un nuevo sistema sobre casi toda la física, equipándolo y fortaleciéndolo con el peso de las razones; no sé por qué destino de nuestra indolencia se le puede aplicar a nuestro ilustrísimo y doctísimo hombre el dicho de Virgilio: «*Yo hice estos versillos, y otro lleva los honores*».

Todas las cosas que aquel hombre inmortal había adquirido mediante el estudio de la medicina, o arrancado a la naturaleza sus misterios más secretos, empezaron a decir que tales cosas, o nada dependen de los nuestros, o son calumniadas como peligrosas, o incluso a temerlas o sentir aversión hacia ellas por lo insólitas. Con esto por delante, resultaba que aquellas cosas que habían de ser aprendidas por nuestros estudiantes de filosofía y transmitidas, con razón, a la inmortalidad, apenas nacidas se entregaban al olvido.

Es más, expulsada de nuestros lares patrios la obra de nuestro Gómez, quedaba de este modo confinada entre los extranjeros más eruditos. Y éstos primeramente lo reciben como huésped y miman al peregrino, y después admiran la atrevida empresa y el ingenio, rivalizando apasionadamente entre sí en la imitación. Posteriormente se animan con su ejemplo a forjar nuevos dogmas en el campo de la física, a levantar los ánimos y la esperanza, y finalmente, sacando fuerzas de todas partes, se esfuerzan en reproducirlo y en perfeccionarlo cada uno a su antojo.

Dejo a un lado si esto va de acuerdo en todas partes con la religión católica y con la humildad cristiana. Elogiamos el uso, no el abuso de la libertad filosófica de nuestro Gómez. Y si algunos le siguen como maestro en las innovaciones realizadas en algunos aspectos de la física, que le sigan también en los ejemplos de piedad y moderación, que ya brillan en el mismo umbral de la obra, lo cual es muy útil tanto para ellos como para la estudiosa juventud.

Por eso juzgo necesario advertir precisamente en virtud de mi oficio aquello que con tanta energía proclamaba nuestro santísimo obispo de Valencia (Sto. Tomás de Villanueva, Sermón de Epifanía, al medio) no menos insigne por su virtud que por su ciencia, con el fin de reprimir el prurito de aquellos ingenios que se entregan con exceso a opinar: *aprendemos por la experiencia cotidiana*, decía, *que quien quiere ser filósofo en exceso, fácilmente deja de ser cristiano*.

Como quiera que ello sea, por nuestra parte hemos determinado denunciar ahora tan sólo la envidia de los extranjeros, puesto que hay cosas en todas las áreas de la ciencia que fueron inventadas y perfeccionadas por solos los españoles, pero que luego muchos extranjeros se arrogaron para sí al proclamarse públicamente como los primeros autores de tales inventos sin avergonzarse de arrebatarse ocultamente el lucro y el aplauso debido a los nuestros.

Creo que nos sucede a nosotros con esto de los tesoros de las ciencias, lo mismo que hace tiempo nos aconteció con las riquezas americanas. Es una experiencia que hemos tenido y de ello nos dolemos. Las riquezas halladas por los españoles en las regiones occidentales de las Indias, y buscadas por los mismos con ingentes trabajos, resulta que debiendo servir para gloria y alivio de nuestras gentes, en realidad a lo que nos han llevado tales riquezas es a desempeñar el oficio transportador de los palafreneros.

En efecto, cargados con el inmenso peso del oro y de las piedras preciosas, y reteniendo frecuentemente para nosotros esta vilísima mercancía, resulta que trabajamos valerosa y varonilmente sobre todo para utilidad de los extranjeros con nuestra fortaleza bélica, con nuestro lujo, con nuestras delicias que frecuentemente se convierten en nuestra perdición.

Y vamos a dejar ya otros temas, como son los polémicos, históricos, poéticos y astronómicos y casi de toda clase de ciencias que han salido últimamente a la luz pública de la saqueada herencia de nuestros científicos, y que ahora por el desvergonzado plagio de los extranjeros se venden en subasta pública como si hubiesen sido inventadas por ellos.

Pero, como digo, dejemos a un lado todo esto, y vengamos ya propiamente a nuestro tema, es decir, a los problemas físicos de los que ahora estamos hablando, para fijar toda nuestra disertación en el ejemplo de Renato Descartes y en la causa del hurto. Era un hombre, por lo demás, benemérito en el área de la ciencia, e igualmente infatigable y sagacísimo investigador de la naturaleza, así como diligentísimo en escudriñar las causas de las cosas; sin embargo, hay que interrogarlo sobre su buena fe, porque alguna vez dormitó a hizo el papel de Homero.

A pesar de todo, no atribuimos esto a un delito suyo siendo como era un hombre tan erudito, que dio al mundo un nuevo sistema filosófico y que fue tan hostil a los peripatéticos, porque en realidad era libre de apartarse de Platón, maestro de Aristóteles, así como podía impunemente alejarse también de las opiniones de los filósofos precedentes. Y no sólo era lícito a Descartes tomar esta decisión, sino también a cualquier otro con deseos de aumentar las ciencias y de investigar las nuevas causas de las cosas, el orden de las mismas y su fin; y le era permitido, además, buscar la única verdad despreciando las querellas de los hombres imperitos.

Y todo esto les está permitido a todos, siempre que guarden incólume y pura la religión de la fe católica, la integridad de las costumbres y los

derechos de la sagrada disciplina. No busquemos temerariamente las cosas más altas, ni gustemos más de lo que conviene, sino dentro de la sobriedad.

Por lo demás cada cual tenga su libertad de emitir su propia opinión en torno a los temas de la física, así como para crear nuevos inventos a través de un examen de las intimidades de la naturaleza, movimiento de los mares y en el inmenso cielo. E incluso cada uno es libre de perfeccionar las opiniones antiguas o de apropiárselas íntegramente, o si fuere necesario, derruirlas hasta los cimientos, pues, como decía el gran Atanasio: *la verdad está abierta a todos, pero todavía no está ocupada*.

No pretendemos encerrar la verdad dentro de los límites de las opiniones de los antiguos, ni tampoco demolerla con la gran antigüedad de los errores, o retenerla por inercia. Es más, si algún hombre debiera tener el derecho de adueñarse, de usar y de disfrutar de la verdad, pienso que ciertamente a ningún otro le tocaría esto con más justicia y dignidad, que a aquél que, siendo semejante a Descartes, investiga, examina y distingue todas las cosas como él con ímprobo estudio de reflexión, sin ahorrarse ningún trabajo y vigilante día y noche, y que en aras de alcanzar la verdad nunca renuncia a ella.

¿Y por qué estamos encausando a Descartes? Porque al tomar ocultamente de nuestro Gómez, y de ello los propios franceses son testigos, la doctrina sobre los autómatas, sobre la materia prima y de las así llamadas formas sustanciales, no se avergonzó este hombre, tan excesivamente aficionado a la vanagloria, de edificar sobre ajeno su nuevo sistema inventado por él en torno a la física.

Prefirió envolver con vergonzoso silencio el nombre del verdadero y meritísimo autor, que sustraer algo de la propia estima a costa de la honestísima alabanza de nuestro Gómez.

¿Pero hasta cuando hemos de prolongar estas cosas? ¿Estoy haciendo de censor o más bien de defensor de Gómez? Confieso que me he dejado llevar demasiado del amor dulce de la Patria. Y aquellas cosas que habían de ser tratadas con una pluma más minuciosa y más feliz en defensa de la sabiduría y ciencia de los nuestros, y habida cuenta de la competencia de hombres insignes, esperamos que esto esté cerca. Mientras tanto, superficialmente y casi en contra de mi voluntad, me he visto obligado a abordarlo. Por lo tanto, no difiriendo por más tiempo la realización de mi cometido de censor, doy fe de que en la lectura de esta notabilísima obra nada se manifiesta que sea contrario ni a las reglas de la fe católica, ni a las santísimas costumbres de nuestra madre la Iglesia, ni tampoco que haya nada disconforme al Derecho Real y al bien del Estado; es más, lo juzgo útil. Daba este dictamen en este convento de la congregación del Santísimo Salvador de Madrid el 29 de enero del año 1749.

Nicolás Gallo

LICENCIA DEL CONSEJO

Don Miguel Fernández Munilla, secretario del Rey nuestro Señor, su escribano de Cámara más antiguo, y del Gobierno del Consejo: certifico, que por los Señores de él se ha concedido licencia a Manuel Ignacio de Pinto, Mercader de libros en esta Corte, para que por una vez pueda imprimir y

vender los dos tomos del libro intitulado: *Antonina Margarita*, de Medicina, escritos por Gómez Pereira, con que la impresión se haga por los exemplares, que sirven de originales, y van rubricados, y firmados al fin de mi firma; y que antes que se venda, se trayga al Consejo dicho libro impreso en dos Tomos, junto con sus originales, y Certificación del Corrector del estar conformes, para que se tasse el precio a que se ha de vender, guardando en la impresión lo dispuesto, y prevenido para las Leyes, y Pragmáticas de estos Reynos. Y para que conste, lo firmé en Madrid a veinte y cuatro de Mayo de mil setecientos y quarenta y ocho.

Don Miguel Fernández Munilla"

III. *Identidades y diferencias*

Pienso que no hay por qué hacerse cuestión de que *sean dos* las censuras, cuando podía haber sido suficiente con una. "¿Por qué se creyó necesaria la adición de una más?"¹¹. Era el historial del libro el que pedía y al que le convenía que fuera así. Si se tiene en cuenta *los destinatarios* de cada una, parece normal que fueran dos, aunque efectivamente el doble objetivo podría haberse cubierto con una sola que respondiera a los deseos de los distintos estamentos que solicitaron los informes. Pero teniendo en cuenta también las fechas en que se entregan los mismos, no parece posible que se solicitara el segundo en vista a que no respondía el primero a todas las exigencias previas que se requerían para dar las licencias de impresión. El informe de Aravaca va fechado el 21 de enero (*décimo Kalendas Febr. an. 1749*) y el de Gallo el 29 de enero de ese mismo año. Ocho días de diferencia. La misma forma de datarlos en latín indica la distinta calidad de los destinatarios. El destinatario del informe de Aravaca era el Ordinario del lugar, es decir, de "la Villa de Madrid y su Partido", mientras que el de Gallo era "El Consejo de Castilla". Por ser el estamento eclesiástico el destinatario del primero, Aravaca cuenta con ajuste preciso al calendario y lengua latinos, mientras que Gallo escribe sencillamente *29. die Januarii*. Consiguiente y paralelamente el que da el "imprimatur" que corresponde al informe de Aravaca es el Inquisidor Ordinario, una vez visto que no contiene el libro ninguna "cosa opuesta a nuestra Santa Fé Cathólica, y buenas costumbres". En cambio, del estamento civil, quien firma la licencia de impresión es Don Miguel Fernández Munilla, "Secretario del Rey nuestro señor" y dicha licencia se otorga porque, según el informe, se cumplían los trámites legales y "Pragmáticas de estos Reinos" en lo tocante a la publicación, originales firmados, etc. etc. Precisamente porque en el informe de Gallo, además de anotar que no había encontrado nada que "sea contrario a las reglas de la fe católica, ni a las santísimas costumbres de nuestra madre la Iglesia", se añadía expresamente "ni tampoco nada disconforme con el Derecho Real ni el bien del Estado (*necnon Juri Regio, et Reipublicae bono non consonum*)". Una vez situados en este contexto eclesiástico y civil, las coincidencias en la necesidad y encomio de lo acertado y beneficioso para nuestra cultura de que se hiciera dicha edición, tenían que venir matizadas por las diferencias a que obligaban o podían ver con más agrado los distintos estamentos a que se dirigían las censuras.

Estas coincidencias podrían cifrarse en que ambas censuras son altamente laudatorias para la obra y el valor intelectual y la valentía personal de Gómez Pereira. En ambas es patente el tono de reivindicación española de nuestro autor. Un nimbo de jubiloso orgullo patriótico envuelve y preside a las dos. España se había destacado, con evidente fuerza y poderío, en la instauración y expansión de un Imperio, por su indiscutible valor militar y de dominio político. Tenía que venir después el desterrar la ignorancia extendida “a lo largo y ancho de toda ella”. A ese momento responde la audacia de la empresa intelectual de Gómez Pereira. Con ello, España irrumpía también en el campo del brillante deseo de saber. Pereira es un pensador que expresa, e incluso se adelanta a, su tiempo. Es un ejemplar de búsqueda libre de la verdad, sin atenerse a jurar en las palabras de ningún maestro, enfrentándose con decisión a la masa de los que se atenían a los modelos consagrados y reinantes del aristotelismo en las Escuelas. Era independiente y pionero, y sin duda posible para ambos censores, se había adelantado a Descartes y Descartes se había inspirado en él, etc. etc.

Pero una vez sentado y admitido ese fondo común, se pueden apreciar y medir mejor los detalles de las diferencias.

Situados ambos censores en el ambiente ilustrado en que se gesta la edición, las matizaciones nos introducen en el diverso talento en que se vivía en ambos estamentos, hablando en general y admitiendo sin duda que también en ambos había divergentes estimaciones. El ámbito civil se nos revela como más permeado y libre, más cómodo, en ese aire ilustrado y abierto y, consiguientemente, más concesivo, aunque no por eso más crítico y exigente. En cambio, el eclesiástico, aunque de él procedieran algunas muy autorizadas voces de progreso y apertura, albergaba en su estructura y en muchísimos de sus componentes una actitud de recelo, cuando no de rechazo y negación de esa apertura, no sólo con respecto a Pereira, sino contra todo el “cartesianismo” importado, aunque tuviera por raíz primera los atisbos geniales y los descubrimientos concretos expresados por el autor español. De ahí que en dicho ámbito había que proceder con más cautela, y sobre todo, subrayar los elementos discutibles y todavía no aclarados que importaban las nuevas doctrinas. Y, curiosamente, eso les obliga a ser más exactos y más críticos. Las glorias patrias se constatan y magnifican, pero sin que ello obligue a renunciar a la cuidadosa vigilancia de las opiniones aceptadas y académicamente defendidas frente a las novedades discutibles, dudosas o inadmisibles.

Desde aquí las diferencias entre las censuras de Aravaca y Gallo, resultan evidentes y consecuentes. Juan de Aravaca, el censor encargado por y para lo eclesiástico, tiene que proceder con más tiento y prudencia para no molestar o excitar los ánimos de los que aún seguían ferviente y tozudamente su inquebrantable adhesión a la escolástica. De ahí que Juan de Aravaca comience por advertir que la obra era una empresa arriesgada (“de suerte ciertamente peligrosa”), y las tesis pereiranas contra las doctrinas escolásticas quedan diluidas con la precisiva pero vagarosa formulación de que Pereira “dirigió su mirada contra la multitud de peripatéticos e incluso intentó expulsar a Aristóteles de todo aquel imperio que tenía en las Escuelas”. Además se puntualiza que la obra de Pereira trata “de física” (*de rebus physicis*). Las tesis y rotundas afirmaciones de Pereira quedan reducidas a opiniones (*sententiae*), y de esa suerte temas como los universales,

la materia prima y hasta el central del alma de los brutos quedan orientados únicamente "a liberar la física de los falsos dogmas". Se esquivo cuidadosamente la palabra filosofía y la de filósofos. El reto de la novedad de Pereira se atenúa al constatar que esa doctrina "se encontraba ya esbozada en la antigüedad". Y en el momento en que eso se escribe, todavía "disienten al máximo los físicos antiguos y los modernos". De hecho estamos aún sin poder conocer cuál es el funcionamiento del comportamiento animal, es decir, cuál es la "economía interior de los brutos", etc, etc. Hay, por ello, en esta obra, "...muchas cosas dignas de ser reexaminadas con diligencia", y es en consecuencia, muy comprensible que Pereira tuviera "adversarios", aunque se diga que éstos se apoyaban no en la realidad y la razón sino sólo en "los antiguos".

Con este mismo tono de mesura y precaución, dentro de la alabanza, se cita el hecho admitido entonces "por muchos franceses y no franceses" de la prioridad cronológica de Pereira con respecto a Descartes, quien fue el primero que introdujo "en su sistema esta paradoja (*hoc paradoxon*), aunque parezca (*videatur*) que fue efectivamente Pereira "al que primero se le ocurrió y cayó en ello". En definitiva, la cuestión de fondo sigue como estaba, y sin resolver (*adhuc res integra manet*).

De ahí se desprende coherentemente la invitación a seguir investigando y sobre todo a enlazar el simple apoyo en la propia luz natural de la razón con el recurso a la meditación y estudio de la sabiduría y bondad de Dios.

Muy otro es el talante y la desevolutra del segundo censor Nicolás Gallo. Se diría que lo que se trata de hacer es una apología o bien responder a una consigna dada y aceptada. Las alabanzas a Pereira comienzan por situarse en su prestigio social: es "médico de cámara del Serenísimo Rey Católico Felipe II", y su obra es ya conocidísima "en todo el mundo literario". (¡Cuánto le hubiera agradado a nuestro Pereira oír en vida esa afirmación, tan en consonancia con sus convencimientos y su avidez de fama!)

Después viene la apelación a su superioridad entre todos "los filósofos de su tiempo y del nuestro". Inicia un *nuevo sistema* en casi toda la física. Se hace explícita su actitud de rechazo y oposición a las doctrinas de las Escuelas. Y es un hecho inconcuso que ha sido confinado al extranjero y es allí donde se le ha hecho rendir sus frutos. ¿Por qué, pues, no ha ocurrido así entre nosotros, por qué no se le ha dado a conocer entre nuestros estudiantes de Filosofía, por qué nos ha roído la envidia, por qué ha sido relegado al olvido?

Cuando se hace confluír el discurso iniciado por Pereira con el continuado por Descartes, se elude explícitamente "si todo esto va de acuerdo con la religión y humildad cristianas", toda vez que ahí se alaba *el uso* y no *el abuso* de la libertad filosófica (*philosophicae libertatis*) de nuestro Gómez (*Gomitii nostri*). La alusión a la advertencia del agustino Tomás de Villanueva es para que se cuide únicamente de que el filósofo no ahogue al cristiano. Pero aún dentro de ella, la libertad filosófica, de que tanta muestra y valentía da Gómez Pereira, puede llegar no sólo a corregir detalles, sino hasta derruir los cimientos de conocimientos anteriores y caducos.

No es fácil establecer los linderos por los que se pasa del patriotismo al chauvinismo. Gallo no parece estar temeroso de franquearlos. Los extranjeros nos tienen envidia; nos han usurpado lo nuestro, nos lo han expoliado y robado, como ocurrió con "las riquezas halladas por los españoles en las

regiones occidentales de las Indias...” A Descartes, al callarse su filiación de Pereira, habría que interrogarle sobre su buena fe, y su silencio en torno a ella es sencillamente “silencio vergonzoso”. Y así va, en torrentera, la hemorragia de loores. Tanto, que al final, el censor se alza hacia el panegerista para preguntar de qué va el asunto. Va ostensiblemente en defensa y reivindicación “de la sabiduría y ciencia de los nuestros”, abriendo camino para que esté cerca la esperanza de ese reconocimiento. Con ello el censor se limita a dar su *placet* consultivo, y congratularse de que ello haya de servir de utilidad para todos.

Podrían traerse a comentario todavía otros detalles. Pero el lector puede repasar la traducción de los textos y comprobarlos en esta doble línea de orientación, lo mismo en la censura de Aravaca que en la de Gallo.

Hay, con todo, una seria duda inquisitiva que no me agradaría dejar de formular. ¿Nos inducen esas censuras a concluir sobre una lectura directa de la obra de Pereira, de toda la obra que se publica en esa edición? ¿Se cumplió aquí, al menos por una temprana vez, el deseo de Pereira de que fuera leído y releído concienzudamente? Ya en las respuestas a la primeras objeciones de Palacios, Pereira apelaba a la posible necesidad de esa reelección¹².

Todo parece indicar que no ocurrió así, a pesar de tratarse de un informe formal, y a pesar de las muñidas prevenciones que ambos censores nos dicen que han tomado. Aravaca confiesa que la “ha leído con suma avidez” (*avidissimo animo evolvi*). Y Gallo nos dice que la ha “leído, hojeado y examinado con la mayor diligencia” (*qua potui diligentia, legi, pervolvi, inspexi*).

Pero en esa edición se publican conjuntamente la *Antoniana Margarita (tomus primus)* como la obra *De la verdadera y nueva Medicina... (tomus secundus)*. ¿Es que bajo el título de la *Antoniana Margarita* se cuela de rondón el tomo segundo? Los dos censores no dan más título que el de la *Antoniana Margarita*, y de hecho, las licencias, tanto eclesiástica como civil, hablan de los dos tomos impresos bajo ese mismo y único título. Incluso la eclesiástica añade que ambos fueron impresos en 1554, cuando el “De la verdadera y nueva medicina...” se había editado en 1558 y además aparece como una “primera parte”, indicando que le seguiría otra “segunda” de la que, como de tantos otros escritos proyectados y anunciados por Pereira, nunca más se supo.

De no resignarnos a admitir lamentables omisiones e imprecisiones, que parecen evidentes, unidas a una alta dosis de falta de rigor, tendríamos que recurrir a trampas en los que encargaron los informes, en connivencia con el editor o con otras instancias más altas que deseaban a cualquier precio que se hiciera la edición completa, cosa que no parece legítimo imaginarse. Ciertamente que de la segunda obra no había historial conflictivo, como ocurría con la primera. Pero es llevar demasiado lejos las imprecisiones o falta de atención, cuando de la segunda obra no se cita ni siquiera el título.

Es más. Hay buenos indicios para sospechar que ni de la misma *Antoniana Margarita* se llevo a cabo esa concienzuda lectura, tal como unos informes oficiales se supone debían requerir. Al hablarnos Aravaca de “máquinas” refiriéndose a los animales (*brutorum machinas*), abarcando con la denominación lo mismo a Descartes que a Pereira, así como al hablar Gallo de “la doctrina sobre los autómatas” (*doctrina de Authomatis*), tomada por Descartes de “nuestro Gómez”, indica que ni uno ni otro se tomó la molestia

de hacer enjuiciamiento doctrinal sobre el análisis de una lectura reflexiva directa. Como es sabido, Pereira no pone nunca la palabra ni implica el contenido de los "autómatas" de Descartes. Y cuando hace referencia a "máquinas" (verbigracia el caso del reloj de pesas tomado de un ejemplo de Aristóteles) es justamente para rechazar la posible equiparación de máquina alguna con el complejísimo comportamiento del animal, aunque le negara la sensación, según el nuevo sentido que él daba. No digamos nada de las reiteradas nominaciones de "filósofo" y "filosofía" del encomiástico Gallo, cuando Pereira apenas si aduce alguna vez o roza de pasada esas palabras. El *especulativo negotio* en que se embarca viene requerido y postulado por el tratamiento de base que es siempre el *physico negotio*. Cuando en cierta ocasión, y a la defensiva, roza y cita a "los filósofos de este tiempo" (*hujus aevi philosophi*) es para declarar su presentimiento de que "devuelven mal por bien". Esa es la oficialidad académica, y en el fondo despectiva, con que resuena en el alma de Pereira la untuosa palabra. El mismo Palacios es ya bien preciso cuando quiere mostrar su sincero amor (*sinceri amoris*) a los estudiosos y se dirige y nombra sólo a "los físicos, los médicos y los teólogos"¹³. Y sólo cuando Pereira trata de globalizar el alcance de sus cimientos "físicos" para construir un nuevo pensamiento y en réplica a los ataques que recibe, se le escapará o aceptará decir que esta es "nuestra filosofía" (*haec nostra philosophia*)¹⁴.

De cara a la filosofía, Pereira se situaría en el campo de una nueva y postulada filosofía que hincará sus pies en la realidad científica, que diera "a la caza alcance" de estar a la altura de los tiempos, que renovara su estatuto cerrado de andamiaje discursivo en el esclavizado círculo del aristotelismo. Y de ahí arrancar de un nuevo terreno para los planteamientos decisivos, como era el que exigía el tema de la inmortalidad del alma, y otros temas del conocimiento humano. El que lo consiguiera o estuviera equivocado o infatuado en sus pretensiones, ya es otra cuestión.

Aquí no tratamos de entrar en ella. Tampoco tratamos de preguntarnos por otras cuestiones que plantean detalles significativos de esa segunda edición. Por ejemplo: ¿Por qué en ella se ha suprimido la dedicatoria de la primera a Juan Silíceo (Guijarro), el innovador nominalista de Salamanca y después Arzobispo de Toledo? ¿Es que ahora Pereira ya no necesitaba apoyos de amparo o defensa o es que el nombre mismo de Silíceo evocaba comportamientos rancios e inquisitoriales de su época última?

Nos hemos limitado a ese botón de muestra de las dos censuras, como espejo reflector de una época. Lo que nos muestran no es el ejemplo de una ilustración que ha tomado en serio la necesidad de un nuevo rigor intelectual, de un nuevo planteamiento de las exigencias racionales, que sólo verbalmente se conceden o alaban y exaltan. En realidad, las censuras son reacción pura y simple ante la atención mostrada en Europa por la forma moderna de pensar, y que aquí seguía desatendida, cuando se aguza la conciencia de haber sido, curiosamente, los iniciadores. Responden así únicamente a los tópicos y a las reticencias en boga, tanto del exterior como del interior. Por encima y por debajo de su alegría apologética e "ilustrada", traducen el orgullo herido, pero a la vez, delatan la lucha interna ante la asunción de la libertad inquisitiva, que se desea, pero que no se ve el modo de que pueda funcionar sin bridas y en pleno campo abierto a la verdad doctrinal e histórica, sea cual fuere.

Así estaban las cosas en aquel tiempo. Y, para bien o para mal, es imprescindible tenerlo en claro y en cuenta.

NOTAS:

- (1) A-M., (Edic., 1554), *De ratione inscriptionis*(8?).
 - (2) *De Anima*, I, 1, c, 5, n.º 3.
 - (3) *Novae Veraeque Medicinae...*, *Jesus* (Dedicatoria), 17.
 - (4) *Ibidem.*, pág. 6.
 - (5) *Objeciones* (proemio), pág. 1.
 - (6) En realidad, el licenciado Don Miguel de Palacios tropieza ahí, muy comprensiblemente, con el obstáculo fundamental sobre el que se han venido desorientando todos los lectores de Gómez Pereira. ¿A qué venían toda esa serie de peripecias y extrañas argumentaciones partiendo ya de esa paradoja inicial de que los brutos carecen de sensibilidad, y que es lo que por mil rodeos se trata de demostrar y evidenciar? No era un nudo con el que aparentemente se topara, al haber iniciado otros planteamientos sistemáticos, como ocurría en Descartes. De entrada parece la tesis fundamental a demostrar. Pero ¿de qué subsuelo teórico o vital venía esa exigencia? ¿Que se trataba de resolver con esa "paradoja", que llevaba a tantas otras? Naturalmente que a eso sólo podía contestar el propio autor, y ello no aparecía con claridad en planteamiento alguno. El aire doctoral, entre festivo y displicente, con que el Catedrático salmantino va a prolongar sus objeciones parece incluso comprensible y disculpable, dado ese supuesto que él explicita. Y es justamente en las respuestas a esas objeciones, en la autotitulada Apología, donde Gómez Pereira se ve llevado a expresar, como raíz de su itinerario autobiográfico intelectual, esa *razón de origen* de toda su problemática. Lo que bullía como subsuelo y fuerza de empuje de toda esa furia de novedad y argumentaciones, lo que empujaba como motor revolucionario interiormente y revolucionador en la producción de su obra era el afán de poder mostrar, por *razones naturales y físicas*, evidenciales e irrefutables, *la inmortalidad del alma*. Pero, aunque eso se pudiera vislumbrar y ver aludido en otros lugares, solamente al final de las respuestas a Miguel Palacios, Pereira lo deja caer y hacer entrar como raíz de todo su especular, que, una vez planificado, tenía que dar lugar a otros muchos escritos que de hecho pensaba elaborar y publicar. Cuando Pereira invita al Catedrático salmantino a que relea sus escritos... "para que se persuada de su verdad", añade: "Y no es extraño que Aristóteles, en estos temas en que es censurado por mí, se haya equivocado, como también que otros hombres hayan despreciado el examinar las sensaciones de los brutos, dados los inconvenientes que origina. Y de ahí que casi todos consideraran como cierto que los brutos tenían sensibilidad. Y esto, cuando yo indagaba sobre la inmortalidad del alma, a base de *razones naturales*, se me ofreció la necesidad de examinar esa cuestión". Si el objeto hubiera llegado hasta ahí, se habría "despojado del hombre viejo" y al punto se hubiera doblegado a aceptar la doctrina propuesta. Como ambos textos pueden servir de clave de lectura de toda la Antoniana Margarita, pongo su cita literal en latín. Palacios dice: "Animadversiones aliquot in scripta tua tibi lego, plures legaturus, si tui instituti ratio mihi fuisset in absoluto" (Objeciones, prefacio, pág. 1). Ya al final de las respuestas a las objeciones de Palacios, invitándole a una relectura, Pereira le confiesa: "...mirum Aristotelem in hisce rebus, in quibus a me taxatur, aberrasset; etiam homines contempnisset examinare brutorum sensationes, quae inconvenientia pariant: indeque, omnes ferme pro comperto habuisse, illa sentire, et quae mihi indaganti animae immortalitatem naturalibus rationibus, oblata sit hujusce rei examinatio" (*Apología*, 18).
- Tomando este punto como clave hermenéutica de la lectura de toda la Antoniana Margarita es como el doctor Teófilo González Vila ha podido estructurar *La antropología de Gómez Pereira*. Se trata de un trabajo serio de investigación para la *Tesis doctoral*, y que fue presentado y defendido en la Universidad Complutense, el 27 de mayo de 1974. Todavía inédito, no he podido leer de ese estudio más que el resumen hecho y publicado por el autor, bajo ese título en 1975 (Editorial Sevillana, S. A., 1975). Dado el valor y la novedad del resumen es de lamentar que no se haya publicado el estudio completo, y así se lo he manifestado al autor. Con todo, en el mismo resumen se pueden apreciar los lugares básicos y la conceptualización teórica que opera de "hilo conductor". También en él se puede ver una *bibliografía* de lo más completo existente hasta esa fecha. Para ambos temas puede dirigirse el lector interesado en la comprensión de Gómez Pereira. También para una entrada en la Biografía sobre Gómez Pereira y su obra son interesantes los dos artículos del mismo autor, publicados en "*Durius*" (Univ. de Valladolid): *Noticia bio-bibliográfica sobre Gómez Pereira* (1.ª parte, vol. IV, 1976, pp. 95-117; 2.ª parte, *Ibid.*, vol. V, 1977, pp. 99-125).

(7) Véase T. González Vila, *l. c.* en *Durius*, (2.^a parte, p. 101, n.º 5) donde se alude a las visitudes, contenido y extensión de ese raro panfleto satírico.

(8) En la Introducción a la versión castellana de la Antoniana Margarita que prepara actualmente la Fundación Universitaria Española.

(9) Agradezco esta traducción a mi buen amigo y colaborador de F.U.E, Ursicino Domínguez del Val.

(10) "Quo firmior in decretis propriis effectus, excusoribus primitias has nostrarum lucubrationum commisi, quae velut speculator per universam Euoropam exparsae, quod noster non decepti amor, alacriter nunciabunt". (*Ad lectorem scopus auctoris in conficiendo opere*, 5).

(11) Así se pregunta José Bernia Pardo en su tesis doctoral sobre *La diferencia entre el animal y el hombre en la Antoniana Margarita de Gómez Pereira*. Ignoro si se ha publicado este estudio. Cito por el ejemplar mecanografiado presentado para la defensa de dicha tesis en la Universidad de Valencia, 1975, p. 44. Este trabajo, bien documentado y de lectura directa de nuestro autor, merece igualmente ser conocido y tenido en cuenta dentro de la bibliografía actual sobre Gómez Pereira. Está hecho sobre la segunda edición, cuyas censuras recensionamos aquí.

(12) *Apología. Epist. ad Lectorem*, pp. 1-5.

(13) *Ojectiones... Ad lectorem Epistola*, 1: "Ut paululum sinceri amoris, quem erga vos Physicos, Medicos ac Theologos habeo..."

(14) El contexto en que viene como provocada esa expresión es el siguiente. Miguel de Palacios, en las objeciones a la primera paradoja apela a diversos filósofos y filosofías con las que Pereira estaría en contradicción o bien a otros filósofos de los que sería mero repetidor o imitador. Tal sería el caso de su relación con Demócrito, a quien, según el juez salmantino, trataría Pereira de sacarlo de los infiernos.... "Et tibi in hujusmodi paradoxo contigit plane, ut Democritam doctrinam ab orco (ut quod ajunt) revocare videaris..." Dados los resultados que ello implicaría, su doctrina sería "más bien vulgar que filosófica": "Et demum, quantum ego conjicio, doctrina tua potius vulgaris est quam philosophica" (*Objectiones*, Edic., 1554, p. 3). Ante el reto preciso, Pereira le pide que relea su volumen en el lugar apropiado y ahí verá la diferencia que él establece entre sentido y entendimiento y que no es parangonable con las referencias aludidas por Miguel de Palacios. Y de ahí aparecerá cuán brillante, clara, accesible..., sin nieblas ni sombras es su filosofía: "Et quod attinet ad differentiam sensus et intellectus in medio ferme volumine, si videre placuerit invenies. En quam pellucida, quam clara, quam undique pervia, sine nebula, sine caligine, sine trica, haec nostra philosophia est: quae quantum a Democrito decretis differat" (*Apología, Ibid.*, p. 9). Pereira no se consideraría filósofo, ni lo era, desde y en la filosofía aceptada y en uso en las Escuelas. Por eso la rechazada y criticaba. Llega a la problemática filosófica en y desde la física o, si se quiere, busca una "filosofía física" y lo que elabora como propio es una reflexión sobre la física, de la que pretendió alcanzar y formular nuevos planteamientos sólo y exclusivamente racionales.

PROYECCION EDUCATIVA DE GARCIA MORENTE EN LA ESPAÑA DE SU TIEMPO

Por Isabel Gutiérrez Zuloaga

Si bien Morente fue un filósofo y un sabio, o más bien un sabio filósofo, también es verdad que fue un pedagogo, un gran profesor y un buen universitario. De sabio lo califica Tuñón de Lara, cuando habla de los intelectuales de la primera etapa del siglo XX. “Eran los tiempos —dice— en que legiones de jóvenes universitarios se formaban bajo la dirección de sabios que habían alcanzado nombradía universal”. En la relación que hace de los dedicados a disciplinas históricas y filosóficas, cita solamente a Menéndez Pidal, Sánchez Albornoz, García Morente, Gaos y Zubiri¹. Por su parte, Carlos Seco define como esplendorosa la situación de la universidad madrileña entre los años 1931 a 1933, porque un grupo selecto de profesores parecen haberse dado cita en dicha universidad y daban indiscutible altura a los estudios de filosofía. Cita a Ortega, Morente, Zaragüeta, Zubiri, Besteiro y Ferrater Mora².

Zaragüeta expone el prestigio de Morente como profesor: “dentro y fuera de la Universidad”³. Alberto Jiménez Fraud lo califica de gran universitario, cuando habla del “sabio humano y fervoroso Morente”, y añade: “gran universitario”⁴.

Veamos cómo este sabio filósofo se hace pedagogo al teorizar sobre la educación, tanto desde el punto de vista del ideal educativo, como del maestro y educador, de la enseñanza de la filosofía, de la promoción de diversos valores. Pero ante todo Morente ha trabajado por la educación universitaria, por lo cual la misión de la Universidad, la autonomía universitaria, los Estatutos, el Gobierno central, el decanato, la ley de Reforma Universitaria y sus cualidades como profesor universitario, son temas de los que vamos a tratar a continuación para delinear la silueta de su pensamiento y de su obra en el campo pedagógico.

1. El sentido de la pedagogía

Morente se preocupa de plantear el ser de la pedagogía, especialmente en tres ocasiones: cuando prologa la *Pedagogía social* de Natorp⁵; cuando comenta el ensayo de Ortega y Gasset sobre *Biología y Pedagogía*⁶; en el artículo que titula *Símbolos del pensador*.

En el primero señala una dependencia esencial de la pedagogía respecto de la filosofía, argumentando que por referirse la educación al hombre en

general “tiene que referirse al conocimiento de la unidad general de los conocimientos, es decir, a la Filosofía”. Pero no sólo la Ética y la Psicología, sino que toda la Filosofía debe ser la que determine “el fin de la educación, ya que por ser ella la unidad sistemática de la cultura humana, le corresponde señalar el tipo ideal de hombre y, por tanto, la idea de la educación. Esta *idea* de la educación consiste en el desarrollo del sujeto, elevándolo hasta el máximo posible de humanidad en todas las direcciones, haciéndolo sujeto de la cultura, atribuyéndole el conjunto de objetividades acumuladas y disponiéndole para la conquista de formas nuevas y más perfectas. El sentido de la educación es la humanidad como ideal del hombre, luego al educar lo que tenemos que hacer es cultivar las cualidades humanas universales.

Ahora bien, para Natorp el concepto de hombre supone el de comunidad cultural, por lo cual la educación debe serlo en vistas a esta comunidad cultural y éste es el presupuesto de la *Pedagogía social*: la comunidad como idea y la educación como idea están en íntima relación. La educación no puede realizarse sin la condición eterna de la comunidad, la cual es a la vez fin y medio en la labor educadora.

Otra vertiente de la relación filosofía-pedagogía podemos decir que viene dada en el comentario al ensayo *Biología y Pedagogía*. Empieza afirmando que se da en él una nueva perspectiva del problema pedagógico. En la pedagogía suelen plantearse dos problemas: el ideal de la educación, o término al que pretende llegar con la acción educativa, y el de los *medios* o técnicas para alcanzar el ideal propuesto. Pero no corresponde a la pedagogía señalarse su propio fin, pues en cada época “el ideal de la educación está fijado por la cultura y civilización, por los anhelos individuales y sociales, por las preferencias generales de los hombres”. Por tanto, cada época conlleva un ideal humano que propone a la pedagogía para que ésta lo consiga.

Pues bien, resulta que Ortega en su *Ensayo* no admite que la pedagogía tenga *ideal* pedagógico. Orientar los esfuerzos educativos hacia una modalidad definida de hombre es para él un gran fallo. Lo que importa no es “educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora”. Se trata de un nuevo enfoque de la pedagogía, que prescinde de un ideal definido, de un tipo preconcebido de humanidad y atiende ante todo a desarrollar el valor vital individual.

La pedagogía que propone Ortega es la técnica de los sentimientos como propulsores de la vitalidad psíquica, una pedagogía de impulso vital. No se admite más ideal que el niño mismo, de lo cual deduce Morente las siguientes consideraciones: el deber moral esencial de toda criatura humana es *ser*, ser plenamente, íntegramente lo que es; la humanidad es el conjunto de fuerzas que generan los productos históricos; la pedagogía tiene por ideal la humanidad, pura, eterna; la moral es una moral de perfección, como una “alegre, profusa y exuberante creación de esfuerzos superfluos”⁷. Termina confesando Morente que tales reflexiones producen desconcierto ante las ideas que hasta entonces parecían más firmes.

En “Símbolo del Pensador” Morente defiende una Pedagogía del pensamiento, de la reflexión. El lazo que le une con la filosofía es el pensamiento. Pero ¿qué es el pensamiento? acción y resultado del pensar. Y pensar es “mirar las esencias de las cosas simplemente para conocerlas”. Pensar no es sólo ver, o enseñar, es algo más, es “contraste de visiones”, y

el diálogo es en él un elemento imprescindible. Porque el pensamiento está condicionado por el objeto, éste es su norma y realidad, y para que realmente sea objetivo se requiere una despersonalización, una desobjetivación, y así el pensamiento se adecuará al objeto. Pone como ejemplo dos obras artísticas que tienen la pretensión de simbolizar el pensamiento: el *Pensador* de Rodin y el *Penseroso* de Miguel Ángel. Pero ninguno de ambos cumple con dicha pretensión. Sin embargo, la estatua del *Doncel de Sigüenza* sí es un “símbolo estético del pensamiento”, el *Doncel* es una mente que piensa”⁸.

Tras esta búsqueda de modelos en el arte, pasa Morente a teorizar sobre las relaciones entre la filosofía y la pedagogía. Considera a ambas como dos aspectos de una misma cosa: la ocupación del pensamiento. Porque, aquel que piensa, enseña y aprende, y a su vez, el que enseña y aprende, piensa. Sería peligroso para el hombre que enseñase y aprendiese al margen del pensamiento. Hace por ello una llamada de alarma a la pedagogía de su tiempo, la cual, “seducida por el practicismo y la eficacia vital”, puede llegar a otorgar a los métodos de enseñanza más valor que al pensar y pretende educar al margen de la reflexión.

Dos peligros apuntan en la pedagogía moderna. Por un lado, dada la gran masa de conocimientos acumulados por la humanidad, el pedagogo se encuentra ante un problema irresoluble: la suma de conocimientos adquiridos no caben en el recinto de la mente. Para resolver la dificultad se recurre al método, a automatismos didácticos, para que éstos adyuvan tanto a dilatar la capacidad asimilativa del entendimiento, cuando a reducir los contenidos a asimilar. El segundo peligro es el del pragmatismo, de correr tras recursos para proveer la mente, no tanto de conocimientos como de esquemas mecánicos con la finalidad de asegurar la acción. Más que ideas se intenta enseñar técnicas, en lugar de saber se adquieren trucos.

Concluye don Manuel deduciendo el modo de ser pedagógico de su concepto de filosofía: “una filosofía del pensamiento, una ciencia de las esencias, habrá de ser por fuerza una pedagogía también del pensamiento y de las esencias... donde importe más la calidad que la cantidad... que eduque a nuestros hijos en el pensamiento”⁹.

2. La condición de profesor

Dos artículos publica don Manuel en la *Revista de Pedagogía* sobre la condición del profesor. El primero en 1924 y el segundo en 1936. Titula el primero “La vocación del Magisterio”. En él, ante todo, el profesor es presentado por Morente como un educador, un pedagogo. Y ¿qué es para él un pedagogo? Pues, sin duda, un hombre que “realiza valores elevados en su persona con el propósito último, consciente y deliberado de fomentar la formación de los jóvenes”. El pedagogo es el que consciente y voluntariamente se preocupa por educar. Y como el acto educador consiste en la realización de bienes y valores personales en los alumnos jóvenes, el pedagogo debe ser modélico, procurando realizar en sí mismo los valores que pretende conformar. Sólo de este modo puede el maestro ennoblecer y elevar la vida y el espíritu de los alumnos y lanzarla “por la vía ascendente hacia un mayor perfeccionamiento”¹⁰.

Para lograr este objetivo de promoción de valores y de la persona, Morente se cuestiona qué cualidades debe reunir este educador. Ante todo debe tener un “alma de tipo social”, un talante sociable, orientado hacia la comprensión de los demás, ya que el acto educador se dirige a sujetos y no a objetos. El educador ha de atender al ser concreto de cada alumno, para desarrollar en él todos los valores positivos posibles y respetando su propia individualidad.

Trata también Morente del “amor pedagógico” pero lo interpreta de modo diferente al habitual. No se trata de que el educador ame a los niños sino de que él sepa granjearse su afecto: “El buen pedagogo se lleva prendidos en sus labios y en sus manos los corazones de los niños”. Para ello el maestro ha de ser simpático, fino, culto, cariñoso, alegre, hábil, paciente, jovial, optimista. Con estas cualidades es como se ganará la autoridad verdadera ante sus discípulos.

Morente publica, en 1936, el otro artículo sobre la profesión docente. Tres cualidades destaca como necesarias al ejercicio de dicha profesión, que son: sabiduría, abnegación y dedicación¹¹.

En primer lugar, *sabiduría*. No es que el docente deba saberlo todo, porque hay que distribuir la tarea de la enseñanza, pero debe conocer muy bien su materia. Ante todo debe poseer un “saber pensado”, que a su vez no debe transmitirlo como ya hecho, ya elaborado, sino como estímulo a la reflexión del propio alumno. No se trata de llenar la mente del discípulo, sino de despertar en él la luz de la evidencia, del verdadero conocimiento. “Como Sócrates —escribe— el buen maestro ha de hacer oficio de partera. El alumno mismo es, empero, quien ha de dar a luz la idea clara y evidente”.

También se precisa *abnegación*, que el articulista define como “fidelidad a la profesión escogida”. De un lado, el maestro debe renunciar a dar a los alumnos todo su saber, porque éstos tienen una capacidad limitada, pero debe reconocer que trabaja sobre un material que califica de “sensible, dúctil, maleable y al mismo tiempo el más atractivo: la humanidad joven”. Pero no debe el profesor aprovechar esta coyuntura para procurar el cambio en el mundo, para perfeccionar a los jóvenes, para “elevar las generaciones ascendentes a la posesión de ese mundo”. El docente no es ni puede ser un reformador, debe respetar la libertad de la vida ascendente y abandonar a las puertas de la institución docente cuanto exceda a su misión educadora. Pero la abnegación presenta otra faceta, la ejemplaridad, el profesor ha de ofrecer un modelo de hombre digno. Con todo lo que eso conlleva de autocontrol y espíritu de superación.

Además, el profesor entrega a su labor la vida entera, practica una especial *dedicación*. Esta dedicación la compara el escritor con la amistad, como modelo de relación privada entre personas que pueden aplicarse a la relación educativa. El profesor atiende a la individualidad concreta de cada uno de los discípulos, debe descubrir lo individual de cada educando y ponerse al servicio de sus fines particulares. Esta consideración lleva a Morente a exclamar: “Mucha vocación, mucha magnanimidad se necesita para poner toda la vida al servicio de otro y de otros, sin esperanza ni derecho alguno a la reciprocidad”. Porque, añade, “el discípulo es ingrato siempre”.

Pero el profesor no busca compensar su desvelo con la gratitud, sino que encuentra cumplidos sus fines en el desarrollo y resultado intrínseco de su obra, “al ver fructificar en sus alumnos el esfuerzo gastado en pro de ellos”.

Porque el maestro lo que se propone es preparar a los otros a que hagan cosas, es justamente “hacer que los otros hagan”.

3. *Giner de los Ríos, maestro y pedagogo*

La señera figura de don Francisco, que tanto decía a muchas personalidades de la época, también había impresionado a nuestro escritor que en varias ocasiones escribe sobre él. En 1917 destaca cómo ante todo ha buscado el *espíritu*, que está en las obras, en los actos y en el hombre. Porque el universo era para él “como un receptáculo ingente destinado a envasar el espíritu del hombre”. De aquí que considerase como misión del hombre el idealizar la materia, espiritualizar la vida. Para ello, ninguna tarea humana era más importante que la de la educación, tanto propia como ajena. Educación que es concebida como “conducción y marcha por los senderos ideales”, los cuales ennoblecen a quien los sigue y “fecundan en las almas la facultad de la nobleza”¹².

En el artículo publicado al año siguiente, Morente vuelve a destacar esta faceta de educador cuando afirma que más aún que pensador y jurista fue “educador, foco ardiente de vida y doctrina, cuyos rayos penetraban hasta en lo más íntimo de quienes se movían en torno suyo. Nadie de los que le conocieron y trataron escapó a su poderoso influjo”¹³.

El objetivo de Giner era dar a los demás lo mucho o poco que él tuviera y no sólo doctrina o ciencia, sino ante todo, un elevado ideal de vida y un profundo concepto de la persona humana. Pero piensa el discípulo que es muy difícil expresar lo que Giner era como educador. Para entenderlo hubiera sido preciso verle y oírle en sus clases de la Universidad, entre los alumnos de la Institución, o en las reuniones de amigos íntimos donde su palabra “enseñaba y educaba a todos”.

En su clase de la Facultad, Giner hablaba mucho, pero siempre como interlocutor, nunca de modo dogmático. Procuraba en primer lugar despertar la curiosidad intelectual y después desarrollar la capacidad de reflexión e infundir el sentido de lo científico: Morente expresa admirado: ¡Cómo conducía un diálogo, con qué suprema habilidad, para conseguir que el análisis de un concepto resultara al cabo de la incesante tensión metódica del pensamiento reflexivo!”¹⁴.

Porque la labor de Giner en su cátedra no era la de enseñar, sino la de educar científicamente. Enseñaba a pensar y enseñaba a vivir. Y esto no sólo a los jóvenes, sino también a los niños. Sabía estar entre los niños de la Institución como un compañero más. “En apariencia, allí se charlaba —dice Morente—; en realidad, se pensaba, y a los pocos minutos de oír aquella clase, veíase cómo las cuestiones iban de suyo suscitándose unas a otras en la discusión ordenada de los infantiles ingenios”¹⁵.

Pero además de ser un gran educador, Morente destaca la labor de Giner como gran promotor de la política educativa española. En primer lugar, porque toda cuestión política parecía secundaria en relación con la cuestión educativa. Si la vida es un hacer, para actuar bien se requiere la labor profunda de la educación. El hombre debe actuar por una ley interiorizada, una voluntad firme, una decisión libre, y esto no se logra sólo a través de coacciones externas, por muy justificadas que ellas estén. La escuela y el

maestro eran para él la clave de todo nuestro problema. Reclamaba muchas más escuelas pero sobre todo solicitaba buenos maestros. Soñaba “con un maestro sencillo, caballero en sus maneras y en sus sentimientos, atento al movimiento universal de ideas, lleno de vocación... y soñaba también con unas Escuelas Normales “verdaderos organismos de la educación”¹⁶.

Otras ideas defendidas por Giner: que los Institutos adquieran un verdadero sentido educador; que se organicen sistemas de formación del profesorado fomentando en él el libre cultivo de la indagación científica; que en la Universidad se logre un espíritu corporativo con ansia verdadera de renovación, no limitándose a cultivar y enseñar ciencia, sino proveyendo además a la educación de sus estudiantes, difundiendo la cultura. Morente transcribe aquella frase de don Francisco: “La Universidad, con sus bibliotecas, laboratorios, salas de lectura, de conversación, lugares de descanso y recreo, etcétera, es a la vez un aula, un laboratorio, un ateneo, un club, una fuerza moral, un lugar espiritual para sus profesores y para sus estudiantes”¹⁷.

Termina Morente reconociendo la eficacia de la obra del maestro, ya que sus ideas pedagógicas se van plasmando en la realidad nacional de modo lento, progresivo y continuo. Nadie puede desconocer que en estos últimos años —afirma— van sintiéndose de vez en cuando en nuestra Universidad, en la de Madrid principalmente, revuelos de opinión, anhelos de mejora, esfuerzos esporádicos de renovación...”¹⁸.

4. *Promoción de valores*

Ha definido don Manuel la labor educativa como una realización de bienes y valores en el alma de los jóvenes. Pues bien, en este apartado vamos a referirnos a dos valores tratados por él en sendos artículos: el patriotismo y la feminidad.

Dedica un artículo a la “Educación del patriotismo”, en el cual analiza cómo el patriotismo no es ni puede ser sólo amor a la realidad patria, sino además una obligación y una virtud¹⁹. La educación del patriotismo supone una educación especial, metodológicamente planteada con el fin de desarrollar internamente el patriotismo en la juventud. Los métodos para lograrlo pueden ser muy variados: lecturas, narraciones, espectáculos naturales y morales, emociones históricas y estéticas, etc. Todo ello con una finalidad: la de vivir la historia pasada y la realidad presente de la patria. Pues es preciso entender que el amor patrio supone la concepción de la patria como persona, como realidad moral, hacia la cual se deben desarrollar tres cualidades: gratitud, servicio y sacrificio.

Pero el patriotismo requiere una virtud instrumental, que es la valentía. No la valentía física, instintiva o natural, sino una valentía moral, espiritual, reflexiva. La valentía moral es clarividente, piensa de antemano, vislumbra un fin y dobllega la disposición del cuerpo a su constitución. La auténtica valentía consiste justamente en dominar los procesos naturales del miedo y de la ciega temeridad, para entregarse al servicio del ideal. Requiere un esfuerzo del espíritu para cumplir sin desmayo los deberes del patriotismo.

Acierta Morente a enfocar el tema como llamada a una exigente educación cívica, en vistas al servicio abnegado de la sociedad. El deber patriótico no

se agota en dar la vida por la patria, se trata además de dar cada instante de la vida por medio del deber cumplido y de la obra bien hecha: “de no regatear minutos al estudio, de no perder las horas en triviales distracciones, en no desatender las pesadas y aburridas tareas de preparación y vigilancia...”. Se requiere una constante abnegación, como valentía humilde de la labor diaria... “negación de sí mismo, entrega total, sin reticencias”, a la obra que cada uno debe realizar por su sociedad.

Vemos pues lo acertadamente que enfoca Morente el tema del servicio a la patria, intentando darle un nuevo sentido y actualizarlo tal como “los nuevos tiempos lo exigen”.

Otro valor de máxima actualidad defendido por Morente es el de la feminidad, en un artículo que titular “El espíritu filosófico y la feminidad”²⁰ en el cual alcanza a trascender la polémica sobre el feminismo y propugna una nueva cultura femenina. Ya antes había dignificado a la mujer. Cuando trata a la pedagogía de Ortega expone cómo éste ha insinuado la importancia de la mujer en ciertos momentos de la historia para la elaboración del ideal humano. Pues bien, nuestro escritor añade una expresión muy rica en contenido: “La mujer es una maestra maravillosa”²¹.

Aunque realiza un tipo de humanidad distinta a la del varón, la mujer posee una sustantividad esencial, unos valores y unas características propias. Defiende la emancipación de la mujer, pero no como un fin en sí, sino como medio para la obtención de un fin mayor, para que se constituya una “cultura femenina” como expresión externa, material, comunicable, de la feminidad. Hace constar que dicha cultura femenina a conseguir, aunque distinta de la masculina, puede y debe armonizar con ella.

Reconoce, en relación con la actividad de la mujer en el pasado, que ha habido mujeres gobernantes, políticas, eruditas, pero no filósofas. Pero mira con optimismo al futuro y considera probable que la mujer pueda filosofar. “La evolución inminente de la feminidad —afirma— es favorable a un desarrollo en la mujer de la capacidad filosófica”. El que la mujer quiera abrir horizontes a su vida y pretenda integrarse en los diversos ámbitos de la vida social, supone una ampliación valiosa del mundo de la cultura, que puede llegar a producir grandes efectos en el espíritu y en formación de la mujer. Sospecha que pueden presentarse dos enfoques en la vida de la mujer, el antiguo y el nuevo, opuestos entre sí y que pueden provocar una situación de contradicción, con el consiguiente desvío exclusivo hacia una u otra tendencia. Sin embargo confía en que pueda lograrse una fecunda síntesis y que pueda la mujer llegar a compaginar “la raíz vital unitaria y solidaria de su alma con la variedad de funciones, de intereses y actividades”.

Es muy de tener en cuenta la positiva y adelantada voluntad de Morente cuando sueña con la realización de un “tipo maravilloso de mujer”, y cuando se atreve a aspirar a una “forma exquisita de cultura femenina que logre compaginar la intimidad de la vivencia con la claridad de la especulación”.

Decidido partidario de una superior formación que libere a la mujer y enriquezca su calidad personal, admira el tiempo en que rotas “las antiguas cadenas que le sujetaban al hogar” se le haya posibilitado “el derecho a vagar libremente por todos los campos de la inteligencia”. No descarta el futuro “matriarcado o gobierno de las mujeres”²².

5. *La enseñanza de la filosofía*

Morente, profesor de filosofía, escribe un magnífico artículo sobre la metodología de esta enseñanza. Y toma como modelo el espíritu científico y metódico propio de las Facultades francesas. Expone primero cómo se enseña la filosofía a nivel universitario para pasar después a la segunda enseñanza²³.

Por dos medios se imparte filosofía en la Universidad: por cursos públicos o por conferencias privadas. Más que el curso público le interesa la conferencia privada, que consiste en una colaboración constante entre el profesor y los alumnos, para el estudio de un tema. Se parte de una exposición oral, relación breve que hace el alumno de lo que ha hecho y ha conseguido en sus investigaciones. Se pasa después a la disertación que supone, que tras el estudio general de un tema se exponen las reflexiones personales, aunando conocimientos y llegando a elaborar y expresar un pensamiento propio. Con la disertación se aprende a filosofar, que es el fin del estudio filosófico.

La didáctica de la filosofía en la segunda enseñanza, reproduce el modo de trabajar universitario. La clase que dura dos horas, consta de una primera parte, en que el profesor imparte una lección, y la segunda, en que los alumnos exponen sus trabajos y el profesor dialoga y orienta. En cuanto al contenido de la enseñanza, el programa es muy amplio y flexible, encaminado a obtener una formación completa del alumno. Consta de tres aspectos: coordinación y síntesis de los estudios anteriores; información de las cuestiones filosóficas especulativas; y formación en los deberes y derechos sociales para orientarse en la vida. Los temas se exponen sin dogmatismo, haciendo notar los enfoques de las distintas épocas y filosofías, no intentando dejar resueltas las cuestiones, sino destacando los problemas y dejando la puerta abierta a otros posibles enfoques y soluciones. El sentido de este tipo de exposición es dar a entender al alumno que la Filosofía no se acaba en un sistema concreto, sino que supone un proceso “en constante movimiento y devenir”.

La formación para la vida democrática es también un objetivo de la enseñanza de la filosofía, ya que el profesor “hace sentir la democracia”. Y concluye: “Formar profesores que puedan ser algunos sabios y todos buenos educadores sociales, capaces de formar a su vez ciudadanos conscientes, libres e informados, tales son los fines de esa enseñanza”²⁴.

6. *Misión de la Universidad*

Años antes de que Ortega y Gasset se plantease el tema de la misión y funciones de la Universidad —su conferencia en el Paraninfo tuvo lugar en el año 1930— ya Morente lo había tratado en varias ocasiones²⁵. La primera vez en una conferencia dada en el Ateneo de Madrid, en 1914, como parte de una serie de conferencias pedagógicas organizadas por los alumnos de la Escuela Superior del Magisterio, antecedente de la Sección Universitaria de Pedagogía²⁶.

Al dirigirse a un público de educadores dice haber aceptado la propuesta porque conviene dar difusión a las cuestiones pedagógicas, porque estima beneficiosa toda obra que se proponga trasladar las cuestiones de enseñanza

y de educación a la conciencia general. Piensa que sólo así se podrá lograr una superación de las instituciones educativas con la organización de una nueva vida en nuestros centros docentes. Argumenta que no podía escoger otro tema que aquel que lleva tan dentro y que constituye el hábito de su propia vida, la Universidad: “¿De qué podría hablarnos un universitario joven, mejor que de los ideales con que empieza su carrera?”. No será negativo, no se recreará en enumerar los problemas que aquejan a la enseñanza superior de este momento, sino constituirá una amplia perspectiva de futuro. Formula el propósito de prescindir de las realidades tristísimas de aquella enseñanza superior, para exponer algunos de los principios en que ha de fundarse “el luminoso taller de la cultura, la Universidad”.

Tras hacer un recorrido histórico: Universidad medieval, renacentista, decimonónica, pasa a describir la universidad alemana. En ella hay dos modos de trabajo: las lecciones del profesor, en forma de conferencias, ante los alumnos, es decir, la tradicional lección magistral; y lo que se denomina seminario o laboratorio, cuya participación es restringida y su objetivo es el trabajo en equipo en un campo específico, como “reunión de unos cuantos hombres que trabajan en común, se educan mutuamente para la ciencia, se sostienen y ayudan unos a otros...”, con trabajo directo, discusión, diálogo. Convivencia científica que aporta un triple beneficio: la participación en las reflexiones y ensayos de cada uno, la creación de un ambiente superador que promueve la capacitación personal, y además, el logro de resultados científicos, la “producción científica objetiva”. En estos seminarios además de hacer ciencia e investigación se forma al investigador.

De aquí pasa a definir una función de la universidad: debe *producir ciencia y formar investigadores*. No se trata de producir sabios sino de formar investigadores, para los cuales la posesión de erudición, de conocimiento, no tiene como fin la satisfacción en el saber, sino la inquietud en el ignorar. Por eso el primer momento de la actividad científica es para Morente la duda, la sospecha de ignorancia, de insuficiencia o de error. El segundo momento es el descubrimiento de un problema, en lo cual estriba precisamente la “genialidad irreductible del investigador”; porque cree que descubrir nuevos problemas es tanto como descubrir nuevos mundos.

Pero la Universidad debe también producir *cultura*. Su ideal amplio, más íntegramente humano —escribe Morente— le obliga a atender las demás actividades específicas del hombre como son el arte y la creación de nuevos valores morales, técnicos, políticos. Debe ser humanista, quiere decir que su centro es el hombre, “con todo su pasado, que es su gloria, con todo su presente, que es su flaqueza, su ignorancia y su dolor, con todo su futuro, que es su esperanza”. Este ideal del hombre es histórico, porque está siempre haciéndose, nunca hecho, nunca insuperable aún como idea. Para nuestro autor son infinitas las posibilidades que yacen aún en el germen de la humanidad, por lo cual nuestro ideal actual debe enfocarse como un modo de “preparar, provocar el de mañana”.

Morente entiende al hombre como el creador de todas esas realidades que llamamos ciencia, arte, instituciones políticas y sociales, económicas y técnicas, es decir, de todos los contenidos que atribuimos a la palabra *CULTURA*.

Este ideal humanista que Morente asigna a la universidad, le lleva a exigir de ésta una serie de condiciones. Ha de ser, ante todo, un centro donde se

elabore la cultura, toda la cultura. Tanto sus aulas, como sus laboratorios, sus bibliotecas, sus talleres, deben estar continuamente ofreciendo contribuciones al haber de la humanidad. Debe ser como “la fragua en donde se forman los productos todos de la actividad del hombre”.

Pero también la Universidad debe hacer una labor *educadora*, debe preparar a los investigadores, a los moralistas, políticos, artistas del porvenir. Los alumnos no pueden ser sólo estudiantes que aprenden, sino como aprendices que se ensayan poco a poco en el trabajo científico y artístico. El profesor debe respetar su independencia, acoger sus iniciativas, ayudar a su formación, porque “sólo la cultura, en su universalidad, nos hace hombres”.

Y finalmente la universidad debe trabajar por mostrar el sentido de la *unidad radical del conocimiento*, basada en la unidad de la actividad espiritual, en la conciencia humana. Esta actividad sintetizadora corresponde, según Morente, a la Filosofía que debe reducir a identidad las más opuestas direcciones de la cultura. Y para que esta unidad lograda sea sentida y vivida, propone “la comunión social de todos los miembros que componen la ciudad espiritual, rozando unos con otros, maestros y alumnos de muy diversos oficios y especialidades, poniéndolos en contacto con los más altos ingenios en las artes, en la ciencia, en la literatura”.

Denomina a la universidad ideal “microcosmos espiritual”, que debe acoger en su ámbito cuanto signifique “una actividad espiritual desinteresada, verdaderamente cultural”. Su entusiasmo se desborda al plasmar la imagen de la nueva universidad que desea modelar:

Imaginad... una reunión de hombres que se complementen todos y cuyas actividades diferenciadas converjan todas, sin embargo, en ese supremo fin de la cultura; imaginad alrededor de esos hombres una impaciente juventud, que se afana por adquirir a su lado la profundidad y la maestría productoras, y que, cargada con el peso de la Historia y consciente de su responsabilidad, trabaja con fe por acrecentar y densificar las realidades patrias; imaginad todo eso fuertemente unido por una íntima comunión en el espíritu y tendréis realizado el ideal humanista... en un organismo concreto y viviente”. Concluye así esta utopía: “Tal es la remota Universidad que soñamos”²⁷.

7. La autonomía universitaria

En dos ocasiones escribe Morente de modo expreso sobre la autonomía universitaria, su concepto, su modelo de universidad y cómo debe llevarse a cabo: con motivo de la publicación del Decreto de Silió, y para tratar del Estatuto de la Universidad de Madrid.

Entre los articulistas que colaboran en *El Sol* para explicar su enfrentamiento con el Decreto de Autonomía, está Manuel Morente²⁸. Comienza por calificar como memorable para la historia de la instrucción pública española la fecha de aparición del Decreto, por cuanto supone de confesión por parte del Estado de su incapacidad de gobernar una institución como la universitaria. Confiesa que muchos catedráticos consideran la autonomía como único remedio para el resurgir de ésta, porque sólo ella puede acertar con las condiciones de su resurgimiento. El Decreto es francamente revolucionario porque concede la mayor amplitud de

autonomía: la universidad cuenta con recursos propios, nombra los futuros catedráticos, nombra rector y decanos, discute y aprueba el Estatuto, etc. Establece una distinción entre dos aspectos: al enfoque de centro profesional añade el de centro de alta cultura y de investigación científica. Entra así en la actual tendencia de dar más importancia a la investigación, como en Alemania. Otros méritos: introduce la diferencia entre la función docente y la examinadora, concede becas para estudiantes pobres, considera a las asociaciones de estudiantes, etc. En fin, reconoce que se trata de un "excelente decreto".

Pero el reconocimiento de sus méritos viene compensado por el ataque al procedimiento. "No basta un decreto bueno en sí" exclama el articulista. La autonomía universitaria es actualmente sólo un ideal y no puede pasar a ser realidad de repente, porque lo exija la *Gaceta*. Recordemos la ingeniosa expresión de Giner de los Ríos de que no se puede gobernar a *gaceta*zos. Porque para lograr el éxito en algo tan complejo como la obra educativa, y en especial, la obra de la educación superior, pensaban los institucionistas, y así piensa Morente, es preciso proceder a una estrategia escalonada, con ensayos fraccionarios, rectificables, ampliables... con centros pilotos previos donde se experimenten las reformas deseadas. De hecho eso fue el Plan Morente, un ensayo preautonómico en una Facultad de no muy compleja estructura y no muy abundante alumnado, que se intentaría aplicar a toda la Universidad por medio de la ley de Bases de la Reforma Universitaria.

Por eso Morente concluye su artículo recordando que "No basta decir 'Sed autónomos', es preciso que los que reciban la autonomía estén preparados para ella. ¿Lo estamos?". La contestación la intentará dar con el marchamo de la experiencia propia y sobre una realidad concreta, directamente experimentada.

En su artículo sobre "La autonomía universitaria y el Estatuto de la Universidad de Madrid" comienza celebrando el que el tema universitario salte a la palestra y comience a interesar a la opinión pública española, puesto que la renovación de la vida universitaria requiere para él "como condición indispensable, el aliento, el calor de la opinión social". Antes nadie se interesaba en el país por la universidad, ni se le ocurría buscar en la universidad el centro, el hogar del trabajo intelectual²⁹.

Tras analizar el estado de la universidad en ese momento, que no es un centro de producción científica, ni un instituto educativo, ni siquiera una escuela profesional, hace una llamada al cambio, a hacer algo nuevo, a intentar un remedio. Pero para la reforma de la universidad no basta la tutela gubernativa, ya que los males de la Universidad son culpa del Ministerio de Instrucción Pública. La universidad debe empezar por señalarse ella misma su propio ideal, puede intentar responder a cuatro modelos distintos: el docente, el educativo, el científico y el profesional.

Veamos cada uno de ellos: si se concibe la ciencia como un desarrollo libre y espontáneo del individuo y de la reflexión sobre la vida, la universidad será una corporación de hombres que aprendan a vivir y a enseñar a vivir, como en Inglaterra. A este tipo de universidad le es esencial la autonomía; si la universidad pone el centro en la ciencia, no como un sistema cerrado sino como una corriente del espíritu, cuyas formas varían sometidas a cambios y transformaciones sucesivas, la tarea universitaria será de producción, de investigación, de invención. Esta institución *científica* es

también por definición, autónoma. El Estado puede ayudar con subvenciones y privilegios, pero no debe inmiscuirse lo más mínimo en la vida interior, ideológica, económica y administrativa de la universidad; cuando el Estado utiliza las universidades para sus fines particulares, como la formación de los *profesionales*, las convierte en escuelas técnicas, lo que conduce a la disolución del concepto mismo de universidad.

El resumen de este análisis es el siguiente: hay dos tipos de universidad, el *docente* y el *profesional*, que son incompatibles con el sentido moderno de esta institución; y dos estilos posibles de universidad moderna, el *educativo* y el *científico* y, por tanto, sólo un régimen posible de gobierno, el auto-gobierno.

8. *El Estatuto de la Universidad de Madrid*

“El Estatuto de la Universidad madrileña —único que conozco bien— y de la manera como ha sido redactado y aprobado, dan motivo para no ver tan negro el porvenir, y muchos de los que en mayo manifestaron con más acritud su pesimismo, hoy van rectificando algo de su primitiva radical desconfianza”, afirma Morente en 1921 en su artículo sobre “La autonomía universitaria y el Estatuto de la Universidad de Madrid”³⁰. A la pregunta de cómo ha concebido esta Universidad su misión y los medios con que piensa llevarla a cabo, contesta que se ha atendido, en primer lugar, a cubrir todos los objetivos deseables, es decir, “a que todos los conceptos de la institución universitaria, el educativo, el científico, el profesional, se encuentren en él definidos”.

El sentido *científico* queda afirmado no sólo en su constitución unitaria, sino también en las disposiciones referentes a seminarios, laboratorios, bibliotecas, planes de estudios, doctorado, reclutamiento de profesores. El sentido *educativo* queda manifiesto en el fomento de la vida corporativa de estudiantes y maestros, en la participación del alumnado en la vida universitaria, la preocupación por residencias, asociaciones, juegos, etcétera, y por la tendencia a la intercomunicación de los estudios de distintas facultades.

Para Morente cubrir estas exigencias requería: *tradición* y *preparación* y ambas se lograrán. En cuanto a la tradición, se intentaba recoger de nuestro pasado universitario el concepto, muy español, de que la universidad es una corporación de maestros y discípulos. Se da participación a los estudiantes en las funciones internas de la institución y se multiplican los elementos capaces de renovar la vida del estudiante para hacerla más amplia, varia y llena de interés... Esto exige una honda transformación de locales y edificios, de reformas materiales. Morente aclara que así lo ha comprendido la universidad madrileña y “así lo ha solicitado del poder público”.

Pero además se precisa *preparación*, tanto del estudiante, como del ambiente social. Para suplir la falta de preparación previa del alumnado se exige como edad mínima para el ingreso en la universidad, los diecisiete años cumplidos. Esta organizará, para después del bachiller, unos estudios preparatorios complementarios y de perfeccionamiento en vistas al trabajo universitario³¹. Estos alumnos deberán ser tratados con métodos pedagógicos más adecuados a su edad y a los fines que se persiguen.

En relación con la preparación del profesorado, que Morente considera capital para el adecuado funcionamiento de la enseñanza superior, atiende: primero, a la organización de los trabajos científicos; segundo, a dar normas para el reclutamiento de los enseñantes y, tercero, al mantenimiento constante de la altura científica del profesorado. El reclutamiento del profesorado está rodeado en el Estatuto de las mayores garantías para el acierto en la elección. Pero además la Universidad debe preparar el ambiente social, para lo cual organizará “cursos y conferencias que tengan por objeto la acción social de extensión y divulgación de la cultura...”. Asegura que la universidad quiere acertar en el enfoque de su actuación.

9. Presencia en el Gobierno central de la Universidad

La Universidad central manifiesta una destacada actividad entre los años 1918 y 1922, con motivo del decreto de autonomía, que encarga a las universidades la redacción de sus Estatutos. Como vamos a ver, Morente está presente de modo muy especial en estos años en los órganos donde se toman las máximas decisiones universitarias. Presente tanto en el *Claustro* como en el *Consejo* universitario³².

En relación con el *Claustro universitario*, García Morente aparece ya como participante en las sesiones de 31 de mayo y de 6 de junio de 1918. En la primera, en la del 31 de mayo, se trata el tema de la creación, por Real Decreto, del Instituto-Escuela de segunda enseñanza, como centro piloto para el ensayo de planes de estudio, metodología y sistemas de formación del profesorado, dependiente de la Junta de Ampliación de Estudios³³. La mayoría de los catedráticos está en contra del poder de la Junta, que consideran ha desviado su misión y está adquiriendo un excesivo poder en la enseñanza, y también piensan inoportuno que la Residencia de Estudiantes se convierta en el núcleo del Instituto-Escuela. García Morente parece adherirse a estos criterios y se muestra partidario de la autonomía e independencia de la universidad. Pero a la hora de votar se une al bloque institucional y pierde la votación³⁴.

En el Claustro se advierten claramente dos tendencias: los que colaboran con la I.L.E. y los que no están de acuerdo con ella ni con el funcionamiento de la Junta de Ampliación de Estudios. La existencia de ambos bloques se había detectado ya en la Facultad de Filosofía y Letras, que en su Junta de Facultad había decidido protestar públicamente por el Decreto, tras una votación contraria al mismo. Disgustados por este resultando, seis catedráticos de dicha Facultad dirigen un escrito al Ministro de Instrucción Pública, en que manifiestan su discrepancia por el acuerdo de la Junta de su facultad. Estos son: R. Menéndez Pidal, M. García Morente, J. Ortega y Gasset, M.B. Cossío, J. Besteiro y Américo Castro³⁵.

En la sesión de 8 de marzo de 1919 se trata de los presupuestos universitarios y de la preparación para la autonomía, sobre lo que se debía escribir al Ministerio. Pues bien, se nombra a Morente para forma parte de la Comisión que lo elabore, junto con Posada, Olózaga, Tormo, Aznar y Olariega.

Se convoca un claustro extraordinario el 26 de mayo de 1919 para tratar del decreto de autonomía del ministro Silió. Durante el acto, un grupo de

trece catedráticos lee un escrito en que se lamenta se les haya impuesto dicha autonomía. El tercero de los firmantes es García Morente. El Claustro se manifiesta partidario de la reforma univesitaria y de la autonomía, pero ante todo pretende aumentar el presupuesto económico para mejorar la infraestructura —edificios, residencias, becas—, mejores salarios y más independencia del Ministerio. En realidad todos concuerdan en un objetivo común: la autonomía sí, pero conquistada por la Universidad.

Asiste a la sesión del 14 de octubre de 1921 en que se discuten las propuestas de la Comisión de Estatutos. García Morente defiende con firmeza el dictamen de la Comisión.

Con motivo de la invitación que el ministro de Portugal cursa, en nombre de su Gobierno, a la Universidad, en 1922, para que impartan conferencias en las universidades portuguesas, tanto García Morente como Ortega y Gasset, el Rector; tras leer el escrito, acepta la decisión del claustro de que conste en acta la satisfacción de todos por semejante invitación. El Rector traslada la propuesta al decano de la Facultad de Filosofía y Letras³⁶. También aparece su nombre en la relación de catedráticos que participan en la elección del rector en el año 1922.

Cuando ya como Decano participa por derecho propio en el Claustro de la Universidad, es nombrado para formar parte de la Comisión que redactará unas *Bases para una Ley de Instrucción Pública*; cuyo proyecto se hace público en 1931³⁷.

Morente forma también parte, desde 1921, del *Consejo universitario*, órgano directivo cuyas funciones son muy amplias y con obligación de reunirse, por lo menos, una vez al mes³⁸. Debía atender toda clase de asuntos económicos y gran parte de los académicos. Participa, junto con Bonilla San Martín, como delegado de la Facultad de Filosofía y Letras, en el Consejo provisional de 3 de octubre de 1921. En dicha sesión Morente, que había trabajado en la Comisión de Estatutos, propone el nombramiento de una nueva Comisión en vistas a la redacción de los Reglamentos y a la constitución del Claustro ordinario. Esta nueva Comisión se va a componer de los mismos miembros que la primera, por lo que también estará en ella don Manuel.

En la sesión del Consejo de 2 de marzo de 1922 se debate el tema de la celebración de la festividad de Santo Tomás de Aquino en la Universidad. Una representación de la asociación de alumnos de ese nombre solicita el Paraninfo para organizar una velada en honor al santo patrono. Tras la intervención de varios profesores, Morente alude a la R.O. de 21 de febrero de 1922 y propone una solución equilibrada: acceder a dicha solicitud, pero acordar que se conceda también el lugar para los actos que soliciten otras asociaciones.

El Consejo universitario se constituye de modo definitivo el 27 de mayo de 1922, bajo la presidencia del Rector, con la participación de los decanos y dos catedráticos representantes de cada Facultad. Pues bien, por Filosofía son designados García Morente y Pío Zabala. Al tratar de los Estatutos de las diversas Facultades se encarga a Morente de examinar el proyecto de Estatutos de la Facultad de Derecho, encargo que se le vuelve a hacer en la sesión de 18 de junio, en que informa no haber recibido el proyecto. En la sesión de 30 de junio manifiesta estar completamente de acuerdo con su redacción y propone al Consejo lo apruebe y decida elevarlo a la primera sesión del Claustro ordinario³⁹.

10. *Proyecto de Ley de Reforma Universitaria*

Morente, que tan frontalmente se había opuesto a la aprobación de una Ley de autonomía universitaria, enfoca muy elogiosamente el proyecto de Ley que Fernando de los Ríos, siendo Ministro de Instrucción Pública, lee en las Cortes el 17 de marzo de 1933⁴⁰.

García Morente enjuicia el proyecto en el periódico *El Sol*, declarando que los antecedentes del proyecto de Ley había que remontarlos a 25 o treinta años antes, con los escritos y propuestas de Francisco Giner de los Ríos, Manuel B. Cossío y R. Menéndez Pidal. Señala también como antecedente del mismo, la Junta de Ampliación de Estudios⁴¹.

Lo que, a su parecer, son las reformas propuestas dignas de encomio, las resume en las ideas siguientes; 1.—Se suprimen los exámenes por asignatura y se reducen a sólo dos pruebas de conjunto 2.—Se prescinde de los programas y se intenta desterrar el memorismo, solicitando del estudiante no la asimilación de un cuestionario, sino una formación personal y reflexiva. 3.—El alumno puede elaborar su propio plan de estudios y elegir sus profesores. 4.—Cada Facultad puede ofrecer gran variedad de especialidades. 5.—Los estudios se distribuyen en dos etapas: la primera, de estudios básicos; la segunda, de especialización.

Una de sus más destacadas aportaciones fue la del profesor tutor, de acuerdo con las recomendaciones de Ortega en *Misión de la Universidad*. Era también el triunfo de las ideas y de la labor de García Morente. De aquí que éste termine su valoración con las afirmaciones siguientes: “De todo el proyecto de ley se deduce una consecuencia muy lisonjera para la cultura universitaria. Resume un ciclo de veinte años de labor encauzada para la elevación del nivel de la cultura. La Universidad española la apetecía y la necesitaba y estaba preparada para que la ley dé su mejor fruto. Creo que se llevará a la práctica con gran facilidad y naturalidad”⁴². Pero el proyecto nunca llegó a discutirse.

11. *El Decanato de la Facultad de Filosofía y Letras*

“Fui Decano por unánime designación del Claustro”, afirma el propio Morente⁴³. Este nombramiento tiene lugar en 1931. Aunque ya en enero de 1926 es propuesto para dicho cargo por varios catedráticos de su Facultad, según escrito dirigido por éstos al Ministro de Instrucción Pública. Este decide aceptar la propuesta oficial de la Universidad, enviada por el Rector Rodríguez Carracido, y nombra a José Alemany Bolufer. Si bien en esta ocasión no se atiende al escrito de los profesores, cuatro años después se tiene en cuenta la personalidad de Morente y es nombrado Subsecretario del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, en el Gobierno Berenguer, siendo Ministro su compañero Elías Tormo, uno de los firmantes de la propuesta “extraoficial”⁴⁴.

De su actuación como Decano se ha escrito: “Al timón de los destinos de la Facultad haría de ella el excelente lugar de trabajo, enseñanza e investigación que le daría justa fama en toda Europa”⁴⁵. Es la etapa más brillante de la Facultad madrileña en toda su historia, y su claustro el más prestigioso de cualquier Facultad de Filosofía y Letras de España. Entre los

componentes de ese claustro —durante el curso 1934-35— podemos recordar: a los catedráticos, M. Asín Palacios, S. Aznar, A. Ballesteros, D. Barnés, J. Besteiro, Américo Castro, J. Ferrandis, José Gaos, R. Menéndez Pidal, C. Sánchez Albornoz, Elías Tormo, Pío Zabala, X. Zubiri, Luis Zulueta; entre los profesores contratados, E. Lafuente Ferrari, María de Maeztu, G.R. Lafora, P. Salinas; entre los ayudantes, M. Almagro, R. Lapesa, J. Lasso de la Vega, etcétera⁴⁶.

Con motivo de un homenaje a Menéndez Pidal, los antiguos alumnos de la Institución Libre de Enseñanza describen el milagro del cambio: “La Facultad madrileña era, salvo excepciones, desesperadamente arcaica... Aquella osamenta petrificada se resistía a toda innovación, y así se mantuvo hasta que el inolvidable decanato de García Morente introdujo, por breves años, sus afanes de superación y esperanza”. Contamos entre sus principales realizaciones: la implantación del Plan Morente de reforma de la Facultad, la inauguración de un nuevo edificio en la Ciudad Universitaria, la creación de los estudios universitarios de Pedagogía, la renovación de los cursos para extranjeros, la puesta en marcha de varios centros universitarios, actividades culturales y de extensión universitaria. Haremos una referencia a los tres primeros.

El Rey Alfonso XIII, con motivo del aniversario de su mayoría de edad como Rey, y para que la Universidad de Madrid pudiera tener unas instalaciones dignas de una institución moderna, decide fundar la Ciudad Universitaria. Por Real Decreto se crea en 1927 el Patronato que delimita los terrenos y formula los proyectos. Pues bien, el primer edificio construido es el de la Facultad de Filosofía y Letras, gracias a los inauditos esfuerzos desplegados por don Manuel. Tras ocupar una parte del edificio, distribuye y ordena locales, aulas, despachos, instala lo mejor que puede la biblioteca, acomoda los lugares comunes, etcétera. Con motivo de la inauguración del nuevo edificio exclama el Decano con entusiasmo: “¡Renovación del cuerpo y renovación del espíritu! La Facultad de Filosofía y Letras despierta a nueva vida en un nuevo paisaje”⁴⁷.

Por decreto de 15 de septiembre de 1931 se establece un “Plan de estudios de Filosofía y Letras” con un régimen de excepción para las Facultades de Madrid y Barcelona. En el título II del decreto se reconoce que el ministro “ha procurado seguir el Estatuto aprobado después de larga y madura discusión, por la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en 1922...”⁴⁸. Reconoce que la base del Plan es un Estatuto en cuya elaboración intervino muy directamente don Manuel. Recibe el nombre común de “Plan Morente”. Estará en vigor durante cinco cursos académicos, y fue aceptado por profesores y alumnos. Estos no estaban obligados a asistir a clase, ni a utilizar los libros de texto al uso. No tenían que realizar exámenes parciales ni finales de curso. Para García Hoz este ensayo de reforma universitaria “fue el más interesante de la universidad española en el siglo XX”⁴⁹. Por su parte, José Castillejo afirma que “un nuevo espíritu penetró en la Facultad”⁵⁰.

Es durante este Decanato cuando la Universidad española empieza a tener estudios superiores de Pedagogía, como especialidad. El decreto lleva fecha de 27 de enero de 1932 y dice: “Para el cultivo de las ciencias de la educación y el desarrollo de los estudios superiores pedagógicos, y para la formación del profesorado de segunda enseñanza y Escuelas Normales, Inspección de primera enseñanza y directores de grandes escuelas graduadas se crea en

la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid una Sección de Pedagogía”⁵¹. Se señalan como materias: Filosofía, Paidología, Pedagogía, Historia de la Cultura, Historia de la Pedagogía, Biología aplicada a la educación, Fisiología humana e Higiene escolar y Metodología de las Ciencias Sociales y Económicas. En lo relativo a organización se somete a la normativa de la Facultad en todos sus efectos.

12. Otras colaboraciones pedagógicas y docentes

Además de toda la actividad teórica y práctica reseñada, intentaremos resumir al final del trabajo otros aspectos de su amplia proyección pedagógica e intelectual, como es el abundante cúmulo de colaboraciones en asociaciones, en instituciones educativas, en revistas pedagógicas, en editoriales, etcétera.

Así en octubre de 1913 aparece, como una asociación pedagógico-social, la *Liga de Educación Política*, que intenta reformar al hombre español mediante la ilustración y la educación. El manifiesto fundacional está suscrito, junto con Ortega, Azaña, Leopoldo Palacios y otros, por el propio García Morente. Al final del folleto *Vieja y nueva política*, publicado en 1914, aparece una relación de sus miembros. En ella, tras Azaña, Arcárate y Américo Castro, figura García Morente⁵².

Colabora con la Institución Libre de Enseñanza desde su llegada a Madrid. Ya en abril de 1908 comienza a dar clases de filosofía en la Institución, ofrecidas por el propio Giner de los Ríos. En 1917 da tres conferencias sobre Bergson en la Residencia de Estudiantes contribuyendo así a su labor formativa. Nos lo recuerda Jiménez Fraud que le llama “íntimo amigo y colaborador de la Residencia”, y al referirse a las publicaciones de este centro, dice que empezaron a aparecer en 1913 y que se publicaron conferencias famosas como “las de Bergson, Cambó, Morente”⁵³. El propio Morente afirma su aprecio en su artículo sobre la Universidad, cuando dice ser “de un valor inapreciable instituciones como nuestro afortunado ensayo de una Residencia de Estudiantes”⁵⁴.

Hasta qué punto se interesó por la Residencia y cómo procuró ayudar a sus fines por todos los medios a su alcance, lo demuestra el propio Jiménez Fraud que, al hablar de la Colina de los Chopos, donde estaba instalada la Residencia, nos informa de que proyectaba la instalación de un complejo de centros educativos, para establecer allí, entre otros, el Instituto-Escuela y el Instituto de Física y Química, en lo que después había de ser la sede del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Gracias a que Morente, siendo subsecretario del Ministerio de Instrucción Pública, hizo consignar en el presupuesto del Ministerio una cantidad destinada a la construcción de un edificio llamado *Auditorium*. Con él la Residencia proyectaba ampliar su labor educadora con nuevos centros de estudio, así como “dar mayor impulso a las actividades del Comité hispano-inglés, instalando en él una biblioteca inglesa...”⁵⁵.

La *Junta de Ampliación de Estudios* le pensiona en 1910 y viaja a Marburgo (Alemania) donde encuentra a Ortega y Gasset, con quien le unirá de por vida una gran amistad. Escucha a Cassirer, a Natorp, a Cohen. Visita también Múnich y Berlín. Colabora con la *Escuela Superior de Magisterio*, ya que

sabemos que en el curso organizado por ésta en 1914 en El Ateneo, sobre cuestiones pedagógicas, Morente disertó sobre la Universidad.

Publica trabajos en el *Boletín de la Institución* ya desde 1907, fecha en que aparece “La enseñanza de la filosofía en Francia”; después aparecen varias notas sobre Giner de los Ríos: “Cómo era el maestro”, “El pedagogo”, “El filósofo”, D. Francisco Giner y su política pedagógica”; sobre “La Universidad” y sobre “La autonomía universitaria”.

Pero la publicación periódica de más categoría pedagógica del momento en España era la *Revista de Pedagogía*, fundada en 1922, que suponía un intento serio de renovación educativa. Bajo la dirección de Lorenzo Luzuriaga, procuraba reflejar el pensamiento pedagógico de su época y contribuir, en lo posible, a su desarrollo. Colaboran en ella destacados pedagogos, internacionales, como Adler, Bovet, Claparède, Cohn, Decroly, Dewey, Kerschensteiner, Kilpatrick, Montessori, Piaget, Spranger, entre otros. Morente figura como redactor de la Revista y publica en ella: “La Pedagogía de Ortega y Gasset”, “Oswald Spengler y la pedagogía”, “El mundo del niño”, “Símbolos del pensador”, “Virtudes y vicios de la profesión docente”⁵⁶.

También figura Morente como miembro de la redacción de la *Revista de Psicología y Pedagogía*, publicada por el Instituto Psicotécnico de Barcelona. Así como colabora, enseñando en sus aulas, en el *Seminario de Pedagogía* que Joaquín Xirau organiza en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, que ha de servir de precedente de la futura Sección de Pedagogía.

Colabora con otras universidades. La de Murcia le propone, en 1922, que participe en sus trabajos de *Extensión universitaria*. La *Universidad de Verano de Santander*, que empieza a funcionar en 1933, le designa entre las personalidades que darán las conferencias culturales de ese verano, junto con Ortega, Américo Castro, Zubiri y Menéndez Pidal. Forma parte del Comité que en 1934 confecciona el programa de actividades.

Es también de destacar su participación en la *Junta de Relaciones culturales* del Ministerio de Estado. La finalidad era la difusión de la cultura española y el intercambio con el extranjero, procurando fomentar la enseñanza española en el exterior, el intercambio científico, literario y artístico, la difusión del idioma español. En 1935 se habían abierto treinta y una escuelas españolas en el extranjero. Don Manuel fue aquí un miembro activo.

En cuanto a sus relaciones con la Editorial Calpe, figura Morente entre los primeros coleccionistas y traductores que reseña *El Sol* el 1 de octubre de 1919⁵⁷. Dirige la “Colección Universal” que publica en este primer año, entre otras, las obras pedagógicas siguientes: Fenelon, *La educación de las niñas*; Schiller, *La educación estética del hombre*, y Arnold, *Ensayos pedagógicos*.

13. Ante todo, profesor universitario

En 1939 vuelve a la enseñanza en la Universidad de Madrid. Según su expediente, el Decano le encarga la docencia de *Introducción a la Filosofía* para el curso 1939-40, al curso siguiente le renueva el encargo de enseñar

Introducción y le nombra para dar *Cosmología*. Al otro se le vuelve de nuevo a encargar *Cosmología* y se añade la *Teodicea*. Para el 1942-43 se le vuelve a encargar *Teodicea*⁵⁸.

Vamos a recordar sus condiciones como profesor en esta etapa de su vida. De sus cualidades pedagógicas para la enseñanza leemos en la *Relación*, que destacaba por su “facilidad de expresión, una claridad de ideas y de lenguaje, una maestría en adaptarse a todos los públicos, una sutileza de observaciones; todo ello unido a una voz cálida, vibrante, viril y dulce, al mismo tiempo, que es uno de sus mayores encantos. Los alumnos le admiran”. También Manuel Vázquez nos analiza la capacidad docente del profesor: “Inteligencia poderosa y traslúcida, armónica como una sinfonía y exacta como un teorema, de antracita a ratos, volcánico las más de las veces, fueron la dote precisa y suficiente para hacer de don Manuel uno de los mejores que cabe recordar y desear”⁵⁹.

Tenía una gran capacidad para la ironía que le era muy útil en la exposición, ya que le servía tanto para amenizar las clases, sazónándolas con los chispazos de su ingenio, como “para aniquilar todas las teorías filosóficas opuestas, reflejándolas en el espejo grotesco de su humor”⁶⁰. Todo ello hacía su exposición de lo más atrayente: “Si no creador, en cambio fue Morente un verdadero fenómeno como expositor de teorías filosóficas”. “¿Cómo no recordar siempre aquellas correrías tuyas por la historia de la filosofía?”⁶¹.

De su sentido de la responsabilidad docente y de su cumplimiento de los deberes como profesor se ha dicho: “Cumplía escrupulosamente con los deberes de su cátedra, comenzando las clases con la más absoluta puntualidad, y sin faltar a ellas, como no fuese por motivos muy justificados”⁶². El propio Morente nos dejó escrito: “Me encanta que una clase o una conferencia salga bien, redonda, pulida, bien abastecida de ideas poco comunes”⁶³. Era minucioso hasta el detalle en la preparación de sus lecciones: “poseía un raro sentido de responsabilidad docente. Después de tantos años de profesorado, se preparaba aún para las clases con tan minucioso cuidado como lo pudiera haber hecho en los primeros días que comenzó a regentar la cátedra... Cada clase suya era una conferencia modelada y modulada como una obra de arte...”⁶⁴.

Siempre tuvo un gran interés Morente en que la relación con sus alumnos fuera eficaz y beneficiosa para ellos. Como sabemos no fue nunca partidario de los exámenes, se dice de él que: “Todos los años, en las proximidades de los exámenes y en alguna otra ocasión oportuna, solía aconsejar y animar a sus alumnos para el examen... Animaba haciendo confiar en él como máximo defensor de sus alumnos, restando importancia al acto del examen... Acostumbraba a dar un tema para que le hiciesen trabajos escritos los que quisieran... así podía juzgar al alumno mejor que en el examen. Estudiaba cuidadosamente cada trabajo y lo devolvía al alumno con un comentario escrito por él; además tenía conversaciones privadas con cada uno para explicarle sus aciertos y errores y aconsejarle en lo sucesivo”⁶⁵.

Tal era la fama de su docencia que sus clases se llenaban de oyentes deseosos de aprender y de disfrutar de sus enseñanzas: “Sus clases se llenaban más que las de ningún otro profesor, hasta el punto que muchas veces faltaban asientos, había gente de pie para oírle... Se le escuchaba con

el mayor silencio y con la máxima atención, y no sólo acudían sus alumnos, sino que, con frecuencia, se veían nuevos auditores”⁶⁶.

Pero lo más admirable de esta etapa es que, cuando don Manuel amplía el ámbito de su espíritu y de su mente con una nueva verdad, tras el encuentro con la Verdad por esencia, vuelve de nuevo a su púlpito de la universidad, para iluminar a sus alumnos con la “buena nueva” de una luz inmarcesible.

NOTAS:

- (1) Tuñón de Lara, M., *La España del siglo XX*, París, Lib. esp., 1966, p. 337.
- (2) Seco, C., *Historia de España*, Barcelona, Inst. Gallach, 1968, VI, p. 92.
- (3) García Morente, M., *Ideas para una filosofía de la historia de España*, Madrid, Servicio de Public., 1943, p. VIII. Prólogo. La frase completa es: “... en el amplio círculo nacional y extranjero donde el nombre de Morente era respetado y admirado, no lo era sólo en razón de su cultura vasta y profunda y su maravilloso don de exposición, que hacía de él un profesor y un escritor modelo, sino también en atención a su grandeza de espíritu...”
- (4) Jiménez Fraud, A., *Historia de la Universidad española*, Madrid, Alianza, 1971, p. 477.
- (5) Natorp, P., *Pedagogía social*, La Lectura, 1913. Vid. *Escritos pedagógicos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, pp. 11-12.
- (6) García Morente, M., “La pedagogía de Ortega y Gasset”, en *Revista de Pedagogía*, 2 (1922) 41-47 y 3 (1922) 95-101.
- (7) *Ibidem*, 3 (1922) 101.
- (8) “Símbolos del pensador. Filosofía y Pedagogía”, *Revista de Pedagogía*, 114 (1931) 1-14.
- (9) *Ibidem*, p. 14.
- (10) “La vocación del Magisterio”, *Revista de Pedagogía*, 28 (1924) 121-126 y 29 (1924) 166-172. Puede verse en *Escritos ped.*, op. cit., pp. 115-133.
- (11) “Virtudes y vicios de la profesión docente”, *Revista de Pedagogía*, 169 (1936) 1-13.
- (12) “Cómo era el maestro”, *B.I.L.E.*, XLI, 683 (1917) 62-63. La había publicado antes en *España*, Madrid, 15 de febrero de 1917.
- (13) “El pedagogo”, *B.I.L.E.*, XL, 695 (1918) 60-63. Este artículo es el comienzo del capítulo IV de la Memoria que obtuvo el premio Charro-Hidalgo sobre el tema “Francisco Giner, su vida y su obra”, cuya autoría la comparte Morante con Fernando de los Ríos.
- (14) *Ibidem*, p. 62.
- (15) *Ibidem*.
- (16) García Morente, M., y Ríos, F. de los: “D. Francisco Giner y su política pedagógica”, *B.I.L.E.*, XLVII, 755 (1923) 61-63.
- (17) Giner, F.: “La Universidad española”, *Obras Completas*, II, p. 144.
- (18) “D. Francisco Giner y su política pedagógica”, art. cit., p. 63.
- (19) Publicado en 1942. Vid. *Escritos ped.*, op. cit., pp. 321-239.
- (20) Publicado en la *Revista de Occidente*, 49 (1929) 289-306. Vid. *Escritos ped.*, p. 163-177.
- (21) Vid. *Escritos ped.*, p. 77.
- (22) La conferencia fue pronunciada en la Sociedad Lyceum-Club Femenino Español, el 2 de marzo de 1929.
- (23) “La Enseñanza de la Filosofía en Francia”, *B.I.L.E.*, 562 (1907) 1-7.
- (24) *Ibidem*, p. 7. En el trabajo cita algunos artículos sobre el tema, como el de Durkheim,

E., "L'Enseignement philosophique et l'agregation de philosophie", *Revue philosophique*, 1885, y el de Chabot, V., "La philosophie au Lycée", *Revue de Métaphisique et de Morale*, (1884) 73.

(25) Vid. artículo de Gutiérrez Zuloaga, I., "La Pedagogía universitaria según Ortega y Gasset", *Homenaje a José Ortega y Gasset*, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, U.C.M., 1986, pp. 23-42.

(26) Esta conferencia de Morente titulada "La Universidad" se publica por primera vez en *Revista de Libros*. Se transcribe en el *B.I.L.E.* 651 (1914) 161-168 y 652 (1914) 199-204. Vid. también *Escritos ped.*, pp. 23-51.

(27) Las ideas institucionistas sobre la Universidad se habían manifestado públicamente en la Primera Asamblea Universitaria de Valencia de 1902. Vid. trabajo de la autora en *Higher education and society historical perspectives*, Salamanca, Departamento de Historia de la Educación, 1985, II, 75-89.

(28) Se titula "La autonomía universitaria", *El Sol*, 26 de mayo de 1919. Se publica en el *B.I.L.E.* XLIII (1919) 169-172. Para este tema puede verse el trabajo de Gutiérrez Zuloaga, I., "Autonomía universitaria en la España contemporánea", *Homenaje al Dr. Reglá, Valencia, Facultad de Filosofía y Letras, 1975, II, p. 351-366.*

(29) Vid. *Escritos pedagógico*, op. cit., pp. 53-74.

(30) Vid. *Escritos pedagógicos, Ibidem*. En esta obra se cita al artículo como publicado en *La Lectura* en 1918. Por su parte, Julio Ruiz Berrio corrige la afirmación: "Por cierto, la fecha del artículo no es la que figura de 1918, sino la de 1921, aproximadamente" (en "La Pedagogía universitaria y los estudios universitarios de Pedagogía", *Bordón*, 252 [1984] 207-224). Pues bien, la autora ha comprobado que la fecha de publicación de dicho artículo es la de diciembre de 1919.

(31) *Estatutos*, art. 128.

(32) Actas de las sesiones del Claustro. A.G. de la U.C.M.

(33) Real Decreto de 10 de mayo de 1918 (*Gaceta de Madrid* del 11 de mayo).

(34) Este claustro será criticado por Lorenzo Luzuriaga en "Las reformas universitarias", *El Sol*, 10 de junio de 1918.

(35) Llega fecha de 24 de mayo.

(36) Fecha de 10 de mayo.

(37) El proyecto concluye el 30 de octubre y va firmado por sus redactores. León Cardenal, A. García Varela, M. García Morente, A. Medinabeitia, J. Castillejo y J. García y García. Vid. *Bases...*, Madrid, J. Herrera, 1931.

(38) Según consta en su expediente universitario, Morente es propuesto por la Facultad para el Consejo universitario provisional, el 29 de septiembre de 1921.

(39) Este mismo año se licencia en Derecho por la Universidad de Murcia.

(40) Firmado el 14 de marzo, aparece en la *Gaceta* del 19.

(41) *El Sol*, 21 de marzo de 1933.

(42) *Ibidem*.

(43) Vid. Iriarte, M. de, *El profesor García Morente, sacerdote*, Madrid, Espasa-Calpe, 1951, p. 18.

(44) El decano accidental de la Facultad, Dr. Alemany, envía al Rector una terna con los doctores siguientes: José Alemany, Elías Tormo y Eduardo Ibarra. Esta propuesta es la que el Rectorado envía al Ministerio. En el otro escrito se dice que "la mayoría absoluta de la Facultad propuso para el Decanato a DON MANUEL GARCIA MORENTE" y se le comunica al Ministro —al margen del Rectorado— por si "juzgase atendible coincidir con la preferencia expresada por la mayoría de esta Facultad". Lo firman: R. Menéndez Pidal, M.B. Cossío, Andrés Ovejero, José Ramón Mélida, A. Ballesteros, M. García Morente, Julián Besteiro, Américo Castro, J. Ortega y Gasset, Emeterio Mazorriaga, Hugo Obermaier, P. Sainz y Rodríguez, C. Sánchez Alborno, Elías Tormo y Lucio Gil Fagoaga (A.G.U.C.M.).

(45) Redondo, G., *Las empresas públicas de J. Ortega y Gasset*, Madrid, Rialp, 1970, II, p. 107.

(46) Universidad de Madrid. *Facultad de Filosofía y Letras. Año académico 1934-35*, Madrid, 1934. Vid. también de I. Gutiérrez Zuloaga "García Morente en la Universidad de Madrid" en *Cuadernos de Pensamiento 2*, F.U.E., Madrid (1988) 43-58.

(47) Jiménez Fraud, op. cit., pp. 476-477.

(48) Gaceta de Madrid, 16 de diciembre de 1922, pp. 610-613.

(49) García Hoz, V., *La educación en la España del siglo XX*, Madrid, Rialp, 1980, pp. 84-86.

(50) Castillejo, J., *Guerra de ideas en España*, Madrid, Revista de Occidente, 1976, p. 122.

(51) Gaceta de Madrid, 29 de enero de 1932. Un estudio más detallado del decanato de Morente será publicado en la revista APORIA.

Morente es destituido del decanato en 1936. Con fecha 31 de julio, Manuel Azaña y el Ministro de Instrucción Pública, Domingo Barnés, firman el decreto según el cual "Con esta fecha se considerarán vacantes todos los Rectorados, Direcciones y Secretarías de los Centros docentes de España..." En él se señala el intento de "llevar a cabo la depuración deseada". En su lugar se pone a Julián Besteiro. Su separación definitiva del servicio, junto con la de Eloy Bullón, Antonio Ballesteros y otros 31 profesores de universidad, se decreta en la Orden de 22 de enero de 1937, siendo Ministro de Instrucción Pública Juan Hernández Tomás. Vid. *Gaceta de Madrid. Diario oficial de la República*, de 1 de agosto de 1936, y *Gaceta de la República. Diario oficial. Barcelona*, de 25 de noviembre de 1937 (Orden de 22 de noviembre de 1937).

(52) Vid. Redondo, op. cit., 84.

(53) Jiménez Fraud, A., op. cit., p. 452.

(54) *Escritos pedagógicos*, op. cit., p. 50.

(55) Jiménez Fraud, op. cit., pp. 468-469.

(56) Del equipo redactor son también: Américo Castro, Ballesteros, Xirau, Zulueta.

(57) El periódico *El Sol* compra en 1918 las acciones de la sociedad Calpe y presenta la nueva Editorial.

(58) De su expediente, en el Archivo de la Facultad de Filosofía. Hay un escrito en que solicita como ayudante a Hilario Rodríguez Sanz, porque afirma tener que dar *Ética-Cosmología e Introducción a la Filosofía*. Debe ser de 1940, puesto que no hace referencia a la Teodicea.

(59) *Estudios*, p. 174. Vid. *El Profesor García Morente...*, op. cit., p. 235.

(60) Saldaña Lafuente, J., "Carácter de Morente en la cátedra" *Ibidem*, p. 236.

(61) *Estudios*, *Ibidem*, p. 237.

(62) Saldaña Lafuente, *Ibidem*, p. 232.

(63) "Escritos privados" de sus *Ejercicios*. *Ibidem*, p. 233.

(64) Manuel Vázquez, *Estudios*, p. 175, *Ibidem*, 234.

(65) Saldaña Lafuente, J., *Ibidem*, p. 235.

(66) Saldaña Lafuente, *Ibidem*.

CONTRIBUCION ESTATAL A LA FINANCIACION
DE LAS NECESIDADES ECONOMICAS DE LA IGLESIA CATOLICA,
DE LOS PARTIDOS POLITICOS Y CENTRALES SINDICALES,
Y DE OTRAS INSTITUCIONES Y FINES DE INTERES SOCIAL,
EN ESPAÑA*

Por Leopoldo Gonzalo y González

1. *Sobre los fundamentos de la dotación estatal a la Iglesia*

Esta ponencia parte de la aceptación de la llamada *libre asignación tributaria* —que no impuesto religioso—, como un buen instrumento para materializar en nuestro país el compromiso constitucional de cooperación económica del Estado con la Iglesia Católica¹, compromiso renovado, naturalmente con ocasión de los acuerdos económicos suscritos por ambas instituciones, en 1979. Y hablo de compromiso de *cooperación económica*, precisamente, porque no se me alcanza en qué otro orden de cosas puede plantearse tal cooperación, dados los presupuestos de un Estado aconfesional, como el que en España aparece en 1978, rompiendo una tradición multiseccular.

Desde luego, es preciso adelantar que esta última circunstancia —*la aconfesionalidad* del Estado— no supone impedimento alguno para que el mismo colabore con la Iglesia en la resolución de sus problemas económicos. Es más, como muy oportunamente ha señalado el profesor Antonio Mostazas, ni siquiera la estricta *confesionalidad* del Estado, prescindiendo de otras razones, explica por sí misma que éste haya de subvencionar necesariamente a la Iglesia. En efecto, confesional era el Estado español antes de la desamortización y, sin embargo, la relación de apoyo económico que se daba era, más bien, la inversa de la actual: la Iglesia aportaba al Erario nacional, en el siglo XVIII —según datos elaborados por J. P. Angulo, en 1885— el 30% de sus rentas². La cooperación económica del Estado con la Iglesia se fundamenta, ciertamente, en razones más profundas y permanentes, que vienen a ser confirmadas por argumentos de carácter histórico y de derecho comparado.

En efecto, como escribió entre nosotros hace ya un siglo Don José Piernas Hurtado —economista español y esforzado liberal, para más señas—, “cumplen las religiones un fin social tan atendible para el poder público como los otros en que se desenvuelve la vida humana, y tienen, por consiguiente,

* Ponencia presentada en las VI Jornadas de Estudio de la Facultad de Derecho Canónico, de la UPC, el 25 de mayo de 1988.

gobiernos”³. Lo que justifica la subvención pública a la Iglesia es, precisamente, el hecho de que la labor que ésta realiza se orienta a la satisfacción de una vigorosa, positiva y generalizada necesidad social, así como la contribución de esa misma labor al bien común, al bienestar general. El Concilio Vaticano II lo ha expresado con toda claridad: “La misión religiosa de la Iglesia y de los cristianos no se contenta con actuar de fermento contra todas las lacras de la sociedad, al difundir la luz del Evangelio entre los hombres, sino que tiende a crear toda clase de obras —enseñanza, cultura, beneficencia— al servicio de los mismos, y especialmente de los más necesitados”⁴.

De modo que la acción de la Iglesia se concreta así, en un país como el nuestro, en la satisfacción de una necesidad religiosa, sentida y demandada mayoritariamente por la sociedad; en la promoción de una serie de valores individuales y colectivos —en sí mismos muy estimables, desde el punto de vista del bien común—; y, también en la prestación de un conjunto de bienes y servicios sociales eminentemente redistributivos.

Pero esa acción de la Iglesia plantea el inevitable problema de una adecuada infraestructura económica y financiera. Es cierto que a todos compete el sostenimiento de la misma —“en la medida de lo que se tiene”, como quería San Pablo, y a ello se acomoda perfectamente el arbitrio de la libre asignación tributaria— mas conviene recordar a los poderes públicos, como el apóstol hizo a los corintios, que “el que da la simiente al que siembra, también le dará el pan para su alimento”⁵. El Derecho comparado nos ofrece una fórmula de vigencia generalizada con este fin. Como es sabido, los más diversos estados subvencionan, con algunas excepciones, a sus respectivas Iglesias de manera regular. Dejando a un lado el caso de los países que, por su carácter confesional o por razones históricas, apoyan económicamente sólo a otras confesiones no católicas (Gran Bretaña, Países Nórdicos, y el dilatado ámbito de las naciones islámicas o budistas), la Iglesia Católica recibe el apoyo económico de los poderes públicos en la casi totalidad de los países hispanoamericanos, y en países europeos como Bélgica, Holanda, Luxemburgo, las dos Alemanias, Austria, Suiza e Italia.

En el caso de Francia, y al objeto de garantizar la efectiva libertad de culto, la ayuda se canaliza directamente hacia las capellanías en establecimientos públicos (liceos, colegios, escuelas, hospitales, asilos y prisiones) y también en forma de créditos para la construcción de templos, o de desgravaciones fiscales por donativos de los particulares hechos con el mismo fin. Salvo la Unión Soviética, por otra parte, todos los Estados socialistas contribuyen de algún modo al sostenimientos de los ministros del culto, y Rumania, Checoslovaquia, Hungría, Yugoslavia, Polonia y la República Democrática Alemana, incluyen además al clero en sus propios sistemas de seguridad social⁶.

Es bueno recordar esto, cuando en España se habla —con notoria falta de realismo, a mi juicio, y exceso de originalidad— de una deseable meta de autofinanciación de la Iglesia: seríamos el único país de nuestras características sociales y tradición histórica, en tales circunstancias.

No quiero dejar de mencionar, entre las razones que fundamentan la ayuda pública a lo religioso, como un bien social protegible, un argumento adicional que, para mí, no ha perdido su fuerza demostrativa. Me refiero a la desamortización de los bienes raíces de la Iglesia, practicadas ya a finales

del siglo XVIII, e intesamente a lo largo de todo el XIX. No voy a entrar aquí, naturalmente, en el tema de sila desamortización fue, en efecto, un “inmenso latrocinio”, ni en el de si, a la vista de sus resultados sobre la economía del país, constituyó una ocasión perdida para la reforma agraria conveniente. El profesor Artola ha explanado estos temas, que hipnotizaron a generaciones enteras de moralistas, economistas e historiadores, con lucidez y ponderación⁷. Me interesa ahora la desamortización como causa todavía relevante de la dotación eclesiástica que figura en los presupuestos del Estado. A quienes con el prestigio de su reconocido magisterio, como el profesor Albiñana, opinan que la desamortización “no puede constituir *ad infinitum* el respaldo financiero de las dotaciones eclesiásticas...”, pues “no hay imposición de capital que genere una renta sin plazo”⁸, me limitaré a responder que la desamortización puede, en efecto, conceptuarse de muy diversas maneras, pero no, desde luego, como una imposición de capitales a interés.

Más llama la atención que trate de restarse fuerza demostrativa a este argumento histórico —cuya realidad no queda tan lejana en el tiempo, por otra parte—, y sin embargo, se admita sin reservas una argumentación análoga para justificar las llamadas “devoluciones” del *patrimonio histórico* —así se le denomina oficialmente— de las centrales sindicales que vieron confiscados sus bienes al término de nuestra Guerra Civil. Hace escasos meses se informaba a la opinión pública española, precisamente, de la transferencia estatal de 4.144 millones de pesetas, por este concepto, además de la cesión gratuita de un importante conjunto de inmuebles, a una de las centrales sindicales que mayor atención merecen por parte del Gobierno.

Y esto nos lleva al tema en el que me voy a ocupar. Las razones de interés social a que antes aludía para justificar la dotación eclesiástica, han sido también aducidas —mutatis mutandis— para fundamentar la subvención pública regular, a través de los presupuestos del Estado, de las centrales sindicales, de los partidos políticos, y de otras atenciones colectivas, como la prensa, la radiotelevisión o el deporte. Vale la pena examinar, con la técnica del análisis comparado, cuál es la atención financiera pública que en España merecen dichas organizaciones y actividades sociales, cuantificarla y determinar si la misma es consistente con el efectivo interés de la sociedad por cada una de ellas.

Recordaré a continuación, a grandes rasgos, las características del sistema público de financiación de los partidos políticos, de las centrales sindicales y de la prensa, en nuestro país, para centrarme luego en el análisis cuantitativo correspondiente.

2. Financiación pública de los partidos políticos

Fue curiosamente Puerto Rico, en 1951, el primer país en adoptar un sistema regular de subvenciones públicas a los partidos políticos. Desde entonces, numerosos países europeos —Alemania, Suecia, Finlandia, Noruega, Dinamarca, Holanda, Italia y Austria—, además de Estados Unidos, Canadá, Japón e Israel, han ido incorporando diversos modelos de financiación presupuestaria a las actividades ordinarias y electorales de los partidos políticos⁹. Pueden señalarse como motivos fundamentales de esta

corriente innovadora, la anterior falta de garantías en cuando a la igualdad de oportunidades en los comicios —no garantizada, al parecer, por medio de la limitación de los gastos electorales, ni por el control de las contribuciones privadas para estos fines—, la carestía de las modernas técnicas publicitarias utilizadas en las campañas y el reconocimiento del papel clave jugado por los partidos en el funcionamiento de los respectivos sistemas políticos.

Tres criterios diferentes de financiación pública ofrece el derecho comparado: 1.º) el de representación parlamentaria, según el cual, sólo los partidos políticos que hayna alcanzado algún escaño pueden recibir ayuda económica del Estado; 2.º) el criterio basado en el número de votos obtenidos, que permite el acceso a la financiación pública únicamente a los partidos políticos que hayan alcanzado algún escaño pueden recibir ayuda y 3.º) el criterio mixto de los dos anteriores, por el que una parte de la consignación presupuestaria correspondiente se distribuye entre los partidos con representación parlamentaria, por igual, y la parte restante en función del número de votos obtenidos por cada uno de ellos. En determinados casos, para obviar los efectos negativos de la financiación exclusiva a los partidos con representación parlamentaria, los que no la hayan conseguido, perciben una ayuda económica para gastos electorales, siempre que alcancen, al menos, un determinado porcentaje de votos.

En España, los partidos políticos reciben subvenciones estatales, tanto para financiar sus actividades extraordinarias o electorales como para las de carácter ordinario o permanente. He aquí el cuadro de los recursos de procedencia pública con que cuentan los partidos españoles para su funcionamiento: a) subvenciones por gastos electorales, en los términos previstos en la Ley Orgánica 5/1985, de Régimen Electoral General; b) subvenciones estatales a los grupos parlamentarios de las Cortes Generales, en los términos previstos en los Reglamentos del Congreso de los Diputados y del Senado, y subvenciones a los grupos parlamentarios de las Asambleas autonómicas, según establece su propia normativa; y c) subvenciones estatales anuales reguladas por la Ley Orgánica 3/1987, sobre Financiación de los Partidos Políticos.

Este último concepto, único del que he podido obtener información cuantitativa precisa, y que luego utilizaré para el análisis comparativo, adopta la forma de subvenciones no condicionadas, distribuidas en función del número de escaños y de votos obtenidos por cada partido político en las últimas elecciones generales al Congreso de los Diputados. La correspondiente consignación presupuestaria se divide en tres cantidades iguales: una, que se reparte en proporción al número de escaños de cada partido, y las otras dos, a distribuir, también proporcionalmente, en función de todos los votos obtenidos por los mismos, exclusión hecha de los votos cosechados en aquellas circunscripciones electorales donde la relación votos obtenidos/votos emitidos sea inferior al 3%. Evidentemente, esta excepción es deliberadamente discriminatoria con los partidos políticos que, aún pudiendo tener una aceptación significativa a nivel nacional, no consiguen concentrar sus votos en los respectivos ámbitos locales.

No es mi propósito valorar aquí el grado de equidad de los anteriores criterios de reparto, sino el de considerar comparativamente la total subvención pública a los partidos políticos con la que merecen otros grupos

y actividades sociales de interés general. Me limitaré, por tanto, a subrayar, con Pilar del Castillo, que el actual sistema de financiación pública de los gastos electorales que queda descrito no supone un tratamiento de igualdad para todos los votos, principio reconocido por el artículo 68.1 del vigente Texto constitucional, ni tampoco potencia la igualdad de oportunidades entre todas las opciones electorales que, de acuerdo con el artículo 9.2 de la Constitución, los poderes públicos deben promover¹⁰. Como las subvenciones para los gastos ordinarios de los partidos políticos se basan también en el hecho de su representación parlamentaria, puede decirse que las mismas adolecen de análogos defectos.

3. Financiación pública de las centrales sindicales

La escasa afiliación sindical en España, sobre la que luego volveremos, explica la imposibilidad de autofinanciación en que se encuentran los sindicatos en nuestro país. De tal forma que, como observan los profesores De la Villa y Montoya, el poder público ha tenido que venir en auxilio de dichas organizaciones atribuyéndoles unas facultades que van más allá de su efectiva representatividad¹¹. En efecto, la legislación española reconoce la calidad de *sindicato más representativo* no en atención al número de sus afiliados, sino en función del número de representantes que el sindicato haya obtenido en las elecciones a órganos representativos del personal en la empresa. Esta figura, que aparece en España con anterioridad a la promulgación de la Constitución de 1978, se consolida con el Estatuto de los Trabajadores (1980) y la Ley Orgánica de Libertad Sindical (1985). Dos son las competencias que se reservan en exclusiva a favor de los sindicatos que alcancen tal cualidad: la de ostentar la representación institucional de los intereses generales de los trabajadores en los entes públicos que la tengan prevista, y la de obtener cesiones temporales y gratuitas para el uso de inmuebles de titularidad pública, asunto, este último, que se relaciona directamente con el tema de nuestro interés. Cabe señalar, pues, una clara analogía entre el régimen otorgado a los partidos políticos y el reconocido a los sindicatos, ya que sólo las organizaciones de esta índole que obtengan un cierto éxito electoral, monopolizarán, respectivamente, la representación política o sindical, y sólo ellas tendrán acceso, como veremos, a determinados beneficios económicos por parte del Estado.

La escasez e irregularidad de las cotizaciones sindicales —derivadas del enteco nivel de afiliación a las correspondientes centrales, tal como ocurre en el caso de los partidos políticos—, constituye causa común de la insuficiencia económica congénita de ambas instituciones. Por lo que respecta a las organizaciones citadas en primer lugar, dicha circunstancia motivó que, a través de la negociación colectiva, se introdujese la técnica de la retención de las cotizaciones sindicales, por parte de los empresarios, quienes, a partir de la LOLS, vienen obligados no sólo a la recaudación de las mismas, sino también a su abono a los sindicatos, siempre que estos lo sociliten y presten su consentimiento los trabajadores afectados.

Por otro lado, y al objeto de garantizar una fuente segura de financiación a los sindicatos, trató de implantarse, en 1985, el “canon de negociación colectiva” o “cuota de solidaridad”, contribución impuesta a los trabajadores

que, aun no estando afiliados a los sindicatos pactantes, se beneficiaran de las mejoras por ellos obtenidas en el proceso de negociación. Conocida es la réplica de los Tribunales Laborales y de la doctrina científica a estas exacciones coactivas que casi acampan en el ámbito de la parafiscalidad¹².

La escasísima autonomía económica de los sindicatos españoles — imputable a su falta de arraigo en la población trabajadora, como queda dicho—, llevó, en fin, a partir de 1982, a inaugurar la práctica de las subvenciones anuales con cargo a los presupuestos del Estado. A ellos se unirían, desde 1986, importantes transferencias en concepto de devolución del llamado “patrimonio sindical histórico” —de las cuales se benefician los sindicatos cuyos bienes fueron confiscados por la Ley de Responsabilidades Políticas, de 9 de febrero de 1939— y la cesión de uso gratuito del patrimonio inmobiliario de la Organización Sindical Española, esto es, de lo que legalmente se conoce como “patrimonio sindical acumulado” (Ley 4/1986)¹⁰.

El panorama que ofrece la realidad española en este terreno, poco se parece al que muestran otros países de características sociopolíticas y económicas semejantes a las nuestras. Parece como si en otras latitudes el principio de independencia sindical o no ingerencia del Estado —ni siquiera para el apoyo económico—, gozara de mayor vigor que en España. Es claro que sindicatos como los alemanes, con una *densidad sindical* superior al 80% de la población trabajadora, no precisan del oxígeno financiero del Presupuesto estatal.

4. *Financiación pública a la prensa y a otras actividades de interés social*

Tras una etapa de “confusión y arbitrariedad” —según termina por reconocer la exposición de motivos del Real Decreto 2.740/1983, de 26 de octubre, por el que se reguló inicialmente la concesión de ayudas a empresas periodísticas y agencias informativas—, la financiación pública a la prensa ha entrado en una etapa reglada que culmina la Ley 29/1984. El nuevo marco legal de estas subvenciones pretende contribuir a la formación de una opinión pública pluralista, corrigiendo la creciente concentración de los medios informativos. Para ello prevé el apoyo a los diarios de menor difusión y el fomento de otros nuevos que enriquezcan la comunicación social. “Las ayudas acordadas por el Estado —declara en su preámbulo el citado texto legal— tienen su último fundamento en el interés del ciudadano, que se convierte en destinatario de las mismas, a través de las empresas periodísticas”.

Cuatro son las razones manifestadas acerca de la oportunidad de esta clase de subvenciones: 1.^a) la necesidad de aplicar las nuevas tecnologías a los medios de comunicación integrados en el sector; 2.^a) el aumento experimentado por los costes de distribución de la prensa; 3.^a) la fuerte competencia que a la misma hacen los modernos medios de comunicación audiovisual; y 4.^a) los bajos índices de lectura periodística existentes en el país.

La asistencia financiera pública a las empresas periodísticas y agencias informativas —que consiste básicamente, como en los casos anteriores, en dotaciones globales consignadas en los presupuestos del Estado—, se concreta en dos tipos de ayuda: a) *subvenciones directas*, a distribuir

atendiendo a la difusión interna y exterior de cada diario, así como a su consumo de papel prensa y a sus necesidades objetivas de reconversión tecnológica; y b) *ayudas indirectas*, consistentes en beneficios de carácter tributario, crediticio, postal, de distribución y comunicación.

Son requisitos que han de cumplir las entidades beneficiarias de las anteriores ayudas, los de poseer nacionalidad española; tener la totalidad de su capital representado por títulos nominativos, de los que deberán ser propietarios personas de la misma nacionalidad; figurar inscritas en el Registro de Empresas Periodísticas; y haber publicado en el propio medio el balance de situación y la cuenta de resultados del último ejercicio anterior a la solicitud de la subvención.

Como puede apreciarse, también en este caso, la subvención pública aparece globalmente en los presupuestos estatales como resultado de unos criterios cuantitativos imprecisos, y es luego distribuida entre las entidades solicitantes en función de la atención social que merezcan según su nivel de difusión. A diferencia del caso de los partidos políticos y de los sindicatos, se prevé aquí cierto grado de atención a los medios informativos de menor implantación social, al objeto de garantizar —se dice— la formación de una opinión pública pluralista.

La acción económica protectora del Estado se proyecta también sobre otros sectores que sólo mencionaré —como la radiotelevisión o los deportes—, bien por las dificultades que entraña el cálculo de las ayudas que perciben, bien porque su naturaleza y fines divergen, ciertamente, de las anteriores. Un análisis detenido de las liquidaciones de los Presupuestos del Estado, revelaría, además, cómo a través de los ministerios de Cultura o Educación, por ejemplo, se canaliza un importante flujo de recursos financieros públicos hacia determinadas actividades e instituciones de carácter ideológico. Los mismos resultados se obtendrían si el análisis pudiera realizarse sobre los presupuestos de otras Administraciones públicas, como las autonómicas y locales. No es necesario señalar casos concretos, cuando a todos constan múltiples y diarios desembolsos de las comunidades autónomas o los ayuntamientos dirigidos al sostenimiento de un dudoso e interesado concepto de cultura.

5.1. *Análisis comparativo de las dotaciones presupuestarias a la Iglesia Católica, los partidos políticos, las centrales sindicales y la prensa diaria.*

Antes de entrar en el examen de la particular atención financiera que el Estado confiere a cada una de estas atenciones, y en el de su consistencia con la respectiva demanda social de las mismas, quizá convenga advertir que el conjunto de los recursos presupuestarios dedicados a todas ellas, representa una mínima parte de los gastos en transferencias corrientes del Estado. En efecto, de los 8,020 billones de pesetas presupuestados por operaciones no financieras para el presente ejercicio de 1988, 3,901 billones (el 48,64%) corresponden a gastos de transferencias corrientes, y de ellos sólo 35.573 millones de pesetas (el 0,91%) se destinan a las atenciones que vamos a analizar. Si queremos tener una idea de la actual cooperación económica del Estado con la Iglesia Católica —en una sociedad como la nuestras, en la que, según veremos enseguida, el 40,9% de los ciudadanos

se declara muy o bastante practicantes de su confesión religiosa—, bastará con reparar en que aquélla alcanza, tan sólo, a 13.843 millones de pesetas, esto es, el 0,35% de todos los recursos que el Estado se propone transferir, por cuenta corriente, en el presente año, a la sociedad.

Vivimos en un *Estado transferente*, subvencionador, un Estado que convierte en subvenciones el 57.31% de sus recursos (si a las transferencias corrientes añadimos las de capital, y prescindimos del pago de los intereses de la Deuda pública, que también son gastos de transferencia). Y todavía hay quien convierte en tema de controversia ese 0,3% de la suma total que el Estado cede para que otros la gasten, porcentaje al que quedaría reducida la dotación eclesiástica actual.

El cuadro número 1 recoge la series históricas (1978-1988) correspondientes a las dotaciones presupuestarias del Estado a favor del Consejo Superior de Deportes (CSD), Iglesia Católica, sindicatos, prensa y partidos políticos. La serie correspondiente al CSD incluye, además de la subvención estatal, el producto neto de la recaudación por apuestas mutuas deportivo-benéficas, ingreso de naturaleza igualmente pública ya que se deriva de la explotación autorizada de un monopolio estatal, como es el de los juegos de azar. El dato correspondiente a 1988 de esta misma serie corresponde, sin embargo, sólo a la subvención presupuestaria. Por lo que se refiere a los partidos políticos y los sindicatos, hay que precisar también que las respectivas series no comprenden la totalidad de las subvenciones públicas que efectivamente perciben. En el primer caso, porque a las ordinarias de carácter estatal, que son las únicas que la serie recoge, habría que añadir las extraordinarias (por gastos electorales) y las derivadas de los presupuestos de las diecisiete comunidades autónomas, datos desgraciadamente no disponibles. Por lo que se refiere a los sindicatos, la serie no incluye las sumas transferidas en concepto de compensación por el “patrimonio histórico” (6.322 millones, en 1987) ni la ayuda consistente en la cesión de uso gratuito de los inmuebles pertenecientes al “patrimonio sindical acumulado”, que no son ingresos directos de dichas entidades, pero sí aligeran sus gastos de funcionamiento.

Hechas las anteriores aclaraciones, y ciñéndonos sólo a los datos recogidos en el cuadro número 1, puede comprobarse que el *ranking* de las dotaciones estatales, en 1988, es el siguiente: Iglesia Católica, CSD, partidos políticos, prensa y sindicatos. Prescindiendo de las importantes matizaciones que quedan hechas, y que podrían modificar el *ranking* establecido, voy a tratar de mostrar que el mismo queda sustancialmente alterado si en lugar de considerar el importe absoluto de las subvenciones destinadas a cada una de las atenciones que el cuadro recoge, atendemos a la relación existente entre su respectiva cuantía y la “demanda” o interés de la sociedad española por cada una de ellas. Esto plantea la cuestión previa de contar con unos divisores adecuados, en términos de “población significativamente interesada” en cada concepto subvencionado. Omitiendo el caso de las actividades deportivas, que por sus características ofrece dificultades especiales, trataré de determinar lo que podríamos llamar índices de práctica *cuálificada* de la religión católica, y de interés significativo por los partidos políticos, las centrales sindicales y la prensa diaria.

5.2. *Indice de práctica católica significativa*

Para su determinación contamos con algunas estadísticas acerca del nivel de práctica religiosa católica en España, vista ésta a través de diversas manifestaciones sociales.

Comencemos por la que recoge el cuadro número 2, referente a la opción por la enseñanza de la religión católica, frente a la ética, entre todos los centros públicos, privados civiles y privados canónicos de España, correspondientes a los distintos niveles de enseñanza no universitaria. Debe señalarse que dicha opción es ejercitable por los padres de los alumnos en el nivel de Enseñanza General Básica (EGB) y por los propios alumnos en los niveles correspondientes al Bachillerato Unificado y Polivalente (BUP), Enseñanza Profesional (EP) y Curso de Orientación Universitaria (COU). Las medias a favor de la enseñanza de la Religión Católica en todos los centros fueron, en el curso 1983-84, del 96,9% para EGB, del 90,1% para BUP, del 88,2% para COU y del 90%, prácticamente, para el conjunto de todos los centros y niveles educativos. Este último porcentaje global baja en el curso 1986-87 al 75,9%. Sin embargo, si eliminamos de este valor medio el porcentaje correspondiente al COU (47,3%), la media nacional para los restantes niveles queda en el 85,4%. Tal eliminación es correcta, pues la enseñanza de la religión no está reglada en el COU y la mayoría de los centros públicos y privados civiles no la imparten. Ello explica los reducidos porcentajes correspondientes a dichos centros y nivel educativo de orientación universitaria. Los datos anteriores son expresivos del extraordinario aprecio de la formación religiosa por parte de las familias españolas. Adviértase que en el nivel de EGB, que es obligatorio para todos los niños de edades comprendidas entre seis y catorce años de edad, el valor de los porcentajes a favor de la enseñanza de la religión no está reglada en el COU y la mayoría de los centros públicos y privados civiles no la imparten. Ello explica los reducidos porcentajes correspondientes a dichos centros y nivel educativo de orientación universitaria. Los datos anteriores son expresivos del extraordinario aprecio de la formación religiosa por parte de las familias españolas. Adviértase que en el nivel de EGB, que es obligatorio para todos los niños de edades comprendidas entre seis y catorce años de edad, el valor de los porcentajes a favor de la enseñanza de la religión es, en el Curso 1983-84, del 96,9%, y en el de 1986-87, del 92,7%, considerando toda clase de centros educativos¹⁴.

El cuadro número 3 refleja, expresados en número y porcentaje, los matrimonios canónicos, civiles y de otras confesiones religiosas, sobre el total de matrimonios contraídos en España durante los años comprendidos entre 1975 y 1983. Las cifras de matrimonios católicos recogidas en el cuadro, cuya fuente es el Insitituto Nacional de Estadística (INE), son, sin embaro, inferiores a las reales. En efecto, las parroquias de las Diócesis españolas notifican todos los matrimonios en ellas celebrados en el Registro Civil, pero un número importante de ellas no lo hace el INE. Como el INE no maneja los datos de dicho Registro, sino los suyos propios, procedentes de sólo las parroquias que se les notifican, los mismos no son representativos. Por eso se ha procedido a la corrección de la serie en el cuadro número 4, el cual incorpora los datos, precisos, de los matrimonios canónicos celebrados en los años 1981 a 1983 según los publica la Oficina de Información Estadística

Cuadro 1

**Subvenciones presupuestarias a la Iglesia Católica,
partidos políticos, centrales sindicales y otras atenciones de interés social**
(millones de pts.)

| AÑO | CONSEJO S. DEPORTES | IGLESIA CATOLICA | SINDICATOS | PRENSA | PARTIDOS |
|------------|--------------------------------|-----------------------------|-------------------|---------------|-----------------|
| 1978 | 6.116 | 6.179 | — | 400 | — |
| 1979 | 7.264 | 6.796 | — | 400 | — (1.651) (3) |
| 1980 | 8.983 | 7.589 | — | 1.980 | 1.700 |
| 1981 | 9.776 | 8.500 | — | 1.980 | 1.925 |
| 1982 | 11.128 | 9.265 | 800 | 2.160 | 2.081 |
| 1983 | 12.878 | 10.377 | 896 | 2.160 | 3.160 |
| 1984 | 12.996 | 11.052 | 968 | 2.580 | 2.432 |
| 1985 | 14.756 | 11.825 | 1.035 | 2.260 | 2.602 |
| 1986 | 10.702 | 12.677 | 1.577 | 2.131 | 6.102 |
| 1987 | 13.400 (1) | 13.311 | 1.765 | 2.151 | 8.598 |
| 1988 | 8.962 (2) | 13.843 | 1.765 | 2.180 | 8.823 |

Fuente: *Presupuestos Generales del Estado*

(1) 7.570 Quinielas y 5.830 Presupuesto.

(2) Sólo presupuesto. Sigue recaudando por quinielas.

(3) Ley 12/1979, de 2 de octubre.

Cuadro 2

Alumnos inscritos en Enseñanza Religiosa Católica

| Centros | <u>Curso 1983-84</u> | | | | | <u>Curso 1986-87</u> | | | | |
|---------------------------|----------------------|-------|-------|-------|-------------------|----------------------|-------|-------|-------|------------------------------|
| | EGB | BUP | F.P. | COU | Todos los Centros | EGB | BUP | F.P. | COU | Todos los Centros |
| Públicos | 94,56 | 80,44 | 73,85 | 85,49 | 83,58 | 87,68 | 69,27 | 58,80 | 13,91 | 57,41 |
| Privados civiles | 96,23 | 90,39 | 82,07 | 81,42 | 87,52 | 90,63 | 86,89 | 80,47 | 29,55 | 71,88 |
| Privados canónicos | 99,88 | 99,57 | 98,36 | 97,59 | 98,85 | 99,87 | 99,52 | 95,94 | 98,48 | 98,45 |
| Total | 96,89 | 90,13 | 84,86 | 88,86 | 89,88 | 92,72 | 85,22 | 78,40 | 47,31 | 75,91 (85,44, sin COU) |

Fuente: *Conferencia Episcopal Española. Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis. XXIV Jornadas Nacionales de Vicarios Episcopales y Delegados Diocesanos de Enseñanza, Madrid, 4-6 febrero, 1988. Boletín Oficial Obispado de Cuenca, 1984, julio-agosto.*

NOTA: Según datos del Ministerio de Educación y Ciencia, publicados por el Boletín Oficial del Obispado de Cuenca (febrero 1980) p. 44, los datos sobre opción ejercida por los alumnos de Institutos Nacionales de Bachillerato, entre Etica y Religión, en dicho año, son: 90,26%, Religión; 9,74, Etica.

Cuadro 3
Matrimonios celebrados en España
(1975-1983)

| AÑOS | Católicos | % | Civiles | % | Otras confesiones | % | TOTAL |
|-------------|------------------|----------|----------------|----------|--------------------------|----------|--------------|
| 1975 | 270.369 | 99,64 | 712 | 0,26 | 266 | 0,10 | 271.347 |
| 1976 | 259.866 | 99,58 | 877 | 0,33 | 231 | 0,09 | 260.974 |
| 1977 | 260.227 | 99,32 | 1.482 | 0,56 | 306 | 0,12 | 262.015 |
| 1978 | 254.151 | 98,48 | 3.565 | 1,38 | 354 | 0,14 | 258.070 |
| 1979 | 238.728 | 96,91 | 7.212 | 2,92 | 409 | 0,17 | 246.349 |
| 1980 | 210.472 | 95,38 | 9.886 | 4,48 | 316 | 0,14 | 220.674 |
| 1981 | 190.393 | 94,24 | 11.287 | 5,57 | 357 | 0,19 | 202.037 |
| 1982 | 170.371 | 88,13 | 18.841 | 9,75 | 4.107 | 2,12 | 193.319 |
| 1983 | 160.371 | 81,76 | 29.206 | 14,89 | 6.578 | 3,35 | 196.155 |

Fuente: *Instituto Nacional de Estadística y elaboración propia.*

NOTA: Las cifras de matrimonios católicos que figuran en el cuadro son inferiores a las reales. Las parroquias notifican todos los matrimonios canónicos celebrados al Registro Civil, pero un número importante de ellas no lo hace al INE. Como el INE no maneja los datos del Registro Civil, sino los suyos propios, la cifra de matrimonios católicos que publica el citado Instituto es inferior a la real.

Cuadro 4

**Matrimonios celebrados en España
(1975-1983)**
(Serie corregida)

| AÑOS | Católicos | % | Civiles | % | Otras confesiones | % | TOTAL |
|-------------|------------------|----------|----------------|----------|------------------------------|----------|--------------|
| 1975 | 270.369 | 99,64 | 712 | 0,26 | 266 | 0,10 | 271.347 |
| 1976 | 259.866 | 99,58 | 877 | 0,33 | 231 | 0,09 | 260.974 |
| 1977 | 260.227 | 99,32 | 1.482 | 0,56 | 306 | 0,12 | 262.015 |
| 1978 | 254.151 | 98,48 | 3.565 | 1,38 | 354 | 0,14 | 258.070 |
| 1979 | 238.728 | 96,91 | 7.212 | 2,92 | 409 | 0,17 | 246.349 |
| 1980 | 210.472 | 95,38 | 9.886 | 4,48 | 316 | 0,14 | 220.674 |
| 1981 | 201.643 | 94,54 | 11.287 | 5,29 | 357 | 0,17 | 213.287 |
| 1982 | 195.947 | 89,51 | 18.841 | 8,60 | 4.107 | 1,89 | 218.893 |
| 1983 | 191.041 | 84,22 | 29.206 | 12,88 | 6.578 | 2,9* | 226.825 |

Fuentes: *INE hasta 1980; INE y OECEE, para 1981-83, y elaboración propia.*

de la Conferencia Episcopal Española (OECEE). Hecha esta corrección — notable, puesto que supone 25.576 matrimonios católicos más que los que registra el INE, para 1982, y 30.670 para 1983—, el porcentaje de matrimonios católicos en España representa todavía el 84,2%, para último año indicado, del total de matrimonios contraídos. Este dato es coherente con el anterior, relativo a la opción por los enseñanza de la religión católica.

Los cuadros 5 y 6 siguientes se refieren al nivel de práctica religiosa en nuestro país, analizado desde una perspectiva y con una técnica distintas de las anteriores. En efecto, el primero de ellos recoge los resultados de una serie de encuestas realizadas por la Insitución Gallup durante el período 1975-1986. Según este estudio de ámbito nacional, en 1986, el 91,3% de los encuestados que responden efectivamente a las preguntas formuladas en el cuestionario, se distribuye del modo siguiente: el 40,9% de la población se declara muy o bastante practicante de la religión católica; el 19,5% se declara practicante, aunque poco; y el 30,9% manifiesta no ser practicante. El cuadro número 6, resultado de una única encuesta nacional realizada en 1984 por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), institución oficial dependiente de la Presidencia del Gobierno, tiene por objeto el estudio del mismo fenómeno pero tomando como característica la frecuencia anual de asistencia a la Santa Misa. El mismo ofrece la siguiente información: el 30,4% de los encuestados manifestó asistir a la Santa Misa “todos los domingos y más” o “casi todos los domingos”, dato que podría asimilarse al supuesto de “mucho o bastante” práctica religiosa, correspondiente a la encuesta anterior de la Institución Gallup; el 37% declaró asistir “alguna vez al mes” o “varias veces al año”, porcentaje que podría expresar el nivel relativo de “poca práctica religiosa”, en el estudio Gallup; finalmente, el 30,0% manifestó no asistir “nunca”, que se asimilaría el grupo de los “no practicantes”, con el mismo porcentaje, en definitiva, que en la encuesta Gallup (30,9%).

Esta última encuesta ofrece un especial grado de significación, dada su continuidad en el tiempo (once años sucesivos) siguiendo una misma metodología. Podemos, pues, tomarla como fuente básica y establecer que el nivel de *práctica religiosa significativa* en España se sitúa en torno al 41% de la población. Nótese que prescindimos de un 19,55% adicional de ciudadanos que expresan tener poca, aunque alguna, práctica religiosa.

Los datos anteriores encuentran confirmación si acudimos a otros indicadores del interés de los españoles por lo religioso. Así, por ejemplo, el cuadro número 7, relativo a la producción editorial española en el período 1980-85, muestra el lugar que ocupan las publicaciones de aquel carácter dentro del *ranking* de los veinticinco temas más importantes clasificados por la UNESCO. En él puede comprobarse cómo, durante el período considerado, las obras de tema religioso han ocupado el tercero o cuarto lugar en cuanto a títulos publicados, primeras ediciones y traducciones de otras lenguas; en tanto que, dentro de los títulos infantiles y juveniles, se situaron, en 1985, en el segundo lugar de la producción nacional. Esta información revela, ciertamente, la existencia de un importante aprecio social por el tema.

Para terminar, y aunque el estudio quede algo distante en el tiempo, pues corresponde a 1974, quiero reparar en el contenido del cuadro número 8, resultado de una encuesta realizada por la Fundación FOESSA acerca del tema “Fe y creencias en España”. La pregunta formulada a los componentes de la muestra fue: “Con el avance de la ciencia y la técnica hay que gente

Cuadro 5

**Práctica religiosa en España
(%)**

| | Mucha | Bastante | Poca | No practicantes | TOTAL |
|------|--------------|-----------------|-------------|------------------------|--------------|
| 1975 | 22,0 | 42,5 | 19,9 | 9,8 | 94,2 |
| 1976 | 19,9 | 42,1 | 23,0 | 11,4 | 96,4 |
| 1977 | 13,4 | 38,1 | 27,4 | 16,6 | 95,5 |
| 1978 | 16,5 | 32,1 | 24,5 | 21,2 | 94,3 |
| 1979 | 14,7 | 32,9 | 23,4 | 22,0 | 93,0 |
| 1980 | 12,8 | 34,5 | 24,3 | 22,6 | 94,2 |
| 1981 | 9,8 | 36,1 | 22,0 | 22,0 | 89,9 |
| 1982 | 12,3 | | —46,5— | 33,0 | 91,8 |
| 1983 | | —43,0— | | —49,0— | 92,0 |
| 1984 | 13,5 | 38,3 | 11,1 | 25,6 | 88,5 |
| 1985 | 14,7 | 27,1 | 23,0 | 30,0 | 94,8 |
| 1986 | 14,1 | 26,8 | 19,5 | 30,5 | 91,3 |
| | 40,9 | | | | |

Fuente: *Institución Gallup. (Recogido en «Comentario Sociológico. Estructura Social de España», julio-diciembre, 1986, núm. 55-56, CECA, 1987).*

Datos de encuestas sobre muestras de tamaños comprendidos entre 2.200 y 1.024 personas.

Cuadro 6**Práctica religiosa en España
(Asistencia a la Santa Misa)**

| | | | | |
|---------------------------------|-------|------|-------|------|
| Nunca | 884 | | 30,0 | |
| Varias veces al año | 695 | 37,0 | 23,6 | |
| Alguna vez al mes | 396 | | 13,4 | |
| Casi todos los domingos | 365 | 30,4 | 12,4 | 43,8 |
| Todos los domingos y más | 532 | | 18,0 | |
| No contestan | 76 | | 2,6 | |
| TOTAL | 2.948 | | 100,0 | |

Fuente: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas, CIS, núm. 27, julio-septiembre 1984.*

Cuadro 7

**Lugar que ocupan las publicaciones religiosas españolas en el ranking
de los 25 temas de la clasificación de la UNESCO
(1980-1985)**

| | 1980 | 1981 | 1982 | 1983 | 1984 | 1985 |
|--|------|------|------|------|------|------|
| Títulos publicados | 3 | 3 | 4 | 4 | 3 | 4 |
| Primeras ediciones | 3 | 3 | 4 | 4 | 3 | 3 |
| Traducciones de otras lenguas | 4 | 4 | 3 | 4 | 3 | 4 |
| Títulos infantiles | | | | | 5 | 2 |

Fuente: *INE (Producción editorial)*

Cuadro 8

**Fe y creencias en España
(1974)
(Tamaño muestra: 2.162)**

Pregunta: «Con el avance de la ciencia y la técnica hay gente que cree en Dios, otros dudan de su existencia, otros no creen. ¿Entre quiénes se sitúa Vd.?»

| | % |
|------------------------|------------|
| Entre los no creyentes | 5 |
| Entre los creyentes | 84 |
| Entre los dudosos | 8 |
| No contestan | 3 |
| TOTAL | 100 |

Fuente: «Estudios Sociológicos sobre la situación social en España», FOESSA, Madrid, 1976, pág. 543.

Cuadro 9

**Centros de caridad y sociales
de la Iglesia Católica en España**

| AÑOS | Centros | Personas hospitalizadas o asistidas |
|------|---------|--|
| 1980 | 2.302 | 1.027.828 |
| 1981 | 2.550 | 1.187.192 |
| 1982 | 2.691 | 2.224.334 |
| 1983 | 2.741 | 2.227.761 |
| 1984 | 2.771 | 2.270.494 |
| 1985 | 2.620 | 2.089.542 |
| 1986 | 2.792 | 2.460.356 |

Fuente: CGA. Elaboración: OESI.

que cree en Dios, otros dudan de su existencia, y otros no creen. ¿Entre quienes se sitúa usted? Pues bien, como puede apreciarse, el 84% de los encuestados se declararon “creyentes” y el 8% “dudosos”. Merece la pena transcribir el comentario adicional de la fundación investigadora a estos resultados: “El alto porcentaje de los que se declaran *creyentes* (84%) confirma la hipótesis de trabajo que hemos formulado al principio, esto es: España sigue siendo un país creyente, al menos a un nivel de fe teórica. Decir creyente en España puede traducirse por *católico*, ya que como veremos es muy minoritario el grupo de creyentes en otras religiones”¹⁵.

Otro dato que abunda en la misma línea argumental, distinto del anterior pero mucho más reciente, lo brinda la visita apostólica de Juan Pablo II a España, a finales de 1982. El Informe FOESSA de 1983, lo resume así: “...El 20,8% de la población española vio al Papa una o varias veces. Si se tiene en cuenta que el Papa visitó sólo algunas zonas de España, el porcentaje es realmente elevado. Concentraciones como la habida en la plaza de Lima, de Madrid, donde se alcanzó una cifra de asistencia entre el millón y medio y los dos millones de personas, son desconocidas en la historia de España... No puede minusvalorarse la acogida multitudinaria. Precisamente la convocatoria y la asamblea hacen visible e interativa a la Iglesia”¹⁶.

Añadiré, nada más, que en el cuadro número 9 queda recogido, como información adicional, el volumen de prestaciones sanitarias de los centros de caridad y sociales de la Iglesia, dispensadas entre los años 1980 y 1986. La misma revela la importante tarea desarrollada por la Iglesia española en este terreno: 2.460.356 prestaciones de hospitalización o asistencia externa, en 1986, y casi 13,5 millones de servicios de esta índole prestados en los siete años del período, lo que, en porcentaje de la población española del último años indicado, supondría, el 35%. Basten estos solos datos para destacar la labor social de la Iglesia en nuestro país.

5.3. *Indices de interés social por los partidos políticos, los sindicatos y la prensa*

La información estadística disponible a este respecto es bastante más pobre que la anteriormente utilizada, sobre todo si a las fuentes de procedencia ha de exigírseles un mínimo de objetividad. Por razones obvias, los escasos datos facilitados por las entidades interesadas han de tomarse con toda clase de reservas, y especialmente los que se refieren a las cifras de afiliación efectiva a partidos políticos y centrales sindicales. Por ello he optado por utilizar como índice del *interés social significativo* acerca de la actividad de los mismos, los niveles de afiliación a dichas organizaciones que facilitan dos encuestas del CIS, verificadas de 1986 y 1987. En relación con la prensa diaria me basaré en datos suministrados por la Oficina de Justificación de la Difusión (OJD).

El cuadro número 10 incluye los resultados de una encuesta del CIS, sobre afiliación a partidos políticos, cuyo universo son los españoles mayores de dieciocho años. Sólo el 3% de los miembros de la muestra respondieron afirmativamente. El 96%, en cambio, manifestó no tener ningún tipo de afiliación. El cuadro número 11, referente a otra muestra con el mismo universo y tamaño, pero realizada un años después (1987), expresa que el

Cuadro 10**Afiliación a Partidos políticos en España
(1986)**

(Muestra nacional, mayores de 18 años; tamaño: 2.454)

Pregunta: «¿Está Vd. afiliado a algún partido político?»

| <u>Respuestas</u> | <u>%</u> |
|---------------------|----------|
| SI | 3 |
| NO | 96 |
| No contestan | 1 |
| TOTAL | 100 |

Fuente: *Centro de Investigaciones Sociológicas, Estudio n.º 1517***Cuadro 11****Afiliación a Centrales Sindicales políticas en España
(1987)**

Muestra nacional, mayores de 18 años; tamaño: 2.454)

Pregunta: «¿Está Vd. afiliado a algún Sindicato?»

| <u>Respuestas</u> | <u>%</u> |
|---------------------|----------|
| SI | 7 |
| NO | 92 |
| No contestan | 1 |
| TOTAL | 100 |

Fuente: *Centro de Investigaciones Sociológicas, Estudio n.º 1711*

7% de la población está afiliado a algún sindicato, mientras el 92% no posee afiliación alguna a esta clase de organizaciones.

La aplicación de tales porcentajes a la población española de dieciseis o más años —único estrato demográfico utilizable como base de cálculo para nuestros propósitos, pues las estadísticas del INE no facilitan el correspondiente a los dieciocho años de edad—, arroja unos volúmenes de población significativamente interesada en la actividad de ambas instituciones que, al menos en lo referente a los sindicatos, parece excesiva. En efecto, siendo la población mayor de quince años de 29,113 millones de personas, la afiliada a algún partido político sería de 0,873 millones, y la correspondiente a afiliación sindical 2,037 millones. Esta última cifra sobrepasa con mucho la declarada en alguna ocasión por las propias organizaciones interesadas, y es lógico, porque la base correcta de cálculo, en el caso de los sindicatos, no debe ser la población total de los mayores de quince años de edad, sino mucho menor: probablemente sería la de los que, sobrepasando dicha edad, trabajan por cuenta ajena, y en ella no estaría incluido el importante contingente de mujeres dedicadas exclusivamente al trabajo doméstico o, mejor, al trabajo familiar.

Las anteriores dificultades aconsejan optar, en cuanto al volumen de afiliación sindical, por la cifra declarada por los propios sindicatos, que aunque pueda estar exagerada es muy inferior a la calculada anteriormente. En este sentido, el líder de Unión Sindical Obrera (USO), Manuel Zaguirre, hizo al diario *Ya*, de Madrid (26-8-85), unas declaraciones, según las cuales “hay en España unos 600.000 trabajadores sindicados”. El sindicato con mayor número de afiliados —declaró dicho líder— “es CC.OO., que tiene del orden de los 300.000. La Unión General de Trabajadores, tiene 150.000, y en esta cifra discrepo del Presidente del Gobierno, Felipe González, quien parece ser que dijo que su sindicato no le incordiará mucho porque al fin no eran más que 80.000”¹⁷. Puede, pues, advertirse que nos movemos en un terreno enormemente conjeturable. No obstante, si partimos de la hipótesis de que CC. OO. y UGT absorben las 2/3 partes de la sindicación total del país, y que las cifras correspondientes a cada una de estas dos centrales son de 300.000 y 150.000 trabajadores, respectivamente, el volumen total de trabajadores afiliados sería del orden de los 675.000. Tomaremos esta cifra como más aproximada a la realidad.

Por lo que se refiere a la demanda social de prensa, los datos son mucho más precisos, pues proceden de una fuente absolutamente objetiva: la OJD. El cuadro número 12 recoge la difusión media de la casi totalidad de los periódicos publicados en España, durante el período 1980-1986. En él puede comprobarse que, en el último año indicado, dicha media alcanzó los 2.855.336 ejemplares.

5.4. Población significativamente interesada en la actividad de la Iglesia, los partidos políticos, los sindicatos y la prensa: modificación del ranking inicial de su respectiva atención financiera por parte del Estado.

Aplicando los anteriores índices porcentuales a la población española de dieciseis años o más —salvo en el supuesto de los sindicatos y de la prensa, cuyos volúmenes de población significativamente interesada los tomamos

Cuadro 12**Prensa controlada por la Oficina de Justificación
de la difusión (OJD)****Promedio de difusión de los periódicos diarios
en España**

| <u>Años</u> | <u>Difusión media (1)</u> |
|-------------|---------------------------|
| 1980 | 2.112.364 |
| 1984 | 2.608.570 |
| 1985 | 2.720.210 |
| 1986 | 2.855.336 |

Fuente: «*Guía de los Medios*», números correspondientes.

(1) Total de ejemplares resultante de sumar las cifras de suscripciones normales y colectivas, venta al número y servicios regulares.

directamente de las respectivas fuentes citadas, según queda dicho—, tendríamos las cifras que se indican en el cuadro número 13. Si, finalmente, tomamos estas últimas cifras como divisores de las correspondientes subvenciones presupuestarias, obtendremos los que se recogen en el cuadro número 14, que indican el importe en pesetas por persona significativamente interesada en las instituciones que se consideran, correspondiente a 1988.

Es evidente que, vistas las cosas de este modo, la Iglesia Católica resulta infrasubvencionada respecto a los partidos políticos, que reciben diez veces más que ella por persona y año, y que los sindicatos, que reciben el doble, tomando el mismo módulo de reparto. Naturalmente, los datos que han servido de base para formular estas elementales conclusiones, carecen del afinamiento que sería deseable. Las estadísticas disponibles no permiten otra cosa, pero aun así, creo que son bastante significativos de la realidad que se pretende mostrar. La falta de consistencia —por no hablar de equidad— de esta política de subvenciones estatales queda más patente si recordamos que la Iglesia es la única de las entidades consideradas que ofrece a la sociedad un importante conjunto de prestaciones asistenciales gratuitas, como las de carácter sanitario a que antes me referí, a modo de simple muestra.

He dicho al principio de estos comentarios que la técnica de la *libre asignación tributaria* me parece aceptable. Supone, incluso, una sustancial mejora sobre el viejo sistema al cual reemplaza, ya que no es otra cosa que un sistema de votación acerca de la posible afectación de una pequeña parte de las aportaciones contributivas de los ciudadanos, a unos concretos gastos públicos.

La libre asignación tributaria constituye, en efecto, un elemental mecanismo de lo que los economistas solemos llamar —en nuestro aparatoso argot— “revelación de preferencias colectivas” y, en este sentido, coadyuva convenientemente a la eficaz asignación de los recursos que el Estado obtiene por vía de la imposición. Es más, creo que, sobre la base de este argumento, la nueva fórmula de colaboración económica entre el Estado y la Iglesia que ahora se implanta en España, no sólo no resulta objetable, sino que podría también aplicarse, con los precisos retoques, a la financiación pública de otras organizaciones sociales —como los partidos políticos o los sindicatos— que hoy viven “colgados” del Presupuesto sin que hayan recibido el explícito respaldo económico de los ciudadanos.

Quisiera terminar subrayando que la libre asignación tributaria no debe considerarse como un medio interino de financiación parcial de la Iglesia, a la espera de una pretendida autofinanciación, tal como en repetidas ocasiones ha manifestado la Conferencia Episcopal Española. Creo, sinceramente, que la libre asignación tributaria es ya, en sí misma, un auténtico medio de autofinanciación, pues procede de la liberalidad de los ciudadanos, sin que a nadie se imponga, y sin que, por ello, se vea incrementada en un ápice la presión fiscal existente.

Cuadro 13

Población española significativamente interesada en la actividad de la Iglesia, los Partidos políticos, los Sindicatos y la Prensa, respectivamente.

| | | <u>%</u> |
|---------------------------|--------------|------------|
| Iglesia Católica | 11,907 | 73,0 |
| Prensa | 2,855 | 17,5 |
| Partidos políticos | 0,873 | 5,3 |
| Sindicatos | <u>0,675</u> | <u>4,2</u> |
| Totales | 16,310 | 100,0 |

El número de personas correspondiente a la Iglesia es el 40,9% de la población tomada como base (29,113 millones) y el de los Partidos políticos el 3% de la misma.

Cuadro 14

Ranking de las subvenciones estatales a la Iglesia, los Partidos políticos, los Sindicatos y la Prensa, ponderadas según el volumen de población significativamente interesadas en dichas instituciones
(Ptas./persona, año 1988)

| | |
|---------------------------|--------------|
| Partidos políticos | 10.106,5 |
| Sindicatos | 2.614,8 |
| Iglesia Católica | 1.162,5 |
| Prensa | <u>763,5</u> |

Fuente: Cuadros 1 (año 1988) y 3.

NOTAS:

(1) El art. 16. 3. de la Constitución de 1978 establece que "...Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones".

(2) Vid. A. Mostaza Rodríguez: *Sistema español de dotación estatal a la Iglesia*, en "Iglesia y Estado en España. Régimen jurídico de sus relaciones", dirección de José G. M. de Carvajal y Carlos Corral, Rioduero, Madrid, 1980, pág. 168.

(3) Vid. J. Piernas Hurtado, *Tratado de Hacienda Pública y examen de la española*, Madrid, 1981, vol. 2, pág. 196.

(4) Vid. A. Mostaza Rodríguez, trabajo citado, pág. 170.

(5) 2. Corintios, 9.10.

(6) Cfr. A. Mostaza Rodríguez, trabajo citado, págs. 183-194.

(7) Vid. M. Artola, *La burguesía revolucionaria (1808-1869)*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, págs. 149-160.

(8) Vid. C. Albiñana García-Quintana, *Régimen jurídico-económico de la Iglesia en España*, en "Constitución y Relaciones", pág. 105; también: *La financiación de las Iglesias*, en "Civitas. Revista española de Derecho Financiero", núm. 14 (1977) págs. 133 y ss.

(9) Sigo en este apartado, fundamentalmente, el documentado trabajo de Pilar del Castillo Vera: *La financiación pública de los partidos en España*, "Revista de Derecho Político", núm. 22 (1986), págs. 149-174.

(10) *Ibid.* pág. 162.

(11) Vid. Luis Enrique de la Villa Gil y Alfredo Montoya Melgar: *Problemas actuales del Derecho del Trabajo en España*, "Revista de Derecho del Trabajo", núm. 81 (1986), págs. 9-45.

(12) Vid., sobre este punto, E. Borrajo Dacruz: *El canon sindical de negociación después de la LOLS*; artículo publicado por el diario *ABC*, de Madrid, el 10-11-1985.

(13) En relación con el "patrimonio sindical histórico" y la cesión de uso del "patrimonio sindical acumulado" por la Organización Sindical Española, Vid.: *El patrimonio sindical histórico*, Documento elaborado por Manuel Sancho Soria, en "Actualidad Sociolaboral", núm. especial, abril 1987, págs. 43-48. El número de inmuebles inventariados, correspondientes tanto al patrimonio sindical "histórico" como el "acumulado" por la antigua OSE, asciende a 1.060, de cuya valoración conjunta se han atribuido a la UGT 6.074 millones de pesetas y a la CNT, 602. A la primera de las centrales sindicales citadas se han transferido ya, por este concepto, 4.144 millones de pesetas y a la CNT, 248. Quedan todavía por ser cedidos o compensados pecuniariamente 529 inmuebles, además de otros no incluidos en el inventario general de 1976/78, que las entidades sindicales interesadas vienen reivindicando.

(14) Desde luego, el valor de los porcentajes a favor en la enseñanza de la religión varía de unos distritos universitarios a otros. En todos ellos es superior al 90%, salvo en el de Barcelona que es igual al 61,7%, en 1980. Si atendemos a las provincias, el porcentaje más alto lo da Cuenca, con el 99,47%, en 1987-88. Cfr. "Boletín Oficial del Obispado de Cuenca", núms. feb. 1980, oct.-nov. 1982, e información facilitada por dicho Obispado.

(15) Vid. FOESSA, *Estudios sociológicos sobre la situación social de España*, Madrid, 1976, pág. 543.

(16) Vid. FOESSA, *Informe sociológico sobre el cambio social en España: 1975-1983*, Madrid, 1983, pág. 567.

(17) Cfr. CECA: *Comentario Sociológico. Estructura social de España*, julio-diciembre, 1985, n.º 51-52, pág. 620.

NOTA SOBRE EL III CURSO DE PEDAGOGIA PARA EDUCADORES

Por Lourdes Ayuso

En el curso 1988-89 se ha impartido en la Fundación Universitaria Española el III Curso de Pedagogía para Educadores, promovido y organizado por el Seminario de Pensamiento de dicha Fundación.

Los temas tratados pretendían abarcar las más amplias facetas que influyen en la tarea del educar: por eso se partió del aspecto estrictamente pedagógico que corrió a cargo de don Víctor García Hoz y cuyo título era “Un factor escondido en el quehacer escolar: la disciplina”, pasando al didáctico en algo tan fundamental como la “Educación Social”, por don Arsenio Pacios, y los supuestos filosóficos y psicológicos con “Educación del pensamiento crítico” y “La Pedagogía del Encuentro”, impartidos por don Ramiro Flórez y don Mariano Yela, respectivamente. La participación en el curso fue numerosa, activa y participativa.

Del 7 de noviembre al 12 de diciembre, don Víctor García Hoz, catedrático de Pedagogía, cuyo tema ya hemos indicado, fue sobre la Disciplina, definió ésta como la disposición para aprender y subrayó que su falta rompe la armonía y provoca actos de agresión. Además de tratar este aspecto educativo mostró una amplia visión de los principales aspectos pedagógicos que intervienen en la labor educativa, fundamentalmente los relacionados con el aprendizaje y con la actitud del mismo, tanto por parte de los educadores como de los educandos. De esta manera se trató sobre la Razón para el sistema de una Obra Bien hecha, la relación de la vida escolar en la vida humana, la motivación en la tendencia universal del bien y éste como fundamento de la alegría; la importancia de las obras incidentales en la labor educativa y sobre la creación de un ambiente escolar adecuado para una formación real de la persona humana. El mismo profesor propuso a los participantes la creación de un seminario sobre: “Ambientación y convivencia escolar”.

Posteriormente, durante el mes de enero, don Arsenio Pacios, catedrático de Didáctica, introdujo la problemática de la Educación Social, indicando como objetivo principal de la misma la integración del alumno en la sociedad. Otros aspectos expuestos fueron Sociedad y Sociabilidad, Factores para una buena educación social y Autoridad y Poder en la sociedad civil.

Del 6 de febrero al 27 del mismo mes, don Ramiro Flórez, catedrático de Filosofía, habló sobre la Educación del pensamiento crítico desarrollando los temas de la autocrítica del pensamiento, de los modos de pensar en la época del Nihilismo, del ámbito real de la función crítica, y de las formas de planteamiento de la educación para lo nuevo, ante los cambios estructurales de la reforma educativa.

Por último, del 6 de marzo al 17 de abril, desde el campo de la psicología, don Mariano Yela, catedrático de Psicología, desarrolló el tema de la Pedagogía del Encuentro, tomando éste como la razón última en que se apoya la educación, ya que la vida humana es el intento de encontrarse con “todo”. Las distintas sesiones estuvieron dedicadas al tema central del Encuentro en cada una de las etapas de la vida, iniciándolo con el Encuentro Personal para seguir en la infancia y niñez, juventud y edad adulta hasta la vejez, destacando aquí que la estructura de la personalidad del anciano es la misma que en otras edades y depende de los cambios que en ella acontecen y de la personalidad previa con que se llega a esa etapa.

En esta misma sesión fue clausurado el curso.

